ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

Выпуск
Volume 7

Петербургское Востоковедение, вып. 7

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

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

ST.PETERSBURG JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

выпуск 7
volume 7

Центр
«Петербургское Востоковедение»

Санкт-Петербург
1995

ББК Т3(5)я52

Альманах «Петербургское востоковедение»
Выпуск седьмой

научное издание

И. Алимов — главный редактор
О. Трофимова — ответственный редактор
Д. Ильин — выпускающий редактор
М. Родионов — соредактор по этнографии
S. West — соредактор по литературе (США)
R. Ames — соредактор по философии (США)

Адрес издательства:

199161, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Центр "Петербургское Востоковедение".
☎ *Телефон: (812)3116283. Факс: (812)1835381*
E-mail: alimov@petvost.spb.su
Для корреспонденции:
✉ *195256, г. Санкт-Петербург, а/я 125*

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

ББК Т3(5)я52

Макет выполнен в Центре «Петербургское Востоковедение» при участии *К. С. Яхонтова*. Издательство *Центр «Петербургское Востоковедение»*. 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18. Корректоры — *Т. Г. Бугакова, О. И. Трофимова*. Набор — *Г. А. Кочугурова, Л. С. Бабикова, А. В. Алексеева, Т. В. Чудинова*. Курдский, арабский набор — *С. Н. Сухачев*.

Издательская лицензия ЛР № 061800 от 16.11.92. Подписано в печать 25.08.95. Формат 60X90 1/16. Гарнитура основного текста «Таймс». Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 41 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3476

Отпечатано в России.
Санкт-Петербургская типография № 1 РАН. 199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12.

ISSN 0869-8392
ISBN 5-85803-047-5 (вып. 7)

© Центр "Петербургское Востоковедение", 1995

Зарегистрированная торговая марка

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Выпуск седьмой

Содержание

Памятники культуры Востока

А. А. Долинина	**9**	Абу-л-Фадл Ахмед ибн ал-Хусейн ал-Хамадани и его макамы
Абу-л-Фадл Ахмед ибн ал-Хусейн ал-Хамадани	**14**	Макамы (Перевод фрагментов и примечания А. А. Долининой)
Шантаракшита	**25**	Компендиум категорий («Таттва-санграха») с комментариями Камалашилы (Предисловие, перевод и примечания О. Ф. Волковой)
И. Ф. Попова	**42**	Политическое завещание танского Тай-цзуна «Правила императоров» («Дифань»)
Танский Тай-цзун	**44**	Правила императоров (Перевод и комментарии И. Ф. Поповой)
И. А. Алимов	**74**	«Записи И-цзяня» и их продолжение
Хун Май	**81**	«Записи И-цзяня» (Перевод фрагментов и примечания И. А. Алимова)
Юань Хао-вэнь	**100**	«Продолжение записей И-цзяня» (Перевод фрагментов и примечания И. А. Алимова)

Orientalia: статьи и исследования

Ю. А. Петросян	**117**	Реформы и реформаторы в период крушения империи. Османский опыт и некоторые его исторические параллели
И. М. Дьяконов	**130**	О нововавилонской администрации в Сирии и Палестине
В. В. Емельянов	**133**	Три этюда о Гильгамеше (Шумерологические заметки)
В. С. Семенцов	**147**	Об одной индо-византийской космогонической параллели
Я. В. Васильков, С. А. Овсянников	**162**	К статье В. С. Семенцова «Об одной индо-византийской космогонической параллели»
К. Б. Кепинг	**172**	«Великое государство Белого и Высокого» — официальное название тангутского государства
O. I. Redkin	**193**	The dialect of Hadramawt in the historical and ethnolinguistical context
Л. Е. Коган	**204**	К проблеме варьирования корневого гласного в семитских первичных именах
Ю. А. Иоаннесян	**224**	Место гератского среди диалектов дари-персидского языкового массива
А. А. Хисматулин	**243**	Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа: теомнемия (зикр)

Мифы и фольклор народов Востока

А. Ф. Троцевич **265** Сюжет «царь с ослиными ушами» в корейской литературе

Л. В. Жданова **309** Реализация одного мифологического сюжета в стихотворениях китайских поэтов Гу Юня и Гао Пяня и корейского поэта Чхве Чхивона (IX в.)

В. В. Тюрина **328** Структура и семантика кхмерской сказки о Змее Кенг-Канге

Источниковедение и историография

В. Л. Успенский **359** «Поучения» джанджа-хутухты Агван-Чойдана

В. М. Тихонов **365** Представления о сакральном характере государства и личности государя в «Записках о государстве Карак» («Карак кукки»)

К. Ю. Солонин **390** По поводу чань-буддийских текстов из тангутского собрания СПбФ ИВ РАН

Н. В. Козлова **412** «Премудрые советы» (шумерское поучительное произведение)

А. Г. Грушевой **435** Проблема датировки синайских набатейских надписей

В. В. Кушев **450** Новые сведения о хаттаках и юсуфзаях в сочинениях Хушхаль-хана Хаттака, Афзаль-хана Хаттака и Ахунда Дарвезы

Ж. С. Мусаэлян **493** Новая рукопись из собрания А. Д. Жабы как источник по изучению курдской культуры

Вал. В. Полосин **513** Четыре мусульманские печати из Татарии

Восточные соседи России: мир письменности и культуры

Л. Н. Меньшиков **523** Биография поэта VII в. Ван Фань-чжи (опыт реконструкции)

Японская литература нового времени

Л. Л. Громковская **553** Необыкновенная судьба необыкновенного человека

Сайсэй Муроо **561** Бабочки (Перевод и комментарии М. П. Григорьева)

Томодзи Абэ **582** Одиночество (Перевод и комментарии М. П. Григорьева)

Архив

А. Л. Грюнберг **605** Кафирский гимн богу Мону (из архива М. С. Андреева)

In Memoriam

В. Н. Горегляд **623** Памяти Л. Л. Громковской

Miscellanea

629 Рецензии

641 Научная жизнь

650 Сведения об авторах настоящего выпуска

ST. PETERSBURG JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES
Volume 7

Contents

MONUMENTA ORIENTALIA

A. A. Dolinina	**9**	Abū-l-Faḍl ibn al-Ḥusayn al-Hamaẕhānī and his «al-Māqāmat»
Abū-l-Faḍl ibn al-Ḥusayn al-Hamaẕhānī	**14**	al-Māqāmat (Transl. and comm. by A. A. Dolinina)
Śāntarakṣita	**25**	Tattva-saṅgraha (Preface, transl., comm. by O. F. Volkova)
I. F. Popova	**42**	The Political Testament of T'ang T'ai-tsung «Rulers for Emperors» («Ti fan»)
T'ang T'ai-tsung	**44**	«Rulers for Emperors» (Foreword, transl., comm. by I. F. Popova)
I. A. Alimov	**74**	«I-jian zhi» and its continuation
Hong Mai	**81**	«I-jian zhi» (Transl. of fragments and comm. by I. A. Alimov)
Yuan Hao-wen	**100**	«Xu I-jian zhi» (Transl. of fragments and comm. by I. A. Alimov)

ORIENTALIA: ARTICLES AND STUDIES

Yu. A. Petrossian	**117**	Reforms and Reformers in the Empire's Disintegration Period: Ottoman Experience and Some Historical Parallels
I. M. Diakonov	**130**	On Neo-Babylonian Administration in Syria and Palestine
V. V. Emalianov	**133**	Three Essays about Gilgamesh (Shumerological notes)
V. S. Sementsov	**147**	On an Indo-Byzantine Cosmogonic Parallel
Ya. V. Vasil'kov, S. A. Ovsyannikov	**162**	Comments on V. S. Sementsov's article «On an Indo-Byzantine Cosmogonic Parallel»
K. B. Kepping	**172**	«The Great Kingdom of the White and Lofty» — the official name the Tangut State
O. I. Redkin	**193**	The dialect of Hadramawt in the historical and ethnolinguistical context
L. E. Kogan	**204**	In Root Vowel Variation in Semitic primary names
Y. A. Ioannesyan	**224**	The Position of the Herati dialect within the Dari-Persian linguistic continuum
A. A. Khismatoulin	**243**	Pragmatical Sufism in the Naqshbandi Brotherhood: Theomnemia (dhikr)

MYTHS AND FOLKLORE OF EAST PEOPLES

A. F. Trotsevich **265** A Classic Greek Topic in the Korean literature

L. V. Zhdanova **309** Development of one Mythological Subject in the poems of Chinese poets Gu Yun and Gao Pian and Korean poet Ch'oe Ch'iwon (IX c.)

V. V. Turina **328** Structure and Semantics of Khmer Folktale about Keng-Kang

HISTORIOGRAPHY AND TEXTOLOGY

V. L. Uspensky **359** «Moral Precepts» of lCang-skya Ngag-dbang chos-ldan

V. M. Tihonov **365** The Conception of Divinity of the State and Ruler's Personality in «Chronicles of the State Karak» («Karak kukki»)

K. Yu. Solonin **390** On Chan-Buddist Texts from Tangut Collection of St. Petersburg Institute of Oriental Studies

N. V. Kozlova **412** «Counsels of Wisdom» (A Sumerian Instructive Composition)

A. G. Grouchevoj **435** Le problème de la datation des inscriptions nabatéennes de Sinai

V. V. Kushev **450** Some new data of the Khattak and Yusufi Tribes from the works by Khushhal-khan Khattak, Afzal-khan Khattak and Akhund Darweza

J. S. Musaelian **493** A New Manuscript from A. D. Jaba's Archives as a source for researching Kurd culture

Val. V. Polosin **513** Four Muslim seals from Tataria

EAST NEIGHBOURS OF RUSSIA

L. N. Men'shikov **523** The Biography of Wang Fan-zhi, a Poet of Seventh Century: A Reconstruction

THE MODERN JAPANESE LITERATURE

L. L. Gromkovskaya **553** Extraordinary Destiny of extraordinary man

Saisei Muroo **561** Butterflies
(Transl. and comm. by M. P. Grigor'ev)

Tomoji Abe **582** Loneliness
(Transl. and comm. by M. P. Grigor'ev)

ARCHIVES

A. L.Grunberg **605** A Hymn to Mon the God of the Kafirs
(from the M. S. Andreyev's Archives)

IN MEMORIAM

V. N. Goregliad **623** In Memory of L. L. Gromkovskaya

MISCELLANEA

629 Book Rewievs

641 This Volume Authors' Information

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

Абу-л-Фадл Ахмед ибн ал-Хусейн ал-Хамадани и его макамы

А. А. Долинина
(Санкт-Петербургский Государственный университет)

Макама (букв.: место стоянки) — старинное арабское слово, оно встречается уже в древней (доисламской) поэзии в значении «место собрания племени». Потом оно приобретает более широкий смысл — начинает обозначать уже само собрание, а в дальнейшем и беседы, которые в этом собрании ведутся. Рассказы о стычках между племенам и о подвигах знаменитых героев скрашивали бедуинские ночевки у костра.

Обычай вечерней беседы сохранился и у той части населения, которая, с распространением ислама и арабскими завоеваниями, переходила к оседлости. Разумеется, тематика бесед постепенно расширялась, особенно с выходом арабов на мировую историческую арену и соприкосновением их с культурными достижениями других народов.

В средневековых арабских хрониках мы уже не раз встречаем термин *макама* в применении к беседам, которые вели халифы со своими приближенными, а поскольку их участники были, как правило, людьми весьма образованными, то беседы состояли не только в рассказывании занимательных историй, но и в дискуссиях на богословские, моральные и филологические темы[1]. Знания, красноречие, остроумие, находчивость были в большой чести при дворе, и люди неимущие, но образованные могли благодаря этим качествам снискивать себе пропитание и у «повелителя правоверных», и у подражавших ему мелких феодальных владык.

Впервые термин *макама* для обозначения определенного жанра письменной литературы был применен Абу-л-Фадлем Ахмедом ибн ал-Хусейном ал-Хамадани (967—1008), прозванным «Бади' аз-Заман» («Чудо времени»). Получив хорошее филологическое образование в родном городе, он еще юношей покинул Хамадан и служил при дворах многих мусульманских правителей восточной части халифата — в Исфахане, Рее, Нишапуре, Сиджистане, в Газне и Герате, где и окончил свою жизнь. Бади' аз-Заман известен как поэт, автор сборника посланий, написанных изысканным стилем, и сборника небольших произведений, которые он назвал *макамами.* Эти произведения отвечали всем требованиям литературы высокого стиля, что имело для признания нового жанра немаловажное значение.

Искусством строить речь арабы гордились с древнейших времен, а в эпоху расцвета арабской средневековой культуры (VIII—XII вв.), тя-

готевшей, не без влияния эллинистической философии, к рационалистическим принципам, это искусство приобретает особое значение. Именно речь, по мнению средневековых арабских философов, будучи выражением разума, в первую очередь способствует формированию человеческого общества на рациональных основах. Это представление оказало свое воздействие на арабскую книжную литературу, стиль которой, оттачиваясь веками, становился все более изысканным, подчинялся требованиям гармоничности организации фразы, правильного выбора слов для высоких и низких жанров, насыщался тропами и разнообразными звуковыми украшениями.

Ал-Хамадани вводил в свои *макамы* большие куски рифмованной ритмизованной прозы (*садж'*), любимой арабами с незапамятных времен, и стихи, вкладывая их в уста главного героя. При этом каждая строка *макам* была насыщена метафорами, параллелизмами, сравнениями, гиперболами, не всегда с первого взгляда понятными намеками и иносказаниями, пословицами, афоризмами, литературными и кораническими цитатами.

Истоки *макам* Бади' аз-Замана следует искать, несомненно, в ученых и назидательных беседах образованных людей, о которых говорилось выше, — отсюда взято и само название *макама*. Но это не просто письменная фиксация бесед, какую мы порой находим в исторических хрониках, — это своего рода маленькие новеллы с вымышленными героями. Один из них — странствующий купец, любитель поэзии и ораторского искусства — присутствует в каждой из пятидесяти *макам*; от его лица и ведется рассказ, о чем свидетельствует традиционное начало: «Рассказывал Иса Ибн Хишам...»

Путешествуя из города в город (каждая история происходит в новом месте), он повсюду встречает того, кто, по сути, и является главным действующим лицом новеллы, своим красноречием снискивающим себе пропитание. В большинстве *макам* это один и тот же персонаж по имени Абу-л-Фатх ал-Искандери, то есть Александриец. Его изысканная речь в *садж'е* или в стихах, часто построенная на иносказании, или назидательная проповедь, или диалог с окружающими, в котором он поражает всех своей эрудицией, и есть кульминационный центр новеллы.

На первый взгляд могло бы показаться, что мы имеем дело просто с некой беллетризацией обычных бесед, ведущихся в кругу просвещенных людей, понимающих толк в красивом слове. Однако здесь читателя подстерегает неожиданность, а именно — социальное положение и поведение главного героя. При всей своей образованности, поэтическом и ораторском талантах, это люмпен, бродяга, ловкий плут, появляющийся всякий раз в новом обличье, и выманивает он деньги у доверчивых слушателей не только демонстрацией своих знаний, но и попрошайничеством, которому и служит его красноречие, нередко и ловким обманом, порой безобидным (см., например, Поэтическую или Финиковую *макамы*), а порой и злым, как, например, в Мосульской *макаме*, где Абу-л-Фатх берется сначала оживить мертвеца, а потом избавить деревню от засухи[2].

Такой главный герой, его проделки, сама сюжетная основа цикла — странствия героя в поисках пропитания — отразили характерные черты эпохи, в которую жил ал-Хамадани.

Вторая половина X века. Блестящий период расцвета Аббасидского халифата остался позади. Наступило время его политического ослабления и распада. В Багдаде распоряжались иноземные султаны, халиф сохранял авторитет лишь в делах религии. Власть на местах была неустойчивой, переходила из рук в руки. На дорогах хозяйничали разбойники, которые делали набеги даже на Багдад. Положение осложнялось бесконечными религиозными распрями. Огромный вред экономике наносили войны между феодальными властителями отдельных областей. Феллахи гибли от голода и эпидемий, многие из них покидали свои поля, нищенствовали, бродяжничали, перебираясь в поисках пропитания из города в город.

Возникло даже нечто вроде корпорации воров, нищих, бродяг, фокусников и т. п., которые называли себя «детьми Сасана»[3]. Они исхитрялись любыми способами выманивать деньги у людей: торговали амулетами и лекарствами, предсказывали судьбу, прикидывались больными, увечными, бежавшими из плена, устраивали уличные представления. У них в ходу был свой воровской жаргон. И главный герой *макам* Бади' аз-Замана с его удивительными проделками происходил, несомненно, из «детей Сасана» — о об этом прямо сказано в *макаме* № 19, которая, кстати, и название носит «Сасанская».

Так обнаруживается и другой литературный источник *макам* Бади' аз-Замана ал-Хамадани: рассказы и анекдоты о ловких плутах, которые во множестве содержатся и в различных средневековых антологиях, и в книге «Тысячи и одной ночи». В конечном счете они отражают, разумеется, реальную жизненную практику: недаром современный арабский ученый Мазин ал-Мубарак, исследуя *макамы* ал-Хамадани, замечает, что способы выманивания денег, изображенные в *макамах*, «не чужды и нашему времени, это те же способы, которые используют современные арабские нищие, словно они передаются из поколения в поколение»[4].

Рассказы о плутах и бродягах вызывали интерес не только у простонародья, но и у людей ученых[5], котировались и в придворных кругах. Так, бувейхидский вазир ас-Сахиб ибн Аббад, при дворе которого в г. Рее подвизался Бади' аз-Заман, будучи сам литератором и тонким стилистом, очень любил подобного рода истории и превосходно знал воровской жаргон[6]. Возможно, именно в угоду своему патрону ал-Хамадани и попытался соединить, казалось бы, несоединимое: изысканную ученую беседу с авантюрным сюжетом, вложив стилистически утонченные и вполне благонравные речи в уста легкомысленного и безнравственного обманщика. И если со стороны языка и стиля в *макаме* все обстояло благополучно (иначе говоря, все средства выражения разумных мыслей были налицо), то с точки зрения морально-воспитательной могли возникнуть сомнения: ведь полезные истины, вложенные в уста плута, попирающего общепринятую мораль на каждом шагу, должны были звучать двусмысленно.

Действительно, средневековые арабские критики, высоко ценившие *макамы* Бади' аз-Замана и его последователей за красоту и изящество слога, нередко порицали их авторов за снисходительное отношение к аморальному поведению героя. В самом деле, Бади' аз-Заман дает Абу-л-Фатху возможность некоторой реабилитации: Александриец оправдывает свои проделки порочностью всего мироустройства, которому волей-неволей приходится подражать, если хочешь выжить. Эту мысль герой часто повторяет в стихах, обычно заключающих *макаму* (см., например, *макамы* Поэтическую, Финиковую, Обезьянью и др.). Быть может, сам автор ощущал наличие неразрешимого противоречия между четким, рационально установленным этическим идеалом средневековья и зыбкой и «нерациональной» реальностью[7].

Между современными арабскими литературоведами порой возникает спор, кто именно был предшественником Бади' аз-Замана в попытках ввести авантюрный элемент в украшенную прозу. Но как бы то ни было, следует признать, что именно ал-Хамадани создал в арабской литературе новый жанр *ал-макамат* (мн. ч. от *макама*) — цикл плутовских новелл высокого стиля, сходных по композиции и объединенных двумя общими героями с постоянными функциями.

У ал-Хамадани были последователи не только в арабской, но и в других ближневосточных литературах, в частности — в персидской и в еврейской. Есть предположение, что *макама* повлияла и на возникновение европейской пикарескной прозы XVI—XVII вв. Среди авторов арабских *макам* особенно выделялся Абу Мухаммед ал-Касим ал-Харири (1054—1122), который придал жанру законченный вид: ярче и последовательнее, чем Бади' аз-Заман, обрисовал главного героя, усложнил сюжеты отдельных *макам*, обогатил стилистические украшения, не превращая их при этом в самоцель, а главное — сумел внести бóльшую стройность в композицию всего цикла.

Произведения, называемые *макамами*, создавались в арабской литературе вплоть до XX в., однако история развития этого жанра показала, что созданный Бади' аз-Заманом симбиоз двух противоречащих друг другу тенденций не был прочным; подлинно блестящие образцы его могли быть созданы только такими талантами, как Бади' аз-Заман и ал-Харири. Именно благодаря этим двум авторам термин *макама* стал обозначать особый вид плутовской новеллы. Однако после этих двух классиков макамного жанра никто их уровня не достиг; их подражатели или впадали в сугубо назидательный тон, обличая плута, или стремились к еще большему украшению стиля, так что интрига отходила на второй план или исключалась вовсе. И постепенно, начиная с XII в. (*макамы* аз-Замахшари), авантюрный элемент исчезает совсем; из обязательных атрибутов *макамы* остаются лишь стремление к цикличности (и то не всегда), речь или беседа как кульминационная точка, украшенный стиль, насыщенный иносказаниями и словесной игрой, и *садж'* со стихотворными вставками. Иными словами, большинство *макам*, зафиксированных в истории арабской литературы, являют собой образцы ученой украшенной прозы, обычно с назидательным уклоном, а вовсе не плутовские новеллы. Лишь в середине XIX в. и на

рубеже XIX—XX вв. были предприняты две талантливые попытки возродить плутовскую *макаму*, но они уже не имели продолжателей.

До сих пор понятие *макама* прочно связано с именами ал-Хамадани и ал-Харири. Их творчество изучают на Востоке и на Западе, открывая в нем все новые грани; их *макамы* переводят на многие языки.

На русский язык был переведен полностью цикл *макам* ал-Харири[8]; *макамы* же основателя жанра, Бади' аз-Замана ал-Хамадани, известны русскому читателю очень мало. Существует прозаический перевод нескольких *макам*, не претендующий на передачу своеобразной формы подлинника[9]. В настоящее время готовится полный перевод цикла; при этом, как и в опубликованном ранее переводе *макам* ал-Харири, предпринимается попытка найти русские эквиваленты для арабского *садж'*а, стихотворных ритмов и необычных для русского читателя образов.

Ниже мы публикуем перевод нескольких *макам* Бади' аз-Замана.

Примечания

1. Рассказ арабского историка Абу Бекра ас-Сули (X в.) о подобного рода беседе у аббасидского принца Абдаллаха ибн ал-Мутазза см. в русском переводе И. Ю. Крачковского (Избранные сочинения, т. 6. М.—Л., 1969, с. 18—20).

2. См. сб.: Восточная новелла. М., 1963, с. 114—116.

3. Это прозвище возводят обычно к имени родоначальника 4-й династии персидских царей Сасана. Согласно народному преданию, Сасан в юности был изгнан своим отцом Бахманом, ушел в горы к курдам, где собирались бездомные бродяги, и некоторое время прожил среди них, руководя ими.

4. Мазин ал-Мубарак. Муджтама' ал-Хамадани мин халили макаматихи (Общество ал-Хамадани по его макамам). — Маджаллат Маджма' ал-луга ал-арабиййа би Димашк. 1969, т. 44, ч. 4, с. 837.

5. См., напр., «Китаб ал-Бухала» ал-Джахиза (рус. пер.: Ал-Джахиз. Книга о скупых. М., 1985, с. 54—62) или «Китаб ал-азкийа» Ибн ал-Джаузи (рус. пер. отрывков в сб.: Восходы лун на стоянках веселья. Л., 1983, с. 132—172).

6. Мец А. Мусульманский Ренессанс. М. 1966, с. 205 (со ссылкой на ас-Са'алиби. Йатимат ад-дахр, т. 3, с. 174—175).

7. Эта мысль высказывалась мною ранее по поводу макам ал-Харири. См.: Абу Мухаммед аль-Касим аль-Харири. Макамы. Пер. с арабск. В. М. Борисова, А. А. Долининой, В. Н. Кирпиченко. М., 1987, с. 8.

8. Абу Мухаммед аль-Касим аль-Харири. Указ. соч.

9. Перевод пяти макам, выполненный А. Б. Халидовым, см. в сб.: Восточная новелла, с. 114—121.

Макама первая — Поэтическая

Рассказал нам Иса ибн Хишам:

Швыряли меня далекие странствия то в одни, то в другие страны, пока не ступила моя нога в пределы Джурджана. Там я землю себе купил, остальные деньги в торговлю пустил и тем от превратностей времени себя оградил. Кое-каких друзей взял я себе в компанию, и лавка моя стала местом обычного нашего пребывания: кромки дня дома я коротал, середину же лавке своей отдавал.

Однажды сидели мы там с друзьями и вели беседу о поэзии и поэтах. А недалеко от нас, в сторонке, устроился какой-то человек: он прислушивался, словно бы все понимал, но молчал, будто ни слова об этом не знал. Когда ж разговор в сторону нас завел и спор потянул за собой слишком длинный подол, он сказал, указывая на себя:

— Вот пальмочка, гнущаяся от спелых плодов, и столбик, о который любой верблюд потереться готов[1]. Коль захотите, начну свою речь я, одарю вас потоком красноречия, поведу ваши уши с водопоя на водопой, чтоб не томили их сушь и зной. Истину проясню вам с помощью слов таких, что заставят слышать глухих и пугливых козочек горных спуститься со скал крутых.

Я сказал ему:

— О достойный оратор! Подойди поближе — ты нас соблазнил. Подавай свою речь — так уж ты себя расхвалил!

Он приблизился и сказал:

— Спросите — получите обо всем мое мнение; слушайте — и вас обоймет восхищение.

Мы спросили:

— Что ты скажешь об Имруулькайсе[2]?

Он ответил:

— Это первый, кто следы жилья воспевал[3], «когда птицы в гнездах еще»[4], вставал и все стати коня своего описал. Ради прибыли не сочинял он стихов, ради выгоды не нанизывал слов. Превзошел он тех, кто из хитрости развязывал свой язык, и тех, кто из алчности пальцы свои на пастбище выпускать привык.

— А что ты скажешь о Набиге[5] ?

— Этот крепко ругает, когда разозлится, пышно хвалит, когда к награде стремится, и просит прощенья, когда боится, а если выстрелит, то всегда попадает в цель.

— А что ты скажешь о Зухейре[6] ?

— Зухейр расплавляет свои стихи, а стихи расплавляют сердце его, когда он зовет к себе слова, отвечает ему волшебство.

— А что ты скажешь про Тарафу[7] ?

— И вода он стихов, и глина рифм и гора, и долина. Но рок суровый слишком рано Тарафу погубил, и двери своих сокровищниц он до конца не раскрыл.

— А что ты скажешь о Джарире[8] и Фараздаке[9], кому из них принадлежит пальма первенства?

— У Джарира стихи отделаны тоньше и смысла в них больше, зато стихи у Фараздака покрепче сбиты, потуже свиты, побогаче расшиты. У Джарира острее сатира, племя свое искусно он восхваляет, военные доблести его прославляет. Но у Фараздака есть над ним превосходство: племя свое восхваляя, он превозносит его благородство. Джарир, когда женщин воспевает, пламя страсти в сердцах разжигает, когда бранит — в порошок стирает, когда восславляет — превозвышает. А Фараздак бахвальством любого затмит и кого унизит, кого презрит, в описаниях же языка своего не щадит.

— А что ты скажешь о поэтах новых и старых?

— У старых поэтов слова благороднее, мысли их полноводнее, а у новых выражения изощреннее и ткань стихов утонченнее.

Мы спросили:

— Не хочешь ли нам свои стихи почитать и что-нибудь о себе рассказать?

Он сказал:

— Получи́те и то и другое зараз!

И продекламировал:

Ты видишь, друг, что я хожу в лохмотьях
И горечь горя от судьбы вкушаю,
Обиду на нее ношу с собою
И злые беды каждый день встречаю,
Восхода Сириуса[10] жду смиренно —
Я нынче только о тепле мечтаю!
А был когда-то я богат и знатен
И в середине сиживал, не с краю!
Затмил бы я и Дария с Хосровом,
Шатры веселья всюду разбивая.

Но вот блага в несчастья превратились —
Судьба перевернулась, мной играя.
Остались мне одни воспоминанья —
Грызут они, дразня и донимая.
Увы, в Самарре[11] бедная старушка
И детки в Босре[12] ждут меня, рыдая.
Когда бы не они — я счеты с жизнью
Покончил бы, раскаянья не зная.

Сказал Иса ибн Хишам:

Дал я ему дирхем, что под руку подвернулся; он взял, спиною к нам повернулся и пошел, а я ему вслед смотрел — все вспомнить хотел: знаком он мне или незнаком, наконец, узнал я его с трудом и воскликнул:

— Александриец, клянусь Богом! Он покинул нас газеленком малым, а вернулся взрослым и возмужалым.

Тут я за ним побежал, догнал, за рукав удержал и сказал:

— Ты ли это, Абу-л-Фатх? Не тебя ли взрастили мы своими руками, не ты ли юность провел меж нами? Скажи-ка, что это у тебя за старушка в Самарре?

Он засмеялся в ответ и сказал:

Пойми, что время наше лживо,
Не поддавайся заблужденьям
И от судьбы не жди подарка —
Вращайся с ней ее вращением!

Макама вторая — Финиковая

Рассказал нам Иса ибн Хишам:

Случилось мне быть в Багдаде во время сбора фиников, и я решил на рынок сходить — самых лучших себе закупить. Отошел недалеко и вижу: у торговца разложено много спелых плодов, разных сортов, без счета рядов. Взял я себе из каждого ряда отборнейшие, из каждого сорта отменнейшие, скинул плащ, покупку свою сложил, концы завязал и закрепил. Вдруг вижу — прямо передо мной нищий с протянутой рукой. Его голова покрывалом обвита, а лицо концом покрывала стыдливо прикры-

то. При нем была целая куча детей: кто постарше — его за подол держал, а кто поменьше — из подмышек торчал. Отец же, выбиваясь из сил, на пропитанье просил, крича таким громким голосом, что дыбом вставали волосы:

Ах, мне бы горсти две ячменной каши
Или кусочек черствого лаваша,
Хоть капельку прокисшей простокваши,
Чтоб не текли потоком слюни наши.
Ужель подошвы зря дорогу пашут?
О Боже, дай испить достатка чашу!
Пускай завязки щедрости развяжет
Рука того, кто милость нам окажет,
И если он благой пример покажет —
О чести рода своего расскажет.
Он тот, кто нас успехом опояшет
И жизнь нам сохранит под сенью вашей!

Сказал Иса Ибн Хишам:

Я вынул из кошелька кое-что и дал ему. Он сказал:

Ты, оказавший мне благодеянье!
Храни о том стыдливое молчанье,
Лишь Господу открой свои деянья!
Тебя б я наградил без колебанья,
Но мой достаток — слезы да стенанья.
От Бога ты получишь воздаянье!

Сказал Иса ибн Хишам:

Я сказал ему, указывая на кошелек:

— Там кое-что еще осталось. Кто ты — мне откроешь, что в нем — получишь.

Он сдвинул покрывало с лица — и оказалось, клянусь Богом, что это наш шейх Абу-л-Фатх Александриец! Я сказал:

— Ну и ну! Какой же ты хитрец!

А он ответил стихами:

Всю жизнь в обмане проводи
И людям головы дурачь!
Судьба на месте не стоит,
И я несусь за нею вскачь:
То сам ей горе причиню,
То стану жертвой неудач.

Макама третья — Балхская

Рассказал нам Иса ибн Хишам:

Торговля тканями привела меня в Балх. Был я тогда молодостью ублажен, беззаботностью ублаготворен, богатством украшен и считал главной своей заботой жеребенка мысли себе подчинить или самые редкостные слова в силки свои уловить, и ничья беседа и голос ничей мне тогда не казались красивей моих речей.

Когда же наша разлука с Балхом готова была натянуть свой лук, вошел к нам некий юноша — одежда его услаждала взгляд, борода окаймляла ровных жемчужин ряд, а с чистотой его взора не могли соперничать ни Тигр, ни Евфрат. Подошел он ко мне и хвалу произнес, а я в ответ еще больше его превознес. Затем он спросил:

— В путешествие собираешься?

Я ответил:

— Да, клянусь Богом.

Он сказал:

— Пусть плодородной будет земля, к которой ты стремленьем приник, и пусть в пути не заблудится твой проводник. Когда же ты отправляешься?

Я ответил:

— Завтра утром.

Он сказал:

— Пусть после разлуки утро подарит встречу, когда я сулящую счастье птицу примечу. А куда ты собираешься?

Я ответил:

— На родину.

Он отозвался:

— Да прибудешь ты благополучно на родину и будешь там пребывать в дородности. А когда ты вернешься?

Я ответил:

— На будущий год.

Он сказал:

— Пусть скорее покрывало пути твоего свернется и нитка его не оборвется. А как далеко простирается твоя щедрость?

Я ответил:

— Как ты захочешь.

Он попросил:

— Если в этом пути Бог избавит тебя от смерти и от недуга, привези мне врага в обличье доброго друга, что к роду желтых себя причисляет, к неверию призывает, танцем на пальцах забавляет, бремя долгов облегчает. Этот двуликий лицемер сияет, как солнце, хоть ничтожен его размер.

Говорит Иса ибн Хишам:

Я понял, что он имеет в виду динар, и сказал ему:

— Он будет за речи твои награжденьем, а другой получишь при моем возвращенье.

Тут юноша продекламировал:

Ты дал мне больше, чем ожидал я,
Ведь руки добрые не скупятся.
Пусть мощь твоя всюду пустит корни,
А ветви щедрости укрепятся!
Как тяжко бремя — просить подачки
И в унижении побираться!
Твои дары велики. За ними
Не могут просьбы мои угнаться.
О пусть подольше судьба и слава
Твоим содействием насладятся!

Сказал Иса ибн Хишам:

Я дал ему динар и спросил:

— Какая же почва вырастила этот превосходный талант?

Он ответил:

— Племя Курейш[1] меня вскормило и своим благородством подготовило для меня почву в напоенной влагою мекканской долине.

И тут один из присутствующих воскликнул:

— А ведь ты Абу-л-Фатх Александриец! Не тебя ли я видел на рынке в Багдаде? Помнится, ты не остался внакладе: листочки с просьбами ты раздавал и богатую дань со всех собирал.

Тогда он продекламировал:

В нашей жизни перелетной
Перемены не скудеют:
Глянь — мы с вечера арабы,
А наутро — набатеи[2]!

Макама четвертая — Сиджистанская

Рассказал нам Иса ибн Хишам:

Погнало меня в Сиджистан неотступное желание — заманило к себе в седло и на хребте своем понесло. Так, испросив благословенья у Бога, я пустился в дорогу, к цели стремился неуклонно и прямо, сделав разум своим имамом[1]. Я добрался благополучно до городских ворот, когда солнце уже покинуло небосвод, — и мне пришлось заночевать на месте, за городской стеной.

Когда же утро свой клинок обнажило и выступило в поход войско дневного светила, я отправился на рыночную площадь, чтобы подыскать себе жилище. А когда, покинув окружность окраин, в центре города я очутился и, обойдя ожерелье лавок, у самой крупной жемчужины остановился, в уши мои вонзился какой-то резкий голос, идущий из самого нутра. Тут я сразу устремился вперед — посмотреть, кто так громко орет. И вижу — посреди толпы верховой, повернувшись ко мне спиной, машет руками в волненье великом, захлебывается криком:

— Кто знает меня, тот знает, а кто не знает — сейчас распознает! Я тот, о ком говорит весь народ! Кто я — первый йеменский плод[2]. Мои дела и моя повадка — и для мужчин, и для женщин загадка. Обо мне расспросите разные страны и крепости неприступные, горы с их склонами и уступами, впадины и долины, морские глубины, лошадиные спины. Кто тайны их познавал? Кто их твердынями овладевал? Кто от края до края их мог пройти и подчинить себе всё на пути?

Спроси царей, чьи владения велики, спроси их сокровища и тайники, умов ристалища, наук обиталища, войны и их превратности, беды и неприятности. Кто все богатства их захватил и цены их не заплатил? Спроси, кто их замкú открывал и кто им успех даровал? Клянусь Богом, все это сделал я!

Я мирил могущественных царей, покорял пучины бурных морей. Богом клянусь, я и любовные вел разговоры, и меня томили томные взоры, и нежные ветви я сгибал, и со щек румяных я розы срывал.

Но притом я бегу от соблазнов мира земного, как бежит благородный от человека дурного, я отгораживаюсь от позора, как возвышенный слух от постыдного разговора. И вот теперь, когда занялось утро седины и показались признаки старости, я решил обрести спасение ко Дню Воскресения — делами добрыми запастись, ибо лучше способа нет спастись!

Кто видел меня на коне верхом и слышал слова мои, льющиеся дождем, скажет: он порождение чуда! Нет, я сам родитель многих чудес, я создавал их и раздавал. Я творитель многих бесчинств, я учинял их и подчинял, я любые замкú открывал, ключи к ним с трудом подбирал, зато легко их терял, дорого покупал, по дешевке сбывал. Клянусь Богом, ради своих творений я растрачивал силы, возводил стропила, крутил кормила, стерег светила. Суровый обет был мною дан: у себя не утаивать ничего из добытого для мусульман. Теперь же, состарившись, хочу узду своих праведных дел вам передать и средство спасения на вашем рынке продать. Пусть его купит тот, кто законы ислама свято блюдет. Пусть будут среди его потомков праведности радетели, и ветви его пусть напоит чистый сок добродетели.

Сказал Иса ибн Хишам:

Я повернулся так, чтобы видеть его лицо и узнать, кто он. Оказалось, клянусь Богом, что это наш шейх Абу-л-Фатх Александриец! Я подождал, пока рассеялась толпа, окружавшая его, и спросил:

— Сколько нужно отдать за это лекарство?

Он ответил:

— Сколько позволит кошелек.

Я покинул его и удалился.

Макама двадцатая — Обезьянья

Рассказывал Иса ибн Хишам:

По дороге из Мекки я заехать был рад в Город мира[1] — Багдад. По берегу Тигра иду не спеша, и приятной прогулке радуется душа. Я диковинки города обозреваю: постою, полюбуюсь — и снова путь продолжаю. Вдруг вижу: толпа, все тянут

шеи вперед, хохот им разрывает рот, а мне любопытно, что сюда согнало народ?

И вот я в толпу врезаюсь, толкаюсь, вперед продираюсь — голос слышу, лица не вижу. Оказалось, там обезьянщик свою обезьянку заставил плясать, а людей — во все горло хохотать. Тут и я заплясал, словно собака цепная, кое-как продвигаясь, подскакивая и хромая, перешагивая через головы сидящих, расталкивая стоящих; чье-то плечо бросало меня вперед на чей-то живот. Наконец я пробился, куда хотел, на чью-то бороду сел, отягченный давкой и теснотой, и от стыда подавился слюной.

Когда ж обезьянщик завершил свое дело, а толпа иссякла и поредела, вскочил я, охваченный сомнением, и на него посмотрел с изумлением — Богом клянусь, это был Абу-л-Фатх Александриец!

Воскликнул я с огорчением:

— Горе тебе! Откуда такое унижение?!

А он продекламировал в ответ:

Виноват не я, а судьба моя,
Что теснит меня и гнетет меня.
Но фиглярство мне принесло доход,
И в шелках теперь щеголяю я!

Макама двадцать третья — Об амулете

Рассказывал Иса ибн Хишам:

Заехал я в Дербент, на чужбину, и не чаял, когда же его покину. Переплыть я решился бурное море на утлом суденышке, сулящем горе, чтобы с благословения Бога добраться до родного порога. Вместе с попутчиками я на корабль спустился и в опасное плаванье пустился.

Когда кораблем овладело море и спустилась ночь, накрыли нас черные тучи, веревки дождя протянулись к нам, а волны вставали подобно горам. Ветер их до самого неба вздымал и толпы туч по небу гонял. Снизу гибель несли нам потоки морские, а сверху — потоки дождевые. Только в молитве мы искали спасения, в слезах — от печали облегчения, в надежде — от гибели избавления.

Провели мы, как Набига, бессонную ночь[1], причитали и плакали, не в силах горю помочь. А наутро видим: один из нас словно себя уже от гибели спас — глаза у него сухие и ясные, веки от слез не красные, ходит он беззаботный и радостный, спокойный и благостный. Богом клянусь, мы удивились очень и спросили:

— Неужели ты гибелью не озабочен?

Он ответил:

— От потопления и прочих бед меня охраняет амулет. Стоит мне только пожелать, такой амулет я каждому мог бы дать.

Тут все его обступили сразу, надеясь, что им не будет отказу.

Он сказал нам:

— За мой товар пусть каждый выложит мне динар, а если судьба нас от смерти избавит, потом еще по динару добавит.

Говорит Иса ибн Хишам:

Сколько просил он — столько мы ему дали и столько же обещали. Тогда он вынул резную шкатулку кости слоновой, обернутую парчою лиловой, кусочки пергамента оттуда достал и всем по листочку раздал. А когда, минуя глуби и мели, добрался корабль до цели, наш спутник напомнил нам обещание и от каждого получил воздаяние.

Когда ж до меня дошел черед, я сказал:

— Дело так не пойдет! Ты не получишь от меня золотой, пока не откроешь мне, кто ты такой.

Он ответил:

— Я из Александрии.

Я спросил:

— Скажи, почему терпенье в опасности нас покинуло, а тебя не отринуло?

Тут он продекламировал:

Кабы не мое терпенье,
Не добиться мне везенья!
Малодушие — причина
Нищеты и униженья.
Мне совсем не помешало
Щедрое вознагражденье
За листочки с письменами,
Не внушавшими сомненья.
Я дела свои поправил
И упрочил положенье.
А когда б мы все погибли —
Кто спросил бы возмещенья?

Примечания

Макама первая — Поэтическая

1. Вот пальмочка, гнущаяся от спелых плодов... — то есть перед вами такой человек, к которому люди обращаются за советом в затруднительных случаях. Согласно арабскому историку ат-Табари (X в.), эти слова произнес ал-Хубаб ибн ал-Мунзыр, один из *ансаров* (мединских сподвижников пророка Мухаммеда) во время спора о власти, возникшего сразу после кончины Мухаммеда. См.: At-Tabari. Annales. Prima Series, t. 4. Lugduni Batavorum, 1890, c. 1841.

2. Имруулькайс (ок. 500—ок. 540) — самый знаменитый из доисламских поэтов. Его поэму, начинающуюся словами: «Постойте, поплачем...», относят к десяти лучшим древним касыдам (так называемым *муаллакам* — «жемчужинам»).

3. Это первый, кто следы жилья воспевал. — Касыда начинается обычно с описания покинутой бедуинской стоянки и плача поэта над ней. Традиционно считается, что такое начало ввел именно Имруулькайс.

4. Когда птицы в гнездах еще. — Цитата из муаллаки Имруулькайса.

5. Набига (ан-Набига аз-Зубйани, 535?—604?) — автор одной из муаллак, панегирист хирского князя ан-Ну'мана ибн Мунзыра (580—602).

6. Зухейр (ок. 530—627?) — автор одной из муаллак, прославился своими образными описаниями жизни в пустыне. Его произведения арабские критики считали образцом разумной умеренности и назидательности.

7. Тарафа (543?—569?) — автор одной из муаллак, знаменитой подробнейшим описанием верблюдицы.

8. Джарир (ок. 653—732) — панегирист иракского наместника аль-Хаджжаджа и омейядских (дамасских) халифов; особенно прославился как мастер сатиры.

9. Фараздак (ал-Фараздак, ок. 640—732?) — панегирист омейядских халифов, вел многолетнюю перебранку в стихах с Джариром.

10. Сириус — звезда в созвездии Ориона, появляется на небе в самое жаркое время года; говоря о своем ожидании Сириуса, автор стихов намекает на то, что у него нет денег на теплую одежду.

11. Самарра (Суррамарраа) — город недалеко от Багдада, любимая резиденция аббасидских халифов в IX в.

12. Босра — город в Сирии юго-западнее Дамаска.

Макама третья — Балхская

1. Племя Курейш — племя северно-арабской группы, еще до ислама обосновавшееся в Мекке. К этому племени принадлежал пророк Мухаммед.

2. Набатеями (*ан-набит*). — Так средневековые арабы называли оседлых сельских жителей, в частности, населяющих низменность аль-Батаих между Васитом и Басрой, воспринимая их как чужаков-иноплеменцев.

Макама четвертая — Сиджистанская

1. Имам — предстоятель на молитве, духовный руководитель.

2. Здесь обыгрывается одно из значений слова «Фатх», входящего в состав имени героя (Абу-л-Фатх, т. е. «Отец Фатха»). Фатх — плод растущего в Йемене дерева *наб'*; причем здесь можно усмотреть намек и на роль южных арабов в утверждении и распространении ислама, и на имя — Абу-л-Фатх — первого йеменского посла к пророку Мухаммеду. Далее в речи героя обыгрывается наиболее распространенное значение слова *фатх* — «завоевание, победа» с различными оттенками смысла.

Макама двадцатая — Обезьянья

1. Город мира (*Мадинат ас-Салам*) — одно из средневековых названий Багдада.

Макама двадцать третья — Об амулете

1. Провели мы, как Набига, бессонную ночь. — Одна из известных касыд Набиги (о нем см. примеч. 5 к первой макаме) начинается описанием долгой бессонной ночи «с медленным движением звезд»; отсюда и пошло выражение «ночь Набиги», то есть ночь бессонная, тяжкая.

Шантаракшита

Компендиум категорий («Таттва-санграха») с комментарием Камалашилы

Предисловие

О. Ф. Волкова

Компендиум «Таттва-санграха» был создан в VIII в. знаменитым буддийским мыслителем Шантаракшитой; тогда же это произведение было прокомментировано ближайшим учеником Шантаракшиты — Камалашилой. Теперь трактат и комментарий воспринимаются как некое нерасторжимое единство, толкования из «Панджики» Камалашилы считаются наиболее достоверным развитием лапидарного текста «Таттва-санграхи».

Согласно индийским источникам, Шантаракшита родился в 705 г. в Бенгалии; в 747 г. он переселился в Тибет, где в течение пятнадцати лет (вплоть до смерти философа) им были созданы основные произведения. «Таттва-санграха», как и другие сочинения Шантаракшиты, была написана на санскрите, однако очень рано оказалась переведена на тибетский (по всей вероятности, под руководством самого автора). Эта работа представляет собой сжатое изложение философских воззрений различных школ, представленных как бы с точки зрения буддийского учения.

Шантаракшита и Камалашила считаются основателями направления *сватантрика-йогачара*, сложившегося в рамках виджнянавады. В отличие от представителей *мадхьямика-прасангики*, сторонники *сватантрики* полагали необходимым помимо последовательного опровержения взглядов противников развернутое представление своей собственной позиции. Вместе с тем текст «Таттва-санграхи» вместе с комментарием Камалашилы дает основание говорить о попытках синтеза положений *мадхьямики* и *виджнянавады*, предпринятых автором компендиума и комментатором.

К числу несомненных заслуг буддистов-*виджнянавадинов* можно отнести и подробную разработку чисто логической проблематики. Примером скрупулезного анализа самой техники логического вывода служит и предлагаемая глава из компендиума Шантаракшиты. Многие исследованные в ней положения позднее были взяты на вооружение так называемой «новой ньяей» (*навья-ньяя*) и в дальнейшем стали рассмат-

риваться как достижения индийской логики вообще. Строгость рассмотрения и тщательная отшлифованность терминологического аппарата буддийской логики и логики *ньяи* оказались вполне оцененными европейской наукой только в последние десятилетия, в связи с развитием и широким распространением методов математической логики.

Перевод выполнен по изданию: Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntaraksita with the Commentary «Pañjikā» of Shri Kamalashīla. Bauddha Bharati Series 1. Varanasi, 1968.

ГЛАВА «РАССМОТРЕНИЕ ВЫВОДА»[1]

[Признаки вывода и его деление]

С точки зрения разделения на «вывод для себя»[2] и «вывод для другого»[3] вывод рассматривается как двоякий. «Для себя» есть рассмотрение выводимого из трехаспектного среднего термина[4] (1361).

Выводом же «для другого» называется [вывод], содержащий высказывание трехчленного среднего термина. Если же [он имеет] по одному или по два аспекта, [то] считается ложным средним термином (1362).

...[вывод] «для себя» осуществляется с помощью среднего термина, обладающего тремя признаками: связью его с субъектом вывода; наличием[5] во всех подобных [случаях]; постоянным отсутствием[6] во всех неподобных [случаях]. Таким образом, знание, вытекающее из посредника с такими признаками, направленное на выводимый предмет, следует понимать адекватным ему. Вывод же «для другого» дóлжно рассматривать как содержащий высказывания, выражающие вышеназванную трехаспектную природу среднего термина...

[Мнение Паттрасвамина]

Но ведь наблюдается бытие хорошим средним термином при отсутствии однозначного соответствия. Даже и трехчленный не бывает хорошим при отсутствии однозначного соответствия (1363).

[Здесь Шантаракшита] подвергает сомнению мнение Паттрасвамина. Тот ведь говорит: «Посредник вывода хорош только при однозначном соответствии, но никак не трехаспектный. К тому же, если нет однозначного соответствия, как в [выводе] "Бытие ее сыном" и т. д., даже у трехчастного не наблюдается

бытие хорошим средним термином. Поэтому трехчленные термины слабы, неподходящи». Так [говорил Паттрасвамин]...

У которого есть несоответствие иным образом, тот и считается посредником вывода. Этот объект однопризнаковый, но не четырехпризнаковый (1364).

[Здесь] Паттрасвамин подробно обосновывает однозначное соответствие как единственный признак среднего термина с точки зрения согласованного присутствия и согласованного отсутствия. У которого есть один признак[7], т. е. однозначное соответствие, тот однопризнаковый. Именно он принимается как средний термин мирянами и исследователями. Начиная со связи посредника с субъектом вывода и так далее, три признака отвергаются с точки зрения необходимого допущения [как источника достоверного знания], или допустим даже четырехпризнаковый посредник. Но и не четырехпризнаковый, так как в таком случае были бы где-то правильны и однопризнаковый, и двухпризнаковый, и трехпризнаковый [средние термины].

Как в мире сущий трехсыновным считается односыновным из-за бытия того одного хорошим сыном, так и здесь следует видеть (1365).

В трехаспектных никоим образом нет обязательной связи. Она воспринимается именно в доводах, имеющих один аспект — однозначное соответствие (1366).

Которому [принадлежит] отсутствие соответствия по-другому, именно этому [принадлежит] хетовость[8]. Будь или не будь два примера, [неважно], ибо они не есть причина [вывода] (1367).

Где [есть] однозначное соответствие, к чему там трое?

Где не[т] отсутствия соответствия по-другому, к чему там трое? (1368).

...Два примера — это обладающие признаками гомогенности и гетерогенности...

Он смуглый в силу его бытия сыном [смуглой женщины], как другие наблюдаются смуглыми — так трехпризнаковый средний термин не достигает определенности (1369)...

При этом однопризнаковый посредник вывода лишен двух примеров. В силу их то воспринимаемости, но невоспринимаемости, отсутствия и присутствия [они] имеют природу реальности (1370).

[Словами] «При этом одно-» и т. д. [Шантаракшита] объясняет именно действенность однопризнакового среднего термина с помощью многообразия подтверждающих примеров. Присутствие и отсутствие каким-либо образом либо признаются из воспринимаемости, либо имеют природу реальности. Здесь не исключаются примеры однородности и разнородности; они либо берутся из практики, либо могут быть выведены; множество всех предметов, имеющих природу присутствия и отсутствия, выдвигаются в качестве субъекта вывода, и в силу отсутствия другого, отличающегося от них...

Нечто, имеющее знак зайца, не есть не луна — в силу называния лунности. Этот хету и называется впоследствии двухпризнаковым (1371).

Теперь он приводит пример среднего термина, обладающего двумя признаками. Меньшая посылка [может быть сформулирована так]: неверно, что луна обладает знаком зайца, или: луна обладает знаком зайца; средний термин [может быть сформулирован так]: в силу называния луной, известного по традиции или из-за указанности на бытие луной. Примером разнородности является знак и так далее...

Это мое ощущение вызвано летящим насекомым, так удостоверяется от возникновения [ощущения], полученного через контакт с летящим насекомым (1372).

А это приводится другой двухпризнаковый посредник вывода.

Когда должно быть сделано восприятие формы[9], то глаз всегда обладает исключительной силой. [Она происходит] из-за задействованности [формы] или благодаря ее ви́дению (1373).

Или же некоторым образом имеющего природу нереальности[10], как: я, горшок и т. д. А иногда их нет из-за невоспринимаемости, подобно рогам осла (1374), иногда каким-либо образом имеет природу реальности даже такой предмет, как рога зайца, из-за воспринимаемости каким-либо образом, так же, как: я, горшок и прочие (1375).

Или даже: там в доме есть твой [отец] — так понимается. Из-за слышания звуков [голоса] вашего отца здесь в доме (1376) именно благодаря соответствию по-другому по отношению к таким предметам, как звук, светильник и т. д., даже при отсутствии связи посредника вывода с его субъектом наблюдается нечто, что дает информацию (1377). Поэтому пусть будет для нас однопризнаковый посредник вывода из-за главности [ука-

занного признака], ну к чему эта связь посредника с субъектом вывода и другие [признаки], напрасно вымышленные (1378)?

При восприятии наличествующей формы глаз обладает наиболее эффективной силой, если нет никакой поврежденности, при желании увидеть форму — из-за задействованности органа восприятия поступающим обдуманно, из-за видения различения формы.

[Опровержение мнения Паттрасвамина]

Поэтому этот ли признак среднего термина, что понимается с точки зрения общности? Или [он] лежит в особенности того, на что направлено желание познать, или в носителе качества, выдвинутого как пример (1379)? Если его признают с точки зрения общности в субъекте вывода, существование посредника обнаружилось бы не связанным с подразумеваемыми фактами (1380).

Словами «Поэтому» и т. д. [Шантаракшита] возражает. Возможны такие точки зрения: здесь может быть неразрывная связь между средним термином и предикатом с точки зрения общности, или может быть с точки зрения особенностей качества при невключении специфики носителя качества, либо с точки зрения характеристики, либо с точки зрения особенностей.

Здесь он называет ошибки с первой точки зрения, с точки зрения общности — словами «связь» и т. д. Первая точка зрения неправильна, ибо неверно, что только через обязательное сопутствие, без наличия этого качества у выводимого субъекта. Если мы возьмем для примера такой носитель качества, как звук: через его воспринимаемость глазом можно ли судить о его невечности? Это непричастно к факту, о котором хотят сказать. В том, что требуется доказать, нельзя делить факт, о котором хотели сказать.

Так, например, «из-за воспринимаемости глазом, неотклоненности[11] и гибели» понимается с точки зрения общности, а она [воспринимаемость глазом] в звуке не является основанием для вывода о невечности (1381). Если признается присутствие невоспринимаемости зрением в носителе качества, в таком случае та именно трехаспектность достигнута даже в нашем воззрении (1382). Поэтому согласованное присутствие и согласованное отсутствие понимаются с точки зрения однозначного соответствия.

От присутствия его в носителе качества связь ее с субъектом вывода (1383)...

У воспринимаемого объекта есть качество, которое выступает как средний термин, который проницаем его частью, — так вкратце формулировал этот признак учитель (1384)...

Поэтому этот признак [проницаемость] среднего термина постигается именно в носителе качества. Из которой праманы[12] оно доказывается, из нее ведь не демонстрируется предикат вывода (1385), ибо при непризнании предиката вывода посредник вывода также не определяется. Отсюда бессмысленность среднего термина, поскольку логический предикат доказывается из другого (1386). Имеется логическая ошибка места относительно друг друга при определении выводимого признака через средний термин. При недоказанности одного из двух — и другого неопределимость[13] (1387).

Словами «Поэтому» и т. д. [Шантаракшита] говорит о втором случае. Поэтому, [если есть] обязательная связь того, что требуется доказать, с посредником именно в носителе выводимого качества, тот именно признак среднего термина...

Даже если посредник вывода демонстрируется в примере, может не быть знания искомого в носителе качества. Ведь его проникновение не определяется включением всего (1388).

Разбирая третий случай, начинают со слов: «Даже если... демонстрируется в примере» — и т. д. Под примером понимается только один вид примера — противоположный носителю выводимого качества...

А вот такой именно средний термин, который звучит так: «из восприятия некоторым образом», для которого нет сомнительного объекта, — бесплоден (1389)...

Ведь реальная природа присутствующего всеми факторами установлена. Почему таким образом объявляется его очевидность до некоторой степени (1390)...

Даже в учении о единстве всего сущего в силу различия всего измененного и первоначала через некую природу объясняется реальность (1391). Те, кто привержен к точке зрения бессущностности, проникающей все сущности, даже те придерживаются таких определений, как «с точки зрения истины»[14] (1392).

И вот, недемонстрируемо у санкхьяиков[15] и т. д., поэтому демонстрируется? Он говорит: «Всё» и т. д. Тот, кто придерживается доктрины о единстве всего сущего, — санкхьяик; этими

самыми санкхьяиками объясняется реальность с точки зрения сущности. Каким образом? Говорит так: «Разделением имеющего природу изменения и первоначала...» Словом «первоначало» обозначается пракрити[16] — несомненная, имеющая природу счастья и горя и т. д., а пуруши[17] понимаются отличными от пракрити и между собой. Говорящие «которые же» — мадхьямики. «Те также, исходя из категорий» — так утверждают бессущностность всех сущностей с ограничением, но не абсолютно, поскольку они допускают возникновение и т. д. в соответствии с воззрениями...

Ведь воспринимаемость до некоторой степени по-другому не демонстрируется. Если выводимое качество берется из области обусловленного словоупотребления, пусть будет и пример общепринятым (1393). Указание на бытие луной следует и при наличии примера по однородности с субъектом вывода, как, например, кое-где в названии человека, или камфоры, или серебра (1394). В среднем термине, доказывающем бытие луной, должна быть изолированность[18], если выйти за пределы общепринятого и опираться только на природу вещи (1395).

...Здесь говорится об изолированности в соответствии с основанием вывода, связанного с реальностью и нереальностью вещи, но не по отношению к среднему термину, характеризующемуся общеизвестностью. Ведь есть согласованное присутствие, связанное с его положением, откуда этот противник, отвергающий все воспринимаемые образы, не может продемонстрировать лунность с точки зрения общепринятости. Но нет другого знака, функционирующего с точки зрения природы вещей, с помощью которого могла бы доказываться лунность в зайцевости в соответствии только с положением о назывании луны и прочего, то получается качество невещественности[19], поэтому по отношению к нему [оппоненту] вывод внепримерный...

Не наблюдается отличия [между понятиями] «сотворенность летящим насекомым» и «ощущение, полученное соприкосновением с летящим насекомым» (1396).

Относительно третьего вывода он говорит: «Летящий» и т. д. «Не наблюдается отличия» [имеется в виду] между основанием вывода и тезисом...

Ведь до́лжно делать постоянную спецификацию у основания вывода «его летящего», иначе влечется трудноустранимая

ошибка расхождения [нераспределенности] среднего термина (1397).

Но считается, если не придается такая спецификация, как «летящего», то в качестве среднего термина говорилась бы такая генерализация: «из-за возникновения [ощущения], полученного», тогда нет совмещенности (совпадения) [с тезисом]. Поэтому он говорит: «Летящего» и т. д. Чтобы не было расхождения относительно ощущения, произведенного чем-то отличным от насекомого, пусть будет произведена спецификация.

Есть общепринятая практика причинно-следственных отношений, и при ее забывании иллюстрирующий пример как бы напоминает об аналогичных причинно-следственных связях (1398). Некоторым образом не установлено существование глаза как имеющего причину носителя качества. Основание для его доказательства неверно из-за недемонстрируемости и т. п. (1399)...

Но ведь иногда не рождается же зрительного сознания даже при наличии форм и т. д. Поэтому только они [формы] не могут быть основанием вывода — так следует понимать (1400).

...Но ведь при наличии некоторых форм и т. п. наблюдается сознание, переживающее согласованное присутствие и согласованное отсутствие, и доказывается его связанность с другой причиной, а не только связанность с ними; и это сознание есть носитель качества, и поэтому нет ошибки недемонстрируемости и т. д. Которая та другая причина — условно называется глазом. Различное словоупотребление связано с догмами.

Имеются росток и т. п., обладающие возникновением, определяемым их собственными причинами. В этом именно примере исключительно видна трехаспектность (1401).

...Даже если есть формы и т. д., зрительное сознание спорадично, в зависимости от того, закрыты глаза или открыты, мы при отрицании получаем противоречие от проницающего. А при утвердительной формулировке мы имеем естественную причину.

Что касается основания «из-за некоторого несуществования горшков и прочего», как говорилось ранее, следует видеть в среднем термине бесплодность и необщепризнанность (1402)... но ведь здесь есть очевидный демонстрирующий пример по разнородности, это их собственная форма, и она становится [примером по разнородности] (1403). Даже в таком доказательстве «некоторым образом реальный» по отношению к нереальному

есть демонстрируемость искомого и есть недемонстрируемый, и таким же образом — проникновение разнородностью (1404)... Связь отца с домом, которая обнаруживается благодаря звукам [голоса] отца, — здесь явный трехпризнаковый посредник вывода (1405). Ведь где-то [был] голос, раньше связанный с отцом. Если бы не было ранее переживаемого опыта, то была бы трудноустранимая ошибка недемонстрируемости среднего термина (1406)... там, где есть предшествующее восприятие и где нет восприятия, совершенно ясно наблюдаются согласованное присутствие и согласованное отсутствие (1407). Слово сообщает, но никоим образом не внешнее. При отсутствии невозможности иным способом оно передает только то, что желается высказать (1408). Если она должна выявиться, тогда трехаспектность совершенно очевидна, а значит, в отсутствие интенции говорения слово не применяется (1409). Лампа не есть сообщающее знания, от отсутствия знака голубого и т. д. Так говорят о ней из-за возникновения [света], способствующего порождению знания (1410). При природе знака, дающей знания, особенно пристального внимания заслуживает связь среднего термина с субъектом вывода и др. В противном случае почему это не порицается по отношению к глазу и др. (1411)? Даже благодаря однозначности бытие глазом не может быть основанием при отделении от связи среднего термина с субъектом вывода. Поэтому однопризнаковые [посредники вывода] бессильны (1412). Который сказан как одноаспектный, и там замечается двухаспектность. И сказанный с двухаспектностью [содержит] трехаспектность из-за наличия связи среднего термина и субъекта вывода (1413). А что, если так: исходя из примысливания через однозначное соответствие — это не так. Если мы будем выдвигать с другой точки зрения звук и прочее, в зримости его [связи посредника и субъекта вывода] нет (1414).

Словами «который» и т. д. показывается та самая трехаспектность. Слово не является знаком для вывода по отношению к внешним предметам из-за того, что оно функционирует как интенция, так как однозначного соответствия между словом и внешними предметами нет. А что в отношении смысла, взятого из рассудка? Тогда есть трехпризнаковость, как в отношении дыма; потому что при неупотреблении слов при отсутствии интенции говорения из-за бытия следствием [слово] допускается как сообщающее знание, как дым допускается сообщающим об огне, но не в форме обозначающего. Лампа же не признается, подобно дыму, сообщающей знания в качестве знака. Почему?

[Шантаракшита говорит так]: «Лампу условно называют дающей знания в силу возникновения горшка и прочих (когда лампу включают), но не с точки зрения бытия ее знаком; поскольку она не выступает в качестве знака, не следует даже рассуждать о связи [этого знака] с субъектом вывода и пр., иначе нужно было бы критиковать эти признаки даже относительно глаза и др...»

У таких оснований вывода, как «от бытия сыном и т. д.», в силу сомнительности примера по разнородности [имеется] невозможность трехаспектного [посредника вывода] — из-за противоречия разнородному (1415)... всяческим образом исходя из особенностей причин, таких, как заключающиеся в карме, пище и т. п., возможно иное состояние, даже если он является ее сыном (1416). Он не посредник вывода по своей природе или по следствию и даже не посредник, заключающийся в невидении могущего быть видимым. У не входящего [в эти три разряда] не бывает распределенности (1417). Ведь наблюдается нерасхождение в других случаях, как, например, для расцвета ночного и других лотосов и для приливов океана (1418). Наблюдается, что «восход луны» — знак. Из-за наличия солнца в других частях удостоверяется наличие тени (1419). При виде факела в темноте издалека предполагается и дым. Но ведь при восходе созвездия Криттика предполагается близость созвездия Рохини (1420)?.. Поэтому здесь есть таковое признание для специфического посредника вывода, поскольку они все порождаются одновременно: распускание цветов и т. п. и другие (1421). Эта общепризнанность причины выводится из следствия, исходя из такового закона: при неподходящести связи была бы возможность всего (1422)...

Разновидность ветра[20], которая является причиной восхода для Криттики, она же вместе с тем причина близости Рохини (1423). И знание хету-дхармы[21] отсюда признается знанием того. И знание того есть независимое, но никакое другое в мире (1424). Вывод бывает от знака, называемого отражением. И что логично выступает как сфера образа, то не есть другое, чем возникающее от карья-хету[22] (1425). Отражение не есть вещь в силу несуществования в одном месте двоих, поэтому каким образом его следственность верно признается с точки зрения высшей реальности (1426)? Хотя нет вещественности у отражения телесного, его проявление ведь есть сознание, почему может быть нереальным (1427)? В данном случае признается его бытие знаком, и оно именно является следствием. Из-за зависимо-

сти от образа оно выступает как не имеющее собственной реальности (1428).

[Изложение чужих взглядов относительно характеристики «вывода для другого»]

Говорится, что ведь иные считают «выводом для других» словесное выражение тезиса и других. Не будучи членом доказательства, тезис не подходит (1429). Из-за отсутствия связи тезис прямо не годится, как выявляющий предмет. Не имеет силы знака, поэтому и опосредованно не годится (1430). Если эта [связь] постулируется как член доказательства, как словесно выраженный иллюстрирующий пример, исходя из выявления объекта, наделенного выводимым качеством и качеством основания вывода (1431). Однако это расходится с просьбой о выводе и т. п. Но тогда ведь здесь бесцельно и указание на объект (1432).

А что, если мы спросим, как доказываются однородность субъекту и другие при неформулируемости субъекта вывода? Исходя из этого нет ведь даже трехаспектности, опирающейся на отношение к нему [субъекту вывода] (1433). Не конституируются однородность с субъектом вывода и другие при установлении основания доказательства; в трактате же они выделяются для бытового уровня (1434).

Она ведь имеет своим местом естественный факт, поэтому она не противоречит [нашим установкам], поэтому неверно, что диспутант говорит вывод своему противнику ни с того ни с сего (1435). Поэтому связь с субъектом вывода есть из-за присутствия ее в особенностях того, что желается познать; однородность с субъектом — от подобия с ним, а неподобие с ним — от его отсутствия (1436).

Опровержение мнения Бхавивикты и др.

При неназванности тезиса и еще неназванности основания вывода не до́лжно делать высказывания применения для доказательства реального отношения (1437). Если ранее уже назван факт и затем, исходя из проникновения, следует разъяснение, и в силу того, что факт, который желают сказать, достигнут, приравнивание бесцельно (1438).

Применение выводимого качества в связи с примером, звучащим: «так или не так», есть применение выводимого качества. Здесь формулировка применения не есть член доказатель-

ства; от бытия разъясняющим — факт, названный основанием вывода, — это было бы подобно называнию второго основания. Так сформулировано словами учителя Дигнаги. Бхавивикта и другие сказали о факте недоказанности основания вывода — но ведь свойство связи с субъектом не выявляется формулировкой основания, следующего непосредственно за тезисом, в силу называния причины. «Звук невечен из-за сотворенности», а та же сотворенность что, есть в звуке или нет? Наличие его через упанаю удостоверяется... Здесь смысл такой: в силу отрицания формулировки тезиса вышесказанным образом нет именно формулировки оснований вывода, [таких, как] сотворенность и прочие, следующих непосредственно за тем [тезисом]. Поэтому именно не до́лжно делать высказывание применения первым до называния основания вывода...

Опровержение мнения Уддьотакары и др. (небытие членом доказательства также и заключения)

Из-за доказательной силы сформулированного трехаспектного основания вывода нет опасения ошибки, поэтому бессмысленно заключение (1439).

Здесь: «заключение — повторение большей посылки в связи с применением основания вывода» — такова характеристика заключения... основываясь на доказательной силе основания вывода, демонстрируемой с помощью примера, повторение смысла тезиса, который выдвигается, — то заключение. Им сводятся, связываются и объединяются по смыслу тезис, основание, пример, применение с точки зрения единого смысла — поэтому называется нигамана[23] ...Словами учителя Дигнаги сказано: «В силу повторения заключение не относится к доказательству». В данном случае Уддьотакара и другие говорят: «Здесь нет повторяемости, поскольку тезис есть указание на выводимое качество, заключение же — указание на доказанное»...

Опровержение Адхикараны

Единый смысл демонстрируется связанными высказываниями, поэтому для демонстрации связи не нужно делать отдельно высказывания заключения (1440).

Изложение мнения Кумарилы[24]

Некоторые, таким образом, говорят о двух видах вывода в силу разницы между «восприятием отличий»[25] и «восприятием общего»[26] (1441). Вывод на основании непосредственно воспринятой связи — это тогда, когда порождено мнение о двух отдельных определенностях, то есть отдельно о навозе, топливе и других фактах (1442). Благодаря выводу можно узнать этот огонь снова и снова из прежнего знания о нем, когда он находится в том же месте, или прекращается, или пребывает там в другое время (1443). То, что изложено, является праманой, поскольку это [происходит] от познания реального предмета, подвергаемого сомнению, — «восприятие отличий» — так описано Виндхьявасином (1444). Могут быть названы другой огонь и другой дым при выводе по общности. Вывод по общности — это исключительно когда солнце движется — так говорят (1445).

Изложение критики мнения Кумарилы

В силу положения о [всеохватывающем] мгновенном разрушении[27] нет возможности вывода первого именно из вышеназванных (1446). А что, если их тождество конструируется, имея в виду их континуальное единство? У него нет никакого продолжения бывания и нет реальной вещественности (1447). Но вами не признается безобъектный вывод. А если что-то пристроено, то [оно] бывает явно безобъектно (1448). Что, если даже при исчезновении формы определенного проявления остается их [двоих] родовое понятие. При признании моментальности нет постоянства его [родового понятия] (1449). На каком основании вами высказано это правило «"непосредственное восприятие"[28] — это когда разделение» (1450)? Познав его однажды через вывод, почему снова вывод об этом не признается как прамана? Каково отличие в первом (1451)? Если это не прамана (в силу постигания познанного объекта, подобно памяти), то почему не рассматривается одинаковым с предшествующим (1452)? В силу прекращения сомнения, возникающего в промежутке, если допустить остаточность сомнения, то и тогда даже [оно остается после отбрасывания], почему не считать это подобным (1453)? Потому что [важно определить], есть [он] или нет? Он именно отсекает эту неопределенность. Поэтому он, безусловно, — вывод по аналогии (1454).

Мнение бархаспатьев (чарваков)[29] и остальных о непрамановости ануманы[30]

Некоторые говорят о выводе так: это не источник достоверного знания. Даже говорящие этими словами еретики передают то, что желают сказать (1455). «Вывод для себя» неприемлем, ибо ему предшествует трехаспектный знак как ложное знание, возникающее от ошибочного основания (1456) из-за наличия даже в не-выводе не является инструментом выведения. Именно двухаспектность основания [является] как бы трехаспектностью и не является поэтому выводом (1457) в силу возможности везде в выводе противоречивых заключений, и к тому же еще — правильных, но противоречивых (1458). При различных потенциях в зависимости от состояния, места, времени обоснование вещей с помощью вывода крайне труднодостижимо (1459). Даже если известны его потенции к той или иной эффективности в связи с определенной вещью — та потенция отвергается (1460). Даже смысл, старательно выведенный искусными выводителями, другими, более опытными, выводится по-другому (1461). «Вывод же для другого» не есть вывод, с точки зрения говорящего, из-за повторения, или он сам не достигает смысла (1462). И даже с точки зрения слушающего он оказывается «выводом для себя». Поэтому как различаются знания, имеющие основанием слух и зрение (1463)? С точки зрения говорящего, изречение не обладает бытием «вывода для другого» в силу его сообщательности и бытия основанием сознания личности говорящего (1464) как и любой орган чувств. И нет непосредственного освещения выводимого, поэтому в высказывании нет того [качества бытия выводом «для других»], подобно знанию обязательной связи (1465). А вот говорится, что «для другого» имеет смысл «с точки зрения операции над другим». Это так же неверно, тогда нужно признать абсурдную друговость в «выводе для себя» (1466).

Опровержение мнения бархаспатьев и др.

Но ведь предпосылка постулирования трехаспектности знака есть бесспорный признак, а то, что имеет этот признак, то является источником достоверного знания. Почему из-за него это отрицается (1467)? И к ложному знанию приравнивается, с первой точки зрения [оппонента], знание, порождаемое из этого противоречивого основания, но не с точки зрения объектности (1468). Ведь с точки зрения состояния вещи это знание уста-

новлено как непротиворечивое, противно искомому говорящим, оно поэтому есть источник достоверного знания (1469). Отсюда противоречивость основания, и в их примере выводимое качество не содержится. Таким именно образом во втором [доводе] недемонстрируемость хету [основания] (1470). Именно тот называют основанием вывода для выведения логицисты, где исходя из тождества или причинной связи определена связь (1471). При таком основании вывода нельзя сделать противный вывод и т. д. Именно поэтому невозможно никогда без двух таких оснований, [связанных по тождеству и по причине] (1472). Нигде в одном объекте не объединяются два взаимопротиворечивых качества; невозможен неложный, но противный [вывод] (1473) и в определении правильного знака изученных признаков. Другая же процедура доказательства — не-вывод, — так говорится (1474). От различия состояния, места и времени при различных потенциях через вывод о вещах (сущностях), поэтому демонстрация не является труднодостижимой (1475). Даже факт, старательно выведенный сведущими выводителями, [не допускает] доказательства о нем другого, даже еще более искусными выводителями (1476). Ибо нет следствия или тождества, а исключая тождество и причину, из различия и отсутствия причины без этих двух не может быть вывода (1477). Если высказывание, имеющее трехаспектный знак, могущее быть возможным указателем, названо бытием «вывода для другого» — это с точки зрения слушающего (1478). Таким образом, бытие выводом опирается на производность и условность, поскольку к нему приложена указательность, то абсурдности никакой нет (1479). А что, если вы скажете: вывод не является источником достоверного знания. Отрицание твое бесплодно. Ибо никакой смысл не воспринимают из высказывания (1480). Пусть признается миром признанный знак, сконструированный исходя из реальности, но ведь и мир постигает причину и остальное [тождество] из следствия и другого [тождества] (1481). «Исходя из реальности же» — именно это достаточно сказано логицистами. Если согласуется с обыденным, что же отбрасывается тобой (1482)? И выводом не источником знания другой что обнаруживает? И сделанное не источником знания — чему оно должно быть подобно (1483)?

Мнение Авидхакарны

Если вывод, имеющий природу высказывания, не источник достоверного знания для говорящего, он объясняет этим [выводом] — таким это и должно быть (1484). Вот критика: она

признается не источником знания из-за необъяснения непознанного смысла, а не как твое, через небытие потенциальным указателем[31] (1485).

Примечания

Трактат Шантаракшиты «Таттва-санграха» был написан в метрической форме; в данном отрывке его стихотворные строки набраны гарнитурой «Академическая», нумерация двустиший (*шлок*) дается, как это принято во всех санскритских изданиях, после каждого двустишия. «Панджика», или комментарий Камалашилы, представляет собой прозаический текст, здесь он набран прямым шрифтом, немногочисленные сокращения в комментарии помечены отточиями. Все дополнения, пояснения, конъектуры переводчика даны в квадратных скобках. Восстановление авторства приводимых цитат из текстов других санскритских авторов, а также атрибуция отдельных положений других (небуддийских) философских школ сделаны по существующим индийским изданиям и английскому переводу «Таттва-санграхи».

1. Вывод (*anumāna*) — логически связное дедуктивное рассуждение как один из источников достоверного познания (*pramāṇa*).

2. Вывод для себя (*svatantra*) — сокращенный вариант логического рассуждения, в котором допускался пропуск отдельных связок и промежуточных звеньев. Отличительная черта подобного вывода — изложение в заключение собственной позиции автора.

3. Вывод для другого (*paratantra*) — логическое рассуждение, развернутое ради опровержения взглядов противника. Как правило, подобный вывод отличался большей подробностью, что, впрочем, не мешало включать в него и многие чисто софистические положения; главной целью и поводом для изложения вывода «для другого» было стремление победить соперника в споре.

4. Средний термин (*sādhana*), или аргумент (*hetu*, *vyāpya*), — логическое опосредующее звено, позволяющее сделать заключение; «средний термин» — это главная составная часть силлогизма, обеспечивающая переход от «большего термина» (*vyāpaka*) к «меньшему», т. е. к частному случаю (*pakṣa*). В классическом силлогизме (сокращенный вариант): «На горе дым, потому что там огонь» — в роли «среднего термина» или «аргумента» выступает «дым», позволяющий сделать заключение о присутствии «большего термина» — «огня» в данном конкретном «меньшем», т. е. «на горе».

5. Наличие — «неизменное согласованное присутствие» (*anvaya*) вместе со «средним термином».

6. Постоянное отсутствие, или неизменное согласованное отсутствие (*vyatireka*), — всякий раз, когда наблюдается «средний термин».

7. Признак (*lakṣaṇa*), или знак, — неизменная характеристика, сопровождающая данную сущность.

8. Хетовость (*hetutva*) — способность, возможность служить «аргументом» (*hetu*), или «средним термином».

9. Форма (*rūpa*) — внешний вид, цвет предмета, вообще все, относящееся к внешнему восприятию, доступное действию органов чувств (прежде всего зрения); «форма» — это вместе с тем одна из основных *скандх* (*skāndha*), т. е. элементов бытия, признаваемых буддистами.

10. Нереальность (*abhāva*) — небытие, отсутствие, — в отличие от чего-то действительно существующего (*bhāva*).

11. Неотклоненность (*avyābhicāra*) — отсутствие фактов, противоречащих данному тезису; иногда вводилась в более ослабленной форме — как «невосприимаемость отклонения» (*vyābhicāra-agraha*) или указание на то, что такие факты, могущие противоречить сделанному выводу, пока не выявлены.

12. Прамана (*pramāṇa*) — «источник достоверного познания»; обычно в разных философских школах их насчитывалось (с некоторыми вариациями) три:

«непосредственное восприятие» (*pratyakṣa*), «дедуктивный вывод» (*anumāna*) и «свидетельство авторитета» (*sabda*).

13. Неопределимость (*asiddhatva*) — одна из распространенных погрешностей логического вывода, возникающая, когда «средний термин» сам по себе не доказан и потому не может считаться ни истинным, ни ложным.

14. С точки зрения истины (*pāramārthikam*) — т. е. абсолютно, с точки зрения высшей реальности.

15. Санкхьяик (*sāṃkhyāyika*) — представитель ортодоксальной религиозно-философской системы санкхья.

16. Пракрити (*prakṛti*) — одно из двух первоначал, признаваемых системой санкхья, — «природа», «первоматерия».

17. Пуруша (*puruṣa*) — второе первоначало, признаваемое санкхьей; чистый дух, чистое сознание, высший субъект.

18. Т. е. нет ни примера по однородности, ни примера по разнородности.

19. Здесь говорится о двух реальностях — реальности называния и реальности называемых вещей.

20. Имеется в виду космический ветер, движущий светила. Кроме того, у буддистов ветер символизирует движение вообще.

21. Хету-дхарма (*hetu-dharma*) — знание неизменных логических отношений, основанное на признании заключения по «среднему термину».

22. Карья-хету (*kārya-hetu*) — то, что вызывает следствие (*kārya*).

23. Здесь: объяснение этимологии слова.

24. Далее идет изложение взглядов сторонников философской системы пурва-миманса.

25. Вишеша-дришта (*viseṣa-dṛṣṭa*) — «восприятие отличий».

26. Саманья-дришта (*sāmānya-dṛṣṭa*) — «восприятие общего» в различных предметах или явлениях.

27. Мгновенное разрушение (*kṣaṇa-bhaṅga*) — т. е. всеобщая моментальность (*kṣaṇikatva*) предметов и явлений, на которой настаивает буддизм.

28. Пратьякша-дришта (*pratyakṣa-dṛṣṭa*) — вывод на основании непосредственного чувственного восприятия.

29. Бархаспатья, чарвака (*bārhaspatya, cārvaka*) — представитель школы индийского материализма (называемой также *локаята — lokāyata*).

30. Непрамановость ануманы — т. е. неспособность *ануманы* (логического вывода) служить достоверным источником познания; это один из основополагающих тезисов локаяты, признававшей праманой лишь непосредственное, чувственное восприятие.

31. Т. е. говорящий уже знает, и в этом смысле «вывод для другого» не является для него источником знания.

SUMMARY

The last work by one of the prominent Russian Buddhologist, the late Oktyabrina Volkova, contains a translation of a portion from Śāntarakṣita's compendium Tattva-saṅgraha, together with a short historical introduction and notes. The fragment represented here deals with the description of logical inference (anumana, tarka) and is accompanied by the famous commentary of Śāntarakṣita's disciple, Kamalasila. The translation is characterised by its closeness to the original text; actually it might be regarded as an attempt to produce an almost literal Russian rendering of Śāntarakṣita's compendium.

Политическое завещание танского Тай-цзуна «Правила императоров» («Дифань»)

И. Ф. Попова
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

В начале 648 г. второй император китайской династии Тан (618—907) — Тай-цзун (на троне с 627 по 649 г.) даровал наследнику престола Цзинь-вану Ли Чжи, будущему императору Гао-цзуну (на троне с 650 по 683 г.), наставление «Правила императоров» («Дифань»), состоящее из введения, заключения и 12 глав (*пянь*), разделенных на 4 части (*цзюань*).

Причисляя себя к основателям династии и мечтая о том, чтобы Тан не шла к упадку по закономерному пути ее предшественниц, Тай-цзун решил разъяснить наследнику подлинный смысл функций государя и подсказать, как управлять страной и подданными. «Здесь сказано о том, как совершенствовать себя и управлять государством», — сказал Тай-цзун, вручая «Дифань» [8, цз. 198, с. 6251; 16, цз. 2, с. 3б]. Дававшее развернутый ответ на эти вопросы сочинение представляло собой свод предписаний, затрагивавших взаимоотношения государя с родственниками царствующего дома, сановниками, чиновничеством, а также с народом Поднебесной. Легитимность танской династии обосновывалась прежде всего с позиций ритуально-космологического мировоззрения, и такой подход, в отличие от этического, в определенной мере нарушал фиксированный конфуцианской традицией стереотип решающей роли бюрократии в политической жизни страны. В связи с этим «Дифань» оказался в меньшей мере востребованным политической идеологией Китая последующего периода, чем другое произведение, посвященное царствованию Тай-цзуна, — «Основы управления в период Чжэнь-гуань» («Чжэнь-гуань чжэнъяо»). Созданное в восьмом веке ученым-конфуцианцем У Цзином (669—749), оно на долгое время становится главным источником по истории политической мысли Китая означенного периода. Суть «Чжэнь-гуань чжэнъяо» сводилась к тому, что блистательные достижения периода Чжэнь-гуань расценивались как результат деятельности не только императора Тай-цзуна, но и целой плеяды его блестящих сановников. В этом случае заданная конфуцианством социально-культурная роль государя, правителя Поднебесной, реализовалась в наиболее высокой степени.

Библиографические сведения о «Дифань» довольно скудны. В «Старой истории династии Тан» («Цзю Тан шу»), например, сказано, что в 826 г. придворный историограф Вэй Гун-су преподнес трону комментарий двенадцати глав «Дифань», за что особым указом императора Цзин-цзуна (825—826) был пожалован сотней отрезов парчи и шелка [14, цз. 17.1, с. 9а]. Кроме комментария Вэя в танское время появился еще один — некого Цзя Сина, упоминаемый в «Новой истории династии Тан» («Синь Тан шу») [6, цз. 49, с. 1б]. И в «Старой...» и

в «Новой истории династии Тан» указано, что «Дифань» состоял из четырех цзюаней. Наиболее подробные данные о первоначальном составе сочинения «Правила императоров» содержатся в труде Сыма Гуана (1017—1086) «Всеобщее обозрение событий, управлению помогающее» («Цзычжи тунцзянь», 1084), где указано, что «Дифань», написанный Тай-цзуном и дарованный наследнику в 648 г., состоял из двенадцати глав [8, цз. 198, с. 6251]. Приведенные далее названия полностью соответствуют названиям глав в «Дифань», изданном в 1936 г. в серии «Цуншу цзичэн» [11] и использованном для предлагаемого ниже перевода.

Текст «Дифань» дошел до наших дней полностью, хотя судьба его была не безоблачной. В сунское время сочинение было частично утрачено. Известная библиография Чао Гун-у (XII в.) «Библиографические заметки из кабинета областного правителя господина Чжао-дэ» («Чжао-дэ сяньшэн цзюньчжай душу чжи», 1151) представляет «Дифань» следующим образом: «"Дифань", [состоящий из] одного цзюаня, был сочинен танским Тай-цзуном. Всего [в нем было] двадцать глав (*пянь*), ныне имеется шесть» [16, хоучжи, цз. 2, с. 3б]. В другой крупной библиографии периода Сун «Чжичжай шулу цзети», аннотированном каталоге частной библиотеки Чэнь Чжэнь-суня (1190—1249) [18], упомянута та же версия «Дифань», состоящего из одного цзюаня. В юаньское время текст «Дифань» был восстановлен ученым-конфуцианцем и комментатором У Лаем, который в 1326 г. обнаружил полный текст сочинения в провинции Юньнань [7, с. 343]. Очевидно, тогда же — в юаньское время — сложился анонимный комментарий к «Дифань», воспроизведенный в издании 1936 г. [7, с. 343; 11, тияо, с. 1]. В этом издании присутствует также краткая библиографическая статья, появившаяся не позднее 1774 г., когда император Цянь-лун (1736—1795) предпринял переиздание десяти тысяч книг и свитков из своей библиотеки [10, с. 1].

Специальных исследований о «Дифань» на китайском, японском или европейских языках, также как и переводов всего текста произведения на русский или другие европейские языки, обнаружить не удалось.

Ниже мы приводим наш перевод, выполненный по изданию «Дифань» в серии «Цуншу цзичэн» [11].

Танский Тай-цзун

Правила императоров

Введение

Я, государь, слышал, что великим [проявлением силы]-*дэ* [Неба и Земли] является порождение, а высшей ценностью [совершенномудрых людей] — [их] положение[1]. Различия между высшими и низшими, правителем и подданными проведены для того, чтобы [можно было] воспитывать народ и формовать, как на гончарном круге, все сущее[2].

Сам я не просвещен и не мудр, не обладаю талантами ни к военным, ни к гражданским делам, но Великое Небо милосердным повелением[3] остановило [свое] счисление [именно] на мне[4]. А разве можно недостойному получить божественные письмена и, не имея заслуг, приобрести священную утварь[5]? Ведь известно, что река Цуйгуй одарила Тан Яо [письменами][6] за добродетель-*дэ*, а Ся Юю скипетр цвета Неба был пожалован за выдающиеся заслуги[7]. Красная надпись означала счастливое предзнаменование, и чжоуский [Вэнь-ван] положил начало восьмисотлетнему царствованию[8]. Белое божество символизировало счастливый знак, и ханьский [Гао-цзу] заложил основу двухвековой династии[9]. Из этого видно, что основание династии достигается вовсе не с помощью физической силы и борьбы.

Прежде, во времена Суй, царил хаос[10], [все] среди морей дробилось и рушилось. Покойный Божественный император[11], обладая чудесными военными талантами, упорядочил и скрепил [нарушенное][12]; разрубил волшебную змею[13] и основал династию; обрел золотое зеркало[14] и возвысился до звезды Шу[15].

Но при этом пять пиков задержали в себе дух-*ци*[16], три светила[17] затмили свой блеск, хищные звери[18] продолжали приносить несчастья, а ветер, несущий пыль, не утихал.

Будучи молодым [тогда][19], я был охвачен неудержимыми стремлениями и думал, как устранить великие бедствия и помочь народу. Я надел латы и шлем, чтобы лично участвовать в сражениях[20]. [Бывало так, что] вечером я выступал против

войск, [сомкнувших ряды], подобные рыбьей чешуе[21], а утром сражался с армиями, построенными в виде журавлиных крыльев[22]. Не было такого крупного противника, которого бы [я] не разбил, и такого мощного оружия, которое бы [я] не сокрушил. [Я] уничтожил китов[23] и очистил моря[24], устранил кометы[25] и расширил восемь земных пределов[26]. И теперь я плыву по благословенной Небесной реке[27] и поднялся до сияющих звезд Сюань и Цзи[28]. Я наследовал вечное дело [великих людей, излучавших] двойное сияние[29] и преемствовал возвышенную основу для [моей] Великой ценности[30].

Однако при этом я охвачен страхом подобно тому, кто ступает над бездной [по тонкому льду] или правит лошадьми с помощью гнилых [вожжей]: изо дня в день я думаю о том, будет ли хорошее начало иметь достойное продолжение.

[Мой сын][31], с детства ты сосредоточил на себе мою любовь, но тебе часто недостает справедливости, и бывает, ты нарушаешь родительские наставления. [Я] призвал [тебя] из приграничной крепости[32], пожаловал титулом, соответствующим Малому Ян[33], но ты не различаешь ритуала для правителей и подданных и не ведаешь трудностей посева и жатвы[34]. Я каждой мыслью печалюсь об этом, постоянно отказываюсь от сна и забываю о еде.

[И поэтому для своего наставления тебе] из всех правителей — от возвысившихся до небес[35] до императоров [Северной] Чжоу и Суй — я выбрал [в пример] государей, располагавших Небо по утку, а Землю по основе[36] и проследил пути расцвета и упадка, порядка и смут.

Вот почему [я] отразил, как в зеркале, деяния прошлого, просмотрел множество исторической литературы и выбрал в ней главное для предостережений потомкам.

Часть первая

Глава первая. Сущность правителя

Известно, что сначала появился народ, а потом государство[37]. Государство — это опора для правителя.

Правитель подобен горам и пикам, возвышенным и непоколебимым, подобен солнцу и луне, непрерывно излучающим сияние[38] и озаряющим все вокруг. [Правитель — это] тот, на кого

смотрит множество людей, тот, к кому присоединяются [все] в Поднебесной[39]. Его устремления широки настолько, что охватывают [все сущее], его помыслы определены настолько, что упорядочивают [все сущее]. Если [правитель] не имеет грозной добродетели[40], [он] не может достичь дальних [пределов]. Если он не имеет широкой отеческой любви, то не может заботиться о народе.

Успокаивая девять родов[41], [государь] пользуется гуманностью, во взаимоотношениях с сановниками — этикетом; почитая предков, думает о сыновней почтительности; занимая трон — о вежливости[42]; пренебрегая собой, [он] неустанно трудится и поступает в соответствии с добродетелью.

Вот в этом и заключается сущность правителя.

Глава вторая. Жаловать родственников уделами

В шести направлениях [пространства][43] пролегают бесконечные дороги, а обладание троном предполагает выполнение важных дел. Бесконечным пространством нельзя управлять, имея власть лишь над его частью, и поэтому управляют им совместно с другими людьми.

В связи с этим [государь должен] жаловать родственникам уделы, создавая заслон и защиту [для правящего дома][44]. Ведь и в спокойствии и в опасности [монарх и его род] представляют собой неразделимую силу; и в процветании и в упадке имеют единое сердце. Находясь и на отдаленном, и на близком расстоянии, [они] взаимно поддерживают друг друга, состоящие и в близком, и в дальнем родстве, — используют друг друга. Поэтому пути для взаимных нападений преграждаются, смутных периодов не возникает.

В древности, после воцарения Чжоу разграничили [территорию] по горам и рекам, разделили [ее] среди родственников правителя[45] и внутри получили помощь от [уделов] Цзинь и Чжэн, а у границ стали пользоваться как заслоном Лу и Вэй[46]. Поэтому по результатам гаданий [Чжоу] выпало царствование необычайно продолжительное — несколько сотен лет. В период Цинь отвергли замыслы Чуньюй [Юэ] и последовали плану Ли Сы[47] не отнеслись, как подобает к своим родственникам, единственной мудростью сочли собственную мудрость, а потому во время крушения [династии Цинь] не на кого было опереться, и после [второго императора], Эрши-[хуана], она погибла.

Разве так не подтверждается истина, что дерево с густыми листьями и ветвями трудно выдернуть с корнем, а тело[48], утратившее руки и ноги, не имеет опоры?

В начале [эпохи] Хань [ее правители] успокоили Гуань-чжун[49] и, будучи предостереженными ошибками погибшей Цинь, раздали своим ближайшим родственникам в уделы обширную территорию[50], выйдя [при этом] за рамки древней системы [пожалований][51]. [В результате] крупные [властители] стали вторгаться в столицу и присоединять [соседние] уделы, а мелкие — захватывать округа и области.

Когда верхушка становится велика — это опасно, когда хвост тяжел — трудно размахивать. Мятежнические устремления, взлелеянные шестью ванами[52], карательные походы против семи князей, получивших топоры и секиры[53], — все это было следствием расширения территории, усиления армии и накопления запасов [уделами].

У-[ди][54], основавший династию Вэй, не был дальновиден в замыслах: к уделам своих сыновей и младших братьев он не приписал людей, а другим родственникам вообще не дал земли. У границ [его государства] не было сторожевых городов для обеспечения покоя, а внутри не было каменной глыбы в фундаменте[55]. В результате великая утварь перешла к постороннему человеку, а алтари Земли и Злаков захватил другой род[56].

Говорят, когда поток истощается — иссяк источник, когда ветви увядают — засох корень. Такова суть вышеизложенного.

Итак, когда жаловали уделами и приводили к чрезмерному усилению, то потом кусали себе локти, а когда доводили до чрезмерного ослабления — не имели прочной основы.

Поэтому скажу: лучше всего во множестве ставить императорских родственников удельными правителями и обуздывать их, добиваясь, чтобы по силе все они были равны, а в горе и в радости едины. Если удастся достичь этого, тогда высшие не будут иметь в сердце недоброжелательности и подозрительности, а низшие не пожелают напасть и обидеть. Эти два [условия] — основа умиротворения государства.

Обширность силы-*дэ* правителя заключается в способности проникать повсюду. Государь разделяет обязанности, издает указы и с помощью техники управления[57] преображает людей. [Он] упорядочивает течение вещей, обеспечивает регулярный ход времени и с помощью Пути-Дао управляет природой. Сверхъестественное и сокрытое в технике управления остается непостижимым[58], блистательное и огромное в Дао воплощается в со-

вершенных деяниях. [Правитель] охватывает светлое небо и воплощает его в [своем] сердце — тогда люди, подняв голову, смотрят и не могут его измерить. [Он] обнимает обильную землю, делает ее мерой [своего существа] — и тогда люди опираются на него и не обнаруживают его пределов. Он так огромен, что трудно дать ему истинное название[59].

Если говорить об искренней любви к девяти родам своих родственников[60], то в древности был Фан-сюнь[61], который прославился этим. Затем появился Чжун-хуа[62], который оставил о себе добрую молву, так как умел ладить [с недобродетельными членами своей семьи] и способствовать [их] продвижению к добру. Как нельзя допустить, чтобы порок победил добротворство, так нельзя и не делать различий в отношении к близким родственникам и чужим людям.

Из этого ясно, что если [правитель] обладает силой-*дэ*, то государство всесторонне процветает, в семье не бывает беспокойства и наступает великая благодать.

Глава третья. Искать мудрецов

Известно, что для помощи в государственных делах следует приглашать верных и добропорядочных.

Если умело подбирать на службу нужных людей, то порядок в Поднебесной установится сам собой. Поэтому император Яо назначил советников-*сыюэ*[63], а император Шунь выдвинул восемь совершенных[64]. Благодаря своим советникам Яо достиг вершины благоговейности[65], а Шунь с помощью восьмерых совершенных придерживался Пути почтительности и просвещенности.

Служилый человек находит свое предназначение в жизни, а мудрец увековечивает себя навсегда. [Но при этом среди мудрецов] не было таких, кто бы [до поры] не скрывал фениксовых крыльев и не прятал драконьей чешуи в ожидании попутного ветра и облаков[66], кто бы не таил удивительных талантов, не накапливал исключительных способностей, думая о встрече [с просвещенными правителями].

Поэтому просвещенные государи повсюду искали одаренных людей. Постоянно разузнавали [о них] среди талантливых и мудрых, выявляли среди живущих в глуши и недостойных[67]. Не бывало, чтобы кого-то не использовали потому, что он был унижен, и не уважали потому, что он был опозорен.

Прежде И-инь был слугой, перешедшим [к Чэн Тану] в качестве приданого [девушки] из рода Юсинь[68]; Люй-ван был

бедным старцем с берега реки Вэй[69]; И-у был опозорен тюремными путами[70]; а изъян Хань Синя заключался в том, что он перебегал [от одного хозяина к другому][71]. Но шанский [Чэн] Тан не счел бесчестьем работу, связанную с кухонными треножниками и досками[72], а Вэнь-[ван] из рода Цзи не посчитал унизительными занятия мясника и рыбака[73]. В результате [И-инь] сумел наставить [правителя перед приездом] в Цзинбо[74], чем необычайно помог дому Инь, а [У-ван, принявший назидания Люй-вана], держал бунчук в Муе[75] и установил [в Поднебесной] власть династии Чжоу. [Княжество] Ци добилось порядка [в стране], так как воплотило в жизнь политику Чжунфу[76], [династия] Хань территорию в шести направлениях[77] сделала [единым] государством, поскольку воспользовалась планом Хуайинь-хоу[78].

Вот и получается, что, когда на корабле переплывают море, работают веслами, когда птица[79] поднимается в облака, она пользуется крыльями, а когда правитель занимается государственными делами, он непременно прибегает к помощи мудрых людей. Поэтому, когда государь ищет их, он усердно трудится, а когда использует — отдыхает.

Жемчужины, освещающие по двенадцать колесниц[80], тысячи золотых монет разве можно сравнить с силой воинской рати и со значением одного мудреца?

В этом состоит важность поиска мудрых.

Часть вторая

Глава четвертая. Быть внимательным, назначая на должности

Известно, что, учреждая должности и разделяя обязанности, [правитель] осуществляет преображение и воспитание.

В сущности, мудрый правитель использует людей подобно тому, как искусный плотник разделывает дерево. Прямой ствол используется для оглобли, изогнутый — для колеса, длинный — для коньковой балки, короткий — для стропила. Независимо от того, изогнутый или прямой, длинный или короткий, каждый ствол может быть применен. Мудрый правитель использует людей подобным же образом. Он опирается на замыслы умного человека, на физическую силу глупца, на грозность храбреца,

на осторожность труса. Независимо от того, мудрый или глупый, храбрый или трусливый, каждый служит государю. Таким образом, как для искусного плотника нет непригодного материала, так и для мудрого правителя не должно быть отвергаемых чиновников.

Из-за одного злодеяния правитель не должен забывать их добродетелей, а из-за небольшого недостатка пренебрегать их заслугами. [Он] распределяет дела управления, разделяет функции, предельно используя то, что имется в его распоряжении.

Если [государь] поступает так, то треножник, вмещающий буйвола, он не сочтет возможным использовать для варки курицы, а кошку, ловящую мышей, не сочтет возможным заставлять охотиться на [крупных] зверей. В сосуд, вмещающий один цзюнь, он не сочтет возможным вместить воды [рек] Цзян и Хань, а в колеснице, перевозящей по десять ши, не сочтет возможным перевозить по одному *доу* или одному *шао* зерна[81]. Ведь большим не измеряется малое, а легким — тяжелое. У людей мудрость бывает мелкой и великой, способности — большими и малыми. Какой-то [правитель] собирает к себе на службу сотню человек и приобретает мало, а какой-то приглашает одного и получает много. Того, кто обладает незначительными талантами, нельзя назначить на важный пост. Того, кто имеет малые способности, нельзя использовать на многозначащей должности. Назначив на должности и возложив обязанности, [государь] без особого труда осуществляет преображение народа.

Вот всем этим и следует руководствоваться, назначая на должности. В том, как это выполняется, заложен источник порядка и смут.

Создавая государство и повелевая народом, [правитель] использует своих ближайших помощников[82], добродетель-*дэ* которых совпадает [с его собственной силой-*дэ*][83]. Распространяя гуманные нравы и вводя прекрасные обычаи, он ожидает просвещенных и мудрых, воплощающих его помыслы.

Скопления созвездий раскинулись по небу, усиливая свет луны. Множество рек растекается по земле, увеличивая глубины морей. Вот так глубина моря и сияние луны становятся еще больше за счет богатства [рек и звезд]. Правитель управляет низшими, объединяет триаду[84], контролирует течение времени. Он один, неся в себе сердце величиной в квадратный цунь, охватывает территорию из девяти областей[85]. И разве достигнет он в этом успеха, не использовав множества [помощников]? Поэтому [государь] должен иметь четкое представление об обязан-

ностях чиновников, внимательно относиться к мудрецам, отбирать на службу талантливых и назначать им [соответствующее] жалованье.

Когда [правитель] приобретает нужных ему людей, то гуманные нравы и преображение изливаются [на народ] повсеместно. Когда же он допускает ошибки в их использовании — неудачные указы вредят людям.

Поэтому скажу, что даже мудрые считали это трудным, а лучшие — заслуживающим серьезного отношения[86].

Глава пятая. Внимать увещеваниям

Известно, что правитель, занимая трон, должен быть вседержащим, но [собственные] его зрение и слух недостаточно остры. Государь опасается, что не заметит своих промахов, а недостатки его некому будет восполнить. Поэтому он приказывает [бить] в барабаны и устанавливает столбы [для написания на них порицаний][87]; он обдумывает предложения подданных; чутко прислушиваясь и открыв сердце, ждет справедливых речей.

Когда высказывают истину, то пусть даже она исходит от простолюдинов[88], ею нельзя пренебрегать. Когда же говорят ложь, то пусть даже она исходит от знатных людей[88а], нет необходимости принимать ее во внимание. Когда предлагаемое можно использовать, не упрекают за витиеватый стиль. Тот, кто сломал [дворцовые] перила, стремясь помочь государю, таким образом предостерег его[89], а тот, кто потянул императора за полу, убеждая его, выразил упрек в его адрес[90].

Поэтому скажу: преданный [подданный] непременно исчерпывает свое сердце, а мудрый — отдает все свои помыслы. Подданные не должны иметь устремлений, отличных [от устремлений] правителя, а правитель обязан повсеместно распространять свое сияние на низших.

Когда правитель невежествен, тогда все иначе. Тех, кто упрекает [его], он обрывает и строго карает; тех, кто советует, он пресекает и подвергает наказанию. Крупные сановники опасаются за жалованье и не выступают с критикой, мелкие чиновники боятся кары и молчат. [Такой правитель] не обуздывает жестокости и усиленно предается пороку. Он изолирует себя, не имеет источников знания, считает, что добродетелью затмевает трех властителей, талантами превосходит пять императоров[91]. В результате погибают и он сам, и его государство.

Разве такое не достойно скорби? А проистекает оно из того, что правитель отклоняет добрые советы.

Глава шестая. Отстранять клеветников

Известно, что клеветники и льстецы — это скрытые враги[92] государства.

Они борются за [собственную] славу и процветание и утром и вечером. Стремятся к могуществу при дворе и к выгоде в торговых сделках. Из-за своего льстивого характера они злятся, что верные и мудрые стоят выше их. Из-за своих коварных устремлений боятся, что богатые и знатные не будут [по положению] прежде них. Они находят единомышленников, заручаются их поддержкой, и нет такого отдаленного уголка, куда бы они не проникли. Они сближаются с недостойными, опираются на них, нет такого высокого положения, которого бы они не достигли. С помощью приукрашенной внешности и ловких речей[93] они надеются сблизиться с высшими. Предупреждая желания и выполняя указания правителя, пытаются доставить ему удовольствие.

При дворе была тысяча сановников, но Чжао-гун покинул свой удел, не получив от них разъяснений о своих просчетах[94]. О том, что упругость лука не имеет десяти ши, Нинь-и не узнал до конца жизни[95]. [Княжество] Сун, опиравшееся на дальних родственников и отдалявшее близких, понесло вред от И Лэ[96]. [Княжество] Чу, приближавшее коварных и отстранявшее честных, подвергло наказанию Си Ваня[97].

Здесь говорится о тех, кто вводит в заблуждение непросвещенных правителей и заурядных государей, тех, из-за кого плачут и получают несправедливые наказания верные подданные и почтительные сыновья[98]. Густые орхидеи[98а] готовы зацвести, но осенний ветер ломает их. Правитель стремится к полному уяснению происходящего, а клеветник мешает ему. В этом состоит опасность, исходящая от коварных льстецов.

Льстецы и клеветники — это главное из того, что может угрожать государству.

Когда [правитель] совершенствует себя, оттачивает свое поведение, он не ставит ничего выше правдивой речи. Когда же он нарушает нормы нравственности, попирает справедливость, то для него нет ничего выше клеветы.

Все человеческие лица сходны в том, что имеют пространство между глазами, но невозможно увидеть его на своем лице. И истина, и ложь — обе не имеют телесной формы, и разве можно в одиночку различить их? Если так, то почему же все, кто приукрашивает свою внешность, понимают, что нужно взглянуть в чистое зеркало, а те, кто совершенствует свою доброде-

тель, не осознают, что необходимо расспросить мудрых людей. Если глаза не обладают незаурядной зоркостью, то сколь же велики бывают заблуждения!

Наибольшие [ошибки] происходят из-за того, что неприятным для слуха словам трудно внимать[99], а угодным для сердца речам легко следовать. То, чему трудно внимать, [подобно] горечи лекарства, а то, чему легко следовать, [подобно] сладкому яду.

Мудрый государь внимает увещеваниям, и тогда его недостатки могут исчезнуть благодаря горечи [правдивых слов], невежественный правитель следует угодливым речам, и его благополучие иссякает из-за елейных [слов льстецов].

О, разве это не есть предостережение!

Часть третья

Глава седьмая. Остерегаться излишеств

Правитель должен быть скромен, поскольку он воспитывает свои природные данные, он должен быть спокоен, так как совершенствует себя.

Когда [правитель] скромен, народ не ведает усталости. Когда он спокоен, низы не бунтуют. Когда народ устает, растет его враждебность. Когда низы бунтуют, дела управления приходят в беспорядок.

Если правитель любит редкие безделушки, сладострастную музыку, хищных зверей и птиц, если в поездках [по стране] не знает меры и охотится вне установленного срока, тогда увеличиваются повинности. Когда увеличиваются повинности, то истощаются силы народа. Если истощаются силы народа, приходят в упадок земледелие и шелководство. Если правитель любит высокие башни и глубокие бассейны, драгоценные вещицы, искусно сделанные из жемчуга и нефрита, расшитые узорами[100] тонкие или грубые полотна, тогда растут налоги. Когда растут налоги, то талантливые люди покидают [правителя]. Когда талантливые люди покидают [правителя], то начинаются голод и холод.

Государи смутных периодов доводили до предела свое высокомерие и расточительность, не сдерживали желаний и наклонностей. Земля и деревья украшались желтыми узорными шелками, а для людей не хватало грубой одежды. Собаки и кони пресыщались кормом, а для людей недоставало скудной пи-

щи[101]. Поэтому народ и духи были недовольны, а высшие и низшие разобщены. Блаженства еще не исчерпались, а опасность уже подступила.

В этом заключается опасность, исходящая из высокомерия и расточительности.

Глава восьмая. Почитать бережливость

Известно, что государи, чье правление было [признано] мудрым, жили скромно.

Богатство и знатность, обширную территорию и высокое положение они оберегали с помощью умеренности; проницательность и мудрость, чуткость слуха и остроту зрения сохраняли с помощью сосредоточенности на главном[102]. Не возвеличивали свою персону и не относились пренебрежительно к другим. Не кичились своей добродетелью и не хвалились ею перед людьми. Крыли крыши [своих жилищ] соломой, не подстригая [стрехи], делали балки из низкосортного дуба, не обтесывая их. Лодки и повозки у них не были украшены, одежда не имела узоров, земляные ступени не были высоки, грубая похлебка не заправлена. Они ненавидели славу и удовольствия и поэтому жили скромно и бережливо. Вот почему нравы [в их государстве] были добры, обычаи просты, из дома в дом каждый заслуживал знатности.

С бережливости или расточительности начинаются слава или позор государства.

Когда [правитель] демонстрирует народу бережливость — сам он спокоен, а когда расточительность — пребывает в опасениях. Когда пять органов чувств почти закрыты[103], благоденствие ниспосылается надолго, когда тысяча желаний подтачивает изнутри, источник беды распространяется вовне. Точно так же тля, таящаяся в коричном дереве[104], в конце концов убивает его замечательный аромат, а дым, зарождающийся в ярком пламени, заслоняет затем бушующий огонь.

Из вышеизложенного видно, что высокомерие возникает из-за страстей. Если не обуздывать их, они приведут к упадку. Желания захватывают сердце. Если не подавлять их, они приведут к гибели.

В прежние времена [тираны] Цзе и Чжоу давали волю своим стремлениям, и беды следовали одна за другой. Яо и Шунь сдерживали себя, и блаженство ниспосылалось долгое время.

О, разве можно не быть старательным, [когда дело касается бережливости]!

Глава девятая. Награждать и наказывать

Известно, что Небо пестует все сущее, подобно тому, как государь правит народом. Небо считает добродетелью смену холода и жары, государь считает главным гуманность и любовь. Если стужа и жара наступают своевременно, то не происходит стихийных бедствий и эпидемий. Если ветер и дождь не приходят в срок, тогда ежегодно случаются голод и холод. Когда гуманность и любовь [правителя] распространяются на низших, люди не знают нужды. Когда государевы указы и наставления идут вразрез с общепринятыми нормами, в делах управления появляются ошибки.

Поэтому необходимо ликвидировать причины бед народа и изыскивать для него источники выгоды. Необходимо четко определять наказания, чтобы воздействовать на него устрашением, объявлять о наградах, чтобы преображать его. Когда утверждается [принцип] устрашения, творящие зло — боятся. Когда осуществляется гуманное преображение, несущие добро — радуются. Тому, кто думает о себе и отступает от Пути-Дао, не прибавляют за это жалованья. Того, кто пренебрегает собой и заботится о государстве, не подвергают за это каре. То есть награда вручается за деяния [на благо государства], а не за услуги, оказанные лично правителю, а кара соответствует преступлению наказуемого, а не определяется злом, которое он держит на правителя.

Об этом в «Шуцзине» сказано: «Без отступлений, без привязанностей — беспределен Путь правителя!»[104a]

Таковы принципы определения наград и наказаний.

Часть четвертая

Глава десятая. Опираться на земледелие

Пища для народа все равно что Небо, а земледелие — главное государственное дело. Когда житницы полны, [люди] помнят о ритуале. Когда одежды и еды вдоволь — стремятся к бескорыстию и скромности. Поэтому я лично вспахиваю бороз-

ду в Восточном предместье[105] и почтительно вручаю народу календарь[106].

Когда государство не имеет запасов на девять лет, оно не в состоянии принять мер против наводнений и засух. Когда в нем нет одежды на один год, [народ] не может защитить себя от холода и жары. Если так происходит, то в народе никто не привязывает к поясу телят и коров[107], все пренебрегают истинным и устремляются к ложному, гоняются за ничтожной выгодой и отказываются от занятий земледелием и шелководством.

Когда один человек обрабатывает землю, а сто человек едят, это считается несчастьем большим, чем осеннее нашествие саранчи. Поэтому лучше всего пресекать расточительность и поощрять занятия земледелием и шелководством, заставлять народ обращаться к своему основному [занятию], а обычаи к своей подлинности. Тогда у многих наперебой друг с другом будут возникать устремления к гуманности и справедливости, а путь алчности и жестокости будет навечно прегражден. Это является основой для усиленного занятия земледелием.

Два момента составляют суть преображения: воспитывая простой народ, [правитель] пользуется угрозами и милостями. Милостью можно умиротворить, и тогда варвары будут стремиться подпасть под благотворное влияние, подобно тому, как, пережив холодное [время года], ловят лучи весеннего солнца. Грозностью можно устрашить, и тогда все в Китае будут бояться попасть в [жесткую] упряжь, подобно тому, как, ступая по лезвию ножа, опасаются раскатов грома над головой. Поэтому [в делах управления] нужно действовать и грозностью и милостью, одновременно использовать и твердость и мягкость. Когда разрисовывают [одежду] в наказание[108] — прекращаются преступления, когда переносят столб — не бывает обмана[109]. Если награды и наказания четко определены, то добро и зло различаются. Если гуманность и искренность правителя явственны повсеместно, то далекие и близкие сердца едины.

Если поощрять усиленное занятие земледелием, то не будут страшны бедствия[110]. Если пресекать расточительность и любовь к роскоши, то это принесет большую выгоду.

Известно, что правитель воздействует на низших подобно ветру, пригибающему траву[111], и если он не соблюдает норм морали в осуществлении желаний, то низшие становятся распущены в стремлениях. Если правитель не ограничивает себя и [в то же время] запрещает людям предаваться пороку, это все равно что, гневаясь на горящее пламя, подбрасывать хворост и надеяться, что оно погаснет, или, сердясь из-за того, что вода мут-

ная, взбалтывать ее, желая, чтобы муть улеглась. [А ведь таким образом желаемого результата] достичь невозможно.

Самое лучшее [для государя] — это сначала совершенствовать себя, и тогда люди, [даже если он] и не скажет ничего — станут преображаться.

Глава одиннадцатая. Обращать внимание на военное дело

Известно, что оружие и доспехи — жестокое средство, к которому прибегает государство.

Когда территория обширна и любят войну, то людям [все равно] будет тесно. Когда в государстве спокойно и любят войну, то люди [все равно] будут в опасности. Стесненность [народа] — это не метод для сохранения целостности [государства], а пребывание [людей] в опасности — это не способ для сохранения спокойствия от внешних врагов.

Военное искусство нельзя полностью игнорировать, но нельзя и постоянно применять. Поэтому когда военному делу обучаются во время, свободное от сельскохозяйственных работ, это соответствует соблюдению этикета.

Гоу-цзянь поклонился лягушке и в итоге стал гегемоном[112], а Янь пренебрегал военными делами и в конце концов погубил свое княжество[113]. Так произошло потому, что Гоу-цзянь укреплял военную мощь, а Янь забыл о военных занятиях.

Конфуций говорил: «Не учить людей воевать — значит, бросить их на произвол судьбы»[114]. Из этого видно, что грозность лука и стрел должна служить пользе Поднебесной.

Вот важнейшие принципы использования военной силы.

Глава двенадцатая. Ценить гражданские занятия

Свершив подвиги — творят музыку, утвердив порядок — определяют ритуал.

Добиваясь расцвета ритуала и музыки, берут за основу конфуцианство. Когда [правитель] пестует нравы и устанавливает обычаи, [для него] нет ничего лучше, чем опираться на просвещенность[115]. Когда [он] дарует умственный свет, поучает народ истинам, [для него] нет ничего лучше, чем полагаться на ученость[116]. С помощью просвещенности [правитель] добивается расцвета Пути-Дао, а с помощью учености развивает умственные силы людей.

Не побывав в глубоких ущельях, не оценишь толщины земли, не изучив литературных произведений, не постигнешь источника мудрости и знаний. Подобно тому, как [стрела], обладающая свойствами бамбука [из княжества] У[117], без хвостового оперения не будет красивой, [государь], обладающий природной мудростью, без приобретенной учености не добьется успехов. Вот поэтому [я] воздвиг Зал Света и создавал [для себя] учебные кабинеты.

Если [правитель] хорошо разбирается в сочинениях мыслителей всех философских школ, если [он] достиг совершенства в шести искусствах[118], [он может] чинно сложить руки, зная [обо всем, что происходит] в Поднебесной, [может] придерживаться недеяния, понимая [при этом] и древность, и современность.

Но разве только ученость вызывает добрую молву [о государе], побуждая к замечательным деяниям, разве лишь из-за нее блеск [государя] никогда не ослабевает? Кроме учености-*сюэ* — это еще и просвещенность-*сюэ*, а также искусство управления-*шу*.

Таким образом, в государстве попеременно используются два вида занятий — военные и гражданские. Когда великий дух войны охватывает землю, а успех и поражение находятся на кончике копья, когда волны разрушений вздымаются до небес, а расцвет и упадок зависят только от боевого порядка, — в такой момент ценят щит и копье и пренебрегают обучением[119]. Когда же страна среди четырех морей и пяти пиков спокойна, когда волны и пыль не поднимаются, когда ограничивают излишнюю грозность, проявлением которой являются семь достоинств[120], и распространяют великое преображение с помощью девяти заслуг[121], то в такой момент забывают о боевых доспехах и высоко ценят «Ши цзин» и «Шу цзин».

Из этого видно, что гражданские и военные занятия равнозначны. Ни от того, ни от другого отказаться невозможно. Периодам мира и смуты — каждому соответствует необходимое занятие.

Из воинов и ученых разве можно пренебрегать одними в ущерб другим?

Заключение

В этих двенадцати главах изложены важнейшие правила императоров, сказано, [чем надлежит руководствоваться] в спокойствии и опасности, в расцвете и упадке.

Древние говорили: знать — нетрудно, а вот осуществлять — нелегко[122]. Но к осуществлению можно приложить старание, а вот довести до конца действительно трудно.

Вот поэтому среди жестоких и необузданных правителей не было таких, которые бы шли исключительно по пути зла, а среди мудрых и проницательных не было таких, которые бы придерживались только пути добра. Так происходило из-за того, что великий Путь-Дао обширен и ему трудно следовать, а тропинка порока узка и от нее легко отклониться. Низкий человек довольствуется тем, что следует по легкому пути. Он не может идти по трудному, и несчастье настигает его. А благородный человек стремится придерживаться трудного пути, он неспособен пребывать на легком, и поэтому благодать стекается к нему.

Благоденствие и несчастье, как видно, не приходят сами по себе. Только люди творят их. К исправлению своих ошибок необходимо устремляться, пока есть возможность, а беды нужно остерегаться заранее.

[Ты, Наследник,] должен выбрать в качестве образца мудрых правителей [древности], а не считать примером меня, твоего отца. Известно, что те, кто берет пример с совершенных, являются всего лишь их последователями, а те, кто берет пример с последователей, оказываются ниже всех. Сам я не обладаю добродетелью совершенных, поэтому нельзя мне подражать, но с тех пор, как вступил на престол, Я многое осуществил.

Роскошные одежды и украшения, узорные вышивки и драгоценные камни не имели числа, когда Я находился на троне. Это проистекало от несдерживаемых желаний. Резные колонны и стропила, высокие башни и глубокие бассейны неизменно создавались за счет повинностей народа. Это происходило из-за необузданных вожделений. Не было такой дали, где бы [для меня] не искали собак, коней, соколов. Это было не знавшей меры страстью. Я часто выезжал в провинции и этим безмерно утруждал народ. Так происходило из-за того, что Я не соблюдал себя. Это моя глубокая ошибка. Считать это образцом и подражать этому в будущем — нельзя.

Но при этом Я поддержал и вскормил все сущее. И эта принесенная мною польза значительна. Я упорядочил и взлелеял все сущее. И эта моя заслуга велика. Когда польза велика, вред мал — люди не ропщут. Когда заслуги огромны, а ошибки мизерны — добродетель не имеет изъяна.

Хотя Я заслужил выдающуюся славу, многое [у меня] вызывает стыд. Хотя Я придерживался совершенного Пути-Дао, оглядываясь на свою жизнь, Я ощущаю угрызения совести.

А уж ты, [Наследник,] не имеешь и самых незначительных заслуг. Ты наследуешь уже созданную основу. И если, вступив

на престол, ты будешь возвеличивать добро и приумножать добродетель, то [наша] династия будет процветать, а сам ты будешь спокоен. А если же ты будешь давать волю своим чувствам и предаваться пороку, то династия придет в упадок, а сам ты погибнешь.

Основа государства медленно создается и быстро разрушается. Императорский престол с трудом приобретается и легко утрачивается. Так разве можно не болеть душой об этом!

Комментарии

1. «Великим [проявлением силы]-*дэ* Неба и Земли является порождение (*шэн* 生). Высшей ценностью совершенномудрых людей является их положение (*вэй* 位)» [2, цз. 3, с. 120]. Это утверждение содержится в «Си цы чжуань», комментарии к «И цзин». Порождение, т. е. способность Неба и Земли порождать сущее, поставлено в один ряд с положением, местом в обществе совершенномудрых людей. Занимая подобающее своим способностям положение, совершенномудрый выполняет функции, сравнимые по значимости с важнейшим свойством Неба и Земли — порождением, поэтому положение и является Великой ценностью, которую надлежит охранять с помощью гуманности.

2. Воспитывать народ и формовать, как на гончарном круге, все сущее (букв.: все разновидности, категории сущего, *шу лэй* 庶類) [17, с. 1] — главные функции правителя, связанные с его положением (вэй), распространение им преобразующего влияния не только на человеческое общество, но и на природу в целом.

3. Эта часть фразы построена под влиянием приведенных в «Шу цзин» слов императора Шуня, прославляющего добродетель Яо: «...добродетель императора [Яо] распространялась широко. [Он] был и совершенномудр, и одухотворен, обладал талантами и к военным, и к гражданским делам. По милосердному повелению Великого Неба (*Хуан тянь цзюнь мин* 皇天眷命) [он] полностью овладел пространством среди четырех морей и стал правителем Поднебесной» [19, цз. 2.3, с. 1б; 25, с. 54].

4. Букв.: «Небесное счисление лежит на мне» (*ли шу цзай гун* 曆數在躬). В двадцатой главе «Лунь юй» «Яо юэ» подобная фраза приписана Яо, адресующему ее Шуню: «..."небесное счисление (*ли шу*) указало на тебя! С искренностью придерживайся [определенной Небом] середины. Если же [народ среди] четырех морей выбьется из сил и обнищает, то это [будет означать], что небесная благодать навеки кончилась [для тебя]". Шунь с такими же [словами] передал царствование Юю» [4, цз. 10.20, с. 9а]. От лица Шуня эта фраза приведена в главе «Шу цзин» «Предначертания Великого Юя» («Да Юй мо»): «...небесное счисление (*ли шу*) указывает на тебя, [Юй]!» [19, цз. 2. 3, с. 1б; 25, с. 61]. Сочетание *ли шу* в комментарии к «Лунь юй» истолковано как порядок, последовательность [9, цз. 10.20, с. 9а], В. П. Васильев объясняет его как жребий Неба и порядок наследования, подобный последовательности годов, времени, сроков [20, с. 122, 124]; П. С. Попов переводит как «небом установленное преемство царственной власти» [22, с. 123, 125]. В комментарии Кун Ин-да к «Шу цзин» и в безымянном комментарии к «Дифань» сказано, что *ли шу* — это Путь Неба (Тянь Дао) [11, с. 1, комментарий; 19, цз. 2.3, с. 4а], т. е. прежде всего путь, порядок вращения небесной сферы и движения небесных светил. Среди этих светил рядом с Полярной звез-

рии к «Дифань» сказано, что *ли шу* — это Путь Неба (Тянь Дао) [11, с. 1, комментарий; 19, цз. 2.3, с. 4а], т. е. прежде всего путь, порядок вращения небесной сферы и движения небесных светил. Среди этих светил рядом с Полярной звездой находилась точка, в которой пребывал император, организующий и приводящий в гармонию космос. Смена императоров, занимающих эту точку, уподоблялась естественному ходу времени. Сочетание *ли шу* имело и другое значение — «сезон года», в котором оно использовано во «Всеобъятном законе» («Хунфань») [19, цз. 7.6, с. 2б].

5. Священная утварь (*шэнь ци* 神器) — аксессуары императорской власти (амулеты, одежда, печати императора), а также императорский трон.

6. Однажды император Яо вместе со своими сановниками находился на берегу реки Цуйгуй, из которой неожиданно поднялась большая черепаха, неся на спине письмена. По приказу Яо сановники списали письмена, после чего черепаха опять опустилась в воду [11, с. 1]. В данном случае приведен лишь один из вариантов мифа о черепахе с письменами на спине. Согласно наиболее ранней версии, черепаха (или дракон, или конь) явилась из Хуанхэ императору Фу-си, и последний по начертаниям на ее спине составил восемь триграмм.

Тан Яо — легендарный император Яо. Тан — название его династии.

7. В главе «Шу цзин» «Дань, установленная Юем» («Юй гун») сказано: «Юю был пожалован скипетр цвета Неба в ознаменование его свершений» [19, цз. 3.1.2, с. 10а; 25, с. 150]. Цвет Неба (*юань* 元 — в «Дифань», *сюань* 玄 — в «Шу цзин»), а также цвет усмиренной Юем воды, черный с красным отливом, должен был символизировать способность Юя свершить «небесные заслуги» (*чэн тянь чжи гун* 成天之功) [11, с. 2]. Обычно скипетры жаловались государем только владетельным князьям как атрибут и почетный знак власти; каждому рангу князей и государю соответствовал определенный вид скипетра.

Ся — название династии, основанной Юем.

8. Здесь имеется в виду легенда о получении Вэнь-ваном, основателем династии Чжоу (1027—256 гг. до н. э.), Небесного Мандата: однажды осенью «красная птица, неся в клюве красную надпись, появилась в [пределах столицы] Фэн и опустилась у ворот Вэнь-вана. Это означало, что Небесный Мандат вручен [дому] Чжоу» [13, с. 28].

9. Встреча с Белым божеством императора Гао-цзу (206—195 гг. до н. э.), основателя династии Хань (206 г. до н. э.—220 г. н. э.), описана в «Истории династии Ранняя Хань» («Цянь Хань шу») следующим образом: «Гао-цзу напился пьяным и ночью пошел напрямик через болото (или, в соответствии с комментарием Янь Ши-гу, свернул с тропинки в болото .— *И. П.*). [Он увидел], что впереди идет какой-то человек. Этот впереди идущий обернулся и сказал: "Большая змея преградила путь, [она] хочет, чтобы [ты] повернул обратно". Хмельной Гао-цзу ответил: "Чего бояться храброму мужу!" Тогда [человек], шедший впереди, выхватил меч и убил змею — разрубил надвое. [После этого они] прошли еще несколько ли. Когда [Гао-цзу] проспался, [он] послал слугу на то место, где была змея. Какая-то старуха всю ночь проплакала там. Слуга спросил, почему она плачет. Старуха отвечала: "Моего сына убили". "А почему его убили?" — спросил старуху слуга. Она сказала: "Мой сын — это сын Белого императора. [Он] превратился в змею и ночью преградил [здесь] дорогу. А сегодня сын Красного императора зарубил его. Поэтому я плачу". Слуга решил, что старуха лжет и хотел ее ударить. Старуха внезапно исчезла» [15, цз. 1. 1, с. 4а—4б]. Эта встреча Гао-цзу с сыном Белого императора, превратившимся в змею, была расценена как счастливый знак, который, как сказано в «Дифань», символизировал долгое царствование.

Упоминаемые в «Истории династии Ранняя Хань» Белый и Красный императоры — это два из пяти Небесных императоров (кроме них были еще Зеленый,

Желтый и Черный императоры). Разрубленная змея стала эмблемой ханьского Гао-цзу после его воцарения.

10. Хаос обозначается в данном случае словом *бань дан* 版蕩, которое толкуется как отступление порочного правителя-деспота от Пути прежних добродетельных государей и уничтожение в связи с этим порядка и существующих норм в государстве.

11. Божественный Удалившийся Император (Тай-Шан-хуан 太上皇) — титул танского Гао-цзу после отречения от трона в 626 г. Тай-Шан-хуан скончался в 635 г., за тринадцать лет до написания Тай-цзуном «Дифань».

12. Сочетание *цзин лунь* 經綸 ('упорядочивать и скреплять', букв.: сучить шелк, выпрямлять и свивать шелковые нити) заимствовано из «Большого комментария образов» («Да сян чжуань») к третьей гексаграмме «И цзин» — «Начальная трудность» («Чжунь»). Основная мысль этой гексаграммы — взаимодействие в первый момент его возникновения, преодоление предшествующего состояния [27, с. 204]. Среди иллюстративных примеров к гексаграмме использован образ человека, который сучит шелк. Для того чтобы получить шелковую нить, он среди множества находящихся в беспорядке шелковинок находит конец, вытягивает ровную нить и начинает ее свивать. Найти в хаосе, в путанице конец (основное) и начать сплетать нить — в этом и состоит начальная трудность. В преодолении начальной трудности недопустимы поспешность и нетерпеливость. В этом деле, как и в любом другом, наведение порядка (выпрямление) и упрочение (сплетение) требуют выдержки, стойкости и поддержки окружающих, поэтому «благородный человек прибегает к упорядочению и скреплению» [2, цз. 1, с. 11], т. е. определяет направление перехода от хаотического состояния к порядку и прочности. В начале танской эпохи направление перехода от хаоса, беспорядка в государстве к миру и стабильности было определено императором Гао-цзу.

13. Разрубить волшебную змею означает здесь, что танскому Гао-цзу накануне воцарения явилось то же счастливое предзнаменование, что и ханьскому Гао-цзу, основавшему долговременную династию (см. примеч. 9).

14. Золотое зеркало (*цзинь цзин*) означает здесь Путь спокойствия и справедливости [11, с. 2—3].

15. Звезда Шу 樞 (α Большой Медведицы, Дубхэ), по традиционным китайским представлениям, находилась в центральной части небесной сферы, т. е. там же, где пребывал император.

16. Пять пиков (*у юэ*) — пять священных гор Китая: Тайшань, Хуашань, Хэншань, Суншань, Хэншань. На них был сосредоточен дух-*ци*, материальное начало вселенной.

17. Три светила (*сань гуан*) — солнце, луна и звезды.

18. Хищными зверьми в данном случае именуются в первую очередь политические противники дома Тан.

19. *И жо гуань чжи нянь* 以弱冠之年 — букв.: «находясь в возрасте юноши». *Гуань* — шапка, надеваемая в честь совершеннолетия, в 20 лет. В «Ли цзи» (часть «Цюй ли») сказано:«Двадцатилетнего называют юношей (*жогуань*)» [3, цз. 1.1, с. 3а]. Такое название сохранялось за молодым человеком до тридцати лет, после чего он именовался *чжуан* — взрослый. Тай-цзун стал императором в двадцать шесть лет. К этому времени он уже стал прославленным полководцем, и здесь он подчеркивает, что свои военные подвиги совершил именно в юном возрасте.

20. Букв.: «чтобы лично противостоять стрелам и камням» (камни — зд. вид боевого оружия).

21. В биографии Чэн Тана в «Цянь Хань шу» сказано: «Сто с лишним пеших воинов сомкнули ряды, подобные рыбьей чешуе» [15, цз. 70.40, с. 8а], что озна-

чает, согласно комментарию Янь Ши-гу, тесные ряды, непрерывно следующие друг за другом.

22. Армии, построенные в виде журавлиных крыльев, — войска, построенные с удлиненными и выдвинутыми вперед флангами.

23. Сочетание *чжан цзин* 長鯨 'огромный кит' наряду с *цзин ни* 鯨猊 'хищная рыба, поедающая мальков', используется обычно для обозначения несправедливого, злого человека или бунтовщика.

24. Заслуживает внимания толкование комментарием к «Дифань» иероглифа *хай* 海 'море'. Он толкуется как *хуй* 晦 'темнота', 'мрачный', как 'невежественное и темное, находящееся на большом расстоянии' [11, с. 3, комментарий].

25. Кометы (*чань чэн* 攙搶) — политические противники дома Тан.

26. Восемь земных пределов (*ба хун* 八紘 или *ба хуан* 八荒, *ба цзи* 八極) — весь мир, пространство в восьми, во всех направлениях.

27. Небесная река (*Тянь хуан* 天黃 или *Тянь хэ* 天河) — то же, что и Небесное семейство, род правителя Поднебесной (*Тянь цзя* 天家). Более раннее значение сочетания *Тянь хуан* — жилище, помещения семьи государя.

28. Звезды Сюань 漩 и Цзи 極 (β Большой Медведицы и Полярная звезда), как считалось, расположены в центре небесной сферы рядом с точкой нахождения императора. Подняться до Сюань и Цзи означает достичь этой точки, занять трон.

29. Двойное сияние (*чжун гуан* 重光) означает свет солнца и луны, а также образ великого человека, навеянный «И цзином». В «Большом комментарии образов» к тридцатой гексаграмме «Сияние» («Ли») сказано: «Оба светила излучают сияние. Великий человек неугасающим светом (*цзи мин*) озаряет [вокруг себя пространство] в четырех направлениях» [2, цз. 1, с. 48]. Солнце и луна сменяют друг друга на небесах, ходят по кругу. Солнце не может светить ночью, луна днем, а совершенный человек постоянно озаряет Поднебесную светом своей добродетели. Такой добродетелью и способностью постоянно изливать ее сияние на свой народ обладали совершенномудрые правители древности, которых имеет здесь в виду император Тай-цзун.

30. См. примеч. 1.

31. Адресатом «Правил императоров» был Цзинь-ван Ли Чжи, сын Тай-цзуна, будущий император Гао-цзун (650—683).

32. Ли Чжи имел удел в Цзинь на территории нынешней провинции Шаньси, у границ Китая. Назначенный Наследником в 643 г. Ли Чжи был призван в столицу.

33. Титул, соответствовавший Малому Ян (*шао ян* 少陽), — это титул Наследника Императорского престола (Хуан Тай-цзы). В отличие от Полного Ян (*чжэн ян* 正陽), символизирующего Сына Неба; *ци*, содержащееся в стоящем на юге солнце; юг; южное предместье столицы, Малое Ян означает Наследника Престола; восток; восточное предместье столицы; Восточный дворец Наследника Престола.

34. Фраза не ведать трудностей посева и жатвы заимствована из «Шу цзин», из главы «Не быть праздным» («У и»), где изложены наставления Чжоу-гуна Чэн-вану. Не быть праздным — принцип благородного мужа. «Прежде всего [он] познает трудности посева и жатвы» [19, цз. 9.17, с. 8б; 25, с. 464—465], а именно все то, на что опирается и чем живет простой народ. Это необходимо, чтобы понять, какую огромную цену имеют праздность и развлечения. Только те правители, которые сумели постичь это, царствовали долго.

35. Возвысившиеся до небес (*сюань хао* 軒昊) — так именовались три властителя (*сань хуан*) и пять императоров (*у ди*). Согласно «Историческим запискам» («Ши цзи»), три властителя — это Властитель Небес (Тянь-хуан), Властитель Земли (Ди-хуан) и Великий Властитель (Тай-хуан) [24, т. 2, с. 62]. О пяти императорах см. прмеч. 91.

36. Государями, располагавшими Небо по утку, а Землю по основе, называли легендарных правителей древности. Заняв подобающее императорам положение в пространстве (*хуан цзи* 皇極), они впервые упорядочили все сущее.

37. В «И цзин» сказано: «Появились Небо и Земля, после этого появились десять тысяч вещей. Появились десять тысяч вещей, после этого появились мужчины и женщины. Появились мужчины и женщины, после этого появились мужья и жены. Появились мужья и жены, после этого появились родители и дети. Появились родители и дети, после этого появились правители и подданные. Появились правители и подданные, после этого появились высшие и низшие. Появились высшие и низшие, после этого в ритуале и обрядах появилось то, чем люди отличаются друг от друга» [2, цз. 4, с. 146—147].

38. В «Си цы чжуань» есть фраза: «Путь-Дао солнца и луны — это непосредственное (*чжэнь* 貞) проницание» [2, цз. 2, с. 120]. Термин *чжэнь* (или *чжэн*) — один из употребимых в «Книге перемен», он толкуется как «стойкость», «незыблемость», «правота», а также «треножник» [27, с. 96].

39. Присоединяться (сходиться, стекаться) обозначено здесь сочетанием *гуй ван* 歸往. В данном случае имеется в виду эпизод, изложенный в главе «Ли лоу» трактата «Мэн-цзы»: «Бо-и, скрываясь от Чжоу-[синя], жил на берегу северного моря. Услышав, что Вэнь-ван возвысился, [он] сказал: "Почему бы мне не присоединиться [к нему]? Я слышал, что Правитель Западных [земель] умеет заботиться о стариках". Тай-гун, скрываясь от Чжоу-[синя], жил на берегу восточного моря. Услышав, что Вэнь-ван возвысился, [он] сказал: "Почему бы мне не присоединиться [к нему]? Я слышал, что Правитель Западных [земель] умеет заботиться о стариках". Эти двое были величайшими старцами Поднебесной. И когда [они] присоединились к Вэнь-вану, это означало, что к нему присоединились отцы Поднебесной. А если отцы Поднебесной присоединились к нему, то куда же еще могли направиться дети?» [5, цз. 7.4, с. 9а—9б; 23, с. 130].

40. В комментарии к «Дифань» разъясняется, что грозная добродетель (*вэй дэ* 威德) правителя проявляется не в жестокости и необузданном применении военной силы. Грозная добродетель — это соответствие Небу и благоприятствование народу путем карания несправедливости, а также способность остановить злодеяния. Если правитель обладает такой добродетелью, то вся Поднебесная вплоть до самых отдаленных пределов покоряется ему [11, цз. 1, с. 2—3, комментарий].

41. Девять родов (*цзю цзу*) комментатор «Шу цзин» Кун Ин-да объясняет как девять колен родства, девять поколений родственников от прапрадеда до праправнука (прапрапрадед, прапрадед, прадед, дед, отец, сын, внук, правнук, праправнук) [19, цз. 1.1, с. 1б, комментарий]. Оуян Сю (1007—1072) считал *цзю цзу* девятью родами родственников по горизонтали: во-первых, четыре рода по отцовской линии: первый род образуют родственники в пяти коленах; второй род — дочери отца, его старшие и младшие братья, их жены и дети; собственные дочери, братья, жены и дети братьев составляют третий род; сыновья, невестки, внуки — четвертый род. Затем следуют три рода по материнской линии: семья деда (отца матери) — один род; семья бабки — второй; братья матери и их жены — третий. И, наконец, два рода со стороны жены: семья отца жены — один род, семья матери жены — второй [11, цз. 1, с. 3, комментарий].

42. «Почитая предков, думай о сыновней почтительности, в отношениях с низшими думай о вежливости» [19, цз. 4.6, с. 10б] — слова И-иня (см. примеч. 68), обращенные к внуку и преемнику Чэн Тана — Тай-цзя.

43. Шесть направлений [пространства] (*лю хэ* 六合) — зенит, надир, север, юг, запад, восток.

44. В «Цзо чжуань» говорится: «...пожаловать родственникам уделы в управление, чтобы [они] стали защитой и заслоном для дома Чжоу» [11, цз. 1, с. 1, комментарий].

45. Система чжоуских уделов была заложена У-ваном (1121—1116 гг. до н. э.), который, установив власть в Китае, предоставил уделы-*го* своим пятнадцати братьям и еще сорока родственникам из рода Цзи.

46. Удел Цзинь (при Чэн Тане именовался Тан) в Шаньси и удел Чжэн в Шэньси были расположены в землях чжоуского домена, уделы Вэй в Хэнани и Лу в Шаньдуне — в приграничном районе на востоке.

47. В «Ши цзи» рассказано о том, как однажды в четвертый год своего царствования (213 г. до н. э.) Цинь Ши-хуан устроил пир во дворце в Сяньяне, на котором ученые мужи стали восхвалять достоинства императора. Один лишь Чуньюй Юэ из Ци выступил вперед и сказал:«Я, ваш слуга, слышал, что правители Инь и Чжоу [царствовали] более тысячи лет, т. к. пожаловали уделы сыновьям, братьям и заслуженным сановникам, создав [себе] поддержку и помощь. Ныне Вы, Государь, владеете землями среди четырех морей, а [Ваши] сыновья и братья являются простыми подданными. И если вдруг появятся личности, подобные Тянь Чану или шести сановникам, [затеявшим смуту], то кто же станет [для Вас] опорой? [Никто еще] не слышал [о правителях], которые могли [царствовать] долго без подражания древним» [11, цз. 1, с. 2, комментарий; 24, т. 2, с. 75—76]. Император передал это на обсуждение сановников. Первый советник Ли Сы, опровергая высказанное Чуньюй Юэ, говорил: «Слишком много было носивших одну фамилию сыновей и братьев, которым чжоуские Вэнь-[ван] и У-[ван] пожаловали уделы. Впоследствии родственники, не говоря уж о чжухоу, отдалялись и нападали друг на друга, подобно врагам, и чжоуский Сын Неба не мог этого остановить» [11, цз. 1, с. 5, комментарий].

48. Букв.: сердце и желудок (*синьфу* 心腹).

49. Гуаньчжун — территория Китая внутри от застав (главным образом в нынешней провинции Шэньси). Заставы: на востоке Ханьгуань (в Хэнани), на западе Саньгуань (в Шэньси), на севере Сяогуань (в Ганьсу) и на юге Угуань (в Шэньси).

50. В 201 г. до н. э. ханьский Гао-цзу пожаловал своего двоюродного старшего брата Лю Цзя титулом Цзин-ван и передал ему в управление земли к востоку от Хуайхэ. Своему младшему брату Цзяо он дал титул Чу-вана и поставил управлять землями западнее реки Хуайхэ, пожаловав ему при этом в управление сорок городов. Своего сына Фэя он сделал Ци-ваном и передал ему семьдесят с лишним городов [9, цз. 8б, с. 24б—25а; 24, т. 2, с. 190—191]. Своего младшего двоюродного брата Лю Цзе Гао-цзу пожаловал титулом Янь-ван, старшего брата сделал Дай-ваном (затем этот титул перешел к сыну Гао-цзу Хэну). Спустя некоторое время своему сыну Хую Гао-цзу пожаловал титул Лян-вана, а сыну Ю — титул Хуайнь-вана [9, цз. 8, с. 27а—27б; 24, т. 2, с. 194]. Своего сына Чана он объявил Хуайнань-ваном [24, т. 2б с. 194], сыну своего старшего брата Лю Пи он пожаловал титул У-вана [24, т. 2, с. 19б], своему сыну Жуи — титул Чжао-вана. «Все члены семьи Лю были пожалованы титулами ванов. Из тех, кто не принадлежал к императорскому роду, только сын заслуженного чиновника У Жуя, правителя [уезда] Поян, [У] Чэнь имел титул Чанша-вана» [9, цз. 9, с. 2а; 24, т. 2, с. 201].

51. Согласно древней системе земельных пожалований, аристократы и чиновничество наделялись землями в строгом соответствии с социальным положением. Эта система была изложена в трактате «Мэн-цзы»: «Существовали титулы Сына Неба (Тянь-цзы), гуна, хоу, бо, цзы, наня — последние два были равнозначны. Еще были должности управителя (*цзюнь*), министра (*цин*), сановника (*дафу*), высшего, среднего и низшего чиновников (*шан ши*, *чжун ши*, *ся ши*). Сыну Неба в соответствии с системой было определено владение в тысячу квадратных ли, гуну и хоу — по сто квадратных ли, бо — семьдесят квадратных ли, цзы и наню — по пятьдесят. Всего было четыре разряда [владений]. Владения, не дости-

гавшие пятидесяти ли, не относились непосредственно к Сыну Неба, а присоединялись к владениям хоу под названием оброчные владения (*фу юн* 附庸). Министр Сына Неба получал удел земли наравне с хоу, сановники — наравне с бо, а высшие чиновники — наравне с цзы и нань. В большом владении, занимавшем территорию в сто квадратных ли, управитель получал дохода в десять раз больше, чем министр, министр в четыре раза больше сановника, сановник вдвое больше против чиновника высшего ранга, чиновник высшего ранга вдвое против чиновника среднего ранга, чиновник среднего ранга вдвое больше против чиновника низшего ранга. Чиновник низшего ранга вместе с незнатным человеком, состоящим на службе, получали одинаковое жалованье, достаточное для замены того, что они получили бы от земледелия. Во второстепенных владениях площадью в семьдесят ли правитель получал дохода в десять раз больше министра, министр — втрое больше против сановника, сановник — вдвое против высшего чина, высший чин — вдвое против среднего, средний — вдвое против низшего. Чиновник высшего ранга вместе с незнатным человеком, состоящим на службе, получали одинаковое жалованье, достаточное для замены того, что они получили бы от земледелия. В малых владениях площадью в пятьдесят ли управитель получал дохода в десять раз больше министра, министр — вдвое против сановника, сановник — вдвое против высшего чиновника, высший чиновник — вдвое против среднего, средний — вдвое против низшего. Низший чиновник вместе с незнатным человеком, состоящим на службе, получали одинаковое жалованье, достаточное для замены того, что они получили бы от земледелия» [5, цз. 10, с. 3а—4б; 23, с. 177—180].

52. Шесть ванов: Чу-ван У, Чжао-ван Суй, Цзяоси-ван Инь, Цзинань-ван Бигуан, Цзычуань-ван Сянь, Цзяодун-ван Сюнцюй, поднявшие в 154 г. до н. э. мятеж против ханьского императора Цзин-ди (156—141 гг. до н. э.).

53. Семь княжеств или семь ленов: У, Чу, Чжао, Цзинань, Цзычуань, Цзяодун, Цзяоси были пожалованы ханьским Вэнь-ди (179—155 гг. до н. э.) в награду приближенным. В разное время в этих княжествах были подавлены мятежи против царствующего дома. Топоры и секиры (*фу юэ* 鈇鉞) — символы власти, вручавшиеся императором удельному князю или военачальнику.

54. Вэйский У-ди — посмертное имя Цао Цао (155—200), военачальника и сановника последнего ханьского императора Сянь-ди (190—219). Вначале титул Цао Цао был Вэй-ван. К 192 г. Цао Цао, Лю Бэй и Сунь Цюань поделили между собой территорию ханьской империи. После того как император Сянь-ди был убит по приказу Цао Цао, сын последнего Цао Пи вступил на престол в качестве императора новой династии Вэй (храмовое имя Цао Пи — Вэнь-ди, на троне с 220 по 226 г.).

55. Каменная глыба в фундаменте (большой камень, *пань ши* 磐石) помещалась в основание колонны для устойчивости к оседанию. Здесь имеется в виду, что правитель, не имеющий в родственниках опоры, так же непрочно занимает свое положение, как и колонна, не имеющая в основании каменной глыбы.

56. Другой род — это род Сыма. В 225 г. последний вэйский император Юань-ди (260—264) был низложен полководцем Сыма Янем, основавшим династию Цзинь (265—316). Алтарь Земли и Злаков (*шэ цзи* 社稷) символизирует престол, династию.

57. Искусство управления (*шу* 術), техника управления — одна из важнейших категорий легизма, разработка которой связывается с именем Шэнь Бу-хая. В трактате «Хань Фэй-цзы» говорится: «Ныне Шэнь Бу-хай толкует об искусстве управления... Искусство управления состоит в том, чтобы на чиновничьи должности назначать по способностям, требовать [от чиновника] исполнительности в соответствии с наименованием [его должности], держать в руках рукоятку жизни и смерти, изучать возможности чиновничества — все это держат в руках государи» [21, т. 2, с. 258].

58. Сверхъестественность, непостижимость (*мяо* 妙) — категория даосизма (то же, что *шэнь мяо* 神妙).

59. Огромен (*дан дан* 蕩蕩) — заимствовано из «Лунь юй», где сказано: «О, как велик был правитель Яо! Как возвышен! Только Небо было так огромно, и только Яо был подобен ему! [Он был так] огромен (*дандан*), что народ не мог дать ему название. Как велик он был в своих свершениях! Как блистателен в установлениях!» [4, цз. 4.8, с. 16а—17а; 20, с. 45; 21б, т. 1, с. 15б].

60. См. примеч. 41.

61. Фан-сюнь 放勳 — имя императора Яо, которое обычно разъясняется комментаторами как «подражающий совершенным деяниям древних»[19, цз. 1.1, с. 1б, комментарий]. *Фан* означает 'изучать', 'копировать'; *сюнь* — 'подвиги', 'заслуги'. В главе «Шу цзин» «Уложения Яо» («Яо дянь») говорится: «Изучая древность, [мы узнаем], что императора Яо звали Фан-сюнь. [Он] был почтителен, просвещен, высококультурен и глубокомыслен, что проявлялось без усилия. [Он] был преисполнен искренней вежливости и почтительности. Сияние [его добродетели] достигало дальних окраин Поднебесной, простиралось до Неба и озаряло Землю. [Он] умел различать талантливых и добродетельных и жить в согласии с девятью родами своих родственников» [19, цз. 1.1, с. 1а—1б]. О девяти родах родственников см. примеч. 47.

62. Чжун-хуа 重華 — имя императора Шуня. Оно толкуется как «равный по своим добродетелям императору Яо» [19, цз. 1.2, с. 5б; 25, с. 31]. *Чжун* значит 'повторить'; *хуа* — 'просвещенность и добродетельность'. Известно, что у Шуня была плохая мать, склонный к порокам отец, заносчивый брат. С ними он умел ладить, проявляя сыновнюю почтительность (*сяо*), и добился, что они постепенно продвинулись к добру и не совершили преступлений [19, цз. 1. 1, с. 4б—5а; 24, т. 1, с. 137; 25, с. 26].

63. *Сыюэ* 四岳 буквально означает 'четыре пика', четыре священные горы Китая, символизирующие стороны света. Восток символизировала гора Тайшань (Шаньдун), юг — гора Хэншань (Хунань), север — гора Хэшань (Шаньси), запад — гора Хуашань (Шэньси). Социальное значение термина *сыюэ* до конца не выяснено. Обычно под ним понимают вождей племен или старейшин [24, т. 1, с. 235]. В «Шу цзин» под *сыюэ* понимаются должностные лица — советники императора. К ним, например, обратился Яо за советом о том, кого назначить своим преемником [19, цз. 1.1, с. 4а]. Д. Легг вслед за некоторыми китайскими комментаторами под *сыюэ* понимает одного чиновника, который ведал делами всех чжухоу и начальников округов Китая [25, с. 35]. Подстрочный комментарий к «Дифань» разъясняет *сыюэ* как должности, подобные трем гунам (*сань гун*) чжоуского периода. При Яо должность *сыюэ* занимал Шунь, при Шуне — Юй [11, цз. 1, с. 9, комментарий].

64. Восемь совершенных (*ба юань* 八元). В «Цзо чжуань» сказано: «Некогда у господина Гао Синя было восемь талантливых сыновей: Бо-фэнь, Чжун-сюнь, Шу-сянь, Ли-чжун, Бо-ху, Чжун-сюн, Шу-бао, Ли-ли. [Первый из них] был верным, [второй] — строгим, [третий] — вежливым, [четвертый] — добропорядочным, [пятый] — открытым, [шестой] — любящим, [седьмой] — добрым, [восьмой] — спокойным. Народ Поднебесной называл их "восемь совершенных" (*баюань*)» [17, цз. 9, с. 2б]. Когда Шунь поступил на службу Яо, он выдвинул восемь совершенных, приказав им распространять в Поднебесной учение о пяти человеческих постоянствах (*у чан* 五常): отцовской справедливости (*фу и* 父義), материнской любви (*му цы* 母慈), снисходительности старшего брата по отношению к младшему (*сюн ю* 兄友), почтительности младшего брата по отношению к старшему (*ди гун* 弟恭), сыновней почтительности (*цзы сяо* 子孝).

65. В «Лунь юй» говорится: «Шунь управлял недеянием. Да и что ему было делать! [Он] только благоговейно (*гун цзи*) [сидел] обратившись лицом к югу» [4, цз. 8.15, с. 2а—2б]. В комментариях к этому высказыванию обычно указывается, что управление недеянием стало возможным для Шуня, когда он назначил на

должности достойных людей, имеющих соответствующие должностям способности [4, цз. 8.15, с. 2б; 11, цз. 1, с. 9, комментарий]. В тексте «Дифань» сказано: «достиг вершины благоговейности», т. е. состояния, соответствующего управлению недеянием [11, цз. 1, с. 9, комментарий].

66. Скрывают фениксовы крылья, прячут драконью чешую (*цзи и инь линь* 戟翼隱鱗), т. е. до поры скрывают свои таланты.

67. Выявлять среди живущих в глуши и недостойных (*соу ян цэ лоу* 搜揚側陋). — Эта фраза заимствована из «Уложений Яо» («Яо дянь») «Шу цзин», где сказано: «Император произнес: "О, сыюэ! Я нахожусь на престоле семьдесят лет. Может ли кто-то из вас, вняв [моему] повелению, занять мой трон?" [Сы]юэ ответили: "[Мы] не обладаем добродетелями и [лишь] опозорим его". Тогда [Яо] сказал: "Тщательно ищите [достойного человека] среди просвещенных и выявляйте среди живущих в глуши и недостойных"» [19, цз. 1.1, с. 4а—4б].

68. И-инь 伊尹 — прославленный советник Чэн Тана. Согласно «Ши цзи», И-иня звали А-хэн. Он хотел служить [Чэн] Тану, но не имел случая [устроиться к нему], тогда он стал слугой, [перешедшим к Тану] в качестве приданого [девушки] из рода Юсинь, стал носить [на себе] кухонные треножники и доски. Толкуя с [Чэн Таном] о вкусе пищи, он дошел до бесед о Пути правителей [9, цз. 3, с. 2б; 24, т. 1, с. 167].

69. Люй-ван 呂望 — сподвижник чжоуского Вэнь-вана Тай-гун (см. примеч. 39). Родовая фамилия его была Цзян, а по названию пожалованных его предкам уделов он звался Люй-шан. Имя его было Цзы-я. В старости он стал отшельником-рыбаком у реки Вэйшуй. Когда однажды Правитель Западных земель Си-бо, будущий Вэнь-ван, собирался на охоту, то по результатам гадания ему выпало, что добычей будет не дракон, не самка дракона, не тигр и не медведь, а сподвижник князя-гегемона. На охоте Си-бо встретился с Люй-шаном. Во время беседы с ним Си-бо сказал:«Покойный правитель, мой отец, говорил, что необходимо иметь на службе совершенномудрого человека, который помог бы дому Чжоу. С его содействием Чжоу воцарится в [Поднебесной]. Вы и есть такой [человек]. Мой отец давно надеялся встретить Вас». Поэтому Люй-шану дали почетное прозвище Тай-гун-ван — Надежда отца. Он стал Наставником Вэнь-вана, одним из четырех его помощников» [9, цз. 32.2, с. 1а—1б].

70. И-у 夷吾 — имя Гуань-чжуна (Гуань-цзы), министра циского правителя Хуань-гуна (685—648 гг. до н. э.). В молодости Гуань Чжун служил цискому княжичу (*гунцзы*) Цзю. Когда другой княжич Сяо-бо стал Хуань-гуном, Цзю умер, а Гуань Чжун был посажен в тюрьму.

Путы (*лэй се* 縲紲) — толстые черные веревки, которыми связывали преступников.

71. Ханьский военачальник Хань Синь в молодости был беден и не имел занятий. Когда Сян Лян поднял войска, Хань Синь хотел поступить к нему на службу, но Сян Лян не принял его. Затем он пришел к Сян Юю, который тоже его не принял. Наконец Хань Синь присоединился к Хань-вану, будущему императору Гао-цзу, и стал его главным полководцем.

72. См. примеч. 68.

73. Цзи 姬 — родовое имя Вэнь-вана, основателя династии Чжоу. Занятия мясника и рыбака — форма отшельничества Тай-гуна, который семь лет прожил в городе Чжаогэ, где резал скот и продавал вино. Потом он переселился к реке Вэйшуй и стал рыбачить. Там состоялась его встреча с Вэнь-ваном (см. примеч. 69).

74. В данном случае речь идет об И-ине, который сумел воспитать второго шанского правителя Тай-цзя как высокодобродетельного государя. По сообщению «Шу цзин», Тай-цзя, наследовавший Чэн Тану, поначалу не внимал наставлениям И-иня и не был добродетелен. Чтобы исправить его, И-инь на период траура по отцу сослал его в Тунгун, место захоронения Чэн Тана (или, по мне-

нию некоторых комментаторов, летний императорский дворец [24, т. 1, с. 289; 25, с. 203]). В итоге Тай-цзя раскаялся. За месяц до истечения трехлетнего траура И-инь, управлявший все это время государством, прибыл к Тай-цзя, чтобы вручить парадные головной убор и одеяние правителя Поднебесной и пригласить Тай-цзя в столицу Цзинбо — северную из трех иньских столиц, поименованную по названию гор Цзиншань (Хэнань).

75. После смерти Вэнь-вана ему наследовал его сын У-ван. В одиннадцатый год пребывания У-вана у власти (1027 г. до н. э.) чжухоу, поддерживавшие его, собрались в Муе, местности близ шанской столицы (Хэнань). У-ван прибыл туда, держа в левой руке желтую секиру, а в правой белый бунчук, чтобы давать команды войскам. В Муе У-ван принес клятву, после чего войска построились в боевые порядки и двинулись к месту сражения с иньской армией [9, цз. 4, с. 7а—7б; 24, т. 1, с. 185—186]. В общем контексте данной главы «Дифань» победа У-вана расценивается как результат деятельности Тай-гун-вана, который был его наставником, получив новое почетное прозвище Ши-шан-фу 師尚父 (это прозвище возникло потому, что У-ван считал Люй-шана своим учителем (*ши*), почитал его превыше всех (*шан*) и относился к нему как к отцу (*фу*) [24, т. 1, с. 310].

76. Чжун-фу 仲父 — почетное имя Гуань Чжуна, благодаря выдающейся деятельности которого на посту министра Хуань-гуна (685—649 гг. до н. э.) царство Ци стало первым в истории Китая гегемоном (*ба*) — главой союза нескольких царств.

77. См. примеч. 43.

78. Хуайинь-хоу 淮陰侯 — титул, пожалованный ханьским Гао-цзу Хань Синю, который был родом из округа Хуайинь. Приняв в 206 г. до н. э. военный план Хань Синя, Гао-цзу победил своих противников.

79. Употребленное здесь слово *хун ху* 鴻鵠 обозначает крупную птицу (лебедя, журавля, дикого гуся), а также иносказательно — крупного государственного деятеля, выдающуюся личность. В трактате «Гуань-цзы» говорится о том, что во время встречи Хуань-гуна с Гуань Чжуном над ними пролетел гусь. Поглядев на него, Хуань-гун со вздохом сказал: «Чжун-фу! Этот гусь когда [летит] на юг, когда — на север, когда улетает, когда возвращается. Четыре стороны света не имеют для него пределов. Куда [он] хочет, туда и направляется. Только потому, что [у него] есть крылья, он может осуществлять свои желания в Поднебесной... Вы, Чжун-фу, для меня, словно крылья...» [1, цз. 9.22, с. 1а—1б].

80. [Жемчужины], освещающие колесницы (*чжао чэ* 照車), — название жемчужин, принадлежавших лянскому Хуй-вану. Упоминание об этих жемчужинах имеется в «Ши цзи»: «Лянский Хуй-ван и циский Вэй-ван встретились в Цзяо. Хуй-ван спросил: "А есть ли у Вас, ван, драгоценности?" "Нет", — отвечал Вэй-ван. Хуй-ван сказал: "Уж если такое маленькое княжество, как мое, имеет десять жемчужин, у каждой из которых один цунь в поперечнике, и если поставить в ряд двенадцать колесниц и положить между ними жемчужины, то они будут освещать колесницы, так почему же княжество, у которого десять тысяч колесниц, не имеет драгоценностей?" Вэй-ван ответил: "Драгоценностью я считаю совсем не то, что Вы, ван. Среди моих подданных есть розовощекие. Когда [я] послал их защищать Наньчэн, то люди из Чу не осмелились войти [туда], когда на востоке [они] захватили [территорию], прилегающую к реке Сы[шуй], то все двенадцать чжухоу явились на поклон. Среди моих подданных есть большеголовые. Когда [я] послал их защищать Гаотан, то люди из Юэ не осмелились двинуться восточнее. Среди моих подданных есть черноволосые. Когда [я] послал их защищать Сюйчжоу, то люди из Яо пришли кланяться к северным воротам [города], а люди из Чжао— к западным. Когда [черноволосые] ушли из Сюйчжоу, за ними последовало более семи тысяч семей. Среди моих подданных есть отважные, когда [я] послал их бороться с разбойниками, то на дорогах перестали поднимать оброненное. С их помощью [я] освещаю [пространство] на тысячу ли. Разве не отличается [это] от двенадцати колесниц?" Лянский ван устыдился и удалился подавленный» [9, цз. 46.16, с. 8б].

81. *Цзюнь* 鈞 — мера веса, равная 18 кг; реки Цзян и Хань — реки Янцзы (крупнейшая река Китая длиной 5800 км) и Ханьшуй (или Ханьцзян, левый приток, Янцзы длиной 1532 км); *ши* 石 — мера веса, равная приблизительно 71,6 кг; *доу* 斗 — мера сыпучих и жидких тел, равная приблизительно 10,35 литра; *шао* 筲 — мера сыпучих тел вместимостью 1 доу 2 *шэна* (*шэн* 升 равняется 1,035 л); *шао* и *доу* означает также «малые мерки».

82. Ближайшие помощники государя (*гу гун* 股肱) — букв.: руки и ноги. «[Мои] сановники, — говорил император Шунь, — это мои руки и ноги, глаза и уши» [19, цз. 2.5, с. 13а].

83. Совпадающая добродетель (*хэ дэ* 合德, то же, что *тун дэ* 同德) — добродетель-*дэ* сановников, совпадающая с силой-*дэ* государя.

84. Триада (*цзи* 極 или *сань цзи* 三極) — Небо, Земля, Человек.

85. Девять областей (*цзю цюй*, то же, что и *цзю чжоу*) — учрежденные Юем девять областей Китая, весь Китай.

Цунь — мера длины, равная 3 см.

86. В своих советах Юю Гао Яо отмечал, что правитель должен уметь разбираться в людях, а также умиротворять народ. На это Юй ответил ему: «Увы! Достичь того и другого! Даже император [Яо] счел бы это для себя трудным! Когда [правитель] разбирается в людях, [он] мудр и может назначать людей на [соответствующие их способностям] должности. Когда он [способен] умиротворить народ — [он] милостив, и простой народ пойдет за ним» [19, цз. 2.4, с. 6б—7а].

87. Император Юй, учредив пять ступеней музыкальной гаммы, распорядился в связи с этим, чтобы те, кто хочет изложить ему жалобы и обиды, били в барабанчик *тао*. Считалось, что такие барабанчики изобрел император Ку; *тао* были небольшими по размеру, имели рукоятку и прикрепленные по бокам на нитях шарики. Держась за рукоятку, крутили барабанчик, чтобы шарики ударяли по нему. Столбы для написания порицаний в свой адрес и испрошения советов подданных установил вдоль дорог император Яо.

88. Букв.: возницы, слуги, косари и дровосеки (*пу ли чу чжао* 僕隸芻堯).

88а. Букв.: те, кто имеет титулы ванов и хоу, сановники и министры (*ван хоу цин сян*).

89. В данном случае имеется в виду ханьский чиновник Чжу Юнь 朱雲. Второе имя он имел Ю, происходил из удела Лу. В молодости Чжу Юнь был «справедливым разбойником» — защитником обиженных. В сорок лет круто изменил свою жизнь, изучил «Лунь юй» и «И цзин». Когда при императоре Чэн-ди (на троне с 32 по 7 г. до н. э.) недобродетельный министр Чжан Юй был возведен в ранг Императорского Наставника (*Ди ши*) и пожалован титулом *тэ цзинь*, Чжу Юнь попросил об аудиенции. Представ перед глазами императора и всех сановников, Чжу Юнь сказал: «"Сановники при нынешнем дворе не способны ни содействовать правителю, ни помогать народу. Все [они] даром едят свой хлеб. Конфуций говорил, что ничтожный человек не может служить государю, [он все делает] без старания и [лишь] вредит ему. [Такой человек] губит то, что достигнуто не его [усилиями]. Я, Ваш слуга, хотел бы преподнести [господину, занимающему должность] *шанфана*, меч, который [может] рассечь лошадь, чтобы обезглавить одного льстивого сановника и [таким образом содействовать] исправлению остальных". Когда император спросил Чжу Юня, кого он имеет в виду, тот ответил: "Чжан Юя", — и привел этим императора в ярость. "Презренный слуга!" — воскликнул император, [ты] занимаешь низкое положение и злословишь в адрес высших! Перед всем двором позоришь Наставника! Ты будешь наказан смертью и не [жди] помилования!" Гвардейцы хотели вывести Юня, но тот вцепился в перила дворцовой лестницы и не отпускал, пока не сломал их. После того, как Чжу Юня удалили, полководец Син Цин-цзи высказался в его защиту, и император Чэн-ди понял, что Чжу Юня необходимо помиловать, кроме того, он распорядился не менять дворцовые перила, а только собрать их, чтобы прославить таким образом честного подданного» [11, цз. 2, с. 20, комментарий].

Шанфан 尚方 — хранитель личных вещей и оружия императора.

90. «Когда вэйский Вэнь-ди (220—226) решил переселить десять тысяч семей из округа Цзичжоу (Хэбэй) в Хэнань, случилось нашествие саранчи. Начался голод, но император, несмотря на возражения сановников, не желал отказываться от своего намерения. Тогда сановник Синь Пи попросил высочайшей аудиенции. Вэнь-ди, знавший, о чем его собираются просить, принял Синя и прочих своих придворных с весьма недовольным видом. Сначала никто из присутствующих не осмеливался заговорить, но наконец Синь Пи решился. "Вы, государь, — сказал он, — хотите переселить семьи. Почему Вы так решили?" "Скажи лучше, — произнес Вэнь-ди, — переселять мне их или нет?" "По правде, [я] считаю, что не нужно", — ответил Синь. "Я не собираюсь обсуждать это с тобой", — сказал тогда император. "Ваше Величество, — сказал Синь, — разве Вы считаете своих подданных недобродетельными? Вы назначаете правого и левого [министров], назначаете чиновников для составления различных планов и считаете возможным решать все самому без их помощи. В том, о чем я говорю, нет для меня корысти — этим обеспокоены духи Земли и Злаков. Так почему же [Вы] гневаетесь на меня?" Император не ответил. Он поднялся, чтобы удалиться во внутренние покои. Синь устремился к нему и схватил за полу платья. Император встряхнул одежду, чтобы освободиться, и удалился. Прошло довольно много времени. прежде чем он опять вышел к сановникам и сообщил им, что переселит только половину семей» [11, цз. 2, с. 20, комментарий].

91. Здесь имеется в виду прежде всего император Цинь Ши-хуан, принявший титул Хуан-ди. Этот титул объединял почетные наименования трех властителей (*сань хуан*, см. примеч. 35) и пяти императоров (*у ди*).

Пять императоров: Хуан-ди, Чжуань-сюй, Ку, Яо и Шунь.

92. Букв.: насекомые, вредители хлебных злаков (*мао цзэй*; *мао* — вредители, уничтожающие корни хлебных злаков; *цзэй* — коленца).

93. «В ловких речах и приукрашенной внешности мало человеколюбия», — слова Конфуция [4, цз. 1.1, с. 4а—4б].

94. К моменту воцарения луского Чжао-гуна (514—506 гг. до н. э.) власть правителя в царстве Лу была целиком зависима от крупных аристократических кланов. Чжао-гун попытался отстоять свои права, но потерпел неудачу и был изгнан за пределы Лу [17, цз. 18, с. 4б—5а]. В «Дифань» указано, что это произошло лишь потому, что Чжао-гун не получил от многочисленных сановников разъяснений о своих просчетах и советов о том, что ему надлежит делать.

95. Нин-и 寧一 (мирный и спокойный) — имя чжоуского Сюань-вана (827—782 гг. до н. э.). Однажды у Сюань-вана, который очень любил упражняться в стрельбе из лука, появился лук, сила упругости которого составляла не болеее трех *ши*. Сюань-ван показал его своим приближенным, и они по очереди стали стрелять. Никто из них не попал в цель, и все сказали, что упругость лука не меньше девяти *ши*. Таким образом, Сюань-ван всю свою жизнь считал, что упругость его лука, на самом деле равная трем *ши*, составляет девять *ши*.

96. И-лэ 伊摮 был наставником Ци 棄, Наследника в княжестве Сун в чжоуский период. Когда однажды Наследник отправился в княжество Чу, И-лэ оклеветал его перед сунским правителем Пин-гуном. Ци был заточен и повесился в неволе, а Наследником стал сын наложницы Цзо.

97. Некогда в княжестве Чу был добродетельный сановник Си Вань 郤宛. Взяточники и клеветники, ненавидя Си Ваня за его честность, оговорили его перед правителем и добились его казни.

98. Верный подданный — это Си Вань (см. примеч. 97). Почтительный сын — сунский Наследник Ци (см. примеч. 96).

98а. Орхидея символизирует мудрого, благородного человека.

99. Данный мотив неоднократно звучал в китайской общественно-политической мысли. В «Дао дэ цзин», например, сказано: «Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым» [21, т. 1, с. 138]. В биографии Цзо Сюна в «Цзю Хань шу» говорится: «Я слышал, что среди правителей не было таких, кто бы не любил верных и справедливых подданных и не ненавидел бы клеветников и

льстецов. Однако бедствия прошлых веков проистекали оттого, что не было таких правителей, которые не подвергали наказаниям верных и справедливых и не осчастливливали незаслуженно льстецов и клеветников. Ведь слушать верных подданных трудно, а следовать [речам] льстецов легко. Правдивые слова не приятны для слуха и часто не принимаются. Беспринципные речи соответствуют желаньям и находят немедленный отклик» [12, цз. 91.51, с. 5а].

100. Букв.: с вышивками (*фу фу* 黼 黻). Такая вышивка представляла собой по форме две скрещивающиеся черно-белые секиры (с черной рукояткой и белым клинком) и иероглиф *гун* 弓 (лук) и его обращение («спина к спине») из чередующихся синих и черных линий. Такая вышивка относилась к числу двенадцати символов (*ши эр чжан* 十二章), изображавшихся на одеянии императоров древности. Число двенадцать соответствовало числу созвездий зодиака и числу месяцев в году, кроме того, двенадцать кратно трем (основному числу Ян), причем три множится на четыре (число сезонов года, которыми управляет Небо) [26, с. 41, 51]. Все символы перечислены в «Шу цзин». «Я хочу, — говорил император Шунь, — видеть символы древних людей — солнце, луну, звезды, горы, драконов, узорных фазанов, изображенных вместе [на верхней одежде]; жертвенные сосуды, водоросли, пламя, рисовые зерна, скрещивающиеся секиры и два иероглифа гун, повернутые спинами друг к другу, вышитыми по полотну [нижней одежды] разноцветными нитками. [Я хочу] установить [соответствующую рангам] одежду, и вы, [мои приближенные], будете четко следовать установленным образцам» [19, цз. 2. 5, с. 10а—10б; 25, с. 80—81]. Согласно древнейшей традиции, двенадцать символов не служили знаками различия аристократии или эмблемами государя — таким образом эта система истолковывалась лишь впоследствии. Изображение на одежде солнца, луны и звезд стало исключительной привилегией императора, что же касается *чжухоу*, то чем меньше был их ранг знатности, тем меньше символов из перечисленных позволялось иметь им на одежде.

101. Здесь имеется в виду следующее высказывание Мэн-цзы: «На кухне есть жирное мясо, на конюшне — тучные кони, а народ выглядит голодным, и на пустырях валяются трупы умерших. Это значит давать животным пожирать людей» [5, цз. 1.1, с. 7а].

102. Символизировать сосредоточенность императора на главном должен был, в частности, головной убор *мянь* (см. примеч. 74), одна из функций которого состояла в том, чтобы с помощью нефритового украшения *юй цзао* 玉藻 оберегать взоры от суетности внешнего мира, в том числе от блеска драгоценностей и редких безделушек), а с помощью элемента *тянь* (или *тоу куан*) преграждать путь сладострастной музыке, льстивым речам и т. д. Украшение *юй цзао* выглядело следующим образом: «тулья» головного убора *мянь* венчалась навесом, спереди и сзади которого свисал ряд нитей, называемых *цзю* 纠 (конец). На нити были нанизаны нефритовые шарики *юй чжу* 玉珠. Нить вместе с шариками называлась *лю* — «нефритовая струя». Нити были сплетены из пятицветных нитей, а шарики выточены из нефрита, тоже, как и нити, пяти цветов. Навес, на котором крепились шарики, воплощал союз Неба и Земли, а *юй цзао*, как бы стекающее с навеса потоками пятицветного ливня, символизировало результат этого союза — все сущее как круговорот пяти стихий. Элемент *тянь* (*тоу куан*) представлял собой шарик (или фигурку другой формы), который укреплялся на уровне уха на конце шнура. Шнур этот прикреплялся к шпильке, с помощью которой головной убор

мянь держался на голове. Материалом для *тянь* в древности был нефрит, а впоследствии вата желтого цвета из шелка-сырца, скатанная в шарики [26, с. 51—52, 58].

103. Пять органов чувств, пять врат (*у гуань* 五關): уши, глаза, рот, нос, тело.

104. Коричное дерево (*гуй* 桂) в переносном смысле означает умного талантливого человека. Аромат (*фан* 芳) — это также и доброе имя, талант выдающегося человека.

104а. Цитата из «Всеобъемлющего закона» («Хунфань») из отрывка «О Пути правителя», завершающего пятую главу «Позиция императора в пространстве» («Хуанцзи»):

Без отступлений, без отклонений — уважай долг правителя,
Не имей симпатий — почитай Путь правителя,
Не имей неприятий — почитай Путь правителя.
Без отступлений, без привязанностей —
беспределен Путь правителя!
Без привязанностей, без отступлений —
гладок Путь правителя!
Без нарушений, без пристрастий —
справедлив Путь правителя!
Уверовав, что правитель обладает позицией-*цзи*,
[Народ] награждает его сохранением позиции-*цзи*.

[19, цз. 7.6, с. 3б—6а].

105. Обычно обряд первой борозды выполнялся императором Китая в южном предместье столицы на специально отведенном участке земли. Тай-цзун впервые выполнил этот обряд весной 630 г., когда был жив его отец, отрекшийся от престола в 626 г., и поэтому считалось, что положение нового императора соответствует не Полному, а Малому Ян (см. примеч. 33). Поскольку символом Малого Ян был восток и восточное предместье, то император Тай-цзун вспахивал борозду именно там (так продолжалось и после смерти Гао-цзу).

106. Фраза заимствована из «Шу цзин» главы «Уложения Яо», где сказано: «Тогда [Яо] повелел [астрономам] Си и Хэ в благоговейном соответствии с [движением] Великого Неба наблюдать и вычислять [путь] Солнца, Луны и звезд и с почтением вручить народу календарь» [19, цз. 1.1, с. 1б; 25, с. 18].

107. Во времена ханьского императора Сюань-ди (на троне с 73 по 47 г. до н. э.) чиновник Гун Суй был назначен правителем области, в которой из года в год случался голод, и народ страдал от разбойников. Прибыв к месту службы, Гун Суй приказал людям продать мечи и клинки и на вырученные деньги купить коров и телят, а также приказал им неотрывно заниматься земледелием и шелководством. «Разве подвесишь к поясу телят и коров?» — говорил он. Постепенно народ возвратился к истинным своим занятиям, а с разбойниками было покончено.

В «Дифань» привязать к поясу телят и коров означает ситуацию, обратную вышеизложенной: народ продает телят и коров, покупает мечи и клинки и идет в разбойники.

108. В древности на преступника надевали не обшитую кромкой одежду, на которую темно-красной краской был нанесен рисунок.

109. Когда Шан Ян (390—338 гг. до н. э.), крупный реформатор и советник циньского Сяо Гуна (на троне с 361 по 337 г. до н. э.), начал реформы, он объявил о том, что собирается давать должности не за знатное происхождение, а за способности и таланты. Некто сказал ему, что народ в это не поверит и способные люди к нему не придут. Тогда Шан Ян распорядился установить у южных ворот столицы столб высотой в три чжана и объявить, что тот, кто сможет пере-

нести и установить этот столб у северных ворот, получит десять монет. Все были крайне удивлены, и желающих перенести столб поначалу не находилось. Когда же Шан Ян увеличил вознаграждение до пятидесяти монет, нашелся один человек. Он перенес столб и получил за это пятьдесят монет. И тогда народ убедился, что Шан Ян не дает пустых обещаний.

110. Букв.: голод и холод (*цзи хань чжи хуань* 饑寒之患).

111. «Добродетель благородного человека подобна ветру, низкого — траве. Ветер обязательно пригибает траву», — слова Конфуция [4, цз. 6.12, с. 19а].

112. Когда правитель княжества Юэ Гоу-цзянь (на троне с 475 по 463 г. до н. э.) собрался покарать княжество У, он заявил, что не может пока добиться от своих воинов абсолютной храбрости и мужества. Увидев однажды на дороге лягушку, вздувшую свой живот при его приближении, он поклонился ей и заявил, что, воспитав у воинов боевой дух, равный гневу этой лягушки, он никогда не потерпит поражения.

113. Правитель маленького княжества Сюй, существовавшего в начале периода Чжоу на территории нынешней провинции Аньхуй, Янь известен тем, что, позабыв о подготовке своей армии, решил совершенствоваться в методах гражданского управления. В результате княжество было завоевано Вэнь-ваном (на троне с 689 по 677 г. до н. э.), правителем Чу, а сам Янь был убит.

114. Буквально такое выражение в «Лунь юй» отсутствует.

115. Просвещенность, гражданские занятия, культурность — *вэнь* 文.

116. Ученость — *сюэ* 學.

117. Бамбук из княжества У славился своей прочностью.

118. Шесть искусств (*лю и* 六藝): этикет, музыка, стрельба из лука, управление лошадьми, каллиграфия, математика — комплекс знаний и умений, необходимый для достижения достойного положения в обществе.

119. Букв.: пренебрегают учебными заведениями (*цзянь сянсюй* 賤庠序).

120. Совершенство правителя, ведущего войну, проявляется в следующих семи достоинствах (добродетелях, *ци дэ*): не допускать жестокостей; уметь отказаться от применения оружия; защищать великое; свершать подвиги; умиротворять народ; успокаивать народ; увеличивать богатство.

121. В «Шу цзин» приведены следующие слова Юя: «...добродетель [императора] заключается в хорошем управлении, хорошее управление состоит в том, чтобы накормить народ. Вода, огонь, металл, дерево, земля, злаки [должны] находиться в порядке. Исправление нравов, обеспечение выгоды и улучшение жизни [народа] должно осуществляться в гармонии. Когда [перечисленные] девять заслуг достигаются одна за другой, это знаменуют песнями» [19, цз. 2.3, с. 2а].

Девять заслуг толкуют как шесть сокровищ, три дела (*лю шу сань ши* 六屬三事, *лю фу сань ши* 六府三事), то есть шесть сокровищ природы и три дела государственного управления.

122. Здесь приведены незначительно перефразированные слова мудреца Юэ 說, первого министра иньского У-дина (1238—1178 гг. до н. э.). Изложив свои наставления правителю о делах управления государством, Юэ подчеркнул: «Не трудно знать это — трудно осуществлять» [19, цз. 5.13, с. 11а].

Список использованных источников и литературы

1. Гуань-цзы. — Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936, т. 1378—1381.

2. Ицзин тун чжу («Книга перемен» с полным комментарием). — Цуншу цзичэн. Шанхай, 1936, т. 434—435.

3. Лицзи Чжэн Сюань чжу («Книга этикета» с комментарием [господина] Чжэн Сюаня). — Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936, т. 27—34.

4. Луньюй (Беседы и суждения). — Сыбу цункань. Шанхай, 1928, т. 11.

5. Мэн-цзы Чжао чжу (Трактат «Мэн-цзы» с комментарием [господина] Чжао). — Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936, т. 60—63.

6. Синь Тан шу (Новая история династии Тан). Сост. Оуян Сю и др. — Сыбу цункань. Шанхай, 1936, т. 75—78.

7. Сыку цюань шу цзяньмин мулу (Краткий каталог полного собрания книг по четырем разделам). Сост. Юй Жун. [Б. м. , б. г.].

8. Сыма Гуан. Цзычжи тунцзянь (Всеобщее обозрение событий, управлению помогающее). Пекин, 1956, т. 7.

9. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). — Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936, т. 416—438.

10. Тан Тай-цзун. Дифань (Правила императоров). [Б. м.], 1774.

11. Тан Тай-цзун. Дифань (Правила императоров). — Цуншу цзичэн. Шанхай, 1936, т. 927—930.

12. Хоу Хань шу (История династии Поздняя Хань). Сост. Фань Е. — Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936, т. 472—501.

13. Хуанфу Ми. Ди ван ши цзи (Хронология императоров и государей). — Цуншу цзичэн. Шанхай, 1936, т. 3396.

14. Цзю Тан шу (Старая история династии Тан). Сост. Лю Сюй и др. — Сыбу цункань. Шанхай, 1936, т. 72—74.

15. Цянь Хань шу (История династии Ранняя Хань). Сост. Бань Гу. — Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936, т. 440—470.

16. Чао Гун-у. Чжаодэ сяньшэн цзюньчжай душу чжи (Библиографические заметки из кабинета областного управления господина Чжао-дэ). — Сыбу цункань. Шанхай, 1936, т. 197—204.

17. Чунь цю Цзо чжуань гу (Комментарий к летописи «Чунь цю» с разъяснениями). — Сыбу бэйяо. Шанхай, 1936, т. 252—259.

18. Чэнь Чжэнь-сунь. Чжи-чжай шулу цзети (Аннотированный каталог библиотеки [господина Чэнь] Чжи-чжая). — Цуншу цзичэн. Шанхай, 1936, т. 44—48.

19. Шу цзин (Книга документов). — Сыбу цункань. Шанхай, 1928, т. 2.

20. Васильев В. П. Примечания на второй выпуск китайской хрестоматии. СПб, 1884.

21. Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972; Т. 2. М., 1973.

22. Попов П. С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб, 1911.

23. Попов П. С. Китайский философ Мэн-цзы. СПб, 1904.

24. Сыма Цянь. Исторические записки. Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Под общ. ред. Р. В. Вяткина. Вступ. ст. М. В. Крюкова. Т. 1. М., 1972; Т. 2. М., 1975; Т. 4. М., 1986.

25. Legg J. The Chinese Classics. Vol. 3, pt. 1, 2. The Shoo King, or the Book of Historical Documents. London, 1865.

26. Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М., 1975.

27. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960.

I. F. Popova. The Political testament of T'ang T'ai-tsung «Rulers for Emperors» («Ti-fan»). Foreword, Translation, Commentary.

The publication represents the full translation in Russian (including foreword and commentary) of the political testament of T'ai-tsung (627—649), one of the founders of the Chinese dynasty of T'ang (618—907). The testament contains the main Chinese medieval emperor's concepts concerning state government and political behavior of the Son of Heaven.

«Записи И-цзяня» и их продолжение

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

Собрание «И-цзянь чжи» (夷堅志 «Записи И-цзяня») вышло из-под кисти сунского литератора Хун Мая 洪邁 (1123—1202), второе имя Цзин-лу 景盧, литературные псевдонимы Жун-чжай 容齋 и Ечу лаожэнь 野處老人, посмертное имя Вэнь-минь 文敏. Происходил Хун Май из провинции Цзянси. Его отец Хун Хао 洪皓 (1088—1155, второе имя Гуан-би 光弼), современник великого сунского поэта Су Ши (1035—1101), будучи послом, пятнадцать лет провел в государстве Цзинь; литературными талантами прославились старшие братья Хун Мая Хун Ши 洪適 (1117—1184, второе имя Цзин-бо 景伯) и Хун Цзунь 洪遵 (1120—1174, второе имя Цзин-янь 景嚴). Сам Хун Май с детства проявил недюжинные таланты и прославился эрудицией: «В юные годы в день он прочитывал по несколько тысяч слов; раз взглянет — и запомнил; он постиг все, что содержалось в книгах, будь то даже [сочинения] байгуань и Юй Чу[1], последователей Шакья и Лао[-цзы]»[2]. В 1145 г. Хун Май выдержал экзамены и положил начало своей чиновничьей карьере. Он служил на должности *лана* (начальник отделения) в Ведомстве чинов и в Ведомстве церемоний; его не раз назначали на службу в провинции, благодаря чему Хун Май побывал в разных уголках страны; при дворе он занимал посты в придворной академии Ханьлиньюань (в том числе *сюэши*[3]) и принимал участие в составлении династийной истории. Хун Май был послан в Цзинь, где чуть не поплатился жизнью за прямоту и непреклонность. Наследие Хун Мая весьма впечатляющее: после себя он оставил много разнообразных произведений значительного объема — в первую очередь это

---

[1] Имеются в виду древнейшие из известных нам сюжетных произведений *сяошо*, упоминаемых в «Хань шу» («Истории [династии] Хань») — записи специальных чиновников байгуань и «Юй Чу Чжоу ши» («Речения Юй Чу о [династии] Чжоу»).

[2] Хоу Чжун-и. Чжунго вэньянь сяошо цанькао цзыляо (Разыскания в области китайской прозы на вэньяне). Пекин, 1985, с. 437.

[3] *Сюэши* — букв.: «ученый муж». В 1186 г., будучи на этой должности, Хун Май представил трону «Сы чао го ши» («История правления четырех императоров»).

сборник *бицзи* «Жун-чжай суй би у чжун» (容齋隨筆五種 «Заметки Жун-чжая в пяти книгах»)[4] и антология «И-цзянь чжи»[5].

Масштабность «И-цзянь чжи» поражает воображение: первоначально в собрании было четыреста двадцать цзюаней, объединявших более пяти тысяч рассказов[6]. Хун Май трудился над «И-цзянь чжи» более тридцати лет: предисловие к первой части коллекции датировано 1161 г., к последней[7] — 1198 г. Видимо, собрание получало распространение не целиком, а по частям[8], именно поэтому полный текст в скором времени был утерян, и уже в «Сун ши» указан объем всего в восемьдесят цзюаней[9]. Долгое время текст собрания существовал в усеченном виде; при династии Мин распространены были варианты, включавшие от двадцати до восьмидесяти цзюаней; текст был сведен вместе лишь в цинское время — этот текст был издан в 1927 г. шанхайским издательством «Шанъу иншугуань», в нем лишь двести шесть цзюаней и около двух тысяч семисот произведений[10]. Трудно сказать, насколько нынешнее деление текста на части соответствует его первозданному облику. Сохранившиеся в иных сочинениях фрагменты из

---

[4] Хун Май. Жун-чжай суй би у чжун. Пекин, 1959. Довольно подробное описание этого сочинения см.: Chang Fu-jui. Jung-chai sui-pi wu chi. — A Sung Bibliography. Hongkong, 1978, p. 292—308.

[5] Подробнее о Хун Мае см. его биографию в 373 цзюани «Сун ши» («История [династии] Сун»); его погодное жизнеописание (*няньпу*), составленное Ван Дэ-и, см.: Сунши яньцзюцзи (Сборник исследований истории Сун). Вып. 2. Тайбэй, 1964; также см.: Сунжэнь чжуаньцзи цзыляо соин (Указатель биографических материалов лиц, живших при Сун). Пекин, 1988, т. 2, с. 1512—1513; Chang Fu-jui. Hung Mai. — Sung Biographies. Wiesbaden, 1976, vol. 1, p. 469—478.

[6] «"И-цзянь чжи", с части "цзя" по часть "гуй" двести цзюаней, с части "чжи цзя" до части "чжи гуй" сто цзюаней, с части "сань цзя" до части "сань гуй" сто цзюаней, с части "сы цзя" до части "сы и" двадцать цзюаней, а всего четыреста двадцать цзюаней». — Чэнь Чжэнь-сунь. Чжи чжай шу лу цзе ти («Аннотированный каталог Чжи-чжая»). Шанхай, 1987, с. 336.

[7] Имеется в виду последнее из датированных предисловий; можно предполагать, что последние три части собрания были закончены Хун Маем незначительно позже.

[8] В собрании тридцать две части, объединенные в четыре больших книги (просто «чжи», записи; «чжи чжи», т. е. записи, в названиях которых использованы циклические знаки т. н. земных ветвей; «сань чжи», т. е. записи из третьей части; «сы чжи», т. е. записи четвертой части); в названия, помимо имени И-цзяня, вынесены циклические знаки: «И-цзянь цзя чжи», «И-цзянь и чжи» и т. д.; в каждой из частей насчитывалось от десяти до двадцати цзюаней.

[9] Там сказано: «Хун Май, "Записи И-цзяня, части "земные ветви"", в семидесяти цзюанях, первоначально было сто цзюаней, ныне сохранились семь частей — "цзя", "и", "бин" "дин", "мао", "гэн" и "гуй"; "Записи И-цзяня, три части", в тридцати цзюанях, первоначально было сто цзюаней, ныне сохранились три части — "и", "синь" и "жэнь"». — Сунши ивэнь чжи, буфупянь. Шанхай, 1957, с. 249.

[10] Переиздано в четырех томах в 1981 г. издательством «Чжунхуа шуцзюй» в Пекине; одно из последних переизданий: Хун Май. И-цзянь чжи. Тайбэй, 1994, т. 1—4.

утерянного текста «И-цзянь чжи» исследователи продолжают обнаруживать и до сих пор[11].

Истоки названия «И-цзянь чжи» следует искать в «Ле-цзы», где сказано: «Есть рыба, которая зовется *гунь*, есть птица, которая зовется *пэн* <...> Но неужели они существуют на самом деле? Великий Юй видел их в своих странствиях, Бо-и, узнав о них, дал названия, а И-цзянь [лишь] слышал [о них] и записал...»[12] Здесь имеются в виду диковинные существа и достоверность информации о них: если Юй где-то видел рыбу гунь и птицу пэн, то И-цзянь сам их не видел, но только слышал о них; полностью доверяя своему информатору, он записал с его слов слышанное. Взяв в название своего сочинения имя И-цзяня, Хун Май, по-видимому, поставил перед собой задачу раскрыть в своем понимании смысл фраз из «Ле-цзы». Чжао Юй-ши 趙與時 (XIV в.) в «Бин туй лу» (賓退錄 «Заметки ушедшего на покой») высказывает мнение, что Хун Май ориентировался на сборник танского Чжан Дунь-су 張敦素 (или Чжан Чжэнь-су 張縝素), носивший название «И-цзянь лу» (夷堅錄 «Заметки И-цзяня»)[13]. А вот какова оценка Чэнь Чжэнь-суня 陳振孫 (1190—1249), младшего современника Хун Мая и автора известной сунской библиографии: «Небрежная легкость его стиля, щедрость к гостям ради праздных бесед — уже одно это говорит о мудрой прозорливости, ну а уж коллекция такая, по величине ни с чем не сравнимая — никак не ошибешься в оценке мужа сего! Единственный интерес его был к тому, что меж небом и землей есть необычайного, не от мира сего; к тому, что называют порази-

---

[11] См. например: Кан Бао-чэн. И-цзянь чжи иши цзюцэ (Девять утерянных фрагментов из «Записей И-яня»). — Вэньсянь, 1989, № 4, с. 21—24; Ли Юй-минь. «И-цзянь чжи» буи саньшицэ (Дополнение в тридцати фрагментах к «Записям И-цзяня»). — Вэньсянь, 1990, № 4, с. 172—184.

[12] Ле-цзы. Цзюань четвертая. — Эршиэр цзы (Двадцать два философа). Шанхай, 1990, с. 209. По поводу рыбы гунь и птицы пэн в «Чжуан-цзы» сказано: «В далеком северном море живет рыба, она зовется гунь. Гунь огромна, сколько тысяч ли она [составляет в длину] — неведомо. Она обращается в птицу, которая зовется пэн. Сколько ли [составляет] размах ее крыльев — неведомо. Разгневавшись, она взлетает — тогда крылья ее закрывают небо как тучи. Эта птица, когда на море буря, тут же летит к южному морю, а южное море — это Небесный пруд. "Ци Се" — собрание записей о необычайном, там об этом сказано: "Когда птица пэн летит к южному морю, на три тысячи ли кругом идут волны, вздымающиеся вверх на девяносто тысяч ли. [Когда пэн уже] улетит, море успокаивается шесть месяцев"» (Эршиэр цзы, с. 12). Великий Юй — легендарный герой китайской древности, тридцать лет подряд трудился над усмирением потопа, а также навел порядок в животном мире. Бо-и усмирял потоп совместно с Юем, славился тем, что знал повадки животных и птиц и понимал их язык.

[13] Чжао Юй-ши. Бин туй лу. Шанхай, 1983, с. 97. Сборник Чжан Го-су насчитывал в своем составе три цзюани и ныне утерян. Сведения о нем см.: Чэн И-чжун. Гу сяошо цзяньму (Краткий каталог старых сяошо). Пекин, 1981, с. 75. См. также: Юань Син-пэй, Хоу Чжун-и. Чжунго вэньянь сяошо мулу (Каталог китайских сяошо на вэньяне). Пекин, 1981, с. 80.

тельно-пугающим. <...> Передают, что Сюй Сюань[14] был любитель поговорить о необычайном, и все то, о чем гости его не осмеливались повсюду рассказывать сами, теряя разум [от страха] и отказываясь вспоминать, хитрыми речами выманивал у них, дабы собрать воедино — так ныне [Хун] Май из таких же! На старости лет он уединился от мира и стал книгу составлять; в те старые истории, что люди неразумные брали во множестве из "[Тай-пин] гуан цзи"[15], стал вносить он исправления от начала и до конца, и когда так набралось несколько цзюаней, больше шлифовать [эти тексты] не стал, а просто включил в свою книгу»[16].

В «И-цзянь чжи» собраны произведения сюжетной прозы *сяошо*, главным образом типа *чжигуай*, т. е. об удивительном; здесь есть и произведения, напоминающие новеллы *чуаньци*. Уже Чэнь Чжэнь-сунь обратил внимание на то, что не все произведения этого собрания принадлежат самому Хун Маю: он подошел к толкованию «Ле-цзы» шире, включив в число источников информации не только изустные, но и письменные, и активно пользовался великим множеством разного рода письменных источников, созданных предшественниками[17].

Собрание Хун Мая «И-цзянь чжи» тематически чрезвычайно разнообразно, одних только действующих лиц в нем более пятисот; оно оказало несомненное влияние на развитие китайской литературы: как сокровищницу сюжетов его использовали многие литераторы, в том числе знаменитый Пу Сун-лин (1640—1715); современный исследователь может найти в нем материалы по истории, литературе, этнографии, праву, языкознанию и пр. Это произведение, необычайное по объему и разнообразию, пока остается почти невостребованным учеными и переводчиками.

Сборник «Продолжение записей И-цзяня» (續夷堅志 «Сюй И-цзянь чжи») известного цзиньского литератора Юань Хао-вэня 元好問 (1190—1257, второе имя Юй-чжи 裕之, литературный псевдоним

---

[14] Сюй Сюань (916—991), известный сунский литератор и каллиграф, в виду имеется составленный им сборник «Цзи шэнь лу» («Записи собранного о духах»), в шести цзюанях.

[15] Антология, составленная по распоряжению сунского императора Тай-цзуна (на троне с 967 по 998 г.) и оконченная в 978 г. В ее составлении было задействовано около пятисот различных сборников главным образом прозы *сяошо*, относящихся ко времени с эпохи Хань и по начало Сун (по 977 г.). Многие из этих сборников ныне утеряны. Единственная для того времени антология подобного объема и охвата материала.

[16] Чэнь Чжэнь-сунь. Указ. соч., с. 336.

[17] Небольшое, но весьма показательное исследование того, как Хун Май пользовался сочинениями предшественников, проделал Ли Цзянь-го: Ли Цзянь-го. «И-цзянь чжи» иньюн сунжэнь сяошо шокао (Разыскания о ссылках в «И-цзянь чжи» на сюжетную прозу сунских авторов). — Нанькай вэньсюэ яньцзю, 1988 (Исследования по литературе Нанькайского университета, 1988 г.). Тяньцзинь, 1989, с. 166—192.

И-шань 遺 山)[18], в отличие от собрания Хун Мая, не избалован вниманием китайских традиционных библиографий (в собрание сочинений Юань Хао-вэня сборник попал в самое позднее время) и современных исследователей (традиционно о Юань Хао-вэне говорят в первую очередь как о поэте[19]). Такое положение вещей следует объяснять тем, что сборник этот нельзя отнести к самым выдающимся произведениям китайской литературы. Он интересен и важен для нас главным образом своей уникальностью — как единственный из сборников *бицзи*, дошедший до наших дней от эпохи Цзинь.

Современный китайский исследователь в предисловии к последнему изданию «Сюй И-цзянь чжи» высказал мнение, что это сочинение было напечатано еще при Цзинь[20]. В 1332 г. текст «Сюй И-цзянь чжи» был отредактирован Ван Дуном 王 東, о чем говорится в его за-

---

[18] О Юань Хао-вэне см. его биографию в 126 цзюани «Цзинь ши» («История [династии] Цзинь»; текст надписи на мемориальной стеле и погодное жизнеописание Юань Хао-вэня см.: Юань И-шань ши цзи цзянь чжу. Ши Го-ци чжу (Собрание стихов Юань И-шаня с толкованием и комментарием. Коммент. Ши Го-ци). Пекин, 1989, с. 28—64; о его творчестве см. сборник статей «Юань Хао-вэнь яньцзювэнь цзи» («Изучение Юань Хао-вэня»), Тайюань, 1987, а также материалы к 800-летию со дня рождения Юань Хао-вэня, опубликованные в журнале «Вэньсюэ ичань» («Литературное наследие»), 1990, № 4, с. 44—77. Библиография китаеязычных и переводных (с японского) работ, вышедших в 1949—1985 гг. о Юань Хао-вэне и его творчестве, составленная Синь Чжуань-гу, опубликована в упомянутом сборнике «Юань Хао-вэнь яньцзювэнь цзи», с. 369—373. На английском языке см.: Wixted J. T. Finding List for Chinese, Japanese and Western-Languages Annotation and Translation of Tuan Hao-wen's Poetry. — Bulletin of Sung-Yuan Studies. 1976, № 17, p. 140—185; см. также Wixted J. T. Poems on Poetry: Literary Criticism by Yuan Hao-wen (1190—1257). Wiesbaden, 1982. Эта работа включает полный, снабженный подробнейшим комментарием перевод цикла четверостиший Юань Хао-вэня «Лунь ши сань ши шоу» («Рассуждение о поэзии в тридцати стихотворениях»). Более подробно на русском языке биографию Юань Хао-вэня см. в опубликованных мною работах: Жизнь и творчество Юань Хао-вэня. — XIX научная конференция «Общество и государство в Китае». М., 1988, ч. 1, с. 181—184; расширенный очерк его жизни и творчества с переводами образцов поэтических и прозаических произведений см.: Юань Хао-вэнь: жизнь и творчество. — Человек, философия, культура. Вып. 1. Культуры в диалоге. Екатеринбург, 1992, с. 222—274.

[19] И это вполне оправданно. Он оставил после себя значительное число стихотворений, которые неоднократно переиздавались. Из последних изданий см.: Юань И-шань ши цзи цзянь чжу. Юань Хао-вэнь известен как автор антологии стихов цзиньских поэтов «Чжунчжоу цзи» («Собрание Чжунчжоу»), уникального источника, донесшего до нас не только сами стихотворения, но и единственные сведения о многих цзиньских поэтах.— Чжунчжоу цзи. Шанхай, 1962, т. 1—2.

[20] Юань Хао-вэнь чжуань. Сюй И-цзянь чжи. У мин ши чжуань. Ху хай синь вэнь И-цзянь сюй чжи (Юань Хао-вэнь, сост. Продолжение записей И-цзяня. Анонимный автор. Новые слухи между озер и морей или Продолженные записи И-цзяня). Пекин, 1986, с. 2.

метке (拔), а также в заметке его приятеля Сун У 宋無[21] : «Книга попала в руки моему другу Ван Ци-шану. Он спешно переписал текст и сделал [себе экземпляр] книги. Познания [Ци-шана] обширны, почерк аккуратен, поэтому [его списку] можно верить. Он принес книгу показать мне, и, хотя время было позднее, начинало смеркаться, я продолжал читать до поздней ночи и прочел все четыре цзюани. [Прочитанное] глубоко запало мне в сердце»[22]. В 1363 г. переписанный Ван Дуном текст книги попал к Сунь Дао-мину, известному библиофилу и ученому времен династии Юань 孫道明 (1279—1368). Однако Сунь Дао-мин в своей заметке написал, что хранящийся у него текст «Сюй И-цзянь чжи» в своем составе имеет всего две цзюани, а не четыре, как писал Сун У. Видимо, где-то между 1332 и 1363 гг. текст книги был кем-то переработан таким образом, что из четырех цзюаней получились две. Вариант текста «Сюй И-цзянь чжи» в две цзюани был известен до тех пор, пока не оказался в библиотеке знаменитого цинского литератора, филолога и чиновника Юй Цзи 余集 (1738—1823), чье предисловие к тексту датировано 1808 г. Желая восстановить первоначальный вид книги, Юй Цзи на свой страх и риск снова разбил текст на четыре цзюани. Трудно сказать, насколько это соответствует первоначальному делению книги[23].

Сборник Юань Хао-вэня «Сюй И-цзянь чжи» не столь значителен по объему, как собрание Хун Мая, — в нем всего четыре цзюани, или 203 произведения[24]. Однако, как показывают исследования китайских текстологов, весь сборник написан самим Юань Хао-вэнем, а не является компиляцией (хотя бы и частичной) сочинений предшественников. Юань Хао-вэнь старательно указывает источники приводимой информации: чаще всего это его друзья или знакомые. О большинстве из них мы сегодня ничего не знаем, история донесла лишь их имена; о некоторых известно немного больше, главным образом из материалов составленной Юань Хао-вэнем поэтической антологии «Чжунчжоу цзи» (中州集)[25]. Кроме того, описываемые в «Сюй И-цзянь чжи»

---

[21] Юань Хао-вэнь. Сюй И-цзянь чжи, с. 4, 98. Про Ван Дуна известно, что второе имя его было Ци-шан, родом он был из Цзянсу. Второе имя Сун У — Цзы-сюй, он из Хэнани.

[22] Указ. соч., с. 98.

[23] Современник Юй Цзи, автор другого предисловия в «Сюй И-цзянь чжи», подписавшийся «Жун-юй, даос из Сунбосинь, что в Дунхае», свидетельствует, что Юй Цзи предпринял также новое издание книги Юань Хао-вэня. На основании этого текста, вошедшего в книжную серию «Дэюэцзи цуншу», «Сюй И-цзянь чжи» была переиздана в 1986 г. в Пекине.

[24] Кроме того, в оглавлении присутствуют четыре названия рассказов, текст которых не сохранился (Юань Хао-вэнь. Сюй И-цзянь чжи, с. 72), и у одного рассказа отсутствует конец (с. 71).

[25] Среди этих людей — Чжао Тянь-си, начальник Ляочэна, где Юань Хао-вэнь прожил два года в своеобразной резервации, устроенной монголами для за-

события по времени приходятся на годы жизни самого автора (главным образом с 1201 по 1216 г.), чего нельзя сказать о собрании Хун Мая. Таким образом, Юань Хао-вэнь в толковании фразы из «Ле-цзы» об И-цзяне стоит ближе к ее смыслу, чем Хун Май, ибо записывал действительно то, что слышал сам, от других людей, в правдивости которых не сомневался.

В плане содержания сборник «Сюй И-цзянь чжи» также достаточно разнообразен. По мнению Ли Чжэн-миня, в нем можно выделить пять устойчивых тематических групп, а именно: рассказы, так или иначе связанные с противостоянием захватчикам-монголам и сопротивлением насилию; рассказы, где фигурируют духи, души умерших и лисы-оборотни; рассказы, воспевающие те или иные добродетели; рассказы о любви, а также рассказы о разных необычайных случаях и предметах, обладающих волшебными свойствами[26]. В целом более восьмидесяти процентов содержания «Сюй И-цзянь чжи» в той или иной степени посвящены необычайному, сверхъестественному, волшебному: в 37 произведениях речь идет о душах умерших и духах, 14 посвящены загробному воздаянию, 25 — пророчествам и гаданиям, 58 — необычайным слухам и историям[27].

Ниже читатель найдет переводы некоторых рассказов из обоих сборников, снабженные необходимым комментарием.

хваченных цзиньских чиновников. Благодаря помощи Чжао Тянь-си существование Юань Хао-вэня в Ляочэне было довольно сносным. Позже именно Чжао Тянь-си выхлопотал для Юань Хао-вэня разрешение покинуть Ляочэн. Кроме Чжао Тянь-си среди них зять Юань Хао-вэня Ди Го-цай, его близкий друг Лэй Юань (1184—1231), Чжан Шан-юй, Фань Шуай, Чжан Бо-ин, некий даос Хэ, Цзяо Фу-цунь, Ван Ань-цин, Чанхоу Дэ-мин, Чжоу Мэн-цин и др.

[26] Ли Чжэн-минь. Шилунь Юань Хао-вэньдэ чжигуай сяошо цзи «Сюй И-цзянь чжи» (О сборнике чжигуай сяошо Юань Хао-вэня «Продолжение записей И-цзяня»). — Юань Хао-вэнь яньцзювэнь цзи, с. 233—247.

[27] Ли Цяо-лунь, Вэй Жунь-мин. Юань Хао-вэнь «Сюй И-цзянь чжи» цянь цзи (Начальный анализ «Продолжения записей И-цзяня» Юань Хао-вэня). — Юань Хао-вэнь яньцзю вэньцзи, с. 247—248.

Хун Май

«Записи И-цзяня»

О причинении зла захоронениям

На четвертый год правления под девизом Чжэн-хэ[1] вышел указ отремонтировать дворцовые покои в Лояне, и обязанность следить за ходом работ была возложена на налоговое управление провинции. Начальник этого управления некто Ван за злоупотребления должностным положением попал под следствие, и губернатор Хэнани Цай Ань-чи[2] дал ему отставку, а носившего в то время траур дайчжи палаты Хуэйюгэ[3] Сун Цзюня назначил начальником главного налогового управления страны и освободил его от повседневных дел по управлению этим ведомством с тем, чтобы Сун занимался только ремонтом дворцов.

Сун весь погрузился в порученное дело.

— Если сумеем быстро закончить, можно будет рассчитывать на щедрую награду! — твердил он подчиненным. Один из них, некто Сунь Куан, не верил в то, что такое большое дело можно исполнить хорошо в короткие сроки.

— А вы, господин, слышали историю о том, как лиса породнилась с тигром? — шутливо сказал он Суну. — У лисы была дочь, и ее посватал тигр. Вечером, во время свадебной церемонии гости стали желать молодой: «Родить вам в скором времени пять сыновей и двух дочерей!» А лиса на это почтительно отвечала: «На пять сыновей и двух дочерей и надеяться не смеем! Избавиться бы от вонючего духа нашей породы поскорее — вот было бы счастье!» Так и наше дело — прямо вроде этого!

Сун не нашел в рассказе Суня ничего смешного, и Сунь вскорости, сославшись на болезнь, ушел со службы.

---

[1] См. Указатель встречающихся в тексте перевода дат.

[2] Цай Ань-чи (XII в.)— сунский чиновник, второе имя Цзы-чжун.

[3] Палата Хуэйюгэ была учреждена в 1108 году для хранения документов и бумаг императора Чжэ-цзуна (на троне с 1086 по 1100 г.); при этой палате существовал ряд должностей, в том числе *дайчжи*, придворного советника.

Дворцовые покои протянулись с юга на север на шестнадцать ли[1], там следовало отремонтировать четыреста сорок помещений и галерей, великое множество украшений на крышах дворцовых зданий надо было покрыть заново лаком — и все срочно. Потребовались на золу бычьи кости, но достать их нигде не могли. А в двадцати ли от Лояна было несколько десятков могильных курганов, где находились общие захоронения тысяч людей. И вот чиновник, некий Хань, подал такой совет:

— Эти кости брошены там без надзора, так надо их выкопать и сжечь на золу. Кости все равно валяются безо всякой пользы, и их уже брали по приказу господина Вана!

Сун согласился на это. Находившиеся в его подчинении начальник области Го Лянь-жун, помощник Пэн Ци и другие приняли все как должное, и никто не возразил ни слова. Сун за заслуги был назначен на пост сюэши палаты Сяньмогэ[2]. Позже вышел приказ о назначении Суна главным дворцовым управителем, но он умер.

В годы правления под девизом Сюань-хэ Сунь Куан заболел, умер и был доставлен в управление на Тайшани[3]. На воротах там висела таблица «Врата Умиротворения». Тюремные служащие втолкнули Суня в ворота. Последовал указ истребить весь род Суня.

— За какое такое преступление?! — воскликнул он.

— А кто получил повышение в чине благодаря тому, что раскопал могилы у Лояна?! Как смеешь ты спорить! — загремел голос из зала.

Тогда Сунь попросил очной ставки. Он увидел двух заключенных, закованных в наручные и ножные кандалы. Перед каждым стоял солдат и держал у лица узника веер. Временами солдаты взмахивали веерами, а веера те были сплошь в длинных шипах, и кровь узников потоками струилась наземь. Суня подвели поближе, и он увидел, что это Сун и Ван, — не признав своего преступления, они сваливали вину друг на друга. Тут Сунь рассказал о том, что было, когда он поведал историю о

---

[1] Мера длины, около полукилометра.

[2] Палата Сяньмогэ была учреждена в 1098 г. для хранения документов и бумаг императора Шэнь-цзуна (на троне с 1068 по 1085 г.). При императоре Хуэй-цзуне, в 1101 году при этой палате были учреждены различные должности, в том числе *сюэши* (ученый муж).

[3] Согласно традиционным китайским верованиям, в районе горы Тайшань (пров. Шаньдун, главная из пяти священных гор Китая) располагалась канцелярия управителя загробного мира, куда после смерти в обязательном порядке попадают все души для определения меры наказания за причиненный ими при жизни вред и определения дальнейшей их судьбы.

лисе и тигре, и как он покинул службу. Все присутствующие рассмеялись, а Сун и Ван во всем сознались. Их увели, а Сунь ожил.

На другой день Ханю, посоветовавшему Суну разрыть могилы, приснился сон — подобный тому, что видел Сунь. Его тоже схватили, допросили и когда повели прочь, Хань пал ниц и закричал:

— Проступок мой не заслуживает смертной казни! Да и предок мой Вэй-гун[1] имел большие заслуги перед троном — нельзя уничтожать моих родных всех до последнего!

Владыка долго обдумывал это, а потом изрек:

— Уничтожить лишь его потомков! — И такое решение занесли в книги. Через несколько месяцев после этого Хань умер.

Не прошло и года, как не стало его жены и детей, так что для наследования пришлось брать мальчика из другой ветви рода Хань.

Я слышал эту историю от У Ху-чэня[2], а У узнал ее от Хань Цзы-цана[3]. Будучи во Дворе Истории Страны, я проверил там все по записям и узнал, когда это было и кто на каких должностях служил.

Вот что рассказал мне Ли Юй из Шаоу[4] (второе имя Гуан-цзу): «Некий придворный выдвинулся таким же образом. После этого он поселился в Дэнчжоу[5]. На него напала странная болезнь — на заду вскочил нарыв больше цуня[6] размером, из нарыва показалась кость. Придворный не мог ни сесть, ни лечь. Лекарь пытался удалить нарыв, и после долгих усилий нарост отпал, свалился на пол и согнулся, как поросячий хвост. А через несколько дней нарост появился снова. Лечили прежним способом. Так продолжалось больше года, и всего было удалено тридцать шесть подобных выростов, прежде чем придворный, наконец, умер».

---

[1] В виду имеется сунский вельможа Хань Ци (1008—1075), за многочисленные заслуги перед двором пожалованный титулом Вэйго-гуна.

[2] Речь идет об У Цзэне (XII в.), второе имя которого было Ху-чэнь, известном сунском литераторе, авторе сборника *бицзи* «Нэн-гай чжай мань лу» («Неспешные записи из кабинета Нэн-гая»).

[3] Хань Цзюй (?—1135), второе имя которого было Цзы-цан, сунский чиновник и литератор.

[4] Про этого человека из другого рассказа Хун Мая нам известно, что в 1144 году он был назначен служить в уезд Шаоу (пров. Фуцзянь).

[5] См. Указатель географических названий, встречающихся в тексте перевода.

[6] Мера длины, около трех сантиметров.

А вот что рассказал мне Ван Жи-янь: «Господин Сун сначала спросил подчиненных, как быть, и кто-то сказал, что кости брать не следует. Вернувшись домой, Сун все продолжал думать над этим, желание исполнить задуманное окрепло, и он лично написал бумагу с распоряжением выкопать кости. Некий Люй, секретарь, опасаясь, как бы впоследствии не оказаться за это под следствием, высказал свое особое мнение в специальной бумаге и заклеил ее в конверт. Прошло несколько лет, и душу Люя вызвали для дачи показаний в загробное управление. Там Люй увидел, как быкоголовые стражи вталкивают кого-то прямо в бушующее пламя — это был Сун. "Все делалось по его приказу!" — показал Люй. — "Есть и собственноручно писанная им бумага". Тогда владыка послал за этим документом, и через самое короткое время его доставили. Показали Суну, и тот во всем сознался, а Люя отпустили... На другой день в управлении стали смотреть казенные бумаги — в конце фамилии всех чиновников были на месте, а фамилии Суна не оказалось! Вскоре Люй, сославшись на болезнь, испросил отставку, вернулся на родину и, оставив дом, сделался странствующим буддийским монахом».

Девушка с южного рынка в Эчжоу

В чайной лавке, что на деревенском рынке в южной части Эчжоу, был слуга по имени Пэн Сянь. Этот Пэн, простой крестьянин, обладал, тем не менее, белым лицом и привлекательной внешностью. Девица У из богатого дома, стоявшего напротив лавки, частенько украдкой любовалась Пэном из-за занавески и полюбила его. Но поскольку поведать Пэну о своих чувствах у нее не было возможности, девица от тоски заболела чахоткой. Мать ее в испуге стала допытываться:

— Доченька, не иначе, как у тебя какие-то тайные думы на сердце! О чем, скажи!

— Правда, — отвечала девица. — Но боюсь, что вы с батюшкой будете гневаться. Не смею говорить!

Мать продолжала выспрашивать, и наконец девица поведала ей о своей любви. Мать рассказала отцу, а тот, поскольку разница в общественном положении была слишком велика, хотел было перевести все это в шутку, но дочь и слышать ничего такого не хотела.

Болезнь усиливалась, и кое-кто из родственников, узнав обо всех этих обстоятельствах, стал уговаривать старого У не

препятствовать браку. Тогда У позвал к себе слугу Пэна и сообщил о своем согласии на брак дочери с ним, думая, что тот обрадуется. Пэн же, уже сам подумывавший о женитьбе, решил, что девушке не пристало так себя вести, поэтому любовь девицы У не вызвала отклика в его сердце. Пэн решительно отказался.

Вскоре девица У умерла. Ее погребли в фамильном склепе. Похоронная церемония была настолько пышная, что люди только вздыхали в изумлении.

Потом некий молодой дровосек, соблазнившись множеством дорогих вещей, положенных с покойной в гроб, задумал раскопать ее могилу. Открыл гроб, взялся и посадил покойную, дабы снять с нее одежду, как вдруг девица У открыла глаза и уставилась на него.

— Как хорошо, что ты встряхнул меня — я ожила! — сказала она дровосеку. — Не причиняй мне зла, лучше подожди темноты, а потом отнеси меня домой. Я отлежусь, и если ты все сделаешь хорошо, то я стану твоей женой!

Дровосек исполнил все в точности. Он сложил все как было, поправил разрушенную могилу и направился домой.

Когда болезнь девицы У пошла на поправку, дровосек, как и было условлено, взял ее в жены. Девица носила теперь грубую одежду и травяную обувь и уже не прихорашивалась как прежде, но воспоминания о Пэне не давали ей покоя.

Настала весна пятого года Гань-дао.

— Давно уже не была я в родных местах, так ты найми лодку и свези меня туда, — попросила девица У своего мужа. — Я схожу домой навестить родных. Увидев, что я теперь снова живая, они обрадуются и не будут, конечно, подавать в суд.

Дровосек нанял лодку и поехал с ней. Приехали на южный рынок, и У пошла прямо в чайную. Она поднялась на второй этаж, а тут как раз появился Пэн с кувшином в руках. Выслав мужа за вином, У поспешно подозвала к себе Пэна, упала перед ним на колени, сказала, что воскресла из-за старой связи с ним, и стала просить его соединиться с ней. Но Пэн отнесся к ее речам с былым осуждением. Он знал, что девица У умерла.

— Ты — чертовка, да как ты смеешь появляться среди бела дня! — стыдил ее Пэн.

Дева заплакала и повернула прочь. Пэн погнался за ней, и У упала на землю. Пэн смотрит, — а она и впрямь умерла! Тут подоспел дровосек с вином, схватил Пэна и стал кричать об обиде. В доме У услышали это, прибежали и окружили с горькими рыданиями тело. Не зная, что дочь их воскресала из мерт-

вых, они тут же схватили дровосека и потащили его в управление. Оттуда для осмотра могилы был послан уездный начальник. В могиле оказалось пусто. Повели расследование. Дровосек по обвинению в порче гроба и краже трупа был приговорен к смертной казни, а слуга Пэн отделался более легким наказанием.

Буддийский монах Ляо-цин из храма Юньцзюйсы как раз в это время собирал пожертвования в Эчжоу и был свидетелем этого необычного происшествия. Несколько похожий рассказ — о дочери датунского Чжана — содержится в книге «Цин цзунь лу»[1].

И-нян из Тай-юаня

Столичный[2] житель Ян Цун-шан оказался на захваченных землях в Юньчжуне[3]. Однажды по служебной надобности он приехал в Яньшань. Там он зашел в винную лавку выпить вина и вдруг на стене увидел надпись, под которой было имя: «И-нян из Тайюаня». Это оказалось короткое стихотворение цы[4], в котором говорилось о желании найти своего пропавшего супруга. Посмотрев еще раз на подпись, Ян вдруг узнал руку жены своего двоюродного старшего брата Хань Ши-хоу, госпожи Ван. Со времен мятежа[5], когда они расстались, Ян не получал от Ханя и его жены никаких вестей. Ян стал внимательно разглядывать надпись, и оказалось, что тушь еще не успела высохнуть! Ян кинулся с расспросами к хозяину, и тот отвечал:

— Только что приходили выпить вина несколько дам, одна из них попросила кисть и написала! Да они, верно, еще не ушли далеко!

Ян вскочил, бросился следом и догнал... По дороге шли несколько человек, а сзади женщина в пурпурной юбке и головных украшениях в виде золотых лошадок. Шея женщины была закрыта полосою шелка. Увидев Яна, она замерла в испуге. Не смея окликнуть его, она лишь время от времени подни-

---

[1] Речь идет о сочинении южносунского Лянь Бу, второе имя Цзы-сюань, литератора, каллиграфа и художника.

[2] Имеется в виду столица Северной Сун, Бяньцзин, современный город Кайфэн, провинция Хэнань.

[3] Речь идет о чжурчжэньской империи Цзинь (1115—1234), в состав которой вошли захваченные у Китая территории, и главном городе образованной чжурчжэнями провинции Датунфу, ныне город Датун в провинции Шаньси.

[4] Стихотворный жанр, характеризующийся нерегулярной длиной строки и тем, что стихотворение складывалось на определенный мотив.

[5] Имеется в виду нападение на Китай империи Цзинь.

мала на Яна глаза, чтобы убедиться, что тот идет следом. С наступлением темноты спутницы ее разошлись, дева привела Яна к воротам какой-то усадьбы.

— Вместе со служанкой бежала я в чужие края и добралась до Хуайсы, — стала говорить дева Яну. — И там нас схватили. Вождь варваров, тайвэй Саба захотел овладеть мной, но долг не позволял мне подвергнуться такому поруганию, я решила покончить с собой, перерезала себе горло! Супруга вождя, госпожа Ханьго, узнав об этом, пожалела меня, вылечила и помогла уехать оттуда. Я так внезапно рассталась с мужем, что не знаю, где он сейчас! Слышала только, что служит где-то в землях к югу от Реки. Каждый раз, как вспомню обо всем этом, так не могу удержаться от слез!.. А это перед вами — усадьба Ханьго. Сегодня вместе с другими девушками я отправилась на прогулку, да что-то расчувствовалась и написала на стене те стихи. Я и подумать не могла, что они попадутся вам на глаза! Если у вас выдастся случай, непременно навестите меня. А если что узнаете о моем супруге, то я щедро отблагодарю вас!

Ян, опасаясь, как бы усадебные служащие его не заметили, не посмел больше задерживаться и с грустью в сердце расстался с девой. Хоть всем сердцем он и стремился туда, но прийти больше не посмел.

Позже Ян, будучи все в той же винной лавке, где он прочитал на стене стихи, вдруг увидел на другой стене новую надпись — стихи и подпись: «Хань Ши-хоу». Не понимая, что бы это значило, Ян стал расспрашивать хозяина.

— На казенное подворье с юга прибыли послы с целью установить дружеские отношения[1] , и четверо или пятеро из них заходили ко мне выпить вина. Наверное, кто-то из них и написал! — отвечал хозяин. В то время еще не были установлены строгие запреты, и послы свободно могли общаться с кем угодно, поэтому Ян тут же пошел на подворье. Там он действительно встретил Ханя. Схватившись за руки, они плакали и смеялись. Когда же речь зашла о том, где сейчас И-нян, Хань горестно произнес:

— Когда мы столкнулись с мятежниками, она перерезала себе горло, и я сам это видел! Ее уж нет в живых.

Ян же, помня о просьбе девы, повел Ханя к усадьбе, но там царила тишина, никого не было, и лишь густо росли дикие травы.

— Да, здесь действительно жила И-нян, — отвечала какая-то старуха. — Но она — не живая! Госпожа Ханьго, испол-

---

[1] Т. е. посольство Южной Сун в Цзинь.

нившись сочувствия к ее добродетели и чувству долга, предала ее тело огню, а когда государство Хань пало, госпожа похоронила ее останки... — И старуха повела Яна и Ханя к месту погребения.

Они вошли в ворота усадьбы и в страхе поспешно проскочили из галереи в комнаты. Следом за старухой они попали в домашний зал предков Ханьго. Сбоку там был нарисован портрет И-нян: одежда, облик — все такое, как видел Ян. В сильном горе вернулся Хань на подворье, приготовил вино и жертвенное мясо, написал текст молитвенного обращения к духам, прося в нем позволить забрать сгоревшие останки и отвезти их на родину. Он стал кланяться и молиться:

— Хочешь ли ты ехать или нет? Дай знать голосом или тенью своей.

Прошло довольно много времени, и вдруг появилась дева.

— Я так тронута вашей, господин, любовной привязанностью, что одинокая душа моя прилетела к вам. Могу ли я не хотеть уехать на родину?! Но если я отправлюсь с вами на юг, удостоюсь вашего благосклонного внимания, то это вызовет зависть в загробном мире. А потом вы, господин, женитесь снова и прежнего внимания мне оказывать не будете. Уж лучше мне не ехать с вами!

Рыдая, Хань поклялся не жениться снова, тайно раскопал могилу, достал останки и унес с собой. Достигнув Цзянькана, он совершил все положенные церемонии, гадания и захоронил их. Каждые десять дней Хань ходил на могилу и следил, все ли в порядке.

Через несколько лет Хань, страдая без семьи, в конце концов женился снова. Конечно, уход за могилой был теперь уже не тот, и вот дева, вне себя от негодования, явилась Ханю во сне:

— Раньше мне было очень спокойно, но вы, господин, силой перевезли меня, а теперь — клятву вашу нарушили! Не выдержали одиночества! Что ж, и вы вкусите того же, что и я!

От горя и тоски Хань заболел. Он знал, что смерть неизбежна, и через несколько дней действительно умер...

Удивительная женщина из столицы

В годы правления под девизом Сюань-хэ один столичный ученый вечером пятнадцатого дня первой луны[1] отправился

---

[1] Т. е. во время «праздника фонарей» (*юаньсяо*), который в сунское время в столице, Бяньцзине, праздновался в течение целых пяти дней. В эти дни (и но-

гулять. Дошел до терема Эрмэйлоу, а там — такая толпа гуляющих, что просто не пройти. Тогда он пошел в сторону и увидел вдруг красивую девушку, стоявшую с таким растерянным видом, будто она что-то потеряла. Ученый окликнул ее, и девушка отвечала:

— Вместе с подругами я пошла любоваться фонарями, но тут столько толчется людей, что я потеряла своих и не знаю теперь, куда идти...

Втайне обрадовавшись, ученый стал речами завлекать ее.

— Я давно уже тут стою, так что в конце концов кто-нибудь непременно уведет меня силой. Лучше уж я с вами пойду! — согласилась девушка.

Ученый возликовал, схватил ее за руку и повел к себе домой. Прошло полгода, и чувства их стали необычайно глубоки. Девушки так никто и не хватился.

Однажды ученый позвал на вино своего лучшего приятеля и велел деве прислуживать им за столом. Все прошло прекрасно.

Через несколько дней тот человек пришел снова.

— Эта вот девушка, которую я видел давеча, — спросил он, — откуда она у тебя?

— Я ее купил, — солгал ученый.

— Ну нет! Ты должен сказать всю правду!.. Вечером, когда мы пили тогда вино, я заметил, что пламя свечи меняло цвет каждый раз, когда она проходила мимо. Я и подумал, что это — не человек. Надо проверить!

— Да мы вместе уже несколько месяцев! — возразил ученый. — Этого не может быть.

Друг не мог дальше настаивать, но сказал:

— Наставник Ван Вэн-цин из храма Баочжэньгун известен искусством писать амулеты. Давай навестим его. Если что-то такое есть, так он непременно определит. Ну, а если все в порядке, то вреда от этого визита тоже не будет.

И они отправились.

Наставник Ван, лишь увидев ученого, в страхе воскликнул:

— Очень силен нечистый дух! Почти невозможно помочь! Эта нечисть не из обыкновенных, с простыми злыми духами ее и не сравнить! — И, тыча пальцем в других посетителей, добавил:

— Скоро вы все будете давать свидетельские показания.

чи) зажигали разноцветные фонарики, пели и танцевали, изготавливали специальные вареные колобки.

Присутствующие были очень напуганы. Ученый же, помня, что́ перед этим сказал ему друг, не посмел больше ничего скрывать и обо всем рассказал наставнику.

— А что эта тварь больше всего любит? — спросил тот.

— У нее есть привязной кошель, очень искусной работы, она все время носит его на поясе и никому не показывает.

Тогда наставник Ван написал красным два амулета, подал ученому и сказал:

— Идите домой, подождите, пока она уснет, и один амулет положите ей на голову, а второй — в кошель.

Только ученый ступил на порог, как дева начала страшно ругаться:

— Уже сколько времени прошло с тех пор, как я вверила вам себя, а вы все не доверяете мне, обращаетесь к даосам за амулетами! Почему вы считаете меня нечистью?!

Ученый поначалу отнекивался и изворачивался, но дева сказала:

— Слуга донес мне, что один амулет вы хотите положить на мою голову, а второй — в кошель. К чему говорить неправду?

Ученый не мог больше спорить. Он потихоньку сходил к слуге, но тот ничего знать не знал, и ученый укрепился в своих подозрениях.

Настал вечер, и он стал ждать, когда дева уснет, но она зажгла лампу и сидела не смыкая глаз до самого рассвета.

Так прошло несколько дней. Ученый сильно осунулся. Он снова пришел к наставнику Вану.

— Она не выдержит более ни одной ночи, — радостно сказал ему Ван. — Сегодня вечером она непременно заснет, так вы делайте все, как я вам сказал.

Ночью дева действительно заснула, и ученый поступил так, как ему было велено. Утром оказалось, что дева пропала неизвестно куда.

Вдруг через два дня из Кайфэна прислали тюремного чиновника арестовать наставника Вана и бросить в тюрьму.

— В таком-то доме девушка три года лежала больная. И вот, когда болезнь обострилась, она вдруг воскликнула: «Наставник Ван из храма Баочжэньгун убил меня!» — И умерла. Домашние стали ее обмывать и увидели у нее в волосах и в поясном кошеле по амулету. Они составили бумагу в управление, говоря, что вы, наставник, дьявольским образом погубили их дочь! — объяснил чиновник.

Ван подробно изложил все, как было, позвал ученого, а также бывших у него в тот самый день посетителей. Показания

их всех в точности совпали, и Вана освободили от наказания. Сам он был родом из Цзяньчана.

Все это рассказал мне Линь Лян-гун[1]. Он учился вместе с приятелем этого ученого.

Даос из Шанъю

Когда мой земляк Дун Пу на четвертый год под девизом правления Сюань-хэ был назначен помощником начальника в уезд Шанъю, что в воеводстве Наньань, там появился даос — ростом, может, немного выше шести чи[2]; он пришел с юга и рассказывал, что совершает паломничество на Южный пик[3]. Даос был весьма остер на язык.

Дун в честь даоса устроил пир. Позвал гостей и попросил даоса показать собравшимся свое искусство. Тот взял плетеную бамбуковую корзину без дна и набросал в нее глины. Собралось несколько сотен гостей, и даос предложил каждому взять по куску, размером примерно в боб, и положить в рот. Все выразили согласие. Тогда даос попросил всех подумать, чего бы им хотелось, и сказать ему — кто-то стал называть фрукты, кто-то еду, кто-то сладости. Даос, набрав полную грудь воздуха, стал с силой дуть во рты собравшихся, и глина стала превращаться в то, что каждый заказал! Даос запретил это жевать или глотать, поскольку глину можно было превратить еще раз, во что-нибудь другое. И вот у всех, кто пожелал мяса, оно превратилось во фрукты, а фрукты у пожелавших их — в мясо; происходило великое множество разных превращений, а ведь была-то это простая глина!

В это время кто-то из домочадцев Дуна, не очень-то веря даосу, подозвал слугу и наказал ему:

— Ты тоже назови ему что-нибудь, и что бы ни получилось, говори, что это не то, что ты просил. Посмотрим, что даос тогда будет делать!

Слуга взял в рот глину и крикнул:

— Пусть будет вишня!

Даос дунул ему в рот и спросил:

— Ну как?

---

[1] Из «Записей И-цзяня» об этом человеке известно, что он был родом из провинции Чжэцзян и в годы под девизом правления Шао-син (1131—1162) служил на должности помощника начальника области в Хунчжоу (Цзянси).

[2] Мера длины, около тридцати сантиметров.

[3] Гора Хэншань, одна из пяти священных гор Китая, провинция Хунань.

— Нет, не вишня! — отвечал слуга.

Три раза пробовал даос, и три раза слуга твердил свое.

— А, ты хочешь посмеяться надо мной! — с улыбкой сказал тогда даос. — Так я тебя проучу! — Он еще раз дунул слуге в рот, и глина превратилась в большую головку чеснока, и чесночный дух распространился вокруг, так что слуга уже не мог отрицать... Даос же, повернувшись к собравшимся, молвил:

— Этот человек долго надо мной издевался! Следует и вам, господа, убедиться в этом! — Ткнул пальцем в рот слуги и произнес: — Коровья лепешка, появись!

Только сказал, как нестерпимая вонь заполнила двор, слуга принялся неистово плеваться, кинулся за водой, стал полоскать рот. Все исполнились еще большего почтения к даосу.

Тот стал прощаться. Денег не взял, а выпил лишь несколько шэнов[1] простого вина и ушел. Кто он и откуда — так и осталось неизвестным.

Внук Дуна Хун Ин-сянь (Бан-чжи)[2] тогда жил в Шанъу вместе с дедом и сам все это видел. И мне рассказал.

Ван Ба-лан

Ван Ба-лан, богатей из уезда Биян, что в области Танчжоу, каждый год ездил с товарами в Цзянхуэй[3], и это давало ему большую прибыль. Там он, как говорится, связал свое сердце шелковой нитью с одной певичкой и, каждый раз после возвращения домой, к жене своей ничего кроме злобы не проявлял, мечтая выгнать ее вон. Жена же его, женщина умная, понимала, что это неизбежно. Из четырех дочерей, что она родила Вану, три уже были выданы замуж; четвертая же была еще слишком мала, и мать, боясь оставить ее одну в доме мужа, ласково стала его увещевать:

— Ведь я уж больше двадцати лет тебе жена, у наших замужних дочерей уже дети родились! Если ты выгонишь меня, куда же я пойду?

Из очередной своей поездки Ван вернулся вместе с той певичкой и поселил ее в гостинице, что в переулке по соседству. Жена же его за это время продала понемногу все ценные

---

[1] Мера объема, около литра.

[2] Некий дальний родственник Хун Мая, второе имя его было Ин-сянь; упоминается еще в нескольких рассказах из «Записей И-цзяня».

[3] Район нижнего течения Янцзя и Хуайхэ.

вещи, что были в доме, а выручку спрятала в свой сундук. Ван, придя домой, увидел это, еще больше разозлился и заорал:

— Не могу больше жить с тобой! Сегодня же расстанемся!

Жена ему на это отвечала:

— Раз такое дело, нельзя не сообщить властям!

Схватила мужа за полу халата и потащила в уездное управление. Там ей позволили считать себя свободной от этого брака и произвели раздел имущества между супругами. Ван хотел было забрать к себе и младшую дочь, но жена возразила:

— Нет, мой супруг — человек безо всякого воспитания! Он бросает жену для певички, и если отдать ему девочку, то она скоро тоже окажется среди певичек!

Уездный начальник признал разумность этих слов, присудил девочку женщине и всех отпустил.

Женщина с младшей дочерью поселились в другом месте. Женщина купила разные пузырьки и бутылочки и выставила их на воротах — как в доме торговцев.

Однажды бывший ее супруг проходил мимо и, вспомнив о былом, заговорил с ней:

— Ну какая от твоей торговли выгода? Почему бы тебе не заняться чем-то другим?

— Все, что было между нами, ныне кончено! — стала гнать его бывшая жена. — И ты теперь мне все равно что простой прохожий! Не лезь в мои дела!

С тех пор они больше не общались.

Когда же младшей дочери подошло время делать взрослую прическу, мать выдала ее замуж в семью Тянь из Фанчэна[1]. К этому времени накопления женщины составили целых сто тысяч связок монет. Все они достались Тяням.

А Ван так и жил со своей певичкой. Потом он умер в пути, где-то в Хуайнани. Через несколько лет после этого умерла и его бывшая жена. Дочь сделала ей временное захоронение — она переживала из-за того, что останки отца покоятся далеко от родины, и послала за ними, дабы похоронить вместе с телом матери. Отца и мать обмыли, обрядили и положили вместе — на одну лежанку, но только караульный немного вздремнул, как тела повернулись в разные стороны и спинами друг к другу! Повернули их обратно и переместили на ровное место, но вскоре тела снова оказались лежащими спиной друг к другу! Тогда родные до конца поняли, какие чувства владели супругами. При

---

[1] Город, располагался в той же области, севернее Бияна.

жизни они расстались и после смерти продолжали сердиться друг на друга. Но похоронили их тем не менее в одном склепе.

Безногая девушка

Гуань Цзы-дун[1] рассказывал, что когда его старший брат служил на должности боши[2] в столице, то однажды на рынке увидел нищенку, одетую в рванье, грязную, без обеих ног — она передвигалась с помощью рук, — но удивительной красоты. Некий придворный, исполнившись к девушке сочувствия, остановил коня и спросил:

— А что, родители у тебя есть?

— Нет, — был ответ.

— Ну а муж, родные?

— Нет.

— А шить и штопать ты умеешь?

— Умею, и очень хорошо.

— Ну так чем так клянчить и страдать, не лучше ли тебе пойти к кому-нибудь в наложницы?

Горестно нахмурив брови, нищенка со вздохом отвечала:

— С моим увечьем я и себя-то не могу прокормить! А ведь служанка должна работать еще и для хозяина, кто же станет кормить ее просто так? Кому я такая нужна!

Придворный, вернувшись домой, рассказал обо всем этом своей супруге, и та тоже исполнилась жалости к нищенке. Они взяли девушку к себе в дом, вымыли ее, дали новое платье, накормили и напоили. Потом поручили ей шитье, и когда она справилась с довольно трудной работой, не могли налюбоваться. Вскоре придворный вступил с ней в близость.

Так прошел год с небольшим.

Однажды придворный отправился в храм Сянгосы[3]. Там ему повстречался даос.

— В вас силен нечистый дух! Почему бы это? — воскликнул он. Сочтя болтовню даоса за вздор, придворный рассердился и ничего не ответил. Но на другой день на дороге ему опять попался тот же даос.

---

[1] Гуань Чжу, второе имя Цзы-дун, упоминается в «Записях И-цзяня» пять раз; про него известно, что его отца звали Гуань Цзин-жэнь, а младшего брата — Гуань Цзы-кай; Гуань Чжу был родом из Ханчжоу.

[2] Букв: «муж обширных знаний». Должность в придворной академии Ханьлинь-юань.

[3] Крупнейший буддийский храм столицы, один из буддийских центров страны; также один из центров столичных праздничных увеселений.

— Времени у вас совсем нет! — сказал он. — Коли сейчас вы мне все не расскажете, я не смогу помочь... Нет ли у вас в доме какой-нибудь старой вещи — вроде треножника с отломанной ножкой?

— Нет! — бросил придворный, но даос спрашивал так неотступно, что он, не будучи более в силах таиться, рассказал о своей новой наложнице.

— Это она, она! — воскликнул даос. — Надо вам скорей бежать. Завтра же седлайте коня и скачите без остановки прочь — за сто ли отсюда. Может, она не сумеет вас догнать. Силы ее прибывают к вечеру, поэтому там, где вы остановитесь на ночлег, накрепко заприте двери и, если услышите ночью стук, ни за что не открывайте! Так, может, спасетесь. А иначе помочь нельзя!

Придворный пришел в испуг. Потом, ничего не говоря домашним, одолжил коня и целый день скакал прочь во весь опор.

Когда спустился вечер, он остановился на придорожном постоялом дворе. Не успел войти и расположиться на отдых, как по дороге заклубилась пыль, показались знамена, и на черном коне подъехал к тому же постоялому двору какой-то молодец. Отвесив придворному поклон, он уселся и знаком потребовал себе помещение как раз напротив того, где остановился придворный. За все время молодец этот и слова не произнес. Придворный в ужасе запер дверь, не смея сомкнуть веки...

Стояла уже глубокая ночь, когда придворный услышал за дверью полный страдания голос:

— В вашем, господин, доме случилось большое несчастье, и меня послали к вам с письмом.

Придворный прильнул к щели и в свете еще горевшей лампы разглядел свою безногую наложницу: стоит, опираясь на два крыла, а крылья — черные. Придворного охватил такой страх, что пот полил с него как дождь. Тут вдруг распахнулась дверь напротив, вышел давешний молодец. Выхватил меч, стал рубить наложницу, и та с протяжным свистом умчалась.

Наутро придворный вскочил и кинулся к соседу. Бия поклоны, стал благодарить:

— Если бы не вы, уж и не знаю, что со мною было бы! Осмелюсь спросить, кто вы такой?

— Неужели вы меня не узнаете? — отвечал молодец. — Я — тот самый даос, что предупредил вас в Сянгосы, я — дух вашей звезды. Всю жизнь вы были почтительны ко мне, вот я и пришел помочь вам.

Сказал и исчез, а вместе с ним — свита и лошади...

Удивительная встреча

На исходе зимы третьего года под девизом правления Цин-юань буддийский монах Фа-цзин из храма, что в восточной части Фуляна, велев мальчику-послушнику захватить охапку рисовой мякины, направился окучивать и утеплять стволы и корни чайных кустов. В глубине рощи он заприметил красивую девушку — в возрасте, когда волосы еще не укладывают во взрослую прическу[1], в длинной юбке, с большим шиньоном, в роскошных одеждах. За девушкой следовали две служаночки, тоже очень красивые. Хихикая и перешептываясь, они подошли к Фа-цзину. Девушка, подобрав рукава, совершила приветственный поклон и пожелала Фа-цзину всего самого наилучшего. Фа-цзин учтиво отвечал, а про себя подумал: «Тут кругом нигде нет человеческого жилья, только в лощине у подножья горы, может, и живут две-три семьи — так эти люди ходят в грубой одежде и безобразны. Откуда здесь взяться таким чудесным красавицам? А что, если это— злобные оборотни? Нельзя позволить им заморочить мне голову!» И, рассудив так, Фа-цзин спрятал руки в рукава, стал перебирать там четки и принялся читать сутры, причем громовым голосом, дабы устрашить оборотней.

Девушка звонко рассмеялась и сказала Фа-цзину с укором:

— Да ты, монах, шутник! Читай ты эти заклинания хоть сто тысяч раз подряд — что в том пользы! Я ведь не душа умершей, чего же мне бояться?

— Да что ты за нечисть такая, что залезла в наши чайные посадки и смущаешь-завлекаешь тут своей прелестью?! — крикнул на нее Фа-цзин. — Я — буддийский монах, ношу подобающее одеяние, дни провожу в чтении сутр, соблюдаю посты, совершенствуюсь и очищаю душу — ни умершие, ни злые оборотни мне повредить не могут! А ну, быстро убирайся прочь!

— Вы и вправду достойный человек, — отвечала ему девушка. — Я вышла со служанками из дома, заблудилась и сюда забрела случайно. Окажите милость, господин монах, укажите мне обратный путь. Вы осенены таким благополучием, что вам не повредит никакая нечисть!

Фа-цзин показал им выход через левую сторону, и дева, поблагодарив, сказала:

---

[1] Т. е. не достигшую еще совершеннолетия (пятнадцати лет).

— А ведь случайно очутиться у Персикового Источника[1], оказывается, так просто! — И тут же вместе со служанками бросилась в заросли трав, не обращая внимания на колючки терновника. Через мгновение все три девушки превратились в лисиц и страшно завыли. Фа-цзин в полном экстазе дико вскрикнул, ухватил послушника за руку и бросился бежать. Примчался в свою келью и упал ничком. Несколько дней после этого на сердце у него было неспокойно.

Сунь У-гэ

У Сун Юя, происходившего из местности Чжэн, был дядя по фамилии Ван. Когда Юю исполнилось восемнадцать или девятнадцать лет, он побывал в доме у дяди и случайно повстречал там его дочь — ее звали Чжэнь-чжэнь. Сразу полюбив друг друга, Юй и Чжэнь-чжэнь уговорились пожениться.

Вернувшись домой, Юй стал тосковать по Чжэнь-чжэнь. Тут как раз к ним в дом стали являться свахи, и мать стала выспрашивать, каковы намерения Юя.

— О, коли думы твои о Чжэнь-чжэнь, то я довольна! — обрадовалась она. Мать Юя души не чаяла в этой девушке. Она тут же отправилась к своему старшему брату.

— У меня уже есть несколько зятьев и все они чиновники! — отвечал Ван. — Только племянник мой еще не на службе. Вот если он выдержит экзамены на родине[2], тогда отдам за него дочку!

Юй и без того любил учение, а с этого времени принялся заниматься еще усерднее. Два раза он участвовал в экзаменах в Гусу, но безуспешно.

Чжэнь-чжэнь тем временем стала совсем взрослая, и больше сидеть в девушках ей было нельзя. Родители дали согласие на сватовство сына шаобао[3] Чжао Ми[4].

---

[1] Намек на поэму Тао Юань-мина о том, как рыбак случайно оказался у Персикового Источника — обители бессмертных, и какую благодатную жизнь он там увидел.

[2] Для занятия вакантного чиновничьего поста в старом Китае следовало принять участие в экзаменах трех ступеней, первая из которых проходила в родной области кандидатов. Экзамены проводились раз в три года.

[3] Должность министерского ранга, была учреждена в 1112 г.

[4] Чжао Ми (1095—1165) второе имя Вэй-шу, сунский сановник и военачальник, в 1164 году был назначен на пост *шаобао*.

Тут старшему брату Юя пришел приказ отправляться в Линьань, и дядя задал по этому случаю пир. Чжэнь-чжэнь, улучив момент, со слезами шепнула Юю:

— Я уже принадлежу другому, наше дело с вами не сладится!

Юй не стал там больше задерживаться и направился в свое прежнее жилище в уезде Куньшань. В дороге он повстречал некого воина и пригласил его на свою лодку в попутчики.

— Правду ли болтают в свете, что от тоски можно слечь больным? — спросил попутчика Юй. — Я все эти дни какой-то вялый, будто что-то потерял, а в груди так болит, будто сердце разрезали! Это доведет меня до смерти!

Воин некоторое время пытался его утешить, а потом с досадливой усмешкой сказал:

— Вы еще так молоды, у вас любящие родители, и вдруг — такая неодолимая любовь! Не будут ли над вами насмехаться друзья и родственники?

Когда они приехали в дом Юя, тот поместил воина в комнате для гостей, а сам лег спать в комнате матери. Вдруг среди ночи Юй вбежал к гостю, разбудил его и говорит:

— Только смежил я веки, заснуть еще не успел, как слышу — кто-то зовет меня: У-гэ[1]! Гляжу, а это Чжэнь-чжэнь! И исчезла под кроватью! Как теперь быть? Ума не приложу, что это за предзнаменование?

Воин погостил у Юя еще дней десять.

Позже, проезжая через Линьань, воин узнал, что как раз в то время Чжэнь-чжэнь совершила свадебный обряд с молодым Чжао. Вечером, во время праздничного пира, она вдруг увидела, что неподалеку от нее кто-то стоит. «У-гэ, как вы здесь?» — в испуге спросила она. После этого случая Чжэнь-чжэнь слегла. Лишь спустя месяц ей стало немного лучше.

В это же самое время недуг охватил и Юя. Он исхудал так, что остались лишь обтянутые кожей кости. Вместе с матерью он отправился в Гусу к врачу. Когда они подошли к городским воротам, Юй сказал матери:

— В моей болезни самое наихудшее — рвота и кровохарканье. Если только они начнутся, значит, мне уж определенно не выжить!

Только сказал, и ему сделалось дурно. Юя вырвало большим количеством свежей крови, и он умер.

---

[1] «Пятый брат». Видимо, детское, домашнее имя Юя.

А ведь в тот вечер, когда Чжэнь-чжэнь видела Юя на пиру, он был еще в добром здравии! Не иначе как души его хунь и по[1] уже расстались друг с другом.

Рассуждения о будущих рождениях слишком туманны, и неизвестно, что ждет там — любовь или ненависть. Эта история хороша, потому я и записал ее в назидание.

Чжэнь-чжэнь жива и поныне.

---

[1] По традиционным китайским представлениям, духовная субстанция человека состоит из двух частей — светлой духовной *хунь*, и темной телесной *по*; во время тяжелой болезни душа *хунь* может покинуть тело (и человек тогда теряет сознание) и перенестись куда-нибудь, что и произошло в случае с нашими влюбленными. Когда обе души расстаются с телом, наступает смерть.

Юань Хао-вэнь

«Продолжение записей И-цзяня»

Драгоценность из хранилища в Чжэнь

Чжаоский ван выплавил пилюли [вечной жизни], но не успел принять их, и пилюли хранились на [казенных] складах областного города Чжэньчжоу более трехсот лет.

В начале годов правления под девизом Чжэнь-ю главнокомандующий Чжэньдина Саньси оставил город и пилюли забрал с собой. Прибыл в Пинъян, тут на него подал жалобу Сюй Шэнь-гун[1] и отобрал пилюли. Пилюли доставили в Бяньцзин и поместили в хранилище Фэнъяньку, присвоив им наименование Чжэнькубао («Драгоценность из хранилища в Чжэнь»).

После того как столичный город подвергся разрушению, я вместе с начальником канцелярии Ведомства налогов Лю Яньцином отправился взглянуть на пилюли. Они хранились в лакированном ларце, [стоявшем] рядом с изображением Гуан Чэн-цзы[2], отвечающим на вопросы о Дао-Пути. Внутри ларца стояла еще одна лакированная коробка — высотою в пять цуней, а шириною в три цуня. На крышке коробки было девять колец — восемь по бокам и одно в центре, позолоченные, узорчатые, в середине каждого небольшое отверстие. Я решил, что они девятикратно очищены золотом... В ларце помещалась еще серебряная коробка, в которой и лежали пилюли. На крышке ее был вырезан Будда, и слева от его трона — дракон, а справа — феникс. Все это — тоже вызолоченное.

---

[1] Речь, видимо, идет о цзиньском вельможе и военачальнике Сюй Чи-го, второе имя которого было Бин-цзюнь. При цзиньском императоре Сюань-цзуне (на троне с 1213 по 1224 г.) Сюй занимал пост первого министра в Управлении Ведомств.

[2] Гуан Чэн-цзы — один из восьми даосских бессмертных. По преданию, жил еще во времена легендарного императора Хуан-ди в каменной пещере, и сам Хуан-ди обращался к нему за разъяснением искусства овладения сокровенным Дао. Гуан Чэн-цзы передал Хуан-ди «Трактат о естественности» («Цзы жань цзин»).

Мы открыли коробку и увидели снадобье. По форме оно было как обычные пилюли, но гораздо легче. По цвету — как лак из кожуры жужуба. Пилюли были сплошь покрыты трещинками. Совсем не похожи на нынешние снадобья! Мне эти пилюли не показались чем-то удивительным, и я спросил управляющего хранилищем:

— Ну, и что в них особенного?

— Ничего, — отвечал тот. — За исключением того, что темной ночью пилюли эти испускают удивительное сияние, будто огонь загорается. Вот и все.

В год жэнь-чэнь я сам это видел.

Золотой лев

В начале годов правления под девизом Чжэн-да Чжан Шэнюй гостил у знакомых, живших в северной части уездного города Уян. Однажды служанка из того дома купила у охотника говяжью почку. Стала резать — нож не берет! Расковыряла, глядь — а там камень! По форме — лев цвета грязного золота. Одна лапа выставлена вперед, другая выгнута как изголовье, и лев будто на ней спит. По ночам тот лев светился. Высоты в нем было два цуня с небольшим. Стоило взять его в руки, как появлялся удивительный аромат. Невестка Шэн-юя по фамилии У забрала льва себе. Неизвестно, сохранился ли он до сего дня. (По рассказу Шэн-юя.)

Кан и Ли получают во сне предсказания

Кан Бо-лу и Ли Цинь-шу зимой в двенадцатую луну года жэнь-чэнь отправились с инспекцией в Хэчжун. Город тогда еще не был захвачен.

В один прекрасный день Кан и Ли решили обратиться во сне к духу города[1]. Бо-лу приснилось, что город разрушен, а сам он во время сражения упал с лодки в воду, и его оттуда вытащила красавица в парчовой одежде. Только она его вытащила, как перед глазами у Бо-лу зарябили персиковые цветы...

---

[1] Способ гадания, когда совершались жертвоприношения, ритуальное омовение, возжигание благовоний, после чего сжигался текст молитвенного обращения к божеству (в данном случае — *чэнхуану*, богу города) с просьбой предсказать будущее. После этого ложились спать, и явившееся сновидение толковалось как знак, поданный божеством в ответ на молитву и жертвы.

А Цинь-шу приснились люди с персиковыми талисманами в руках[1]. На талисманах было написано: «Непременно доживет до нового года» и «Судьба сулит богатство и знатность».

На следующий год город пал. Бо-лу в сражении не удержался на лодке, упал в воду и утонул. Ли же удалось добраться до уезда Шэньсянь. Через три или четыре дня наступил праздник нового года, и начальник уезда Шэньсянь Ян Чжэн-цин прислал Ли в подарок персиковые талисманы. Надписи на них полностью совпадали с теми, что Ли видел во сне! (Рассказал Чжэн-цин.)

Дева Бао выходит замуж

Передают, что Бао Си-жэнь[2] за свою беспристрастную справедливость после смерти был назначен начальником Управы Немедленного Воздаяния на Восточном пике. Простые люди — жители гор и равнин — все до одного об этом знают.

Осенью года гэн-цзы Тайань Цзе из военного похода на юг привез пленную женщину. Он говорил, что это внучка Си-жэня. Женщина обладала редкой красотой, и из веселых домов хозяину предлагали за нее большие деньги, но женщина не соглашалась, угрожая самоубийством. Тогда хозяин, заботясь о своей выгоде, приказал сильнейшим образом бить ее батогами, и женщина слегла. Соседи лишь вздыхали в сочувствии, но помочь ничем не могли.

Неподалеку жила одна шаманка.

— Я могу помочь этой женщине найти достойного супруга! — сказала она. Шаманка явилась к хозяину женщины, закрыла глаза, стала тяжело дышать и долго корчилась, изображая, как в нее входит дух. Вдруг — с закрытыми же глазами окликнула хозяина по имени и начала поносить его бранными словами. Хозяин возжег благовония и пал ниц, прося прощения и спрашивая, чем он обидел достоуважаемого духа. Шаманка опять разразилась ругательствами.

— Я начальник Управы Немедленного Воздаяния, так как же ты посмел делать внучку мою певичкой?! — орала шаман-

---

[1] Речь идет о табличках из персикового дерева, которые дарились обычно по случаю Нового года. На табличках делались благопожелательные надписи.

[2] Бао Чжэн (999—1062), сунский чиновник, прославившийся справедливостью и прозорливой мудростью в ведении уголовных дел. Герой многочисленных романов, пьес, новелл и других произведений.

ка. — Даю тебе десять дней! Если в этот срок ты не выдашь ее замуж за достойного человека, уничтожу весь твой дом!

Хозяин не переставал кланяться. Через несколько дней выдал ее замуж.

Супруги по фамилии Жэнь

Говорят, что в деревне Шацунь в Динсяне, где жил Фань Шуай[1], жили Жэнь Ши-цзи и его жена, госпожа Чжан. Оба были в возрасте семидесяти трех лет. Они родились в один день одного месяца и одного года, а умерли тоже в один день одного месяца и одного года. Никогда такого не бывало!

Юный Чжан попадает в загробный мир

В селе Ханьтоуцунь, что к югу от Пинъюэ, жил некий Чжан Лао. Он зарабатывал на жизнь ловлей перепелов и потому его прозвали Аньчунь (Перепел). Лао уже состарился, а у него был только один сын. И вот сын умер совсем мальчиком! Лао и его жена, скорбя о том, что в старости у них не будет в жизни опоры, голосили без перерыва, горевали чуть ли не до смерти. Утром собрались хоронить сына, и снова не могли сдержать свое горе. Сложили из кирпичей холмик, прокопали на глубину двух чи с чем-то, как вдруг Лао сказал:

— Наш мальчик оживет!

Люди посмеялись, думая, что он помешался, но были и такие, которые жалели Лао.

Через три дня Лао с женой пришли на могилу сына и снова стали безутешно рыдать. Вдруг слышат — в могиле кто-то стонет!

— Ой, к нашему мальчику и впрямь вернулась душа! — в испуге сказала жена Лао. Они тут же разобрали кирпичи, открыли гроб и унесли мальчика домой. Стали кормить его бульоном да жидкой кашицей. Спустя долгое время он, наконец, смог говорить.

— Сперва, когда меня отвели в загробное управление, я стал с плачем жаловаться начальнику: «Сжальтесь! Родители мои совсем старые! Умоляю вас, позвольте [мне прожить с ними] их последние годы, совершить положенную церемонию похорон! А уж тогда я и умру безо всякого сожаления!» Загробные

---

[1] Приятель Юань Хао-вэня; в своей книге Юань Хао-вэнь часто ссылается на него как на источник информации.

чиновники пожалели меня. «Ладно, — сказали они. — Мы тебя отпускаем, но скажи своему отцу, чтобы оставил ловлю птиц. Тогда жизнь твою можно будет продлить!»

Лао, услышав слова, тут же сжег все принадлежности для ловли, а мальчика повел в буддийский храм совершить поклонение Будде.

В храме жил монах по фамилии Люй. Ему еще не было сорока лет, но внешностью Люй обладал очень внушительной. Когда-то он был в той области торговцем. Мальчик, увидев его, подошел и спросил:

— А к вам, наставник, тоже вернулась душа?

— Да разве я умирал?! — удивился Люй.

— Когда меня привели в загробное царство на допрос, — стал рассказывать мальчик, — я видел вас, наставник, — вы были привязаны железной веревкой к медному столбу в углу зала. К вам подходили солдаты и били вас палками под мышки. Все было в льющейся крови! А когда меня вели обратно, я спросил тюремщика: «За какое преступление так наказывают наставника Люя?» «При чтении сутр настоятеля он позволял себе много вольностей, за это и наказывают», — был ответ.

Услышав все это, Люй пришел в ужас — ведь уже три года его мучали гнойные нарывы под мышками! Мальчик же этого не знал. Люй тут же затворился в келье и полностью посвятил себя заучиванию сутр наизусть. Через три года нарывы прошли. (Начальник уезда Чжао видел это своими глазами.)

Цветы, выросшие на мече

В год синь-чоу в кумирне Гуань-хоу[1], что в Цзиюане, на большом мече вдруг выросло десять с чем-то цветов! Стебли у них были длиной в палец, тонкие, как волоски, нежно-зеленого цвета, оканчивались белыми цветочками — чуть больше просяного зернышка. Мне рассказал об этом сын Ли Цина Ли Чжэнфу, с которым мы как-то вместе заночевали.

Рожает дракона

В деревне Вэйбоцунь в Пиндине одна женщина по имени Ма Шу-бо пятидесяти с лишним лет отроду забеременела и но-

[1] Гуань Юй, легендарный герой времен Троецарствия (220—280), позже обожествленный в качестве бога войны.

сила ребенка во чреве больше шести лет. Летом года и-сы она родила дракона. Власти стали выяснять, почему так случилось. Женщина рассказала, что когда она проносила ребенка уже три или четыре года, а он все не родился, муж ее, уездный секретарь Цао, боясь, как бы плод не оказался необычайным существом, прогнал ее из дома. А уже незадолго до родов вдруг появились какие-то люди, выстроились перед женщиной, как чиновники в управлении, один вышел вперед и доложил:

— Вы пребываете тут уже несколько лет. Сегодня следует уходить. А на будущий год ваша матушка повеселится!

Тут люди в белой одежде взяли женщину под руки и повели, ей стало дурно, и она перестала узнавать окружающих. Прошло много времени, прежде чем она очнулась. Окружающие рассказали, что в густом мраке послышались три раската грома, дракон вылетел из чрева женщины, и беременности будто не бывало!

Удивительное правление Сяо Бяня

В годы правления под девизом Чжэнь-ю Сяо Бянь был назначен в Шоучжоу. В один прекрасный день он возвращался из Янцзиня после инспекционной поездки. Вдруг прямо перед лошадью на дорогу выскочила желтая собака: она виляла хвостом, как домашняя. Собака побежала впереди, все время оглядываясь на Бяня и будто приглашая его ехать следом. Бянь послал за собакой двух солдат. Собака прибежала к пересохшему колодцу на берегу реки Сихэ[1] и, свесив голову, стала смотреть в него. Солдаты подошли и тоже заглянули внутрь. На краю были следы крови, а на дне — труп! Они тогда поспешили доложить Бяню, Бянь велел позвать владельца земли, на которой находился колодец, и взять его под стражу. Собака же привела в город, остановилась у одного постоялого двора и стала лаять без остановки, словно жалуясь на что-то. Бянь позвал к себе хозяина двора. Хозяин собаку опознал и сказал, что она принадлежала его постояльцу по фамилии Чжу. За несколько дней до этого Чжу нанял лодку и отправился по Сихэ, и эта собака была тогда с ним. Но почему сегодня она вернулась одна?

Тогда Бянь велел доставить к нему лодочников. Когда всех собрали в уездном управлении, Бянь велел хозяину постоялого двора указать нужного. Хозяин показал, лодочника спро-

[1] Старое название верхнего течения р. Хуанхэ.

сили, где Чжу. К пыткам, однако, прибегать не пришлось, так как лодочник сам во всем сознался.

А вот еще: некий Чжоу Ли собирал хворост у храма Сисиньсы, что в Синьчжоу, и его сожрал тигр. Жена Чжоу, рыдая, пожаловалась Бяню.

— Я поеду с тобой! — сказал Бянь. Он взял с собой около десятка юношей-прислужников, и они поскакали к храму. В зарослях они увидели прячущегося злобного тигра. Вдруг тигр выбежал на дорогу, словно его заставили это сделать духи. Бянь выстрелил из лука, попал тигру в брюхо, и тигра изловили. (Рассказал уездный казначей Фань Чжэн-чжи.)

Могила Цзин-нян

Отца Ванцзун Юань-лао, служившего провинциальным продовольственным эмиссаром, звали Чу, и он занимал пост начальника Пиншаня. Тогда Юань-лао было двадцать с небольшим лет, и он впервые держал экзамен. Занимался Юань-лао в саду за зданием уездного управления.

Однажды вечером он бродил среди цветов и камней и встретил девушку. Спросил, как ее фамилия.

— Я дочь прежнего начальника Яна, — отвечала девушка.

Юань-лао она приглянулась, и он стал заигрывать с ней. Девушка не выказывала недовольства и улыбалась. Тогда Юань-лао слился с ней в близости.

На другой день был праздник холодной пищи[1]. Юань-лао позвал друзей, и они затеяли игру в мяч на пустыре в западной части сада. Кто-то из слуг указал Юань-лао на развалины могилы Цзин-нян. Юань-лао спросил, кто она такая, и один из приятелей отвечал:

— Это дочь прежнего правителя уезда господина Яна. Второе имя у нее было Цзин-нян. Умерла в том возрасте, когда начинают укладывать волосы в прическу. Здесь ее и похоронили.

Когда Юань-лао услышал про дочь начальника Яна, в сердце ему закралось подозрение. Он вернулся домой и уселся в своем кабинете. Через мгновение пришла и девушка — прелестная и стройная. Только хотела войти, но вдруг остановилась и говорит:

---

[1] «Праздник холодной пищи» (*ханьши*) отмечался сразу после праздника «Чистого света» (*цинмин*), в этот день запрещалось разводить огонь; ели пищу, приготовленную накануне.

— Теперь вы, конечно, все обо мне знаете. Что уж тут скажешь! У темного и светлого разные пути, и мне трудно долго задерживаться тут... Уже подошел срок экзаменов. Вы, господин, их непременно выдержите. Правда, этому есть кое-какие маленькие препятствия, так что даже если вы и заболеете, то превозмогите болезнь и отправляйтесь в путь. А мы с вами увидимся на берегу Ляохэ.

Сказала и ушла.

Вскоре Юань-лао заболел, и родители не разрешили ему ехать на экзамены. Через месяц с небольшим ему стало получше, и юноша стал настойчиво проситься ехать. Его положили в повозку. Подъехали к Ляохэ. Из-за дождя дорога превратилась в жидкую грязь, и повозка проехать никак не могла. Все попутчики поехали дальше, нахлестывая коней, а у повозки Юань-лао, протащившейся в одиночестве несколько ли, сломалась ось. Юань-лао впал в уныние, не зная, что делать. Вдруг появился крестьянин с топором за поясом. Юань-лао окликнул его, оказалось — плотник.

— Здесь кругом на двести ли нет человеческого жилья, а вот встретили плотника! Ну не помощь ли это из загробного мира! — радостно произнес Юань-лао.

Ось починили, и уже можно было ехать дальше, как показалась еще одна повозка, и в ней — Цзин-нян.

— Ты как здесь оказалась?! — в радостном изумлении спросил Юань-лао.

— А вы разве не помните моих слов о встрече на берегу Ляохэ? Я узнала, что вы попали в беду, вот и приехала помочь! — отвечала дева.

— А можно узнать, что ждет меня впереди?

Тогда Цзин-нян поднялась к нему в повозку и сказала:

— Министр!

Через несколько дней Юань-лао добрался до столицы и выдержал экзамен. В годы правления под девизом Мин-чан он служил на должности налогового эмиссара, потом был смотрителем императорского храма предков; а позже был назначен на пост начальника Ведомства чинов. После этого прошло несколько дней и Юань-лао почил.

Дух валит дерево

Однажды в конце годов под девизом правления Син-дин в Цаочжоу некий крестьянин шел по дороге, как вдруг хлынул ливень. Откуда-то послышался голос:

— Сумеет ли? — И тут же раздался хохот.

Крестьянин прошел еще пол-ли, видит — слева у дороги торчат корни поваленной огромной ивы, и в десятке шагов от нее в грязи остались отпечатки чьего-то зада. Видно, это дух, вырвав дерево, плюхнулся тут с хохотом в грязь.

Душа утопленника

В Цзэчжоу жил один лекарь-иглоукалыватель. Однажды, приняв всех больных, он сел читать трактат по иглоукалыванию, как вдруг услышал голоса на берегу реки:

— Завтра я получу замену! — радостно сказал один голос.

Его спросили, о ком идет речь.

— Завтра из Чжэньдина придет один солдат, у него в руках будет зонт и связка книг. Солдат станет купаться в реке, тут я и получу замену!

Лекарь выбежал за ворота — никого! Тогда он понял, что это были души умерших!

Назавтра лекарь встал у ворот и стал ждать. После завтрака появился какой-то солдат. Оставив у лекаря зонт и книги, он сказал:

— Пойду, искупаюсь в реке.

Лекарь стал его расспрашивать, и оказалось, что солдат идет из Чжэньдина. Тогда лекарь сказал, что в городе есть баня, и пригласил солдата за его счет составить компанию, — что называется, потереть спину. Солдат удивился, и тогда лекарь ему рассказал о том, что слышал накануне. Солдат трижды поблагодарил лекаря и поспешно ушел.

А ночью после второй стражи в ворота дома лекаря вдруг полетела черепица.

— Я с таким трудом нашел себе замену, а ты, разбойник, все испортил! — слышалась громкая ругань. — Клянусь, утоплю тебя!

Когда рассвело, лекарь нашел у ворот целую кучу черепицы и камней. Так продолжалось несколько вечеров кряду, и лекарь, ища спасения, переехал в другое место. (Рассказал Цзяо Фу-сунь с Мишуя.)

Ян Дун-вэй

Второе имя даоса Ян Гу из Дайчжоу было Дун-вэй. Он уединенно жил на горе Хуашань[1]. Люди отзывались о нем как о человеке изысканных манер, высоконравственные поступки которого были выше всяких похвал. За всю жизнь Ян не совершил ничего дурного! Ян досконально знал «Чжуан-цзы» и «И цзин», за что его и прозвали Наставник Чжуан-цзы-Ян.

В годы под девизом правления Мин-чан Ян был высочайшим указом призван ко двору. Для жительства ему отвели скит Тяньчангуань, но через самое короткое время Ян вернулся в горы. Перед тем как отправиться обратно, он сидел в харчевне на рынке с неким Хоу из того же скита. Несколько раз написав на столе иероглиф «огонь», Ян сказал Хоу:

— Вчера я был в Вочжоу, слышал там, что ваша, сударь, матушка заболела. Надо бы вам поторопиться домой!

Хоу поверил и поспешно отправился. Но приехав в Вочжоу, застал мать в полном здравии.

— Зачем же он обманул меня?! — стал кричать Хоу. Поехал назад, на север, а [за это время] скит Тянчангуань, оказывается, сгорел!

В другой раз Ян прогуливался с одним человеком по берегу ключа Байгуйцюань, что на горе Суншань. Из воды вылез каменный краб.

— Краб ползает боком, такова, видно, его природа! — сказал спутник Яна.

— Это существо действительно передвигается боком. Стыдится, что не похоже на человека! — отвечал Ян. Указал на краба рукой, и тот вдруг побежал прямо!

На склоне лет Ян, очарованный красотою гор в Чжунфане, гаданием выбрал место и поселился там. А в Чжунфане издавна не было источников воды, и ее доставляли издалека с большими затруднениями.

— Здесь такие прекрасные горы, не может быть, чтобы не было ключей! — сказал Ян.

Выдержав пост, совершив омовение, Ян вознес молитву духам и стал гадать. Выпало счастливое предзнаменование. А была как раз десятая луна, и рядом с хижиной Яна вдруг пышно расцвел подсолнух.

---

[1] Одна из священных гор Китая, располагается в восточной части провинции Шаньси, на юге уезда Хуаньсянь. Гора славится многочисленными достопримечательностями.

— Если вместо иероглифа «гуй»[1] прочитать «куй» (подсолнечник), то это и будет счастливая примета для воды! — обрадовался Ян.

И он во главе толпы даосов отправился на поиски. Смотрят — среди деревьев в углу у скалы вроде бы слегка проступает вода. Стали копать и действительно нашли источник, наверное, на несколько сотен пальцев в ширину!

Но с восточной стороны ключ обрывался, на юге стеной стояли крутые горы, вздымались обрывистые каменные стены, так что в эту сторону можно было сделать едва ли сто шагов. Тогда Ян со своим учеником Люй Цзэ-бэем проложил по краю обрыва дощатые мостки для того, чтобы к источнику можно было пройти. Позже люди, сочтя, что деревянные мостки могут легко прогнить и потом рухнуть, вырубили в стене куски камня и обтесали камень так, что получилась лестница, а сам источник облицевали в пруд. С тех пор в Чжуанфане больше не заботились о воде. И до наших дней этот источник называют «Ключ господина Яна!» Цзянь-цзянь тоже сделал в своих заметках запись об этом источнике.

А вот еще: мой друг Фань Жу-цзинь (второе имя Цин-жун), человек, склонный к учению о дао, как-то путешествовал вместе с Яном. Наставник Ян совершенно очаровал Фаня!

— Таких, как Ян Дун-вэй, следует искать среди древних! — говорил Фань.

А Цзянь-цзянь впоследствии, проезжая по Хуанчжоу, так вспоминал о Яне:

Когда несколько лет назад я ночевал на вершине Юньтай,
То наставник Ян тогда на горе Хуаншань жил.
Ныне я взошел на вершину годы Биюньфэн,
А он, журавля оседлав, в мир людей спустился, наверно!

Так он выражал свое восхищение.

Лю Чжи-цзюнь встречает необычайного человека

Луньшаньский Лю Чжун-цзюнь (второе имя Чжи-цзюнь) двадцати лет отроду, что называется, не ценил диковинки, а довольствовался простым и выдержал государственные экзамены. Тут он, как говорится, сбросил грубую одежду и был реко-

---

[1] «Гуй» — десятый циклический знак, означающий стихию воды. Иероглиф «куй» (подсолнечник) отличается от него лишь ключом «трава».

мендован на пост помощника начальника уезда в столичный округ.

Однажды рано утром он, совершая дозорный объезд, заехал в горный буддийский храм и там на стене увидел стихи:

Ветер со свистом кучи листьев ворошит,
У изголовья пустого вихрь завывает холодный.
Все не летит дикий аист, грустно светит луна,
Глаз не смыкаю, один осенней ночью наслаждаюсь.

Чжун-цзюнь стал спрашивать, кто написал эти строки.

— Прошлой ночью тут заночевал путник, лет, наверное, больше шестидесяти. Одет он был в богатое платье — удивительное и необычайное! А сегодня перед уходом написал эти стихи. Тушь еще не просохла, должно быть, он далеко не успел уйти, — отвечали ему.

Чжи-цзюнь тут же послал по следам арбалетчика. Вскоре солдат вернулся и доложил:

— Тот человек ждет господина под большим деревом в горах!

Чжи-цзюнь, взяв вина, пошел к нему. Подойдя, почтительно приветствовал поклонами, и путник ответил Чжи-Цзюню соответствующим образом. Чжи-цзюнь спросил, как его имя, но путник не ответил. Тогда Чжи-цзюнь указал на вино и предложил пить. Увидев, какой непринужденностью отличаются манеры этого человека, Чжи-цзюнь понял, что перед ним существо необычайное, и тут же стал рассказывать ему обо всем необычайном, что было с ним в жизни. Завязался оживленный разговор, и Чжи-цзюнь узнал много такого, о чем еще и не слыхивал. Путник одобрительно сказал, что с Чжи-цзюнем вполне можно беседовать, потом поднял чашу и, наполнив ее до краев, велел пить также и сопровождавшим Чжи-цзюня солдатам... Когда день клонился к закату, Чжи-цзюнь и все его солдаты были совершенно пьяны. А когда протрезвели — путника уже нигде не было!

После этого случая Чжи-цзюнь достиг больших успехов в изучении стихов. Обо всем этом мне рассказал внук Чжи-цзюня по линии его дочери придворный академик Ли Цинь-шу.

Превращение духов в Цзицзэ

Пять крестьян из Цзицзэ сговорились вместе пойти собирать хворост. Вышли за ворота поселка, видят — дует свирепейший западный ветер. Крестьяне замялись, потеряв желание ид-

ти дальше, и только один из них, старик, решился, а четверо повернули домой. Старик в одиночестве шел, высматривая хворост, как вдруг сильный ветер нагнал таких туч, что не стало видно солнца. Старик заплутался и упал в придорожную канаву. Тут его кто-то подхватил и повлек с собою. Они летели по воздуху. Старик посмотрел — а кругом все духи! Так они достигли какого-то города.

— Это Чаочэн, — сказал старику один дух.

Они направились дальше на восток. У дороги стоял человек с длинной бородой, он кланялся и приглашал выпить вина. Духи и старик вошли в какую-то кумирню, а бородатый остался за воротами. Потом духи крикнули ему, чтобы нес вино. Старик разглядел, что все духи ростом более чем в чжан, и некоторые похожи на души умерших, а некоторые — совсем как люди. Все одеты в парчовые расшитые одежды, струящие невиданный аромат. Бородатый стал угощать вином сидевшего на почетном месте, но тот, ничего не говоря, ткнул большим пальцем правой руки в сидевшего по старшинству следом за ним, приказывая начать с того. Когда вино было выпито и все вышли из кумирни, снова поднялся ураганный ветер. Старик ни о чем не успел спросить, как духи уже исчезли. Ветер стих, и старик обратился с расспросами к прохожим. Оказалось, что он попал в местность около Дунпина, а кумирня была кумирней духа Горы[1].

Старик, побираясь, шел несколько дней подряд, пока не добрался до дому. Вид у него был как у помешанного. (Рассказал Чжи Чжун-кэ.)

О том, как даосский наставник Ван ходил к горе Тяньтянь

Даосский наставник Ван Чжи-чан из скита Тяньцингуань, что в моей родной области, происходил из крестьянской семьи. Однажды, когда ему было лет шестнадцать или семнадцать, Ван пас овец в поле, как вдруг к нему подошел какой-то даос и спросил:

— А не желаешь ли пойти со мною на гору Тяньтаньшань?

---

[1] Здесь, как и в рассказе «Кан и Ли получают во сне предсказание», речь идет о вере китайцев в духов местности, в том числе духов гор. Духи считались покровителями данной местности, чиновниками загробного аппарата управления, поставленными надзирать за порядком и соблюдением законности. В честь местных духов сооружались кумирни и храмы, где им приносили жертвы и обращались с молитвами, жалобами и просьбами.

Ван выразил согласие. Даос взял его за руку и повел. На закате дня они подошли к какому-то городу, и тут даос вдруг исчез! Ван стал спрашивать прохожих, оказалось, что он в Цзиюане. Тогда Ван спросил, далеко ли отсюда до горы Тяньтаньшань.

— Да всего сто с чем-то ли, — отвечали ему.

Не имея возможности вернуться домой, Ван на другой день подошел к горе. Там он попал во дворцы Янтайгун. Узнав, что этого мальчика привел какой-то даос, все сбежались поглядеть на Вана, — ведь он в один день добрался из Тайюаня в Тяньтань! Решили, что у него судьба быть святым. Вана оставили в Янтайгуне и назначили возжигать благовония. Через восемь лет он вернулся на родину. Домашние страшно удивились — ведь они думали, что Ван давно умер. Потом препроводили его в скит Тянцингуань.

Сейчас Вану уже восемьдесят шесть лет, но дух его чист, а разум остер, как у юноши. Ван познал дао.

Указатель встречающихся в тексте перевода дат

Четвертый год правления под девизом Чжэн-хэ — 1114 г.
Годы правления под девизом Сюань-хэ — 1119—1125 гг.
Пятый год правления под девизом Гань-дао — 1169 г.
Годы правления под девизом Мин-чан — 1190—1195 гг.
Третий год правления под девизом Цин-юань — 1197 г.
Годы правления под девизом Чжэнь-ю — 1213—1216 гг.
Годы правления под девизом Син-дин — 1217—1222 гг.
Годы правления под девизом Чжэн-да — 1224—1232 гг.
Год жэнь-чэнь — 1232 г.
Год гэн-цзы — 1240 г.
Год синь-чоу — 1241 г.

Указатель встречающихся в тексе перевода географических названий

Вочжоу — Шаньси*
Гусу — Цзянсу
Дайчжоу — Шаньси
Динсянь — Шаньси
Дэнчжоу — Хэнань
Куньшань — Цзянсу
Линьань — Чжэцзян
Линьчуань — Хэнань
Луньшань — Хэнань
Наньань — Цзянси
Пиндин — Шаньси
Пинъюэ —Шаньси

* Название современной провинции, на территории которой располагалась указанная местность.

Пинъян — Шаньси
Синьчжоу — Хэнань
Тайюань — Шаньси
Танчжоу — Хэнань
Уян — Хэнань
Фанчэн — Хэнань
Фулян — Цзянси
Хуайсы — Цзянсу
Хэчжун — Шэньси
Цаочжоу — Шаньдун
Цзицзэ — Хэбэй
Цзиюань — Шаньдун
Цзэчжоу — Шаньси
Цзяньчан — Цзянси
Чаочэн — Шаньдун
Чжэн — Хэнань
Чжэньчжоу — Хэбэй
Шанъю — Цзянси
Шаоу — Фуцзянь
Шоучжоу — Аньхой
Шэньсянь — Хэнань
Эчжоу — Хубэй
Яньцзинь — Хэнань
Яньшань — Хэбэй

Перевод и примечания И. А. Алимова

ORIENTALIA:
СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Реформы и реформаторы в период крушения империи

Османский опыт и некоторые его исторические параллели*

Ю. А. Петросян
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Для многих держав Востока — Османской империи и Ирана, Китая и Японии — XIX век прошел под знаком реформ. Изучение опыта этих реформ представляется сегодня особенно важным. Такой опыт мог бы стать инструментом анализа реформаторских устремлений современного человечества, что особенно ценно для ситуаций, которые определяются тенденцией обеспечить быстрый экономический и научно-технический прогресс при сохранении, в целом, базисных институтов, без принципиальных перемен в структуре власти. Опыт реформ в Османской империи в наше время может считаться поистине классическим примером подобного рода.

* * *

В мировой истории было немало империй, правители которых обладали неограниченной властью. Складывались эти империи по-разному, но в конечном счете превращались в огромные державы, в состав которых входили многие покоренные силой оружия земли и населявшие их различные народы. Так сложились Римская и Византийская империи, государства китайских императоров, Великих моголов, Российская империя.

В ряду таких держав стоит и Османская империя, ядро которой возникло на крайнем западе Малой Азии к середине XIV века. Ей суждено было стать одной из самых крупных империй средневековья, превратиться в мощнейшую военную державу. Ее правители — турецкие султаны из династии Османа — в короткий срок подчинили себе многие народы Европы и Азии, овладели в 1453 г. бастионом восточного христианства — Константинополем, превратив его в свою столицу — Стамбул. В

* Текст доклада, прочитанного на заседании Президиума Санкт-Петербургского научного центра РАН 23 декабря 1993 г.

XIV—XVI веках османские султаны вели многочисленные и, по преимуществу, успешные войны на Западе и Востоке от своих границ. В результате этих войн на рубеже XIV—XVII веков их владения занимали огромную территорию в трех частях света — в Европе, Азии и Африке. Под властью султанов были Сербия и Греция, Молдова и Валахия, значительная часть венгерских, албанских и черногорских земель, вся Малая Азия, часть Армении и Грузии, Египет, Ирак и Йемен, Судан, Тунис и Триполитания.

Естественно, что управление таким огромным государством с разноплеменным составом населения, крайне разнообразными природными и климатическими условиями, разными хозяйственно-бытовыми и культурно-религиозными традициями было весьма непростым делом. Решали турецкие султаны эту трудную задачу за счет максимальной централизации системы административного управления и военной организации империи, теснейшим образом связанной с военно-ленной (тимарной) системой землевладения. В XV—XVI веках все рычаги власти прочно удерживались в руках османских султанов, олицетворявших всю полноту власти не только светской, но и духовной, поскольку султан имел еще и титул халифа — духовного главы всех мусульман — суннитов.

XVI век стал эпохой наивысшего могущества османской империи. На рубеже XVI—XVII веков начали явно проявляться слабости в ее социально-экономическом и политическом развитии, которые с особенной силой проявились в XVII веке и привели к затяжному социально-политическому кризису османской державы. В основе этого явления был начавшийся в конце XVI в. процесс разложения и распада тимарной системы, представлявшей собой основу социальной структуры османского общества, краеугольный камень его государственности. Этот процесс был тесно связан с менявшимся постепенно характером войн, которые вели султаны со своими соседями на Западе и на Востоке. Они все более утрачивали характер успешных военных походов, в которых обогащались не только казна султанов и государство, но и конное ополчение — основная сила войска, комплектовавшаяся из воинов, выставлявшихся ленниками-тимариотами. Поскольку походы постепенно утрачивали характер источника обогащения, ленники-тимариоты все чаще пренебрегали своими военными обязанностями.

XVIII век стал порой резкого ослабления некогда могущественной империи, веком тяжких военных поражений и эконо-

мических неурядиц, неуклонного падения международного престижа государства.

Пошатнувшееся военно-политическое положение страны стало предметом анализа для представителей феодально-бюрократической элиты. Именно в этой, традиционно внимательной к состоянию дел в государстве, среде зародились в первой половине XIX в. проекты реформ, целью которых было восстановление военно-политического могущества империи на основе использования европейского опыта.

Начавшемуся процессу реформ сопутствовали три фактора первостепенного значения. Первый из них — обнаружившаяся особая устойчивость средневековых форм экономической жизни. Ремесло, торговля и сельское хозяйство если и подвергались внешнему воздействию, то лишь в зонах контактов с европейским торговым капиталом. В основной части страны эти контакты не вызывали сколько-нибудь существенных перемен. Именно малая «чувствительность» традиционных экономических структур к внешнему вызову во многом предопределила мучительно медленное вызревание капиталистического уклада в экономике страны и соответствующих ему норм жизни буржуазного общества в административно-правовой сфере, крайне медленное формирование социальных сил, заинтересованных в обеспечении условий для социально-экономического прогресса страны на путях капиталистического способа производства.

Другим важным фактором было то обстоятельство, что хотя ко второй половине XIX в. Османская империя приобрела черты полуколонии крупнейших европейских держав, колонией, и даже полуколонией в полном смысле этого слова, она так и не стала. Правящим кругам удавалось, используя, конечно, и стратегическое положение своей страны, и противоречия в борьбе великих держав за «османское наследство», на протяжении всего периода нового времени сохранять — и не только формально — характер пусть экономически слабого, но самостоятельного и имеющего немалое международное значение государства.

Третьим фактором был многонациональный состав государства. Стремление сохранить власть над многими народами, опережавшими «метрополию» по темпам экономического и культурного развития, к середине XIX в. стало мощным стимулом к реформам. Неуклонное развитие национально-освободительного движения нетурецких народов империи расшатывало государственное здание в целом. Именно эта борьба породила знаменитый Восточный вопрос, который, в свою очередь, привел

ко многим острейшим международным конфликтам, усиливая внешний фактор реформ и расширяя круг их сторонников.

Мысль о необходимости реформ первоначально возникла на самом верху государственной пирамиды. Реформаторами были султаны Селим III (1789—1807) и Махмуд II (1808—1839), их ближайшее окружение. Последующие султаны также контролировали ход реформ, проводившихся в основном верхушкой бюрократии. Естественно, социальная база реформ в таких условиях была крайне узкой.

Османская бюрократия всей силой традиции была связана со старой феодальной стихией. Она обладала чрезвычайно узким социальным кругозором. Трудно было ожидать от этих людей преобразований, которые могли бы посягнуть на экономические и социальные основы породившей их самих среды. К тому же бюрократия представляла собой «многослойный пирог». Даже «просвещенная» часть верхнего слоя была вынуждена считаться с интересами средних и низших слоев, которые, собственно, и должны были проводить реформы в жизнь. Однако исполнители, как правило, совершенно не были заинтересованы в реформах. Условие своего существования эта часть чиновничества видела в неприкосновенности системы, характерной чертой которой было взяточничество, приносившее куда больший доход, чем жалованье, выплачивавшееся к тому же нерегулярно. Стихия беззаконий и произвола являлась благодатной жизненной средой для чиновников. Кроме того, в массе своей низшее и среднее чиновничество, слабо затронутое просвещением, было связано с традиционными социальными группами, глубоко проникнутыми идеей величия ислама. Они верили, что само существование ислама способно без всяких реформ фатально поддерживать силу и могущество государства османов.

В результате обнаружилось противоречие между реформаторскими устремлениями высшего звена бюрократии, заинтересованного в экономическом и культурном прогрессе страны, и реальными исполнителями реформ, заинтересованными в сохранении старого порядка, граничившего с беспорядком.

Рассмотрим вкратце сумму предлагавшихся реформаторских мероприятий. Их можно разделить на четыре группы — военные, экономические, административно-правовые и, наконец, реформы культуры и быта. Не будем утомлять слушателя подробным перечнем законодательных актов. Одних только документов основополагающего характера издано, начиная с первого указа Селима III о формировании новых войсковых подразделений (1793) и до провозглашения конституции 1876 г., не-

сколько десятков. Большинство из них быстро обрастало многочисленными инструкциями Высокой Порты и ее ведомств, образуя сложную систему указов и формуляров, разобраться в которых было весьма сложно. Еще сложнее оказалось претворить их в жизнь.

Цель административно-правовых реформ заключалась, без сомнения, в создании более цивилизованных, отвечающих европейскому уровню условий жизни для всего населения империи, независимо от национальности и вероисповедания. Усилия реформаторов концентрировались главным образом в сфере государственно-правового устройства и просвещения. Именно на эти сферы приходится почти две трети законодательных актов эпохи реформ.

Первоначально затронув военное дело и армию, реформы впоследствии начали захватывать практически все сферы и уровни государственного управления, систему правового регулирования, все области образования, основные культурные институты, однако весьма неравномерно. Что касается экономики, то здесь реформаторы проявили себя несколькими крайне ограниченными мерами — отменой, в связи с созданием новой армии, военно-ленной системы землевладения, реформой налогообложения и законами о земле, по которым крестьяне так и не получили землю в частное владение.

Исследователи османских реформ отмечали, что меры в области экономики были самой слабой стороной деятельности реформаторов. И дело, конечно, не в числе законодательных актов, а в отсутствии готовности идти на решительные шаги. Реформаторы шли по наиболее легкому пути — пути поверхностного преобразования надстроечных структур, субъективно понимаемых ими как наиболее значимые. Большинство реформаторов не обладали сколь-нибудь серьезными познаниями в экономике и искренне полагали возможным обеспечить прогресс страны лишь с помощью перемен в области административно-правового устройства. Но и проводя некоторые преобразования, реформаторы действовали крайне осторожно, стараясь не задеть интересы верхних слоев, в которые входили и сами. Вдобавок к этому, даже то малое, что пытались сделать османские реформаторы, убивалось крайне малоэффективной и коррумпированной массой чиновничества.

Среди лидеров реформаторов были и радикалы, которые считали, что упадок Османской империи и превращение ее во второстепенную державу объясняются тем, что турки, оставляя неизменными свои государственные институты, не смогли по-

лучить тех свобод, «под сенью которых росла и поднималась европейская цивилизация».

Формирование этой новой по умонастроениям реформаторски настроенной прослойки бюрократии стало возможным благодаря новым светским школам (военным и гражданским), опиравшимся на европейский культурный опыт, благодаря канцеляриям многочисленных новых ведомств, в которых сотни чиновников осваивали новые, в значительной степени заимствованные у Европы принципы и методы государственного управления.

Само собой разумеется, большинство османской бюрократии принадлежало к умеренному или крайне умеренному крылу, никогда не ставившему перед собой вопроса о политических свободах или об осуждении мусульманского фанатизма. Значительная часть бюрократии и в период реформ формировалась в русле дореформенных традиций, но именно новая по умонастроениям прослойка, в силу объективно стоявших перед страной задач, выдвигалась на верхние ступени власти и была инициатором в деле проведения многих важных преобразований.

В критический для империи момент реформистски настроенная бюрократия и ставшая опорой реформаторов молодая интеллигенция, идейно объединившись, создали базу для провозглашения первой турецкой конституции. Однако сделать решительный шаг к ограничению власти монарха заставила лишь конкретная ситуация, возникшая в 1876 г., — непосредственная угроза расчленения империи.

Нараставшее стремление нетурецких народов к освобождению было, как мы уже отмечали, в числе первостепенных факторов, подталкивавших правящие круги к реформам внутригосударственного устройства, административной системы и права. Трудно не заметить, что все более или менее крупные акции реформаторов следовали непосредственно за значительными событиями в борьбе нетурецких народов за освобождение. Реформы Махмуда II (в том числе уничтожение янычарского корпуса в 1826 г.) последовали после восстания греков в 1821 г. и объявления в 1822 г. восставшими независимости Греции. Началу танзиматских реформ 40—60-х годов предшествовал турецко-египетский конфликт, создавший серьезную угрозу турецкому владычеству на арабских землях. А турецкая конституция 1876 г. появилась на свет как прямое следствие мощных освободительных восстаний балканских народов.

Все реформы — от Селима III до сторонников конституции 1876 г. — стремились сохранить политическое единство им-

перии. Но к решению этой задачи они подходили по-разному. Султаны и большинство высших сановников продолжали выдвигать на первый план меры репрессивные, что могло быть обеспечено только с помощью реорганизации армии и центрального аппарата власти. Что касается новой прослойки бюрократии, то в ее среде превалировало стремление сочетать репрессии с проведением таких реформ, которые бы создавали гарантированное законами равноправие всех подданных. И наконец, конституционалисты 60—70 годов, ядро которых составили молодая турецкая интеллигенция и их немногочисленные единомышленники в среде высшей бюрократии, выдвинули на первый план принцип единства всех подданных султана в качестве «османов» — «детей общей родины».

Конституцию в 1876 г. провозгласил султан Абдул-Хамид II, только что взошедший на престол. Введение конституции и парламента было как явным маневром султана перед лицом европейских государств, готовых поддержать борьбу подвластных туркам народов, так и временной уступкой собственным «радикалам», становившимся опасными. Угроза распада империи временно сплотила самые разнородные социальные силы как реформаторов и их сторонников, так и ортодоксальных мусульманских кругов, по-своему понимавших идею парламента и конституции. Движение за конституцию в столице в 1876 г. оказалось неожиданно сильным и испугало султана. Он счел выгодным уступить.

За короткий (около года) срок деятельности первого турецкого парламента ничего не изменилось в производственных отношениях страны. В парламенте по большей части заседали люди, занимавшие охранительную позицию в сфере отношений собственности. В этом сказывалось не только нежелание нарушить права землевладельцев, но и слабое понимание сути экономических процессов, протекавших в стране. Всем сторонникам реформ, включая и интеллигенцию, остро не хватало компетентности в вопросах экономических и научно-технических.

Провозглашение конституции и создание парламента, хотя и явились логическим завершением борьбы за реформы, явно были политическим «забеганием вперед», социально и экономически не обеспеченным. Это «забегание» обернулось откатом назад. «Конституционный» (первоначально) монарх Абдул-Хамид II (1876—1909) прославился правлением, которое вошло в историю Турции как период «зулюма» (гнета, деспотии), как пора беспредельного произвола султана и дворцовой камарильи. Был ли это один из многочисленных парадоксов истории?

Внешне все выглядело именно так. Но, в сущности, произошло вполне объяснимое событие. Ведь конституция 1876 г. оказалась результатом благоприятно сложившихся исторических обстоятельств, позволивших реформаторам одержать временную победу над абсолютизмом. Кратковременность существования конституции и парламента (до начала 1878 г.) показала преждевременность их появления в Османской империи. Провозглашенный курс политического развития страны явно опередил развитие социально-экономическое. Более того, именно появление конституции и парламента обнажило еще очень крепкую силу старой системы и неограниченной власти султана, которая, не сумев с помощью конституционной реформы предотвратить начавшийся распад империи, установила в стране крайне реакционную форму деспотии.

Борьба за реформы не принесла заметных результатов в сфере экономики и политики. Более того, она закончилась поражением реформаторского движения. Но опыт политической борьбы, накопленный реформаторами, обеспечил подготовку младотурецкого движения, которое развернуло борьбу с неограниченной султанской властью на рубеже XIX—XX вв. Нерешительные реформаторы и решительные консерваторы в конце концов получили революцию 1908 г., которая завершила затянувшийся реформистский этап буржуазных преобразований в османском государстве.

Но и «весна» революции 1908 г. была недолгой. Уже с конца 1913 г. Османская империя оказалась в тисках диктатуры младотурецкой верхушки. Она втянула страну в первую мировую войну на стороне кайзеровской Германии, которая окончилась для империи османов ее военным поражением, полным политическим крахом и распадом. Так, практически, история поставила окончательно точку на длившейся более века истории борьбы за реформирование Османской империи. Она была полностью проиграна реформаторами. Османская империя оказалась к началу эпохи новейшей истории человечества неспособной к радикальному реформированию своих социальных и политических структур, а в конечном счете и к выживанию. Гибель империи была также результатом стремления покоренных народов к восстановлению своей государственности и национальному возрождению. Таким образом, не хватало лишь толчка, чтобы свершилось исторически неизбежное. Этим толчком и стала первая мировая война, в пламени которой сгорели остатки независимости Османской империи и ее былой военной мощи и политического могущества.

* * *

Отмечу еще раз, что опыт борьбы за реформы в Османской империи заслуживает самого пристального изучения всех серьезных реформаторов современности, особенно российских, для которых, на наш взгляд, этот опыт типологически особенно важен.

Далеко не новость, что исторические параллели вещь опасная для историка, и все же желание сделать исторический опыт полезным инструментом борьбы за совершенствование жизни человеческого общества побуждает к некоторым размышлениям и сопоставлениям. Попробуем кратко изложить их в связи с российской действительностью, в особенности жизнью общества в конце 80—начале 90-х гг. нашего века. Я, конечно же, надеюсь, что уважаемые слушатели этого доклада поверят автору, что он отдает себе отчет в том, сколь различны реалии сопоставляемых эпох. И все же — аналогии буквально «лезут на сцену».

1985 г. — начало перестройки. Что пытаемся перестроить? Экономику с очевидными, а порой и ярко выраженными признаками научно-технического отставания от экономически высокоразвитых стран Запада. Систему государственного управления в государстве очевидно имперского типа, в стране с редкостно многонациональным населением. Политическую жизнь общества, имевшего вековые традиции самодержавия и тоталитаризма, не имевшего, в сущности, никаких демократических традиций. Правда, удивительно похоже на задачи османских реформаторов?

Что избрали мы инструментом перестроечных реформ? Из трех очевидно нуждавшихся в решении задач выбрали казавшуюся более легкой — начали реформировать политические институты (как и тут не вспомнить османских реформаторов!). Лидерами нашей перестройки был даже брошен лозунг — «Без политических реформ нам не двинуть вперед реформы экономические». Насколько ошибочным был этот лозунг, показало время, а наша сегодняшняя действительность продолжает об этом напоминать. Примечательно, что если неудачи экономических реформ в Османской империи историки объясняют «устойчивостью средневековых форм экономической жизни», то многие неудачи наших экономических реформ списывают «на устойчивость социалистических традиций» в экономической жизни СССР, а позже России.

Еще более опасной для реформ оказалась политика Горбачева и его соратников в реформировании государственного устройства многонациональной страны. Турецкие султаны-реформаторы даже слышать не хотели о национально-культурной автономии — и проиграли все. Горбачев в 1988—1989 гг. и слышать не хотел о конфедеративном устройстве СССР, о заключении нового Союзного договора — и проиграл все. Именно в те годы начался процесс распада СССР, «беловежская пуща» его лишь логически завершила. Национальные движения этого периода во многом стимулировали политические центробежные движения разного рода. Думаю, что карабахская проблема — до того, как она стала основой азербайджано-армянского конфликта, — открыла дорогу массовым выступлениям против властей вообще, освободила советское общество от массовой боязни власть предержащих. Боязнь утратить абсолютную власть центра на местах и привела, в конечном счете, к гибели империи советской. Сегодня это очевидно для многих, хотя и противников такой оценки хватает.

Что касается перемен в политической жизни нашего общества, то и здесь произошло нечто похожее — конечно, с учетом исторического места и времени происходящего — на ситуацию в период борьбы за первую турецкую конституцию. Общество, не имевшее, в сущности, доступа к демократическим ценностям, столь стремительно стало превращаться в общество свободных людей, что это неизбежно должно было привести — и привело! — к крайностям разного рода. Именно крайности в политике — на наш взгляд — породили и август 1991 г., и сентябрь—октябрь 1993 г. И не являемся ли мы сегодня свидетелями тех перемен, которые говорят о таком же «откате» назад в деле политического реформирования, каким был разгон парламента турецким султаном в 1878 г.?

Схожесть ситуации наблюдается во многом. И османские, и советские (теперь — российские) реформаторы всячески стремились заимствовать западный опыт. И у них и у нас реформаторы концентрировались на политических реформах, не уделяя должного внимания экономике. Ныне же российские реформаторы явно абсолютизируют западный опыт рыночного хозяйства. И в том и в другом случаях присутствует непонимание исторических традиций страны и ее народов либо неумение учитывать эти традиции в процессе реформ.

Наконец, еще два сопоставления. Османские реформаторы были уверены, что ислам, бывший господствующей религией и идеологией Османской империи, может быть идейной ба-

зой всех реформ. И мы до недавнего времени были убеждены, что марксизм-ленинизм, бывший долгое время идеологией, почти государственной религией советского общества, способен идейно обеспечить успех любых реформ. Чего стоит постепенное освобождение общества от такого догматизма, хорошо показывают события последних двух-трех лет. Думаю, правда, что турецким реформаторам — правоверным мусульманам столь же нелегко далось преодоление барьера предубежденности против всего европейского, сколь трудно было нашим российским реформаторам отходить от марксистской догматики. Многие из нас по себе это знают.

Я уже упоминал о том, что идейно-политической доктриной османских реформаторов была концепция «османизма» — единства всех жителей империи в качестве «османов» — подданных османского султана. Ну как тут не вспомнить «новую историческую общность — советский народ», появлением которой на исторической арене мы восхищались в 60—70-х гг. Надо ли говорить о том, что эти исторические мифы рухнули, как с крушением империи османов, так и в результате распада СССР.

Османскую империю в XIX веке называли «больным человеком» Европы. За глаза, не желая нас обидеть, сегодня на Западе часто так называют Россию, обремененную — юридически и морально — советским прошлым. Турки-османы сумели преодолеть свое прошлое, построив на обломках Османской империи новое государство — Турецкую республику. Мне трудно, конечно, себе представить, чтобы великая Россия не смогла построить свою новую государственность, обеспечить своим народам достойное будущее. И все же. Не дай нам Бог не довести до конца начатое — пусть с ошибками, а порой и чудовищными издержками — дело реформ, довести его до разумного, логического конца. Вспомните другое время в русской истории, вспомните, к чему привел провал реформ 60—70 х гг. прошлого века в самодержавной, имперской России. Наши современные историки России Б. В. Ананвич и А. Н. Цамутали так формулируют результат этого провала: «Незавершенность реформ 1860—1870 гг., после которых сохранилось самодержавие и пережитки крепостничества, имела тяжелые последствия для судеб народов России». Ведь русские революционеры ответили на репрессивную и консервативную политику царского правительства террором. Почти моментальная гибель монархии в феврале 1917 г. была подготовлена неудачей реформ и неспособностью царя и его правительства трезво оценивать экономические и политические реалии России и накануне, и в период I мировой войны.

Все это кончилось, как известно, октябрьским переворотом 1917 г., погрузившим Россию в пучину кровавой братоубийственной гражданской войны. И разве события 3—4 октября 1993 года не воспринимаются многими как возможный пролог к новой кровавой исторической драме российского народа?

А ведь компоненты формирования подобной ситуации — увы! — реальность. Вновь обращусь к опыту историков России. В. В. Лапин, изучая разложение военной системы самодержавия накануне крушения Российской империи, отмечает:

«Разложение военной машины самодержавия в 1914—1917 гг. проявилось в следующем:

1. Дезорганизация системы управления сверху донизу.

2. Падение боеспособности войск, в том числе и элитных частей, из-за моральной и физической усталости, политической дезориентации, организационных неурядиц, вялость и неуверенность командования всех уровней.

3. Утрата контроля над производством и распределением оружия и боеприпасов.

4. Утрата контроля над организацией вооруженных формирований, не предусмотренных действующим законодательством империи. Появление национальных легионов, разного рода "гвардий", отрядов самообороны, банд. Переход солдат и офицеров регулярной армии в эти формирования. Бесконтрольное вооружение населения.

5. Тяжелый психологический кризис военнослужащих».

Не думаю, что надо долго доказывать, что все эти черты ситуации, в большей или меньшей степени, присущи нашей российской действительности, а на окраинах и границах России они уже обнажены предельно.

И последнее. И в империи османов, и в нашей советской и российской действительности реформы начинались и проводились сверху — султанами, генсеками, президентами и их окружением. Конечно, потребность значительной части общества в демократических политических и радикальных экономических реформах в нашей действительности на порядок выше, чем в обществе, которое пытались изменить османские реформаторы. Не в этом ли, в сущности, сегодня наша единственная надежда на лучшее будущее? Ведь чуда не произойдет — политики к голосу истории прислушиваться не станут, опытом ее будут, увы!, по-прежнему, вероятно, пренебрегать. Ведь недаром говорят, что «история учит лишь тому, что ничему не учит». Наш замечательный земляк — Л. Н. Гумилев весной 1989 г. говорил в одном интервью: «Я политикой не занимаюсь, сказать ничего о

ней не могу, кроме одного. Желательно, чтобы политики знали историю, пусть в небольшом, но достаточном объеме. Не в специальном, в общем. Для того чтобы видеть, что аналогичные ситуации возникали в политике постоянно. Тогда они будут знать — да, это уже было, как в шахматной партии. Они будут знать, что в этой ситуации проигрыш неизбежен и возможен мат в два хода. Вот такой-то минимум для политиков был бы крайне полезен». Хорошо бы!

О нововавилонской администрации в Сирии и Палестине

И. М. Дьяконов
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Административная система Ассирийской империи давно и хорошо изучена; начало ее исследованию было положено Э. Форрером[1]. Обыкновенно ассирийские цари — иногда после периода пребывания местных царей в вассалах Ассирии, иногда немедленно — вводили на завоеванные территории своих наместников, называвшихся до Тиглатналасара III *šaknu*, а после него — *bēl pehāte* или просто *pehātu*; с конца VIII века до н. э. наместничества были небольшими, достаточно четко очерченными и носили названия, необязательно повторявшие прежнее название данного покоренного царства или племенной территории.

Напротив, административная практика Ново-Вавилонского царства на завоеванных землях Сирии и Палестины, насколько мне известно, остается неизученной.

Основные сведения о действии вавилонских властей в Сирии и Палестине после падения Ассирии содержатся в Библии (IV Книга Царств, гл. 24—25; II Книга Паралипоменон, гл. 36). Мы узнаем здесь, что когда Навуходоносор II разбил фараона Нехо под Каркемишем (605 г. до н. э.), Иоаким, царь Иудеи, покорился ему, но затем через три года взбунтовался. Войска Навуходоносора вместе с контингентами войск Арама (= Дамаска)[2], Моава и Аммона, отдельными от вавилонской армии, выступили против Иудеи; Иоаким умер и был похоронен[3], и на его месте воцарился его сын Иоиахин (Иехония, 597 г. до н. э.). «Царь Египта, — замечает библейский повествователь (IV Книга Царств, 24, 7), — более не выходил из земли своей, ибо царь Вавилона взял все, принадлежавшее царю Египта от Реки Египетской до реки Евфрата». Иехония успел процарствовать всего три месяца, как Навуходоносор, царь Вавилона, осадил и взял Иерусалим, захватил в плен Иехонию и вывез богатства из хра-

---

[1] E. Forrer. Die Provinzeinteilung des Assyrischen Rciches. Lpz., 1915.

[2] Можно было бы эмендировать «Арам» на «Эдом», однако и во II Книге Паралипоменон, гл. 36, 5, в варианте Септуагинты написано «сирийцы».

[3] Согласно II Книге Паралипоменон, он был уведен в плен.

ма и дворца; Иехония оставался после этого вместе с семьей в Вавилоне (что подтверждается и вавилонским источником), а в Иерусалиме Навуходоносор поставил царем (не наместником!) его дядю Маттанию, он же Цедекия. Но и этот отложился от Вавилона, и в 589 г. войска Навуходоносора еще раз осадили и взяли Иерусалим. Сам царь, по-видимому, находился в Рибле на территории («земле») Хамата; был ли Хамат провинцией Вавилонии или только подчиненной областью — неясно. Цедекия бежал, но был схвачен халдеями, ослеплен и уведен в плен; полководец Навуходоносора, Набузериддин, разграбил Иерусалим и его храм, и восемь тысяч семей иудеев были уведены в «вавилонское пленение».

Характерно, что и теперь, завоевав Иудею и Иерусалим, Навуходоносор не поставил над ними вавилонского наместника или сатрапа, а ограничился тем, что опять посадил в Иудее царя из прежней династии; когда же и этот взбунтовался, вавилонский царь, уведя в плен часть населения, над оставшимися в Иудее поставил местного жителя — Гедалию, внука виднейшего приближенного еще царя Иосии, деда Иехонии[4]. О нем сказано, что вавилонский царь поручил ему (*yāpqēḏ*) оставшееся население, но звание Гедалии не упоминается.

Судя по косвенным данным, и в других местах Сирии и Палестины Навуходоносор вавилонских наместников не сажал. Мы уже видели, что войска Дамаска, Моава и Аммона (входивших ранее в Ассирийскую империю) выступали как самостоятельные воинские соединения, как бы союзниками Вавилона. О таких же отношениях между областями Сирии и Палестины с Вавилоном можно заключить и из речи пророка Иезекиила о торговле города Тира (Книга Иезекиила, гл. 27), датируемой временем осады Тира Навуходоносором (585—573 гг. до н. э.) и рисующей обстановку непосредственно накануне осады.

Из этой речи выясняется, что финикийские города Арвад, Библ и Сидон находились в зависимости не от Вавилонии, а от Тира (Книга Иезекиила 27, 8—11); мало того, сам тирский флот строился из леса, свободно ввозимого в Тир с гор Гермона (= Сенира) и Ливана, а также с Голанских высот (Башана, 27, 5—6), для чего, видимо, не требовалось разрешения вавилонского правительства; что Эдом (в масоретской версии ошибочно «Арам»), Иудея и Израиль (понятия в данном случае географи-

---

[4] Шафан, дед самого Гедалии, играл важную роль при обнаружении и введении в религиозный обиход некой рукописи — возможно, архетипа Второзакония; эта находка дала основание для реформирования культа Яхве в Иудее.

ческие, административные — Израиль не был самостоятельным государством с конца VIII века до н. э.) и Дамаск торговали непосредственно с Тиром — о власти над ними Вавилона во всех этих контекстах не говорится ни слова. Нет речи и о прямой торговле Тира с Вавилоном, что, впрочем, можно объяснить и тем, что отношения Тира с Вавилоном были уже в тот момент прерваны перед осадой. В той же речи подробно говорится о торговле Тира с Южной Аравией — и в этом случае караваны должны были проходить через Сирию и Палестину беспрепятственно, об уплате какой-либо пошлины Вавилону нет речи. Между тем, Навуходоносор уже господствовал в Сирии и Палестине, что ясно подчеркнуто в IV Книге Царств, 24, 7.

Из всего этого надо заключить, что Тир торговал с областями Сирии и Палестины, хотя и подчиненными Вавилону, но имевшими автономное управление. Представляется вероятным, что система наместничеств (мелких сатрапий, *pehātu*) при нововавилонском правлении в Сирии и Палестине не функционировала.

Термин *bēl pehāte* (^{lú}EN. NAM) в поздней Вавилонии, однако, засвидетельствован (как мне указал Н. О. Чехович), однако не в составе какой-либо области, а в составе храмовой администрации, например см., YOS VI, 103, (при Набониде); Эрм. 15553 (не издан, в 8 году Кира).

Три этюда о Гильгамеше
(Шумерологические заметки)

В. В. Емельянов
(Санкт-Петербург)

В шумерских эпических песнях, царских гимнах и заклинаниях Гильгамеш фигурирует в двух основных ипостасях — как Солнце подземного мира и как правитель города Урука, победивший в двух битвах: с царем Киша Аггой (за политическое преобладание в Шумере) и с Хумбабой (за священные кедры и блески царственности). Целью наших коротких заметок не является вопрос об историческом бытии Гильгамеша-лидера, равно как и проблема соотнесения реальной политической фигуры с образами мифологии. Мы хотим обратить внимание читателя на феномен исторической памяти и некоторые его свойства. Человека помнят за то, что он сам считает достойным памяти, его тень призывают тогда, когда хотят добиться в своей жизни аналогичных результатов, его любят за силу характера, простоту решений и стремление к единству. В эпоху ранней древности в Месопотамии историческая память формировалась в среде воинства, близкого к трону верховного владыки. Это была память походов, подвигов и завоеваний.

Какого бессмертия искал Гильгамеш?
(К интерпретации стрк. 5—7 песни «Гильгамеш и Хувава»)

Со времен первого издания эпоса о Гильгамеше читатель знает о том, что легендарный царь Урука Гильгамеш искал бессмертие, нашел его, но волею судеб утратил. При этом кто-то понимает бессмертие как вечную жизнь нестареющей плоти, кто-то, наоборот, как высшую цель человеческого духа. И в применении к аккадскому тексту оба эти мнения оказываются верными. Там Гильгамеш назван *muštē'û balāṭi* 'жаждущий жизни'[1], и поиски его действительно направлены на омоложение тела и вечное сохранение физического здоровья. Не достигнув заветной цели, Гильгамеш обретает вечную жизнь только

[1] Gilg.Ni.39: ha-a-it kib-ra-ti muš-te- -u_2 ba-lā-ṭi 'осмотревший все страны света, жаждущий жизни'.

в памяти благодарных потомков, читающих занимательную историю его странствий[2]. Однако в шумерских песнях о Гильгамеше все обстоит несколько иначе. Составленные на полторы тысячи лет раньше аккадского текста, они доносят до нас древнейшие представления жителей Двуречья о бессмертии. Кроме того, они помогают ответить на вопрос, почему бессмертие желанно именно Гильгамешу, а не его предшественникам Энмеркару или Лугальбанде. Думается, что корни таких представлений нужно искать не в мифологии и даже не в истории самой по себе, а в том, как структура коллективного сознания реагирует на исторические события[3].

В шумерской эпической песне «Гильгамеш и Хувава» главный герой — эн Кулаба Гильгамеш — так говорит о цели своего похода: kur-ra ga-an-ku$_4$ mu-gu$_{10}$ ga-am$_3$-gar /ki mu-gub-bu-ba-am$_3$ mu-gu$_{10}$ ga-bi$_2$-ib$_2$-gub /ki mu-nu-gub-bu-ba-am$_3$ mu-dingir-re-e-ne ga-bi$_2$-ib$_2$-gub «на Гору (= в чужую страну) я хочу взойти, имя мое там установить (mu-gar) /Там, где имя ставится (ki mu-gub), имя мое я хочу поставить /Там, где имя не ставится, имена богов хочу поставить» (5—7)[4]. И первым вопросом, обращенным к тексту, будет: что означает «установить имя»? В старошумерских царских надписях составным глаголом *mu-gar* передается сакральный акт называния, именования предметов, посвященных богу, например: ur-ha-lu-ub$_2$ i$_3$-du$_8$-še$_3$ mu-na-durun-durun-na lugal-ki-ag$_2$-ga$_2$-ni ^{d}Nin-gir$_2$-su-ra mu mu-na-gar «Двух львов из дерева "хулуппу" в качестве привратников он усадил — своему любимому хозяину богу Нингирсу имя установил» (En. I 2, 3: 2—6)[5]. Гильгамеш, судя по тексту, собирается установить свое имя в чужой стране, прославив и себя и богов[6]. Скорее всего, речь идет о вещественном памятнике — например, о стеле. Сим-

---

[2] После выхода статьи Дж. Г. Вестенхольца «Writing for Posterity» (In.: R. Kutscher Memorial Volume, p. 205—218) стало ясно, что надпись Гильгамеша, упомянутая в Предисловии к аккадскому эпосу, имеет функциональное назначение. О Гильгамеше не только помнят, но и молятся за него. При этом под *narû* в аккадском эпосе понимают не стелу, а небольшую табличку, помещенную в медный футляр *ṭupšennu*.

[3] Принцип «шеррингтоновой воронки»: обрабатывается не вся информация, приходящая из внешнего мира. Неосмысляемая часть переводится в тропы методом аналогии (поход на чужую землю — борьба с чудовищем, нашествие врагов — потоп и т. д.).

[4] Транслитерация по новейшему изданию текста: Edzard D. O. Gilgames und Huwawa. — Zeitschrift für Assyriologie 81, II Halbband, 1991.

[5] Behrens H., Steible H. Glossar zu den altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Wiesbaden, 1983, S. 235.

[6] Бог владеет стелой, на которой написано имя царя. Ср. в одной надписи Шульги: ^{d}IM lu$_2$-gal na-DI-a: ^{d}IM be-li na-ri-im «бог Ишкур — владелец стелы» (Sulgi 54, 1.1—2).

волика надписанной стелы — соединение имени места с именем времени деяния. Известно, что каждая стела имеет свое имя (na-ru$_2$-a mu-bi 'имя стелы'), и не исключено, что «установление имени» в первоначальном значении —«давание имени (вещи, предмету) в честь кого-то», «присвоение, прославление чьего-то имени». В поздних текстах об этом говорится более ясно: manzāz narêm... īpušma šumšu kabtam iškun «Место [для] стелы... он создал, и имя свое почтенное установил». (RA 11, 92, I, 21, Kudur-Mabuk)[7].

Следующий вопрос — в каких случаях могла устанавливаться такая стела. Тексты свидетельствуют: либо при постройке святилища, либо при установлении своей власти на чужой территории. Еще одна эпическая песня — «Гильгамеш и Агга» — сообщает о реальном историческом событии, битве двух шумерских городов Урука и Киша. Войско Киша возглавляет царь (*lugal*) Агга, над войском Урука «юноши города» ставят жреца (*en*) Гильгамеша. Побеждающий в схватке Гильгамеш захватывает власть в Кише, назначая побежденного царя смотрителем работ. Интересно, что и после победы Гильгамеш не назван царским титулом, в то время как энство Урука и царственность Киша оказались в его власти. Можно только догадываться, отчего это так, и ответ подсказывает нам отрывок из уже цитированной песни о битве с Хувавой: iri^{ki}-ga lu$_2$ ba-uš$_2$ ša$_3$ ba-sag$_3$ /u$_3$ ga$_2$-e ur$_5$-gim nam-ba-ak-e ur$_5$-še$_3$ he$_2$-me-a /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$_2$ «В моем городе люди умирают — сердце разбито!.. И со мной то же сделается, так же случится: человек высокий Небес не достигнет, человек широкий [всех] стран не покроет» (23, 26, 27—29). Можно предположить, что в ранней древности охват времени соотносился с захватом пространства, и не случайно невозможность достичь вечной жизни связана здесь с невозможностью распространить себя на всю чужую территорию (т. е. захватить весь мир). Сошлемся снова на примеры поздних текстов: amur šarri bēlīja šakan MU-šu ana mūsi Šamši u erbi Samsi «Взгляни на царя, моего владыку, установившего имя свое до восхода Солнца и до захода Солнца (= от востока до запада)» (EA 288: 5). Можно предположить, что честолюбивые деяния Гильгамеша по захвату сопредельных территорий оказались неудачны в политическом плане, поскольку не принесли ему желанного статуса.

Третий вопрос — какой жизни искал Гильгамеш шумерских песен — непосредственно связан с двумя предыдущими.

---

[7] Chicago Assyrian Dictionary, Š$_1$, šakanu.

На посвятительных стелах и статуях часто встречается формула nam-ti-la-ni-se$_3$ «ради своей жизни», развернутый вариант которой nam-ti-la-ni-še$_3$ nam-dam-dumu-še$_3$ «ради своей жизни, ради судьбы жены [и] детей». Формула означает цель посвящения — жизнь семьи отныне передается стеле, содержащей памятную надпись. Следовательно, имя с указанием деяния на посвященной богу стеле — средство продления жизни правителя, будь то строитель или воин. Устанавливая на стеле имя, правитель соотносит долготу дней своей царственности с пространством, этой царственностью охваченным. Примерами могут послужить слова Гильгамеша из аккадского эпоса, сказанные перед походом на страну Хувавы: šumam dāriam ša šarrūtīja aštakkan «вечное имя моей царственности я установил бы» (Gilg. V, V 187); [ana ru]-qu-ti-šu$_2$-nu šu-ma iš-tak-nu «на долгие дни свои имя установили бы» (Gilg. IV, VI 39)[8] . Можно с уверенностью сказать, что установление вечного имени (= установление гегемонии над большой территорией) всякий раз отмечается установлением поименованной стелы: narâ altur u MU ana dāriš altakkan «стелу я надписал и имя навеки установил» (KAH 2, 26: 11).

Отметим также еще одну немаловажную деталь: в общешумерском Ниппурском культовом календаре V месяц (июль—август) назван «месяцем Гильгамеша». Это время максимальной активности Солнца — постоянного спутника и помощника всех воинственных правителей Двуречья. Солнце символизирует силу личности, но вместе с тем и крайний эгоцентризм, отношение к миру как к своей собственности, желание безраздельного обладания им[9] .

Все приведенные выше тезисы подтверждаются царскими гимнами из Ура, особенно гимнами в честь Шульги. Свидетельства гимнов Шульги тем более важны, что по сакральному родословию этот царь считался братом Гильгамеша. В гимне Šulgi X бог Солнца Уту определяет судьбу Шульги: ur-sag-kalag-ga pirig-še$_3$ tu-da /hur-sag-gal-gal-la giri$_3$-ni gar /ur-sag-kur-ra mu-ri-ri-ge-eš

---

[8] Thompson R. C. The epic of Giĭgamesh (Oxford, 1930).

[9] Astrolabe B, section A: [ITI.NE mul-kak-si-sa$_2$]-^{d}Nin-urta-ra / [KI.NE ba-sar-sa]r-re-ne / x [gi-izi-la$_2$]-^{d}A-nun-na-ke$_4$-ne / nim-nim-mu-de$_3$ ^{d}KAxNe am-ta-e$_{11}$-de$_3$ ki-^{d}Utu-ra mu-da-sa$_2$-e' / iti-^{d}Gil$_4$-ga-mes / u$_4$-9-kam guruš gešpu-lirum-ma / ka$_2$-ne-ne a-da-min$_3$: ITI.NE Šu-ku-du ^{d}Nin-urta KI.NE.MES / ut-tap-pa-ha di-pa-ru a-na ^{d}A-nun-na-ke$_4$ / in-na-aš-ši ^{d}BIL.GI / is-tu AN-e ur-ra-dam-ma / it-ti ^{d}UTU i-ša-na-an / ITI ^{d}GIŠ.GIM.MAŠ tu-šu-' -u$_2$ / U$_4$-mi et-lu-tu i-na KA$_2$ MEŠ-šu-nu / u$_2$-ma-as$_2$u$_2$-baru ul-te-su-u$_2$ «Месяц Огня, звезда "Стрела Нинурты": жаровни возжигаются, факелы для Ануннаков поднимаются, Гирра с Небес спускается, с Солнцем равняется, месяц Гильгамеша, [когда] девять дней юноши в борьбе [и] атлетике по кварталам своим соревнуются» (KAV 218 A, II, 1—15).

/bara$_2$-bara$_2$-ge giri$_3$-sa-ga i$_3$-mi-d[u$_{11}$] /mu-zu za$_3$-an-na-še$_3$ mu-u$_3$-gar «Могучий герой, рожденный львом.../На Великие Горы стопу свою возложивший, /Героев чужой страны (*kur*) низвергший, /Троны их поправший, — /До края Небес имя свое ты установил» (83, 86—89). Аналогично в Šulgi A: mu-gu$_{10}$ u$_4$-ul-li$_2$-a-aš ga$_2$-ga$_2$-de$_3$ ka-ta nu-šub-bu-de$_3$ /ar$_2$-gu$_{10}$ kalam-ma ak-aka-de$_3$ /ka-tar-gu$_{10}$ kur-kur-ra si-il-le-de$_3$ «Ради того, чтобы имя мое навсегда установилось, чтобы не забылось, /Ради славы в Стране, /Ради известности в чужих землях (*kur*)...» (36—38)[10]. Отличие лишь в том, что в это время роль памятной стелы для царя играет гимн, увековечивающий его как бога.

Если же задуматься о том, за что Гильгамеш приближен к трону урских царей, придется подумать и о природе царской божественности. Хорошо известно, что в древности имущество считалось продолжением человеческого тела. Распространив себя за пределы естественных границ, человек как бы увеличивался в размерах. Одновременно с увеличением в размерах шло увеличение во времени, поскольку, захватывая некое пространство у бессмертного бога, человек становился равным ему, как только получал возможность это пространство удерживать. Распространение себя одновременно вверх и вширь — во времени и пространстве — удержано и сохранено памятником, содержащим имя нового владельца территории. В эпоху III династии Ура появляется термин *nam-^{d}En-lil$_2$* «энлильство», означающий власть над всем обитаемым миром. Поскольку же в представлении шумеров Энлиль означал именно власть высокую и широкую (образ Великой Горы), то можно сказать, что терминологически именно энлильство является заветным бессмертием Гильгамеша. Гильгамеш, по-видимому, совершил первую попытку объединения Страны, оказавшуюся несвоевременной[11]. За это и воздавали ему должное урские цари.

Остается непонятным, каким все же образом имя, написанное на стеле и «назвавшее» стелу, способно обеспечить правителю бессмертие. В шумерских текстах едва ли отыщется ответ на этот главный вопрос. Но тексты, дошедшие от времени после III династии Ура, дают любопытную подсказку: šut narê'a tamuruma /pūtka tušeṣu /šut jāši taktarba arku /liktarrabka kāša «Ты,

---

[10] Klein J. Three Šulgi Hymns. Ramat-Gan, 1981.

[11] В старошумерских надписях право на руководство всей Страной (*kalam*) означает объединение в руках одного физического лица урукского энства (*nam-en*) и кишской царственности (*nam-lugal*). В эпоху III дин. Ура победа Гильгамеша над Агтой вполне могла рассматриваться как прецедент объединения властей, а значит — и территории в руках одного правителя.

кто прочел мою стелу, увел себя [от беды]! Ты, кто помолился за меня — будущий [царь] и за тебя помолится!» (Куту, 177—180); ina nare ul ištur ul ezibamma pagri u puti /šuma ul ušeṣima ul aktar-rabšu «на стеле [ничего] не начертал он (Энмеркар), мне не оставил, /имени он не вывел, — и я за него не помолюсь» (Куту, 29—30). Получается, что имя-надпись на стеле служит непременным условием обеспечения загробной жизни, а культ стелы связан с *kispu ša šarrani* «погребальным царским ритуалом». В таком случае можно с большей или меньшей долей вероятности считать, что в более раннее время, когда молитва не отделялась от принесения жертв, имя-надпись на стеле обеспечивало регулярное кормление умершего владельца стелы. Последнее в шумерских текстах подтверждается стелами и надписанными статуями, стоящими в «месте напоения [мертвых] водой» (хотя бы Гудеа, ст. Б, VII 55). В том же самом месте, у статуй урских царей, читаются и их гимны[12]. Кстати, подтверждается это и особой ролью Солнца как судьи душ в загробном мире: неслучайно сходящие туда цари приносят обильные жертвы Гильгамешу.

Неожиданное подтверждение последнего тезиса находим и во Второй книге Царств, 18, 18: «Авессалом еще при жизни своей взял и поставил себе памятник (*maṣebet*) в царской долине; ибо сказал он: нет у меня сына, чтобы сохранилась память имени моего. И назвал памятник своим именем. И называется он «"памятник Авессалома" до сего дня»[13]. Здесь памятник ставится в знак поминовения имени, что, несомненно, явилось переосмыслением загробного кормления отцов. Можно предположить, что Гильгамеша кормят именно по факту установления поименованной стелы.

Подводя итоги, скажем: Гильгамеш шумерских песен — жрец-воин, не имеющий царского титула, поставленный во главе войска боеспособным населением города, желающий максимально расширить подвластную территорию и увековечить свои воинские подвиги на посвященной богам стеле с целью обеспечения себе вечного загробного кормления. Вследствие неведомых причин это ему не удается, хотя тексты дают одну подсказку: Гильгамеш стремится захватить бессмертие силой и оказы-

---

[12] Связь поименованной стелы с загробным кормлением см. в надписи Кудурмабука: ina ašrim šaqummim ašar šepum parṣu bit agurrim šubtam elletam manzāz narêm ša umišam ina libbišu niqu kajānu ana dāriš ûmi ipušma «В месте тишины, где нога..., дом из обожженного кирпича, священное жилище, место [для] стелы, [где] ежедневно жертвенные возлияния постоянны, на вечные времена я возвел» (RA 11, 92, I 11—20).

[13] Сердечная благодарность гебраисту М. В. Ивановой, любезно указавшей на этот библейский фрагмент.

вается в конфликте с Энлилем, назначающим царей. Формально это проявляется в его стремлении захватить лучи *melammu*, которыми харизматически обладает каждый царь (ni_2-zu ba-am_3-ma-ra su-zu-am_3 ga-an-ku_4 «Лучами своими со мной поделись — в семью твою войти я хочу!»[14]; т. е. Гильгамеш хочет войти в семью живых). Это наводит на мысль, что власть Гильгамеша не была подтверждена в Ниппуре и он находился в конфликте с авторитетами верховной общинной знати. История смертного, искавшего вечной жизни, превращается в историю городского правителя и незаконного царя, желавшего обладать миром. В свою очередь, обладание миром необходимо для завоевания лучшего места под Солнцем мертвых.

Гильгамеш в шумерском заклинании из Ларсы

Общеизвестно, что уже с очень раннего времени (РД II) Гильгамеш был обожествлен и почитался как бог-покровитель подземного мира. Цари, сходившие туда, обязаны были приносить ему жертвы, а взамен получали от Гильгамеша хорошую судьбу, необходимую для благополучного существования за гробом. В текстах III династии Ура Гильгамеш покровительствует правящей династии и помогает царям в битвах. В это же самое время начинают составляться заклинания, в которых Гильгамеш фигурирует в качестве бога-экзорциста, отгоняя злых демонов от заболевшего человека. Одно такое заклинание попалось нам при работе над серией заклинаний консекрации, изданных Ж. Ван-Дейком в 1976 и 1985 гг. Заклинание записано после падения Ура в старом шумерском городе Ларсе и дошло в относительно хорошем состоянии. Смущает только путаница в знаках, причиной которой, по-видимому, было забвение к этому времени шумерского языка и правил классической клинописной орфографии. Заклинание, скорее всего, записано со слуха фонетическим письмом. Некомментированная транслитерация приведена в YOS 11[15], с. 47.

---

[14] Фрагмент версии, опубликованной: Ellis M. de J. Archiv für Orientforschung, 28. 1981—1982, S. 123—131. Версия учтена Эдцардом (стрк. UnC 148a нового издания).

[15] Yale Oriental Series 11 (1985).

TIM 9, 64[16]

1. Unu^{ki}-ga ba-tu-ud
2. Kul-aba^{ki} a_2-kalag ba-an-tuku
3. guruš $ša_3$-Unu^{ki}-ga ba-tu-ud
4. Kul-aba^{ki} a_2-kalag ba-an-tuku
5. lu_2-diš-e gu_4 ba-an-sig_3
6. lu_2-kin-gi_4-a he_2-em-DU
7. sig_4-šegbar he_2-DU
8. a-gi gu-i_7 he_2-nag
9. x $ša_3$ he_2-sag_3
10. xx ba-an-tuk
11. lu_2 gu im-sag_3-ge he_2-zi-zi
12. tu_6-tu_6-e ^{d}Asari ba-x
13. ^{d}Asar-lu_2-hi-e
14. dumu-Eredu (NUN)^{ki}-ga-ke_4
15. nu-mu-un-da-an-bu-re
16. tu_6-en_2-uri_3
17. A.$GANA_2$ AB.HA.6.SUM

1. В Уруке рожденный,
2. В Кулабе руку,
   могучую заимевший,
3. Юноша, в пределах
   Урука рожденный,
4. В Кулабе руку
   могучую заимевший,
5. Единственный Быка
   поваливший —
6. Гонцов пусть отправит (?),
7. Кирпич горного козла
   пусть принесут,
8. Воду тростника
   прибрежного (?)
   пусть выпьет!
9. x внутрь пусть ударит!

YOS 11, 77

1. Unu^{ki} ba-du-ud guruš ša-Unu^{ki} ba-du-ud
2. Ku-la-a-ba^{ki} u_2-zu ba-an-tuk
3. lu_2-diš-še gu_4 ki-si-ga in-sa_6
4. lu_2-kin-gi_4-a he_2-DU-ma
5. [še]g_9-šinig-ka he_2-DU-ma
6. [a]-gi-sug-ka he_2-nag-a
7. [x] ša i_3-$ša_6$-[ ]
8. [mu-u]n-ti-la-[ ]
9. [^{d}Asa]ri-lu_2-hi dumu-Eredu-[ga]
10. [nu]-mu-un-du-bu-re

1. В Уруке рожденный, юноша,
   в пределах Урука рожденный,
2. В Кулабе траву знания
   заимевший,
3. Единственный, кто быка
   на погребальную трапезу
   принес —
4. Гонцов пусть отошлет,
5. Козла финиковой пальмы
   пусть принесет,
6. Воды болотного тростника
   пусть даст выпить !
7. x сердце в жертву принес x
8. оживил xxx
9. Асарлухи, сын Эреду,

[16] Texts from the Iraqi Museum IX (1976).

10. xx получил,
11. тот, кто быка (!) повалил,
пусть удалит!
12. Формулы, что Асари x,
13. Асарлухи,
14. сын Эреду,
15. Не изменит!
16. Заговорная формула.
17. ?'

10. Не изменит!

Комментарий:

1—4. A_2-TUKU= e-mu-qu, MSLXII 110, 112 'руку получить' означает «добиться власти, могущества»: E_2-an-na-tum$_2$ a_2! (=DA)-tuku-e «Эанатум, руку имеющий (=властный)» (Ean.1,5: 20—21). См. также *lu$_2$-a$_2$-tuku* 'имущий, имеющий власть'. Гильгамеш имел большую власть в священном секторе Кулаб. Таким образом, его должность по шумерским текстам — эн Кулаба — здесь подтверждается. О царском титуле не сказано. В параллельном тексте Гильгамеш добивается в Кулабе *u$_2$-zu*, что можно перевести как 'трава знания'. Однако, скорее всего это ошибка переписчика.

5. В версии TIM 9, 64 стоит глагол *SAG$_3$* = *mahaṣu* 'бить, ударять', имеющий и значение «валить [с ног]» (PSD B, 41). Ср. также: *giš-eren-na-al-sag$_3$-ge* 'тот, кто можжевельник повалил' (Гильгамеш и Хувава, 64). В параллельном тексте сказано о принесении быка на погребальную трапезу *KI-SI$_3$-GA* = *kispu*. В этом контексте глагол *ša$_6$* 'быть прекрасным' имеет значение «быть годным в жертву», например *udu-ša$_6$-ga* 'жертвенная овца'.

6. Ван-Дейк считает (YOS 11, p. 47), что *LU$_2$-KIN-GI$_4$-A* = *mārē šipri* 'гонцы, посланцы' — реминисценция первой строчки песни «Гильгамеш и Агга», и мы вполне это допускаем. Однако в контексте заклинания есть по крайней мере две версии объяснения этой строчки. Во-первых, «посланцем Энки» традиционно называет себя Асарлухи: ga$_2$-e lu$_2$-^{d}En-ki-ga-me-en /ga$_2$-e lu$_2$-kin-gi$_4$-a-ni-me-en «Я — человек Энки, я — посланец его» (UHF, 36—37). Но тогда непонятно, зачем этот посланец должен быть устранен (AHw, 544). Во-вторых, «посланцами Энлиля и Эрешкигаль» называются семь злых демонов, и их-то скорее всего и надо устранять: gal$_5$-la$_2$-e-ne... imin-meš... lu$_2$-kin-gi$_4$-a-^{d}Eres-ki-gal-la-mes «Демоны галла... — семеро их... — посланцы Эрешкигаль» (UHF, 468—469, 471). Логичнее предположить, что изгоняют именно этих посланцев.

7. По-видимому, речь идет о кирпиче с изображением тотемного животного.

8. Известно, что район болот, поросших тростником — место обитания Энки. Поэтому вода из этих мест считается сакрально чистой: gi-nag-i-da-^{d}En-ki-ga-ke$_4$ /gi-šul-hi na-ri-ga «тростник напоения реки

Энки, тростник плетения чист» (VAT 8352, 3—4; имеется в виду чистота тростника в месте набирания воды из Абзу).

9—10. Смысл высказывания неясен из-за поврежденности текста. Между прочим, сочетание знаков в стрк. 9 напоминает восклицание Гильгамеша в песне о Хуваве: iri^{ki}-ga$_2$ lu$_2$ ba-uš$_2$ ša$_3$ ba-sag$_3$ «В моем городе люди умирают — сердце разбито» (24).

11. *ZI-ZI = nasāhu* 'исторгать' употребляется в значении 'удалять': *HE$_2$-ZI-ZI = lissuh* 'пусть он удалит'. Формула замещает традиционную eme-hul-gal$_2$ bar-še$_3$ he$_2$-em-ta-gub «злой язык пусть в стороне стоит!» Всю фразу стрк. 10—11 можно интерпретировать как: того, кто власть над этим человеком заимел, тот, кто быка повалил, прочь пусть прогонит!

17. Чтение группы знаков неясно.

Список некорректных написаний:

Написано	Нужно читать
du-ud	tud
ša	ša$_3$
u$_2$-zu	a$_2$-kalag
si	sig$_3$
lu$_2$-diš-še	lu$_2$-diš-e
šeg$_9$-šinig-ka	šig$_4$-šegbar
gu	gu$_4$
nu-mu-un-du-bu-re	nu-mu-un-du-un-bur$_2$-re

Заклинание реминисцентно: помимо упоминания об убийстве Быка (в тексте это жертвенное заклание), в нем содержатся строки, переосмысляющие канонические формулы эпических песен о Хуваве и битве с Агтой. Рецептура достаточно стандартна: призываемый на помощь герой не может обойтись без традиционных приемов «медицины Энки». Обладателем магической формулы в закрепке объявлен Асарлухи, а не владычица формул Нингирима, что может свидетельствовать о близости текста к кругу Эреду-Ура.

В издании заклинаний из Ларсы 1985 г. есть еще одно любопытное упоминание Гильгамеша. В тексте против Ламашту перечисляются божества, осуществляющие очищение человека: ^{d}Nin-giš-zi-da gu-za-la$_2$-kur-ra-ka he$_2$-sikil /^{d}Bilgames (GIŠ.NE.GA) aba-lu$_2$-ug$_5$-ma-ke$_4$ he$_2$-sikil «Нингишзида, слуга подземного мира, пусть очистит! Гильгамеш, отец умерших, пусть очистит!» (YOS 11, 88, 32—33). Здесь интересно, во-первых, то, что Гильгамеш напрямую назван «отцом мертвых», во-вторых, то, что он поставлен в паре с запирателем демонов Нингишзидой (послед-

ний имеет змеиную природу и, согласно своему имени, сторожит священное дерево). В песне о смерти Гильгамеша последний встречает Нингишзиду в обществе Думузи, после чего приносит жертвы всем подземным богам (B, 13). Теперь же сам Гильгамеш становится подземным божеством, которое призывается на помощь на правах отца мертвых, т. е. усмирителя умерших душ. Ни Нингишзида, ни Этана, ни Думузи не подошли на эту роль.

Гильгамеш и свойства исторической памяти

Перевод имени $^{d}BILGA_{X}$-*MES* до сих пор затруднителен. Существуют две основные версии. Согласно первой, сочетание знаков *GIŠ.NE.PAP*, образующих $bilga_{x}$, нужно переводить 'дядя', а *MES* — 'герой'. Вместе — 'мой дядя -- герой'[17]. Такой перевод легко допустим и объясним, поскольку в ранней древности в состав имен собственных нередко входили имена первопредков или тотемных предков (например, *Hammurapi* «мой дядя — лекарь»). Вторая версия допускает толкование $bilga_{x}$ в расширительном смысле — как «предок, старик», а *mes* переводит в первом значении «юноша»[18]. Тогда получаем «старик-юноша», а здесь уже есть над чем подумать.

В мифологиях многих народов мира старик-юноша означает заходящее и восходящее Солнце. Х. Э. Керлот пишет в своем «Словаре символов»: «Старик — всегда отец (наставник, традиция, созерцание, небесный сюзерен, правосудие), а юноша — сын (наставляемый, ниспровержение, герой, смелость)»[19]. Эта расшифровка действительно хорошо подходит для раскрытия амбивалентности солярных образов. С одной стороны, Солнце олицетворяет принцип охвата, окружения мира светом (= справедливостью), с другой — принцип захвата, подчинения, обладания миром. В шумерских текстах и на печатях солнечный бог Уту выходит из-за можжевеловых гор, держа в руке серповидное орудие[20]. Возможно, это то самое орудие, которым срубаются

---

[17] Устное сообщение И. М. Дьяконова в семинаре 14.04.90 г.

[18] Falkenstein A. Gilgames (RIA III, 357). Вторая версия представляется более доказательной с точки зрения первоначального написания имени в текстах Фары. Словари показывают: GIŠ.NE = a-bu «отец, предок» (IIR 32, 61d); bil_3 = a-bu (Lu III, IV, 74a); pa PAP = a-bu-um (MSL 2, 130, IV, 8); $PA_4.BIL_3.GI$ = a bu-a-bi 'отец отца' (Lu III, IV 74a); $me\text{-}es_3$ MES = ṣet-lum 'юноша' (MSL 2, 136). Тогда все сочетание знаков прочитывается GIŠ.NE 'отец' PAP 'отца' MES 'юноша'.

[19] Кэрлот Х. Э. Словарь символов (REFL-book) 1994, с. 595.

[20] Мифы народов мира. М., 1980, т. 2, с. 552.

деревья, и самый образ Солнца, встающего из-за можжевеловых гор, мог восприниматься коллективным сознанием шумеров как образ некого юноши-героя, пронизывающего/разрубающего своими лучами растущие на горах деревья. Вторая ипостась Уту — справедливый судия загробного мира, объявляющий в гимне судьбы праведников: ibila-a-ni ku_3-alal(?)-la_2 a he_2-en-na-de_2-e /u_2 ki-si_3-ga [h]e_2-en-na-ga_2-[ga_2].../ki lu_2 mu(?) [...]-bi-$še_3$ mu-ni he_2-pa-de_3 «Пусть его наследник возольет воду в трубку alal для него, /пусть положит он еду на его могилу, /в месте, где [лежит] он, пусть имя его будет названо!» (153—54, 158)[21]. Но существует также и табу (*ni_3-gig*) Уту: «Судья, истребляющий справедливость... забирающий наследника из отцовского дома — табу Уту это» (UET 6/2 259). Старик-юноша у шумеров имеет больше юношеских черт и традиционно подчинен более зрелому и опытному лунному богу, сыном которого является. Юноша-Солнце лишен самостоятельности и все время вынужден добиваться ее, иногда получая в дар, иногда завоевывая. И здесь необходимо обратиться к урукской серии эпических песен.

Энмеркар, Лугальбанда и Гильгамеш имеют общую исходную ситуацию — необходимость похода на восток, в сторону можжевеловых гор. Энмеркару это необходимо для восстановления приоритета Урука над Араттой, Лугальбанде — для того же, Гильгамешу — для захвата священных кедров и лучей сияния. Дальше между действиями Гильгамеша и его предшественников обнаруживается пропасть: Энмеркар побеждает находчивостью разума, Лугальбанда — лаской и обходительностью, Гильгамеш — грубой силой. Энмеркар и Лугальбанда пускают в ход оружие из традиционного набора, Гильгамеш выходит далеко за пределы традиции. Если перечислить все отступления Гильгамеша от традиционных правил жизни — создается впечатление, что перед нами идеологическая антитеза праведному шумерскому правителю, настоящее табу Уту:

Данные эпических песен и гимнов царям	*Данные шумерских песен о Гильгамеше*
Дела города решает совместный совет старцев и юношей города	Гильгамеш не послушал старцев и согласился с юношами
Пленение побежденного и его казнь	Милует Агту и хочет отпустить Хуваву
me-lam_2 — атрибут шумерского харизматического лидера	Гильгамеш отнимает me-lam_2 у Хумбабы (правителя Аратты?)

[21] Acta Sumerologica 13 (1991), публикация Б. Альстера.

Урукский эн обязан сочетаться браком с Инанной по повелению ее как госпожи города	Гильгамеш отказывается вступать в брак с Инанной
Правитель должен с уважением относиться к птице Анзуд, определяющей судьбы	Гильгамеш разоряет гнездо птицы Анзуд

Разумеется, нарушив все эти священные правила и обряды, Гильгамеш ни в коей мере не мог претендовать на получение благой судьбы. Более того, в рамках общинной традиции такому человеку вообще не должно найтись места, и почитание его, скорее всего, должно расцениваться как преклонение перед неблагим и неподобным. Тем не менее имя Гильгамеша затмило имена его праведных предшественников, и здесь уже самое время задуматься над феноменом исторической памяти.

В статье «К истории птичьего мифологического эпоса» В. В. Иванов утверждает, что мотиву украшения героем (в частности, Лугальбандой) орлиного гнезда предшествует мотив разорения этого гнезда, в результате чего герой получал орудие добывания огня. В наказание верховные боги повелевали орлам клевать прикованных к скале героев (мифы о Прометее и Абрескиле). В шумерском же эпосе орел, наоборот, помогает герою вернуться домой[22]. По аналогии встает вопрос: является ли поведение Гильгамеша в шумерских песнях более архаичным или более прогрессивным по сравнению с поведением Лугальбанды и Энмеркара? Оба возможных ответа будут правильны. С одной стороны, насилие и агрессивность (разорение гнезда) предшествуют устанавливаемой государством правовой системе решения спорных дел (украшению гнезда). С другой стороны, амбициозный правитель мог захватить власть в городе только в условиях растущего социального неравенства, и, стало быть, такое поведение могло быть возможно в более позднее время. Самый осторожный ответ, вероятно, такой: в отличие от Лугальбанды и Энмеркара, Гильгамеш — сторонник простых, естественно-животных решений проблемы. Если не мое — захватить, если обряд не принесет мне очевидной пользы — отменить обряд, если меня не слушается городская власть — пренебречь городской властью, усилив свою. Историческая память устроена таким образом, что фиксирует персонально именно любителей простых решений, а к именам правителей, находившихся в согласии с традицией и правом, особого интереса не испытывает. За при-

[22] В сб.: От мифа к литературе. М., 1993, с. 21—24.

мерами далеко ходить не надо: Саргон, Нарам-Син, Хаммурапи, Эхнатон, Александр, Петр Первый — все это люди, предпочитавшие развязыванию узла разрубание. И именно они входят в сознание человечества как наиболее интересные и яркие его представители. Что же касается «лугальбанд» истории, украшавших гнездо птицы судеб, — Уруинимгины, Гудеа, Ур-Намму, Пиопи — имена сих смертных известны сегодня лишь специалистам. Их и не думали ни воспевать, ни почитать.

Слава Гильгамеша, божественность Гильгамеша — человеческая. Авторы песен видели в нем бесстрашного юношу, вступившего в борьбу с Судьбой, а значит — пытавшегося силой взять то, что ему не принадлежало. Не правда ли, в этом мало духовного и священного, зато много от заповедей воинства. И шумерские песни о Гильгамеше, как хорошо видно из гимнов Шульги, освящали в последние века шумеров воинственную, агрессивную объединительную основу царственности. И в этом проявилось еще одно свойство исторической памяти — любить того, кто соединяет, восстанавливает целостность, поскольку целостность гарантирует могущество и жизненную полноту (изобилие).

V. V. Emelianov. Three essayes about Gilgamesh (Sumerological notes).

The article deals with the phenomenon of historical consciousness and its characteristic features in Early Dynastic Sumer (on the example of Sumerian national hero Gilgamesh).

Об одной индо-византийской космогонической параллели

В. С. Семенцов

Среди примеров рубрицированных перечислений и классификаций, которые мы находим в текстах главных упанишад, чаще всего в древнейших, «Брихадараньяке» и «Чхандогье», особое место занимает так называемое «учение о пяти [жертвенных] огнях» (*панча-агни-видья*), помещенное соответственно в шестом и пятом разделах упомянутых текстов[1]. Данное учение «чревато» последствиями, определившими характер практически всех (за исключением, быть может, одной локаяты) философских и религиозных систем древней и средневековой Индии, в равной мере ортодоксальных и неортодоксальных: я имею в виду идею повторного существования души в различных телах, или, как ее еще называют, концепцию *кармы-сансары*, с которой неизбежно начинают свои рассуждения индийские теории спасения, понимаемого как выход из круга перерождений, как освобождение от *сансары*. *Панча-агни-видья* вместе с тесно связанным с нею учением о двух загробных путях души является древнейшей сохранившейся формой учения о метемпсихозе в Индии, и с этой точки зрения она представляет немалый интерес.

Несмотря на то что внутрибрахманический (и, шире, внутрииндийский) контекст «учения о пяти огнях» к настоящему времени изучен недостаточно[2], представляется небесполезным обратиться также к анализу его внешних идейных связей, с тем чтобы на основании обследования относящихся сюда фактов из параллельных культурных традиций со временем построить нечто вроде «типологии метемпсихоза» — учения своеобразного и загадочного, оказавшего немалое влияние на европейскую мысль от Пифагора до Вернадского.

---

[1] См. БрУп (Канва) 6.2.9 и сл.; БрУп (Мадх.) 6.1.9 и сл.; ЧхУп 5.4 и сл.; кроме обеих упанишад «учение о пяти огнях» содержит ДжБр I.45, однако здесь оно не связано с тем продолжением в виде учения о двух загробных путях, которое мы находим и в БрУп, и в ЧхУп. Эсхатологическое учение ДжБр I.46—50 гораздо архаичнее, и это заставляет думать, что и та версия *панча-агни-видьи*, которая зафиксирована в этой брахмане, также несколько древнее.

[2] См. [12, с. 134—138; 4, с. 110—115], также [6, с. 138; 13]; на рус. яз. см. [3, с. 71—96, 132—158].

В пределах данной статьи нас будут интересовать соотношения «учения о пяти огнях» с той сакральной космогонией, которая излагается в начальных главах библейской Книги Бытия.

Почти в самом конце БрУп (6.2.1 и сл.) мы встречаем рассказ о неком юном *брахмане* Шветакету, который, закончив под руководством отца полный курс ритуальных наук, является на диспут ко двору царя Праваханы Джайвали, дабы блеснуть своей ученостью и в случае победы в споре получить от царя щедрый подарок. События, однако, складываются для молодого *брахмачарина* неблагоприятно. После обычных приветствий Правахана внезапно спрашивает его:

— Знаешь ли ты о том, как эти люди, покидая мир, направляются в разные стороны?

— Нет, — сказал он.

— Знаешь ли ты, как они вновь и вновь приходят сюда, в этот мир?

— Нет, — сказал он.

— Знаешь ли ты о том, почему тот мир, вновь и вновь наполняемый пришельцами, не переполняется?

— Нет, — сказал он.

— Знаешь ли ты, в каком по счету приношении воды, обретая речь, становятся человеком, встают и говорят?

— Нет, — сказал он.

— Знаешь ли ты, как люди достигают этих обоих путей — пути, ведущего к богам, и пути, ведущего к предкам? Каким деянием их достигают? — И царь произносит древний стих «Ригведы»:

> Для людей, я слыхал, два пути существует:
> первый — к миру богов, путь второй — к миру предков;
> все, что движется здесь, меж землею и небом,
> не минует путей этих вечных.

— Ничего этого я не знаю, — сказал он.

Затем, не слушая дальнейших слов Праваханы, юноша «убегает» (упанишада отмечает и эту деталь) домой, к отцу, чтобы пересказать ему вопросы царя. Неужели, думает Шветакету, отец скрыл от него это таинственное учение? Но оказывается, что и его отец, Уддалака Аруни, один из величайших учителей эпохи упанишад, ничего не может сказать в ответ: он и сам не знает об этих «водах» и «путях». Теперь уже они оба, отец и сын, предстают перед царем Праваханой в смиренной позе учеников, и тот, почтив знаменитого *брахмана* подобающим приемом, со-

общает ему наконец его небывалое учение. Почему небывалое, становится ясным после знаменательной фразы царя, прзнесенной им в разговоре с Уддалакой (вся только что описанная драматизация, очевидно, нужна была лишь для того, чтобы его слова максимально подчеркнуть): «До сих пор это знание не было достоянием ни одного брахмана» (6.2.8). И затем царь, т. е. *кшатрий*, сообщает *брахману* Уддалаке «учение о пяти огнях».

Вся эта сцена ярко передает атмосферу духовных поисков упанишад с их удивительной открытостью к истине, с какой бы стороны она ни шла; не менее ярко выявлен и факт новизны интересующего нас учения. Вот оно[3]:

(1) Тот мир, Гаутама, — это поистине [жертвенный] огонь. Его топливо — солнце, дым — лучи, пламя — день, угли — страны света, искры — промежуточные стороны. На этом огне боги совершают приношение веры. Из этого приношения возникает царь Сома.

(2) Парджанья — это поистине, Гаутама, [жертвенный] огонь. Его топливо — год, дым — облака, пламя — молния, угли — зарницы, искры — градины. На этом огне боги совершают приношение царя Сомы. Из этого приношения возникает дождь.

(3) Этот мир, Гаутама, — это поистине [жертвенный] огонь. Его топливо — земля, дым — ветер[4], пламя — ночь, угли — луна, искры — звезды. На этом огне боги совершают приношение дождя. Из этого приношения возникает пища.

(4) Человек — это поистине, Гаутама, [жертвенный] огонь. Его топливо — открытый рот, дым — дыхание, пламя — речь, угли — глаз, искры — ухо. На этом огне боги совершают приношение пищи. Из этого приношения возникает семя.

(5) Женщина — это поистине, Гаутама, [жертвенный] огонь. Его топливо — лоно... (и т. д.). На этом огне боги совершают приношение семени. Из этого приношения возникает человек. Он живет, сколько живет. Когда же он умирает —

(0) То его несут к огню. Его огонь — это и есть [жертвенный] огонь, топливо — топливо, дым — дым, пламя — пламя, угли — угли, искры — искры. На этом огне боги совершают приношение человека. Из этого приношения возникает человек, покрытый сиянием (БрУп 6.2.9—14).

---

[3] Перевод по изданию [1] с небольшими поправками.

[4] Так в рецензии Мадхьяндина; согласно Канве, здесь «огонь».

Таково «учение о пяти огнях». Не составляет труда увидеть, что перед нами не просто антропогенез, но и сакральная космогония: ведь наряду с «ведийским человеком» из жертвоприношений богов[5] возникают не только основное средство его существования — пища (= мир растений) вместе с ее источником-дождем, не только главная жертвенная субстанция — «царь Сома» (и вместе с ней, очевидно, сама возможность совершать правильное жертвоприношение), но и оба мира — «тот» и «этот», символизация которых в качестве огней, куда боги приносят свою очередную жертву, должна рассматриваться как эквивалент их сакрального воссоздания (= творения).

Обращает на себя внимание тот факт, что в классификации БрУп наряду с пятью жертвенными огнями, составляющими, так сказать, «корпус» учения *панча-агни-видьи*, присутствует еще один, шестой — огонь, обозначенный в нашем переводе символом «0». Этот огонь не входит в систему данной космогонии (вопреки указанию «на этом огне боги совершают приношение») потому, что он является, конечно, прототипом для всех остальных и в силу этого сам никакой символизации (= сакрализации) не подвергается; описание данного огня состоит не из отождествлений, а из тавтологий: «огонь—огонь», «топливо—топливо», «дым—дым» и т. д. Было бы только естественно предположить, что вся система «пяти огней» возникла из мистических спекуляций о сущности погребального огня как жертвенного[6].

Каков же смысл всей этой ритуальной схемы? Означает ли она, что человек, возникающий в ходе циклического жертвоприношения богов, принадлежит как бы уже с рождения к божественному миру, что он чист и свят, словно сами боги? Ответом на этот вопрос служит продолжение текста упанишады. Перед «человеком, покрытым сиянием», в зависимости от характера прожитой им жизни открываются два пути — «путь богов» и «путь предков».

Те, кто это (т. е. только что изложенное «учение о пяти огнях». — *В. С.*) так знает, и те, кто в лесу почитает веру как сущее, соединяются с пламенем, после пламени — с днем, после дня — со светлой половиной месяца, после светлой половины

---

[5] Следует иметь в виду, что космогонический акт вообще часто изображается (в разных культурах) как жертвоприношение.

[6] Немалое влияние на формирование *панча-агни-видьи* оказали также ритуальные спекуляции, связанные с *агнихотрой*. Примечательно, что в ДжБр I.45 имеется указание о том, что боги «ежедневно» совершают приношение в каждый из пяти огней. Весь этот текст, кроме того, находится в разделе об *агнихотре* ДжБр.

месяца — с полугодием растущего солнца, после этого полугодия — с миром богов[7], после мира богов — с солнцем, после солнца — с молнией; их, ставших молнией, ведет в миры Брахмана, приблизившись, состоящий из манаса пуруша. И в тех мирах Брахмана, в запредельной дали, они обитают. Нового возврата для них нет.

А те, кто приобретает [свои] миры жертвой, дарами, тапасом, — они соединяются с дымом, после дыма — с ночью, после ночи — с темной половиной месяца, после темной половины месяца — с полугодием убывающего солнца, после этого полугодия — с миром предков, после мира предков — с луной; луны достигнув, они становятся пищей; там боги их поглощают, словно Сому, [говоря:] «Возрастай! Уменьшайся!» Когда это [состояние] у них проходит, они ниспадают в пространство, из пространства — в ветер, из ветра — в дождь, из дождя — в землю; достигнув земли, они становятся пищей; вновь они приносятся в жертву на огне человека, затем рождаются на огне женщины. Так по этому кругу они обращаются, направленные к мирам [предков].

Те же, которые этих двух путей не знают, становятся червями, птицами, кусающимися тварями (БрУп 6.2.15—16)[8].

Рассматривая оба учения («пять огней» и «два пути») в их совокупности, мы не замечаем, что человек, возникающий из жертвоприношения богов, свят и божествен лишь в потенции, в своей метафизической основе, в сакральном корне своего бытия. Какое употребление он сделает изо всех этих задатков — это уже другой вопрос: здесь перед человеком развертываются широчайшие возможности — от возвращения к его источнику, миру богов, до ниспадения на уровень клопов и червей.

Транскрибируя все вышеизложенное в терминах другой (неиндийской) сакральной космогонии, получаем: Бог (или, в широком смысле слова, «боги» — божественный мир, «элохим») творит человека божественным и помещает его в некое особо сакральное место («рай»), предлагая ему вести такой образ жизни, который со временем возвратит его к первоисточнику, в божественный мир. Однако человек ведет себя неправильно (совершает «грехопадение»), изгоняется из «рая» и возвращается «в землю, из которой взят». Этот мотив трагической десакрализации жизни, утраты человеком его первоначально божественного

---

[7] В этом месте схемы «двух путей» ЧхУп 5.10.2 имеет, соответственно, «с годом».
[8] Ср. подробный разбор этого места в моей книге [3].

статуса составляет основное содержание сакральной космогонии начальных глав Книги Бытия. Крайне характерен мотив безысходности, безвозвратной утраты райского состояния, прослеживаемый в обеих космогониях — и ведийской и библейской. При этом в Библии прародитель рода человеческого просто изгоняется из рая, «чтобы возделывать землю, из которой он взят» (Быт. 3.23), а у врат рая поставляется страж — херувим и «пламенный меч обращающийся, чтобы охранить путь к древу жизни» (24); тогда как в схеме «пяти огней» — «двух путей» перед человеком как будто сохраняется возможность вернуться в мир богов и даже указываются средства к этому («те, которые это так знают...» и т. д.). Однако дальнейшее развитие представлений о *карме-сансаре*, как известно, привело к тому, что как «путь богов», так и «учение о пяти огнях» начисто элиминируются из религиозного сознания индийцев: остается лишь «путь предков», он же «колесо существований», столь хорошо известное по текстам буддизма, индуизма (всех разновидностей) и других религиозно-философских школ. Если же человеку предлагается выход из бессмысленной *сансары* (в виде *мокши*, *мукти*, *нирваны* и т. д.), то этот выход ничего общего с «путем богов», равно как и вообще со всей системой представлений древнего брахманизма, не имеет.

Новизна учения Праваханы Джайвали, столь настойчиво подчеркнутая в тексте упанишады, предполагает, быть может, новизну соответствующих путей реализации истины[9], однако никаких сведений о соответствующем учении Праваханы не сохранилось. Мы оказываемся перед загадочным вопросом: какой смысл может иметь сакральная космогония, повествующая о «грехопадении» первоначально божественного человека и не указывающая (в Ветхом Завете — в явной, в брахманизме — в скрытой форме) реальных путей выхода из подобного тупика? Это приводит нас ко второму термину сравнения.

Несмотря на явный (отмеченный выше) параллелизм обеих космогоний, ведийской (точнее, одной из ведийских) и библейской, обе они обнаруживают слишком много расхождений в деталях, чтобы оправдать попытку их прямого сопоставления. Это может быть следствием того, что их единство (разумеется, при условии, что таковое удастся установить) лежит глубже, чем на чисто внешнем, вербально-смысловом уровне. Мы использу-

---

[9] Есть некоторые основания предполагать, что учение, ставшее известным под именем буддизма, в какой-то форме существовало (в среде, близкой к упанишадам) задолго до Будды Гаутамы. См. [8, с. X—XII], также [9, Введение].

ем поэтому для нашего анализа не текст Быт. 1—3, а ту интерпретацию его, которая содержится в трактате «De ambiguis» византийского философа и богослова Максима Исповедника (580—662).

Согласно учению Максима (см. Migne, P G 91, 1304 D и сл.), Бог творит мир путем пяти последовательных разделений:

> Святые, — воспринявшие [все] множество божественных таинств по традиции, передавшей [его] им от их предшественников и восходящей к самим служителям Слова, непосредственно от Него Самого наученным истинному знанию небесных тайн, — говорят, что все сущее было произведено на свет посредством пяти разделений.
>
> Первым из них было то, которое отделило от несотворенной сотворенную природу как таковую, таким образом получившую существование. Ибо утверждают они, что великолепная и стройная соразмерность всего сущего не сама собою возникла на свет такою, какая она есть, но была сотворена благостью Божией. Относительно этого... (далее текст испорчен. — *В. С.*).
>
> Вторым же было то, в силу которого вся воспринимавшая посредством творения бытие природа разделяется Богом на умопостигаемую и чувственную.
>
> Третьим же чувственная природа разделяется на небо и землю.
>
> Четвертым же земля разделяется на рай и [остальную] вселенную.
>
> Наконец, пятым — человек, творением благостно приведенный к уже существующим, в мир, словно в некую мастерскую, по природе своей единственный между всеми краями всех разделений посредник — разделяется на мужчину и женщину.

Сравнивая эту последовательность со схемой «пяти огней», замечаем следующие аналогии:

1) обе космогонии совершаются в пять шагов, причем и тут и там число «пять» выражено эксплицитно (ср.: БрУп 6.2.2: «знаешь ли ты, в каком по счету приношении...» и далее 6.2.3: «царский родич задал мне пять вопросов»; и, с другой стороны, счет разделений у Максима: «в первом разделении...», «во втором разделении...» и т. д. до пяти). Это совпадение приобретает особую значимость, если учесть, что в ветхозаветной истории творения, на которую, конечно, опирается Максим Исповедник, космогонический процесс делится на шесть этапов, называемых там «днями»;

2) и тут и там от первого шага к пятому происходит движение сверху вниз, от «запредельного» мира к земле, к человеку в обеих его ипостасях, мужской и женской;

3) в обеих схемах божество, совершающее творение мира, несет на себе атрибут множественности («боги» в БрУп; «элохим» в Книге Бытия); впрочем, здесь мы возвращаемся от комментатора к архетипу, ибо в трактате Максима аспект множественности никак не выражен;

4) оба учения представлены как нарочито таинственные: с одной стороны, мы имеем дело с «упанишадой», т. е. тайным учением (= *рахасья*), с другой — ср. выражения «божественные таинства», «знание небесных тайн»; слова Праваханы «это знание не было достоянием ни одного брахмана» также можно трактовать в смысле особой таинственности «пяти огней»;

5) можно установить однозначное соответствие между всеми пятью этапами ведийской и библейской космогоний; при этом вещества, приносимые в каждый из огней БрУп, оказываются как бы «посредниками» между соответствующими элементами схемы Максима:

а) в е р а принадлежит и тварному и нетварному миру (ибо, с одной стороны, «боги совершают приношение веры», с другой — люди «почитают веру как сущее» — см. выше);

б) ц а р ь С о м а принадлежит чувственному и умопостигаемому миру (ибо он, с одной стороны, растение и напиток из него, с другой — не видимое глазом божество, постигаемое усилием ума);

в) д о ж д ь принадлежит как (видимому) небу, так и земле (и его действие очевидным образом соединяет то и другое);

г) п и щ а (р а с т е н и я) принадлежит раю и вселенной за пределами рая (ибо существование человека в раю / вне рая целиком определяется дихотомией «есть одного рода пищу» / «есть другого рода пищу»);

д) с е м я принадлежит мужчине и женщине (ближайшей аналогией этой сопринадлежности является, видимо, дождь).

Приступая теперь к интерпретации полученных результатов, следует прежде всего отвести, как вполне неуместное, объяснение генетическое (включая сюда и гипотезу заимствования). Предположение о том, что БрУп могла каким-то образом повлиять на христианского отца церкви VII в., практически настолько же вероятно, как и обратная гипотеза — о влиянии Максима Исповедника на данную упанишаду!

Речь может идти, таким образом, лишь о типологическом родстве обоих учений. Однако и здесь мы сталкиваемся с нема-

лыми трудностями, главная из которых — чрезвычайная удаленность во времени интересующих нас текстов: если БрУп обычно датируется VIII—VII вв. до н. э. (имея дело с последним, «дополнительным» разделом упанишады, эту дату можно передвинуть ближе к нам на одно-два столетия, но, видимо, не больше), то Максим жил на 1200—1400 лет позже. Кроме того, оба учения принадлежат к стадиально разным типам культуры (поздневедийский брахманизм, с одной стороны, средневековое христианство — с другой), не говоря уже о различиях в жанре и структуре текстов, в среде их функционирования и т. д.

Более внимательное изучение текста Максима Исповедника приводит, однако, к выводу о том, что учение о пяти разделениях самому ему не принадлежит, о чем вполне эксплицитно говорит вступительный раздел его текста (см. выше). Более того, византийский автор называет в качестве своих источников «служителей Слова» (ὑπηρέται... τοῦ Λόγος) — выражение, точно воспроизводящее слова евангелиста Луки из пролога к третьему Евангелию (1.2), которые относятся, конечно, к апостолам, воспринявшим проповедуемое ими учение от самого Христа (= Слова). Не может быть никаких сомнений в том, что данное совпадение не случайно (мог ли крупнейший богослов своего времени не знать слов Луки?) и что наш автор возводит, таким образом, учение о пяти разделениях ко Христу через его непосредственных учеников, апостолов. На это, впрочем, прямо указывают слова Максима: «...непосредственно от Него Самого наученных» (или даже, скорее, «посвященных», «инициированных», от глагола, который Г. Лампе [10, с. 887] переводит как «instruct in divine mysteries» — «наставлять в божественных таинствах»). Отсюда следует, что средневековый византийский автор сообщает тайную традицию, которая донесла до VII в. учение, восходящее по крайней мере к I в. н. э.

Однако та сакральная космогония, которая нас сейчас интересует, есть учение в основе своей ветхозаветное. Как же соотносится тайное наставление, впервые обнародованное Максимом Исповедником, с известным учением начальных глав Книги Бытия? Для того чтобы сделать следующий шаг к временно́й и идейной локализации схемы «пяти разделений» — а этот шаг будет состоять в признании «пяти огней» и «пяти разделений» доктринами, стадиально, хронологически и идейно весьма близкими, — вернемся еще раз к вопросу, поставленному выше. Сформулируем его теперь в таком виде: как могло получиться, что учение о «грехопадении» (соответственно, учение о *карме-сансаре*) не получает ни в текстах Ветхого Завета, ни в текстах вед

никакого значимого продолжения и, стало быть, ответа? Разумеется, за пределами культуры упанишад мы имеем массу самых разнообразных ответов на данный вопрос, т. е. путей «спасения» человека от «колеса перерождений», — как уже отмечалось выше, этой проблемой занимается практически вся древняя и средневековая культура Индии (за вычетом учения локаятиков). А в Ветхом Завете? Где же ответ на все эти «тернии и волчцы», на проклятия, на, главное, смерть, обрушившуюся на человека вместе с грехопадением?

Парадоксальнейший факт, до сих пор в должной мере не продуманный, состоит в том, что внутри ветхозаветного корпуса канонических текстов ответа на эти вопросы не существует! Закон Моисея ко всей этой проблематике отношения не имеет — он занят спасением народа в целом, а не каждой данной личности. Но ведь дело в том, что здесь, в истории грехопадения, слово *ʾādām* хоть и не во всех случаях (не более семи раз, согласно Лисовскому-Росту, см.: [11, с. 1581], ср. также: [5, с. 9]), но все же имеет значение собственного имени, а это ведь значит, что право на спасение, на выход из тупика первородного греха должен иметь человек как личность, как «имярек». Где же он, этот выход? Тексты Ветхого Завета об этом молчат. Однако ни психологически, ни в плане историко-религиозном невозможно себе представить, что религиозная культура, поместив во введении к своему корпусу священных текстов картину катастрофического состояния падшего, погибшего человека, не предложила бы ему ничего похожего на выход, на возвращение назад, в райское бытие «первозданного Адама». И все-таки, повторяю, в текстах Ветхого Завета учения о преодолении первородного греха мы не находим.

Впрочем, это не совсем так: некоторые намеки на такое учение все же есть. Во вступительном разделе Книги Бытия (5.24) мы узнаем о Енохе, который, очевидно, удостоился возвращения в рай: «И ходил Енох перед Богом; и не стало его, потому что Бог взял его»; а более поздний автор (Сирах, 49.16) восклицает: «Не было на земле никого из сотворенных, подобных Еноху, — ибо он был восхищен от земли». Это «восхищен от земли» означает, видимо, победу над смертью. Но каким образом? Каков был путь этого человека, его учение? Об этом ничего не сообщается[10]. В Четвертой Книге Царств (2.11) мы находим уди-

---

[10] Можно извлечь лишь некоторые намеки на существование такого учения из предельно кратких и скупых формулировок Книги Бытия [5.21—24, в этих стихах заключена вся история Еноха). Прежде всего, не случайным, видимо, является число лет жизни седьмого патриарха — 365. Эта цифра сразу же заставля-

вительную картину «восхищения на небо» пророка Ильи: «Когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо». В данном случае мы уже можем вполне обоснованно предполагать, что какое-то учение у Ильи было — поскольку у него были ученики, и имя по крайней мере одного

ет предположить, что жизнь Еноха воплощает (или символизирует) год. Это число, кстати, резко отличается от чисел лет его предков и потомков. Вот этот ряд: Адам — 930, Сиф — 912, Енос — 905, Каинан — 910, Малалеил — 895, Иаред — 962, *Енох — 365*, Мафусаил — 962, Ламех — 777, Ной — 950. Но если жизнь Еноха — это год, то, к сожалению, пока неясно, в каком именно смысле.

Еще одна характеристика Еноха обозначена в Книге Бытия словами: «и ходил Енох перед Богом» (5.24). Смысл этого текста проясняется при его сопоставлении со следующим отрывком так называемой «Книги Еноха» (апокалиптический сборник примерно II—I вв. до н. э.): «Перед этими событиями был Енох сокрыт, и никто из детей человеческих не знал, где он скрывался, где пребывал и что с ним происходило. Все, что совершил он в своей жизни, [было] среди стражей (т. е. ангелов. — *В. С.*) и среди святых» (12.1—2). Это значит, «ходил перед Богом» = «не ходил перед людьми», скрывался от них. Где? Очевидно, в пустыне, этом вечном прибежище всех иудейских пророков от Илии и Елисея до Иоанна Крестителя (Енох, кстати, эксплицитно назван «пророком» в одном из новозаветных текстов — см. примеч. 13).

Обе эти черты (пребывание вдали от людей, в пустыне, и отождествление с годом) имеют параллели в ведийском учении о «двух путях» (текст см. выше: напомним, что если «пять огней» / «пять разделений» дают картину сакрального происхождения, эволюции мира, то два пути есть процесс обратный, процесс инволюции). Те, кто движется по «пути богов», проводят свою земную жизнь «в лесу» как в неком сакрально чистом, поскольку уединенном от людей (и от страстей), месте. Полная эквивалентность обоих понятий («лес» и «пустыня») в данном случае бесспорна; неодинаковое словоупотребление возникает лишь благодаря различию ландшафта древней Иудеи (с ее пустынями) и Индии (с ее джунглями). Те, кто движется далее по «пути богов», на одной из его ступеней «соединяются (отождествляются) с годом». Интересно отметить, что здесь тексты БрУп и ЧхУп расходятся: на месте «года» (ЧхУп) цитированный выше текст БрУп имеет «мир богов», «божественный мир». Учитывая семантические и формальные связи обоих контекстов, можно предположить, что для авторов упанишад эти понятия были равнозначны — «год» = «божественный мир». Весьма любопытно, что Книга Бытия содержит параллели и к тому и к другому. Енох отождествляется с годом за счет (уже упоминавшегося) «числа дней» его, равного 365 годам. С другой стороны, слова «и не стало его, потому что Бог взял его» можно понимать лишь как отождествление (соединение) с божественным миром. Учитывая все эти явные (хоть и немногочисленные) параллели, можно теперь попытаться объяснить смысл символизации «жизнь Еноха = год», исходя из ритуальных представлений упанишад. В другой своей работе [3, с. 90—92] я привел некоторые соображения в пользу того, что временные промежутки на «пути богов» (день, месяц, полугодие и др.) символизируют определенные классы жертвоприношений, которые совершаются в эти промежутки времени и с результатами которых жертвователь отождествляется после смерти. С этой точки зрения можно предположить (хотя, разумеется, лишь в виде самой осторожной гипотезы), что отождествление Еноха с годом означает его совершенство в принесении именно того типа жертвоприношений, которые каким-то образом (в принципе каким угодно — временным либо чисто символическим) были связаны с идеей года. Впрочем, «год» в брахманах и упанишадах очень часто выражает идею полноты, совокупности — и тогда отождествление Еноха с годом будет означать его совершенство во всех видах жертвоприношений.

из них — Елисея, очевидца «восхищения» Ильи, — мы знаем. Однако нам опять ничего не известно о содержании этого учения[11].

Такого рода факты привлекли внимание известного церковного историка Евсевия Кесарийского (IV в.). В своем обширном труде «Demonstratio evangelica» («Евангелическое доказательство») он вполне определенно говорит о существовании некой тайной традиции, параллельной текстуально зафиксированному учению Ветхого Завета и восходящей к эпохе великих пророков (таких, например, как Исаия), а также ряда древних патриархов (Енох, Авраам и др.). Факты о Енохе см. в примеч. 10; что же касается Авраама, то немалый интерес представляет следующее свидетельство о нем (Быт. 26.5): «Авраам... соблюдал, что Мною заповедано было [соблюдать]: повеления

[11] Можно предложить ряд соображений в пользу как самого факта существования такого рода учения, так и, с другой стороны, его таинственного, эзотерического характера (по этому признаку оно, как уже указывалось, типологически соответствует учению араньяк—упанишад). Вот как описывается в Четвертой Книге Царств последняя беседа пророка Илии с учеником: «В то время как Господь восхотел вознести Илию в вихре на небо, шел Илия с Елисеем из Галгала. И сказал Илия Елисею: останься здесь, ибо Господь посылает меня в Вефиль. Но Елисей сказал: жив Господь, и жива душа твоя! Не оставлю тебя. И пошли они в Вефиль» (2.1—2). Далее этот мотив дважды повторяется: Илия просит оставить его, ученик не соглашается (2.4, 6). Ясно, что Елисей каким-то образом з н а е т о том, что должно произойти с его учителем. Что это за знание? Быть может, какое-то особое пророческое ви́дение? Но тогда вот что странно: тем же самым знанием обладают еще несколько десятков человек —«сынов (т. е. учеников) пророческих», упоминаемых в том же контексте: «И вышли сыны пророков, которые в Вефиле, к Елисею и сказали ему: знаешь ли, что сегодня Господь вознесет господина твоего над главою твоею? Он сказал: я также знаю, молчите» (2.3). Далее «сыны пророков, которые в Иерихоне», слово в слово говорят то же самое (и получают тот же ответ). Видимо, как Елисею, так и ученикам пророков было доступно некоторое знание (неоднократное запрещение разглашать его — «я также знаю, молчите» — указывает на его тайный характер), внутри которого чудесное «вознесение в вихре» Илии было не только понятным, но и предсказуемым событием. Допустимо также думать, что нарочито потрясающее изображение этого события в Книге Царств («вдруг явилась колесница огненная и кони огненные... и понесся Илия в вихре на небо») получило бы в рамках этого знания (рассчитанного на немногих «профессионалов», пророков-аскетов) значительно более простой (но зато и более глубокий) вид. В некоторых иконографических источниках «огненная колесница» Илии изображается в виде двух неконцентрических, огромного диаметра сфер красного цвета. Нельзя ли здесь видеть намек на сферы солнца и луны? Если так, то мы опять попадаем на «путь богов»: в тексте ЧхУп после «года» мы находим «солнце» и «луну» (в БрУп только «солнце»). Эта параллель опять предлагается лишь как простая гипотеза; однако она могла бы помочь не только лучше понять то, что произошло с Илией, но и установить род единства между ним и пророком Енохом (см. примеч. 10). Такое понимание, кроме того, согласуется со стихом Быт. 3.24 в интерпретации Филона Александрийского: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни». Здесь «пламенный меч», по мысли Филона, означает вращение звездного неба; путь к раю, таким образом, проходит через небесные сферы.

Мои, Уставы Мои и законы Мои». Это перечисление (в последнем случае в тексте Ветхого Завета стоит хорошо известное слово *tōrā*) заставляет предположить, что здесь речь идет скорее о правильно организованном корпусе учения («закона»), чем о нескольких спорадических обращениях божества к человеку[12].

Видимо, Евсевий Кесарийский (не забудем, что ему было доступно огромное число текстов, ныне утраченных) был прав: в эпоху складывания ветхозаветных канонических текстов, и в частности текста Книги Бытия, в определенных кругах древнеизраильского общества, скорее всего связанных с деятельностью пророков, существовало тайное учение, составной частью которого была идея о посмертном («вечном») бытии человека[13]. Обоснованно судить о конкретном содержании этого учения мы сейчас, конечно, не можем; даже реконструкция его отдельных черт потребует огромной работы. Однакс признание самого

---

[12] Вот еще несколько фактов, относящихся к Аврааму. В эпизоде с «Мелхиседеком, царем Салимским... священником» (см.: Быт. 14. 18—22) он в точном соответствии с (уже существовавшим? позднейшим Моисеевым?) законом отделяет священнику десятую часть добычи. Бросается в глаза также точное совпадение терминологии (в данном случае — эпитетов божества) в речи Мелхиседека и Авраама (14.19 и 14.22). Однако, насколько мы понимаем, священник вообще немыслим без определенного корпуса учения; отсюда следует, что это самое учение разделялось также и Авраамом или по крайней мере было известно ему. Видимо, также на существование определенного учения указывает стих Быт. 18.19, где говорится о том, что Авраам должен заповедать своим сыновьям «творить правду и суд». Отметим также стих Быт. 20.7: «ибо он (Авраам) пророк и помолится о тебе, и ты будешь жив»; по поводу существования особых «школ пророков» см. выше, примеч. 11. Наконец, в знаменитой сцене принесения в жертву Исаака Авраам замечает в чаще запутавшегося рогами овна и приносит его в м е с т о своего сына (Быт. 22.13). Это, как минимум, предполагает учение о субституциях жертвы, хорошо известное всем развитым ритуальным культурам.

По поводу «бессмертия» Авраама тексты Ветхого Завета хранят молчание. Однако в более поздние времена он начинает играть весьма заметную роль в представлениях о загробном мире. Например, в ряде евангельских текстов понятие «быть в раю» выражается в виде «почить на лоне Авраама» (ср.: Лк. 16.23—30; см. также: Мф. 8.11; Лк. 13.28).

[13] Представляется очевидным, что это учение в какой-то форме продолжало существовать в раннехристианской среде. На это, в частности, указывает цитата из «Книги Еноха» в каноне Нового Завета (Иуд. 14—15 = Кн. Ен. 1.9; в этом месте апостол Иуда эксплицитно называет Еноха «пророком», в глагольной форме), огромная популярность этого текста среди отцов ранней церкви (Тертуллиан, в частности, настаивал на включении ее в канон Ветхого Завета) и признание ее каноничности одной из древних восточных церквей (абиссинской); в Византии эту книгу читали еще во времена Г. Синкелла (VIII—IX вв.); она была также хорошо известна и в древней Руси Все эти факты, однако, ничего не говорят о конкретном соотношении содержания «Книги Еноха» и того учения, о котором здесь идет речь. Весьма интересен, но пока, к сожалению, неразрешим вопрос о связях тайной ветхозаветной традиции с учением Дионисия Ареопагита, легендарного ученика и сподвижника апостола Павла. Напомним, что именно Максим Исповедник был главным истолкователем корпуса «Ареопагитик».

факта существования такого учения представляется немаловажным: оно позволяет по-новому, более осмысленно взглянуть на сакральную космогонию Книги Бытия, в частности в той ее форме, которую обнародовал византийский философ и богослов Максим Исповедник. Сопоставление же с индийским материалом (в этом направлении данная работа делает лишь первый шаг) позволит лучше понять структуру обеих типологически сходных традиций.

Библиография

1. Брихадараньяка упанишада. Пер., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1964.

2. Чхандогья упанишада. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1965.

3. Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.

4. Bodewitz H. W. Jaiminīya Brāhmaṇa I. 1—65. Leiden, 1973.

5. Brown F., Driver S. R., Briggs Ch. A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxf., 1979.

6. Deussen P. Sechzig Upanishad's des Veda. Lpz., 1897.

7. Eusebios Kaisareias. Euangelike apódeiksis. Athenai, 1961.

8. Fausboll V. Introduction. — Jātaka. Vol. 7. L., 1897.

9. Franke R. Otto. Dīghanikāya in Auswahl übersetzt. Göttingen, 1913.

10. Lampe G. W. F. A Patristic Greek Lexicon. Oxf., 1961.

11. Lisowsky G., Rost R. Konkordanz zum Alten Testament. Stuttgart, 1957.

12. Oertel H. The Syntax of Cases in the Narrative and Descriptive Prose of the Brahmanas. Heidelberg, 1926.

13. Schneider U. Die altindische Lehre vom Kreislauf des Wassers. — Saeculum, 12 (1961), S. 1—11.

Summary

V. S. Sementsov's article *On an Indo-Byzantine Cosmogonic Parallel* contains a comparison between the cosmogonic teaching (*pañcāgnividyā*) of Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (VI.2.9-14) and the Byzantine theologist St. Maximus the Confessor's doctrine of Creation by «five divisions» (De ambiguis, P G, t. 91, col. 1305 AB). The similarity is striking. In both doctrines the cosmogonic act is divided into 5 descending steps. Furthermore, the substances, offered into each of the «five fires» in BrhUp, prove to be by their nature the «mediators» between the members of the binary oppositions emerging at the corresponding stages of the cosmogonic division in St. Maximus' outline. Along with the

possibility that the similarity may be interpreted by the «borrowing» hypothesis, the author rejects the involvement of any other genetic bond. He prefers to explain the similarity in terms of pure typology, suggesting that St. Maximus in his doctrine merely developed an ancient espteric (and hence not attested by written sources) cosmogonic lore, which had been formed in the context of Old Testament tradition, typologically similar, as it is viewed by the author, to that of the Vedas.

К статье В. С. Семенцова «Об одной индо-византийской космогонической параллели»

Я. В. Васильков, свящ. Сергий Овсянников
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Научное творчество Всеволода Сергеевича Семенцова (1941—1986) прервалось в самом расцвете, в момент, когда современники даже не успели еще осознать и оценить по достоинству новаторский характер его основных работ: книги «Проблемы интерпретации брахманической прозы» (М., 1981), главные идеи которой значительно реформируют наши представления о функции брахманических текстов и о природе всей ведийской культуры, и книги «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике» (М., 1985), где автор предложил оригинальное («функциональное») прочтение этого центрального для индуизма текста, о котором написаны сотни трудов и, казалось, уже невозможно сказать что-нибудь существенно новое. К сожалению, лишь сейчас, после безвременной кончины автора, эти книги обретают в научной литературе должный резонанс, свидетельствуемый все более частыми ссылками, цитированием, развитием предложенных концепций или плодотворной полемикой с ними. Началась также публикация неизданных или малоизвестных работ из наследия В. С. Семенцова[1].

Статью «Об одной индо-византийской космогонической параллели» автор не успел окончательно подготовить к изданию. Она сохранилась в машинописной копии со столь существенной авторской правкой, что ей предстояла, надо полагать, по меньшей мере еще одна перепечатка. С основными мыслями будущей статьи В. С. Семенцов ознакомил коллег в докладе на III Всесоюзной конференции индологов (1982 г.), но обсудить их со специалистами в деле изучения других привлеченных к сравнению традиций — библейской (ветхозаветной) и христианской — ему, по-видимому, не удалось. Можно с уверенностью сказать, что в результате такого обсуждения, а также тщательнейшей доработки, которой В. С. Семенцов подвергал с исключительной требовательностью к себе все, выходившее из-под его пера, статья оказалась бы избавленной от некоторых сохранившихся в ней в ее настоящем виде неточностей в аргументации. Только эти соображения и побуждают нас сопроводить публикацию статьи небольшим критическим комментарием.

---

[1] См. [5] (перепечатка последней прижизненно опубликованной статьи В. С. Семенцова, увидевшей свет в малотиражном издании) и [6].

Статья написана прежде всего как продолжение попытки типологического сопоставления двух учений различных культур, начатого В. С. Семенцовым в его книге «Проблемы интерпретации брахманической прозы» (с. 103—106 и примеч. на с. 158). И без знакомства с этой книгой читателю будет непросто правильно понять суть затрагиваемых в статье проблем.

В упомянутой книге сопоставление ведийско-брахманического учения о «пяти огнях» и «двух путях» с библейским рассказом о сотворении и грехопадении человека имело основной целью объяснить (хотя бы по аналогии и гипотетически) причину происшедшей на определенном этапе развития ведийской традиции десакрализации человека и мира, которая привела впоследствии к утверждению столь характерной для классических индийских религий доктрины *кармы-сансары*. Индийский переход от «пути богов» к «пути предков» и библейское грехопадение («переход от сакрального существования к несакральному») в рамках каждой из традиций одинаково обозначает, по мнению В. С. Семенцова, момент перехода от «символического, ритуального знания» к «знанию анализирующему, логическому», смену типов мышления (аргументы в пользу этого, почерпнутые из Книги Бытия, достаточно убедительны[2]). Сравниваются, по сути дела, только учение о «двух путях» и история грехопадения Адама; сопоставление «пяти огней» и библейской космогонии намечено лишь в заключительном пункте сравнения как дополнительный аргумент («5. Наконец,

---

[2] Наверное, и библейский ужас неизбывной греховности, и кошмар *сансары* действительно связаны в своем происхождении с победой логико-понятийного мышления, впервые четко сформулировавшего трагизм «человеческой ситуации». Однако внезапное появление в поздневедийских текстах и последующее стремительное распространение доктрины *кармы-сансары* (древнейшая форма которой засвидетельствована в учении о «двух путях») едва ли можно объяснить только исходя из внутренней логики развития ведийской традиции. Не исключено и воздействие внешних по отношению к этой традиции факторов. В чистом виде идея метемпсихоза, не обремененного еще ритуальной и нравственной детерминацией, принадлежит глубокой мифологической архаике; ведийско-брахманская культура «ритуального символизма», чей высший идеал состоял в достижении жертвователем или «тем, кто так знает», бессмертия, *Брахмана*, «неба», откуда «нет нового возврата» («путь богов»), т. е. в размыкании круга, преодолении циклизма, по-видимому, и зарождалась-то на отрицании подобных представлений. Возвращение к исходной точке, хотя бы и на новом витке мысли, вероятнее всего, объясняется влиянием со стороны параллельной, не ведийской, но современной ей индоарийской традиции, в которой продолжали жить архаические представления. Значение известных слов *кшатрия* Праваханы Джайвали: «До сих пор это знание не было достоянием ни одного брахмана» (БрУп 6.2.8) — несводимо к констатации «новизны» учения или намеку на его эзотеричность (см. статью В. С. Семенцова); не сказано ли здесь прямо, что учение о метемпсихозе пришло (или вернулось) в ведийскую культуру из кшатрийской среды? Уже в этой среде древняя идея трансмиграции, по-видимому, приобрела (в связи с кризисом целостно-мифологического мироощущения) пессимистическую окраску; брахманам оставалось только сочетать ее со своим собственным учением о «невидимом», «трансцендентном» результате жертвоприношения (*карман*, *апурва* — см. [12, с. 359—361; 4, с. 88—89]), который следует за жертвователем в его посмертном пути (в первоначальных представлениях, по-видимому, на «небо»), чтобы доктрина *кармы-сансары* явилась в практически завершенном виде.

сама история творения мира, служащая как бы введением к сакральному творению человека и его дальнейшей судьбе, типологически сопоставима с учением о "пяти огнях"» [4, с. 105]).

В статье В. С. Семенцов попытался расширить и конкретизировать намеченную аналогию. Но единственный указанный им новый признак сходства между учением о «пяти огнях» и библейской историей творения («в обеих схемах божество, совершающее творение, несет на себе атрибут множественности), к сожалению, нельзя признать достоверным. Ссылка на библейское имя Бога-Творца, *'ălōhīm*, во всяком случае, недействительна. Совпадая по форме с множественным числом, *'ălōhīm*, однако, всегда требует глагола в единственном числе (например, в первой же строке Библии: *bārā' 'ălōhīm* — «сотворил Бог», Быт. 1.1) и, по мнению большинства специалистов, имеет в ветхозаветном контексте значение pluralis excellentiae, т. е. «множественного превосходства» или «величия» (ср. наше «Вы»). Кроме того, недавно высказана точка зрения, основанная на новейших данных семитского исторического языкознания, согласно которой слово *'ălōhīm* изначально не имело значения множественного числа, а окончание *-m* (так называемая мимация) есть пережиточно сохраненный в нем определенный артикль, некогда ставившийся в конце слова [11, с. 30]. В библейском рассказе о творении есть, правда, подлинные следы представления о множественности богов («будете, как боги», «стал, как один из нас» — Быт. 3.5, 22); но, во-первых, ничто не указывает на то, что этой совокупности богов, а не одному Богу-Творцу когда-либо приписывался акт творения, а во-вторых, это лишь слабые пережитки древних представлений, которым нельзя придавать серьезного значения, учитывая совершенно недвусмысленную нетерпимость к политеизму всего ветхозаветного канона.

В целом же библейская и ведийская космогонии самому В. С. Семенцову представлялись обнаруживающими «слишком много расхождений в деталях, чтобы оправдать попытку их прямого сопоставления». Поэтому исследователь обратился к сопоставлению «непрямому», рассматривая на фоне индийского учения не текст Книги Бытия, а текст христианского (византийского) философа и богослова св. Максима Исповедника (580—662). В этом тексте В. С. Семенцов видел интерпретацию библейской истории творения, данную с позиций средневекового христианства, причем последнее он в данном случае трактовал как прямое продолжение иудейской ветхозаветной культуры.

В действительности в рассмотрение оказалась введенной новая культура (византийская христианская, т. е. никоим образом не ветхозаветная), что значительно осложнило задачу, поскольку тем самым предлагается не новый аргумент в пользу уже сказанного, но ставится новая проблема. В постановке этой проблемы — основная сила статьи. Однако правильнее было бы, как нам кажется, ставить и решать вопрос о рассмотрении не двух культур, а трех.

Четко выявленное и сформулированное В. С. Семенцовым сходство между «пятью разделениями» Максима и «пятью огнями» упани-

шад нельзя не признать поразительным[3]. Автор сразу отказался (ниже мы увидим, насколько этот отказ обоснован) от попыток объяснения этого сходства какими-либо генетическими связями между двумя космогониями. Но стремление представить «пять огней» и «пять разделений» доктринами, «стадиально, хронологически и идейно весьма близкими», побудило В. С. Семенцова «удревнить» космогонию Максима, извлечь ее из христианского контекста и спроецировать на библейские времена. Для обоснования правомерности этой процедуры он прибегнул к рискованной реконструкции на ветхозаветном материале эзотерического учения об индивидуальном преодолении первородного греха, возвращении в «райское» состояние, посмертном с п а с е н и и.

Нам не вполне ясно, почему, по мысли В. С. Семенцова, эсхатологическое учение об индивидуальном спасении, даже если бы оно существовало в древнейшей ветхозаветной традиции, непременно должно было быть связано с праформой космологической доктрины «пяти разделений», а не могло так или иначе согласовываться с известной космогонией Книги Бытия (согласовываться, допустим, через учение о возвращении умерших праведников в «потерянный рай»). Но прежде всего следует сказать, что сама гипотеза о существовании ветхозаветного учения об индивидуальном спасении построена на шатких основаниях. В Ветхом Завете нет и намека на то, что Бог предлагает человеку «вести такой образ жизни, который со временем возвратит его к первоисточнику, в божественный мир». В. С. Семенцов сам пишет, что «внутри ветхозаветного корпуса канонических текстов ответа на эти вопросы (о спасении. — *Я. В., С. О.*) не существует», «...в текстах Ветхого Завета учения о преодолении первородного греха мы не находим». Значит, остается предположить существование т а й н о г о, никак не отразившегося в библейских текстах учения, простирающегося от Авраама до св. Максима Исповедника: в последнем абзаце статьи и в примечании к нему такая возможность допускается уже без всяких оговорок. Однако аргументация, подводящая к ней, содержит неточности. Вот, например, довод в пользу «эзотеричности» искомого учения в примечании 9, о Енохе: «"ходил перед Богом" = "не ходил перед людьми, скрывался от них [в пустыне]"». Но выражение «ходить перед Богом» (здесь не случайно глагольная форма Hit 'pael, что означает взаимность действия) применялось как показатель святости человека, который не пытался ничего скрыть от Бога. Так сказано о Ное (Быт. 6.9), об Авраама (Быт. 24.40), Езекии (IV Цар. 20.3; Ис. 38.3), о которых никак нельзя утверждать, что они «скрывались от людей».

Что касается существа неконструируемого учения, то здесь В. С. Семенцов все же не учел в должной мере того, что культ предков (следовательно, и определенные представления о загробной жизни) был чужд древнему Израилю. Эсхатология Израиля была национальна

---

[3] Несмотря на то, что пункт 3 в перечне аналогий (об «атрибуте множественности»), как нам кажется, можно считать снятым, а пункт 4 (об «особой таинственности» обоих учений) — несколько ослабленным (см. в предыдущем примеч. о смысле слов Праваханы).

(исторична), а не личностна, откуда и мессианские чаяния, и ожидания Дня гнева (Дня Яхве) и т. д. В Ветхом Завете упоминания о посмертной участи индивидуума немногочисленны и темны, но достаточны для того, чтобы заключить, что эта участь представлялась вполне и равно для всех безрадостной. Местопребыванием умерших был мрачный *шеол*, расположенный в нижнем ярусе мироздания и во всем подобный «стране без возврата» вавилонян, где «и праведников, и злодеев ждало равно унылое прозябание» [2, с. 137]. Смерть мыслилась абсолютным, непреодолимым злом, и не случайно, что оба приведенных в статье примера — Еноха и Илии — говорят не о смерти, а об избежании ее, праведники «украдены» у смерти[4]. Следовательно, эти примеры непригодны для реконструкции на их основе учения о посмертном пути души к спасению. Только после Вавилонского пленения (586 г. до н. э.) представления об индивидуальном бессмертии души получают некоторое развитие; однако возможность воскресения и преодоления смерти отрицали еще саддукеи времен Христа (Мат. 22.23; Иосиф Флавий. Древности, XVIII. 1.3—4). Представления о «лоне Авраама», как о том и пишет В. С. Семенцов, — довольно поздние. Упоминание об Аврааме, Исааке и Иакове, принимающих к себе пострадавших за веру, встречается в IV Книге Маккавейской (сохранилась только в Септуагинте). Говорится о «лоне Авраама» и в Талмуде (Кидушин, 72б).

В итоге данных для того, чтобы предположить существование в ветхозаветной традиции тайного эсхатологического учения, переходящего и в христианскую культуру средневековья, а тем более чтобы судить о содержании такого учения, оказывается, на наш взгляд, недостаточно. Тем менее убедительной выглядит попытка доказать на основании этой гипотетической реконструкции существование ветхозаветного прообраза у космогонического учения Максима о «пяти разделениях».

Очевидно, что проблему нельзя решать в дихотомическом рассмотрении двух учений (единого «иудео-христианского» и ведийского). Перед нами три различные космогонии, каждая из которых заключена в специфичный для нее культурный контекст. Поскольку нас, главным образом, интересует индийское учение, то представляется целесообразным сопоставить его по отдельности с ветхозаветной историей творения и с учением о «пяти разделениях» Максима. Различие между двумя средиземноморскими космогониями прояснится попутно.

Сравнение ведийского учения о «пяти огнях» с ветхозаветным рассказом о творении обнаруживает больше различий, чем сходств. Пяти ступеням ведийской космогонии противостоят в Библии шесть дней творения и день отдыха Бога, число которых связано с семеричным исчислением времени (шесть трудовых дней недели и суббота; шесть лет обработки земли и оставление ее на седьмой год под парами [10, с. 43, 174]). Самое существенное отличие состоит в том, что ве-

---

[4] Ср. у Сираха (Сир. 14, 12 и след.), где говорится, что и праведник не избежит смерти, останется лишь добрая память.

дийский мир жертвенных огней цикличен, тогда как библейская космогония, венчающаяся сотворением человека и его грехопадением, — уникальный разовый акт, служащий прологом к л и н е й н о й истории Завета (и заветов) Бога-Творца со своим народом. По сути дела, некоторое сходство обнаруживается не между двумя религиозными космогониями (ветхозаветной и ведийской), а между теми архаико-мифологическими структурами (образами мира), которые лежат в их основе и от которых они отталкиваются. Однако и здесь налицо значительные расхождения.

Упоминаемая в Быт. 3.22 возможность для первочеловека вкусить «от древа жизни» и «жить вечно» предполагает древнее представление о возвращении человека к источнику жизни ([4, с. 104—105]; ср. с индийским «путем богов»). В Библии эта возможность уже закрыта для человека Богом (ср. элиминацию «пути богов» в более поздней индийской традиции), который «поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3.24). Но важно отметить, что в той архаической космологии, от которой отталкивается Ветхий Завет, путь человека к аксиологическому центру мира — «раю» с его «древом жизни» — лежал в горизонтальной плоскости. В архаической индоарийской космологии, перерабатываемой ведийскими мыслителями, направление возвратного движения человека к источнику жизни (некогда всеобщего движения, лишь со временем распавшегося на «путь богов» и «путь предков») совпадало с вертикальной «осью мира», соединяющей землю и небо. В жреческом учении о «двух путях» эта «ось» представлена дымом погребального (жертвенного) костра, но исходным был, по-видимому, другой вариант символического оформления «оси мира» — образ мирового древа, космической смоковницы, описания которой есть в ведийской литературе (см. статью одного из авторов данной заметки в этом же сборнике). Эта специфическая «модель мира» в виде мирового древа, на самой вершине которого помещается источник жизни, огражденный снизу колесом Солнца или Года, насколько можно судить по распространенности ее ритуального воплощения, использовавшегося в календарных обрядах (очищенное от коры дерево-столб, колесо или венок у его вершины и сосуд или иной символ «живой воды», *амриты*, над ним), восходит к общеиндоевропейской древности. Сопоставление двух архаичных образов — «пламенного меча обращающегося», который преграждает человеку путь в горизонтальном пространстве к низкорослому (идея И. М. Дьяконова) ближневосточному «древу жизни», и железного вращающегося колеса с бритвенно-острыми спицами, которое преграждает похитителю (Гаруде) путь к «живой воде», *амрите* находящейся на вершине мирового древа (Мбх. I.29.1—10), — обнаруживает и некоторое сходство, и весьма глубокие различия, свидетельствующие о коренной гетерогенности ведийского и древнеближневосточного архаико-мифологических образов мира.

Правда, Филон Александрийский утверждал, что «пламенный меч обращающийся» Библии символизирует «вращение звездного неба»;

«путь к раю, таким образом, проходит через небесные сферы» (примеч. 11 к статье). В. С. Семенцов, безусловно, прав, усмотрев здесь аналогию светилам на индийском «пути богов». «Вращающееся колесо» архаического мифа и ритуала на уровне ведийского символического умозрения интерпретируется либо как «солнце» (ср. представления о солнце на «пути богов» как границе временного и вечного, миров смерти и бессмертия; о праведниках, в своем посмертном пути «рассекающих диск солнца» — *sūryamaṇḍalabhedinaḥ*, и т. п.), либо как «колесо времени», *калачакра*, символ, иногда равнозначный «году» (ср. временны́е символы и «год», в частности, на «пути богов»). Но представляет ли в данном случае Филон (положивший начало иносказательной интерпретации Библии при несоменной опоре на умозрение Платона) ветхозаветную традицию? Не сказалось ли в этом толковании, как и, скажем, в Филоновом учении о метемпсихозе[5], влияние иной, античной культуры?

О возможности такого влияния нам желательно помнить и переходя к сравнению учения Максима Исповедника о «пяти разделениях» с ведийской *панча-агни-видьей*. Существенное сходство между двумя концепциями уже неоспоримо доказано В. С. Семенцовым. Но учение, изложенное в De ambiguis (PG, t. 91, col. 1305 AB), помещено во вполне определенный, специфически христианский контекст учения о «восхождении», «обóжении» человека; последнее же (и по Максиму, и по сущности христианства) стало возможным только после пришествия в мир Христа, по «полноте времен», когда момент грехопадения уже «снят» крестной смертью и воскресением Христа. Благодаря действию в мире божественных энергий и благодати человеку — этому «единственному между всеми краями разделений посреднику» — открыта возможность обратного восхождения по ступеням «разделений», преодоления оппозиций (διαίρεσις), включая и высшую из них — «тварное — Творец» («...дабы человек весь обóжился, обóженный благодатью вочеловечившегося Бога, оставаясь по природе весь — душою и телом — человеком, и становясь по благодати весь целиком — душою и телом — Богом»). Любопытно, что в другом своем сочинении (Quaestiones ad Thalasium de Scriptura Sacra, 60; PG, t. 90, col. 621 BC) Максим приводит другой список διαίρεσις, требующих эсхатологического преодоления:

ограниченное — неограниченное,
измеримое — неизмеримое,
конечное — бесконечное,
сотворенное — Творец,
движение — покой.

---

[5] Филон: «Души людей, не сумевших освободиться от материальных забот, переселяются после смерти в другие тела, душа же благочестивого приобщается к вечному блаженству» (De somniis, 641). В дальнейшем учение о метемпсихозе проникает в каббалистическую традицию («Все души претерпевают переселение, а люди не познают путей Господних... Они не знают, что дважды предстают на суд: до своего вступления в мир и после того, как оставляют его») (Zohar II, 99b).

Как мы видим, их тоже п я т ь.

Учение об обóжении, в связи с которым излагается у Максима космогония «пяти разделений», не имеет ничего общего с безысходностью ветхозаветной индивидуальной эсхатологии, но оно глубоко отлично и от индийских представлений о «пути богов». Как же все-таки объяснить поразительное сходство пятичленных космогоний в De ambiguis Максима и в «Брихадараньяка-упанишаде», если выясняется, что они принадлежат типологически разным системам, а перенести «пять разделений» Максима в ветхозаветный контекст, чтобы сделать это учение «стадиально, хронологически и идейно» близким ведийскому учению «о пяти огнях», явно не удается? По-видимому, совпадение, так убедительно выявленное В. С. Семенцовым, можно рассматривать как еще одно подтверждение известного тезиса Ф. И. Щербатского, согласно которому в религиозно-философских учениях древней Индии и средиземноморско-европейского ареала встречаются часто черты, замечательно сходные, но «по-иному трактуемые, по-иному организованные, занимающие иные места в системе и помещенные в иные контексты» [13, с. II]. Древнеиндийская мысль не раз уже удивляла исследователей тем, что близкие ей идеи и целые их комбинации обнаруживались порой в системах европейской мысли, «стадиально, хронологически и идейно» никак для того не подходящих (например, в новейшей науке и философии).

Но если сходные идеи в Индии и Европе выступают в типологически совершенно различных контекстах, значит ли это, что при интерпретации их сходства мы непременно должны «отвести, как вполне неуместное, объяснение генетическое»? Ведь приводимые В. С. Семенцовым аргументы опровергают только «гипотезу заимствования» (возможность влияния упанишады на христианского богослова VII в.). Однако между пятичленными космогониями Максима и «Брихадараньяки» может существовать другой вид генетической связи, а именно — они могут восходить в конечном счете к общему архаико-мифологическому источнику.

У древних индийцев учение о «пяти огнях» (как и параллельная ему идея нисхождения в мир, «развертывания» *Брахмана*) явилось результатом понятийной переработки древней мифологической концепции творения, реализовавшейся в образе «перевернутого» мирового дерева, чьи корни — на небе, а ветви простираются к земле. Эта мифологема обладает, по-видимому, общеиндоевропейской древностью (см. [8, с. 48—51]). В Европе наиболее раннюю философскую ее разработку находим в «Тимее» Платона, где человек описан как своего рода «небесное растение», корень которого — в небесах (Plat., Tim., 90A [3, с. 538]). У Платона этот образ заимствует уже не раз упоминавшийся Филон Александрийский («Человек — то божественное произведение, корни которого Бог простер к небу, соединивши с небом неподвижных звезд...» (Philo. Quod deterius potiori insidiari soleat, 84 и сл.). Далее эта концепция «перевернутого дерева» проникает в манихейскую литературу, каббалу, к мусульманским суфиям и некоторым христианским писателям, сохраняя явную связь с платонизмом [1, с. 333]. Учение о

«пяти разделениях» у Максима вполне может оказаться логико-понятийной переработкой этой индоевропейской мифологемы, воспринятой автором у христианских неоплатоников вместе с учением об «обóжении». Ведь Максим и занят в De ambiguis комментированием не Ветхого Завета, а трудов выдающихся представителей христианского неоплатонизма: св. Григория Богослова (Назианзина) и Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Возникает, правда, новый вопрос: почему понятийные переработки мифологемы «перевернутого дерева» непременно дают в обеих традициях пять ступеней космогонии? Здесь мы пока вынуждены ограничиться указанием на то, что по крайней мере в индийских религиозно-философских разработках идеи «перевернутой *ашваттхи*» мы нередко встречаемся с числом пять: например, в комментарии Мадхусуданы к «Бхагавадгите» XV.1 о «перевернутой *ашваттхе*» сказано: «ее ветви — великие элементы (*махабхута*)», но *махабхут*, как известно, пять; ср. также, например, «Тайттирия-упанишада» I.7, где все феномены макрокосма и микрокосма разбиты на пятерицы [9, с. 80—81]; ср. также [7, с. 80].

Таким образом, не принимая предложенного В. С. Семенцовым объяснения сходства между «пятью разделениями» и «пятью огнями» через гипотетическое перенесение учения о «пяти разделениях» в якобы типологически более близкий ведийскому ветхозаветный контекст, мы решаемся наметить для этого сходства альтернативное объяснение: через общеиндоевропейское мифологическое наследие, воспринятое Максимом Исповедником при посредстве платонизма. Необходимо подчеркнуть, что к такому альтернативному решению вплотную подошел сам Всеволод Сергеевич; свидетельство этого — последние слова в его последнем примечании к статье (о том, что Максим Исповедник был главным истолкователем корпуса «Ареопагитик»).

Библиография

1. Кагаров Е. Г. Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх. — Доклады АН СССР. Серия В. 1928, № 15, с. 331—335.

2. Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М., 1983.

3. Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971.

4. Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.

5. Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты. — Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988, с. 5—32.

6. Семенцов В. С. Заметки о композиции начальных глав Бхагавадгиты. — Литературы Индии. М., 1988, с. 34—45.

7. Сыркин А. Я. Числовые комплексы в ранних упанишадах. — Труды по знаковым системам, IV. Тарту, 1969, с. 76—85.

8. Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции. — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, с. 20—76.

9. Упанишады. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1967.

10. Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита. М., 1987.
11. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1988.
12. Щербатской Ф. И. Учение о категорическом императиве у брахманов. — Сборник МАЭ. Т. 5. Вып. 1. Пг., 1918, с. 359—374.
13. Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I. Leningrad, 1932.

SUMMARY

In their comments on the late Vsevolod S. Sementsov's (1941—1986) article, *On an Indo-Byzantine Cosmogonic Parallel*, Ya. V. Vassilkov and S. A. Ovsyannikov regard the established similarity between the *pañcāgnividyā* teaching of the Upaniṣads and St. Maximus the Confessor's doctrine of «five divisions» as a convincing and extraordinary finding. They offer, though, an alternative hypothesis to explain the similarity. They argue that there is no sufficient evidence for accepting the existence of a teaching similar to the «five divisions» in the Old Testament tradition. Rather, they suggest that St. Maximus' cosmogony may be derived from the Platonic tradition and through it may go back, as well as the Indian *pañcāgnividyā* lore, to the Indo-European mythical image of the «inverted cosmic tree».

«Великое государство Белого и Высокого» — официальное название тангутского государства

К. Б. Кепинг
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Памяти выдающегося русского востоковеда
Н. А. Невского (1893—1937)[1]

Еще в начале 60-х гг. тангутские штудии рассматривались как «тихая заводь востоковедения», а государство тангутов определялось как Империя в кавычках, не играющая значительной роли в истории [Клосон 1964: 54—55]. Однако за три десятилетия ситуация изменилась, и к 90-м гг. разрозненные исследования оформились в отдельную отрасль востоковедения. Этому способствовала прежде всего систематическая работа русских, японских и китайских ученых, проводившаяся уже с конца 20-х гг. в основном над материалами коллекции П. К. Козлова. Особенно следует отметить вклад выдающегося русского ученого Н. А. Невского, сумевшего охватить весь комплекс работ по дешифровке мертвого языка и заложившего основы современного тангутоведения. После окончания культурной революции китайские ученые возобновили тангутские исследования; в частности, в 70-е гг. были начаты археологические раскопки на территории бывшего тангутского государства. Интереснейшие находки этих раскопок вызвали новую волну интереса к этой области знаний [Гронвальд и др. 1991]. И, наконец, огромную роль в привлечении внимания к тангутской истории,

[1] Предложенная в статье трактовка названия тангутского государства содержалась в моем докладе, посвященном памяти Н. А. Невского и сделанном в год столетия со дня его рождения на ученом совете Института востоковедения РАН в Санкт-Петербурге (апрель 1992 г.). Впервые такая трактовка названия тангутского государства была представлена на XXIV Международной конференции по сино-тибетским языкам и лингвистике в Тайланде (сентябрь 1991 г.) Данная статья представляет собой расширенный и дополненный вариант работы, сданной в журнал «T'oung Bao». Я признательна С. Е. Яхонтову (Санкт-Петербургский государственный университет) за внимательное прочтение статьи и ценные замечания.

культуре и искусству сыграли выставки предметов тангутского искусства и материальной культуры, проходившие в последнее десятилетие в Японии, США, странах Европы и т. д. (см., например, [Пиотровский ред. 1993]). Выставки продемонстрировали уникальность и удивительно высокий уровень тангутского искусства, многие произведения которого представляют собой шедевры.

Качественный скачок, происшедший в последние годы в тангутских исследованиях, явился стимулом к переосмыслению роли тангутского государства в истории Центральной Азии [Даннел 1994].

В этой связи совершенно очевидно, что прогресс в изучении истории тангутского государства, а также правильное прочтение тангутских оригинальных (не переводных) произведений, равно как и осмысление произведений тангутского искусства, невозможно без адекватного понимания смысла, вложенного тангутами в официальное название своего государства (1)[2] — *пхон мбиын лхиэ тха*, перевод по иероглифам 'белый', 'высокий', 'государство', 'великий'. Перевод и толкование этого названия уже более полувека занимают умы тангутоведов. За эти годы появилось несколько различных теорий, пытающихся истолковать его. Однако, поскольку до сих пор нет стандартного перевода этого названия и исследователи так и не пришли к единому мнению о его смысле, по-видимому, задача так и не решена. В данном исследовании я предложу собственное решение этой проблемы.

Тангутское государство (982—1227) известно в научной литературе под своим китайским названием, употребляемым в китайских династийных историях, это — 夏國 *Ся го* 'государство Ся' (宋史 «Сун ши») или 西夏 *Си Ся* 'Западное Ся' (遼史 «Ляо ши» и 金史 «Цзинь ши»). Иероглиф *ся* в названии тангутского государства восходит к древней китайской династии Да Ся (III—II тысячелетие до н. э.), первым императором которой был Великий Юй. На территории Да Ся позднее (IV—V вв.) находилось государство гуннского Хэлянь Бо-бо, также называвшееся Ся. Поскольку тангутское государство занимало ту территорию, на которой когда-то находилось государство Да Ся, то это название использовалось китайцами для обозначения тангутского государства.

Однако тангуты имели и собственное название для своего государства — (1) *пхон мбиын лхиэ тха*, которое я предлагаю переводить как «Великое государство Белого и Высокого». Имен-

---

[2] Цифра в скобках указывает порядковый номер в Иероглифическом указателе.

но это название указано на каменных стелах, установленных рядом с могилами тангутских императоров у поднсжия Хэланьшань, этим названием начинается предисловие к Трипитаке на тангутском языке, оно же употреблено в тексте знаменитой Лянчжоуской стелы, в оригинальных предисловиях и послесловиях к буддийским сочинениям на тангутском языкэ и т. п. По-видимому, это название представляет собой официальное название тангутского государства в отличие от неофициального — (2) *ми лхиэ* 'государство тангутов', употребляемого, например, в тексте тангутского Свода законов [Кычанов 1987б: 650, 7-я строка справа] (ср. СССР — советское государство). Весьма показательно было бы название государства в заглавии тангутского Свода законов, однако, к сожалению, титульный лист Свода законов утрачен [Кычанов 1987б: 645].

В тангутских письменных памятниках, кроме уже упоминавшегося названия (1) *пхон мбиын лхиэ тха* 'Великое государство Белого и Высокого' (далее название I), употребляется еще одно — (3) *пхон мбиын тха нджюе лхиэ* 'Государство Великое Ся Белого и Высокого' (далее название II).

Современные китайские исследователи переводят название I на китайский язык как 大白高國 *Да бай гао го* [Ши 1988: 310] и 大白上國 *Да бай шан го* [Ли 1983: 149] и название II —白高大夏國 *Бай гао да Ся го* [Ши 1988: 310] и 白上大夏國 *Бай шан да Ся го* [Ли 1983: 73]. Толкование (4) *пхон мбиын лхиэ* как 白上國 *бай шан го* настолько распространено в Китае, что оно даже вошло в справочники [Большой словарь по истории Китая 1986: 121].

Как известно [Меньшиков 1984], тангутское государство осуществляло издания буддийских сутр не только на тангутском языке, но также и на других языках, в частности, на китайском. И в одной из сутр, изданных тангутами на китайском языке, точнее, в послесловии к сутре, датируемом 1184 г., Е. И. Кычанов обнаружил оригинальное название тангутского государства на китайском языке — *Бай гао да Ся го*. Таким образом, уже с 60-х гг. мы располагаем подлинным, т. е. не реконструированным позднее, названием тангутского государства на китайском языке. Как видим, это название соответствует названию II. После этой находки Е. И. Кычанова стало очевидно, что слово (5) *мбиын* в составе названия тангутского государства в годы существования государства передавалось на китайский язык прилагательным *гао* 'высокий', но не словом *шан*.

Следовательно, можно считать доказанным, что современные китайские переводы названия государства как 大白上國 *Да*

бай шан го, 白上大夏國 *Бай шан да Ся го* и 白上國 *Бай шан го* неверны. Следует сразу же отметить, что из двух названий тангутского государства официальным является только название I — (1) *пхон мбиын лхиэ тха* 'Великое государство Белого и Высокого', а название II представляет собой «тангутско-китайский гибрид». Такой вывод я делаю на основании следующего. Китайский ученый Ши Цзинь-бо [1983: 231—330] приводит подборку опубликованных в тангутском государстве текстов на тангутском и китайском языках, представляющих собой надписи на стелах, предисловия и послесловия к буддийским сочинениям и т. п. Тексты (тангутские и китайские) можно разделить на те, которые датируются до 1227 г., т. е. до гибели государства, и те, которые датируются после 1227 г., т. е. после гибели государства. Название I употребляется только в текстах на тангутском языке, написанных до 1227 г., позднее это название как будто больше не встречается. Название II встречается до 1227 г. только в текстах на китайском языке, а после 1227 г. оно употребляется как в тангутских, так и в китайских текстах, по-видимому, полностью вытеснив название I из тангутских текстов. Сочетание (6) *тха нджюе* 'Великое Ся' (='Великое Лето'), входящее в название II, по-видимому, ничего не говорило тангутам. Так, в составе тангутских ритуальных песен слово (7) *нджюе* употребляется только в значении 'лето' (время года), однако в них постоянно встречается (4) *пхон мбиын лхиэ* 'Государство Белого и Высокого'. Показателен также и явно «китайский» порядок слов в сочетании (6) *тха нджюе* 'Великое Ся', где определение (прилагательное) предшествует определяемому [3].

Кроме того, в пользу того, что только название I является оригинальным тангутским названием государства, говорит тот факт, что это название по форме красиво и «сбалансировано» — «Великое государство Белого и Высокого», тогда как название II не обладает, на мой взгляд, такими качествами: оно громоздко и соединяет в себе два разных представления (тангутское и китайское) о государстве — «Государство Великое Ся Белого и Высокого».

Оба названия почти совпадают: в состав каждого из них входят по три одинаковых прилагательных и существительное «государство». Диагностическим признаком класса прилагательных

---

[3] Есть пример употребления сочетания (50) *нджюе лхиэ* «государство Ся», но он датируется 1312 г., т. е. почти через сто лет после падения тангутского государства [Ши 1988: 317].

в тангутском языке является их позиция по отношению к определяемому существительному: прилагательное как правило стоит после определяемого существительного; поскольку в других текстах слова «белый», «высокий», «великий» в функции определения стоят после определяемого-существительного, то, по определению, они являются прилагательными. Разница между названиями заключается, во-первых, в наличии в названии II «лишнего» иероглифа — это (7) *нджюе ся* (='лето'), который отсутствует в названии I, и, во-вторых, в позиции прилагательного (8) *тха* 'великий' — в названии I прилагательное 'великий' стоит непосредственно после существительного 'государство', тогда как в названии II оно стоит перед этим существительным, однако не непосредственно перед ним, а отделяется от него «лишним» иероглифом (7)*нджюе Ся.*

Таким образом, в названиях тангутского государства можно выделить общую часть — стоящее на первом месте в обоих названиях сочетание (9) *пхон мбиын* 'белый, высокий' и часть, не совпадающую в обоих названиях: для названия I это (10) *лхиэ тха* 'великое государство' и для названия II — это (11) *тха нджюе лхиэ* 'государство Великое Ся'.

Несовпадающая часть не вызывает у исследователей разногласий, и все сходятся на том, что слово (7) *нджюе* 'ся' указывает на легендарную династию Ся [Ван 1932: 77; Невский 1960 I: 33; Кычанов 1968: 52].

Что же касается общей части в названиях тангутского государства — сочетания (9) *пхон мбиын* 'белый, высокий', то именно она не получила однозначного толкования, вызвав полемику среди специалистов.

Дискуссия по поводу значения сочетания (9) *пхон мбиын* 'белый, высокий' в названии тангутского государства была открыта статьей Ван Цзин-жу [1932: 77—88], в которой он утверждал, что иероглиф (5) *мбиын* 'высокий' употреблен в названии государства фонетически — *ми*, а «ми» по-тангутски значит 'человек' (по аналогии с тибетским словом *ми* «человек»). Рассматриваемое сочетание значит 'белые *ми*' — 'белые люди', и, таким образом, название I следует переводить как 'Великое государство белых ми', а название II — 'Государство Великое Ся белых ми' (подробный разбор статьи Ван Цзин-жу см. [Невский 1960, I: 33—34]).

На статью Ван Цзин-жу, увидевшую свет в 1932 г., последовала немедленная реакция Н. А. Невского, не согласившегося с ним, — уже в 1933 г. Н. А. Невский [1960, I: 33—5I] публикует свое знаменитое исследование «О наименовании тангутского го-

сударства», в котором, подробно рассмотрев теорию Ван Цзинжу, приводит ряд аргументированных доводов, опровергающих ее. В частности, он совершенно справедливо указывает, что если бы сочетание (9) *пхон мбиын* 'белый, высокий' означало 'белые люди', то прилагательное (12) *пхон* 'белый' должно было стоять в постпозиции к слову (5) *мбиын*.

Н. А. Невским были использованы новые тангутские тексты — ода «Гимн священным предкам тангутов», которая была позднее опубликована Е. И. Кычановым [1970: 217—231], и энциклопедия «Море значений, установленных святыми» — этот текст Н. А. Невский называет «Море начертаний». Н. А. Невский разбирает три первые строки «Гимна священным предкам тангутов», которые, по его мнению, определяют местонахождение тангутского государства. Приводим эти строки с переводом Н. А. Невского:

(13) 'у ниа лду ве цхон жие мбиу
ни нин виа лхиуо ма пхон мбиын
ми ниа ндзио 'ин лхиэ тха вией

Черноголовых каменный город на берегу вод пустыни,
Краснолицых отцовские курганы в верховьях Белой реки,
Длинных 'ми ниа' (тангутов) страна там находится.

Полагая, что первые две строки оды построены совершенно параллельно, Н. А. Невский выделяет в первой строке трехсложное сочетание (14) *цхон жие мбиу*, перевод по иероглифам: 'пустыня', 'вода', послелог 'бок' ('сторона'); а во второй строке — трехсложное сочетание (15) *ма пхон мбиын*, перевод по иероглифам: 'река', 'белая', послелог 'верх'. Н. А. Невский не называет соответствующие слова «послелогами», однако из его анализа ясно, что он воспринимал эти слова как послелоги. Во второй строке оды слово 'верх', по мнению Н. А. Невского, значит 'верховья' и перевод трехсложного сочетания (15) *ма пхон мбиын* во второй строке должен быть 'верховья Белой реки'. Таким образом, Н. А. Невский выделяет сочетание (16) *ма пхон* 'Белая река'.

Реку Белую Н. А. Невский отождествляет с рекой Байшуй в горах Миньшань. К такому выводу он пришел потому, что: 1) река Байшуй со времен ханьской династии считалась очагом, вокруг которого жили цяны — предки тангутов, которые позже, основав свое собственное государство, «перенесли на него название своей исконной родины, где находились могильные курганы их праотцов и, таким образом, их новое государство стало называться «Государством верховьев Белой [реки]»; 2) в «Гимне священным предкам тангутов» указываются границы тангутско-

го государства, и южной границей его как раз и являются горы Миньшань.

Н. А. Невский ссылается на мнение известного китайского ученого Ло Фу-чэна, также толкующего сочетание (9) *пхон мбиын* как 白上 *бай шан*. Согласно Ло Фу-чэну, это название связано с тем, что тангуты жили к западу от изгиба Желтой реки, то есть в ее верховьях, где воды еще не желтые, или с тем, что тангуты жили в верхнем течении Белой реки, поэтому и называли государство верховьями Белой.

В 60-е гг. Е. И. Кычанов снова поднял вопрос о толковании названия тангутского государства. Поддержав Н. А. Невского в критике Ван Цзин-жу, он тем не менее не согласился с Н. А. Невским. По мнению Е. И. Кычанова, одна из основных посылок Н. А. Невского неточна, так как тангутское государство никогда не распространяло своих южных границ до Сычуани. А тот факт, что предки тангутов действительно жили в Сычуани, совсем не означает, что через столетия тангуты свяжут название своего государства с названием реки в Сычуани, поэтому Е. И. Кычанов считает сомнительной трактовку сочетания (9) *пхон мбиын* 'белый, высокий' как 'верховья Белой реки'. Своей собственной трактовки названия государства Е. И. Кычанов не дал, но, основываясь на переводе современников тангутского государства, предложил временно переводить это название как «Белое высокое государство великого Лета» (название II) [1968: 55]. В последующие годы Е. И. Кычанов переводит это название как «Белое Высокое Великое Ся» [1978: 201] или «Белое Высокое Великое Государство Ся» [1993: 53]. Что же касается названия I, то оно передается Е. И. Кычановым как «Белое Высокое Великое Государство» [1984: 384] или «Великое Белое и Высокое Царство» [1987: 134].

Ошибочность подобной трактовки хорошо видна на примере названия I (1) *пхон мбиын лхиэ тха*: если исходить из предложенного Е. И. Кычановым перевода, в котором все три прилагательных выступают как однородные члены предложения — определения к существительному «государство», то эти три прилагательных должны были бы занимать одну и ту же позицию по отношению к нему и скорее всего они стояли бы в постпозиции к этому существительному. Такие примеры, где три прилагательных подряд стоят после одного существительного, вполне реальны [Кепинг 1985: 348, пример 951]. Однако из трех прилагательных только одно — «великий» — стоит в постпозиции к существительному «государство», остальные два стоят перед этим существительным. Тот факт, что прилагательные занимают

неодинаковую позицию по отношению к существительному, указывает на различие в их функции по отношению к нему и, следовательно, перевод «Белое Высокое Великое Государство» неверен.

В работах последних лет Е. И. Кычанов [1993: 49—53; 1994: 94] передает сочетание (9) *пхон мбиын* 'белый высокий' как 'белые высоты'. К сожалению, и этот перевод грамматически неверен: 1) слово (5) *мбиын* не является существительным, это прилагательное 'высокий', 2) если бы (5) *мбиын* и было существительным, тогда определение к нему, выраженное прилагательным (12) *пхон* 'белый', должно было бы стоять после существительного, а не перед ним, как это имеет место в сочетании (9) *пхон мбиын* 'белый высокий'.

Что касается современных китайских ученых, то большинство из них придерживается точки зрения, согласно которой сочетание (9) *пхон мбиын* 'белый высокий' толкуется как 'верховья Белой реки' [Большой словарь по истории Китая 1986: 121].

Крупнейший специалист-тангутовед Нисида Тацуо [1964: 161; 1986: 69] также придерживается теории «верховьев Белой реки».

В недавно опубликованной «кембриджской» истории тангутского государства [Даннел 1994: 188] упоминается тангутское название государства (только упоминается без всякого комментария) Pai-shang kuo (白 上 國), таким образом, и здесь мы видим все то же ошибочное представление о тангутском государстве как о государстве верховьев Белой реки.

На уровне перевода этого названия (не толкования) можно выделить два рода неточностей:

1) на уровне лексики тангутского языка, когда прилагательное (5) *мбиын* 'высокий' передавалось на китайский язык не прилагательным 高 *гао* 'высокий' (ср. кит. название государства 白 高 大 夏 國 *Бай гао да Ся го*), а словом с пространственным значением 上 *шан*; здесь, по-видимому, проявилось желание «подогнать» перевод под толкование названия государства как географического названия «верховья реки Белой»;

2) на уровне грамматики (синтаксиса) тангутского языка, когда:

а) прилагательные, занимающие различную позицию по отношению к существительному, переводились на русский язык как однородные члены предложения — определения к этому существительному;

б) прилагательное, стоящее перед словом, которое определялось как существительное, вопреки правилам грамматики тангутского языка считалось определением к этому существительному.

Ошибки в передаче такого ключевого для тангутоведения понятия, как собственно тангутское официальное название государства, неизбежно приведут к неадекватному воссозданию истории и культуры этого исчезнувшего почти восемьсот лет назад государства, а будучи использованы другими специалистами, могут повлечь за собой ошибочные построения и умозаключения и в других отраслях тангутоведения.

По моему мнению, лексически и грамматически правильным переводом официального тангутского названия государства (названия I) (1) *пхон мбиын лхиэ тха* является 'Великое государство Белого и Высокого' («The Great Kingdom of the White and Lofty»).

Что касается тангутских материалов, использованных в данном исследовании, то мною были использованы те же материалы, что были в распоряжении у Н. А. Невского, а именно.

1. Ода «Гимн священным предкам тангутов» [Кычанов 1970]. Н. А. Невский обнаружил на обороте страниц ксилографа, содержащего поэтические произведения, целый ряд записанных скорописью од (так Н. А. Невский переводит слово (17) *киа* [1960: 36], среди которых и был «Гимн священным предкам тангутов». Впоследствии (в 60-е гг. ?) этот ксилограф был реставрирован, но текст на его оборотной стороне пострадал. Однако благодаря записям Н. А. Невского, сделанным в 30-е гг., текст частично сохранился. Просмотр содержания од (я искала в них сочетание (15) *ма пхон мбиын*) показал, что это, повидимому, ритуальные песни.

2. Тангутские пословицы [Кычанов 1974].

3. Примеры из энциклопедии «Море значений, установленных святыми», заимствованные у Н. А. Невского [1960, I: 51].

4. Тангутские словари XII в., хранящиеся в рукописном отделе Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения: «Жемчужина в ладони» [Нисида 1964: 186—223; Квантен 1982; Хуан и др. 1989], «Идеографическая смесь» [Терентьев-Катанский, в печати], «Море письмен» [Кепинг и др. 1969].

Следует отметить, что последний из перечисленных словарь «Море письмен» для каждого иероглифа приводит графический анализ, т. е. указывает части других иероглифов, которые использовались при составлении данного иероглифа. В случае если значение иероглифа неясно, то дополнительную информа-

цию о его значении можно получить именно из графического анализа, поскольку здесь указывались иероглифы с близким значением. Ниже ссылка в статье на графический анализ иероглифа подразумевает сведения из словаря «Море письмен». Этот словарь чрезвычайно важен для данного исследования еще и потому, что в нем указаны группы иероглифов, являющихся омонимами.

Итак, Н. А. Невским из второй строки «Гимна священным предкам тангутов» выделяется трехсложное сочетание (15) *ма пхон мбиын*. Разбирая это сочетание, Н. А. Невский находит в нем определяемое (5) *мбиын* 'верховья' и определение (16) *ма пхон* 'Белая река' и переводит это сочетание как 'верховья Белой реки'. Полностью соглашаясь с Н. А. Невским в части выделения этого трехсложного сочетания, не могу согласиться с его грамматическим разбором этого сочетания. Я исхожу из того, что слову (5) *мбыин* в китайском языке, как это было показано выше, соответствует прилагательное — *гао* 'высокий', но не слово *шан*. В исследованных мной тангутских текстах (5) *мбиын* употребляется как обычное прилагательное, а это значит, что в функции определения оно стоит после определяемого. Поэтому самым обычным толкованием трехсложного сочетания, где два последних слова прилагательные, является следующее: первое слово, по-видимому, определяемое (существительное), остальные слова — определения к нему. Если для слова (18) *ма* принять перевод Н. А. Невского 'река', то трехсложное сочетание будет значить 'белая высокая река'. Следует также отметить, что сочетание (15) *ма пхон мбиын* 'белая высокая река', по-видимому, является устойчивым: оно встретилось мне также в тангутских пословицах [Кычанов 1974], в энциклопедии «Море значений ...» и в других тангутских ритуальных песнях.

Но теперь обратимся к слову (18) *ма*, которое Н. А. Невский переводит как 'река'. В исследованных тангутских текстах слово 'река' в названиях рек не выражается словом (18) *ма*, для этого используется другое слово, а именно (19) *жие* 'река', 'вода', например, (20) *хвай жие* 'река Вэй', (21) *кин жие* 'река Цзин', (22) *жие ниа* 'Черная река' (т. е. Эдзина). Как видим, по общему правилу, названия рек—существительные ставятся перед словом (19) *жие* 'река', а названия рек—прилагательные — после слова (19) *жие* 'река'. Слово (18) *ма* не встретилось мне на месте слова (19) *жие* 'река', 'вода' в сочетаниях типа (20) *хвай жие* 'река Вэй'. Однако в текстах употребляется сочетание (23) *ма жие*, построенное совершенно аналогично сочетаниям типа (20) *хвай жие* 'река Вэй', где на первом месте стоит рассматриваемое слово (18)

ма, а на втором — обычное слово (19) *жие* 'река', 'вода'. Сочетание (23) *ма жие* значит 'Хуанхэ'. Такое значение (23) *ма жие* подтверждается сочетанием (24) *цхву ма* из словаря «Жемчужина в ладони», где первый иероглиф значит 'небо' — (24) *цхву ма* 'Млечный путь' (букв.: 'Небесная Хуанхэ'): по представлениям древних китайцев Хуанхэ продолжается на небе в виде Млечного пути.

Если слово (18) *ма* значит 'Хуанхэ', то сочетание (15) *ма пхон мбиын* означает 'белая высокая Хуанхэ'.

Слово (18) *ма* 'Хуанхэ' в тангутском толковом словаре «Море письмен» имеет шестнадцать (!) омонимов [Кепинг и др. 1969, I: 138—139, № 718—734], среди которых есть слово (25) *ма* 'мать'. Таким образом, можно сделать вывод, что Хуанхэ по-тангутски звучала так же, как «река Мать» (букв.: «Мать река»). И, следовательно, сочетание (15) *ма пхон мбиын* 'белая высокая Хуанхэ' воспринималось на слух так же, как (26) *ма пхон мбиын* 'белая высокая мать':

(15)	*ма*	*пхон*	*мбиын*
	Хуанхэ	белая	высокая
(26)	*ма*	*пхон*	*мбиын*
	мать	белая	высокая

Сочетание (15) *ма пхон мбиын* 'белая высокая Хуанхэ (=мать)', как уже говорилось выше, является устойчивым сочетанием, встречающимся неоднократно и в других оригинальных тангутских текстах. Некоторые случаи употребления этого сочетания вызывают сомнения в правильности отождествления «белой высокой матери» с Хуанхэ. Так, Н. А. Невский [1960, I: 45] приводит пример из энциклопедии «Море значений...», на котором следует остановиться более подробно, поскольку, по моему мнению, точный перевод его явится решающим в определении значения сочетания (15) *ма пхон мбиын*. Текст энциклопедии «Море значений...» разбит на отрезки по четыре иероглифа, каждый отрезок снабжен комментарием. Основной текст (=отрезки по четыре иероглифа) напечатан крупно, комментарий к каждому отрезку напечатан мелко. Пример, который приводит Н. А. Невский, входит в раздел «Названия гор»:

(27) нгэ квэ ва нджио
вией нгэ жие нджио ми мба риу лхиэ жи ни
мэ 'ион ма пхон мбиын нгу

Горный остов (=кряж, хребет) обширен и длинен;
снеговые горы долги и длинны, не прерываются,
разных государств всех достигают;
то, что у основания покоится (вероятно, в
значении «то, что берет здесь начало»),
это — верховья Белой реки.
(Перевод Н. А. Невского)

В понимании основного текста и части комментария я согласна с Н. А. Невским (разница в наших переводах чисто стилистическая), но пять последних иероглифов комментария толкую несколько по-другому:

Горный хребет широк и протяжен;
Снежные горы очень протяженны; не прерываясь
[они] доходят до всех государств.
Место где [наше государство] берет свое начало —
это [гора] «Белая высокая мать».

Поскольку весь отрезок и комментарий к нему посвящены горам, да и раздел, откуда взят последний пример, именуется «Названия гор», по-видимому, можно предположить, что сочетание (15) *ма пхон мбиын* было названием гор в тангутском государстве. Возможно, что снежными горами назывались именно Хэланьшань, а гора «Белая высокая мать» — одна из вершин этих гор.

Косвенным подтверждением того, что сочетание (15) *ма пхон мбиын* не представляет собой названия реки, является его отсутствие в разделе «Моря и реки» в словаре «Идеографическая смесь» [Терентьев-Катанский, в печати], а графический анализ иероглифа (28) *со* 'высокий' подтверждает предположение о том, что сочетание (15) *ма пхон мбиын* означает гору: иероглиф (28) *со* 'высокий' состоит из левой части иероглифа (12) *пхон* 'белый' и полностью иероглифа (5) *мбиын* 'высокий'. Прилагательное (28) *со* 'высокий' обычно употребляется как определение к существительным со значением «гора»:

(29) нге кха вией тией та со
мие нгу чхиа ндзией та пиу

На горе снег лежит — гора высокая,
В человеке достоинство есть — человек уважаемый.
(Пословица № 297)

Следует отметить, что омонимом (28) *со* 'высокий' является слово (30) *со* 'мужчина'.

В этой связи следует вспомнить тангутскую священную гору, о которой писал еще Р. Стейн [1947—1950].

В тибетских исторических текстах (я имею в виду доступный мне китайский перевод тибетских текстов) описание тангутского государства начинается с упоминания находящейся на территории тангутского государства горы, на которой обитает дух. Так, например, в разделе «Царствующий дом муя (т. е. тангутов. — *К. К.*)» [Та-цан цзун-ба и др. 1986: 75] говорится: «Между 凉州 Лянчжоу (современный Увэй, провинция Ганьсу. — *К. К.*) и местностью 迦 Цзя (местонахождение Цзя мной не определено. — *К. К.*) имеется гора 閟日 Мэньжи, на которой обитает дух этой местности, [которого зовут] 智呼 Чжиху». Как следует далее из текста, именно у этой горы произошло соединение женщины и мужчины, положившее начало роду тангутских правителей.

По-видимому, можно предположить, что гора «Белая и высокая мать», которая, согласно тангутским источникам, и является тем местом, где берет начало тангутская государственность (см. пример 27), и есть та священная гора тангутов, о которой повествуют тибетские тексты.

Если теперь обратиться ко второй строке из «Гимна священным предкам тангутов», которую Н. А. Невский перевел как «краснолицых отцовские курганы в верховьях реки Белой» и перевести употребленное в этой строке сочетание (15) *ма пхон мбиын* как гора 'Белая высокая мать', то мы получим весьма интересные данные. Однако прежде надо остановиться на значении слова (31) *лхиуо*, которое обычно переводят как 'могила'. В исследованных текстах в значении «могила» употребляется другое слово — (32) *лва*. Что же касается слова (31) *лхиуо*, то графический анализ этого иероглифа (он состоит из частей иероглифов со следующим значением: (28) *со* 'высокий', (33) *ндиу* 'десять' и (34) *рие* 'искусный'), а также контексты его употреблений указывают на то, что слово (31) *лхиуо* значит 'могила императора'. Отсюда можно сделать два вывода: 1) 'краснолицых отцовские курганы' — это могилы тангутских императоров, 2) тангутские императоры считались отцами краснолицых[4]. Но для данного исследования важен только первый вывод.

Исходя из всего сказанного выше, вторую строку из «Гимна священным предкам тангутов» следует перевести как «могилы

---

[4] Термин «краснолицые» употребляется в тангутских оригинальных текстах в паре с термином «черноголовые». Значение этих терминов до сих пор не установлено. Мою трактовку этих двух терминов см. [Кепинг, в печати].

императоров — отцов краснолицых находятся у [горы] "Белая высокая мать"».

Таким образом, только теперь становится ясно, насколько символичен сделанный тангутами выбор места для захоронения своих императоров — у подножия гор, откуда ведет свое начало род тангутских императоров.

Вернемся теперь к теме статьи — названию тангутского государства (1) *пхон мбиын лхиэ тха* «Великое государство Белого и Высокого», в котором употреблена только часть из сочетания (15) *ма пхон мбиын* 'Белая высокая мать', а именно (9) *пхон мбиын* 'белый высокий'. По-видимому, сочетание (9) *пхон мбиын* соответствовало тибетскому сочетанию *яб-юм*, передавая ту же идею единства женского и мужского начал, причем (12) *пхон* — это женское начало, а (5) *мбиын* — мужское. Такой вывод я делаю на основании следующего: белый цвет обычно олицетворяет женское родящее начало[5], что же касается слова (5) *мбиын* 'высокий', то словарь «Море письмен» [Кепинг и др. 1969, I: 287, № 3981] дает для него омоним (35) *мбиын* 'membrum virile'. Отсюда следует, что сочетание (9) *пхон мбиын* аллегорически означало «мать-отец», т. е. это универсальная оппозиция женского и мужского начал, характерная для многих культур Востока.

Неожиданное подтверждение своему предположению о значении сочетания (9) *пхон мбиын* 'белый высокий' я получила в надписях на тангутской иконе, находящейся в Санкт-Петербурге в Эрмитаже в одном из залов тангутского искусства[6]. Икона представляет собой изображение Гуань-инь, однако меня заинтересовали только надписи на китайском (sic!) рядом с изображениями донаторов в правом нижнем углу иконы. Две женские фигуры в богато расшитых золотом красных одеждах различаются по возрасту -- слева стоит женщина старшего возраста, справа — молодая. Внешнее сходство между женщинами позволяет предположить, что это мать и дочь, а их одежда указывает на то, что они принадлежат к императорской фамилии — согласно тангутскому Своду законов никто, даже родственники императора, не мог носить расшитую золотом одежду [Кычанов 1987б: 223]. Слева от женщины старшего возраста надпись в картуше, начинается с сочетания 白氏 *Бай ши* 'госпо-

---

[5] О соотнесенности белого цвета с материнским началом и продолжением рода в китайской культуре (в связи с наложением культа «Белохитонной» Гуаньинь на культ местного женского божества — чадоподательницы Сунцзы няннян) см. [Алексеев 1966]. О соответствующей семантике белого цвета в других культурах см. [Тэрнер 1983: 33, 82].

[6] Эта икона опубликована М. П. Рудовой [Рудова 1994: 206—207].

жа Бай', слева от молодой женщины в надписи употреблено сочетание 高氏 *Гао ши* 'госпожа Гао', т. е. приведены китайские соответствия словам (12) *пхон* 'белый' и (5) *мбиын* 'высокий', снабженные словом *ши* 'госпожа'. Таким образом, и здесь слова (12) *пхон* 'белый' и (5) *мбиын* 'высокий' составляют пару. Текст в картушах: 白氏桃花 *Бай ши тао хуа* «Цветы персика [от] госпожи Бай» и 新婦高氏引見香 *Синь фу гао ши инь цзянь сян* «Ароматы [от] новобрачной госпожи Гао, [которую] привели представиться»[7]. По-видимому, это аллегория: под фамилией Бай изображена супруга тангутского императора, а под фамилией Гао — ее дочь, согласно патрилинейной системе отсчета родства носящая фамилию своего отца, тангутского императора (Гао)[8], т. е. здесь мужское и женское начала персонифицированы и носителями их выступают, соответственно, император и императрица.

И еще один пример того, что (5) *мбиын* 'высокий' указывало на мужское начало, персонифицированное в личности императора.

В тангутской коллекции Британской Библиотеки хранится фрагмент 21 цзюани Mahaparinirvanasutra OR 12380 (3302). Рукопись явно принадлежала императору, поскольку воспроизведена на бумаге желтого цвета. Середина фрагмента специально покрыта охрой (т. е. желтая бумага сделана еще более желтой), здесь бросаются в глаза два иероглифа, увеличенные в размере по сравнению с другими иероглифами в тексте — (5) *мбиын* 'высокий' и (36) *чхиа* 'добродетель'. За этими иероглифами следуют три равных по размеру с другими иероглифами (37) *ниын по ца* 'правитель бодисатва' — (38) *мбиын чхиа ниын по ца.* По-видимому, «неправильная» позиция прилагательного (5) *мбиын* 'высокий' по отношению к существительному 'добродетель' служила указанием на то, что здесь должен был стоять омоним

---

[7] Я благодарна профессору И. Идема (Университет г. Лейдена, Нидерланды) за помощь при переводе китайского текста *Синь фу гао ши инь цзянь сян* «Ароматы [от] новобрачной госпожи Гао, [которую] привели представиться», где, по его мнению, иероглиф 見 *цзянь* употреблен вместо омонима — иероглифа 荐 *цзянь*; только в этом случае предложение становится грамматически правильным и понятным.

[8] Следует иметь в виду, что в действительности тангутского императора под фамилией Гао не существовало. Не употреблялись также фамилии (12) *пхон* «Бай» и (5) *мбиын* «Гао»: в списке китайских фамилий в словаре «Идеографическая смесь» отсутствуют (12) *пхон* (=Бай) и (5) *мбиын* (=Гао) и соответствующие китайские фамилии переданы другими иероглифами — (51) *пхе* (=Бай) и (52) *кеы* (=Гао), что, по-видимому, можно объяснить тем, что фамилии (12) *пхон* (=Бай) и (5) *мбиын* (=Гао) были табуированы и не могли использоваться простыми людьми.

прилагательного (5) *мбиын* 'высокий' — существительное (35) *мбиын* 'membrum virile' в функции определения к существительному «добродетель». Я думаю, что это сочетание из пяти иероглифов обозначало «Правитель бодисатва, [обладающий] добродетелью (5) *мбиын* (=(35) *мбиын* membrum virile)».

Таким образом, можно сделать вывод, что тангутское государство было названо по имени горы — «Белая высокая мать», у которой произошло соединение женщины и мужчины, положившее начало роду тангутских правителей. Здесь, у этой же горы располагались захоронения тангутских императоров.

Следует также отметить, что ничего необычного в использовании географического названия в качестве наименования государства не было — так, кидане, соседи-современники тангутов, именовали свое государство Ляо (Ляохэ — река на территории киданьского государства).

Остается непонятной причина, по которой в название горы, давшей название тангутскому государству — «Белая высокая мать», вместо иероглифа (25) *ма* 'мать' включался иероглиф (18) *ма* 'Хуанхэ'. Можно дать следующее объяснение этому. По-видимому, тангутские ритуальные песни были рассчитаны на слуховое восприятие и непосвященный воспринимал только поверхностный смысл: «Белая высокая мать» — это было название горы, государство было названо именем горы и всем было понятно, почему. Однако глубинный смысл становился ясным только на уровне текста: в названии горы вместо иероглифа (25) *ма* 'мать' употреблялся его омоним (18) *ма* Хуанхэ, и, таким образом, чтобы подчеркнуть неразрывное единство женского и мужского начал, гора записывалась как река. Естественно, что это становилось ясным только на уровне текста. В этой связи следует отметить, что в одном из поэтических произведений мне встретилось определение тангутского государства как (39) *кхи ндви лхиэ* 'государства десяти тысяч секретов'.

Идея единства женского и мужского начал, по-видимому, лежала в основе всего миропонимания тангутов. Анализ тангутских пословиц [Кычанов 1974], каждая из которых состоит из двух параллельно построенных частей, показал, что по представлениям тангутов окружающий мир на всех уровнях (космос, природа и человек) проявлял единство женского и мужского начал. Так, солнце было связано с женским началом, а луна — с мужским, что хорошо видно из пословицы, в которой, помимо прямого сравнения матери с солнцем, солнце имеет «женский» эпитет «белое» (луна здесь сравнивается с отцом, ее эпитет «красная»):

(40) ту мбе пхон су ма сюо лдвон
кхи лхиэ нин су виа сие све

Материнская красота жарче тысячи белых солнц,
Отцовская мудрость светлее десяти тысяч
красных лун.
(Пословица № 8)

Эпитеты «белое» для солнца и «красная» для луны были постоянными (см. также пословицу № 199).

В тангутских текстах часто противопоставляется (41) *ме* 'небо' — (42) *лдие* 'земле'. По-видимому, (41) *ме* 'небо' представляло мужское начало, а (42) *лдие* 'земля' — женское начало, такой вывод можно сделать на основании пословицы, в которой слово 'небо' имеет «мужской» эпитет (5) *мбиын* 'высокий':

(43) ме мбиын ми тон во мби
лдие ? ми тон чиа риу

Высокое небо не поможет, если облака низкие,
Широкая земля не поможет, если дорога узкая.
(Пословица № 354)[9]

Как было показано выше, Хуанхэ олицетворяла женское начало, эпитет для нее был «белая». В тексте пословиц Хуанхэ противопоставляется черным горам (44) *шан ниа* (см. пословицу № 9).

В тексте тангутских ритуальных песен несколько раз встречается противопоставление (45) *лие лан нге* 'на западе [Хэ]ланьшань' — (46) *виэ ма ниo* 'на востоке Хуанхэ'. Следовательно, горы Хэланьшань, считавшиеся воплощением мужского начала, связаны с западом и, таким образом, запад можно рассматривать как мужское начало, тогда как Хуанхэ (женское начало) ассоциируется с востоком и восток представляет собой женское начало. Следует отметить, что употребленное в сочетании (46) *виэ ма ниo* слово (47) *ниo* 'река' имеет омонимы — слова (48) *ниo* 'восток' и (49) *ниo* 'исток'.

Возможно, что по представлениям тангутов их государство родилось в результате соединения высоких Хэланьшань на западе (мужское начало) с белыми водами Хуанхэ на востоке (женское начало).

---

[9] Пословица приведена в моем переводе. Перевод Е. И. Кычанова гласит: «Высокое небо не помощник низкому облаку, широкая земля не помощник узкой дороге» [Кычанов 1974: 122].

В помещенной ниже таблице приведены пары существительных, которые в текстах обычно противопоставлены друг другу, некоторые из них могут иметь в качестве постоянных эпитетов прилагательные (12) 'белый' и (5) 'высокий'.

женское начало («белый»)	мужское начало («высокий»)
солнце	луна
земля	небо
восток	запад
Хуанхэ (река)	Хэланьшань (гора)
императрица	император

Итак, проведенный анализ показал, что тангутское государство было названо именем священной горы «Белая высокая мать», где по преданию соединились женщина и мужчина, от которых пошел род тангутских правителей. Однако в официальное название государства (1) *пхон мбиын лхиэ тха* «Великое государство Белого и Высокого» была включена только часть названия горы — сочетание (9) *пхон мбиын* 'белый высокий', которое в аллегорической форме передавало идею единства женского и мужского начал, причем приоритет в этом единстве принадлежал, по-видимому, женскому началу, поскольку именно прилагательное «белый» (женское начало) занимает в сочетании «белый высокий» первое место (ср. тиб. *яб-юм*).

Библиография

Алексеев 1966 — Алексеев В. М. Религии и верования старого Китая в народных изображениях. — Китайская народная картина. М., 1966.

Большой словарь по истории Китая 1986 — Zhongguo Lishi Da cidian. Liao, Xia, Jin, Yuan shi. Shanghai, 1986.

Ван 1932 — Ван Цзин-жу. Сися яньцзю, дии цзи. Бэйпин, 1932.

Гронвальд и др. 1991— Gronvald E. and HHS. Recent Findings in Ningxia Province Pertaining to Buddhism in the State of Xixia, 1038—1227. — Studies in Central and East Asian Religions. 1991, vol. 4, p. 85—90.

Даннел 1994 — Dunnel R. The Hsi Hsia. — The Cambridge History of China. Vol. 6. Alien regimes and border states, 907—1368. Ed. by H. Franke and D. Twitchett. Cambridge, 1994.

Квантен 1982 — Kwanten L. The Timely Pearl: a 12-th century Tangut-Chinese glossary (vol. 1, the Chinese glosses). Bloomington, 1982.

Кепинг 1985— Кепинг К. Б. Тангутский язык. Морфология. М, 1985.

Кепинг, в печати — Кепинг К. Б. «Черноголовые» и «краснолицые» в тангутских текстах. (В печати)

Кепинг и др. 1969 — Кепинг К. Б., Колоколов В. С., Кычанов Е. И., Терентьев-Катанский А. П. Море письмен. Факсимиле тангутских ксилографов. Пер. с тангут., вступ. ст. и прилож. М, 1969, т. 1—2.

Клосон 1964 — Clauson G. The Future of Tangut (Hsi Hsia) Studies. — Asia Major, 1964. New Series, vol. 11, part 1, p. 54—77.

Куйп 1993 — Kuijp, L. W. J van der. Jayananda. A Twelfth Century Guoshi from Kashmir Among the Tangut. — Central Asiatic Journal, 1993, vol. 37, № 3—4.

Кычанов 1968 — Кычанов Е. И. Очерк истории тангутского государства. М, 1968.

Кычанов 1970 — Кычанов Е. И. Гимн священным предкам тангутов. — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования, 1968. М, 1970.

Кычанов 1974 — Кычанов Е. И. Вновь собранные драгоценные парные изречения. Факсимиле ксилографа. Изд. текста, вступ. ст. и коммент. М, 1974.

Кычанов 1978 — Kychanov E. I. Tibetans and Tibetan culture in the Tangut State Hsi Hsia (982—1227). — Proceedings of the Csoma de Koros Memorial Symposium, Hungary, September 1976. Budapest, 1978, p. 205—211.

Кычанов 1984 — Kychanov E. I. From the History of the Tangut Translation of the Buddhist Canon. — Tibetan and Buddhist Studies commemorating the 200-th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Koros (Bibliotheca Orientalis Hungarica, vol. 29/1). Budapest, 1984, p. 377—387.

Кычанов 1987а — Кычанов Е. И. Государство и буддизм в Сися (982—1227). — Буддизм и государство на Дальнем Востоке. Сб. ст. под. ред. Л. П. Делюсина. М, 1987.

Кычанов 1987б — Кычанов Е. И. Измененный и заново утвержденный кодекс девиза царствования Небесное процветание (1149—1169). Книга 2. Факсимиле, пер. и примеч. (главы 1—7). Изд. текста, пер. с тангут., исслед. и примеч. М, 1987.

Кычанов 1993 — Kychanov E. I. The State of Great Xia (982—1227 A. D.). — The State Hermitage Museum. Lost Empire of the Silk Road. Buddhist Art from Khara Khoto (X—XIII century). Ed. by M. Piotrovsky. Milano, 1993, p. 49—58.

Кычанов 1994 — Кычанов Е. И. Памятники тангутской письменности и тангутская культура. — Петербургское востоковедение. Вып. 5. СПб, 1994, с. 389—414.

Ли 1983 — Ли Фань-вэнь. Сися яньцзю луньвэнь цзи. Иньчуань, 1983.

Меньшиков 1984 — Меньшиков Л. Н. Описание китайской части коллекции из Хара-Хото (фонд П. К. Козлова). М, 1984.

Невский 1960 — Невский Н. А. Тангутская филология. Исследования и словарь. М, 1960, т. 1—2.

Нисида 1964 — Нисида Тацуо. Сэйкаго-но кэнкю, 1. Токио, 1964.

Нисида 1986 — Нисида Тацуо. Сэйкаго «Гэцугэцу ракуси»-но кэнкю. — Кёто дайгаку Бунгакубу кэнкю киё дай нидзюго нукидзури. 1986, № 26

Пиотровский ред. 1993 —The State Hermitage Museum. Lost Empire of the Silk Road. Buddhist Art from Khara Khoto (X—XIII century). Ed. by M. Piotrovsky. Milano, 1993.

Рудова 1993 — Рудова М. Л. Guanyin. 12-th century scroll on silk. — The State Hermitage Museum. Lost Empire of the Silk Road. Buddhist Art from Khara Khoto (X—XIII century). Ed. by M. Piotrovsky. Milano, 1993, p. 206—207.

Стейн 1947—1950 — Stein R. A. Mi-nag et Si-hia. Geographie historique et legendes ancestrales. — Bulletin de l'Ecole Francaise d'Extreme-Orient, 44, p. 223—265.

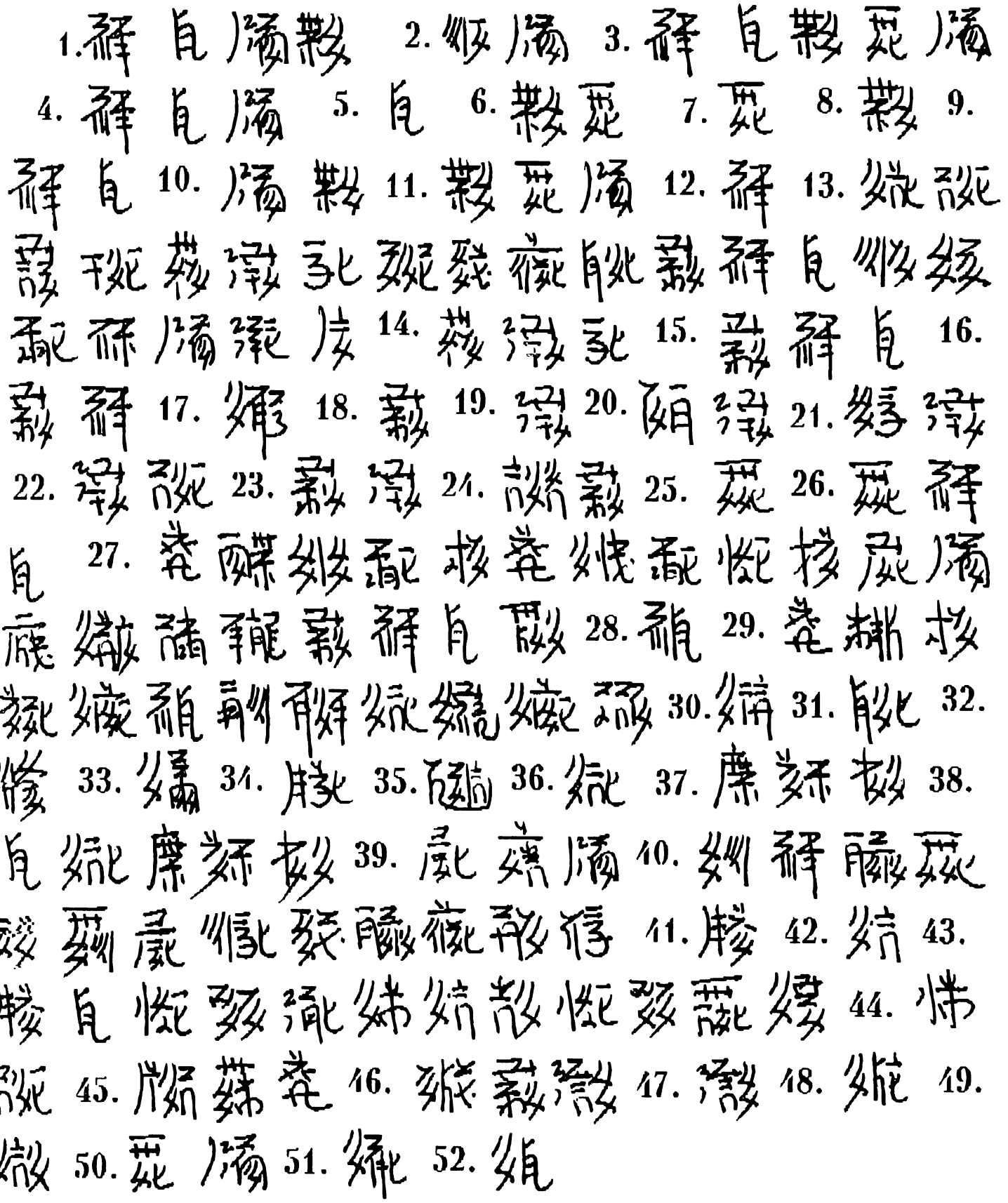
Та-цан цзун-ба и др. 1986 — Та-цан цзун-ба, Вань-цзюэ-сань-бу. Пер. Чэнь Цин-ин. Хань цзан ши цзи. Лхаса, 1986.

Тернер 1983 — Тернер В. Символ и ритуал. М, 1983.

Хуан и др. 1989 — Хуан Цзянь-хуа, Не Хун-ин, Ши Цзинь-бо. Фань-хань хэши Чжан чжун чжу. Иньчуань, 1989.

Ши 1988 — Ши Цзинь-бо. Сися фоцзяо шилюе. Иньчуань, 1988.

Иероглифический указатель



K. B. Kepping. «The Great Kingdom of the White and Lofty» — the official name of the Tangut State

The Tangut empire (982—1227) is widely known by its Chinese name Da Xia «The Great Xia» or Xi Xia «Western Xia». But in the indigenous Tangut texts one can find an original name for Tangut state — phon mbin lhie tha, in author's translation «The Great Kingdom of the White and Lofty». For more than fifty years the collocation phon mbin «white lofty» was a matter of controversy among scholars. Usually this collocation was understood as Pai shan «upper reaches of the White River». This interpretation is so widespread in China that Pai shang kuo in the meaning «Tangut state» has even become an entry in standard reference books. In the article the author has shown that the Tangut state was named after a sacred Tangut mountain «The White and Lofty Mother». The collocation «white lofty» means «the union of the female and male principles». Thus the name of the Tangut country means «The Great kingdom of the union of the female and male principles».

The dialect of Ḥaḍramawt in the historical and ethnolinguistical context*

O. I. Redkin
(St. Petersburg State University)

The last few decades witness a growing interest to the modern and ancient dialects of the Arabic language that can be explained not only by the practical needs, but the common development of the Arabic studies and semitology. This is true when we speak about the dialects and languages of the Arabian Peninsula, the cradle of the Arab civilization, and about Ḥaḍramawt as a part of it. Nevertheless it seems to be only the initial stage of the studies of the Ḥaḍramī dialects. One can find only a few investigations of the linguistic phenomenon of this region, primarily the books of C. de Landberg (1). Comparative historical and linguistic analysis of the dialect of Ḥaḍramawt has never been made.

When studying a certain language and a dialect it is necessary to take into consideration all the economic and historical context that affected it during the period if its existence in order to give an adequate picture of this idiom. This may be the migration of the population, foreign interventions of one kind or another, trade and economic ties with Africa, the Mediterranean, India and Indonesia as well as close coexistence of pre-Islamic religious cults and Islamic ones, and cooperation between different social strata of the society. Among the factors that affected the formation of the dialect of Ḥaḍramawt, one can also mention temporary isolation of some groups of local population from other parts of South Arabia, and difficulties in communication between different *wādīs*, though situated comparatively close to each other. Unfortunately nearly all investigations of this kind are lacking additional historic or social data, i. e. they ignore extralinguistic factors of the development of the language.

Closely connected with the extralinguistic factors is the bilinguism of the dialect speakers who can use (apart from Literary Ara-

* The author is grateful to the Alexander von Humboldt Foundation for a Research Fellowship that allowed to prepare this article.

bic) the local dialect. The stability of the language or dialect demands constant and intensive contacts between the groups of the language speakers that may be provided by strong cultural and economic ties. For Ḥaḍramawt these are the common religious and market places, and existence of the roads, schools and hospitals that are common to several villages. The spread of education, radio, television and video recorders strongly affects the present state of the Ḥaḍramī dialect. Thus Literary Arabic introduces new morphological and phonetical forms that were not previously characteristic of the regional dialect. All of these factors were taken into consideration when the linguistic material was analyzed.

Since very ancient times, Ḥaḍramawt has been known as one of the most important agricultural regions and as a center of incense cultivation and trade with the Mediterranean area. This part of Arabia was known in Europe long ago and was mentioned in the works of ancient authors — Ptolemy, Herodotus, Strabo, Cl. Pliny, Agatharkides who give some information about South Arabia in general and Ḥaḍramawt in particular. Later on, the medieval Arabic geographers and historians also paid attention to it, but the facts provided by them are more mosaic than systematic and sometimes only added speculations and myths. Thus, until the second half of the 19-th century this region was almost completely unknown to Western scholars.

The first information, that dates back to the last century, was given by travellers who managed to penetrate the inner Ḥaḍramawt, where the very first glance at its landscape and nature (apart from the climate) impresses the European visiting this region, and where, following W. Dostal's words «the wādīs (valleys) cut deep into the tableland... Large parts of the Wādī Ḥaḍramawt and the smaller hollows leading off it are filled with sand and gravel. The little villages on the slopes along the tableland are a long way from one other and have only little arable land at their disposal» (2).

The data given by the travellers' reports contain a lot of useful information and help to throw light on the social and economical development of this region. Among them are books by A. von Wrede (3), H. von Wissmann and D. van der Meulen (4), L. Hirsch (5), F. Stark (6), H. Ingrams (7), etc. Some of these reports contain a description of wādī ᶜAmd and wādī Dawᶜan that is of great importance to aur studies.

Another source of information about Ḥaḍramawt which helps in understanding the historical facts that probably affected the development of the language, are the results of archaeological expeditions that may also provide us with some additional linguistic data. Among the archaeological reports of this kind one can mention G. Caton-

Thompson's reports of excavations in wādī ᶜAmd (8), works of D. B. Doe (9), A. Fakhri and G. Ryckamans (10), results of the Soviet-Yemeni archaeological mission.

The epigraphic material from Ḥaḍramawt and other parts of South Arabia also helps to solve this problem. From this point of view the works of A. F. L. Beeston (11), D. B. Doe and A. Jamme (12), E. Glaser (13), M. Höfner (14) and others are of great value. One also cannot underestimate the works of R. Serjeant, especially his «Prose and Poetry from Ḥaḍramawt» (15), which gives an ethnographical picture of this region. It is also important to pay attention to the ethnographic results due to field researches carried on by W. Dostal and, later on, by the ethnographic section of the Soviet-Yemeni complex mission in Ḥaḍramawt.

The present investigation is based on the historical and ethnoliguistic material collected in 1988—1989 in wādī ᶜAmd and wādī Dawᶜan in the Western Ḥaḍramawt during the field works of the Soviet-Yemeni complex mission. These texts were recorded directly in the natural conditions in the places where the informants live, and most of these texts deal with irrigation, land cultivation and traditional handicraft.

The data of the morphology and phonetics of the Ḥaḍramī dialect was collected from a considerable number of local informants in these wādīs. All texts were recorded not only as examples of connected speech but for their anthropological and social interest as well. Thus, apart from the ethnolinguistic analysis some extralinguistic features were taken into account. The linguistic analysis also deals with the occurrence of the regional variants and with the variants found in the speech of a single informant. This is a result of variations in the pronunciation that may lead to the appearance of homonyms.

Phonetics. The consonantal system of the dialect of Ḥaḍramawt is rather restricted when compared with the Literary Arabic Language and it differs from one region to another. The system of the dialectal consonantal phonemes is given in the tableau below.

	Plosive	Fricative
Labial	b	f m w
Dental	t d	s š z n l r
Emphatic		ṣ ṭ ẓ ḍ
Palatal	k	g
Velar and Uvular	g	x y
Pharyngeal and glottal	'	h ḥ ᶜ
Affricates		ǧ

The number of the consonants in the dialect of Ḥaḍramawt is less than in Literary Arabic; the voiced affricate ǧ in the Northern Ḥaḍramawt is changed into y, sometimes g; whereas in the South — ǧ is retained. The uvular q is regularly transformed into g. Thus, when the two changes ǧ > g and q > g take place, the two phonemes ǧ, q collide into a single one — g. Realization of ǧ like y in the Northern Ḥaḍramawt results the corresponding changes in the words, for example: *tāyir* instead of *tāǧir* «trader», *yibāl* instead of *ǧibāl* «mountains» *mus*īl (< *musayyil*) instead of *musaǧǧil* «tape recorder». This also leads to the appearance of homonyms: *tāyir* «trader», «wheel». The same phenomenon may be found when ǧ > g and q > g; the homonymy may be solved with the help of the existing context.

Reduction of the number of the consonantal phonemes is compensated by the development of the vocal system of the dialect, that leads to the appearance of the new vocal phonemes. The phonological system of the dialect shows the transition from the more ancient stage of the development of the language (that was characterized by a larger number of the consonantal phonemes) to the modern one which has a restricted number of consonants. For example, the articulation of the ḍ and ẓ, ṣ and ẓ becomes closer and results in various mutual changes.

At least ten vowel phonemes are presented in the dialect: short a, i, u, o, e and long ā, i, ū, ō, ē. Among the special features of the dialectal phonology one can mention the realization of the diphthongs ay, aw like corresponding long vowels: *bayt* > *bēt* «house»; *ẓawg* > *gōẓ* «husband» (with the metathesis g/z and articulation ǧ like g); as well as the realization of the pronominal suffix of the 3 sg. masc. hu > o like in many other Arabic dialects: *bēto* «his house» instead of *baytuhu*, *baytihi*, *baytahu*.

Changes in the position of the stress may be also found. The stress is less dependent on the length of the word and the «long» (CV̄, CVC) and «short» syllables than in Literary Arabic. In this case the phonoligical opposition of the vowels short/long has no importance and the stress may be regarded as the so called supersegmental morpheme: *mâṭar* «rain», *maṭâr* «airport».

The hamza in most cases is omitted, more frequently in the beginning of the word and in the final position. After ā in the intervocal position it changes into w; in the postvocal position it is omitted with the appearance of the long vowel: *bi'r* > *bīr* «well».

Morphology. The nouns in the dialect almost complately lost their vowel endings; when the endings are realized they have only formal character: *fi bētuhum* instead of literary *fi baytihim* «in their

house» and the grammatical status of one word or another is due to its position in the syntactical construction.

Special interest attracts the 2 sg. fem. pronominal suffix š, that originates from the pronominal system of the ancient dialects of Ḥaḍramawt, for example: *aḷḷa yusallim ᶜalēš* «God bless you (sg. fem.)». The pronominal suffix š still exists in some north Yemeni dialects, for example, in *Ṣanᶜā'*.

The morphological models of the dialect are different from those of the Literary Arabic language because of the changes in the consonantal system and the influence of the consonants on the vowels in the word. For example, *murbaš* (instead of *marbaš*), *murkuz* (instead of *markaz*), but pl.: *marābiš*, *marākiz*.

The verbal morphology changes considerably and has some special features. Normally the following derived themes are used: I, II, III, IV, VIII and X; the VII derived theme is very rare. The verbs of the VIII derived theme have some special features: VIII *iṯḥarak* «to move». It seems to be the older model of this themes that precedes the modern ones. Apart from that, the «literary» derived theme is used: *iḥtaṣar-iṯḥaṣar*.

The passive voice of the verbs was registered only few times, for example, *mā yukal* «it is uneatable». Normally instead of verbs, passive particles are used.

The imperative forms of the simple verbs have the biconsonantal initial: *dxul* «enter», *ṣbur* «wait!». The imperative of the derived themes has the same morphological model as in Literary Arabic. Sometimes the second vowel is changed: *ḍarrib* or *ḍarrab* «beat» (i > a, probably because of the influence of ḍ).

The verbal prefix b- in Ḥaḍramawt, unlike in other dialects, indicates the future tense. Almoust total absence of the vowel endings results in changes in the verbal conjugatiopn. Thus coincide the verbal forms of the 2 sg. masc. and the 2 sg. fem., as well as the imperfect forms of the 3 sg. fem., 2 sg. masc. and 2 sg.; the pronoun is used when necessary: *anta katabt* «you (sg. masc.) wrote», *anti katabt* «you (sg. fem.) wrote», *ana katabt* «I wrote»; *hiya tiktib* «she writes», *anta tiktib* «you (sg. masc.) write», *anti tiktib* «you (fem. sg.) write». Sometimes the verb 2 sg. fem. has the final ī: *anti tiktibī*.

The verbal dual forms are very rare (no more than one or two in a single text) and normally the verb in plural and the word *itnēn* are used. In the perfect tence (apart from the verbs 3 pl. masc.) the forms 3 pl. fem. are used too, but not regulary; in the preposition to the plural nouns of the feminine gender the verbs 3 pl. masc. are used: *fᶜalū dā n-nisā* «the women have done it».

As well as in the imperfect, in the perfect tense the dual forms are used very rarely and seem to be the result of the influence of the Literary Arabic language. Usually, instead of the verbal dual forms the word itnen and the verb in plural are used: *yištaġalū itnēn* «they (two) are working».

The plural forms of the imperfect lose the ending -ūna: 3 pl. — *yifʿalū* (*yafʿalū*); 2 pl. — *tafʿalū* (*tifʿalū*): and are used with the nouns of the masculine and feminine gender. The 3 pl. fem. of the imperfect tense may be similar to that of Literary Arabic: *yifʿalna* (exept the vowel of the preformative).

There is a possibility of different variants of the verbal imperfect preformatives, ya- yi- (yu-), as the vowel of the imperfect prefix has no correlation with the phonetical structure of the word or the type of the verb. The vowel of the imperfect of the simple verb may also alternate: *yiktib* — *yiktub* «he writes».

The geminated verbs and the verbs with the final hamza are transformed into the verbs with final w, y.

Among the vocabulary of the dialect the toponymy seems to be the most interesting because some of the place-names may be preserved unchanged for thousands of years, for example *sayʿūn*, *raybūn*, etc.

The reduction of the consonantal phonemes as it is seen in the example of other dialects is accompanied by the development of the vocal system. At the same time it is accompanied by the elision of vowels in the speech, that leads to the changes in the syllable structure and the possibility of the open syllable (VC) in the initial position which is similar to what happens in other Semitic languages.

The following text was recorded in the village Ḥureidha, situated in the outfall of wādī ʿAmd. The informant was 60 year old — Ṣāleḥ Abū Bakr Bā Sahl. The text was deciphered with the help of the local dialect speakers and may be regarded as an example of the dialect in this area. The long and short vowels in the transcription were noted according to the traditional spelling and after consultations with the informants. The system of the vowel phonemes may vary from one region to another and further additions or more precise defintionos are possible. The syntax, some special words and expressions of the informant's speech were preserved in the translation.

Al-xayyil

[1] Al-xayyil ḥagg-l-wādī min awwal muš bi-l-warāṯa. [2] Maṯalan wāḥid kān xayyil, abūh xayyil. [3] Wa yirğaʿu xayyil min

baᶜdo[2]. [4] Mafrūḍ ᶜaleyhum[3]. [5] La'. [6] Al-xayyil illī yišīfūno[4] fih ṯigga yaᶜnī min gibal il-muwāṭinīn, [7] Yaᶜnī hum yintaxibūh, linsān[5] illī yišīfūno ṣālih, byiṣlaḥ[6], yiᶜmal liṣāliḥ al-kull. [8] Yagūlūn: fulān nantaxibuh xayyil. [9] Yintaxabūh xayyil. [10] Intaxabū xayyil, gālū, hāzā xayyil ṭayyib ništī musāᶜid lo. [11] Gālū: hāzā itnēn[7] -xayyil wa musāᶜid lixayyil allazī[8] yaᶜnī yarwūna ṣāliḥ wa yiᶜmil liṣāliḥ an-nās al-kull. [12] Muš inno mafrūḍ ᶜalēhum, aw hāzā tāğir[9], aw kān abūhu, kān ğaddo min awwal. [13] Lā, illī yirwūnahum[10] nās ṯigga wa-l-gānūna yibġūnahu-n-nās. [14] ᶜOmar Ben ᶜAlī ᶜAṭṭās kān awwal xayyil. [15] Awwal xayyil kān fī-l-wādī Tağrūb zamān yimkin[11] tagrī-ban gabla ḥiwālay mi'atēn sana. [16] Kān ğaddī Bū Bakr Ben Sālem mōlā bi ᶜĀdīya xayyil. [17] Baᶜadēn, baᶜada yumkin[12] sittīn sana, sabᶜīn sana — Saᶜad Ben Saᶜīd Ben Nubḥ, illī dāro, ᶜād xāl dāro, ᶜād xāl ᶜalā ğabal, šūfo. [18] Hāzāk rağul ṣāliḥ. [19] Baᶜad Saᶜad Ben Saᶜīd — ᶜOmar Ben ᶜAlī Muḥammad l-ᶜAṭṭās, rağul ṭayyib. [20] Baᶜd ᶜOmar Ben ᶜAlī — Muḥammad Mubārak, bardo Nubḥ. [21] Āxir xayyil — Muḥammad Mubārak Ben Nubḥ. [22] Yaᶜnī fī bidāyat iṯ-ṯawra. [23] Wa-ntahat xeylato bi-l-liğān. [24] Kawwanū liğān. [24] Kawwanū liğān, likull wādī liğān. [25] Liğna min xamsa anfār. [26] Ra'īs liğna w nā'ib lo, w itnēn 'aᶜdā musāᶜidīn w kātib, yaᶜnī liğna kawwanat min xamsat anfār li-'iṣlāḥ-l-wādī wa litaxīlat-l-wādī. [27] Al-xayyil lo musāᶜidīn, wa bidūn 'uğra al-xayyil. [28] Al-xayyil bidūn 'uğra, mā lo 'uğra. [29] W lā al-māl ḥaggo. [30] Iz kān ᶜindo maṯalan, fa samaᶜ fargo fī ġayār[13] fī-l-wādī wa xayyil bas yikūn maḥmūl as-sōg. [31] Wāğibāt-l-xayyil nhār-s-seyl, al-yōm illī ğā' fīh seyl, wāğib-l-xayyil yinẓur ᶜalā-l-wādī yišūf min aš-šuᶜb lummān yišūf: šī ġiyār fīh

---

[2] *BaᶜdO* — the pronominal suffix -hu is usually transferrd into o.

[3] Compare with Literary Arabic *ᶜaleyhim*. The -u- in the pronominal suffix -him is preserved.

[4] The imperfect verbal prefixes ya- yi- (yu-), even in the same text, often alternate.

[5] *Linsān* — a result of the assimilation of the definite article 'al-. Compare with Literary Arabic 'al-'insān, it seems to be one of the rather specific pronunciation features of the dialect.

[6] The verbal b- prefix in the dialect indicates the future tense.

[7] The interdental phonemes of the Literary Arabic ṯ, ḏ alternate in the dialect with t and d correspondingly.

[8] The speech of the informant is highly influenced by the Literary Arabic Language that results appearance of such forms like *allazī* instead of the regular dialectal *illī*.

[9] *Tāğir* — the derived root: *'ağara* > *'ittağara* > *tağara*.

[10] *Yirwūna*: *ra'a* > *rawa*, alternation ' > w; this phenomenon may be also found in other Arabic dialects.

[11] See № 3.

[12] See № 3.

[13] *Ġayārn ġiyār,* alternation a — i in the same text, probably, because of the influence of ġ.

walā lā. [32] Hāzā min wāğibāt-l-xayyil ṣabāḥ nhār-s-seyl[14]. [33] Wa šāf-l-wādī ṣāliḥ tamām, wa huwa gāl: al-ḥamdu li-l-lā, māšī ṣalaḥa[15] fīh. [34] Šī ġiyār fī-l-wādī, min wāğibāt-l-xayyil tānī yōm yigarrir l-ġayār hāzā w yifruḍ ᶜalā aṣḥāb-l-māl mugābala-l-ġiyār hāzā, ḥarāb illī fī-l-wādī. [35] Yifruḍ ᶜalēhum min-ṣ-ṣabāh yiṣarriḥ al-māl wa yaᶜmalūna fīh. [36] Sawā awwal kān māšī fīh aliyāt kān, izā inkasar fī-ṭ-ṭīn — ṣurḥūna[16] lo bi-l-bagar. [37] Bagar lo ḥarīr wḥurru ᶜalēh. [38] Kānat fī-l-bilād hinā yumkin akṯar min ṯalaṯīn[17] hiğğ bagar. [39] Law ğā ġayār fī-l-wādī fī yōm yiṣraḥūna, tānī yōm w gatho xālis. [40] Dalḥīn mā ᶜād fīh, wa lā šey. [41] W awwal kān yiṣraḥūna bi-l-bagar wa yiruddūno. [42] Yaṣraḥūna ṣubḥ yağībūna-l-ᶜummāl al-ḥibāl, yi-traḥū ḥağar fīh wa yašillūnah kataf, māšī sayārāt, wa yanḍurūna, wa yibnūna — xalās. [43] Yawmayn, ṯalāṯa — kull šey ᶜalā māho alēh w ṣalliḥūna — hāzā wāğibāt-l-xayyil. [44] Wa ᶜummāl min ahli-l-māl willī ᶜindo māl yiṣraḥ mugābal illī ᶜalē wa illī mā ᶜindo-l-māl yiṣraḥ bi 'uğrato. [45] Lakin ayām kānat uğra awwal raxīs bas ṯalāṯa šīlin, baᶜadēn talaᶜ ilā xamsa šīlin, bi-t-tadrīs. [46] Gabla yimkin tagrīban ᶜišrīn sana fī bidāyat, bidāyat aṯ-ṯawra, kān ᶜāmil yistalim illā xamsa šīlin. [47] Wāğibāt aṣḥāb al-māl leylat-s-seyl awwal yaṣil ilā sāgiya ḥaggo bi-l-maġrafa wa-l-marbaša ḥaggo. [48] Yimšī mā sāgiya, fīh ṭīn yišillhā leylat asseyl, taraḥah. [49] W maᶜ al-mā yimšī, fī šōk fī xašab fī šiğra, yimīlo min sāgiya ḥaggo min šān yišrab al-māl ḥaggo kullo. [50] W šīl lammā yusallil māl ḥaggo. [51] Wa yusallil māl ḥaggo w ḥawwala-l-mā illā-l-ğarb at-tānī, wa ğarb lo minkī, wa yitanakkī ilā ğarb at-tāni, lammā yistakmil mālo kullo. [52] Šī inkasar fī ğurūb hāzā w raddī ṣabāḥ nkisār hiğğ fī nafs-l-yōm, mā yuxallī yiğlis abadan, ruddūhu, w xalās. [53] Lammā yiğī wagt-r-ray, wa wagt-r-ray yiṣraḥ. [54] Ğā maᶜ ḥimār aw bagar, wa baᶜīr, w rakkar, xallīh yiᶜmil. [55] Wa xayyil mukkallaf bi iṣlāḥ al-wādī fagad. [56] Al-māl mā yidaxxal fīh. [57] As-sawāgī-l-farᶜiyya mā yidaxxil fīhā, bas al-umn. [58] Hāzā wādī ra'īsī hunā mukallif fīh.

The irrigator

[1] The [position of the] khayyil[18] of the wādī in the past was not inherited. [2] For examlpe, one was khayyil, [because] his father [had been] khayyil. [3] And [he] becomes khayyil after him. [4]

---

[14] *Nhar* the biconsonantal initial of the word whic is impossible in Literary Arabic.

[15] Compare *ḥaṣala*.

[16] In this case the prefix of imperfect is omitted and auxiliary vowel appears.

[17] See № 6.

[18] The person, who normally coordinates the construction and reconstruction works in the irrigation channels, dams and fields (16).

Obliged to them. [5] No. [6] The khayyil [is] the [man] in [whom] they feel reliability, [I] mean his fellow citizens. [7] It means that they elect him, the man who [as] they believe [is] reliable [and is] good to work for the common use. [8] They say: we elect this man as a khayyil. [9] They elect him [the] khayyil. [10] [After] they elect him [the] khayyil, they say: he is a good khayyil, we want an assistant for him. [11] They say: these two — the khayyil and the assistant of [this] khayyil, who we believe is good and [who] works for the use of all the people. [12] This does not mean that he was imposed on them, or he is applied for a job, or his father, [or] his grandfather [was khayyil] before. [13] No, those, in whom the people see reliability and justice, the people need them. [14] ᶜOmar Ben ᶜAlī ᶜAṭṭās was the first khayyil. [15] The first khayyil was in wādī Taǧrūb[19] [long] ago, probably some two hundred years [ago]. [16] My grandfather Bū Bakr Ben Sālem, mōlā[20] in [the village] ᶜĀdīya[21], was khayyil. [17] Later, after, probably, sixty years, [or] seventy years [was] Saᶜad Ben Saᶜīd Ben Nubḥ, whose house, his house is still, is still on the mountain, look at it. [18] This man [was] reliable. [19] After Saᶜad Ben Saᶜīd [was] ᶜOmar Ben ᶜAlī Muḥammad Al-ᶜAṭṭās, [he was] a good man. [20] After ᶜOmar Ben ᶜAlī [the khayyil was] Muḥammad Mubārak, also [from the family of] Ben Nubḥ. [21] The last khayyil [was] Muḥammad Mubārak Ben Nubḥ. [22] So, in the beginning of the revolution. [23] And his [work as a] khayyil was finished with [the apperance of] the committees. [24] They formed committees, in every wādī [they formed] committees. [25] The committee [was consisted] from five members. [26] Chairman of the committee, vice chairman, two assistant members, secretary; so, the committee was formed from five members — for the maintenance of the wādī and for the irrigation of the wādī. [27] The khayyil has his assistants and he [works] without payment. [28] He has not payment. [29] And he had not a field of his own. [30] If he has it, and, for example, he knew that something happened in the wādī, he was obliged to arrange the commpn works. [31] The duties of the khayyil in the sayl, [in] the day when the sayl comes, the khayyil must observe the wādī, to look [at it] from the mountain[22], till he convinces if there are [some] changes in it or not. [32] These are the duties of the khayyil from the

---

19 *Wādī* in the neighborhood of Ḥureidha.

20 The holy man; the *mŏlā*'s grave becomes a place of pilgrimage (*zijāra*) and common worship not only for his fellow citizens, but for the people in the considerable part of the *wādī*.

21 A village some 55 kilometers from Ḥureidha in the neighboring wādī Daw`an.

22 Strictly speaking the *šuᶜb* is a pass leading to the *jŏl*, the stony plateau over the valley.

morning of the day of the sayl. [33] And if he sees [that] the wādī is in order, he says: Praise be to God, no changes happened in it. [34] [If] there is a change in the wādī, [among] the duties of the khayyil [is] to determine the next day what has happened and to oblige the owners of the fields to repair the changes, the destructions in the wādī. [35] [He] obliges them from the morning to repair the changes [which happened] in the fields, and [they] do it. [36] At the [very] beginning there were no mechanisms, if there happened a destruction in the fields, they remove it with the [help] of cows. [37] The cow [drags] a plough, and [the people] plough with it. [38] There were probably more than thirty double cow gears here in the country. [39] [And] if one day the change happens the wādī, the next day they will repair it. [40] Now it is over, no more. [41] In the past they ploughed on the cows and repaired [the wādī]. [42] In the morning the workers bring ropes, knit the stone and take it away on [their] shoulders [because] there [were] no cars; it is all. [43] Two [or] there days [and] everything is in order and [the people] finish [the] repair, these are the duties of the khayyil. [44] And the workers are the owners of the fields, and those, who have the field, work for what they have; and those who have no property are paid for the repair works. [45] But in the past the payment was low — only three shillings, after that it become five shillings — according to the agreement. [46] Probably some 20 years before, in the beginning, beginning of the revolution[23] a worker earned only five shillings. [47] The duties of the owners of the fields in the night of the sayl, first of all, are to come to the sāgiya[24] of his own with their own maġrafa[25] and marbasha[26]. [48] The water runs through the sāgiya, there is a mud in [the water] that was brought by the sayl in the night and the mud runs with the water. [49] There are thorns and trees, [which they] take away from their own sāgiya in order their field will be watered, and they take [it away] until the water irrigates all the field. [50] And the water runs until it irrigates his field. [51] And the water irrigates his field and [than] it runs the way of its own, and the water runs into another field, and this field has minkī[27], and [the surplus water] runs into another field until it irrigates all his fields. [52] If there is a destruction in the fields

---

[23] The revolution of 1967.

[24] A complex of irrigation channels dams and fields, has the same meaning in Egypt and Sudan; in Syria *sāqiya* means a big irrigation wheel.

[25] A short mattock.

[26] A basket usually made from palm leaves or tarpaulin.

[27] A compensatory channel, which drains the surplus water from the field, usually has a door which originally was made from stone, now, more common, — from steel plates.

and he repairs the destruction in the same day beginning from the morning, it is not allowed for him to sit at all, he repairs and it is all. [53] When the time of irrigation comes, during the irrigation time he ploughs. [54] They come with donkeys and cows and camel or tractor, let it work. [55] And [the] khayyil is nominated only to repair the wādī. [56] He does not care the fields. [57] He does not interfere the secondary channels, only the main one. [58] This is the main wādī for which he is nominated.

Literature

1. C. de Landberg. Etudes sur le dialects de l'Arabie Méridionale. Vol. I. Hadramoût. Leide, 1091. Vol. II. Leide, 1905, 1909.

2. W. Dostal. Traditional economy and society in Yemen. 3000 years of art and civilization in Arabia Felix. Frankfurt/Main, 1988, p. 345.

3. A. von Wrede. Reise in Hadramawt. Brauschweig, 1870.

4. H. von Wissman, D. van der Meulen. Hadramawt. Some of Its Mysteries Unveiled. Leiden, 1932.

5. L. Hirsch. Reisen in Süd-Arabien, Mahra Land und Hadramut. Leiden, 1897.

6. F. Stark. The Coast of Incense. London, 1953.

7. H. Ingrams. Arabia and the Isles. London, 1966.

8. G. Caton-Thompson. The Tombs and Moon Temple of Ḥureidha (Hadramawt). Oxford, 1944.

9. D. B. Doe. Monuments of South Arabia. Napoli, 1983.

10. A. Fakhri, G. Ryckmans. An Archaeological Journey to Yemen. Cairo, 1951.

11. A. F. L. Beeston. Sabaean Inscriptions. Oxford, 1937; A Descriptive Grammar of Epegraphic South Arabian. London, 1962.

12. D. B. Doe, A. Jamme. New Sabaean Inscriptions from South Arabia // JRAS, 1968.

13. E. Glaser. Zwei Inschriften über den Dammbruch von Marib. Berlin, 1897.

14. M. Höfner. Die katabanischen und sabaischen Inschriften der südarabischen Expedition im kunsthistorischen Museum in Wien. Wien, 1935.

15. R. B. Serjeant. South Arabian Poetry, 1: Prose and Poetry from Ḥaḍramawt. London, 1951.

16. M. A. Rodionov. Traditional Culture of Western Hadramawt (on written and fields data). M. S. of II degree. Leningrad, 1991, pp. 60, 208, 210, 217, 250. See also the examples of folk poetry in Ḥaḍramawt dialect ibid., p. 221—250 (in Russian).

К проблеме варьирования корневого гласного в семитских первичных именах

Л. Е. Коган
(Санкт-Петербургский Государственный университет)

Как известно, семитские языки отличаются весьма высокой стабильностью консонантизма, как корневого, так и аффиксального. В большинстве семитских языков традиционно реконструируемые 29 согласных фонем дают относительно регулярные рефлексы, а в значительном количестве случаев и вовсе остаются неизменными. В особенности справедливо это в отношении имени, которое в значительно меньшей степени, чем глагол, затронуто т. н. «майзелизмами»[1] — спорадическими нерегулярными чередованиями корневых согласных.

Совершенно иную картину можно наблюдать, обратившись к реконструкции протосемитского именного вокализма. Здесь степень регулярности на практике оказывается столь низкой, что имена типа **dam-* 'кровь' или **kalb-* 'собака', имеющие одинаковый гласный во всех основных языках группы, остаются в очевидном меньшинстве.

Проблема реконструкции (именно реконструкции, а не простого сопоставления) первичного именного вокализма заинтересовала семитологов сравнительно недавно. В этой связи необходимо назвать работу И. М. Дьяконова [Diakonoff 1970], в которой целый ряд существенных инноваций (реконструкция бивокалической системы а/э, лабиовелярных, слоговых сонантов и др.) были призваны установить непротиворечивые праформы для ядра семитской именной лексики. Несмотря на то что, с нашей точки зрения, эта теория остается наиболее взвешенной и отражающей реальное положение вещей, нельзя не признать, что материал, послуживший ей основой, был довольно узок и не охватывал всего объема первичных имен.

Альтернативная точка зрения была недавно выдвинута А. Б. Долгопольским[2]. Представив значительно более широкий материал, автор также вводит существенную инновацию: протосемитское (ПС) ударение, по его мнению, было несвязанным и имело фонематическое значение. Революционность этой гипотезы очевидна: даже в самых оригинальных работах по нашей

тематике постулат о связанном и нефонологичном ударении почти всегда оставался незыблемым[3].

Характерно также, что А. Б. Долгопольский, как очевидно из нижеприведенной цитаты, полагает, что данное положение позволяет реконструировать однозначно строгие соответствия между основными типами ПС имен: «By satisafctory explanation I mean reconstructions and phonetic laws which predict the phonetic development in an unambigous way. In other words, the formulas of sound development should be unambigous, e. g. the formula "PI *-s- > Latin -r-" is satisfactory, while the fomula "PI *j > Greek h- or ʒ-" is not, unless exact conditionning of *j- > h and *j > ʒ is stated. Any deviation from the rules should be accounted for either by phonetic laws or by analogy, borrowings and other factors." [Dolgopolsky 1986: 71].

Данная работа являет собой попытку критического анализа вышеописанной концепции. Мы также надеемся, что отдельные положения, возникшие как результат полемики с А. Б. Долгопольским, помогут осветить некоторые проблемы реконструкции реконструкции протосемитского имени. Автор горячо благодарен Л. Г. Герценбергу и И. М. Дьяконову за ценные консультации.

I

1.1. Коль скоро ПС ударение было фонологичным, А. Б. Долгопольский реконструирует минимальные пары ПС имен, различающиеся только ударением: *'ḳatil — *ḳa'til, *'ḳatal — *ḳa'tal и др., причем большая часть семитских nomina segolata обьявляются первоначально бивокалическими с ударением на первом слоге и последующей синкопой второго гласного: *'ḳatil > ḳatl и др. Для отождествления таких имен предлагается схема их соответствий в разных семитских языках[4].

1.1.1. *ḳatl — везде ḳatl
*ḳa'tal — гз. ḳatal; ар. ḳatal; евр. ḳåtål;
арам. ḳətal; акк. ḳitl-
*'ḳatal — гз. ḳatl; ар. ḳatl, ḳatal; евр. ḳätäl;
арам. ḳətal; akk. ḳatl-, ḳatal-t.

Таким образом, рефлексы этих двух типов различаются довольно слабо (признает это и сам автор). Рассмотрим теперь примеры, которые он все-таки приводит в пользу их различения:

ПС *'walad: евр. yäläd< *wald- — Ар. walad (т. н. плеофония в арабском).

Во-первых, в древнееврейском, наряду с yäläd, существует и форма wåld, закономерно соответствующая арабской бивокалической основе. Наличие в еврейском слова, начинающегося с w, разумеется, довольно странно. Тем не менее это слово (Gn. 11:30, 2S 6:23 Kt) именно в таком виде (с w) имеет надежные параллели в постбиблейском еврейском, иудейско-арамейском, угаритском, а также, в виде собственных имен, в набатейском и пальмирском [Koehler 1953: 246].

Во-вторых, в самом арабском, наряду с walad, существуют также формы wald и даже wuld, первая из которых прямо соответствует еврейской yäläd.

В-третьих, в геэзе к слову wald 'мальчик, сын' имеется соответствующее существительное женского рода walatt < *waladt, опять-таки восходящее к бивокалической основе [Leslau 1987: 613]. Заметим, что плеофонии для геэза Долгопольским в принципе не предполагается.

Таким образом, здесь, как и во многих других случаях, мы имеем дело с основой с нестабильным вокализмом, в данном случае особенно последовательно проявившимся во многих языках группы. Какому-либо систематическому объяснению, в том числе и просодическому (если не иметь, конечно, в виду спорадической, то есть опять-таки бессистемной, синкопы заударного гласного), это явление пока не поддается.

Что касается арамейских форм типа gəbar[5] 'муж, мужчина' и ʿăṭam 'кость' (ПС *'ʿaθam и *'gabar по Долгопольскому), прежде чем говорить о характере второго гласного основы, как это делает автор, необходимо в принципе доказать ее бивокалический характер, что в данном случае представляется совершенно невозможным — все без исключения ПС имена типов *ḳatl и *ḳatal имеют в арамейском облегчительный гласный после второго корневого (о качестве этого гласного см. ниже).

1.1.2. Особым случаем являются имена указанных типов с серединным слабым w или y. В этом случае, в отличие от предыдущего, Долгопольский постулирует регулярное соответствие между еврейским и геэзом, которое выглядит следующим образом:

ПС * 'C[1]awaC[3]/'C[1]ayaC[3] —
евр. ед. ч. C[1]åwä(o)C[3]/C[1]ayiC[3];
мн. ч. C[1]əwåC[3]im/C[1]əyåC[3]im —
гз. C[1]oC[3]/C[1]eC[3], в то время как
ПС *C[1]awC[3]/C[1]ayC[3] —

евр. ед. ч. C^1åwä(o)C^3/C^1ayiC^3;
мн. ч. C^1oC^3im/C^1eC^3im — гз. C^1awC^3/ C^1ayC^3.

Заметим прежде всего, что существуют по крайней мере два примера, прямо противоречащие высказанной гипотезе. Оба слова хорошо представлены и в еврейском, и в геэзе и несомненно принадлежат к общесемитской лексике:

гз. ʿayn 'источник воды' — евр. ʿayin, мн. ʿăyånot (вместо ожидаемого ʿenot);
Гз. xayl 'сила' — евр. ḥayil, мн. ḥăyålim (вместо ожидаемого ḥelim).

Учитывая тот факт, что количество nomina segolata mediae waw/yod, сопоставимых для еврейского и геэза, весьма невелико (едва ли наберется и дюжина), а из них мн. ч. с сохранением w/y в еврейском имеют не более пяти, наличие двух исключений столь радикального характера невольно наводит на мысль, что отмеченные Долгопольским совпадения, скорее всего, являются случайными. Заметим также, что, в отличие от автора, мы не прибегаем к постбиблейским еврейским примерам, считая их в данном случае недостаточно основательным материалом для сравнения; в противном случае противоречащих примеров было бы еще больше (см. такое имя, как ʿor 'птица', евр. постбибл. мн. ʿopim — гз. ʿof и многие другие).

По нашему мнению, теория Дж. Гринберга [Greenberg 1955] об апофоническом характере -a- в еврейских множественных числах для nomina segolata остается вполне актуальной. Исходя из нее, можно построить следующую картину развития еврейских множественных чисел для nomina segolata mediae infirmae:

A. Наиболее архаический этап: все подобные имена склоняются во множественном числе со вставкой апофонического -a-. В классическом еврейском от этого состояния осталось лишь несколько очень архаичных реликтов:

Протоевр. *yawm 'день', мн. *yawamīma — евр. yom, yåmim; *bayt 'дом', мн. *bayatīma — евр. bayit, båtim (без спирантизации t (!!!)), ср. также угар. bhtm [*bahatūma] 'дома';
*ʿiyr 'город', мн. *ʿayarīma < *ʿiyarīma (под влиянием ʿ) — евр. ʿir, мн. ʿårim.

Наличие в этих формах сверхдолгого â, не перешедшего, вопреки законам еврейской фонетики в ō, свидетельствует об особом характере гласных, явившихся результатом контракции — *-awa-/-aya-.

Б. "Классический этап": большинство имен этого типа имеют во множественном числе -е-/-о-, появившееся в результате контракции дифтонгов -*aw-/-ay- типа zetim/šoṭim ('оливы' и 'кнуты' соответственно).

Такая контракция может иметь два объяснения: 1) аналогия с формами, изначально содержавшими дифтонг (типа zeto 'его олива' < *zaytuhu); 2) синкопа (сначала, по-видимому, достаточно спорадическая) предударного гласного второго слога. По двум соображениям мы склонны предпочесть второй вариант.

Во-первых, синкопа предударного гласного хорошо зафиксирована в клинописных слоговых угаритских фрагментах. J. Huehnergard отмечает в этих текстах формы мн. ч. для nomina segolata с синкопой серединного гласного -а- и без нее: masawātu/maswātu 'cypress logs' (в одном и том же тексте!), nabakīma/nabkīma 'springs' и др. и делает такой вывод: «It is possible that the plural forms with the base ḳatl are simply analogical innovations, in which the external markers of plurality are added onto the singular base, as in the case for most nouns and adjectives in the language. It is more likely, however, that these forms reflect instead the operation of an optional rule of syncope...» [Huehnergard 1987: 281].

Во-вторых, весьма сходные явления зафиксированы Х. Рабином в ряде древних арабских диалектов: «In the plural of femenine segolate nouns of the type faʿla the classical language inserts an -a- (faʿalāt), but not when the second radical is w or y. The Hudhail dialect inserted the a in that case, too, and said, e. g., ǯawazāt 'nuts' from ǯawza etc» [Rabin 1951: 80].

Таким образом, именно в именах mediae infirmae в классическом арабском происходит синкопа (то же, что и в еврейском), в то время как в архаичных западноарабских диалектах -а- сохраняется.

В. «Аналогический» этап: имена этого типа постепенно подгоняются под трехконсонантную модель с вторичным восстановлением серединного согласного. К этому этапу относится большинство приводимых Долгопольским примеров. Определение «аналогический» не подразумевает обязательно «хронологически поздний». Некоторые примеры очевидно довольно архаичны (например, tayiš — təyåšim 'козел', ʿayir — ʿăyårīm 'молодой осел' и др.). Таких имен, однако, весьма немного, и большинство среди них составляют имена редкие и поздние, очевидно, образованные по аналогии. Так, имя šuḳ (мн.* šəwåḳim) 'улица' является редким (три употребления), поздним и, по-видимому, диалектальным синонимом исконного еврейского ḥuṣ (мн. ḥuṣot); множественное число от šor 'бык' (šəwårim) встречается в Биб-

лии один (!) раз (Hos 12:12) в небесспорном контексте [Koehler 1958: 958], что неудивительно: во всех бесчисленных случаях, когда авторы Библии хотят сказать 'быки', ими употребляется т. н. «имя множественности» bạ̊kạ̊r. В поздних же текстах, в Мишне, употребление этих супплетивных форм постепенно прекращается. На смену им приходят аналогические образования типа ʿopot или śeyot, в Библии совершенно немыслимые (ʿopot само является именем множественности для s̟ippōr 'птица', а śä — именем единичности 'голова мелкого рогатого скота', множественным числом для которого является s̟o(ʾ)n.

В самом деле, количество множественных чисел с консонантным w/y ощутимо возрастает в постбиблейском языке. Приведем лишь несколько примеров:

ʿir 'город', мн. ч. библ. ʿârim, постбибл. ʿăyạ̊rot;
luăḥ 'табличка, скрижаль', мн. ч. библ. luḥot,
постбибл. ləwạ̊ḥim;
постбибл. payis 'жребий', мн. ч. pəyạ̊sot и др.

Постбиблейского имени gayis 'войско' с мн. ч. gəạ̊ysot (его также приводит Долгопольский) не существует: есть лишь имя gayyạ̊s с закономерным множественным числом gayyạ̊sot [Jastrow 1982: 237].

Заметим также, что ряд имен имеют в Библии две формы множественного числа — одну с w/y, другую без него, о чем Долгопольский не упоминает. К ним относятся, например, dud 'горшок', мн. ч. dudim/dəwạ̊dim и др.

Таким образом, крайне противоречивая ситуация с этими именами не дает, по нашему мнению, никаких оснований для систематических выводов на общесемитском уровне.

1.1.3. То же можно сказать и об именах с одинаковыми 2-м и 3-м корневыми, которые также широко используются Долгопольским в его построениях. Уже в Библии дублеты во множественном числе обычны даже для самых распространенных имен этого класса:

har 'гора' — мн. ч. hạ̊rim/*hărạ̊rim
(зафиксировано в st. constr. harăre);
ʿam 'народ'- мн. ч. ʿammim/ʿămạ̊mim
ḥoḳ 'закон' — мн. ч. ḥuḳḳim/ḥiḳəḳe (pl. constr.)
ḥeṣ 'стрела' — мн. ч. ḥăṣạ̊ṣim и др.

В Мишне их количество увеличивается:

ṭal 'роса' — мн. ч. ṭəlålim
šen 'выступ скалы' — мн. ч. šənånim
ṣad 'сторона' — мн. ч. ṣədådim (но: ṣiddim в Библии).

Таким образом, реконструкции типа *'ṣadad на основании евр. мн. ч. ṣədådim представляются не вполне основательными.

1.2. Последним важным аргументом в пользу предложенной гипотезы является дистрибуция алломорфов аккадского (и, в конечном счете, общесемитского) показателя ж. р. -at/-t. Предполагается, что -at присоединяется к ПС основам с одним гласным, а -t — к бивокалическим основам.

Между тем, вполне очевидно, что на аккадском уровне дистрибуция этих алломорфов достаточно случайна. Поэтому вводится определенное ограничение: «The applicability of this criterion is reduced by the fact that new derivatives (words derived in proto-Akkadian and Akkadian) do not observe this rule» [Dolgopolsky 1986: 77]. При этом остается неясным, почему такие слова, как eṣemtu 'кость' или šamšatu 'солнцеподобный предмет', не имеющие параллелей с -t/-at в других семитских языках, считаются образованными на протоуровне, а, скажем, слово kabšatu, имеющее аналог в еврейском kibśå/kabśå (<*kabaś- по Долгопольскому) 'овца', — аккадской инновацией.

Хорошо известно, что эти алломорфы распределяются непоследовательно не только в аккадском, но и в ряде других семитских языков. Так, согласно Huehnergard'y, в угаритском в случаях, когда их дистрибуция не обусловлена позиционно, они встречаются в свободном варьировании [Huehnergard 1987: 295]. Совершенно идентична ситуация и в еврейском, где даже одно и то же слово может быть зафиксировано в обоих видах — ср. причастия ḳal женского рода ḳoṭäläṭ/ḳoṭəlå (то же в производных породах), имена maṣṣebå/maṣṣäbät 'каменная стела', maḥăšåbå/maḥšäbät 'мысль' и др. Непросто судить и о том, какой алломорф был первоначально использован в том или ином слове: -a- в -at нередко подвергается синкопе — см. акк. bēltu 'госпожа' — ст. акк. bēlatu.

Таким образом, и этот критерий не может быть признан решающим.

2.1. ПС *ḳa'til — гз. ḳat(ə)l; ар. ḳatil, евр. ḳåtel;
арам. ḳətel; акк. ḳatl-
ПС *'ḳatil — гз. ḳatl, ар. ḳatil, ḳatl; евр. ḳätäl,
мн. ч. ḳətålim; самаритянский еврейский (СЕ)
мн. ч. ḳåteləm, арам. ḳətel, акк. ḳatl-

2.1.1. Приведем теперь некоторые примеры, противоречащие предложенным соответствиям:

ПС *ʻṯaˤim: арам. ṭəˤem — гз. ṭāˤəm 'вкус' вместо ожидаемого *ṭəˤəm (ссылка на наличие ˤ в геэзе неприемлема, т. к. ə в этом языке прекрасно сосуществует с гортанными, см. rəʔəs, nəḥna, śəˤərt и многие другие).

ПС *ṣalim: арам. ṣəlem — сам. евр. ṣåləm, мн. ṣålåmī 'статуя, изображение' вместо ожидаемого *ṣålēmī;

ПС *baˤil: арам. bəˤel — гз. bāˤl 'хозяин, владелец' вместо ожидаемого *bəˤəl.

ПС *ˤabid: арам. ˤăbed — сам. евр. мн. ˤåbådəm (любопытно, что один раз на несколько десятков употреблений в самаритянском Пятикнижии встречается и форма ˤåbēdəm).

Таким образом, можно сделать вывод, что гласный второго слога арамейских имен типа ḳətVl (< *ḳVtl, *ḳatVl) вторичен, а его вес при сравнении с другими семитскими языками довольно низок (даже такое хорошо известное слово, как ПС *katip 'плечо', дает в арамейском ḳətap < *katap < *katp < *katip, ср. ар. katif, евр. kåtep).

2.1.2. В действительности, реконструкция двух последних имен как бивокалических (*ˤabid, *baˤil) кажется весьма вероятной. По семантике они хорошо подходят под модель причастия состояния ḳatil (т. н. пассивное причастие в аккадском), ставшую позднее распространенной моделью качественных прилагательных в западносемитских языках. При этом в некоторых из этих языков имела место спорадическая синкопа второго гласного, явление, принявшее систематический характер в аккадском языке. Возможно, в некоторых случаях мы имеем дело с хронологически разными явлениями или с древними межъязыковыми контактами, но реконструкция отдельной модели, отличающейся лишь местом ударения, кажется нам совершенно излишней.

В этой связи полезно рассмотреть имя *malik/*malk 'царь'. Как и предыдущие два, его нельзя считать в строгом смысле первичным именем. Скорее всего, и оно первоначально функционировало как причастие состояния, правда, не вполне ясно, от какого глагола. Корень mlk имеет значение 'владеть, сохранить что-либо для себя' в современных южноаравийских языках, в частности в мехри. Это значение, по-видимому, не являющееся деноминативным от слова 'царь', лучше всего соотносилось бы с традиционным пониманием первоначальной семантики данного корня. Существует, однако, и менее тривиальное

объяснение. По-аккадски malāku значит 'давать советы', в связи с чем первоначальное значение нашего слова реконструировалось как 'тот, кто дает советы' [BDB: 572] или 'тот, кому дают советы' [Дьяконов 1988: 225], т. е. 'глава совета старейшин'. Впоследствии второй гласный имени подвергся в ряде языков синкопе (евр. mäläk < *malk), в то время как в других сохранился в том или ином виде (ар. malik, акк. status predicativus malik, возможно арам. məlek). Опять-таки, нельзя исключать возможность древних заимствований.

Похожая ситуация — превращение первоначально бивокалического имени в сеголатное — имеет место и в аккадском слове wardu 'раб'. Первоначально, по-видимому, причастие состояния от глагола warādu 'спускаться' (или в социальном, или даже в географическом — с гор — смысле), это имя становится затем обычным сеголатным, причем рефлекс -i- не сохраняется даже в status predicativus warad (ср. с malku — malik).

2.2. К описанным выше противоречиям вплотную примыкает проблема т. н. 'плеофонии'. А. Б. Долгопольский полагает, что в ряде случаев арабский язык сохраняет полную форму имен типа *'ḳatil в виде ḳatil, в то время как в других случаях имеет место синкопа. При этом первый случай очевидно предполагает, что типы *'ḳatil и *ḳa'til слились в один.

Следует, во-первых, отметить, что такого рода плеофония существует и в еврейском. В самом деле, чем соответствие евр. räḥäm (также raḥam, о чем Долгопольский не упоминает) — араб. raḥim отличается от евр. yå^{ʕ}el (< *wa^{ʕ}il) — араб. wa^{ʕ}l/wa^{ʕ}il 'горная коза'? В обоих случаях мы имеем дело со спорадической синкопой исторически безударного (по нашему мнению) гласного в рамках одной и той же протосемитской именной модели. Особенно показательно в этом смысле слово *warix/*warx 'луна, месяц' — в еврейском сосуществуют полная и синкопированная формы: yäräḥ/yåreăḥ. То же явление, возможно, имеет место в слове *gadir 'забор, изгородь' — евр. gåder, ар. ǯadir, но также евр. топоним gädär (название города), ар. ǯadr и даже ǯidr, сам. евр. gâdår (< *gidr по [Murtonen 1964: 83][6].

2.3. Множественные числа nomina segolata в самаритянском еврейском.

Как уже было отмечено, А. Б. Долгопольский полагает, что -a-, вклинивающееся в моновокалическую основу во множественном числе, является не рудиментом инфикса множественного числа, а рефлексом некогда существовавшего безударного гласного. Тот факт, что этот гласный (-a-) всегда одинаков, Долгопольский объясняет генерализацией в иудейско-еврей-

ском и утверждает, что следы гласного -i- сохраняются в самаритянской традиции в виде -e-.

Во-первых, существует целый ряд случаев, когда второй гласный самаритянского мн. ч. труднообъясним и противоречит предложенным соответствиям:

ʾârez, мн. ч. ʾårêzem 'кедр' — гз. ʾarz вместо ожидаемого ʾərz (разумеется, это слово могло быть заимствованием, однако произошло это еще на общесемитском уровне и к проблеме самаритянского множественного отношения не имеет);

tâmer, мн. ч. tāmêrem 'финиковая пальма' — евр. tåmår вместо ожидаемого *tämär или *tåmeŗ и др.

Особенно трудно объяснить появление гласного после второго корневого в ряде форм двойственного числа, где он отсутствует при всех известных реконструкциях:

ʾêzen 'ухо' — дв. wēzênem, måten — дв. mātênem 'чресла' и др.

Во-вторых, многие самаритянские имена в принципе образованы по другим вокалическим моделям, чем аналогичные имена в иудейском еврейском, что делает их сравнение в плане вокализма подчас просто бессмысленным:

Сам. ādēšem 'новые' — иуд. ḥădåšim
šāfēlå 'прибрежная равнина' — šəpelå
nāḳābå 'женщина, самка' — nəḳebå
ṣādēḳå 'праведность' — ṣədåḳå и др.

В-третьих, множественные числа с -e- в самаритянском с равным успехом могут восходить как к *'ḳatil, так и к *ḳa'til, как это имеет место в слове yētêdot — мн. ч. 'колышки для палатки' — ПС *watid, ар. watid, евр. yåted.

Наконец, в-четвертых, само происхождение гласного после второго корневого в самаритянском множественном числе неясно. Муртонен, например, вообще считает его вторичным, а разницу в его качестве объясняет тем, что вставка этого вспомогательного (по его мнению) гласного происходила в разные периоды развития самаритянского диалекта.

2.4. Заключая этот раздел, рассмотрим ряд более мелких, но весьма важных аргументов, приводимых Долгопольским:

2.4.1. *'raʾiš и *' ṣaʾin

Так реконструирует Долгопольский слова со значением 'голова' и 'мелкий рогатый скот' на основании, как он считает, их рефлексов в аккадском и в геэзе (для первого слова). Напомним, что согласно общепринятым представлениям ʾ — сла-

бый ларингал — должен давать ∅ + a в аккадском, в то время как ∅ + e является рефлексом сильного ларингала (ʿ, ḥ). Оба наших слова содержат слабый ларингал, но выглядят в старовавилонском аккадском как rēšu и ṣēnu соответственно. Поэтому Долгопольский считает, что -e- в данном случае отражает некогда существовавший после второго согласного -i-.

Заметим прежде всего, что в староаккадском данные формы выглядят как rāšu и ṣānu, что вполне соответствует традиционным представлениям (это отмечает и сам Долгопольский).

С другой стороны, рефлексы протосемитских ларингалов в аккадском — проблема гораздо более сложная, чем это обычно представляется в грамматиках. В данной статье мы можем лишь привлечь внимание к примерам, противоречащим традиционным взглядам на данный вопрос, в то время как детальное его обсуждение выходит за рамки данной работы:

акк. rādu 'сильный дождь, ливень'	— сем. rʿd 'гром'
adi 'до'	— евр. ʿad, ʿăde; саб. ʿd, ʿdy
šārtu 'волос(ы)'	— сем. śʿr
ст. акк. ṣānu (позднее также ṣēnu) 'грузить'	— сем. ϑʿn
atūdu (ст. акк. etūdu) 'козел'	— евр. ʿattud, ар. ʿatūd;
erṣetu (ст. акк. arṣatu) 'земля' и др.	— сем. ʾarṣ

Что касается rəʾəs в геэзе, переход a в ə перед гортанными с последующими i, u и ə в этом языке является скорее закономерностью, чем случайностью. [Podolsky 1991: 16]. Он регулярно происходит, например, в глаголах с серединным ларингалом (гз. rəʾəya — ПС *raʾaya 'видеть' и еще десятки примеров). Заметим, что вокализм слова 'голова' в живых эфиосемитских языках вполне совпадает с традиционным ПС *raʾš — тигре räʾas, амхарский ras, гураге rās (однако тигринья rəʾsi).

2.4.2. Трудно согласиться с тем, что 'The posttonic vowel in the word zəʾeb (*'δiʾib) is reconstructible on the evidence of Hebrew'. Как известно, абсолютно все семитские имена типа ḳitl с серединым гортанным взрывом дают в еврейском ḳətel, так что абсолютно невозможно различить предполагаемые моно- и бивокалические основы. Явление это связано, по-видимому, с особым поведением кластеров с ʾ в абсолютном конце слова: *δiʾbu > *δiʾb > *δiʾib > zəʾeb.

2.4.3. Рефлексы ПС сеголатных имен с серединным ḥ в самаритянской традиции противоречивы, см., например, иуд.

naḥal — сам. nēl 'ручей', taḥat — tēt/tāt 'под' и др. Поэтому не следует слишком полагаться на самаритянские формы rēm и lēm (< *'laḥim и *'raḥim по Долгопольскому), противопоставляя их, скажем, šār 'заря' (*šaḥr).

2.4.4. Слово kərm 'виноградник' в геэзе Леслау считает арабским заимствованием [Leslau 1987: 293]. Если это действительно так, его сопоставление с сам. мн. ч. kārēməm с целью реконструкции ПС *'karim не имеет смысла.

3.1. ПС *'ḳital * *ḳi'tal

Это противопоставление, возможно, является одним из самых слабых мест в гипотезе Долгопольского. Из тех немногих примеров, которые приводятся в его работах на первую модель, пожалуй, лишь слово *'nišar заслуживает специального обсуждения.

Это слово (да и не только оно) имеет в семитских языках два явно выраженных вокалических дублета nišr/našr, дистрибуцию которых по языкам непросто объяснить. Во всяком случае, гласный -a- арамейского слова nəšar абсолютно ничего не говорит о первоначальном характере основы, т. к. ничего иного и не могло бы быть в арамейском имени такого типа.

То же можно сказать и о гласном -i- в арамейском status emphaticus nišrå, так как спорадический переход a > i в закрытом безударном слоге в еврейском и арамейском весьма распространен: см. евр. mätäg < *matg 'уздечка' — арам. mitgå, евр. bäṭän < *baṭn (ар. baṭn) — biṭno 'его живот', евр. bäräk < *bark 'колено' — арам. birkå и десятки других примеров.

С другой стороны, если в первых двух случаях реконструируемые Долгопольским модели могли бы хотя бы в теории составить минимальные пары с уже существовавшими, отличаясь от них ударением, в данном случае сама возможность противопоставления не столь очевидна. Дело в том, что существование общесемитской модели имен *ḳital может быть подвергнуто серьезным сомнениям.

Древнееврейский, вместе с арабским, — это единственный язык, где наличие данной модели может быть основательно доказано рефлексами (существенно, что в геэзе, в принципе, это могло бы быть так же, но нет ни одного первичного имени, к ней принадлежащего). В древнееврейском языке имеется всего семь имен, восходящих к этому типу:

nekår 'нечто чужое, иностранное'
śeˤår 'волосы' (см. nomen unitatis śaˤărå 'волос')

ʿenåb 'виноград' (см.ар. ʿinab 'виноад', nom.un. ʿinaba 'одна виноградина')
šekår 'опьяняющий напиток'
ḥemår 'природный асфальт, битум'
lebåb 'сердце' (фактически не имеет множественного числа — ləbåbot в IChr. 28: 9 должно быть признано поздней аналогической инновацией, — а с другой стороны, само употребляется для обозначения множественности в Ex. 14: 5, Dt. 10: 16 и целом ряде других случаев)

ṣelåʿ 'ребро'

Практически все эти имена, за исключением ṣelåʿ, обладают специфической семантикой (или ее рудиментами) множественности или собирательности и часто оказываются противопоставленными т. н. nomina unitatis. Поэтому идея, некогда высказанная Е. Куриловичем [Kuriłowicz 1961: 179], согласно которой lebåb (*libab) является первоначальным ломаным множественным числом для leb (*libb) с инфиксом -a- (ср., например, гз. ʾəgr (*ʾigr), мн. ч. ʾəgar (*ʾigar) 'нога', кажется вполне правдоподобной и для целого ряда других имен этой модели. В любом случае, показать ее первичный характер крайне непросто.

II

Хорошо известно, что ряду западносемитских имен типа ḳatal в аккадском соответствуют имена типа ḳitlu (st. pred. ḳitil). А. Б. Долгопольский считает это соответствие регулярным и использует его для обоснования своей гипотезы. Предлагается следующая последовательность изменения основы ḳatal в протоаккадском:

*maʿθalu >	*miʿθalu >	*ʿmiθalu >	*miθlu
'половина'	редукция безударного гласного	перенос ударения	синкопа безударного гласного

Действительно, имеется около пяти имен, идеально подходящих под предложенную схему. Это, например, зап. сем. *δakar — акк. zikru 'мужчина, самец', *δanab — zibbatu (*zinb-at-u) 'хвост' и ряд других. С другой стороны, многие примеры такого рода совсем не так убедительны:

акк. miṭru 'канал' или 'земля, орошаемая водой'	— зап. сем. (ЗС) *maṭar 'дождь, роса' (У Долгопольского семантика опущена)
mišlu 'половина'	— Долгопольский сопоставляет с ЗС *maθal 'пословица, парабола', в то время как более корректным семантически кажется сопоставление с ар. miθl 'подобие', предлог 'подобно, словно'
bišru 'ребенок' (hapax legomenon)	— ЗС *baśar 'мясо, кожа' > 'род человеческий' (только арабский)
šikru 'хмельной напиток'	— евр. šekår (*šikar)/ар. sakar — наличие дублетов в ЗС лишает сопоставление смысла, ибо должно предпогать развитие одних и тех же процессов как в акк., так и в ЗС. См. также акк. šikāru с тем же значением и с долгим ā, не восходящее закономерно ни к тому, ни к другому прототипу.
lildu 'сливки'	— гз. lasd 'масло', евр. библ. (зафиксирован лишь st. constr. ləšad) значение крайне неясно, евр. постбибл. ləšad 'жир'. Слово весьма сомнительно, как по семантике, так и по фонетике. О невозможности данного сопоставления см. [Leslau 1987: 318].
birṭu 'молния'	— основная словарная форма слова выглядит berṭu. Само слово позднее (младо- и нововавилонский, новоассирийский периоды), так что a > e, а затем > i может считаться вполне закономерным в соседстве с r — обычный процесс для вавилонского диалекта. Этим же явлением, кстати, может объяс-

	няться обсуждавшееся выше слово rēšu [von Soden 1952: 12].
ziḳnu 'борода'	— наряду с евр. zåḳån и соответствующим ему ар. δaḳan существует и ар. δiḳn, идеально соответствующее аккадской форме.

Таким образом, нет никаких оснований полагать, что здесь мы имеем дело не с очередным набором вокалических майзелизмов, а с регулярными соответствиями. В этой связи весьма полезно рассмотреть аккадское слово midru, которое, хотя и является редким, почти наверняка означает 'вид почвы, земли'. Забыв на мгновение о существовании языка геэз, мы могли бы добавить к нашему списку еще одно слово, прекрасно соответствующее предложенным правилам:

ар. madar 'комья земли, сухой грунт' — акк. midru.

Разумеется, как только мы вновь вспомним о гз. mədr (плюс евр. постбибл. mädär < *madr), явление спорадической мены корневого гласного вновь вступает в свои права, и ни о каком регулярном соответствии ЗС — акк. говорить здесь нельзя.

Наконец, если даже предположить, что речь действительно идет об одной и той же модели имен, нельзя исключить возможности перехода а в i не в открытом слоге, а в закрытом, как это имеет место спорадически в еврейском и, особенно, в арамейском. Ср., например, арам. miṭrå 'дождь', biśrå 'мясо, плоть', dikrå 'самец' и многие другие.

Кроме того, гласный, подвергшийся элизии в аккадском, имеет тенденцию восстанавливаться в st. pred. и st. constr. — malku/malik и т. д., в то время как в данных именах этого не происходит — ziḳnu/ziḳin и др.

Нельзя упускать из виду и тот факт, что данная модель может иметь в аккадском и другое развитие — см., например, xatānu 'зять' — евр. ḥåtån, ПС *xatan.

III

Как видно из вышеприведенного анализа, ни одна из групп примеров не может быть признана удовлетворительной, не говоря уже о значительном количестве мелких неточностей,

которые подчас сводят на нет самые любопытные построения. Тем не менее, заслуга автора остается огромной и заключается, по нашему мнению, в том, что своими работами он привлек внимание к проблеме, до сих пор фактически остающейся вне поле зрения семитологов. Лишь немногие ученые (назовем здесь в первую очередь И. М. Дьяконова и П. Фрондзароли) пытались представить реконструкции первичных семитских имен. При этом оба автора, с нашей точки зрения, несколько переоценили возможности вокалической реконструкции (особенно это касается Фрондзароли), так что ценность реконструируемых ими праформ часто сводится лишь к консонантному скелету[7].

Как видно из вышеизложенного, мы не разделяем практически ни одной из предложенных Долгопольским гипотез, отвергая их, в основном, даже не по собственно теоретическим, а по чисто конкретным, частным причинам[8]. Между тем, собранные им примеры (а это действительно замечательная коллекция отклонений в именном вокализме) заставляет задуматься: а возможна ли в принципе непротиворечивая реконструкция протосемитского именного вокализма? Следует признаться, что на настоящий момент едва ли не в половине случаев ответ на этот вопрос будет отрицательным.

В самом деле, рассмотрим, например, общесемитский трехсогласный корень со значением 'осень' — хгр, несомненно, относящийся к фонду первичных семитских имен. Несмотря на это, реконструкция вокализма этого имени поставит перед нами непреодолимые трудности:

евр. ḥoräp (<*ḥurp) — ар./гз. xarīf — акк. xarpu (< *xarip-, *xarp-?)

Разумеется, можно посчитать ар./гз. вторичными из-за наличия в них долгого гласного, однако никто до сих пор не доказал, что в протосемитском не было долгих гласных, так что все три формы являются равноправными.

В этой связи уместно привести ряд других примеров подобного характера:

евр. bohän (*buhn) 'большой палец'	— акк. ubānu (*ʔubhānu), ар. bāhim, ʔibhām (см. также евр. мн. ч. bəhonot) (*bu/ihān)
евр. śəʿorå (*śuʿār-at) 'ячмень'	— арам. səʿartå, ар. šaʿīr
ḥålåb 'молоко'	— ар. ḥalīb
ʿoreb (*ʿārib — см. акк. ēribu) 'ворон'	— ар. γurāb
yåtom (*yatām) 'сирота'	— арам. yatmå, ар. yatīm
šuʿål (*šūʿal) 'лисица'	— арам. taʿălå, ар. θuʿāl

šåloš (*šalāš) 'три'	— акк. šalšu
šəmonå (*šamān) 'восемь'	— гз. səmn
bəˤīr (*baˤīr ?) 'скот'	— гз. bəˤrāwi
låbiʾ 'львица'	— ар. labuʾa, labʾa, labāʾa

Особое внимание следует обратить, однако, на чередования кратких гласных:

а. Колебания гласных внутри моновокалической основы:

евр. ʾohäl (*ʾuhl) 'шатер'	— акк. âlu (*ʾahl)
евр. ʾäšäk (*ʾašk) 'testiculus'	— akk. išku, уг. ʾušḳ, гз. ʾəskit (*ʾišk- или *ʾušk-)
ˤeśäb (*ˤiśb) 'трава'	— араб. ˤušb
ˤez (*ˤinz) 'коза'	— ар. ˤanz
dobär (*dubr) 'пастбище, отдаленное место'	— арам. dabrå 'поле', гз. dabr 'гора, пустынь — место, где находится монастырь'
гз. dagʷər/da ʷər 'лемех плуга'	— араб. daɣr/diɣr/duɣr
-"- ḍəbˤ 'гиена'	— ар. ḍabˤ, ḍabuˤ
ḍəfˤ 'экскременты'	— ар. ḍafˤ
ḍəmd 'пара быков, ярмо'	— евр. ṣämäd (*ṣamd)
fəḥm 'уголь'	— ар. faḥm, евр. päḥåm
gəbb (*gibb) 'бассейн с водой'	— ар. ɣubb, евр. geb (*gibb)
евр. gäräm (*garm) 'кость'	— ар. ɣirm
-"- ḥedäḳ (*ḥidḳ) 'ночная тень'	— паузальная форма ḥådäḳ (*ḥadḳ)
гз. ḥəfn 'горсть'	— ар. ḥafna/ḥufna, евр. ḥopän (*ḥupn)
-"- ḥagl 'узы, кандалы'	— ар. ḥiɣl
евр. ḥoḳ (*ḥuḳḳ) 'закон'	— ар. ḥaḳḳ
-"- ḥeḳ (*ḥiḳ(w)) 'пазуха, лоно'	— ар. ḥaḳw, гз. ḥaḳʷe
гз. ḥəlḳ 'горло'	— ар. ḥalḳ, ḥulḳūm
-"- ḥəlḳat 'кольцо'	— ар. ḥalḳa
ḥəmz 'яд'	— ар. ḥamz 'едкость, пикантность' [Leslau 1987: 235]
xʷəlḳʷ (*xulḳ)/xʷalḳʷ 'число'	— евр. ḥäläḳ 'доля, часть'
kawr 'горнило'	— ар. kūr (*kuwr)
ḳadḥ/ḳədḥ 'чаша'	
евр. lūäḥ (*luwḥ) 'табличка, скрижаль'	— ар. lawḥ
-"- mälaḥ (*malḥ) 'соль'	— гз. malḥ/məlḥ
motnayim (дв. ч. *mutn) 'чресла'	— акк. matnu

nädär (*nadr)/nedär (*nidr) 'обет, зарок'
neṣ (*niṣṣ) 'ястреб' — арам. naṣṣå (мн. ч. neṣṣån)
rägäl (*ragl) 'нога' — ар. riǯl
romaḥ (*rumḥ) 'копье' — гз. ramḥ/rəmḥ
гз. səbˢ/sabˢ 'семь' — ар. sabˢ
-"- ṣəfr 'ноготь' — арам. ṭaprå
евр. ṣohar (*ṣuhr) 'крыша ковчега' — ар. ϑahr, арам. ṭihărå/ṭahrå 'спина'
-"- šäbär (*šabr)/šebär (*šibr) 'обломок'
гз. śəˢərt 'волос' — ар. šaˢr, евр. śaˢărå
-"- tasˢ/təsˢ 'девять' — ар. tisˢ

б. Колебания между моновокалической основой и основой с двумя краткими гласными и внутри основы с двумя краткими гласными:

гз. ʾafar 'пепел, прах' — евр. ʾepär (*ʾipr) -"- (если только в геэзе не смешались ларингалы и гз. не соответствует евр. ˤåpår, ар. ˤafar, ˤafr)
евр. båkå(ʾ) 'вид растения' — ар. bakʾ
-"- bəkor (*bukur?) 'первенец' — акк. bukru, ар. bikr, гз. bakʷər (*bakur)
гз. baḳʷl (*baḳul?) 'трава, растение' — ар. baḳl
-"- dawal 'район, территория' — ар. dawla 'страна, держава'
-"- falag 'река' — ар. falaz, falz, акк. palgu, евр. päläg (*palg))
евр. gåder (*gadir) 'забор' — ар. ǯadr, ǯidr
-"- gel (*gill)/gålål (*galal) 'навоз, экскременты'
-"- ḥedäḳ (*ḥidḳ)/ пауз. ḥådäḳ (*ḥadḳ) 'ночная тень' — ар. ḥadaḳ)
ḥädär (*ḥadr)/ḥedär (*ḥidr) 'комната'
ḥek (*ḥink) 'нёбо' — ар. ḥanak
ḥåmeš (*ḥamiš) 'пять' — ар. xams, гз. xams, xəms
kånåp (*kanap) — гз. kənf (*kinf)
kåreś (*kariś) 'живот' — ар. kirš, kariš, гз. karś
гз. ḳadḥ/ḳədḥ (*ḳidḥ) 'чаша' — ар. ḳadaḥ
-"- lamṣ 'проказа' — ар. lamaϑ, lumϑa
(??) nagad 'потомство, род' — евр. näkäd (*nakd) 'внук, потомок'
namr 'леопард' — ар. namir/nimr, акк. nimru
евр. pärä(ʾ) (*parʾ) 'онагр' — ар. farʾ, faraʾ, farāʾ
ар. baϑan 'змея' — евр. pätän (< арам.; *patn-)
евр. šåḳed 'миндальное дерево' — гз. səgd

Таким образом, проблема первичного семитского именного вокализма остается далекой от окончательного разрешения и нуждается в тщательном и всестороннем освещении. Можно лишь отметить, что в принципе такая ситуация имеет некоторое теоретическое обоснование. В самом деле, функциональный вес гласного элемента в семитском первичном имени весьма низок — как правило, внутри одного языка трудно найти два разных и действительно первичных имени с одинаковым консонантным составом, различающихся лишь вокализмом. Иными словами, имя типа nasr 'орел' не противопоставлено в арабском языке никакому другому имени структуры nVsr, что облегчает возможность варьирования гласного. В то же время семитский глагол насквозь пронизан апофонией и любое изменение гласного в глагольной форме почти неизбежно приводит к существенным изменениям в смысле. Разумеется, данное суждение весьма умозрительно и не имеет ни доказательной, ни реконструктивной силы.

Примечания

1. Термин «майзелизм» предложенный для обозначения этого явления И. М. Дьяконовым [Diakonoff 1991—1992: 7], кажется нам весьма удачным, т. к. внимание семитологов к этой проблеме в действительности было привлечено впервые советским ученым С. С. Майзелем в его книге «Пути развития корневого фонда семитских языков» (М., 1983).

2. Основные постулаты этой теории изложены в [Dolgopolsky 1978], [Dolgopolsky 1986], [Dolgopolsky 1992, preprint]. Там же содержится большинство анализируемых нами примеров.

3. См., например, [Reiner 1966: 38], где автор, разбирая возможные реконструкции аккадского ударения, замечает, что в каждой из них ударение постулируется фиксированным и имеет не дистинктивную, а демаркативную функцию.

4. Схемы предложенных Долгопольским соответствий могут быть найдены в виде таблицы в [Dolgopolsky 1986: 83] или, в более полном виде, в [Dolgopolsky 1992: 153—154].

5. Идентификация гз. gabr 'раб' и евр./арам. *gabr 'муж, мужчина' не столь очевидна, хотя и возможна. Как известно, глагол gabra значит в геэзе 'работать, делать', так что наше имя можно считать собственно эфиопским производным (т. е. прямой параллелью к ʿabd, ср. арам. ʿăbad 'делать' — ʿăbed 'раб')

6. Имеются и другие примеры, когда нарицательные имена, участвующие в образовании имен собственных, имеют в этом случае иной вокализм, см., например, евр. ʾăram naharayim (*nahraymi) — название исторической области в Сирии, букв.: 'Арам двух рек' , ср.: евр. nåhår (*nahar) 'река', но ар. nahr.

7. Имеются в виду уже упомянутая работа И. М. Дьяконова [Diakonoff 1970], а также целый ряд работ П. Фрондзароли, например [Fronzaroli 1964—1972]. Последний, говоря о возможности реконструкции гласного элемента в первичных семитских именах, отмечает: «Ma le difficoltà che possiamo incontrare in singoli casi non devono spingerci a conservare un'immagine astorica ed evanescente del semitico. La coincidenza dell vocali tematiche in un gran numero di casi è un fatto in più, che mostra il convergere, reisalendo nel tiempo, verso una lengua commune...» К сожалению, речь здесь должна идти не об отдельных случаях, а о массовом несовпадении гласных в основах первичных имен, которое никем, в том числе и самим

П. Фрондзароли, пока не было объяснено. Так, уже цитировавшаяся его работа содержит более сорока реконструкций первичных имен, вокализм которых не находит, с нашей точки зрения, закономерных соответствий в приводимых автором примерах (см. также списки, приведенные выше в нашей работе).

8. Исключение составляет, пожалуй, лишь чрезвычайно интересная и ценная мысль о возможности влияния второго гласного бивокалической основы на первый, перед тем как этот второй гласный подвергается синкопе (*ḳatil > *ḳetil > *ḳitil > *ḳitl, то же с a > u) [Dolgopolsky 1986: 78—79]. В самом деле, примеров типа gadir > gidr не так мало (см., например, весьма удачно предложенную Долгопольским этимологию гз. sәfn 'некоторое количество, несколько' через ар. ʕafina 'число'). Сходную мысль высказывал в свое время Х. Рабин, анализируя примеры вокалических дублетов в древних западноарабских диалектах: kilma/kalima, ṣudḳa/ṣaduḳa, fixd/faxid и др. «The last case shows influence of the elided vowel on the one preceding it, e. g. vowel harmony and subsequent elision».

Литература

[Дьяконов 1988] —Дьяконов И. М. Глава «Страны Восточного Средиземноморья в I — II тысячелетии до н. э.» — История Древнего Востока. Ч. 2. М., 1988.

[BDB] — Brown F., Driver S., Briggs C. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford, 1912.

[Diakonoff 1970] —Diakonoff I. M. Problems of Root Structure in Proto-Semitic. — Archiv Orientalni, 1970, vol. 38, № 4.

[Diakonoff 1991—1992] —Diakonoff I. M. Proto-Afroasian and Old Akkadian. A Study in Historical Phonetics. — Journal of Afroasiatic Languages, 1991—1992, vol. 4, № 1, 2.

[Dolgopolsky 1978] —Dolgopolsky A. B. On Phonemic Stress in Proto-Semitic. —Israel Oriental Studies VIII, 1978.

[Dolgopolsky 1986] —Dolgopolsky A. B. Semitic Nomina Segolata in Ethiopic. — Proceeddings of the sixth international conference «Ethiopian Studies» (Tel-Aviv 14—17 April 1980). Rotterdam—Boston, 1986.

[Dolgopolsky 1992] —Dolgopolsky A. B. From Proto-Semitic to Hebrew [preprint].

[Fronzaroli 1964—1972] — Fronzaroli P. Studi sul lessico comune semitico. Roma, 1964—1972.

[Greenberg 1955] — Greenberg J. Internal-a-plural in Afro-Asiatic (Hamito-Semitic) Languages. — Afrikanistische studien Dietrich Westermann zum 80 geburstag gewidmet. Deutsche Akademie der wissenschaften zu Berlun, Institut für orientalforschung. XXXVI.

[Huehnergard 1987] — Huehnergard J. Ugaritic Vocabulary in Syllabic Transcription. Atlanta, 1987.

[Jastrow 1982] — Jastrow M. Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature. N.—Y., 1982.

[Koehler 1953] — Koehler L. Lexicon in Veteris Testamenti Libros. Leiden, 1958.

[Kuryłowicz 1961] — Kuryłowicz J. L'apophonie en sémitique. Wrocław—Warszawa—Kraków, 1961.

[Leslau 1987] —Leslau W. Comparative Dictionnary of Gəʿəz (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1987.

[Murtonen 1964] — Murtonen A. Materials for a Non-masoretic Hebrew Grammar II. An Etymological Vocabulary to the Samaritan Pentateuch. Helsinki, 1960.

[Murtonen 1964] — Murtonen A. Materials III. A Grammar of the Samaritan Dialect of Hebrew. Helsinki, 1964.

[Podolsky 1991] — Podolsky B. Historical Phonetics of Amharic. Tel-Aviv, 1991.

[Rabin 1951] — Rabin H. Ancient West Arabian. L., 1951.

[Reiner 1966] — Reiner E. A Linguistic Analysis of Akkadian. The Hague, 1966.

Место гератского среди диалектов дари-персидского языкового массива

Ю. А. Иоаннесян
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Несмотря на то, что на протяжении всего XX-го столетия язык дари Афганистана привлекал к себе внимание исследователей[1], среди составляющих континуум диалектов близкородственных языков — персидского, таджикского, дари, наименее изучены диалекты последнего. Внутри самого ареала дари усилия иранистов закономерно концентрировались прежде всего вокруг столичного говора — кабульского, наиболее полно описанного к настоящему времени в трудах Л. Богданова (Bogdanov), Р. Фархади (Farhâdi), Т. Н. Пахалиной[2] и др. В центре внимания оказались и хазарейские говоры, которым посвящена серия работ В. А. Ефимова, и некоторые другие[3]. Исследованы также диалекты района Джабал-ус-Сирадж в провинции Парван[4] и гератский[5]. Сведения по другим крайне фрагментарны.

Несмотря на относительную малоизученность провинциальных говоров дари в опубликованных к настоящему времени трудах содержится немало ценных положений, которые, собранные воедино, могут составить методологическую основу классификации диалектов этого языка с выявлением их лингвистической позиции не только по отношению к друг другу, но и к прочим диалектно-говорным единицам дари-персидско-таджикского ареала. Более того, в монографии Р. Фархади такая классификация была предложена. В ней весь дари-персидско-таджикский диалектный массив разделен на две группы — западную (персидские говоры западного Ирана) и восточную, состоящую из хорасанской подгруппы (с включением иранского Хорасана, афганского Хорасана, также Систана) и афгано-таджикской (имеет распространение в Таджикской ССР, других районах Средней Азии, в пределах Афганистана — от Бадахшана до Кабула, также к востоку от него)[6]. Эта классификация, безусловно, заслуживает самого серьезного внимания. Но в силу неподкрепленности конкретным материалом, положенным в ее основу, она может рассматриваться как предварительная.

Еще Л. Богданову удалось выявить ряд существенных направлений, по которым проходит различие между фарси-кабули

(старое обозначение языка дари) и персидским[7]. Следующим крупным шагом в этом направлении явилась статья В. А. Ефимова «О месте хазара в таджикском языковом массиве»[8]. В ней выделяются изоголоссы, по которым диалектно-говорные единицы дари-таджикского ареала противостоят персидским, что в сочетании с работой, проделанной Л. Богдановым, полностью охватывает фонетико-морфологические и другие характеристики, необходимые для сравнительного анализа. Проведенное впоследствии исследование гератского диалекта подтвердило значимость этих критериев.

Вопрос, который необходимо решить в связи с классификацией, — выделение наиболее показательных (опорных) диалектов как представителей ареалов, которые и должны явиться основными объектами сравнения[9]. С учетом предложенного Р. Фархади деления это подразумевает выбор одного диалекта из числа «афгано-таджикских», другого — из «западных», третьего — из «хорасанских».

Закономерно остановиться на кабульском и тегеранском. Первый, как справедливо отмечает Л. Н. Киселева, распространенный в масштабе Афганистана в качестве полифункционального наддиалектного койне, наиболее полно отражает языковые особенности ареала. Такое положение подкрепляется экономической и культурной значимостью г. Кабула в условиях этой страны[10]. Подобную роль выполняет тегеранский в пределах Ирана. Оказывая все возрастающее влияние на все персидские диалекты и испытывая некоторое обратное воздействие со стороны областных говоров, он является самым характерным представителем западно-персидского языкового массива. Л. С. Пейсиков указывает на тесную связь персидского разговорного языка с тегеранским просторечием[11].

Среди диалектов хорасанского ареала закономерно было бы выделить говоры исторических политических и культурных центрэв (с прилегающими районами). Именно они в силу особой роли этих центров в том числе в торгово-экономических отношениях должны были на протяжении веков существенно влиять на лингвистическую ситуацию своего региона, одновременно наиболее полно синтезируя его характерные языковые черты. Этим критериям в пределах нынешнего Афганистана полностью соответствует диалект г. Герата и прилегающих к нему непосредственно территорий[12].

Таким образом, сопоставление кабульского, гератского и тегеранского диалектов может рассматриваться не только с точ-

ки зрения определения их лингвистической позиции по отношению к друг другу, но и в более широком контексте — сравнительного анализа наиболее характерных представителей трех ареалов, чему и посвящена предлагаемая читателю статья.

Вначале попытаемся выявить особенности гератского в сравнении с кабульским, одновременно отмечая признаки, сближающие первый с тегеранским (при этом используем материал описанного автором ранее гератского диалекта)[13].

Фонетика

Вокализм

Если в кабульском диалекте сохраняется историческая оппозиция фонем ê — i; ô — u[14]: šêr[15] 'лев' — šir 'молоко', sêr 'сытый' — sir 'чеснок', têr — основа настоящего времени глагола «проходить» — tir 'бревно', 'балка'; kô[16] 'гора' — ku 'где', tôl 'вес' — tul 'длина', bôra 'залежные земли' — bura 'сахарный песок', то в гератском это противопоставление значительно утратило фонематический характер, так как исторические маджгульные здесь находятся на стадии слияния с соответствующими немаджгульными: šêr/šir 'лев' — šir 'молоко', sêr/sir 'сытый' — sir 'чеснок', tir — основа упомянутого глагола — tir 'балка', 'бревно'; kô/ku 'гора' — ku 'где', ср. также zôr/zur 'сила', pôst/pust 'кожа, шкура' и др.

Как видно из примеров, гератский вокализм развивается в направлении, характерном для становления тегеранского вокализма[17].

Рассмотрим некоторые позиционные изменения гласных гератского диалекта:

1. Частый переход a/ä > ɛ/e в исходе слов: delšakastɛ 'удрученный', češme 'родник'.

2. Переход â > o, u в соседстве с n, m (как перед ними, так и после): kalon 'большой', xune 'дом', bâdum 'миндаль', noǰu 'ливанский кедр', modar 'мать', moɾ 'змея'.

3. Возможность утраты огубленности фонемой â в безударной позиции и уподобление ее a : xali 'пустой', tariki 'темнота', ǰaru 'метла', tavestun 'лето'.

4. Частая (в отдельных словах регулярная) замена o, ô/u гласными i, e, ɛ, a, ə в позиции после согласных, артикулирующихся в передней части ротовой полости: bexari 'печь', dekun 'торговая лавка', ǰamɛ 'пятница', zeǧâl 'уголь', tɪšak 'матрац', dəšman 'враг', čapun 'пастух', tẹ 'ты' (редко).

5. Редукция и выпадение как исторически долгих, так и кратких гласных под влиянием r, m : arkät (< (h)arakät) 'движение', čer (<čerâ) 'почему', bor (<borô) 'иди', betaršid (<betarâšid) 'обтесал', terkestun (<târikestân) 'место, погруженное во мрак'; məx (<mêx/mix) 'гвоздь', nambine (<namêbine/namibine) 'не видит', amtô (<amitô < (h)amintô(r) 'таким образом'.

Отмеченные закономерности не наблюдаются в кабульском диалекте[18]. Для тегеранского, напротив, характерны регулярное отражение исторического a как e в исходе слов и соответствие u литературному å перед носовыми[19].

Если в кабульском гласные делятся на краткие и долгие, то в гератском, как показало лабораторное исследование[20], они не противостоят друг другу по долготе. В закрытом ударном слоге исторически долгие и краткие примерно равны по длительности, в открытом безударном различие в целом незначительно (в кабульском же в первом положении одни короче других в 2,4 раза, во втором — в 1,8 раза)[21]. Отсутствие противопоставления в открытом безударном слоге в сочетании со способностью сокращаться до нуля и качественной изменчивостью исторически долгих (см. выше) не позволяют также отнести последние к разряду устойчивых (в персидском неустойчивые в открытом безударном слоге короче устойчивых в 1,84 раза, в таджикском — в 2 раза)[22].

Дифтонги

Исторические a͡y и a͡w, сохраняющиеся в кабульском[23], отражаются как e͡y и ö͡y(w) в гератском: ke͡y 'когда', pe͡ydâ 'видимый', 'явный'; nö͡u 'новый', dere͡u 'жатва'[24].

Дифтонг ö͡u в своем типичном звучании ближе к тегеранскому o͡u, чем к кабульскому a͡w, так как в качестве первого элемента ö͡u и o͡u выступают огубленные гласные среднего подъема. С персидскими e͡y, o͡u сближает гератские e͡u, ö͡u и то обстоятельство, что и те и другие представляют собой самостоятельные фонемы, а не дифтонгоидные сочетания, как a͡y (< a + y), a͡w (< a + w) в кабульском диалекте, ибо сильно разошлись с исходными составляющими[25], к тому же в гератском звук ö кроме дифтонга нигде больше не представлен.

Таким образом, эволюция исторических дифтонгов в гератском также протекает по линии сближения с тегеранскими.

Консонантизм

Особенностью гератского диалекта в сравнении с кабульским является отсутствие фонематического различия между звуками, соответствующими q и γ кабульского[26]. В гератском представлена единая фонема ğ, которая в своем типичном звучании — аффрицированный увулярный согласный (с широким диапазоном вариантов)[27], более звонкий, чем q, но приглушенный по сравнению с γ, способный к спирантизации в интервокальной позиции[28].

Примеры: ğarib 'бедный' — γarib в кабульском (далее — каб.), ğarib 'приблизительно' — каб. qarib, morğ 'птица' — каб. morγ, ğâğ 'черствый' — каб. qâq.

Из других явлений в области гератских согласных отметим:

1. Неустойчивость m, n в исходе слов и некоторых морфем (в ряде случаев регулярное выпадение): âfari (<âfarin) 'браво', nâtevâ (< nâtevân) 'немощный', čeč/čıš (< češm) 'глаз', kodu (< kodum/kodâm) 'который'. Ср. инфинитив: inâ miran bə angurxorda (< angurxordan) 'они идут есть виноград', личное окончание глагола: mâ mifti (< miftim) 'мы падаем'.

2. Выпадение h, как и в тегеранском, без перехода предшествующего a > â:[29] šar < šahr 'город', ğar < ğahr 'гнев'. То же относится к словам с арабским': nal < na'l 'подкова', wade < wa'da 'время; обещание'.

3. Наращение n, m в исходе слов или морфем, оканчивающихся на гласный: mayin/meyn 'рыба', ǰârčin/ǰarčin 'глашатай', kin-i? 'ты кто?'; предлог bəm (< bə + m), союз kəm (< kə + m).

Явления, отмеченные в пунктах 1 и 3, представлены и в кабульском[30], однако в гератском получили большее распространение[31]. Утрата h также характерна для кабульского, но в последнем ведет к замене a гласным â: šâr, qâr. Ср. также nâl, wâda[32].

Гератское произношение ряда широкоупотребительных слов более сходно с тегеранским, чем с кабульским:

	тегеранский	*гератский*	*кабульский*
цыпленок	ǰuǰe[33]	ǰuǰə/ǰuǰe	čuča[34]
пуговица	dogme/togme[35]	dogme	tokma[36]
шарик (в персидском также «пуля»)	golule/golle ğolule/ğolle[37]	golulə/golle ğolle	kolula[38]
визг, вопль	ǰiğ[39]	ǰêğ/ǰiğas	čêγ[40]

один	ye/yek/yeg[41]	yek/yɛk/ek yeg/yak	yak
шесть	šiš	šiš/šeš	šaš
семнадцать	hivdä	efde/evde	avda
восемнадцать	hiždä	hižda/hêžda êžda	ažda
девятнадцать	nozzä/nonzä nonzdä	numzæ	nozda
основа настоящего времени глагола «давать»	d-, de-[42] (midi, bede)	d-, de- (midi, bede)	t-, te-[43] (mêti, betê/bete)

Морфология

Имя

Рассмотрим аналитические средства выражения некоторых грамматических категорий и синтаксических отношений именных частей речи, формо- и словообразующие суффиксы.

Постпозитивный выделительный артикль -i/-ê, сохранившийся в кабульском лишь в полулитературном стиле[44], широко представлен в гератском как в фольклоре, так и в обыденной речи. Он регулярно используется при указании на единичность или неопределенность предмета: mə am dige âdam-ı mazdurkâr-i budom 'я ведь уже был наемным рабочим'; при выделении существительного из ряда однородных предметов с помощью определительного придаточного предложения: pas bəm ǰâ-yi ke sob arkät kardə budim amunǰi rasidim 'мы снова пришли туда, откуда утром вышли'.

Ср. тот же артикль в тегеранском диалекте[45].

Для гератского характерно употребление особых энклитических местоимений 3-го лица единственного и множественного числа (соответствующих -eš; -ešân кабульского), возникших из личных i, u; inâ[46]: agə yak nafar dige ke asp-i tağretar bâšə, u xod-i tağretar bâšə, onu boz-er mirə, migirə az u 'если [найдется] другой человек, чья лошадь окажется ловчее, сам он — более искусным, тогда он (букв.: тот) отнимет козла у того (первого всадника)'; inǰi zaminâ-inâ nâkâr mun 'земли их остались здесь невозделанными'. Ср. также: sabâ-yu 'на следующий день' — каб. sabâyš[47]. Энклитики эти помимо других функций используются еще в субъектной, что не отмечено у -eš; -ešân кабульского[48]: yak asp-e mə bə zamin xor, bəm sar sang ke berasid-i bə zamin xor

'одна из моих лошадей свалилась на землю, только приблизилась она к камню, как упала на землю'.

Ср. аналогичное явление в тегеранском: räfteš 'он ушел', doxtäre hey ǰiǧ mizadeš 'девочка все время кричала'[49].

В гератском (аналогично другим диалектам дари и персидского) основным средством связи определения с определяемым выступает изафетная конструкция. Характерно частое выпадение изафетного показателя: tanxâ šâgerd 'жалованье подмастерья', piyar mə 'мой отец', что отмечено и в тегеранском[50]. В кабульском это явление представлено лишь в устойчивых сочетаниях, например в терминах родства[51].

Отношение принадлежности может оформляться оборотом с mâl-e (отмечен в фольклоре), неупотребительным в кабульском, но представленным в тегеранском[52]: man mâl-e to nistam, mâl-e diga käs astam 'я не твоя [жена], а другого человека'.

Сравнение выражается только посредством наращения к прилагательному суффикса -tar. Присущей кабульскому описательной конструкции со служебным словом kada или аналогичной ей в гератском не отмечено: a pol-e Mâlun i am kaluntar as 'этот даже больше моста Малан'. Ср. каб.: az tu-kada kalântar/az tu-kada kalân[53].

Имеется ряд неупотребительных в кабульском словообразующих суффиксов существительных: -e/ɛ/-ə, -i, -čak/-ček[54].

Первый при присоединении к основе не меняет семантики слова: rubâ am sulâxê (< sulâxe + изафет -e) dowâl badar šod 'лиса вылезла наружу через отверстие в стене' (ср.: sulâx —sulâxe), ami doxtare doxtar-e pâdšâzâde bud 'эта девушка была царского рода' (ср.: doxtar — doxtare), bânǰun-râ migiri... čâr xate kaš mikoni, u-râ mindâzi mâbeyn-e ruǧan 'берешь баклажан, проводишь четыре линии, [затем] бросаешь баклажан в масло' (ср.: xat — xate). Суффикс этот употребляется и в тегеранском диалекте[55].

Второй отмечен в ряде существительных с употребляемыми на равных дублетными формами (с суффиксом и без). Нижеследующие примеры показывают, что наращение -i не изменяет семантики исходной формы: meyduni 'площадка, поле' — ср. meydun/maydân с тем же значением, ǧabrestuni 'кладбище' — ср. ǧabrestun, entezâri 'ожидание' — ср. ıntezâr. Отметим bârdomi[56] 'подхвостник' — ср. каб. pârdom[57].

Третий, составной (-ča + -ak > -čak/-ček), со значением уменьшительности: kelkinčak (от kelkin 'окно') 'оконце', pâčekâ (от pâ 'нога') 'ножки (бараньи)'.

Характерна бóльшая продуктивность -eke/-ege/-egə/-ke/-gɛ (< -ek/-eg + -e/-ə) по сравнению с его эквивалентом в кабульском (отмечен лишь в mardaka 'мужичок' и zanaka 'бабенка')[58]: zaneke 'бабенка', mar̥deke 'мужичок', kallege/kallegə 'плешивый', doxtarke[59] 'девчонка', xargê (< xarge + изафет -e) lâğar-ɪ... 'тощий осел...'.

Глагол

Префикс be-/bɪ-/bo-/bə- в гератском помимо форм сослагательного и побудительного наклонений, факультативно используется и для образования претерита, перфекта и прежде-прошедшего времен изъявительного: befamidim ke inâ či goftan 'мы поняли, что они сказали', a sar-e nâf-ɪo deraxt-e paste sȏuzkadä beǰaste 'из середины ее (могилы) проросло (букв.: выскочило) цветущее фисташковое дерево', i a ǰelȏutar bə xânom-e xo begofte bud bo mâ a čel nafar nun teyâr koni 'он заблаговременно сказал своей жене: «Приготовь нам еду на сорок человек»'. В кабульском (и в тегеранском) соответствующий префикс изъявительного наклонения не образует[60].

Во всех приставочных глаголах в гератском приставки (превербы) war-/wor-, dar- отделяются от основы формообразующими префиксами mi-/mê- и na-/ne-: war-midâre, war-midɪštim, war-nemiâya, vor-mindâze, war-nako, dar-miyâye. В кабульском в большинстве таких глаголов превербы составляют единое целое с основой, поэтому всегда следуют за префиксом (префиксами): medrâyom, mebrâyom, mefrâyom, namêwardârom[61].

По этому признаку гератский сближается с тегеранским. Ср.: där-miyåräm, vär-midåššän[62].

Особенностью гератского диалекта является специфическое использование постпозитивного форманта -ak, который помимо факультативного оформления 3-го лица некоторых времен изъявительного наклонения — претерита, имперфекта, давно прȍшедшего (ср.: šodak, mibordak, sar zade budak), что отмечено и в кабульском[63], может присоединяться к глагольной основе в повелительном: pâk bošurak, tamiz ko, bâz bɪyâya (< bɪyâyak), xošk konak 'хорошо вымой [ребенка], приведи в опрятный вид, затем принеси (букв.: приходи), насухо протри'. Формант этот также появляется иногда в основах настоящего времени глаголов «падать» и «становиться»: miftiki 'ты падаешь', miftekɛ 'он падает'; mistekom 'я становлюсь', mistekim 'мы становимся'.

Специфику гератского диалекта составляет и сохранившийся не только в фольклоре архаичный постпозитивный фор-

мант -i/-ê (известный по памятникам классической персидско-таджикской литературы), отмеченный в 3-м лице единственного числа глагола в условных предложениях (большинство примеров с глаголом «быть»): agə kas-ı kampaxte bud-i kol-e pul-eu̯ xalâs mišod bəm râ 'если человек был беден, то все его деньги [вырученные за товар], кончались по дороге'; kâške Arumi bud-i ke inâl sêbâ bıyâword-i 'o, если бы был Аруми, он бы сейчас принес яблок' (фольклор).

Причастие прошедшего времени, широко используемое в гератском в атрибутивной и предикативной функциях, не принимает, в отличие от кабульского, суффикса -gi: morğ-e baryânkade (< baryânkarde) bə ru-ye ğurri-ye barenj miğzâre 'он кладет вареную птицу на поднос с рисом', dasmâl-e gardan-i am ba gardan andâxte-ye 'его шарф накинут ему на шею'. Аналогичную форму причастие имеет в тегеранском: käpk-e košše 'убитая куропатка'[64]. Ср. каб.: čâ-ye kandagi-ra por kadêm 'мы закопали выкопанную яму', i pêran bâftagi 'эта куртка — вязаная'[65].

Предикативная связка в отличие от кабульского диалекта, где она используется лишь в полной форме[66], выступает в гератском как в краткой, так и в полной, с частицей отрицания обычно в краткой: ni-yom, ni-yi, ni-ye/ni-yä и др.

В области глагольного словообразования гератский диалект отличает следующее.

1. Активное использование префиксального способа образования. Особенно продуктивен префикс (преверб) war (var)-/wa-/wor (vor)- . Ср. глаголы (в 3-м лице единственного числа презенса): war-midâre 'брать, поднимать', war-migarde 'поворачивать назад, возвращаться', wor-mixiza/war-mixiza/wa-mixaze 'вставать, подниматься', war-mijə 'перепрыгивать', war-miâyä 'подниматься' (о тесте), vor-mindâze 'сбрасывать, ниспровергать'; (в 3-м лице множественного числа) vər-mikonan 'поднимать, будить'; (в 3-ем лице единственного числа претерита), varix (<var-rixt) 'брызнуть струей, хлынуть' и др. Как видно из примеров, круг глаголов с этим словообразующим префиксом (превербом) значительно шире, чем в кабульском диалекте, где активно используются лишь war-dâštan, bar-âmadan, bar-âwordan[67].

Наличие большого числа глаголов с превербами характерно также для персидского языка[68].

2. Меньшая по сравнению с кабульским диалектом распространенность каузативных глаголов, параллельное употребление в переходном значении как форм с каузальным суффиксом -ân/un, так и исходных форм некоторых глаголов (исполь-

зуемых в кабульском в этом значении только в виде каузативных): darwâzê xuna-r šekastân 'он выломал дверь дома', ср.: kuzâ beškasti? 'ты разбила кувшины?'; bə gešt-e čâromi u čârpanǰe-râ âb mirizune bâle-ye az u bɛrɪn 'в четвертый раз он заливает водой отверстия, проделанные с четырех сторон в гуще риса', âb-râ badar mirize 'он выливает воду наружу'.

У обоих этих глаголов в кабульском изначальная форма (без каузального суффикса) утратила переходное значение[69]. Однако в тегеранском глаголы šekästän и rixtän выражают как переходное, так и непереходное значение.

3. Широкое употребление (как и в кабульском) «вторичных» сложноименных глаголов, первым компонентом которых выступают основы или причастия простых глаголов[70]. В гератском некоторые из них, представленные в кабульском только в виде сложноименных образований, сохранили и исходную форму (имеющую большее распространение): zan-o mard bə ǰelo͡u^{w}-am amitô istâd šode 'женщины и мужчины встали передо мной', ср.: i xânom âmâd dar ǰelo͡ù-e az i istâd, gof... 'эта женщина подошла, встала перед ним, сказала...'; be doxtarke goftan: dig-e pâya poxte ko 'они сказали девушке: «Приготовь котел [еды]»', ср.: kam-i nun-ê-mun- ê bepaz 'приготовь немного какой-нибудь еды'; muye doxtarke bəm tano͡u^{w}-e âyeni baste kad-o... 'он привязал к волосам девушки веревку...', ср.: dast-o pâ-y ârus-erə ɪnâ mibandan 'руки и ноги невесты мажут хной'; ...ami xord-o rize-ye az inâ porsân kad '...он расспросил обо всех их малышах', ср. az mɛ be Irân porsidan... 'меня спросили в Иране...'.

В кабульском диалекте приведенные выше глаголы употребляются в виде сложноименных, а в тегеранском — простых[71]. В то же время некоторые из отмеченных в гератском «вторичных» глаголов для кабульского не характерны, например, «убегать», «терять, проигрывать»: hamə gorix (< gorixt) kadan 'все разбежались', i Sarvar zâbet ğamâr-râ bâxt dâde bud 'этот сержант Сарвар проиграл в карты'.

Завершая анализ особенностей системы глагола в гератском диалекте, отметим возможность использования как формы сослагательного наклонения, так и неполного инфинитива (совпадает внешне с причастием прошедшего времени) смыслового глагола с модальным «мочь»: var-xiste-vo birun namitune dige šomâ bɪyâye extelât kone, arf bezane 'он не может подняться и выйти, подойти [к] вам, беседовать, разговаривать'. В кабульском в этом случае употребляется неполный инфинитив, в тегеранском

(за исключением безличных оборотов) -- форма сослагательного наклонения[72].

Служебные слова

Предлоги

В гератском используется большое число неупотребительных в кабульском предлогов[73]: dombâl-e 'позади', ǰelo͡u-e/ǰelo͡uru-ye 'перед, впереди', ta͡y-ye/te͡y-ye[74] 'внутри, посредине, вовнутрь; на', wâsetê/wâsê 'ради, из-за', ru bə 'в сторону' (представлены в тех или иных вариантах в тегеранском)[75].

Кабульскому предлогу kati/kat-e/qat-e[76] (указывающему на совместность и орудийность) в гератском соответствует xod-e/ xode-ye/xodê/xod[77].

Неупотребителен кабульский bar-e 'для, ради', значения которого передаются посредством bəm, реже barâ-ye/bare-ye.

Специфически диалектный характер носят rad-e 'вслед, за' (ср.: rad 'след'), bə ǰâte -ye 'вместо'[78], a moxtən-e/a moxten-ı 'ради, из-за', čab a(z) 'кроме'[79].

Частицы

Кабульской частице отрицания nê[80] соответствуют в гератском две — na/nɛ (ср.: nä в тегеранском)[81] и nê/ni, усилительной xo/xô[82] 'ведь, же, то' — ko, ke/kɛ/kə(m)/kä/ki (ср.: ke в тегеранском)[83].

Имеются отсутствующие в кабульском модальные частицы: 1) со значением длительности или многократности действия — e͡y/a͡y: didom ke e͡y unâ nun mixore 'я увидел, как они едят', ср. äz män hey miporsid 'он все время у меня спрашивал' в тегеранском[84]; 2) выражающая побуждение к действию — bâše: goftom — bâše yak čây boxorom 'я сказал: «Выпью-ка я чаю»', ср.: bâše 'пусть (будет)' в тегеранском[85].

Обобщая вышесказанное, конкретизируем особенности гератского диалекта по отношению к кабульскому. Разделим их на две группы.

I. Черты, отличающие гератский от кабульского и сближающие первый с тегеранским:

Фонетика

1. Общее направление эволюции вокализма и дифтонгов — постепенное слияние фонем ê и i, ô и u, а также переход исторических a͡y и a͡v соответственно в e͡y и o͡u.

2. Ряд позиционных изменений гласных:
а) частый переход a > ε/e в исходе слов;
б) переход â > o, u под воздействием носовых.
3. Сохранение качества a при утрате следующего за ним h.
4. Наличие единой согласной фонемы ğ, соответствующей q и γ кабульского диалекта.
5. Произношение ряда широкоупотребительных слов.

Морфология

6. Активное использование постпозитивного выделительного артикля -i/-ê.
7. Употребление энклитического местоимения 3-го лица единственного числа в субъектной функции.
8. Частое выпадение изафетного показателя.
9. Отсутствие описательной сравнительной конструкции со служебным словом kada или аналогичной ей.
10. Наличие суффикса (существительных) -e/-ε/-ə.

Глагол

11. Самостоятельность словообразующих приставок (превербов) war-/wor-, dar- по отношению к основе, отделяемость первых от последней формообразующими префиксами mi-/mê - и na-/ne- во всех приставочных глаголах.
12. Отсутствие причастия на -gi, соответствие ему причастия на -ε/-e.
13. Бóльшая распространенность приставочных глаголов, меньшая — каузативных.
14. Совмещение глаголами (без каузального суффикса) 'ломать(ся)', 'лить(ся)' переходного и непереходного значений.
15. Активное использование (наряду со сложноименными образованиями) исходных, простых глаголов «спрашивать», «связывать, закреплять», «встать, остановиться», «готовить пищу».
16. Употребление с модальным глаголом «мочь» формы сослагательного наклонения смыслового глагола (наряду с неполным инфинитивом, см. ниже).

Служебные слова

17. Наличие предлогов dombâl-e, ǰelo͡u-e, ta͡y-ye/te͡y-ye, wâsetê/wâsê, ru bə; отсутствие kati/kat-e/qat-e.
18. Использование частиц — отрицания na/nε (наряду с nê/ni), усилительной ke/kε (наряду с ko), модальных e͡y/ə͡y, bâše.

II. Явления, составляющие специфику геpатского диалекта по отношению как к кабульскому, так и к тегеранскому:

Фонетика

1. Отсутствие противопоставления гласных как по долготе, так и по признаку устойчивости.

2. Переход â > a в безударной позиции.

3. Частная замена o, ô/u гласными i, e, ɛ, a, ə в позиции после согласных, артикулирующихся в передней части ротовой полости.

4. Редуцирующее воздействие на гласные согласных r, m.

5. Частое наращение m, n в исходе слов или морфем, оканчивающихся на гласный.

Морфология

6. Употребление особых энклитических местоимений 3-го лица единственного и множественного числа, возникших из личных местоимений.

7. Использование в словообразовании существительных суффиксов -i, -čak/-ček, бóльшая продуктивность -eke/-ege/-egə/-ke/-ge.

Глагол

8. Факультативное участие префикса be-/bɪ-/bo-/bə- в образовании претерита, перфекта и преждепрошедшего времен.

9. Эпизодическое наращение постпозитивного форманта -ak в повелительном наклонении, участие его в образовании основ настоящего времени глаголов «падать», «становиться».

10. Использование архаичного постпозитивного форманта -i/-ê в 3-ем лице глагола в условных предложениях.

11. Употребление особой отрицательной формы предикативной связки, образованной от краткой положительной присоединением частицы ni-.

12. Наличие сложноименных образований от глаголов «убегать», «проигрывать».

Служебные слова

13. Использование предлогов xod-e/xode-ye/xodê/xod, rad-e, bə ǰâte-ye, a moxtən-e/a moxten-ɪ, čab a(z).

Рассмотрев особенности геpатского диалекта по отношению к кабульскому, закономерным было бы теперь остановиться на пунктах их схождений. Поскольку наиболее существен-

ными представляются те общие черты, которые отличают оба диалекта от тегеранского, ограничимся их перечислением.

1. Использование словообразующих суффиксов существительных — -as: ǰarangas 'звон', ǰiǧas 'визг'; прилагательных — -ôk: zaxmôk 'раненый', poftolôk 'увядший' (ср.: poftol 'сморщенный, сгнивший')[86].

2. Оформление послелогом -r/-er (< râ) не только прямого объекта (как это имеет место в тегеранском), но и косвенного: tu-r či šoda? 'что с тобой?'[87].

3. Возможность оформления посредством az атрибутивных сочетаний — имен и отыменных предлогов с личными или указательными местоимениями (если последние не начинаются с согласного). При этом наличие изафета необязательно: mirom rad-e az inâ 'я иду за ними', ... did ama pâk ... ta o͡ûli az i '...он увидел, что в его дворе все чисто...'[88].

4. Выражение принадлежности при помощи предлога az/a: i ǰânamâz am az tu 'этот молитвенный коврик — также твой'[89].

5. Наращение постпозитивного форманта -ak в глагольных формах претерита, имперфекта, плюсквамперфекта (примеры см. выше)[90].

6. Наличие предположительного наклонения со служебным словом xâ(t) < xâhad: a͡yrân mimânim ke eštó͡u xât šod, aga tarxiz xât dâd, xât nadâd 'не знаем, что и будет, демобилизуют [нас] или нет'[91].

7. Употребление дуративной конструкции с глаголом raftan: xorda miraf 'он ел и ел'[92].

8. Использование безличных оборотов, образованных инфинитивом (в том числе неполным) смыслового глагола и 3-м лицом единственного числа модального šodan: xod-ey ič gap-zadan namiše 'с ним вообще невозможно разговаривать', korǧ-ə bâlâšode nemiše 'невозможно вылезти из глубокой ямы'[93].

9. Употребление с модальным глаголом «мочь» неполного инфинитива (наряду с формой сослагательного наклонения, см. выше) смыслового глагола: i natunẹst yâfte 'он не смог его найти', marteke ičiz (< ič + čiz) dige-re gofte natunes 'человек больше не смог ничего сказать'[94].

10. Присоединение каузального суффикса к претеритным основам, если последние имеют в исходе -t: (3-е лицо множественного числа) suxtândan, geštundan, (3-е лицо единственного числа) šekastân[95].

11. Наличие сложноименных глаголов, в качестве именной части которых выступают основы настоящего или прошед-

шего времени, либо причастия исходных простых глаголов (примеры см. выше)[96].

12. Использование послелога со значением подобия — wari/-wâri: sar-ə ǰun-e mə yaktekɛ sɪyâ zoğâl-wari bud 'я с ног до головы был черный как уголь'[97].

13. Употребление каузативной конструкции с предлогом (bə/be) sar-e: ǒulâdâ-ye man tâ kalun šɛ be sar-inâ xari-vo zamat mikašim 'когда мои дети подрастут, заставим их трудиться', du dânä gusfan bə sar-am xarid 'он вынудил меня купить двух баранов'[98].

Таким образом, по ряду важных фонетико-морфологических черт гератский диалект существенно отличается от кабульского, сближаясь с тегеранским. Как количественный аспект этих характеристик, так и их значимость не дают оснований рассматривать гератский как более близкий к кабульскому, чем к тегеранскому. С другой стороны, широкий круг изоглосс кабульского и гератского не позволяет полностью отрывать последний от говоров дари Афганистана. Налицо все признаки промежуточного диалекта между западными и восточными, обладающего вместе с тем существенной спецификой по отношению как к первым, так и ко вторым. Это оправдывает выделение не двух, а трех самостоятельных групп в диалектном дари-персидско-таджикском массиве с равной удаленностью хорасанской группы (а не подгруппы), которую целесообразно было бы считать центральной, как от западной, так и от восточной (афгано-таджикской по терминологии Р. Фархади).

Примечания

1. Наиболее полное описание литературного дари содержится в работах: Дорофеева Л. Н. Язык фарси-кабули. М., 1960; Киселева Л. Н. Язык дари Афганистана. М., 1985 (далее: Киселева), и др.

2. Bogdanov L. Stray notes on Kabuli Persian. — JASB. Vol. 26, № 1, Calcutta, 1930; Farhâdi A. Le Persan parlé en Afganistan. Grammaire du Kâboli. Accompagnɛe d'un recueil de quatrains populaires de la Région de Kâbol. Paris, 1955 (далее: Bogdanov). Фархади Р. Разговорный фарси в Афганистане (пер. с франц. Б. Я. Островского). М., 1974 (далее: Фархади); Пахалина Т. Н. К характеристике кабульского просторечия. — Индийская и иранская филология. М., 1968 (далее: Пахалина).

3. Ефимов В. А. Язык афганских хазара (якаулангский диалект). М., 1965; Он же. Личные глагольные формы в якаулангском диалекте хазара (итоги полевой работы). — Индийская и иранская филология. М., 1964; Он же. О месте хазара в таджикском языковом массиве (на материале якаулангского диалекта). — Индийская и иранская филология. Вопросы диалектологии. М., 1971; Dulling G. The Hazaragi dialect of Afghan Persian (a preliminary study). London, 1973.

4. Обидов У. Шиваи Чабал-ус-Сироч. Афгонистони Шимоли. Душанбе, 1977.

5. Монография «Гератский диалект» готовится в настоящее время автором этой статьи к печати. Основным материалом для нее послужили бытовые тексты, сказки, другие образцы диалектной речи, собранные в Афганистане в 1979—

1981 гг. Книга помимо описания фонетики, морфологии, синтаксиса и лексики содержит тексты и список бытовых терминов. Ранее на ту же тему нами была защищена диссертация, см.: Иоаннесян Ю. А. Диалект современного дари района г. Герата (фонетика, морфология). Автореферат на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. М., 1987.

Лексике гератского диалекта посвящен ряд афганских публикаций, среди которых особое место занимает словарь : Fikrat M. A. A vocabulary of spoken Herati. Kabul, 1976 (далее: Fikrat).

6. Фархади, с. 7.

7. См. примеч. 2.

8. См. примеч. 3.

9. Вокруг таких диалектов группируются тяготеющие к ним другие.

10. Киселева, с. 16.

11. Пейсиков Л. С. Тегеранский диалект. М., 1960, с. 6, 7 (далее: Пейсиков).

12. Обследованный нами район включает г. Герат (с предместьями) и близлежащие села, говоры которых объединяются по существенным признакам в единый диалект.

13. См. примеч. 5.

14. Фархади, с. 16—23; Киселева, с. 21—22.

15. Здесь и далее примеры из кабульского диалекта приводятся в транскрипции, принятой в упомянутых трудах Р. Фархади, Л. Н. Киселевой и в Дари-русском словаре: Киселева Л. Н., Миколайчик В. И. Дари-русский словарь. Изд. 2-е, стереотип. с Приложением новых слов. М., 1986.

Дополнительные знаки для гератского материала: ɪ (закрытый e), ɛ (открытый e), æ (сильно продвинутый вперед по признаку ряда a), ə (редуцированный a), ệ (закрытый ê), u̯ (продвинутый вперед по признаку ряда u), o̯, u̯ (неслоговые o, u), d̰ (неполнозвонкий d), ǧ (неполнозвонкая увулярная аффриката). Последний используется также в примерах из тегеранского диалекта. В остальном персидская транскрипция соответствует принятой в труде: Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки. М., 1982.

16. Фархади, с. 75, 91.

17. Основы иранского языкознания, с. 22; Пейсиков, с. 13, 14.

18. Фархади, с. 16 (§ 3, 4), 24—37; Bogdanov, с. 5.

19. Пейсиков, с. 16, 19.

20. Подробные данные о лабораторном исследовании см.: Иоаннесян Ю. А. Гласные гератского диалекта дари в количественном отношении.— Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXII годич. науч. сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения) 1988. Часть 2. М., 1989, с. 89—92.

21. Ср. данные, приводимые Т. Н. Пахалиной: Пахалина, с. 46—51.

22. См.: Соколова В. С., Неменова Р. Л., Богорад Ю. И., Лившиц В. А., Фархадян А. И. Новые сведения по фонетике иранских языков. — Труды Института языкознания. Т. 1, М., 1952, с. 178—192 (далее: Соколова, Неменова и др.); Соколова В. С. Фонетика таджикского языка. М.—Л., 1949, с. 74.

23. Переход {ay} > {ey}; {aw} > {öu}полностью не завершен, ибо наряду с основным вариантом представлены и более редкие, архаичные, включая промежуточные {ɛy}/{äy}/{ay}; {äu}/{au}.

25. Ср.: Соколова, Неменова и др., с. 175—177.

26. О наличии двух фонем q и γ в кабульском см.: Пахалина, с. 51; Bogdanov, с. 7; Фархади, с. 40.

27. Это отмечает также М. Фикрат в Предисловии к своему словарю.

28. Согласный этот представляется идентичным соответствующей фонеме персидского языка. Ср. характеристику последней: Соколова В. С. Очерки по фонетике иранских языков. Т. 1, М., 1953, с. 51; Эдельман Д. И. О единой научной

транскрипции для иранских языков. М.—Л., 1963, с. 19; Соколова, Неменова и др., с. 177; Пейсиков, с. 30—32.

29. Пейсиков, с. 39, 33.

30. Фархади, с. 44—45; Bogdanov, с. 11.

31. Так, в кабульском не наблюдается утрата -n в инфинитиве, -m в личных окончаниях, наращение -n, -m в предлогах, местоимениях, союзах и некоторых существительных, которым в герагском регулярно соответствуют формы с вставным носовым согласным. Р. Фархади отмечает распространенность наращения -n как характерную черту герагского диалекта (Фархади, с. 30).

32. Фархади, с. 33; Пахалина, с. 52; Киселева, с. 27—28; Bogdanov, с. 7—8.

33. Пейсиков, с. 40.

34. Afghani Nawis. Loghât-e âmiyâna-ye fârsi-ye Afghânestân. Bâ takmela-yê az Hosayn Farmand. Kabul, 1985, с. 196 (далее: Afghani Nawis); Bogdanov, с. 70.

35. Пейсиков, с. 29.

36. Afghani Nawis, с. 121.

37. Жуковский В. А. Образцы персидского народного творчеста. Песни певцов-музыкантов, песни свадебные, песни колыбельные, загадки, образцы разного содержания. СПб., 1902, с. 275, 277; Пейсиков, с. 32.

38. Afghani Nawis, с. 460; Fikrat, с. 123.

39. Пейсиков, с. 54

40. Afghani Nawis, с. 199; Fikrat, с. 51.

41. Тегеранские эквиваленты числительных приводятся по монографии Л. С. Пейсикова (Пейсиков, с. 56), кабульские — по Р. Фархади (Фархади, с. 96) и Л. Н. Киселевой (Киселева, с. 74).

42. Пейсиков, с. 64, 68.

43. Фархади, с. 126, 144; Пахалина, с. 59.

44. Фархади, с. 73.

45. Пейсиков, с. 43, 45.

46. Подробнее об этом см.: Иоаннесян Ю. А. О происхождении одной местоименной энклитики в иранских диалектах. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XXIII годич. науч. сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения), 1988. Часть II. М., 1990, с. 71—77.

47. Фархади, с. 84.

48. Пахалина, с. 54; Фархади, с. 83—85, 192.

49. Пейсиков, с. 54—55.

50. Пейсиков, с. 86, 114.

51. Фархади, с. 77.

52. Фархади, с. 77.

53. Фархади, с. 80; см. также: Пахалина, с. 53—54; Киселева, с. 67.

54. Фархади, с. 152—168; см. также: Основы иранского языкознания, с. 203—221.

55. Пейсиков, с. 100.

56. Переход p > b наблюдается в герагском в ряде слов.

57. Afghani Nawis, с. 67.

58. Фархади, с. 159.

59. Утрата гласного элемента суффиксом объясняется соседством с r. О редуцирующем влиянии последнего на гласные см. выше.

60. Фархади, с. 119, 130; Пейсиков, с. 71—72, 78—82.

61. Фархади, с. 118, 139, 140, 148; Bogdanov, с. 29; Киселева, с. 82.

62. Пейсиков, с. 72—73.

63. Пахалина, с. 57—58.

64. Пейсиков, с. 84.

65. Пахалина, с. 58; см. также: Фархади, с. 157; Киселева, с. 87.

66. Пахалина, с. 55—56.

67. Фархади, с. 148.

68. Основы иранского языкознания, с. 146.

69. Фархади, с. 137; Киселева, с. 82.

70. В иранистической литературе они именуются иногда «расщепленными» глаголами (split-verbs). Ср.: Киселева, с. 83; Bogdanov, с. 28—29, 31.

71. Bogdanov, с. 28; Фархади, с. 139, 141, 149; Киселева, с. 83.

72. Bogdanov, с. 33; Фархади, с. 126, 141.

73. Ср. предлоги в кабульском диалекте Фархади, с. 101—103; Иоаннесян Ю. А. Система предлогов и послелогов в разговорном дари.— Языки Азии и Африки (Фонетика. Лексикология. Грамматика). М., 1985, с. 64—77.

74. Гератский предлог tay-ye/tey-ye, не связанный этимологически с существительным ta 'низ', представляет собой вариант персидского tu-ye.

75. Пейсиков, с. 90—92; см. также: D'Erme G. M. Grammatica del Neopersiano. Napoli, 1979, с. 69—75; Fouchecour C. H. Elements de Persan. Paris, 1985, с. 63—64, 72—76; Coletti A. Grammatica della Lingua Persiana. Roma, 1986, с. 122—125.

76. Фархади, с. 103; Пахалина, с. 53.

77. О его возможных этимологиях см.: Оранский И. М. Тадж. kati/qati — осет. (диг.) хäссä. — Иранское языкознание (к 75-летию проф. В. И. Абаева). М., 1976, с. 148—159.

78. Этимология этого и следующего за ним предлога неясна.

79. Возможно, образован от прилагательного čar/čab «левый». В форме čar предлог этот представлен в белуджском фольклоре. См.: Белуджские сказки, собранные И. И. Зарубиным. Ч. II. М.—Л., 1949, с. 17, 29 и др.

80. Фархади, с. 107.

81. Пейсиков, с. 95.

82. Bogdanov, с. 23, 120; Фархади, с. 200—201.

83. Пейсиков, с. 96.

84. Пейсиков, с. 96—97.

85. Пейсиков, с. 16.

86. Об использовании этих суффиксов в кабульском см.: Фархади, с. 112, 165.

87. О том же явлении в кабульском диалекте см.: Фархади, с. 103—104, 192; Пахалина, с. 53; Островский. Многообъектные глаголы разговорного кабули. — Иранское языкознание. Ежегодник. 1980. М., 1981, с. 161.

88. Об этом в кабульском см.: Фархади, с. 77, 102.

89. О выражении притяжательности с помощью предлога az в кабульском см.: Фархади, с. 77.

90. См. примеч. 63.

91. О предположительном наклонении в кабульском см.: Киселева, с. 99; Фархади, с. 122—124.

92. О той же конструкции в кабульском см.: Фархади, с. 125—134; Киселева, с. 97—98.

93. Об этом в кабульском см.: Пахалина, с. 58; Bogdanov, с. 30; Фархади, с. 189.

94. См. примеч. 72.

95. Исключение составляет глагол «садиться». О том же способе образования каузативных основ в кабульском диалекте см.: Основы иранского языкознания, с. 141; Киселева, с. 82.

96. См. примеч. 70.

97. В кабульском имеет форму -wâr-ê, см.: Фархади, с. 105.

98. Указанная конструкция широко распространена в кабульском диалекте, см. Фархади, с. 136.

Y. A. Ioannesyan. The position of the Herati dialect within the Dari-Persian linguistic continuum.

In the article on the basis of a complex study of the Herati dialect (of modern Dari), previously undertaken by the author, a comparison is made between the Kaboli, Herati and Tehrani dialects as characteristic representatives of their linguistic areas: (respectively) the afghan-tajiki, khorasani and west-persian. As a result, Herati appears as an intermediate dialect, equally possessing common features with as well as distinguishing features from the two others. This definition justifies a classification in which the Khorasani group is assigned the position of an independant group and not merely that of a sub-group within the eastern group, as has been the case so far, which necessitates a correction of the existing classification.

Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа: теомнемия (зикр)

А. А. Хисматулин
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

> Чтобы узнать нечто о значении религиозного опыта для тех, кто его имеет, мы можем сегодня изучать любые его формы. Если он что-нибудь значит, то он значит все для тех, кто его имеет.
>
> Карл Густав Юнг[1].

Традиция братства *Накшбандийа*, как, впрочем, и традиции других суфийских братств, хранит и имеет на практике сложный набор психотехнических, духовно-религиозных и физических приемов, используемых как в индивидуальных упражнениях, так и в ритуальных коллективных радениях для достижения измененного (по сравнению с обыденным) состояния сознания, с целью получения религиозно-мистического опыта через контакт, последующее познание и духовное единение с Богом (Аллахом). Феномен измененного состояния сознания возникает в результате комплексного и параллельного воздействия совокупности психо-технических приемов таких, как: погружение в себя (*мушāхада*), фиксация позы (*джалса*), концентрация внимания (*таваджджух*), задержка дыхания (*ḥабс-и дам*), повторение формул теомнемии (*зикр*) и ряд других, а также зависит от фактора веры и психических способностей ученика и учителя. В связи с этим акцентация данной статьи на теомнемии или собственно *зикре* как на одном узком, хотя и очень важном аспекте прагматического суфизма и выделение этого аспекта из контекста ритуала являются вынужденными и вызваны отсутствием возможности рассмотреть все аспекты и нюансы практики братства в рамках одной статьи.

---

[1] Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991, с. 172.

Собственно *зикр*[2] является основной составляющей ритуала богопоминания и представляет собой многократное произнесение:

а) — индивидуальной формулы, даваемой и разъясняемой конфиденциально неофиту шейхом братства во время инициации;

б) — коллективной формулы братства.

Произнесение как коллективной, так и индивидуальной формул также может подразделяться на:

а) — громкий *зикр* (*джалӣ*);

б) — тихий *зикр* (*ḫафӣ*).

Последний, в отличие от первого, произносится мысленно про себя или шепотом.

Изначально в братстве отдается предпочтение тихому *зикру*, введенному в обиход прагматического суфизма в XII веке основателем самостоятельной школы среднеазиатского мистицизма, именуемой *ḫваджаган*, ᶜАбд ал-Халиком Гиждувани (ум. в 1220 г.)[3] и адаптированному два века спустя основателем братства *Накшбандийа* или *Накшбандийа-ḫваджаган* Баха ад-Дином Накшбандом (1318—1389).

На протяжении многих веков одной из основных коллективных формул братства является формула *тахлила* — «Лā илāха иллā-л-лāху» («Нет божества кроме Аллаха»), известная также как формула «отрицания — утверждения» (*нафӣ ва исбāт*), и как формула единобожия (*тауḫӣд*). Шесть из одиннадцати положений, ставших основными принципами духовной жизни братства, непосредственно относятся к мысленной рецитации этой формулы и ритуалу *зикра*. По словам основателя братства, четы-

---

[2] Здесь и далее в связи с полисемией слова под «собственно зикр» подразумевается его основное значение: поминание имени Бога (Аллаха), *теомнемия*, *йадкард* (*перс.*).

[3] Обучение тихому *зикру* ᶜАбд ал-Ḫāлиḳа Гиждувāнӣ традиция приписывает легендарному святому Ḫизр. В упражнении, которое последний ему преподал, содержится квинтэссенция дальнейшей практики братства. «Войди в водоем (*хауз*), опустись с головой в воду и сердцем скажи: "Лā илāха илла-л-лāху Муḫаммадун расӯлу-л-лāхи"» (Фаḫр ад-Дӣн ᶜАлӣ б. Ḫусайн Кāшифӣ Вāᶜиз. Рашаḫāт ᶜайн ал-хайāт. Лакхнау, Навалкишор, 1897, с. 19. Далее: Рашахат). Это упражнение, связанное с погружением в воду, обуславливает: задержку дыхания на время погружения и проговаривания формулы; определенную позу, принимаемую под водой; изменение мировосприятия и отключение от всех внешних раздражителей. Явление Ḫизра практически всегда связано с ключевыми моментами в истории развития братств, а также в духовном становлении отдельно взятой личности, поскольку его уроки и наставления не требуют каких-то дополнительных обоснований. Так, ходжа Йӯсуф Хамадāни (ум. в 1140 г.) — шейх ᶜАбд ал-Ḫāлика, — обучая своих *ḫулафā'* громкому *зикру*, не свободному, вероятно, от влияния шаманизма, не счел возможным изменить тихий *зикр* своего ученика, так как зикр был преподан и разъяснен Ḫизром.

ре положения из шести соотносятся с формулой и между собой следующим образом:

1. *йāдкард* («поминание») — предписанность в ритуале *зикра* (*таклīф дар зикр*).

2. *бāзгашт* («возврат») — возвращение к Богу;

3. *нигāхдāшт* («сохранение») — мысленное сохранение состояния положения 2, т. е. состояния возвращенности к Богу;

4. *йāддāшт* («запоминание», «фиксация в памяти») — упрочение в положении 3, т. е. в сохранении состояния возвращенности к Богу[4].

При ближайшем рассмотрении становится очевидным, что если *йāдкард* представляет собой особым образом предписанную мысленную рецитацию формулы *зикра* (причем эта компонента в ритуале заменяема: коллективные формулы — индивидуальные формулы), а *бāзгашт*, *нигāхдāшт* и *йāддāшт* — лишь различные грани состояния концентрации внимания, являющиеся следствием суггестийного воздействия рецитации, то следующее, пятое положение, а именно *вуḳӯф-и ᶜададӣ* («осознание исчисления», «остановка внимания на исчислении») — есть не что иное, как задание программы рецитации, то есть увеличение количества повторений на строго определенное число раз: 3, 5, 7... 21. Основатель братства рассматривал «остановку внимания на исчислении» как первый этап в обучении божественной науке[5] (*ᶜилм-и ладунӣ*)[6].

Программа рецитации практически направлена на:

а) увеличение периода задержки дыхания с каждым новым циклом повторов на время, необходимое для двукратного произнесения формулы *зикра* при сохранении постоянными интервалов для выхода;

б) создание совершенно конкретного внутреннего устойчивого образа, каковым является образ физического сердца, и концентрацию всего внимания на нем.

В связи с этим одновременно с рецитацией формулы *зикра* практикующему его предписывается остановить свое внимание на сердце (*вуḳӯф-и ḳалбӣ*). *Вуḳӯф-и ḳалбӣ* («осознание сердца», «остановка внимания на сердце») — шестое положение, непосредственно касающееся ритуала *зикра.*

---

[4] Рашахат, с. 25.

[5] Божественная наука (*ᶜилм-и ладунӣ*) — наука или знания, получаемые непосредственно от Бога, без посредничества человека или ангела. — Мухаммад Моᶜин. Фарханг-и фарси. Тегеран, 1371 г. с. х., 2, с. 2344.

[6] Рашахат, с. 26.

Нижеприводимые наставления по отправлению *зикра* дают о нем и о вышеуказанных положениях более полное представление.

Йāдкард — представляет собой изустный *зикр* (*зикр-и лисāнӣ*) или *зикр* сердцем (*зикр-и ḳалбӣ*). Хазрат мавлана Са'д ад-Дин Кашгари[7], да будет свята его могила, говорили, что способ обучения этому *зикру* состоит в следующем: сначала шейх сердцем произносит: «Лā илāха иллā-л-лāху Муḥаммадун расӯлу-л-лāхи» («Нет Божества кроме Аллаха, Мухаммад — посланник Аллаха»). *Мюрид* должен подготовить свое сердце и удерживать его в согласованности (*дар муḳābила*) с сердцем шейха. Закрыв глаза, плотно сжав губы и зубы и прижав язык к небу, он должен задержать свое дыхание и, исполнившись величия (*маᶜаẓӣм*), с одобрения шейха с полной отдачей приступить к *зикру*. Он должен проговаривать его сердцем, а не языком, и в задержке дыхания проявить терпение. За один цикл задержки дыхания он должен произнести его три раза таким образом, чтобы отзвук (*аṯар*) приятной истомы (*ḥалāват*) зикра достиг сердца. Способ, благодаря которому тебе будет легче освоить это, заключается в том, что дыхание следует задержать под пупком (*нāф*), сжав губы и прижав язык к небу так, чтобы оно не было внутри слишком стеснено. Истину (*ḥаḳīḳат*) сердца <...> нужно отвратить (*бизāр*) от всех помыслов и сконцентрировать ее на куске плоти конусоидальной (*ṣанӯбар*) формы[8], заняв его произнесением *зикра* следующим образом: слово «лā» («нет») вытягивается вверх, слово «илāха» («божества») ведется в сторону правой руки, а фразой «иллā-л-лāху» («кроме Аллаха») с силой ударяют в конусоидальное сердце[9] так, чтобы тепло от этой фразы отозвалось во всех органах...[10].

Более детально эта процедура выглядит так:
а) — дыхание задерживается под пупком;

---

7 Саᶜд ад-Дӣн Кāшгарӣ — Султāн ад-Дӣн Саᶜд ад-Дӣн Муḥаммад ал-Кāшґарӣ — ученик ᶜАлā ад-Дӣна ᶜАṭṭāрā, умер в 1455 или 1458 г.

8 Автор текста пытается дать доступное описание образа физического сердца, поэтому здесь мы слова *санӯбар* и *санӯбарӣ* даем в их втором значении «конусоидальный» или «пирамидальный». В первом значении *санӯбар* — общераспространенное название всех растений семейства пирамидальных типа ели, кедра, кипариса и т. п. Подробнее см.: М. Моᶜин. Фарханг-и фарси. Тегеран, 1371 г. с. х., т. 2, с. 2169. «В конусообразной форме кипариса мусульмане видят эмблему бессмертия, и арабы называют его "древо жизни"». — Архимандрит Никифор. Библейская энциклопедия. М., 1891, с. 393.

9 Сердце (*дил*, *ḳалб*) — орган конусоидальной формы (*ṣанӯбар аш-шакл*), распоположенный в левой стороне груди и полый внутри. Форма сердца —пирамида (*харам*) с треугольным основанием (*мусаллаṯ ал-ḳаᶜида*) или конус (*маḫрӯṭ*), вершина которого расположена спереди-внизу-слева, а основание — вверху-сзади-справа. Суфийский термин. Сердце — тонкая божественная (*раббāнӣ*) субстанция (*латӣфа*), которая связана с физическим сердцем конусоидальной формы. Подробнее см.: ᶜАлӣ Акбар Дехḫудā. Луґатнāма. Тегеран, 1342 г. с. х., вып. 84, с. 392—393.

10 Рашахат, с. 24.

б) — слово «лā» мысленно берется из-под пупка и доводится до темени;

в) — слово «илāха» также мысленно берется и доводится от темени до правого плеча (*катф*);

г) — словами «иллā-л-лāху» от правого плеча ударяют в сердце, которое расположено в левой стороне груди и представляет собой кусок плоти (*лаḥм*) конусоидальной формы;

д) — траектория, возникающая в результате проговаривания всей формулы, аналогична перевернутой лигатуре букв «лам» и «алиф»[11];

е) — вместе с началом выдоха проговаривают: «Муḥаммадун — расӯлу-л-лāхи» («Мухаммад — посланник Аллаха»).

Бāзгашт — всякий раз, как отправляющий *зикр* (*зāкир*) языком сердца произносит благословенную фразу (*ṭаййиба*)[12], вслед за ней он тем же языком должен сказать: «Господи, Ты —мое устремление, и быть угодным Тебе — моя цель». Эти слова «возврата» суть устраняющие всякую плохую или хорошую постороннюю мысль (*ḥāṭир*) до той степени, пока *зикр* его не очистится, и голова его не освободится от всего, что не относится (*māсавā*) к Богу...

Нигāхдāшт — представляет собой наблюдение за мыслями с тем, чтобы в момент многократного проговаривания *закиром* благословенной фразы за цикл задержки дыхания (*дар йак дам*) его единственная мысль не рассеялась. Хазрат мавлана Саᶜад ад-Дин, да будет свята его могила, по поводу значения этого термина изволили заметить, что необходимо час, два, а то и больше, в той мере, пока это будет доступно (*муᶜассар*), удерживать свою мысль от всего постороннего...

Йāддāшт — постоянное осознавание божественной сути путем эстетического созерцания (*зауḳ*). Некоторые называли это, как «присутствие без отсутствия» (*ḥузӯр бā ḡайбат*)...[13]

Вуḳӯф-и ᶜададӣ — как уже отмечалось выше, программа рецитации задается положением *вуḳӯф-и ᶜададӣ* («остановка на исчислении»), которое ставит своей целью сбор (*джамᶜ*) блуждающих мыслей (*ḥāḡāṭир-и мутафарраḳа*) в виде увеличения количества повторов формулы *зикра* с трех раз за один цикл задержки дыхания до 21 и более.

...Сначала проговаривают три раза за одну задержку дыхания (*ḥабс-и нафас*), затем — 5 раз, после чего — 7 раз, и таким образом постепенно доводят до 21 повтора. В дальнейшем, чем больше по-

---

[11] Ḳвāджа Фазл Аḥмад. Рисāла-йи мурāдāн. Цит. по: Моле М. Quelques Traités Naqshbandis. — Фарханг-и Иран замин. Тегеран, 1339, т. 8, № 34, с. 310.

[12] Благословенная фраза (*ṭаййиба*) — формула *шахады*.

[13] Рашахат, с. 24—25.

второв при сохранении нормального самочувствия, тем лучше. Если же чрезмерное количество повторов будет слишком затруднительным (*машаққат*), то вполне можно ограничиться 21 повтором. Во всяком случае, на сколько бы ни увеличивалось количество повторов, заканчивать следует на нечетном числе (*ṭāқ*)...[14] .

Чрезмерное количество повторений не является обязательным условием (*шарṭ*). «Необходимо, чтобы произносимое было осознано с тем, чтобы от него была польза. Если *зикр* был повторен 21 раз и не дал результата, причина этого лежит в непродуктивности (*бӣҳāṣилӣ*) в осознании произносимого. Результат зикра выражается в том, что в момент отрицания (*нафӣ*) все относящееся к человеческому исчезает, а в момент утверждения (*исбāт*) воздействие от влияния власти (*таṣарруфāт*) влечения (*джазабāт*) божественности (*улӯхиййат*) ниспадает божей милостью (*муṭāлаᶜа*)...»[15] .

Вуқӯф-и қалбӣ. Последнее, шестое положение ритуала *зикра*, раскрываемое двумя понятиями.

Во-первых, сердце *закира* должно ощущать в себе божественную истину, как об этом уже шла речь в разделе «йāддāшт» <...> *вуқӯф-и қалбӣ* состоит из осознанности и готовности воспринять божественную суть таким образом, чтобы сердце не представляло бы ничего кроме Бога <...> во время *зикра* связь (*иртибāṭ*) и осознанность (*āгāҳӣ*), направленные на объект зикра (*ба мазкӯр*), — необходимое условие (*шарṭ*). Эту осознанность называют свидетельством контакта (*шухӯд-и вуṣӯл*) и восприятия, а также *вуқӯф-и қалбӣ*. Во-вторых, *закир* должен осознавать свое сердце, т. е. в секунды зикра сконцентрироваться на куске (*қаṭᶜа*) плоти (*лаҳм*) конусоидальной формы (*ṣанӯбарӣ аш-шакл*), который вынужденно называют сердцем и который является вынужденным пленником левой части груди. Его необходимо занять *зикром* и сделать проговаривающим *зикр* (*гӯйā ба зикр*), не допуская того, чтобы он был непостоянным (*зāйӣл*) в *зикре* и невежественным (*ғāфил*) относительно его смысла (*мафхӯм*).

Хазрат Хваджа Баха ад-Дин, да будет свята его могила, не считали обязательным (*лāзим*) задержку дыхания и соблюдение числа повторов в зикре, однако *вуқӯф-и қалбӣ* в обоих значениях признавали важным и необходимым, так как в *вуқӯф-и қалбӣ* сосредоточена квинтэссенция (*ҳулāṣа*) цели *зикра* (*мақṣӯд аз зикр*)...[16]

Анализируя технические аспекты практики *зикра*, нельзя не заметить, что основной своей целью он ставит внутреннее

---

[14] Рисала-йи мурадан, с. 311.
[15] Рашахат, с. 26.
[16] Рашахат, с. 27.

освобождение от всех мыслей и полную концентрацию на каком-либо образе, доходящую до стадии деперсонификации или растворения (*фанā'*) в нем субъекта *зикра*. Это может быть как образ шейха в практике *таваджджуха*, так и образ юноши в раннесуфийской практике *назар илā-л-мурд* (созерцания юного) и вообще любой другой совершенный образ или форма. «Цель заключается в том, чтобы добиться восприятия бытия через растворение в красоте и совершенстве, постигая бытие внутри явлений»[17].

Таким образом, объекты для концентрации и последующего растворения в них могут варьироваться от вполне конкретных до самых абстрактных, в зависимости от степени обученности и способностей ученика. Если при растворении в шейхе (*фанā' фӣ-ш-шайх*) его образ как образ реальной совершенной личности можно внутренне воссоздать и представить, то при растворении в Пророке (*фанā' фӣ-н-набӣ*) это сделать уже гораздо труднее (в связи с полным отсутствием в то время портретной живописи и иконографии). И уже совсем невозможной кажется попытка представить при растворении в Аллахе (*фанā фӣ Аллāх*) его образ. В последних двух упражнениях (*сабақ*) используется образ совершенного человека (*инсāн-и кāмил*), каковым является образ почившего шейха. В целом же «...растворение (*фанā'*) бывает двух видов (*ваджх*): растворение от восприятия темного (*зулмāнӣ*) и физического (*табиʿӣ*) и растворение от восприятия светлого (*нӯрāнӣ*) и духовного (*рӯхāнӣ*)...»[18].

В рассматриваемом здесь конкретном случае практикующему *зикр* предписывается сконцентрировать свое внимание под «аккомпанемент» рецитации на образе физического сердца, которое, вероятно, может быть мысленно представлено в виде пирамиды (*харам*), конуса (*махрӯт*) либо, возможно, их проекцией на плоскости, то есть в виде треугольника с выбитым в нем тетраграмматоном или четырехбуквенным именем Бога. «Выбей, вырежь в своем сердце поминание имени Божьего»[19].

Сердце для суфиев является одновременно как физическим органом, так и духовной субстанцией, способной вместить

---

[17] Грамингем Дж. С. Суфийские ордена в исламе. Пер. с англ. М., 1989, с. 247.

[18] Сāлих б. Мубāрак ал-Бухāрӣ (XIV в.). Макāмāт-и хазрат-и Хваджа Накшбанд. Бухара, 1327 г. х., с. 61. Здесь и далее, поскольку три цитируемых нами текста представлены в одной литографии («Макāмāт-и хазрат-и Хваджа Накшбанд» Сāлиха ал-Бухāрӣ, «Рисāла-йи кудсийа» Мухаммада Пāрсā и «Рисāла-йи хазрат-и мавлānā Джāмӣ» ʿАбд ар-Рахмāна Джāмӣ), изданной под редакцией Абӯ-л-Мухсина Мухаммад-Бāкира б. Мухаммада ʿАли, то библиографические данные остаются указанными выше и не повторяются.

[19] Там же, с. 68.

в себя Аллаха, то есть прототипом сердца на физическом плане является духовное сердце, которое можно открыть в себе и пробиться к нему через *зикр* сердцем (*зикр-и қалбӣ*), концентрируя свое внимание на сердце физическом. «Нужно проговаривать *зикр* от сердца к сердцу», — наставлял Хваджа Накшбанд своих учеников[20] .

Существенную, если не определяющую роль при концентрации внимания на внутреннем образе физического сердца играет рецитация формулы *зикра* или теомнемия. Для анализа воздействия теомнемии на сознание практикующего *зикр* мы воспользовались положением о фасцинации, введенным в рамки общей теории сигнализации Ю. В. Кнорозовым и разработанным впоследствии Ю. М. Лотманом в применении к моделям коммуникаций в системе культуры.

Суть одного из основных посылов этого положения заключается в том, что для выполнения задач, сформулированных в виде наставлений, инструкций или команд, необходимо преодолеть следующие препятствия[21] :

1) — помехи в канале связи, то есть адекватность понимания информации, передаваемой через акустический или оптический каналы связи;

2) — помехи в анализаторе самого принимающего эту информацию, то есть посторонние мысли или настроенность сознания адресата на другую информацию.

Для устранения первого препятствия в случае, если информация передается по акустическому каналу связи, то есть представляет собой аудиоинформацию на естественном языке, этот естественный язык должен быть, как минимум, соотнесен адресатом с таковым.

Для устранения помех второго рода надо на вводимую информацию наложить шум (фасцинацию), который бы определенным образом сочетался с информацией и заглушал бы в сознании адресата другие команды, тем самым мешая их выполнению и создавая благоприятные условия для восприятия нужной информации[22] .

---

[20] Там же, с. 63.

[21] Сфера применения данного положения не ограничивается только *зикром*, а может варьироваться от аутопсихотерапии и гипноза до различного рода рекламы и пропаганды.

[22] Структурно-типологические исследования. М., 1962, с. 283—285, а также: Кнорозов Ю. В. К вопросу о классификации сигнализации. — Основные проблемы африканистики. М., 1973, с. 324—334.

Как видно из сказанного ранее, основной задачей ритуала *зикра* является растворение в Аллахе через *зикр-и калби.* «Цель *зикра* в том, чтобы *закир* постиг истину слов единобожия (*тауҳ̣ӣд*) <...> от проговаривания слов единобожия все, не относящееся (*мāсавā*) к Великому Аллаху, полностью исчезает»[23]. Неофиту предписывается мысленно про себя проговаривать определенным образом формулу *зикра*, то есть *закир* при отсутствии разрыва во времени между посылкой и приемом информации и при отсутствии выполнения мнемонической функции (информация не перемещается во времени) является одновременно посылающим и принимающим информацию, заключенную в формуле *зикра.* Другими словами, *закир* — одновременно и адресант, и адресат.

Моделью коммуникации в данном случае становится автокоммуникация. Схема коммуникации имеет следующий вид: *Закир* → *Закир'*, где условно принимаем психическое состояние «Закира» до *зикра* за обыденное, а «Закира'» — за измененное, тогда:

1. Образ физического сердца, благодаря «выбитому» в нем имени Бога (Аллаха), становится образом-символом, который, как всякий символ, «...и в плане выражения, и в плане содержания представляет собой текст, то есть обладает некоторым единым замкнутым в себе значением и отчетливо выраженной границей...»[24]. «Необходимо всеми силами сконцентрировать свое внимание на сердце, которое содержит в себе истину всего человеческого (*башарийат*), состоящую из совокупности (*маджмӯ^{c}а*) высшего (^{c}*улвӣ*) и низшего (*суфлā*) миров (*кāйнāт*)...»[25].

2. Даваемая формулой *зикра* информация также может представлять собой текст в виде сообщения на естественном арабском языке, который одновременно является сакральным языком, языком Корана и сунны, то есть этот текст изначально закодирован дважды, принадлежа как к естественному языку, где он представляет «цепочку знаков с разными значениями», так и к языку сакральному — как некоторый сложный знак с единым значением священности[26]. Попутно заметим, что при всем этнокультурном многообразии адептов различных суфийских братств формулы *зикра* существуют только в их арабском варианте.

---

[23] Макамат-и Хазрат-и Хваджа Накшбанд, с. 64.

[24] Лотман Ю. М. Символ в системе культуры. —Избранные статьи. Таллинн, 1992, с. 192. Все цитируемые нами статьи Лотмана приведены в указанном сборнике.

[25] Рашахат, с. 95.

[26] Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста, с. 129—132.

3. Информация, аккумулированная в данной формуле *зикра*, не является для *закира* свежей или новой. Напротив, представляя часть *шахады*, слышанной им много раз в различных ситуационных контекстах, она — лишь повтор ранее полученной информации, что дает основание интерпретировать данный текст как код. Другими словами, «функционально текст используется не как сообщение, а как код, когда он не прибавляет нам каких-либо новых сведений к уже имеющимся, а трансформирует самоосмысление порождающей тексты личности и переводит уже имеющиеся сообщения в новую систему значений»[27].

4. В данной формуле *зикра* можно четко выделить две синтагмы:

— «лā илāха» («нет божества») — часть отрицания (*нафй*);

— «иллā-л-лāху» («кроме Аллаха») — часть утверждения (*исбāт*), причем в части утверждения имеет место частичная редукция: за буквой «ха» в слове «Аллах» идет *сукун* (т. е. отсутствие гласного) и, в силу особенностей произношения арабского языка, буква «ха» в конечной позиции и без гласной практически не произносится, то есть формула предстает в виде «лā илāха иллā-л-лā».

5. Программа рецитации, задаваемая положением *вукӯф-и ᶜададӣ*, становится вторым добавочным кодом, в функции которого входит трансформация исходного вербального сообщения. «Распространение принципа повтора на фонологический и другие уровни естественного языка представляет собой агрессию автокоммуникации в чуждую ей языковую сферу»[28].

6. Особенностью ритуала *зикра* является тот факт, что одновременно одно и то же сообщение передается по двум каналам связи. Один из них — условно оптический[29]. По нему передается образ-символ физического сердца с «выбитым» в нем именем Бога (Аллаха). По второму акустическому каналу связи рецитацией формулы *зикра* передается сообщение о том, что «нет божества кроме Аллаха».

Схема модели автокоммуникации по акустическому каналу связи имеет следующий вид[30]:

---

27 Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации.., с. 85.

28 Там же, с. 84—85.

29 Канал назван условно оптическим в силу того, что, отправляя *зикр* с закрытыми глазами, *закир* воссоздает в памяти ранее виденный символический образ физического сердца.

30 Схема модели автокоммуникации в ее общем виде заимствована у Ю. Лотмана, см.: О двух моделях коммуникации...

		контекст		сдвиг контекста		
Закир (обыденное состояние сознания)	→	сообщение 1 код 1	→	сообщение 2 код 2	→	Закир' (измененное состояние сознания)

где:

сообщение 1 — формула *зикра* («лā илāха иллā-л-лāх»);

код 1 — естественный и сакральный арабский язык;

сообщение 2 — перекодированное благодаря коду 2 сообщение 1, то есть перекодированная формула *зикра*;

код 2 — рецитация, определяемая положением *вуḳӯф-и ᶜададӣ*.

Рецитация играет роль второго кода (по Ю. Лотману) или шума, фасцинации (по Ю. Кнорозову) и вызывает смысловую трансформацию исходного текста, ведущую, в свою очередь, к потере им своих первичных семантических связей. Таких кодов может быть несколько, начиная от ритмических рядов (синтагм) внутри формулы *зикра* и рецитации и заканчивая координированными ритмизованными упражнениями и ритмичным дыханием. И чем их больше, тем больше перекодируется исходное сообщение, получая новые релятивные значения. «Разнообразные системы ритмических рядов, построенные по синтагматически ясно выраженным принципам, но лишенные собственного семантического значения — от музыкальных повторов до повторяющегося орнамента, — могут выступать как внешние коды, под влиянием которых перестраивается словесное сообщение. Однако для того, чтобы система работала, необходимо столкновение и взаимодействие двух разнородных начал: сообщения на некотором семантическом языке и вторжения чисто синтагматического добавочного кода»[31].

Единственной неизвестной пока переменной в приведенной выше схеме модели автокоммуникации остается сообщение 2. Вот как описывает трансформированную и перекодированную формулу *зикра* ученик Баха ад-Дина Накшбанда Хваджа Мухаммад Парса в отношении тех, кто уже пережил трансцендентальный опыт на примере своего личного опыта

> и достиг ступени (*дараджа*): ...*зикр* овладевает (*мустаулӣ*) им и находит себе пристанище в его сердце. Тогда тот смысл (*маᶜānӣ*) фразы единобожия (*тауḥӣд*), который уже перестает быть значением слов этой фразы (т. е. потеря первичных семантических свя-

[31] Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации.., с. 80.

зей. — *А. Х.*) и принадлежать арабскому или персидскому языкам (т. е. потеря кода 1 — естественного и сакрального арабского языка. — *А. Х.*), начинает преобладать (*ғалиб*) в сердце, а сердце охватывается зикром и его смыслом, также предстает величественным (*аʿзам*) тот момент, когда сердце, украшаясь зикром, создает ощущение безграничного счастья (*камāл-и сағāдат*). Все, чего нельзя найти в этом мире, есть в том мире. Когда же почва сердца очищается от мирских страстей, зерно *зикра* падает на эту почву, и теперь не остается ничего, что удерживало бы связь с волей (*иҳтийāр*). Воля была до этого, а теперь все. После этого остается ждать, что произойдет дальше...[32] .

Сообщение 1, в результате перекодировки рецитацией, становится синтагматически организованным асемантическим сообщением. В ходе рецитации скорость проговаривания постепенно растет. Рост скорости вызывается задержкой дыхания, время на которую увеличивается с каждым новым циклом повторов при сохранении постоянными интервалов для выдоха (в случае, если задержка дыхания соблюдается) или она меняется ведущим *зикра*. Результатом увеличения скорости проговаривания становится замыкание формулы *зикра* самой на себя. Благодаря же особому способу проговаривания она действительно приобретает черты синтагматически организованного асемантического сообщения.

К сожалению, в имеющихся у нас материалах мы не смогли найти вариант проговаривания формулы *тахлила* в братстве *Накшбандийа*. Однако способы проговаривания этой же формулы, принятые в зикрах других братств, позволяют с большой степенью уверенности утверждать, что в братстве *Накшбандийа* существует либо один из способов, описанных ниже, либо — свой собственный.

Мирганийа: «...отправляя *зикр*, следует склонить голову вправо[33] и одновременно сказать "лā"; затем опустить голову на грудь, говоря "илāха"; только потом, склонив голову к сердцу, т. е. влево, произнести "иллā-л-алāх", причем это нужно выдохнуть буквально от пупка к сердцу, так, чтобы достославное имя Аллаха осело в сердце и вытеснило из него все дурные мысли. Нужно сделать акцент на произношении *хамзы* и увеличить долготу *алифа* (ā), однако умеренно или чуть превысив среднюю норму. После буквы "ха" в слове "илāх" идет *фатха*, а за буквой "ха" в слове "Аллāх" — *сукун*»[34] .

---

[32] Парса М. Рисала-йи кудсийа, с. 91—92.

[33] В этих братствах рецитация сопровождается круговыми движениями головы или головы с включением грудного отдела.

[34] Ар-Рутби. Минҳат ал-асҳāб — Ар-расāил ал-Мирганийа. Каир, 1358/1939, с. 87. (В кн.: Тримингем Дж. С. Суфийские ордена в исламе, с. 246.)

Шазилийа: «...начинают слева, из-под пупка, пролонгируя достаточно долго произнесение отрицательной частицы "лā"; затем фарингально отчетливо выделяют "и" (в слове "илāх"), огласовывая "х" как "ха" (т. е. "илāха"); после чего следует глубокая пауза и наклон шеи к плечу... Вслед за этим говорят "иллā-л-лāх", фарингально четко выделяя "и" в частице исключения ("иллā")... Далее акцентируют славное слово (*Аллāх*), выделяя "ā" глубоким и протяженным растягиванием»[35] .

В качестве более наглядной иллюстрации того, что особые формы произношения в собственно *зикре* десемантизируют формулу *зикра*, превращая ее в синтагматически организованное асемантическое сообщение, а слова, из которых она состоит, — в псевдослова, приведем еще два варианта рецитации формулы зикра, состоящей всего из одного слова: «Аллах».

Рахманийа: «...нужно <...> сделать два движения: первое состоит в том, чтобы поразить [головой] грудь в место расположения материального сердца конусоидальной формы, произнося при этом "Аллāх", наклонив голову над пупком; второе движение заключается в поднятии головы с произнесением *хамзы* ("легкое придыхание") в имени Аллаха (т. е. "ᶜА") и с проносом головы от пупка до вершины мозга, затем произносится оставшаяся часть формулы ("ллāх") над пупком тайн»[36] .

Таким образом, формула *зикра* предстает в виде чередования слова и псевдослова: Аллах-ᶜАллах.

Халладжийа: «...[в формуле] упраздняют первый слог "Ал" и последовательно добавляют к финальной букве "х" три гласных, "а" — с наклоном головы вправо, "и" — влево, "у" (произносится как "о") — к сердцу. То есть: лāха! лāхи! лāхо!»[37] .

Здесь, как видно из описания, собственно *зикр* всецело представлен псевдословами.

Возвращаясь к формуле *зикра* в братстве *Накшбандийа*, отметим, что одно из обиходных названий этой формулы представляет собой псевдослово «хайлала», которое могло появиться только в результате трансформации исходной формулы в ходе рецитации, путем увеличения скорости последней и замыкания формулы самой на себя. В дальнейшем, с увеличением скорости

---

[35] Ибн ᶜИйāд. Мафāриḥ ал-ᶜалиййа фӣ-л ма'āсир ал-Шазилийа. Каир, 1355/1937, с. 111. (В кн.: Анавати Г.-С. и Гарде Л. Mystique Musulmane, в колл. Etudes Musulmanes. Париж, 1976, т. 8, с. 202.)

[36] Бāш Тарзӣ. Китāб ал-минаḥ ал-раббāнийа. Тунис, 1351 г. х., с. 79. (В кн.: Анавати Г.-С. и Гарде Л. Mystique Musulmane.., т. 8, с. 203.)

[37] Анавати Г.-С. и Гарде Л. Mystique Musulmane.., с. 204.

проговаривания, исходная формула, по свидетельству М. Парсы, может трансформироваться до одного слова: «Аллāх, Аллāх».

> «...Когда *закир* уже близок к тому, чтобы постигнуть истину растворения, этот момент сопровождается тем, что его внутреннее естество (*бāṭин*) отвергает часть отрицания (*нафй*), и его мысли не могут быть ничем иным, кроме утверждения (*исбāт*), а *зикр* его становится: "Аллāх, Аллāх". Здесь он постигает истину формулы и познает ее тайну (*сирр*)»[38].

«В процессе такой автокоммуникации происходит переформирование самой личности, с чем связан весьма широкий круг культурных функций — от необходимого человеку в определенных типах культуры ощущения своего отдельного бытия до самопознания и аутопсихотерапии»[39].

7. Однако цель *зикра* гораздо специфичнее «самопознания и аутопсихотерапии». *Зикр* идет дальше. В его задачу входит растворение личности в Боге (*фанā'*) и пребывание ее там (*бақā'*). Для достижения этого используется условно оптический канал связи и элементы практики тавадждуха (концентрации внимания на образе). Схема модели коммуникации по этому каналу предстает в следующем виде:

		контекст		сдвиг контекста		
Закир' (измененное состояние сознания)	→	сообщение 1 код 1	→	сообщение 2 код 2	→	Закир" (растворение «я» закира)

где:

сообщение 1 — образ-символ сердца в виде треугольника с «выбитым» в нем именем Бога (Аллаха);

код 1 — перекодированная в процессе *зикра* формула, которая утратила свои семантические связи и стала синтагматически организованным асемантическим сообщением, уподобив себя коду («хаилала» → «алла»);

код 2 — продолжающаяся рецитация;

сообщение 2 — неопределяемо, то есть выход символа вместе с *закиром* во внесемиотическую реальность.

Напомним, что передача вербального и визуального сообщения в виде формулы *зикра* и образа-символа соответственно не сопровождается разрывом во времени, а происходит одновременно. В связи с этим в какой-то момент ритуала *зикра*,

---

[38] Рисала-йи кудсийа, с. 87.

[39] Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации.., с. 84.

после начала рецитации, формула *зикра* теряет свое первоначальное значение. Такая асемантическая формула становится причиной изменения исходного психического состояния *закира*, преобразуясь одновременно в код для сообщения 1 по условно оптическому каналу связи. При этом рецитация продолжается. Механизм остается тем же — трансформация сообщения 1. Сообщение 1 — символ, имеющий план выражения в виде элементарной геометрической фигуры с именем Бога (Аллаха) и план содержания. «Последний всегда принадлежит более многомерному смысловому пространству. Поэтому выражение не полностью покрывает содержание, а лишь как бы намекает на него»[40]. Таким образом, символ содержит в себе одновременно два сообщения: явное — план выражения и скрытое — план содержания. Причем первое является «узелком на память» для отправляющего *зикр*, напоминая ему о невыраженном втором и играя «...роль возбудителя, вызывающего возрастание информации внутри сознания получателя»[41]. Перекодированная в ходе *зикра* формула трансформирует сообщение 1 тем, что, приглушая семантические связи плана выражения, выводит на поверхность план содержания символа. Вот как описывается этот процесс у адептов братства.

> Тот смысл благословенного имени «Аллах», который без всяких рассуждений становится доступным пониманию (*мафхӯм*), необходимо созерцать (*мулāḥиẓа*), не прибегая к объяснениям по-арабски, еврейски, персидски и т. п. Удерживая этот смысл, нужно, используя весь понятийный аппарат (*мудрак*) и все силы, сконцентрировать свое внимание на конусоидальном сердце и утвердиться (*мудāвимат*) в понимании его сути. Для удержания сути необходимо прилагать усилие (*такаллуф*) до тех пор, пока не исчезнет напряжение (*кулфат*) (то есть пока образ не станет устойчивым. — *А. Х.*) <...> возможно, что суть желаемого предстанет перед его внутренним взором (*басāрат*) в виде света, разлившегося (*басīṭ*) и охватывающего (*муḥīṭ*) все видимые и познаваемые творения. Тогда необходимо вновь всеми силами сконцентрироваться на конусоидальном сердце до тех пор, пока его образ не исчезнет и не проявится желаемое (*мāḳṣӯḍ*)[42].

8. Каждый символ является своеобразным мостом между вербально выражаемым и вербально невыразимым, между семиотической и внесемиотической реальностями. И чем древнее

---

[40] Лотман Ю. М. Символ в системе культуры, с. 193.

[41] Лотман Ю. М. Каноническое искусство как информационный парадокс, с. 245.

[42] [с]Абд ар-Раḥмāн Джāмӣ. Рисāла-йи Ḥазрат-и Мавлāнā Джāмӣ, с. 146—148.

символ, тем длиннее этот мост, уходящий в дописьменную эпоху, информация о которой хранится как в коллективном бессознательном[43] каждой отдельно взятой личности, так и в элементарных символах в конденсированном виде. К числу древних элементарных символов относятся простые геометрические фигуры, такие, как крест, круг, пентаграмма и т. д. Треугольник, или тетрактис, также стоит в этом ряду. Известный еще во времена Пифагора, он был символом восхождения от множественности к единому целому и символом дифференцированной целостности. Именно на эту информацию намекает план выражения образа-символа сердца, и именно к этой информации апеллирует перекодированная формула *зикра*. «В случае, когда мы имеем дело с получением информативного возбудителя, это, как правило, строго урегулированный текст, который способствует самоорганизации воспринимающей личности. Размышления под стук колес, под мерную, ритмическую музыку, созерцательное настроение, вызванное рассматриванием правильных узоров или совершенно формальных геометрических рисунков, завораживающее действие словесных повторов — все это наиболее простые примеры такого рода увеличения внутренней информации...»[44].

9. Результатом увеличения информации в сознании отправляющего *зикр* могут быть различные состояния сознания в зависимости от того, к какому разряду относится сам *закир*: начинающих, находящихся в середине пути или идущих к его завершению. Лишь для последних *зикр* заканчивается истинным растворением в Боге.

---

[43] Косвенным доказательством тому, что *зикр* апеллирует к бессознательному, служит тот факт, что, во-первых, сам *зикр* уподобляют воде, во-вторых, во время *зикра* случаются видения, когда отправляющий *зикр* падает в воду. Так, например, одного из своих учеников Хваджа Накшбанд обязал отправить *зикр*, и ученик рассказывал: «...и я наяву увидел себя упавшим в кристально чистую воду. После *зикра* я отправился к Хвадже и рассказал ему об увиденном. Он сказал, что такое отправление (*тā'ат*) принимается (*қабӯл*), поскольку твоя душа (*дил*) через *зикр* возродилась. Душа — как рыба, *зикр* — как вода, душа одаряется (*ваххāб*) жизнью в *зикре*» (Макамат-и Ходжа Накшбанд, с. 149). В современной психоаналитике вода интерпретируется как символ бессознательного. «Покоящееся в низинах море — это лежащее ниже уровня сознания бессознательное <...> Психологически вода означает ставший бессознательным дух» (Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991, с. 109). И еще: «...вода — чрезвычайно распространенный мифологический эквивалент материнского лона, которое скрывает в себе "первосущество" <...> Христианский обряд крещения связан именно с этой мифологемой: погрузиться в воду — это значит вернуться в хаос, во тьму материнского лона, чтобы заново возродиться» (Аверинцев С. С. Примечания к ст. Юнга «К пониманию психологии архетипа младенца». — Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991, с. 126).

[44] Лотман Ю. М. Каноническое искусство, с. 245.

Начинающий (*мубтадӣ*) осознает Бога через внешнюю форму (*ṣӯрат*) *зикра*, находящийся в середине пути (*мутавассеṭ*) — через его суть, а находящийся в конце пути (*мунтахӣ*) — через истину. В каждой из степеней (*дараджат*): окончание для начинающего — преобладание (*ġалаба*) в сердце внешней формы *зикра* в таком виде, чтобы сердце (*дил*) и душа (*ẓамӣр*) постоянно были бы заняты *зикром*; окончание для находящегося в середине пути — овладение сознанием формы единобожия (*тауḥӣд*), которая является сутью (*мадлӯл*) *зикра*. Когда эти состояния (*аḥвāл*) начинают преобладать, они становятся причиной удивительных наслаждений (*азвāқ*), и иногда возникает мысль (*гамāн*) о полном совершенстве (*камал*); окончанием для находящегося в конце пути служит растворение (*истихлāк*) в том виде, когда он начинает видеть (*машхӯд*) все неявленное, связь любящий (*муḥибб*) — возлюбленный (*маḥбӯб*), и оба они исчезают (*маḥв*) в свете (*анвāр*) любви (*маḥаббат*). Не остается ничего, кроме единства (*ваḥдат*)[45] .

Таким образом, для последних можно констатировать факт исчезновения субъект-объектных отношений. Эта стадия знаменует собой окончание пути к Аллаху (*сайр илā-л-лāх*) и служит той гранью, за которой начинается индивидуальный религиозно-мистический опыт, выразить который адекватно не представляется возможным. «Каждый переживает по-своему, и говорить об этом бесполезно. Это то, что надо пережить, а не то, о чем следует говорить»[46] .

* * *

Ниже мы хотели бы вкратце остановиться на тех характерных особенностях, которыми должна отличаться формула *зикра*, с тем чтобы быть эффективной и отвечать поставленным перед ней задачам. Другими словами, мы постараемся дать ее общую модель, исходя из анализа различных коллективных формул *зикра*.

Во-первых, формула должна представлять собой текст, т. е. быть закодированной, как минимум, дважды. Первый код — естественный язык. Код второй — сакральный язык. Она даже может тяготеть к глоссолалии, что будет подчеркивать необходимость осознавать ее как сообщение на некотором — неизвестном или таинственном — первичном языке[47] . Так например, одна из формул *зикра* братства Кадирийа имеет вид: «ха-ху-хайй». В этой формуле лишь слово «хайй» семантически определяемо,

---

[45] Джилāл Харавӣ. Рисāла-йи рāхнамā-йи ᶜуқдегушāй. — В ст. М. Моле «Quelques Traités Naqshbandis», с. 289.

[46] Рисала-йи кудсийа, с. 90.

[47] Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста, с. 130.

оно значит «вечно сущий». Во время *зикра закир* принимает определенную позу и, «...повернув лицо внутрь к правому плечу, произносит "ха". Повернув лицо влево, он говорит "ху" и, склонив голову, про себя произносит слово "хайй" и затем продолжает повторять без передышки»[48].

Во-вторых, сообщение, заключенное в формуле *зикра*, с одной стороны, должно быть абстрактным, реализуя тем самым возможность для его толкования (*талқӣн*) шейхами, а с другой — чем абстрактнее сообщение, тем быстрее в ходе рецитации утрачиваются его первоначальные семантические связи. Вот примеры нескольких толкований разобранной выше формулы *зикра.*

> Под «ла илаха» понимается отрицание (*нафӣ*) физических (*табӣʿат*) божеств (*ālиха*), под «иллā-л-лāху» — утверждение (*исбāт*) предмета поклонения (*маʿбӯд*) в Истине (*ҳаққ*) (т. е. в Аллахе. — *А. Х.*), велико Его величие, под «Муҳаммадун — расӯлу-л-лāхи» — перенесение себя (*худ-ра дар авардан*) на место (*мақāм*) поклонения Богу (*маʿаббуд*)[49].
>
> ...Часть утверждения следует воспринимать (*муталāʿа*) как растворение (*фанā'*) и отказ (*нāҳāстан*) от бытия (*вуджӯд*) всех проявлений, а часть утверждения — как вечное бытие Аллаха и как желаемое (*мақсӯд*)...[50].
>
> ...Смысл этого надо воспринимать так: «лā» — нет, «илāха» — никакой цели, «иллā-л-лāху» — кроме чистой сути (*зāт*)...[51].
>
> ...В словах «лā илāха» отрицается наличие ложных (*бāтила*) божеств (*ālиха*), которые снискали расположение сердца и покорили его. И в них со всей определенностью вкладывается (*манзӯр*) отрицание (*нафӣ*) и небытие (*нӣсти*). В словах «иллā-л-лāху» утверждается истинный предмет поклонения и, созерцая по мере способностей и в силу Его деяний Его совершенство и красоту, Ему отдают свое сердце...[52].

В качестве иллюстрации абстрактности формул *зикра* приводим некоторые из них:

«Субҳāн Аллāх» — «Слава Аллаху»;

«Ал-ҳамду ли-л-лāх» — «Хвала Аллаху»;

«Аллāху акбар» — «Велик Аллах» и т. п.

В-третьих, тенденция к редукции, благодаря специальным способам проговаривания формул.

---

[48] Тримингем Дж. С. Суфийские ордена в исламе, с. 166.

[49] ʿАбд ар-Раҳмāн Джāмӣ. Нафаҳāт ал-унс мин ҳазарāт ал-кудс. — Рукоп. фонд СПбФ ИВ РАН, № А 229, л. 154.

[50] Рашахат, с. 24.

[51] Рисала-йи мурадан, с. 311.

[52] Рисала-йи рахнама-йи, с. 286—287.

В-четвертых, тенденция к образованию ритмических рядов внутри формул, что опять-таки достигается использованием специальных способов их проговаривания, типа: удлинение гласных и сокращение падежных окончаний.

Резюмируя все вышесказанное по отправлению собственно зикра в братстве *Накшбандийа*, можно сделать следующие выводы:

1. *Теомнемия* (*зикр*, *йāдкард*) представляет собой акт автокоммуникации, где адресантом и адресатом является *закир*;

2. Рецитация, задаваемая программой *вуḳӯф-и ᶜададӣ*, служит основным добавочным кодом;

3. Формула *зикра* — текст, заключающий в себе абстрактное сообщение и имеющий тенденцию к редукции и образованию ритмических рядов внутри себя, благодаря особым способам его проговаривания;

4. В ходе *рецитации* формула *зикра* теряет первоначальные семантические связи, становясь асемантическим сообщением, и уподобляет себя коду;

5. Особенностью *зикра* является одновременная передача по двум каналам связи сообщений, идентичных между собой по вложенному в них смыслу: образа-символа физического сердца (в виде тетрактиса с «выбитым» в нем именем Бога) — по условно оптическому каналу связи, и сообщения, заключенного в формуле *зикра* («нет божества кроме Аллаха») — по акустическому каналу связи;

6. В результате перекодировки формулы *зикра* рецитацией она становится кодом для образа-символа, способствуя перерасстановке акцентов с плана выражения символа на план его содержания, апеллируя тем самым к бессознательному *закира*;

7. Следствием *зикра* становится трансформация сознания *закира* от обыденного состояния до измененного.

* * *

Автор выражает свою признательность О. Ф. Акимушкину и Ю. В. Кнорозову за ценные консультации и предоставленные материалы.

A. Khismatoulin. Pragmatical sufism in the Naqshbandi brotherhood: theomnemia (dhikr).

Following fascination principle introduced into scientific usage by Ju. V. Knorozov and on the base of communication model advanced by Ju. M. Lotman the present article carefully scruti-

nizes one of the general aspects of pragmatical sufism — theomnemia (*dhikr*). The below given conclusions were shown by the detailed analysis to be as follows:

1. Theomnemia (*dhikr*, *yādkard*) is an act of autocommunication in which dhakir is both a sender (addresser) and a receiver (addressee) of information simultaneoulsy;

2. Repeat of *dhikr* formula (recitation) being set by its program (*wuqūf-i ᶜadadī*) is the main additional code;

3. Formula of *dhikr* is a text, i. e. twice in code. The first code — a natural Arabic language, the second one — a sacred Arabic language, the language of Qur'an and sunna;

4. Formula of *dhikr* — the text including an abstract message in itself and having a tendency to create rhythmic rows inside itself and to reduction, both due to specific ways of its pronouncing;

5. Formula of *dhikr* loses its initial semantic bonds during recitation to become an asemantic message and to resemble itself to a code;

6. Simultaneous transmission of the two messages is the peculiarity of *dhikr*. The first message — an image-symbol of physical heart (in the form of triangle with the name of Allah inside it) — is transmitted by conditionally optical channel of connection, the second one — the abstract message contained in the formula of *dhikr*: «There is no God besides Allah» — by acoustic channel of connection;

7. Formula of *dhikr* is recoded by recitation to become the code for image-symbol of physical heart;

8. Every symbol (and the given one too) has both the level of expression and the level of content being so-cold bridge between semantic and asemantic reality correspondently;

9. Repeating the recoded formula of *dhikr* causes the level of expression to be transformed into the asemantic message for the level of content to emerge and become accepted by *dhakir*;

10. Consequence of *dhikr* is transformation of *dhakir's* ordinary state of consciousness into the altered one.

The article is based on the original materials from the sources, such as: «Rashaḥāt ᶜAin al-Hayāt» by Fakhruddīn ...Kāshefī Waᶜiz, «Risāla-yi Qudsiya» by M. Pārsā, «Nafaḥāt al-Uns min Ḥazarāt al-Quds» and «Risāla-yi Ḥazrat-i Mawlānā Jāmī» both by ᶜAbd ar-Raḥmān Jāmī, «Maqāmāt-i Ḥazrat-i Naqshband», «Risāla-yi Murādān» by Fazl Aḥmad and others.

МИФЫ И ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ ВОСТОКА

Сюжет «царь с ослиными ушами» в корейской литературе

К изучению проблемы взаимодействия культур Востока и Запада

А. Ф. Троцевич
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

В произведениях корейской традиционной прозы часто встречаются иноземные сюжеты. Они дают хороший материал для исследования принципов взаимодействия двух литератур: корейской и китайской, корейской и индийской. В работе, посвященной корейской традиционной повести, я попыталась показать, как чужой сюжет перерабатывается на почве корейской культуры, давая жизнь новому оригинальному сочинению[1]. До сих пор речь шла о традиционных культурных связях Кореи с Китаем и Индией, но древние корейские государства, очевидно, имели отношения и с более дальними странами. Об этом говорит, например, фреска Афросиаба, на которой изображены корейские послы при дворе согдийского царя[2]. Возможно, такого рода контакты могли принести в Корею и сюжеты западных литератур.

Так, в корейском историческом памятнике XIII в. «События времен Трех государств» («Самгук юса»), составленном буддийским чаньским монахом Ирёном, есть раздел, посвященный царствованию 48-го царя Силла Кёнмун-вана (861—874). Приведем перевод текста.

Имя государя Ыннём. В 18 лет он стал хвараном[3]. В возрасте когда совершается обряд надевания шапки (20 лет. — *А. Т.*), государь Хонан призвал его во дворец на пир и спросил: «Ты

---

[1] См.: Троцевич А. Ф. Корейская средневековая повесть. М., 1975, с. 100—111.

[2] В раскопках Самарканда, древней столицы Согда, обнаружена фреска, на которой изображен церемониал приема самаркандским царем Вархуманом иноземных послов (VIII в.). Костюмы и позы одной из групп говорят о том, что это, скорее всего, посольство корейского государства Силла. См.: Альбаум Л. И. Живопись Афросиаба. Ташкент, 1975, с. 20, 74—75; ил.: табл. VII, зап. стена, деталь 4.

[3] *Хвараны* — особый социальный институт, сформировавшийся в Силла в VI—VII вв., ведавший подготовкой кадров для государства. В основе института лежит жреческая организация.

стал хвараном и гуляешь повсюду без забот. Не случалось ли тебе увидеть что-либо удивительное?» Юноша ответил: «Я видел трех человек добропорядочного поведения». Государь сказал: «Мы хотели бы услышать про них». Юноша рассказал: «Один человек, имея высокий ранг, скромно занимает низкое положение. Другой обладает богатством, но одевается бедно и просто. Третий по происхождению знатен и влиятелен, но не пользуется своим могуществом». Государь, выслушав его речь, признал ее мудрой и, невольно пролив слезы, сказал: «У нас есть две дочери. Хочу, чтобы одна из них подносила тебе полотенце и гребень (стала женой. — *А. Т.*)». Юноша, встав с места, поклонился и удалился со склоненной головой. Сообщил об этом отцу и матери. Отец и мать удивились и обрадовались, собрали всю семью и рассудили: «Старшая принцесса внешностью весьма некрасива, а младшая очень хороша, женись на ней!» Старший над хваранами наставник Пом, услышав об этом, отправился в дом к юноше и спросил: «Правда ли, что государь хочет женить тебя на принцессе?» «Да», — ответил юноша. «На которой же ты собираешься жениться?» — спросил наставник. Юноша ответил: «Оба родителя велели мне взять младшую». Наставник на это сказал: «Если женишься на младшей, я умру прямо перед тобой! А если женишься на старшей, непременно обретешь три блага — предупреждаю тебя!» «Последую вашему приказанию», — сказал юноша. Вскоре государь выбрал день и послал спросить юношу: «Которую из двух дочерей предпочтет господин?» Посланный возвратился и доложил о желании юноши: «Хочет получить старшую дочь». Миновало три луны. Государь тяжело заболел и, призвав приближенных, сказал: «Мы не имеем мужского потомства, а потому дела после нашей смерти пусть наследует Ыннём, супруг нашей старшей дочери». На следующий день государь скончался. Юноша, получив оставленное ему повеление, вступил на престол. Тогда к государю явился наставник Пом: «Некогда я говорил вам о трех благах и вот нынче все они проявятся. Женился на старшей дочери — взошел на престол — это одно. Вы прежде восхищались красотой младшей принцессы, теперь ее легко можете получить — и это второе. Женились на старшей сестре и теперь благоденствуете вместе с супругой — это третье». Государю весьма понравились его речи. Он пожаловал наставнику титул «чистого душой» и 130 лян золота. Когда государь скончался, ему дали посмертное имя Кёнмун.

В государевой опочивальне каждый вечер собирались несчетные полчища змей. Люди во дворце были напуганы и со-

брались изгнать их, но государь сказал: «Если бы у нас не было змей, мы не смогли бы спокойно спать. Не выгоняйте их!»

Каждый раз, как государь засыпал, он выплевывал свой язык и расстилал его по всей груди.

Когда государь взошел на престол, уши его вдруг стали длинными, как у осла. Ни царица, ни придворные об этом не знали. Знал это только один человек — шапочных дел мастер, но всю жизнь он об этом никому не рассказывал. Когда ему пришла пора умирать, он отправился в безлюдное место, в бамбуковую рощу при монастыре Торим, и прошептал бамбуку: «У нашего царя уши как у осла!» После этого поднялся ветер и прошелестел бамбуком: «У нашего царя уши как у осла!» Государь разгневался, повелел срубить бамбук и насадить кизил. Но когда подул ветер, снова раздался голос: «У нашего царя уши как у осла![4] »

Итак, с историей царствования Кёнмун-вана связаны четыре события: мудрый совет наставника и женитьба на старшей принцессе, появление змей, удивительный язык и ослиные уши. Последняя история явно представляет собой изложение известного мифа о фригийском царе Мидасе, которого Аполлон наградил ослиными ушами. Мидас прятал уши под фригийской шапкой и знал об этом только его цирюльник. В корейской интерпретации мифа не говорится, почему у царя появились ослиные уши, но зато сохранен рассказ о том, как была разглашена тайна царя. На этом моменте и сосредоточено главное внимание. Кроме того, скорее всего, мотив укрывания ослиных ушей под шапкой превратил фригийского цирюльника Мидаса в корейского шапочных дел мастера.

История царя с ослиными ушами, очевидно, бытовала в Корее, скорее всего, в устной форме. Так, в «Индексе типов корейских народных сказок», составленном Чхве Инхаком, этот сюжет отмечен под № 758 (King's ears are donkey ears — уши царя — ослиные уши)[5]. Сказки о царе с ослиными ушами записаны в южной части Кореи (мы не обнаружили этого сюжета среди записей фольклора северных провинций)[6].

Приведем примеры перевода двух сказок — одна из центральной провинции Кёенги, другая — из Сев. Кёнсан.

---

[4] Ирён. События времен Трех государств (Самгук юса). Пхеньян, 1960, с. 201.

[5] Choi Inhak. A Type Index of Korean Folktales. Seoul, Myongji University. 1979, p. 329.

[6] Им Сокче сончжип. Хангук кучжон сорхва (Избранные сочинения Им Сокче. Корейские устные предания). Сеул, 1987, т. 1—5.

Первая сказка называется «Уши государя, как у китайского осла».

У царя большого государства уши выросли, как у китайского осла. Вот какой человек стал царем! Нельзя, конечно, чтобы люди такое увидели. Отчего бы это у Сына Неба уши как у китайского осла? Не пойдут ли слухи о том, что он потомок китайского осла? Так вот, чтобы этого никто не увидел, для него изготовили большую высокую шапку. Это значит, руками надо было натянуть эту шапку на голову, тогда она даже уши закроет. Вот потому другие люди ничего и не знали. Никто не знал. Однако своих подданных... Волосы-то в те времена, в древности, в нашей стране все завязывали узлом (на макушке. — *А. Т.*). Завяжешь такой узел, а волосы-то хоть раз в несколько дней надо непременно расчесать. Но ведь сам-то волосы не расчешешь, вот эту работу и поручали подданным, пусть подданные причесывают... Тех же, кто хоть раз его причешет — кто приходит его причесывать, — убивал. Вот придет причесать, причешет, а после, чтобы не болтал, раз — и убьет. Уж и не знаю, скольких поубивал? Но ведь это никуда не годится! Вы смотрите, что получается! Эдак все подданные перемрут, никого и не останется! А еще царь решил, что нет нужды убивать по одному тех, кто хоть раз придет расчесать волосы. И тогда, взглянув на человека, который его причесывал, царь сказал:

— Куда б ты ни пошел, не вздумай рассказать про то, что увидишь! Идет?

Того человека не убили, а про то, что он увидел, он, конечно, не говорил.

— Если только скажешь, умрешь! — Так ему пригрозили, вот он и молчал. А этот подданный только начал расчесывать волосы, как все и увидел. «Какое уродство!» — так и хотелось ему крикнуть, но ведь было сказано: «Убьем!». Если скажу, умру — так и не сказал. После того приключилась у этого человека хворь, а заболел он оттого, что не мог слова вымолвить. Стал он помирать. Сыновья часто просили его:

— Скажите, отчего это?

Каких бы лекарей ни приводили, ничего не помогало. Лекарям он объяснил:

— Это мои тревоги довели меня до болезни, потому и лекарства не помогают.

А сыновья снова:

— Отчего это?

— Поведайте нам!

И тогда наконец отец сказал:

— Я не могу говорить. Вы меня отнесите куда-нибудь в глухие горы, в такие горы, где нет человеческого жилья, а сами возьмите с собой острую железную мотыгу, чтобы копать землю.

Вот и отправились они в глухие горы, где нет человеческого жилья. Шли, шли, а потом выкопали яму, такую глубокую, что если туда залезет человек и сядет, то его и не заметишь.

— Хватит копать, — сказал он. — Я останусь здесь, а вы ступайте отсюда, но далеко не уходите, как позову, придете.

Когда сыновья ушли, он, оставшись один, проговорил, так в землю и сказал:

— У Сына Неба большого государства Хо Пхильёна уши как у китайского осла!

(Исследователь: «Хо Пхильён?»)

— Да, да! Хо Пхильён, Хо Пхильён, Хо Пхильён! Так его звали. Фамилия Хо, имя Пхильён. Он и стал Сыном Неба!

После этого он позвал сыновей, чтоб пришли. Те явились.

— Теперь все в порядке, закопайте снова!

Сыновья закопали и они ушли. Однако через какое-то время, там, где эти... бамбук проклюнулся, на том месте, где копали. Такой поднялся, с палец толщиной, гладенький. Вот тут и раздался удар в котел, все люди и узнали! Проходил мимо какой-то человек и заметил. Этот человек любил короткие дудочки и довольно хорошо на этих дудочках играл — вот кто это был. А бамбук-то славно вырос, так и торчит.

— Хорошо бы эту дудку выкопать да сыграть на ней. А ну, попробуем!

Он взял да и вырыл эту дудку, которая торчала из земли, дунул в нее... А, а... из нее-то не музыка полилась, а вон что:

— У Сына Неба большого государства, у Сына Неба по имени Хо, Хо Пхильёна, уши, как у китайского осла!

Такие вот слова пропела. Он дул, а голос все говорил и говорил. Постепенно эти речи разошлись повсюду и дошли до дворца. Доложили:

— У какого-то человека есть дудка, он что есть мочи играет на ней, а она выговаривает слова: «У Сына Неба большого государства уши, как у китайского осла!»

— Привести, чтоб сыграл!

Его схватили и привели, схватили и привели.

— Играй!

Он заиграл, и на самом деле так и получилось. Ну что ж, убить его? Бросили его в темницу, бросили туда, чтобы убить.

— Говори, где взял?

— Откуда это?

— Да где-то в горах срезал!

Тогда тот человек (который причесывал царя. — *А. Т.*) сам пошел туда и в том месте, где копали землю, увидел срез бамбука. Увидев Сына Неба, сказал ему:

— Не убивайте этого человека, лучше убейте меня! Я очень хотел проговорить эти слова, но не смел и из-за этого заболел. Тогда отправился в горы, туда, где меня не смог бы услышать ни один человек, вырыл в земле яму, залез в нее и там совсем один выговорил эти слова. А в том месте взял да и вырос этот проклятый бамбук, пропел эти слова. Вот так и случилось.

Получается, что там, на той земле, вырос говорящий бамбук. Он что-ли и рассказал? Что-то плохо верится в эту историю.

— Не надо убивать того человека, убейте меня! Из-за меня все раскрылось, убейте меня!

И тогда государь молвил:

— Как можно убить такого преданного подданного? Среди людей не найдешь другого такого преданного, который бы сам сказал: не убивайте этого человека, все случилось из-за меня, меня и убейте! Такого подданного убить нельзя. И того, кто на дудочке играл, тоже не надо казнить. Отпустите обоих!

Так их и не убили, оставили в живых. Вот что люди рассказывают [7].

Вторая история царя с ослиными ушами называется «Бамбуковая роща у храма Торим».

Это случилось во времена правления 48-го государя Силла Кёнмун-вана. Однажды уши государя отчего-то вдруг стали огромными, как у китайского осла. Государь перепугался и не находил себе покоя, но так уж случилось и ничего нельзя было сделать, а потому, даже всходя на ложе и закрывая глаза, он не снимал с головы шапку, и никто не знал про его длинные уши — ни государыня, ни женщины из дворца, ни придворные чиновники. Известно это было только одному человеку — шапочных дел мастеру, который шил царские шапки. А шапочных дел мастер, чем бы ни занялся, куда бы ни пошел, вдруг вспомнит про царские ослиные уши и начинает смеяться до колик в животе, но слова вымолвить про это не смеет. В конце концов шапочник занемог, но даже в недуге не смог забыть про ослиные уши царя. А когда он уж совсем стал помирать, пришло ему в голову,

---

[7] Хангук куби мунхак тэге (Большое собрание корейской устной словесности). Сеул, 1981, т. 1—4, с. 115—118.

что всю жизнь знал тайну и хранил ее в душе. Дай-ка я теперь хоть раз в жизни облегчу свою душу, выпущу из себя эту тайну и уж тогда помру, решил он и отправился в бамбуковую рощу, которая была позади храма Торим. Там он насмеялся вдоволь, а потом раскрыл рот и проговорил:

— У нашего царя уши, как у китайского осла!

За всю свою жизнь он лишь один раз выпустил изо рта эти слова, облегчил нутро и, возвратившись домой, умер.

После того каждый раз, как подует ветер, в этой бамбуковой роще звучали странные речи:

— У нашего царя уши, как у китайского осла!

Государь, услышав голос этого бамбука, весьма обеспокоился и велел подданным тотчас же срубить весь бамбук и насадить там горный кизил. Так весь бамбук был уничтожен и насажен кизил, но как только кизил вырос, каждый раз, как подует ветер, раздается все тот же голос, что прежде от бамбука:

— У нашего царя огромные уши! — Вот что прозвучало.

А после государь Кёнмун-ван скончался и разрушился храм Торим [8].

Очевидно, что оба предания сохранили сюжет, записанный в «Событиях...», т. е. ядро мифа о фригийском царе осталось: «звериный царь» и разоблачение его тайны. В «Событиях...» история ослиных ушей царя представлена как один из эпизодов, связанных с царствованием государя Кёнмун-вана: у царя выросли огромные уши, а потом чудесным образом об этом узнали все. Со временем эпизод был выделен из серии событий царствования Кёнмун-вана и, получив самостоятельную жизнь, оформился уже как законченное произведение. Возможно и другое предположение: сюжет о царе с ослиными ушами некогда бытовал в Корее и был записан в одном из древних памятников, впоследствии утраченном. Известно, что буддийский монах Ирён при составлении своего труда «События времен Трех государств» пользовался материалами многих ныне пропавших исторических сочинений, в том числе и неофициальных. История царя с ослиными ушами, таким образом, могла жить параллельно — в устной традиции и в письменных памятниках (ср., например, распространение сюжета индийской джа-

[8] Чхве Сансу. Хангук минган чонсольчжип (Чхве Сансу. Сборник корейских народных преданий). Сеул, 1958, с. 229—231.

таки о хитрой обезьяне (в Корее — о зайце), обманувшей морского царя) [9].

В отличие от записи в «Событиях...», в преданиях появились новые мотивы: царь убивает того, кто приходит причесать его волосы, хранитель тайны заболевает и решает открыть секрет в бамбуковой роще или в яме, вырытой в глухих горах, рассказывает о царе с ослиными ушами бамбуковая дудочка. Предание, записанное в провинции Кёнги, имеет счастливый конец: царь поступает гуманно — отпускает подданного, преданно хранившего тайну. В предании из провинции Кёнсан и царь, и хранитель тайны в конце концов умирают.

История царя с ослиными ушами была записана немецким кореееведом Андре Эккардтом от его учителя корейского языка Ким Пончжу (1865—1932). Эккардт назвал эту историю преданием (sage) и включил в сборник корейских народных преданий, рассказов и сказок под названием «Рассказ о длинных ушах» (Erzählung von den langen Ohren)[10].

Предание представляет собой большое повествование со многими действующими лицами: кроме короля и юноши-цирюльника (шапочных дел мастера), здесь появились мать юноши, тигр, горный дух. Приведем содержание «Рассказа о длинных ушах».

В давние времена у царя Пуё были очень длинные уши. Он не выходил из дворца, и ни один человек, даже родственники и министры, не могли к нему приблизиться. Но каждый месяц к царю приводили юношу из простого народа, однако никто не видел, чтобы он возвратился обратно в отчий дом. И вот однажды посланник царя явился в дом одной бедной вдовы, чтобы препроводить во дворец ее единственного сына. Юноша уговорил посланника подождать до следующего утра. Оставшись вдвоем с матерью, они принялись обсуждать, как избежать страшной участи. Юноша решил убить короля, но мать запретила: «Особа короля священна, и духи накажут тебя!» Ночью мать отправи-

---

[9] См.: Ин Квонхван. «Чок Соный чён» кынвон сорхва ёнгу. Индо сорхваый хангукчок чонгэ (Исследование легенд — источников повести «Чок Соный». Распространение в Корее индийской легенды). — Инмун нон чип (Собрание статей по проблемам культуры). Изд. Корё тэхаккё мунгвадэхак. 1967, № 8.

[10] Die Ginsengwurzel. Koreanische Sagen, Volkserzählungen und Märchen, gesammelt von Professor Dr. Andre Eckardt (Корень инсам. Корейские предания, народные рассказы и сказки, собранные профессором доктором Андре Эккардтом). Eisenach, 1955, S. 60. Далее в ссылках: Die Ginsengwurzel...

К сожалению, у нас нет корейского текста этого предания, однако я сочла возможным воспользоваться переводом А. Эккардта, поскольку в статье рассматриваются только вопросы сюжета и характеристики персонажей.

лась в лес, принесла жертву горному духу и попросила его даровать жизнь ее сыну. Появился тигр и объявил, что он слуга горного духа, который поможет ее сыну. Мать успокоилась, обо всем рассказала сыну, и тот уверенно пошел во дворец. Юноша предстал перед королем и, когда тот вручил ему ножницы, юноша сказал: «Я не осмеливаюсь стричь твои волосы, потому что вчера, когда твой посланник явился за мной, я задумал взять с собой кинжал, чтобы тебя убить, но моя мать сказала, что духи покарают меня, если я посмею покуситься на твою священную жизнь». «Твоя мать умная женщина и я ее награжу», — сказал король. А юноша продолжал: «Ты боишься показать людям свои длинные уши и из-за этого убиваешь всех, кто увидит тебя и острижет твои волосы. Могу ли я дать тебе совет?» «Говори!» — разрешил король, которому понравилось бесстрашное поведение юноши. Тогда юноша сказал: «Пусть тебе, король, для твоих длинных ушей сделают шапку, такую, чтобы целиком закрывала уши, и вели всем, кто к тебе приходит, надевать такую же шапку. Эти шапки быстро войдут в моду, и все в народе будут носить такие же. Тогда уж никому не придет в голову спрашивать, отчего был введен такой обычай». Король принял его совет и оставил юношу во дворце, взяв с него обещание никому не рассказывать про его ослиные уши. Королю сшили особую шапку, которая всем пришлась по вкусу. Ее и до сих пор носят в Корее.

Однажды король смертельно заболел, и никто не мог ему помочь. Тогда призвали старого мудреца. Он подошел к больному королю и попросил снять с него шапку, но юноша объяснил, что это невозможно. Тогда мудрец сказал, что вылечить короля можно только особым корнем женьшеня, который добудет для него самоотверженный человек, готовый отдать жизнь ради спасения государя. Юноша пришел за советом к матери, и та рассказала сыну, что ему покровительствует сам горный дух, а потому он может пойти в лес на поиски чудесного женьшеня. Этой же ночью юноша отправился в лес. Навстречу ему вышел тигр и сказал, что отыскать корень может только тот, кто готов принести себя в жертву ради спасения короля. Юноша ответил, что готов умереть, и тогда тигр привел его на чудесную поляну, где под старым дубом сидел горный дух. Дух задал ему три вопроса, на которые юноша дал мудрые ответы. Дух остался доволен и одарил его чудесным корнем. Юноша возвратился во дворец и вручил корень лекарю, который приготовил из него лекарство. Король выпил снадобье и тотчас же излечился. В благодарность за исцеление он пожаловал юноше должность перво-

го министра. Народ почитал его, несмотря на его молодость, потому что он обладал мудростью старца, осмотрительностью орла, был тверд в своих решениях, как тигр, и заботился о всех, как отец.

Корейское предание четко делится на две истории: в первой речь идет о жестоком царе с ослиными ушами и юноше-цирюльнике, который помог царю скрыть уродство под шапкой особого фасона; во второй рассказывается о смертельной болезни царя и юноше, готовом ценой своей жизни его спасти. На первый взгляд логическая связь между этими двумя историями отсутствует. Просто вторая присоединяется фразой: «Однажды король смертельно заболел, и ни один лекарь, ни один кудесник не знали, что делать и как помочь»[11]. Первая история представлена как легенда, объясняющая, откуда в Корее появились шапки с ушами. При этом сам сюжет о царе с ослиными ушами превратился в рассказ о царе-монстре, убивающем молодых людей, и о мудром юноше, который сумел избежать смерти.

Обратим внимание на то, что в этом предании исчез важный момент сюжета, — герой рассказывает о тайне короля бамбуку (тростнику), и зетер (или игра на бамбуковой дудочке) разносит ее по всей стране. Разглашение тайны является центральным моментом в сюжете о царе с ослиными ушами. Корейский герой сохраняет тайну короля. Скорее всего, это связано с заданным характером юноши, который представлен здесь прежде всего как преданный подданный и истинно благородный муж, а благородный муж не может нарушить обещание, данное государю.

Поступки героя корейского предания соответствуют образцовому поведению конфуцианского благородного мужа: он не испытывает страха перед королем, не лукавит, а ведет себя как истинно преданный подданный, который отважился дать мудрый совет. При этом текст специально предупреждает, что выход из сложной ситуации подсказан юноше горным духом, который обещал матери героя свою помощь. («Твой сын смышлен, и мой господин подскажет ему правильные слова»)[12]. Такое стремление подчеркнуть необыкновенность героя, которому покровительствуют даже высшие силы, характерно для корейской традиционной повести.

---

[11] Die Ginsengwurzel.., c. 65.
[12] Там же, с. 62.

Идея образцового подданного развивается во второй части предания — в рассказе о юноше, который готов пожертвовать собой ради спасения государя. Ситуация — больной родитель (или государь) и герой, жертвующий жизнью ради его спасения, — очень популярна в корейской традиционной прозе. Ср., например, повести «Сим Чхон» (дочь гибнет ради исцеления слепого отца)[13], «Чок Соный» (сын отправляется в опасное странствие на поиски чудесной жемчужины, чтобы спасти больную мать — государыню)[14] или предание, записанное А. Эккардтом «Рассказ о жертве мальчика» (сын готов умереть, чтобы избавить мать от смертельной болезни)[15]. В предании, так же как и в традиционных повестях, выполнить долг преданного подданного герою помогают высшие силы: появляется горный дух — седобородый старец со своим спутником-помощником тигром и одаривает юношу целебным корнем женьшеня (ср. «Сим Чхон», где героиню, брошенную в море, небесный государь вновь возвращает к жизни и она становится королевой; а в повести «Чок Соный» младшему сыну помогают добыть чудесную жемчужину бессмертные небожители и сам Будда Шакьямуни). Таким образом, хитрый мастер-шапочник, о котором шла речь в записи из «Событий времен Трех государств» и в предании из провинции Сев. Кёнсан, трансформировался в преданного подданного, совершающего образцовый подвиг: готов отдать жизнь ради спасения государя (ср. сказку, записанную в провинции Кёнги: герой-хранитель тайны в конце концов тоже объявлен преданным подданным).

Обратим внимание на то, что в корейском предании активным персонажем является мать героя. Пара мать и сын в корейском предании вполне могла быть поддержана местной мифологической традицией. Так, в разных записях предания о Тонмёне-Чумоне — основателе северного корейского государства Когурё герой постоянно выступает в паре с матерью, которая направляет его действия и дает полезные советы[16]. Известно также, что в государстве Когурё с этой парой был связан культ. Так, в китайской «Истории Северных династий» записа-

---

[13] См.: Верная Чхунхян. Корейские средневековые повести. М., 1990, с. 193. (Далее: Верная Чхунхян...)

[14] Рукоп. фонд СПбФ ИВ РАН, ф. В-2, т. 2.

[15] Die Ginscngwurzel.., S. 38.

[16] См.: Ли Кюбо. Тонмён-ван пхён пёнсо. Ли Кюбо чакпхум сончжип (Тонмён-Ван. Поэма с предисловием. Избранное Ли Кюбо). Пхеньян. 1959, с. 19—40. Пер. на рус. яз. см.: Корейские предания и легенды. М., 1980, с. 205—228; Самгук юса, с. 78—81.

но: «Имеются две кумирни. Одна посвящена божеству Пуё[17]. В ней (кумирне. — *А. Т.*) — женская фигура, вырезанная из дерева. Другая посвящена божеству Кодын. Говорят, что это их (народа Когурё. — *А. Т.*) основатель — предок, сын божества Пуё»[18]. Надо сказать, что в Корее вообще были распространены «женские культы» — хозяек гор, «совершенномудрых матушек». Об этом свидетельствуют записи в «Событиях времен Трех государств»[19]. В государстве Силла, например, особым почитанием пользовалась мать Хёккосе, основателя государства, которую называли «охранительницей государства» и «божеством Востока»[20].

Как нам кажется, в корейском предании не случайна связь матери героя с горным божеством. Возможно, эта связь восходит к древним мифологическим представлениям о матушке-хозяйке горы[21]. Таким образом, история царя с ослиными ушами, попав на корейскую почву, была превращена в традиционное повествование о благородном юноше и мудрой матери. Традиционное повествование не может ограничиться рассказом о том, как герою удалось избежать смерти. «Образцовый персонаж» должен совершить подвиг. Поэтому и появилось продолжение истории царя с ослиными ушами, где юноша выступает как преданный подданный. Такого рода продолжение можно видеть, например, в повести «Ян Санбэк», написанной на сюжет известной китайской истории любви Лян Шань-бо и Чжу Ин-тай: герои умирают (как в китайском сюжете), но затем Небесный государь возвращает им жизнь и Ян Санбэк (кит. Лян Шань-бо), изгнав врагов, прославляется, т. е. совершает воинский подвиг «образцового героя»[22]. Характерна и концовка повести «Заяц», написанной на сюжет индийской джатаки о хитрой обезьяне, обманувшей морского царя: в конце корейской повести появляется небожитель и награждает черепаху — по-

---

17 Пуё — древнее корейское государство, которое находилось на территории совр. Китая (Маньчжурии) в бассейне р. Сунгари. Сформировалось в начале нашей эры, а в 370 г. попало в зависимость от Когурё (см.: Lee Ki-baik. A New History of Korea. Seoul, 1986, p. 21—22).

18 Бэй ши (История Северных династий) — Бона бэнь эршисы ши (Двадцать четыре династийные истории. Изд. Бона). Пекин, 1958, цз. 2, гл. 94, с. 13809.

19 Самгук юса, с. 89, 91, 512.

20 Ким Пусик. Самгук саги (История Трех государств). Пхеньян, 1958, т. 1, с. 343—344.

21 Например, мать Хёккосе и жена его наследника почитались как хозяйки гор, дарующие дождь, плодородие (см.: Самгук юса, с. 91, 513).

22 См.: Троцевич А. Ф. Указ. соч., с. 106—110.

сланца морского дракона (обманутую Зайцем) за ее преданность государю (выполнение долга должно быть вознаграждено)[23].

Таким образом, «Рассказ о длинных ушах» в изложении А. Эккардта (вернее, его корейского учителя Ким Пончжу) скорее является литературным произведением, нежели фольклорным преданием. Сам А. Эккардт в послесловии к сборнику упоминает, что записанные им рассказы литературно обработаны самим и рассказчиками — образованными людьми и писателями, авторами стихов и новелл, которые печатались в газетах и журналах 20—30-х гг.[24] Поэтому вполне возможно, что и «Рассказ о длинных ушах» есть результат литературной обработки Ким Пончжу, которая выполнена в жанре традиционной повести, где герой, как правило, являет собой образец правильного социального поведения. Так на корейской почве иноземный миф о царе с ослиными ушами превратился в историю со многими действующими лицами, написанную в стиле корейской традиционной повести *чон*.

Просмотренные материалы позволяют предположить, что сюжет о царе с ослиными ушами распространен в корейском фольклоре в двух вариантах: один близок тексту, записанному в «Событиях...» и мифу о Мидасе, в другом этот сюжет представлен в виде истории «звериного царя» и героя, сумевшего избежать смерти. Второй вариант, как нам кажется, переделывает чужой сюжет в соответствии с известной многим народам мифологической ситуацией: вредоносное чудовище, требующее человеческих жертв, и герой, избавляющий людей от напасти (в мифах, как правило, чудовище уничтожают). В корейском варианте царя-монстра не убивают, его «нейтрализует» благородное поведение героя — образцового подданного[25].

Любопытно, что этот сюжет возродился в современной корейской литературе. Писатель Пан Кихван[26] в 1957 г. опубликовал в журнале «Мунхак есуль» («Литература и искусство»)

---

[23] См.: Верная Чхунхян.., с. 327.

[24] Die Ginsengwurzel.., S. 154—155.

[25] Пожалуй, такое разрешение конфликта было в русле корейских культурных представлений. Ср., например, корейскую интерпретацию «поединка Бога Грозы со Змеем»: в отличие от индоевропейской мифологической традиции, где борьба заканчивается победой Бога Грозы и уничтожением Змея, в корейском мифе «поединок» завершается брачным соединением героев (в Боге Грозы воплощено мужское начало, в Змее — женское) и рождением молодого устроителя Космоса. (См.: Троцевич А. Ф. «Поединок Бога Грозы со Змеем» в корейской культуре. — Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993, с. 255.)

[26] Пан Кихван (род. 1923) — современный южнокорейский ученый-филолог и писатель, автор ряда повестей, среди которых четыре исторические.

№ 11 роман «Кви» («Уши»)[27]. В основе сюжета романа лежит запись из «Событий времен Трех государств» — три истории, связанные с правлением 48-го царя Силла Кёнмун-тэвана (см. перевод этого текста в начале статьи): женитьба героя на старшей дочери государя и восшествие на престол, появление змей в опочивальне царя и рассказ про ослиные уши. В «Событиях...» эти три истории не соединены друг с другом причинно-следственными связями, каждая из них самостоятельна. Пан Кихван объединил их в один сюжет, главным героем которого выступает государь Кёнмун-ван. С детских лет он выделялся среди других своими необыкновенно большими ушами — как у лошади или осла. Ыннём (будущий государь Кёнмун-ван) всегда слышал. что «большие уши — знак счастья» — так в повести изначально был снят мотив тайны, центральный во всех преданиях о царе с ослиными ушами.

Пан Кихвана в этом сюжете, очевидно, интересовало другое: неустроенность человека в мире и невозможность для него найти в этом мире свое место. Поэтому персонажи повести получают совсем другие роли, нежели те, которые они имели в «Событиях...». Так, мудрый и смелый хваран Ыннём превратился здесь в человека несообразительного и слабовольного. Кроме того, у него еще и уродливая внешность — уши. «Какие противные! Как у лошади...» — заявила ему младшая красавица-принцесса, которую он мечтал получить в жены. Осознание своего уродства в конце концов привело его к смерти. Герой ущербен и внешне и внутренне, поэтому он не может счастливо организовать свою семейную жизнь и терпит неудачи как правитель.

Другой активный персонаж повести — буддийский монах (в «Событиях...» — наставник хваранов). Это — человек ущербный социально. Он талантлив, преуспел в науках, но низкого происхождения, а значит, путь наверх ему недоступен. Чтобы удовлетворить свои честолюбивые стремления, он сначала ведет Ыннёма к вершине власти, а потом превращает его в жалкого безвольного человека, неспособного к каким-либо действиям. Однако, пытаясь отделаться от никчемного Ыннёма, он погибает сам. И монах в повести показан как человек неустроенный: в этом мире истинный талант никого не интересует.

Повесть Пан Кихвана, использующая исторические записи, тематически связана с рядом произведений послевоенной Кореи 50—60-х гг., написанных на сюжеты и по мотивам древ-

---

[27] Мунхак есуль (Литература и искусство). 1957, № 11, с. 23—42.

них преданий, включенных в исторические сочинения[28]. Авторы одних повестей, описывая в занимательной форме современного сюжетного произведения события родной истории, возбуждают интерес корейского читателя к прошлому своей страны (например, рассказ Хван Сунвона (род. 1915) «Лучше мою голову», написанный по мотивам преданий о полководце древнего корейского государства Силла Ким Юсине, включенных в его биографию[29]). Другие писатели переносили действие древнего предания в современную Корею. Персонажи, сохраняя место и функции героев прошлого, описывались как люди сегодняшней Кореи (например, повесть Чон Хансука (род. 1924) «Песня "Река Йесон"», написанная на сюжет предания «Отдал жену», включенного в «Историю Корё»[30]).

Для своих произведений на исторические темы современные писатели выбирали предания с драматической коллизией, которая, как правило, разрешалась трагически. Мотивы одиночества и неустроенности человека или даже его гибель, характерные для этих произведений, были в русле послевоенных настроений корейского общества[31]. Повесть Пан Кихвана «Уши», пожалуй, представляет именно этот круг литературы.

Мы попытались по мере возможности раскрыть историю жизни иноземного сюжета, некогда проникшего в корейскую литературу. Встает вопрос, как мог попасть миф о Мидасе в Корею?

В «Словаре фольклора, мифов и легенд» сказано, что сюжет этого мифа «...обнаружен также в Индии, Галлии и Ирландии»[32]. Индия была традиционным «поставщиком сюжетов» для древней корейской литературы, поэтому вполне вероятно предположить, что историю царя Мидаса могли принести в Корею, например, буддийские монахи, совершавшие паломничества в Индию. Рассмотрим, в каком виде бытовал этот сюжет в Индии.

Миф «Мидас и ослиные уши» лежит в основе сказок о «рогатом царе» и «царе с ослиным копытом», которые стыдятся своего уродства и, боясь разглашения тайны, убивают цирюльников (либо под страхом смерти требуют сохранения секрета).

---

[28] Чан Токсун. Хангук сорхва мунхак ёнгу (Исследование корейских преданий). Сеул, 1978, с. 267—269.

[29] См.: Самгук саги, т. 2, тетр. 41—42, с. 297—347.

[30] Корё са (История династии Корё), разд. «Трактаты о музыке». Сеул, 1987, т. 6, тетр. 71, с. 268.

[31] O'Rourke K. Literature After the Korean War. — Korea Journal, 1977, vol. 17, № 6, p. 4—12.

[32] Standart Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. New York, 1950, vol. 2, p. 722.

Слуга (или цирюльник), мучаясь тайной, заболевает. Чтобы избавиться от недуга, он выкапывает в земле ямку и проговаривает в нее секрет. На этом месте вырастает тростник (или дерево), из которого делают музыкальный инструмент (дудочку или барабан). На празднике музыкальный инструмент пропел о тайне царя и весь народ об этом узнал. Сказки на этот сюжет распространены по преимуществу в северной и северо-восточной Индии (Гилгит, Бихар).

Например, гилгитская сказка о царе с золотым рогом: рассказывают, будто в древности у гилгитского правителя Шах Раис на голове был золотой рог. Об этом знал только личный слуга, который стриг правителю волосы. Сохраняя тайну, слуга даже заболел. Тогда он отправился в пустынное место, выкопал в земле ямку и крикнул в нее: «У Шах Раис на голове золотой рог!» Затем из тростника, который там вырос, сделали дудочку, а когда стали на ней играть, дудочка пропела: «У Шах Раис на голове золотой рог!» Это случилось на празднике, и Шах Раис, который там присутствовал, был убит[33].

Герой рассказа на этот же сюжет, распространенного в Северном Бихаре, носит на голове два рога и убивает всех цирюльников, которые приходят его брить. В конце концов все оставшиеся в живых цирюльники отказались его брить. Тогда царь нашел дурачка-брадобрея, который под страхом смерти хранил секрет, но от этого заболел. Лекарь посоветовал ему открыть тайну, и брадобрей, отправившись в сад, поведал тайну дереву. Дерево засохло, из него мастер-плотник сделал музыкальный инструмент, который продал танцовщице. На празднике танцовщица стала плясать под аккомпанемент этого инструмента, и тот пропел: «У нашего царя на голове рога!» Царь услышал песенку и допросил брадобрея. Тот рассказал ему, как было дело, Царь простил его, и после этого оба они жили в мире и согласии[34].

Такая же история рассказывается о гилгитском правителе с ослиным копытом: слуга, который хранил секрет, отправился в безлюдное место, выкопал в земле ямку и прокричал, что у правителя одна нога как ослиное копыто. На этом месте выросло дерево, из его ветки сделали дудочку, но каждый раз, как начинали играть на этой дудочке, она выводила фразу, которую прокричал слуга. Вскоре весть об этом облетела всю страну, и

---

[33] Lorimer D. L. R. The Burushaski Language. Oslo, 1935, vol. 2, p. 377.

[34] Mitra S. Ch. Studies in the Folklore of North Bihar. — The Journal of the Bihar and Orissa Research Society. 1915, vol. 17, p. 192.

люди приходили из дальних мест, чтобы послушать игру. Правитель, узнав об этом, призвал слугу, чтобы его наказать. Слуга поведал ему, как было дело, правитель подивился и не стал казнить слугу[35].

В просмотренных нами текстах сохранено ядро мифа о Мидасе: царь наделен звериными чертами, он хочет сохранить это в тайне, а разоблачается тайна с помощью растения. Однако в сказках не говорится, почему у царя появились рога, нет и шапки, под которой он прятал свое уродство. Кроме того, изменился характер самого царя: он убивает или грозит смертью тому, кто увидел его нечеловеческие признаки, а в сказке из Гилгита убивают самого «звериного царя». Расширился круг действующих лиц. Появился лекарь, советующий заболевшему цирюльнику высказать хранимую тайну, мастер, изготавливающий из тростника (дерева) музыкальный инструмент, танцовщица.

Записи сказок поздние (XX в.), поэтому изменения в сюжете и характеристиках персонажей, скорее всего, связаны с длительным воздействием местных традиций, и в первую очередь мифологических представлений о вредоносном чудовище (оборотне), которого надо обезвредить. После разоблачения «звериный царь» либо погибает, либо умиротворяется.

Среди иноземных источников сюжетов для корейской литературы главным всегда был Китай, поэтому необходимо выяснить, насколько распространен сюжет «царь с ослиными ушами» в Китае. В индексе китайских народных сказок, составленном Дин Най-дуном, указаны три региона, где в сказках встречается этот сюжет: Монголия, Тибет и юго-восточная провинция Фуцзянь[36]. К сожалению, мы не располагаем сборником народных сказок провинции Фуцзянь, на который ссылается Дин Най-дун. Что касается Монголии и Тибета, то этот сюжет был распространен там в двух версиях. В одной речь идет о царе с бычьими рогами (ср. сказки северной Индии), в другой рассказывается о царе с ослиными ушами. Рассмотрим первую версию.

У Г. Н. Потанина, например, записана легенда о постройке тибетской столицы Лхасса. В эту легенду включена история царя Ландэра, у которого на голове росли бычьи рога.

---

35 Ghulam Muhammad. Festivals and Folklore of Gilgit. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1907, vol. I, p. 113.

36 Ting Nai-tung. A Type Index of Chinese Folktales in the Oral tradition and Major work of non-religious classical literature. FF Communications, vol. $XCIV_3$, № 223. Helsinki, 1978.

Когда закончили постройку Лхассы, на ее стенах изобразили всех животных, которые помогали строить, забыли только про быка. Бык обиделся и, чтобы отомстить, возродился в виде царя Ландэра. У этого царя были бычьи рога, но он скрывал их и никто не знал об этом. А тех, кто приходил брить волосы на голове царя, царь приказывал казнить. Очередь брить досталась одному мальчику, единственному сыну у матери. Отправляясь к царю, мальчик попросил мать сделать ему булку, замешанную на ее молоке. Брея царя, мальчик вынул из-за пазухи свою булку и закусил. Джаву-Ландэр спросил его: «Что ты ешь?» «Ем сладкую булку, замешанную на сахаре», — отвечал мальчик. «Дай, я отведаю!», — сказал царь. Мальчик дал булку царю. Царь отведал и говорит: «Да это вовсе не вкусно! Что это такое?» «Это булка, — сказал мальчик, — замешанная на молоке моей матери». «Ойя!» — вскричал царь.— Я ел молоко твоей матери! Теперь ты мне брат. Я не могу тебя казнить. Я не убью тебя, но ты никому не сказывай, что видел на моей голове бычьи рога». Мальчик пошел от царя прочь. И такая разбирает его охота рассказать, что у царя Ландэра на голове есть бычьи рога, что терпеть не может. Он вырыл яму в земле, нагнулся и сказал в яму: «У царя Ландэра бычьи рога на голове». Пахнул ветер и подхватил слова: «У царя Ландэра бычьи рога на голове». От ветра заколебалось дерево и листья его зашептали: «У царя Ландэра бычьи рога на голове». Скоро все звери и все люди узнали об этом. Народ собрался, чтобы обсудить, как быть, как извести царя. К народу вышел гешю (лама) Салун-хор-дорчжи и сказал: «Сколько бы вы ни посылали против царя Ландэра войска, вам не извести его. Пустите меня, может быть, я один его убью. А если он меня убьет, не жалейте меня!» Гешю надел на себя шелковое платье с большими рукавами, какие надевают в чам, в рукава спрятал лук и стрелу и, наплясывая, пошел во дворец. Царь увидел плясуна, он ему понравился, и царь велел позвать плясуна внутрь дворца. Гешю стал плясать перед царем и вдруг вынул из рукава лук, пустил в царя стрелу и убил его, а сам бежал из дворца [37].

Похожую историю о царе Джаву-Ландэре рассказывают тангуты, но брить царя здесь призывают девушек. Девушка, единственная дочь у матери, просит мать скатать ей колобок, замешанный на своем молоке. Когда девушка стала брить царя, она вынула колобок и откусила. Царь Ландэр попросил дать и

---

[37] Потанин Г. Н. Тангут-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893, т. 2, с. 199, № 27. (Далее: Потанин Г. Н. 1893.)

ему попробовать. Когда Ландэр поел, девушка начала плакать. «О чем ты плачешь?» — спрашивает ее царь. Она говорит: «Ты меня убьешь, а мне тебя жалко, ты мне теперь все равно как брат, потому что ты съел колобок, замешанный на молоке моей матери». Царь сказал, что не убьет ее, но приказал ей молчать и сохранять в тайне, что у него на голове рога. Девушка старалась хранить тайну и заболела. Позвали ламу, сведущего в лечении болезней. Лама говорит, что болезнь произошла оттого, что девушка скрывает какую-то тайну. Пусть выскажет и все пройдет, посоветовал лама. Девушка говорит, что она не может высказать свою тайну, потому что в этом случае ей угрожает смерть. Тогда ей посоветовали сказать свою тайну в расщелину городской стены. Так девушка и сделала; она нашла расщелину в городской стене, прильнула к ней губами и сказала: «У царя Ландэра на голове есть рога». В расщелине вырос тростник. Один молодой человек срезал тростинку и сделал из нее дудку; выйдя на вершину горы, он заиграл в дудку. Дудка спела: «У царя Ландэра на голове рога!» Услышал эти слова Цагдур (тибетское имя бога), который был в это время на горе. Он подумал: «Этого рогатого царя нужно убить!» Он надел на себя платье, которое ламы надевают во время чама (религиозной пляски), и маску с бычьими рогами; в широкие рукава платья спрятал лук и стрелы и начал плясать перед дворцом. Царь вышел из дворца посмотреть на плясуна. Цагдур пустил стрелу и убил Ландэра, а сам обратился в бегство[38].

Тангутская версия близка истории гилгитского царя Шах Раиса: герой, сохраняя тайну, заболел и тогда, вырыв в земле ямку, проговорил в нее свой секрет. Там вырос тростник, из которого сделали дудочку. Дудочка раскрыла тайну рогатого царя, и он был убит.

Предания о царе с ослиными ушами были распространены в основном в Монголии[39]. Речь идет в них о хане с ослиными ушами, который казнил всех брадобреев, чтобы никто не узнал о его тайне.

...Предок этих князей Эльджиген-нойон имел ослиные уши и скрывал их под шапкой, а обрив волосы, казнил брадобрея. Очередь идти брить нойона выпала мальчику, который был единственный сын у матери. Мать дала ему три капли молока; когда он брил нойона, одну каплю он взял в рот, другую оста-

---

[38] Потанин Г. Н. 1893, с. 233, № 37.
[39] Läszlo Lörincz. Mongolishe Märchentypen. Budapest, 1979, № 227, S. 126.

вил за пазухой, третью уронил к ногам нойона. Нойон спросил его: «Что это такое?» Мальчик ответил, что это вкусная пища. Нойон поднял, положил в рот, и убедившись, что это было сладко, как сахар, спросил: «Откуда ты добыл такое лакомство?» Мальчик сказал, что мать дала ему на дорогу три капли молока, надоив его из своих больших грудей. Тогда нойон сказал: «Я съел молоко твоей матери, теперь я твой брат, и потому убить тебя не могу, но ты никому не сказывай, что у меня ослиные уши». Мальчик вернулся к матери и говорит: «Что мне делать? Так и хочется сказать!» Мать научила его сказать об этом в нору мыши. Мальчик пошел в поле, нашел мышиную нору и, нагнувшись к ней, сказал: «У нашего нойона ослиные уши!» И вскоре потом повсюду между мышами, собаками и людьми пошел говор: «У нашего нойона ослиные уши!»[40]

В другом монгольском варианте сказки на этот сюжет рассказывается:

В древности был Эльджиген-чиктей хан (ослиноухий хан). Он казнил всех, кто ему стриг волосы. Позвал он мальчика, сына одной бедной женщины. Та скатала хургулов из муки на молоке из своей груди и на сахаре и сказала сыну: «Когда будешь брить хана, ешь это!» Мальчик взял шарики и пошел к хану; во время бритья он остановился и стал есть их. Хан спросил: «Что ты ешь? Дай мне один». Мальчик дал ему один шарик. Хану понравилось, и он остальные выпросил у мальчика. Когда съел их, спросил у мальчика: «Из чего это сделано?» И когда тот рассказал ему состав шариков, хан сказал: «Ну, теперь я пил молоко твоей матери и потому не могу тебя казнить. Иди домой, но никому не говори, что видел». Пошел мальчик домой; идет полем, трава (олен) колышется, он думает, что она спрашивает его, что он видел, и так хочется ему сказать ей. Не вытерпел и сказал траве: «У нашего хана ослиные уши». Идет дальше; мыши выглядывают из нор и пищат: «Чирт, чирт!» Он думает, что они его спрашивают, что он видел, и так ему опять захотелось сказать. Не утерпел и сказал мышам: «У нашего хана ослиные уши!» Идет дальше; стоит дерево, ветви его качаются... Поехал хан по своему ханству, трава качается и нашептывает: «Вот едет хан с ослиными ушами!» Дерево шумит листьями: «Вот едет хан с ослиными ушами!» Тогда хан подумал: «Те-

---

[40] Потанин Г. П. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV, СПб., 1883, с. 294.

перь узнали не только все подданные, но и трава, и лес, и звери». И перестал казнить[41].

В тибетском, тангутском и монгольском преданиях смещен акцент: в центре повествования стоит не правитель, имеющий признаки зверя, а юный герой, хитростью избежавший смерти и разоблачивший тайну царя. Кроме того, здесь появился новый активный персонаж — мать героя, которая полезным советом помогает сыну (дочери) спастись от смерти. Возможно, и в корейском «Рассказе о длинных ушах», записанном А. Эккардтом, фигура матери появилась не без влияния этих преданий (ср. два других корейских текста на сюжет мифа о Мидасе, где этот персонаж отсутствует). Очевидно, сюжет о Мидасе был распространен в Восточной Азии: А. Эккардт, например, упоминает, что в 1924 г. слышал похожий рассказ в Южной Маньчжурии[42]. Вполне возможно, что в случае с корейским повествованием мы имеем дело с так называемым вторичным заимствованием, т. е. сюжет попадает в Корею второй раз, уже в расширенном виде, и вполне вероятно, от северных соседей (Монголии, Маньчжурии). К тому же в древней записи из «Событий...» история царя с ослиными ушами была связана с правителем южного государства Силла, а в изложении Ким Пончжу события происходят в северном государстве Пуё (ср. приведенные выше записи преданий, где дело происходит либо в древнем государстве Силла, либо в неком «большом государстве»).

В монгольском, тангутском и тибетском преданиях, так же как и в корейском, мать помогает сыну в трудной ситуации, но в первых ее помощь материальна (печет лепешки, замешанные на своем молоке), в корейском же мать просит поддержки высших сил, горного духа. Как было отмечено выше, такая интерпретация могла быть связана с местной мифологической традицией.

Итак, история царя Мидаса была распространена по северным границам Китая — в Тибете, у тангутов, монголов и, как сообщает А. Эккардт, в Маньчжурии, а также в северной и северо-восточной Индии (Гилгит, Бихар). Каждый народ вносил в этот сюжет свои поправки в соответствии с местными традициями, при этом оставляя без изменений основную цепь событий: царь имеет звериные признаки и держит это в секрете, в тайну посвящен один человек, он долго хранит ее, но не вы-

---

41 Потанин Г. П. Очерки Северо-Западной Монголии.., с. 294—295.
42 Die Ginsengwurzel.., S. 38.

держивает и открывает растению, а от растения о «зверином царе» узнают все. Признак зверя царь носит на голове (ослиные уши). В Индии у правителя вместо ослиных ушей на голове растут рога, он приобретает черты жестокости (убивает цирюльников). Рогатый правитель-убийца стал персонажем тибетских, тангутских преданий. В монгольских и корейских преданиях сохранен оригинальный образ царя с ослиными ушами, скрывающего звериные черты под шапкой, однако новый для этого сюжета мотив царя-убийцы можно видеть и в этих текстах. Общей особенностью индийских и восточно-азиатских интерпретаций мифа о Мидасе является отсутствие начала: не сказано, почему у правителя появились ослиные уши или рога — просто в стране был такой царь и произошли в связи с этим такие события (исключение — тибетское предание о постройке Лхассы, где сообщается, что обиженный людьми бык переродился и стал жестоким царем с рогами).

Важный момент в истории царя Мидаса — раскрытие тайны. В индийских преданиях появляется мотив болезни хранителя секрета. Болезнь и вынуждает его рассказать о царе-монстре. Мы не встречали подобный мотив в тибетских и монгольских записях, но в тангутском и корейском преданиях он есть. Хранитель тайны открывает секрет «звериности» царя либо растению, либо земле (роет яму, находит нору, расщелину), из которой вырастает растение. Дует ветер и растение рассказывает об этом всем. Либо из растения делают музыкальный инструмент (дудочку, барабан), и этот инструмент вместо мелодии выдает тайну царя.

Ближе всех к оригинальному тексту мифа о царе Мидасе корейские предания (ранняя запись в «Событиях...» и предание из провинции Сев. Кёнсан). В других фольклорных произведениях сохраняется последовательность событий, заданная мифом, но при этом значительно изменились фигуры персонажей, появились новые действующие лица и связанные с ними ситуации.

Замеченные особенности в интерпретации сюжета позволяют предположить, что история Мидаса попала в Восточную Азию, проделав путь через Северную Индию, Тибет и Монголию. При этом, двигаясь на восток, сюжет обрастал новыми мотивами. Можно выделить две группы преданий: индийскую и азиатскую. Для индийской группы характерны мотивы: рогатый царь, убивающий цирюльников, болезнь хранителя тайны и способ разглашения тайны через музыкальный инструмент. В азиатской группе, как правило, сохраняются мотивы, появившиеся

в индийской, но добавляется новый — матери-помощницы, спасающей сына (дочь) от смерти.

К азиатскому типу, пожалуй, примыкают и два корейских предания (записанное Эккардтом и текст из провинции Кёнги). Как уже было отмечено, здесь, скорее всего, можно говорить о вторичном заимствовании — более позднем. Ранний текст, записанный в «Событиях...», весьма близкий оригинальному мифу о Мидасе, позволяет предположить, что сюжет царя с ослиными ушами могли принести в свою литературу сами корейцы (как показывает современная запись предания «Монастырь Торим», ранний вариант, включенный в «События...», очевидно, был распространен в устной форме).

Мы попытались рассмотреть путь западного сюжета, некогда проникшего в корейскую литературу. Напомним, что памятник, в котором сохранилась ранняя запись, относится к концу XIII в. Какова была дальнейшая судьба этого сюжета, неизвестно. Вполне вероятно, его можно найти в каком-либо из сборников литературы *пхэсоль* — собраниях коротких рассказов и заметок[43]. Можно только с уверенностью сказать, что он безусловно продолжал жить в устной традиции. Об этом свидетельствуют современные записи преданий, в которых сохранилось основное ядро мифа о Мидасе.

Как показывают записи индийского, монгольского, тибетского и тангутского фольклора, история царя Мидаса была распространена в Северной Индии и Восточной Азии. Местная культурная традиция преобразовала сюжет и, очевидно, уже в таком преобразованном виде он снова попадает в Корею.

На рубеже XIX—XX вв. эта история оформилась в Корее в виде классического повествования, где главным героем становится юноша из бедной семьи, обладающий высокой внутренней природой «образцового подданного». Рассказ о пути героя от безвестности к славе и составляет основное содержание повествования. История царя с ослиными ушами служит здесь лишь одним из эпизодов, где герой демонстрирует свою сущность преданного подданного.

Наконец, в современной литературе Кореи запись о царе с ослиными ушами послужила основой для повести, обсуждающей проблемы, актуальные для корейского общества 50—60-х гг. Ее перевод представлен ниже.

---

[43] См.: Елисеев Д. Д. Корейская средневековая литература пхэсоль. М., 1968.

Пан Кихван

Уши

Пятнадцатый год правления 48-го царя Силла Кёнмун-вана. Похолодали осенние ветры, и опять в сердца жителей столицы закралась тревога. Только миновали стихийные бедствия, кончились мятежи, как несчастный исстрадавшийся народ столкнулся с ужасными, невероятными событиями, которые шли сплошной чередой, случались чуть ли не каждый день.

— Вчера в столице средь бела дня стая ворон закрыла все небо, трижды прокаркала: «Лошадиные уши! Лошадиные уши!» — и улетела.

— Если б только это! Вот вчера вечером прямо у ворот дворца собрались откуда-то сотни, тысячи лошадей и принялись ржать: «Отдай мои уши! Отдай мои уши!»

— А еще... Глубокой ночью на холме за дворцом появилась красивая девушка и с отчаянием в голосе прокричала: «У царя лошадиные уши! У царя лошадиные уши!»

— А сегодня утром что было... Из дворцового колодца вышло чудище — наполовину лошадь, наполовину дракон — и взлетело высоко в небо. А лицом-то! Будто царь с лошадиными ушами!

— Вот теперь еще и лошадиные уши... Не последние ли времена настали?

— Похоже, что так оно и есть.

— Да уж, хорошего мало...

Люди толковали, выпучив от страха глаза, с побелевшими лицами.

1

Царь с лошадиными ушами (Кёнмун-ван) был из рода Ким и носил имя Ыннём. Его отец, по имени Кемён, — сын Хиган-вана (43-го царя Хиган-вана), а мать была дочерью 45-го

царя Синмун-вана. Народ прозвал Кёнмун-вана «царем с лошадиными ушами», и вот почему.

С детства он выделялся среди других величиной своих ушей. Как они были велики? Да на целую ладонь больше обычных. Уши удивительные! Мочка такая же, как у всех, но дальше они выглядели иначе. Верхняя часть ушной раковины торчала над головой, как у осла или лошади. Выглядело это не очень-то привлекательно, однако окружающие твердили:

— Оба уха у него уродились на славу. Уши большие — значит прославится, — нахваливали они.

Не знаю, искренне ли они говорили, будто его уши выросли на славу? А может просто заискивали перед семьей царского рода?

Каждый раз, когда Ыннём слышал разговор о том, как славно выросли уши, у него поднималось настроение: большие уши — знак счастья, думаю, что и счастье меня ожидает большое, не такое, как у других. Пожалуй, стоит мне что-либо задумать, все на свете должно получиться!

Он твердо верил, что людская лесть — это истинная правда, а вовсе не лесть. Вот только один человек... Часто у края дороги стоял какой-то незнакомый монах и, пристально глядя на него, принимался расхваливать уши, но почему-то похвалы именно этого человека были ему неприятны.

Знатность семьи да и его собственные черты характера способствовали тому, что и авторитет, и счастье сами к нему шли. В детские годы он был таким же, как и его ровесники, но всегда держался главарем. Возмужав, в восемнадцать лет он, на зависть другим молодым людям, стал хвараном. Как хваран он отправился учиться в чужие края и вот теперь возвратился домой. Тут пришло известие, что государь (47-й Хонан-ван) изволил пригласить его на пир в «Павильон, где любуются морем». Вся семья принялась обсуждать: государь дает пир и призывает Ыннёма — непременно случится что-нибудь хорошее! А что может произойти? Дадут высокую должность? Но он еще возрастом не вышел. А если что другое, то может быть... Мать вздыхала: у царя две дочери. Одна старше Ыннёма на два года, ей было двадцать, а младшая принцесса была старше на один год, ей было девятнадцать. Которую же из двух принцесс?

И возраст, и положение семьи позволяли надеяться, что одну из дочерей дадут ему в жены. А кроме того, ведь он так выделяется среди молодых людей его круга! Мать волновалась, и он тоже. Если б ему дали в жены принцессу...

Быстрыми шагами Ыннём вышел из дома и хотел было сесть в повозку, как путь ему преградил монах. Он поджидал его у ворот и, как только Ыннём появился, стал пристально на него смотреть. Этот монах был средних лет, довольно неказистый на вид и одет неряшливо. При маленьком росте огромный лоб, нос приплюснут, щеки ввалились и губы тонкие. Только лучики света в зрачках его узких глаз снимали неприятное впечатление и придавали его внешности необыкновенность. Ыннём, увидев его, нахмурился: а, это тот самый монах, который ему часто встречался и нахваливал уши, но всякий раз его похвалы вызывали неприязнь.

— Стоишь тут, людям дорогу загораживаешь... Кто ты такой?

Хоть Ыннём и был молод годами, но уже познал вкус власти. Он выбранил монаха с важным видом, монах же в ответ начал низко кланяться:

— Вы изволите быть Ыннёмом, сыном в семье просвещенного высокого сановника?

Ыннём и сам не понимал, отчего ему был противен этот монах. Вообще-то он любил в людях мужественность, а тут — неопрятный вид и подобострастная фигура. Может, они и вызывали такую неприязнь? Ыннём не разомкнул губ, не сказал ни слова, только головой кивнул.

— Я тороплюсь. Если у тебя есть что сказать, зайди потом, — бросил он.

Однако монах, дотронувшись до его спины, вдруг повел такую речь:

— А знаете ли вы, что соизволит сегодня сказать государь?

Ыннём сразу остановился и обернулся. Хоть и неприятен был ему этот человек, но он заговорил именно о том, что волновало его, когда он выходил из дома. Ыннём стоял, а монах согнулся в низком поклоне, но в его глазах и на краешке губ мелькнула усмешка.

— Прошлой ночью мне сон приснился... — начал он и, притворно кашлянув, продолжил: — В каком-то месте, вроде дворца, дают пир. Сидят там важные сановники, а государь обращается к некому молодому человеку с необычно большими ушами. Не такой ли он изволит задать ему вопрос? «Вы странствовали по свету, встречали мудрых людей, видели добрые дела. Так расскажите нам про них!» Однако юноша не отвечает, только голову опустил.

Для того чтобы завести этот разговор, монах и стал поджидать Ыннёма.

— Если государь задает такой вопрос, что же ему следует ответить? — продолжал монах.

Ыннём был весь внимание. Сон, пожалуй, не простой, ведь такого вопроса и на самом деле можно ожидать, но что сказать в ответ, он никак не мог сообразить. Ыннём прямо застыл, уставившись на тонкие губы монаха.

— С вашего позволения ответить следует так, — принялся ему втолковывать монах. — Первое — человек родился в знатной семье, но скромен и занимает более низкое место, чем другие. Второе — человек богат, а умерен во всем. Третье — у человека есть власть, только он ею не пользуется — вот каких людей я повидал!

Монах умолк и повернулся было, чтобы уйти, но замедлил шаги.

— Да, еще одно. У государя две дочери, и одну из них он даст вам в жены. Вы же не знаете, которую взять. Так вот, возьмите старшую, тогда получите три блага, — проговорил монах и тут же исчез.

Какое-то время Ыннём ошеломленно глядел на удаляющуюся фигуру, а потом сел в повозку и направился во дворец. Сперва он несколько растерялся и даже взволновался из-за пережитой встречи, но вскоре успокоился, решив, что слова монаха не стоят внимания.

«Человек высокого звания занимает низкое место? Богатый живет скромно? Имеющий власть не пользуется ею?» Как это все было не похоже на тот образ жизни, который вел он сам. Сын в знатной семье, у него и высокое положение, и счастье. Уверенный в себе, он высокомерно обращался с людьми низкого звания, не знал, что значит бережливость, а просто пользовался своим богатством. Он — человек из породы имеющих власть! Ыннём осознавал это с великой гордостью.

«Мерзкий монах...» — скривился он. А совет взять в жены старшую принцессу даже тоску навел. Про младшую дочь он слышал, будто красотой с ней во всей стране никто не сравнится. О старшей же все знают, что она просто безобразна. «Противный монах...» — Он даже плюнул в повозке. «Этот паршивец, что он может знать...», — Ыннём даже головой тряхнул, словно выкидывая из нее речи монаха. Однако во дворце, представ перед государем, он все же начал побаиваться его вопросов.

— Ты — хваран, долгое время постигал науки в других странах, — начал государь. — Ты много всего повидал — и мудрых людей, и добрые дела. Так расскажи нам о них!

Ну что тут скажешь? Будто подслушал давешние речи монаха! Ыннёму не захотелось отвечать по подсказке, он изо всех сил старался сказать иначе, но ни одна мысль не приходила ему в голову. Начал было перебирать в уме то, что видел и слышал, когда странствовал по свету. У него было одно свойство, которое поддерживало его самоуверенность, — это умение почувствовать, за что можно удостоиться похвалы. Теперь и этого не осталось.

— Отчего ты не отвечаешь? Неужто не привелось встретить мудрого человека или увидеть доброе дело?

Государь торопил с ответом. Во что бы то ни стало надо было хоть что-то сказать. «А может, ответить, что ему не привелось встретить мудрого человека и увидеть доброе дело?.. Ну что, что же он видел, когда странствовал как хваран? Вот сейчас, прямо тут возьмут и выбранят... Как слугам выговаривают в присутствиях. Нет, только бы не отругали», — лихорадочно думал он. Осталось лишь сделать то, что было ему так противно — произнести те слова. Делать нечего...

— Во-первых... — И тут он как попугай повторил все, что говорил ему монах. Даже с воодушевлением произнес подсказанное этим дрянным монахом...

Государь выслушал его ответ и сперва раскрыл глаза от удивления. Потом прикрыл их, снова открыл и, что-то сказав государыне, которая сидела рядом, проговорил:

— Хорошие речи. До сего дня я иначе о тебе думал, — и дальше, с теплотой в голосе: — Ты хорошо знаешь, что у нас две дочери. Мы и прежде думали о тебе, но нам казалось, что ты слишком горяч, невоздержан в мыслях, и потому сомневались в тебе. А теперь, услышав такую речь, с легким сердцем предлагаем тебе дочь. Которая тебе по душе, выбирай!

И опять перед ним всплыл совет того монаха. Он ненавидит его подсказки, но ведь следует им беспрекословно. Вот только совет взять в жены не младшую принцессу кажется сомнительным. Поэтому он колебался.

— Ничего, если ты дашь ответ не сразу. Посоветуйся с родителями, тогда и ответишь, — с улыбкой произнес государь.

Дома его встретила мать.

— Не спрашивал ли тебя государь о том, что ты видел необыкновенного, пока учился в чужих краях?

— Откуда вы узнали? — поразился он.

— Заходил к нам какой-то монах, он и сказал. Вряд ли, конечно, было так... А принцессу тебе предложили?

Тогда Ыннём подробно рассказал о беседе с государем.

— Это не простой монах. Ты и впредь его слушайся. Как и посоветовал монах, было бы хорошо выбрать старшую принцессу, — сказал свое слово отец.

У Ыннёма и теперь недостало сил сопротивляться монаху, но стоило ему только вспомнить безобразное лицо старшей принцессы, как весь мурашками покрылся, хотя ему только и осталось, что закрыть глаза и согласиться.

В том же году поторопились провести церемонию бракосочетания, и Ыннём встретил старшую принцессу Ёнхва как жену.

На следующий год после того, как старшая принцесса стала его женой, в первой луне внезапно ухудшилось состояние тяжелобольного царя. Кто знает, возможно, государь обрел чувство покоя, когда нашел пару для своей некрасивой старшей дочери. Ведь это постоянно его тревожило. И вот, когда настал его смертный час, государь призвал сановников и повел такую речь:

— У нас, к сожалению, есть только дочери, а сына нет. Прежде случалось таким женщинам, как Сондок и Чиндок, занимать царский престол. Однако если женщина становится во главе государства, происходят дурные события. Как вы знаете, мой старший зять годами еще молод, но я вижу, что в будущем он достигнет больших высот.

Как знать? Если взглянуть по-человечески, может быть, как отец он испытывал чувство благодарности к тому, кто сам выбрал его некрасивую дочь.

* * *

Миновало уж два года с того дня, как Ыннём взошел на царский престол. И тут опять объявился тот самый монах. Все это время о нем не было слышно. Его лицо сохранило те же отталкивающие черты, что и прежде, только платье было опрятным. Монах сказал, что хотел было уйти в горы, чтобы постичь истинный путь, но чувствовал себя виноватым перед государем и потому явился снова.

— Ты чувствуешь себя виноватым?..

— Я хорошо знаю, что государь хотел взять в жены младшую принцессу, но ради великого дела я дал вам совет жениться на старшей. Теперь великое дело свершилось, и это, конечно, огромное счастье, но, с другой стороны, я виноват перед вами.

Помолчав немного, монах продолжил:

— Я ведь тоже был молодым... — вздохнул он. В словах монаха чувствовались нежность и любовь, словно это был совсем другой человек. Государю захотелось сгладить чувство неприязни, которое он к нему испытывал.

— Значит, для великого дела иначе было нельзя, — проговорил он с теплотой в голосе.

— Да нет, отчего же нельзя? Возможность есть. — И монах, будто желая остановить его возражения, даже руками замахал.

— Худо ли будет, если вы сделаете младшую принцессу второй супругой? — быстро заговорил он.

Ыннём задумался. Все это, конечно, так, но он женился на старшей принцессе и другой жены, кроме нее, у него не будет. А взять в жены еще и ее младшую сестру — вроде не очень-то хорошо. Ведь это все равно, что сказать государыне: «Знаешь, я женился на тебе только для того, чтобы расположить к себе покойного государя, а потом занять престол. Теперь же мне ни к чему такая безобразная жена, как ты, и я хочу получать удовольствие с твоей хорошенькой младшей сестрицей».

Государь был в нерешительности, а монах вкрадчивым голоском внушал ему:

— Отчего вы колеблетесь? Государь — хозяин в стране. Разве может быть для вас что-нибудь невыполнимое?

Выслушав его, Ыннём сам устыдился своей нерешительности. С юных лет он привык делать так, чтобы самого себя успокоить.

А монах продолжал:

— Кроме того, вы, государь, благодаря таким прекрасным ушам обладаете особым счастьем, другим это не дано. Так что и беспокоиться не о чем.

«Большие уши — знак счастья», — вспомнил Ыннём слова старших и согласился младшую принцессу сделать второй женой. Как только государь принял решение, монах снова куда-то исчез.

Выбрали день для бракосочетания со второй женой. Это была осень, 15-й день девятой луны — время, когда собран урожай, народ сыт и можно устроить пир, чтобы от души повеселиться. В такую пору уже не жарко, но холода еще не настали — самое время испытать радости наслаждения женской красотой. Молодой государь с замиранием сердца отсчитывал по пальцам, ожидая, когда наконец придет этот день. Он должен был вот-вот наступить, но как раз накануне Юнхын, сановник высокого ранга, вместе со своими младшими братьями Сукхыном и Кехыном замыслил мятеж, но заговор раскрыли и они

бежали в горы недалеко от столицы. Надо же случиться такому несчастью! Конечно, их следовало поймать и казнить, но государь не решался. Ему не хотелось видеть кровь перед ожидаемым большим праздником. И тут вдруг опять откуда ни возьмись явился монах.

— В стране такое событие... Можно бы и отложить свадьбу со второй супругой, а разбойников надо казнить как можно быстрее. Если это оставить так, они снова соберут единомышленников. А что вы будете делать, когда они станут сильнее?

Как и прежде, монах безусловно был прав, но его совет вызывал отвращение. Государь нахмурился, однако приказал схватить мятежников.

В эту же ночь их всех изловили, но Ыннём не хотел крови из-за предстоящего радостного события, поэтому решил, что если и наказывать мятежников, то сделать это гуманно. Только он собрался распорядиться, как тут же явился монах.

— Замышлявшие мятеж должны быть казнены! Если этого не сделать и наказать гуманно, вы всем покажете свою слабость. А если государь покажет подданным свою слабость, то такого рода дела не прекратятся, в конце концов случится какая-нибудь беда. Неужто вы не понимаете?

И опять монах вел правильные речи. Однако в ответ Ыннём нарочно проговорил:

— Разве ты не говорил некогда, что, мол, похвально, если человек, занимающий высокое положение, скромен и сидит на более низком месте, чем другие?

Монах пристально посмотрел в лицо государя и некоторое время не произносил ни слова. Потом наконец усмехнулся:

— Ваши речи искренни?

Его глаза словно просверливали Ыннёма. Глаза холодные, как у змеи, от прежней усмешки не осталось и следа.

— Тогда было одно время, нынче — другое. Про то, что человек, занимающий высокое положение, должен обладать скромностью — вы внушайте своим важным сановникам, а хозяину множества людей — такому, как государь, это не подходит.

Опять Ыннёму нечего было возразить, и он приказал казнить мятежников.

Казнь должна была состояться посреди большой дороги, чтобы видело множество людей. И государь смотрел на это зрелище, сидя на возвышении. Вот притащили главаря мятежников Юнхына. Его руки и ноги привязали к повозкам, запряженным откормленными пегими быками, и тут же хлестнули их бичами. Пегие быки шумно выдохнули и с силой рванули в

разные стороны. Преступник с раздирающим уши воплем был разодран на куски... Потом притащили его младшего брата Сукхына. Он видел казнь старшего брата и был в шоке от ужаса, лицо побелело, как бумага, он весь дрожал. Глядя туда, где сидел государь, Сукхын умоляюще сложил руки и знаками просил даровать ему жизнь. Однако и его привязали к четырем телегам, так же как старшего брата Юнхына, четырех пегих быков хлестнули бичом по спинам, и Сукхын заорал что есть мочи, с выпученными глазами, кричал и кричал.

— Негодяй! Истинный разбойник — ты! Когда-нибудь попадешь на тот свет — там тебе покажут власть!

Это были вопли, можно сказать, мертвеца, но в присутствии многочисленных слушателей государь, несмотря на всю свою самоуверенность, не мог так просто выслушивать брань в свой адрес. Его аж затрясло.

— Разорвать на куски этого мерзавца! — рявкнул он, но тут вдруг кто-то тронул его за рукав и прошептал на ухо:

— Успокойтесь! Перед народом государь должен проявлять великодушие.

За его спиной стоит этот монах! И опять он говорит правильно. Но как противно его слушать! Давеча запрещал быть милосердным, а теперь наоборот — покажи великодушие! А все же он прав.

Казнь мятежников кончилась. После этого провели церемонию возведения младшей принцессы в сан второй супруги государя. Теперь монах снова ласково заговорил с Ыннёмом:

— Помните, в тот раз я посоветовал вам взять в жены старшую принцессу? Разве я тогда не говорил вам, что если вы поступите так, то получите три блага? Теперь я могу назвать вам их. Вы взяли в жены старшую принцессу — и теперь взошли на царский престол — это первое благо. Нынче вы легко смогли получить в жены и младшую принцессу, к которой лежала ваша душа — это второе. Только потому, что в свое время женились на старшей, вы, государь, теперь вполне счастливы. А разве это не доброе дело? Вот все блага, обретенные вами, а теперь, пожалуй, больше не встретимся, — сказал он и куда-то исчез.

После церемонии, когда окончился шумный пир, глубокой ночью государь вместе со второй супругой вошли в опочивальню. Ыннём снял шляпу, даже шапочку под ней и, тяжело дыша, обнял нежную шею жены. Но она, опустив голову, закрыла лицо руками.

— Что ты? Почему стесняешься?

Ыннём грубо стиснул в ладонях ее обе щечки и заглянул в глаза. В тусклом мерцании светильников ее невинные веки чуть-чуть дрожали. «Двадцать два года, вполне созрела, — подумал Ыннём. — Зрелая женщина, а такая милая, наивная».

— Стыдишься? Но теперь уж мы должны быть вместе, все равно что одно тело... — А про себя подумал: «Она же не познала мужчину, а если хоть раз изведает...»

Он с силой привлек ее к себе, и вдруг она закричала в ужасе:

— Уши... Уши...

— Уши? Что уши?

— Какие противные! Как у лошади...

Государь вытаращил глаза и отпустил ее лицо. Такое о своих ушах он слышит впервые. Прежде их только хвалили. Противные... Как у лошади... Да ведь это оскорбление! Он почувствовал, как слабеет его мужская сила, а вместо нее растет бешеный гнев.

Ыннём пронзил ее взглядом. Какая она противная! Сидит, отвернувшись, да еще лицо руками закрыла.

— Баба неотесанная...

Он прямо швырял в нее бранными словами.

— Тварь! Хоть ты и дочь покойного государя, как посмела... Теперь я государь! — От досады он прямо плевался ругательствами. И вдруг подскочил к ней — руки-ноги дрожат, рассвирепевший дикий зверь! Царица заметалась, пытаясь убежать от него, но Ыннём схватил ее за волосы и стал совать ей в лицо, в рот свои противные уши.

— Ну как мои уши? Вкусные? Противные? Попробовала?

Она плевалась, Ыннём же свирепел все больше. Разодрал в клочки платье, ее ноги обнажились, а он все продолжал злобно совать свои уши в ее прекрасное лицо.

Наконец он остановился. Любовь, которая таилась в его сердце, исчезла без следа, лишь ненависть жгла грудь. Как посмела эта смазливая девчонка так мерзко поступить?

А царица не шевелилась, будто сознание потеряла. Тогда государь поднялся и вышел. Осенний ветер освежил горящие уши, он потрогал их рукой. Полжизни уши были предметом гордости, а теперь он стыдился их и, конечно, не мог не страдать. Ыннём тотчас же возвратился в опочивальню и натянул на голову шапку, которую прежде сбросил. Ему захотелось как можно быстрее запрятать эти ненавистные уши.

Нигде и никогда не открою свои уши, чтоб никто не узнал, как они безобразны, огромны — лошадиные! А те, кто их

видел прежде, постепенно забудут... — решил государь, но напрасно он принимал это решение.

— У царя лошадиные уши! Ха-ха-ха-ха! У царя лошадиные уши! — донесся вдруг снизу громкий крик. Это обезумевшая царица кричала, как вспугнутая птица. В разорванном платье, почти нагая... Внезапное потрясение лишило ее рассудка.

Ыннём быстро закрыл ей рот рукой. Царица резко отдернула его руку и все кричала и кричала. Он сильнее прижал руку, она скорчилась от боли, забила ногами. Теперь ее голос был едва слышен. Государь коленом придавил ей грудь, а рукой сдавил горло. Царица скорчилась, несколько раз дернула ногами и наконец затихла. Она перестала дышать.

Ыннём растерянно уставился на ее лицо, распростертое тело, но вдруг, спохватившись, расправил разорванное платье, пригладил растрепанные волосы и только после этого позвал людей.

В глазах придворных, вошедших в опочивальню, изумление сменилось ужасом, недоверием. А государь бросил лишь краткое приказание:

— Уберите труп!

После смерти царицы государь стал избегать встреч с людьми. Днем ли, ночью ли, пробираясь в опочивальню, он все время кого-то успокаивал, хотя возле опочивальни и близко никого не было. И во дворце, и по столице поползли о государе тревожные слухи.

И тут вдруг снова появился монах. Сделав вид, будто не слышит замечаний придворных о том, что государь никого не принимает, он прошел прямо в покои.

— Я думал, что нам больше не приведется встретиться, но теперь случилось так, что нельзя было не повидаться.

Государь лежал в постели, лишь голову повернул и взглянул на монаха налитыми кровью глазами. Усмехнувшись, он слабым голосом бросил фразу:

— И на этот раз явился помочь мне?

— Что за речи? — Монах посмотрел в лицо государя. Тот был в шапке, глубоко надвинутой на голову.

— Пожалуй, мы с тобой уже обсудили все мои трудности.

— Я знаю, что государыня покинула этот мир, поэтому я и пришел поговорить с вами.

— Да? Чем же ты мне поможешь на этот раз? — В словах государя звучала насмешка. Но монах не обратил внимания, а как и прежде, поклонившись несколько раз, проговорил:

— Какое-то время я должен побыть рядом с вами. Сейчас, конечно, случилась такая беда, но ради будущих дел...

Ыннём лежал отвернувшись, будто заснул. Монах осторожно отошел от постели и уселся неподалеку, чтобы подремать.

2

Он застыл со странной усмешкой на губах, а глазами так и сверлил спину Ыннёма, который лежал отвернувшись и не шевелился.

Вдруг государь вскочил с ложа и крикнул тихо дремавшему монаху:

— Что это? Ты что-нибудь сейчас сказал?.. Ты ничего не говорил?..

Монах спокойно ответил:

— Не сказал ни одного слова.

Государь пристально посмотрел на губы монаха. Его рот был плотно закрыт.

— А этот голос?.. Ты не слышал?

У государя на носу выступили капельки пота, глаза словно остановились.

— Я не слышал ни звука.

Монах даже кашлянул и, как прежде, сидел, не произнося ни слова.

— Ах ты, негодник! Глухой ты, что ли? Не слышал голоса?

Ыннём подскочил к окну, раздвинул занавес и выглянул. Снаружи никого не было. Сжав руками голову, он вернулся к постели.

— Странно. Я так ясно слышал... Будто ее увидел, этот голос... У царя лошадиные уши...

Он ощупал уши, спрятанные под шапкой, и снова улегся в постель. Монах краем глаза холодно наблюдал за его безумными метаниями. Удовлетворенная улыбка блуждала на его губах. «Прежде шел в гору, — размышлял монах, — а теперь с горы. И все это творит лишь кончик моего языка...»

Да и на самом деле, вплоть до сего дня монах старался устроить жизнь — положение и счастье Ыннёма. Вот почему теперь он и был здесь.

Монах с юных лет отличался незаурядным умом, можно сказать, был настоящим «дивным отроком». И люди так говорили, и сам в это верил. Поэтому он жил убеждением, что в будущем сумеет получить высокую должность и тогда насладит-

ся всевозможными благами. Но постепенно взрослея, он начинал понимать, насколько пустыми были мечты его юности. Во-первых, не вышел происхождением: он родился в семье, которая жила крестьянским трудом, обрабатывая землю в обыкновенной провинции. Какое-то время он очень сокрушался из-за низкого происхождения. Родись я в хорошей семье, думал он, конечно смог бы стать сановником второго ранга или и того выше. Мысли его день ото дня делались все более мрачными. Он стал избегать людей и радовался одиночеству. Под влиянием характера и образа жизни изменилась даже его внешность, и люди, кем бы они ни были, не любили его. В конце концов он оставил мирскую жизнь и принял монашество. Но и достойный монах из него не получился, он стал бродяжничать по всей стране.

Однако к сорока годам ему стало невыносимо вести такую одинокую жизнь. Если я сойдусь с человеком, у которого происхождение не такое, как у меня, и сумею вертеть им так, как мне захочется, я дам жизнь своим способностям и сам добьюсь необыкновенной славы — вот какие мысли у него появились. Он не хотел зарывать в землю свой необычный талант, а оставлять его так, без употребления — разве это не все равно, что выбрасывать последнее, что у него еще оставалось? Ему хотелось доказать, что он обладает бóльшими способностями, чем кто бы то ни был, просто у него не было возможности их проявить. Другим показать и доказать самому себе — вот что надо делать. Тогда не только прославлюсь, но и почувствую, зачем родился на этом свете.

И вот он потихоньку принялся подыскивать себе подходящего человека знатного происхождения. Ыннём и был тем, кто его полностью устраивал: и рода царского, и хвараном стал, а в будущем, без сомнения, займет самую высокую должность в государстве. Ыннём, пожалуй, сможет подняться на самый верх, считал он. Нынешний государь Хонан-ван человек болезненный, сына у него нет, только две дочери. Если б только Ыннём стал парой для одной из дочерей... Не знаю, может быть, и доберется до царского престола.

Вот теперь он верит: если только Ыннём взойдет на царский престол, его маленькая мечта осуществится. Он исподтишка наблюдает, что за человек этот Ыннём, и ждет своего часа. Заметив его отвратительные длинные уши, которые могли вызвать только хохот, он решает, что и это со временем пригодится, поэтому при каждом удобном случае эти уши расхваливает. Тем временем Ыннём возвращается из чужих земель, куда он как

хваран был послан на обучение. И вот до него доходит весть, что государь устраивает во дворце пир и призывает к себе Ыннёма. Вот, решает он, и настало время, которого я так ждал. Он старательно рассчитывает, какие отношения могут сложиться у государя с Ыннёмом. У государя две дочери, старшей двадцать, младшей девятнадцать, обе вполне созрели, и теперь государь непременно станет подыскивать человека, который годился бы в зятья. Ыннём только что возвратился после обучения в другом государстве, без сомнения, первым кандидатом в зятья будет именно он. Монах пробует сравнить характеры государя и Ыннёма. Государь болезненный, характер имеет слабый и остерегается людей горячего нрава и грубого поведения. А если говорить об Ыннёме, по характеру он более невоздержан, чем другие, — вот в этом единственная трудность. Однако, если Ыннём обнаружит перед государем больше скромности, чем прежде, государь без колебаний сделает его зятем. Как же заставить Ыннёма показать свою скромность? Монах начинает размышлять, о чем может спросить Ыннёма государь? Пожалуй, вероятнее всего, спросит, что он повидал в чужих краях. В таком случае, как же в ответе можно продемонстрировать скромные качества? Есть очень хороший способ завладеть сердцем государя, это — заставить Ыннёма рассказать, будто случилось ему повстречать трех добрых людей.

Он правильно сообразил, какой вопрос может быть задан. Скромные ответы Ыннёма, с одной стороны, удивят государя, а с другой — покажутся мудрыми, и он с легким сердцем сделает его зятем. Кроме того, обе принцессы подходящего возраста, и государь спросит, которую же из них Ыннём выберет? Надо непременно взять старшую. Конечно, говорят, будто младшая дочь по красоте не имеет себе равных и по сравнению с ней старшая просто безобразна, но выбрать надо обязательно старшую. Ясно, почему. Родительским сердцем государь все время болеет за старшую дочь, и если Ыннём по своей доброй воле выберет именно ее, не обратив внимания на ее безобразную внешность, разве этим он не доставит государю удовольствие? Выбрав старшую, Ыннём не только угодит государю, тут есть еще одна сторона. Ведь государь часто лежит на одре болезни, вот-вот покинет этот мир. Так заглянем в будущее! Когда государь покинет мир, престол займет либо старшая принцесса, либо, в зависимости от обстоятельств, ее супруг — разве не так?

Его планы и надежды были рассчитаны необыкновенно точно. Ыннём стал супругом старшей принцессы, государь покинул этот мир и по воле покойного теперь он — государь. Од-

нако монах не успокоился на этом. Разве не было у него заветного желания дать Ыннёму такую власть и счастье, которыми только может насладиться человек? Он полагал, что Ыннёму мало одной только старшей принцессы, ему должна принадлежать и красавица-младшая. Тогда он заставляет Ыннёма жениться на младшей.

Но тут, как раз перед свадьбой, Юнхын поднял мятеж и Ыннём, который уже предвкушал радость соединения со второй супругой, не решался предать разбойников казни — монах заставляет его казнить мятежников, но весьма легкомысленно не предусмотрел одну вещь: если Ыннём оступится, все рухнет.

Окончилась церемония бракосочетания со второй супругой, и монах покинул дворец удовлетворенным: теперь все сделано. Однако той же ночью государыня покинула мир. Поползли слухи, будто ее убил сам царь. Такого поворота событий он не предполагал.

Монах почувствовал, что его мечтам неожиданно пришел конец, все закружилось перед глазами. С трудом успокоившись, попытался понять, отчего Ыннём убил царицу? Причину он нашел легко — наверняка дело в его ушах! «Все из-за этих проклятых, омерзительных ушей!» — подумал он. Царица, рожденная в знатной семье, увидела отвратительные уши, она не знала, что другие хвалили их, и прямо сказала, как они безобразны. Тогда государь, гордившийся этими ушами, в гневе мог убить царицу. «Что же мне делать? — мучительно размышлял монах. — Судьба Ыннёма теперь пошла к закату, а я-то предполагал сделать его самым могущественным, самым счастливым человеком на этом свете! А что, если теперь превратить его в самого страдающего, самого несчастного в мире?..» Он решает, что и это может быть способом утверждения незаурядности своих способностей. Разве именно самоутверждение не было его заветной мечтой? «Попробую на этот раз, сумею ли я сделать Ыннёма самым несчастным?»

Ыннём ненавидит его, он тоже не любит Ыннёма. Для него Ыннём всего лишь марионетка, и он не испытывает ни капельки сочувствия к нему. Нет, с какой стороны ни подходи, Ыннём принадлежит к той категории людей, которых он ненавидит. Знатный род, самоуверенность, а заглянешь внутрь — пустота. Вот таков Ыннём! Посмотреть хотя бы на его уши! Он расхваливал их, а у самого тошнота подступала к горлу, так и хотелось выкрикнуть: «У царя лошадиные уши! У царя лошадиные уши!» — И от души расхохотаться. Но он никогда не позволял себе этого. Если только случалось ему оказаться в глухом без-

людном месте, вот тогда он удовлетворял свое желание. Но там-то кто его услышит? Ему приходилось сдерживать свои чувства, но уж теперь, теперь-то выскажется от души! Он усмехнулся и с этой мыслью отправился во дворец.

Монах обрадовался в душе, увидев страдающего Ыннёма, и слова «у царя лошадиные уши!» произнес он сам для того, чтобы привести в еще большее замешательство и без того смятенную душу государя. Ыннём же не смог узнать голос монаха, потому что он звучал вроде как во сне. Монах издавал эти звуки не обычным способом. Он владел искусством чревовещания, а при чревовещании рот не открывают. С древних времен люди владеют этим умением и обучают других. Когда говорят, не открывая рта, кажется, будто звучит какой-то нереальный голос. Вот недавно среди женщин пошел слух, будто появился дух покойной девочки, умершей от оспы, который вещал то ли из бутылки, то ли из глиняного кувшина. Когда гадалки занимаются чревовещанием, тоже кажется, будто голос выходит из бутылки или глиняного кувшина.

Монах научился чревовещанию с юных лет и теперь воспользовался своим искусством.

— Государь! — тихонько позвал он. — Я, вроде, тоже слышал этот голос.

Государь вскочил.

— Ты тоже слышал?

— Да. Давайте прислушаемся. — И монах начал чревовещать.

— У царя лошадиные уши! У царя лошадиные уши!

А потом снова сказал нормальным голосом:

— Слышали? Вроде женский голос...

— Похож на женский?

Ыннём обернулся, глаза округлились от страха.

— Голос царицы! И в самом деле ее голос! Что? У царя лошадиные уши? Вот бесстыжая...

Ыннём снова закрыл уши и, бросившись на постель, так и остался там лежать. Глядя на него, монах снова несколько раз проговорил:

— У царя лошадиные уши! У царя лошадиные уши!

Впервые с тех пор, как он родился на свет, монах получал такое удовольствие.

— У царя лошадиные уши! У царя лошадиные уши! — Слова зазвучали мелодично, монах даже стал их напевать.

Ыннём в отчаянии метался по постели, а потом будто скатился на пол, встал на колени, глядя с мольбой на монаха.

— Неужели ничего нельзя сделать? Я готов на все, только бы не слышать этот голос!

Он умолял. А монах радовался: до чего приятные слова! Впервые государь меня о чем-то попросил. А ведь я и пришел к нему только ради этого! Наконец-то слышу умоляющий голос! Монах, конечно, скрывал свою радость. Мне этого мало, мало, думал он, я должен заставить его еще больше страдать! Я, которому было непозволительно даже взглянуть на государя целой страны, сделаю его самым несчастным на свете!

— Не извольте беспокоиться, способ есть. — Монах притворился, будто жалеет государя.

— Есть способ?

— Осмелюсь нижайше сообщить...

— Что за способ? Не церемонься... О, только б не слышать этот невыносимый голос...

— Осмелюсь нижайше сообщить... — Тут монах сделал вид, будто не решается сказать, затем продолжил. — Вот если бы держать змей... Если держать змей в ваших покоях, дух этой слабой женщины успокоится и снова не посмеет явиться.

— Ну сделай так! Змеи не змеи... Да я готов держать кого угодно! — Ыннём так клянчил, ну просто прилип.

Монах позвал торговца змеями, велел ему принести десяток неядовитых змей и пустить их в царские покои. Чревовещание «у царя лошадиные уши», конечно, тут же прекратилось.

Омерзительные змеи заползали даже в государеву постель. Одна крепко обвила его шею, другая лизала щеки и губы, а одна даже подползла зад ему полизать языком. До чего противно! Но Ыннёму только бы голоса не слышать, он был доволен.

Государева опочивальня кишела змеями, и придворные боялись, не решались туда войти, но государь не обращал на это внимания и проводил дни, спрятавшись среди змей. Правитель государства ни с кем не встречается, все время сидит со змеями в своих покоях и не занимается делами правления. И вот повсюду стали появляться мятежники. Прежде смутьянов казнили, как, например, Юн Хына или Ким Е с Ким Хёном, которые взбунтовались в первой луне на восьмом году правления, а Кын Чон, попытавшийся ворваться во дворец, был удавлен в пятой луне на четырнадцатом году правления. Теперь же бунты все больше и больше ввергали государство в хаос. К мятежам добавились и стихийные бедствия, которые приносили народу страдания.

На седьмом году правления в пятой луне в столице начала свирепствовать оспа, на улицах рядами валялись трупы.

В этом же году в восьмой луне во всей стране случилось наводнение. Не пересчитаешь тех, кто потерял дома и имущество, родителей и братьев с сестрами.

В этом же году в двенадцатой луне комета появилась возле «Золотой звезды», среди людей началась паника.

На десятом году в четвертой луне случилось сильное землетрясение, были разрушены высокие строения и большие павильоны, не сохранились даже хижины, крытые соломой. Вся столица превратилась в руины.

В этом же году в седьмой луне снова произошло наводнение. В этом году зимой вообще не было снега. На людей напали страшные болезни.

На двенадцатом году в четвертой луне в столице опять случилось землетрясение, а в восьмой луне полчища саранчи напали на хлеба и от всего урожая не осталось ни одного зернышка.

В тридцатом году весной на голодных людей напала оспа. Повсюду раздавались плач и стенания.

Государь не ведал обо всех бедах и страданиях народа и по-прежнему жил, будто в дурмане. Все дела за его спиной вел монах, каждый раз объявляя, что так, мол, повелел государь. Только поэтому в стране и не произошел большой переворот.

Отчего же монах так поступал? Ведь он стремился погубить государя! А причина проста. Ведь он хотел не просто погубить, ему было интересно выяснить, до какой грани страданий сумеет он довести государя? Поэтому, вместо того чтобы покончить с ним сразу, он изводил его постепенно. А разве после не появится удобный случай, чтобы наконец бросить его на самое дно мучений? Из-за этого каждый раз, когда что-нибудь случалось, он придумывал, как восстановить порядок. Конечно, такого рода деятельность не была его главной целью, он, безусловно, получал удовлетворение, когда видел, как его усилиями хаос в стране прекращался и наступал порядок. Так он поступал во всех трудных ситуациях.

На шестом году правления в первой луне сын государя Чон (ребенок, рожденный старшей принцессой) стал наследником престола. Это было сделано для того, чтобы народ, разочаровавшийся в государе, обратился сердцем к наследнику.

На седьмом году правления, в десятой луне для умиротворения народа, испытавшего многие напасти, послали в каждую провинцию по чиновнику.

На восьмом году правления, в шестой луне в храме «Желтого Дракона» соорудили пагоду и совершили моление Будде, прося избавления от бед.

На девятом году, в седьмой луне наследника в сопровождении подданных сановников послали в Китай для установления дружеских отношений.

На тринадцатом году правления, весной послали людей во все уголки страны, чтобы приложить силы к спасению голодающего народа. Кроме того, каждый раз, как появлялись мятежники, с ними поступали точно так, как это делали прежде.

3

Народ, как и надеялся монах, постепенно отвернулся от государя и на пятнадцатом году правления, весной, недовольство достигло предела. Люди взроптали, потребовали сместить царя и возвести на престол наследника. В самом деле, наследник отличался мудростью, любил книги и, хотя был молод годами, обладал незаурядными достоинствами. Народ души в нем не чаял.

Монах решил, что время настало. Прежде он заходил в государевы покои, теперь же государь привык возиться с этими мерзкими змеями, да и сам с удовольствием стал ползать как змея. Это уж было крайнее одичание — поистине сцена из преисподней!

«Все идет, как надо, — с удовлетворением подумал монах. —В конце концов я его убью своими руками! Сам поднял на вершину, сам и низвергну вниз, сам остановлю его дыхание. В конце концов он всю жизнь, без преувеличения, был игрушкой в моих руках! Убью, а потом я...?» — размышлял он.

Монах вошел в спальню государя, в руках у него был предмет, похожий на маленький кувшинчик.

— Как вы себя чувствуете? Недавно... — ласково заговорил монах, подойдя к государю.

— А, пришел?

Ыннёму едва минуло сорок, но из-за того, что он вел такую противоестественную жизнь, волосы и зубы у него почти все выпали, щеки ввалились, а лоб избороздили морщины.

— Послушай-ка, я с ними теперь целуюсь! — И он принялся целоваться по очереди со всеми змеями, которые высовывали красные языки.

Тогда, нагло глядя прямо на государя, монах, как и прежде, стал чревовещать:

— У царя лошадиные уши!

Государь задрожал от страха.

— Что это?

— У царя лошадиные уши! — снова повторил монах.

— Что это за странный голос?

— У царя лошадиные уши! — третий раз произнес монах.

— Дух царицы! Опять появился дух царицы!

Ыннём схватил монаха за рукав, его трясло.

— Что случилось? Ведь он пропал... Уже ничего не было!

— Вы очень долго пользовались змеями, теперь они не действуют!

— Может, есть еще какой-нибудь способ?..

— Я вот принес кое-что... Это заморская змея, она действует безотказно! — И он потряс кувшинчиком, который держал в руках.

— Дай скорее! Быстро выпусти эту змею! — Ыннём попытался схватить кувшинчик, но монах поднял его высоко.

— Сначала послушайте, что я скажу. Так вот, если к этой змее прикоснуться, не только дух царицы испугается! Стоит этой твари дотронуться кончиком языка до человеческой кожи, как тотчас же кожа уменьшится.

Ыннём вытаращил глаза, они были полны радости.

— Пусть она полижет мои уши! Может, мои уши станут меньше... -- От радости Ыннём двух слов не мог связать. — Вот мои уши... Пусть дотронется...

Монах указал на горлышко кувшина. Государь тотчас же схватил кувшин, вытащил пробку и засунул в него ухо. Монах, затаив дыхание, наблюдал за выражением лица Ыннёма, а тот, закрыв глаза, ждал радостного события, его прямо восторг охватил. Как вдруг он заорал, будто его резали:

— А! Убивают!..

Ыннём кричал все громче, и монах растерялся.

— Раз уши укорачиваются, течет кровь, вот вам и больно.

— Не ври, негодяй! Ядовитая змея! Это яд!..

Монах тотчас подскочил к государю. Слишком орет, если услышат придворные, не миновать беды. Он попробовал зажать его рот рукой, но тут же вскрикнул и, скорчившись, упал ничком у ног Ыннёма. Потом из последних сил вынул кинжал, который в него всадил государь.

— Умираю от руки этого... — проговорил монах слабея. — Я строил такие планы... И вот, от этого болвана... — Голос пре-

рвался: рот монаха плотно закрыли отвратительные уши Ыннё-ма — это сползло его тело.

* * *

Государь скончался. На престол вступил наследник Чон, которого так жаждал народ. Он и был 49-м государем Хонган-ваном. Люди, встретив нового государя, смогли после долгого времени, наконец, разгладить морщины. А о тех необычных событиях постепенно даже слухи замерли.

Перевод А. Ф. Троцевич

Реализация одного мифологического сюжета в стихотворениях китайских поэтов Гу Юня и Гао Пяня и корейского поэта Чхве Чхивона (IX в.)

Л. В. Жданова
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Китайская и корейская культура второй половины IX в. сохранила для нас уникальные тексты трех стихотворений, написанные на один и тот же сюжет и принадлежащие китайским поэтам Гу Юню 顧雲 (?—894) и Гао Пяню 高駢 (?—887) и корейскому поэту Чхве Чхивону 崔致遠 (857—?). Все трое были современниками и друзьями, а Гу Юнь и Чхве Чхивон вместе служили под началом хорошо известного не только в Китае, но и за его пределами военачальника Гао Пяня.

Сюжет стихотворений связан с разразившейся в месте обитания южных «варваров» — *мань* (蠻) Небесной Грозой — *Тяньвэй* (天威). Этот космический прецедент послужил основанием для того, чтобы впоследствии Тяньвэй стал топонимом.

Цель настоящей статьи — показать довольно архаичные корни, лежащие в основе настоящего сюжета, выявив мифологические представления, близкие, возможно, индоевропейским.

Из трех стихотворений, которые будут рассмотрены ниже, два — стихотворения Гу Юня и Чхве Чхивона — входят в большие циклы, посвященные Гао Пяню.

Цикл Чхве Чхивона состоит из тридцати четверостиший (кит. *цзюецзюй* 絕句, кор. *чэлкку*) и называется «Семисловные стихи, в которых описывается сила *дэ*» (кит. *ци янь цзи дэ ши* 七言紀德詩, кор. *чхил эн ки тэк си*).

В предисловии к циклу Чхве Чхивон замечает:

> Довожу до Вашего сведения, что я внимательно просмотрел длинное послание и десять коротких песен, преподнесенных министру (имеется в виду Гао Пянь. — *Л. Ж.*) сверщиком текстов Гу Юнем, [с которым я] в один год [выдержал экзамены на чин].
>
> [По принадлежности к] группе [тех, кто отменно усвоил] знание, это — Кит, извергающий валы моря, отточенность же

[его] слога — это — меч, упирающийся в Млечный Путь (досл.: Облачную реку)[1].

Не исключено, что в лице Гу Юня Китай имел одного из самобытнейших поэтов, чьи творения еще предстоит по-настоящему оценить.

Сюжет, о котором пойдет речь ниже, видимо, был предельно значим как для китайской, так и для корейской культур. Прежде всего отметим, что он связан с личностью Гао Пяня, которая в исторических хрониках предстает как мифологизированный персонаж. В основу сюжета положен эпизод, связанный с пребыванием Гао Пяня в Аннаме (安南) и таким его деянием, как очистка дна от камней на морском пути от Аннама до Гуанчжоу (廣州).

Во вьетнамской исторической хронике «Вьет шы лыок» («Краткая история Вьета») читаем (перевод А. В. Полякова):

Поскольку на морском пути от тяу до Юна и Гуана было много подводных камней, на которых опрокидывались корабли, Гао Пянь приказал чжанли Линь Фэну провести расчистку.

Летом пятого дня четвертого месяца начались работы. Через месяц работы приближались к концу, но по пути наткнулись на огромную каменную глыбу в несколько чжанов в окружности и твердую, как железо. [Рубили] мечом, [меч] упал, лезвие погнулось, применили топор, сломалось топорище. Отбывавшие трудовую повинность [работники] переглядывались, намереваясь прекратить [работу]. В 26-й день пятого месяца черные тучи застлали все вокруг, поднялся сильный ветер, вдруг разразилась сильная гроза, непрерывно гремел гром. Внезапно [небо] прояснилось, и оказалось, что каменная глыба разбита! Но после в двух местах в 26-й день седьмого месяца раздавался сильный грохот, как и прежде, в одно мгновение огромные каменные глыбы рассыпались на куски. Поэтому после окончания работ это место назвали Тянь-вэй цзин[2].

Этот же эпизод приводится в китайской исторической хронике «Синь Тан шу» (新唐書):

[Гао] Пяня назначили на должность генерал-губернатора и по совместительству... пограничным воеводой... [Он] начал строить

---

[1] Чхве Чхивон. Гуйюань бигэн цзи (Сборник «Пахота кистью в Коричном Саду») — Цуншу цзичэн. Шанхай, 1936, т. 1866, цз. 17, л. 4б.

[2] Краткая история Вьета (Вьет шы лыок). Пер., вступ. ст. и коммент. А. Б. Полякова. М., 1980, с. 124.

форты в Аннаме. Перевозкам грузов по воде из Аннама в Гуанчжоу препятствовало множество огромных камней. [Когда] запасы довольствия подошли к концу, а посланец уже год [как не возвращался], проложили путь в пяти местах и поставили солдат конвоировать [проходящие грузы]. [На этом-то] кратчайшем пути и оказался зеленый камень (кит. *цин ши* 青石). Какая-то почтовая лошадь цеплялась за то, с чем не могла справиться. Сейчас же предприняли штурм его (камня). Тут ударил гром (кит. *чжэнь* 震) и расколол этот камень. И тогда удалось пройти. Вот почему назвали эту дорогу Тяньвэй («Небесная Гроза»)[3].

Обратим внимание на такую деталь, как *зеленый камень*, выпущенную во вьетнамском тексте. Нам представляется, что придание *камню зеленого* цвета связано не столько с непосредственными зрительными впечатлениями, сколько с мифологическими представлениями. Чтобы понять их, вспомним, что *зеленый камень* нам уже встречался в цикле Чхве Чхивона «Воспеваю ветер и луну» (кит. *инь фэн нун юэ* 吟風弄月, кор. *ым пхунъ нонъ вэл*), так же как и предыдущий цикл, написанном в Китае. Напомним это стихотворение:

Отвесно [стоящий] на вершине горы камень.

В десятитысяче[летней] древности создан [он] Небом и [потому]
превосходит гравированные и отшлифованные [камни]. (1)
На высокой-высокой вершине
[он] стоит, [словно] зеленая рукушка. (2)
Летящие потоки никогда
не вторгались [в пространство камня]. (3)
Лишь свободные облака
задевают [его] во множестве. (4)
[Его] отвесная тень всегда первой
встречает солнце в море. (5)
[Его] опасная форма постоянно пугает:
[вот-вот] рухнет в волны прилива. (6)
Пусть даже во множестве скрыта [здесь] яшма,
кто обратит на [этот камень] внимание? (7)
Весь мир заботится [только] о себе
и смеется над Бянь Хэ[4]. (8)

По-видимому, этот же *зеленый камень* упомянут и в одном из так называемых «весенних» стихотворений Чхве Чхивона, написанных, как и цикл «Воспеваю ветер и луну», на морском побережье в Шаньдуне:

---

[3] Синь Тан шу (Новая история династии Тан). — Сы бу бэй яо. Шанхай, 1936, т. 75—78, цз. 224 (ся), с. 1740.

[4] Чхве Чхивон. Указ. соч., л. 10б.

Вторя юаньваю Киму,
преподношу чистейшему и высшему из людей,
[обитающему] в высоких горах

Крытая травой хижина на берегу моря в облаках прислонилась к
[камню, похожему на] зеленую ракушку. (1)
Далека от мира пыли
и [потому] зовется жилищем монаха. (2)
Прошу Вас, перестаньте задавать вопросы
о «Банановой притче». (3)
Взгляните, как гонит пену волн (букв.: цветы на волнах. — *Л. Ж.*)
весенний ветер[5]. (4)

В этих стихотворениях корейского поэта *зеленый камень* сравнивается с *ракушкой* (кит. *ло* 螺, кор. *на*).

Ассоциацию *зеленый камень* или *зеленая гора — ракушка* можно встретить и в стихах прославленного танского поэта Лю Юй-си (772—842):

Издали гляжу: зимородковый цвет горы [озера] Дунтин
[Напоминает] мне зеленую ракушку на блюде белого серебра
(т. е. на поверхности воды . — *Л. Ж.*)[6].

Отметим, что *камень*, как и *гора*, мыслился в китайской и корейской культуре либо воплощением, либо убежищем *хтонических* существ: дракона, лягушки, червя, моллюска, скрытого в раковине, и т. д. Ср. указание Б. Л. Рифтина на то, что легендарный Юй, усмирявший наводнение, имя которого по словарю «Шо вэнь» значит «червь», «пресмыкающееся», был рожден в Шиню — Каменном узле или в Шияо — Каменной впадине. По преданию, родив Юя, его мать сама превратилась в камень[7]. Ср. также эпизод из поэмы корейского поэта Ли Гюбо 李奎報 (1168—1241) «Тонмён-ван» (東明王), где говорится о том, что Хэбуру, правитель Пуё, до старости не имел детей. Тогда он принес жертвы горам и потокам, моля о наследнике, сел на лошадь и достиг омута Конён. На берегу он увидел большой камень, сочащийся слезами. Он удивился и велел людям перевернуть этот камень. Там оказалось дитя в форме лягушки золотого цвета. Правитель сказал: «Это Небо дарует мне прекрасного потомка!»

---

[5] Чхве Чхивон. Указ. соч., л. 12б.

[6] Пэй вэнь юнь фу (Сокровищница рифм наиболее чтимых письмен). Шанхай 1931. Т. 2, с. 891.

[7] Рифтин Б. Л. От мифа к роману. Эволюция изображения персонажа в китайской литературе. М., 1979, с. 123—125 (Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока»).

Он усыновил его и нарек Кымва — Золотой Лягушонок, сделав его своим наследником[8].

В этом же мифе с *камнем* связан еще один эпизод. Божество реки Хабэк (河伯) выдает замуж за сына Небесного государя свою старшую дочь по имени Люхва (柳花) — Ивовый Цвет. Но сын Небесного государя, протрезвев после свадебного пира, устроенного Хабэком, возносится на Небо один. Хабэк разгневан и бранит дочь. Затем он велит слугам накинуть ей петлю на губы и затянуть покрепче: губы вытягиваются на целую пядь. Он дает ей в услужение нескольких служанок и ссылает на озеро Убальсу. Однажды рыбак по имени Пучху, обладающий недюжинной силой, сказал государю, что какой-то зверь таскает рыбу из запруды, а какой, неизвестно. Государь велел ему поймать безвестного зверя сетью, но рыбацкая сеть порвалась. Тогда сковали железные сети. И вот в сетях — неведомая жена. Сидит на *камне*, а губы у нее до того длинные, что она не может и слова вымолвить. Трижды государь приказывал укоротить ей губы, и только тогда она заговорила[9].

Последний эпизод особенно интересен в связи с мотивом *отверзания врат речи*, мыслящимся как аналог мотива *отверзания врат жизни*, равно соотносимых со стихией *воды*. В интересующем нас сюжете *разверзается камень* (или *горы*) — убежище хтонического персонажа, выступающего, как и в индоевропейской традиции, противником Бога Грозы[10].

Итак, обратимся к стихотворению Гу Юня, в котором сюжет *Небесной Грозы*, разыгравшейся в месте обитания южных «варваров» — *мань* (напомним, что иероглиф мань 蠻 пишется с детерминативом «червь»), представлен наиболее ярко:

Дорога Тяньвэй

Хребты [варваров] мань — высоки. (1)
Море [варваров] мань — широко. (2)
Уходящие [в дальний путь] большие джонки и
возвращающиеся [в Китай] суда отправляют сюда на отдых. (3)
Лодочники на одну ночь обретают сон. (4)
[На этот раз] все разом поднялись, кое-как
приведя себя в порядок. (5)
Внезапно поднялся ураганный ветер, облака будто взбесились. (6)

---

[8] Ли Гюбо чакпхум сонджип (Избранные произведения Ли Гюбо). Пхеньян, 1959, т. 1, с. 20 (Серия «Чосон коджон мунхак сонджип»).

[9] Там же, с. 23—24.

[10] Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 42.

Водяные валы, раскачиваясь, выбросили высохшие
[подобно шелковичным червям, погибшим до образования коконов,] останки рыб и Дракона. (7)
Опасаясь рассердить духа моря, [все] устремились на берег. (8)
Ноги тряслись, [как тела у] ласточек в горах,
затаившихся в камнях. (9)
Показалось, [будто] пролетела желтая змея и,
сверкнув, молниеносно пронеслась мимо. (10)
Белое солнце повисло вниз головой —
серебряная веревка растянулась. (11)
Грохот колес (*хун-хун* 轟 轟) по груде камней (*ло-ло* 砢 砢) —
то возвращалась колесница Грома (кит. *Лэй* 雷). (12)
Звук удара грома (*пи ли* 霹 靂) [был подобен звуку] сражения,
[разразившегося между] Небом и Землей. (13)
[Но вот] ветер утих, облака рассеялись — стали смотреть: (14)
Зеленые горы, [простирающиеся] на десять тысяч ли,
раскололись надвое. (15)
Далеко-далеко (*яо-яо* 遙 遙) [растянулись] повозки. (16)
Топот коней — *тянь-тянь* 闐 闐. (17)
[Путь] стал гладким, словно точильный камень. (18)
Прямым, словно натянутая тетива. (19)
Все десять тысяч родов восьми государств Юньнани
(букв.: Облачный Юг. — *Л. Ж.*) (20)
Поняли, что это — путь прихода ко двору Неба. (21)
Гэн Гун совершил [церемониальный] поклон и
появилась вода на дне колодца. (22)
Гуанли пронзил [скалу] и открылся источник на горе[11]. (23)
Если рассуждать, [как] в древности, о смысле Помощи
[творению] феноменов природы (кит. *у* 物), (24)
То подвиги этих двух полководцев окажутся незначительными
[по сравнению с этим чудом][12]. (25)

Не вникая в детали первой части стихотворения, остановимся на центральном моменте — фигуре китайского божества Грома — *Лэй-гуне* 雷 公 и его акции в месте обитания южных «варваров» — *мань*. Атрибут Грома в этом стихотворении — *колесница, колесная повозка* (кит. *чэ* 車). Этот графический образ обыгран в таких знаках, как *хун* 轟 (иероглиф представляет собой знак, состоящий из трех элементов *чэ* 車) и *чжуань* 轉

---

[11] При Восточной Хань гунны осадили город Шулэ, где войсками командовал генерал Гэн Гун. Они запрудили реку, и город остался без воды. Ее не оказалось даже в колодце глубиной в 15 чжанов. Тогда Гэн Гун, обращаясь к Небу, со вздохом сказал: «Слышал я, когда-то полководец Эр (Ли Бин, он же Гуанли) рассек скалу, и из нее стремительно хлынул поток воды, а ныне неужели оскудели у Ханей добродетель, совершенство и чистота?» После чего он совершил церемониальный поклон колодцу, испрашивая у него воды, и вода побежала.

[12] Цюань Тан ши (Полное собрание стихов династии Тан). Пекин, 1960, т. 10, с. 7302.

(иероглиф пишется с детерминативом «повозка»), имеющих значение «вращаться».

Мотив *вращающегося колеса* может быть связан с *Солнцем*. Ср. со стихотворением корейского поэта Сок Тальджона 釋達全 (?—?) «Сочиняю стихи на рифмы оды Чо Хёна о хризантеме»:

Ветер в тунгах подул с запада
и крыша распоролась. (1)
Жужжание насекомых всю ночь напролет
от холода вот-вот прекратится (букв.: завяжется узлом. — *Л. Ж.*). (2)
Небесный Мастер отложил
Золотые ножницы. (3)
Красные чувства и зеленые мысли
выметаю бесследно. (4)
Юань-мин плачет,
лежа в полынной деревне. (5)
Призывает подняться древний аромат,
[ведь] аромат не умирает. (6)
Мускусный мешочек с желтой пудрой,
благодаря Небу, раскрылся. (7)
Повсюду, с четырех краев золотого углубления (букв.: гнезда, из
которого произрастает цветок. — *Л. Ж.*
поднимается осенняя душа. (8)
На лице муравьи из яшмовой влаги,
радуюсь, что [они] слетели [с поверхности чаши]. (9)
У чайника певички с чашами, (полными) мутного вина, —
это [дом под] черепицами семейства Чон. (10)
Уговариваю господина вдыхать сполна [аромат]
желто-золотых цветов.
Над головой — красное колесо,
словно бегущий конь[13] .

О ритуальной роли *колеса* в древних индоевропейских традициях ныне хорошо известно[14] . Как указывают авторы этого труда, в древнеиндийской мифологии *колесо* выступает в качестве символа, связанного с богом *Индрой*, который выигрывает (или похищает) «колесо» у бога солнца *Сурьи*. Похищенное *колесо* служит Индре оружием в борьбе с демонами. По словам Т. Я. Елизаренковой, космогоническая деятельность Индры заключалась в убийстве *змея Вритры*, олицетворяющего силу сопротивления *горы* (змей лежит на горе)[15] .

---

[13] Тонмунсон (Избранные произведения литературы Восточного [государства]). Сост. Со Годжон. Ксилограф. [Б. м., б. г.], кв. 6, л. 22б—23а.

[14] Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, т. 2, с. 720—721.

[15] Ригведа. Мандалы I—IV. Изд. подгот. Т. Я. Елизаренкова. М., 1989, с. 497.

Мотив *колеса* как *оружия* обнаруживается и в иранской мифологии. В убыхском варианте осетинского Нартовского эпоса выступает *Режущее колесо*, *Колесо гибели.* Такое *катящееся колесо* поражало врагов нартов, разрезая ноги выше колен[16].

В стихотворении Гу Юня *колесо Грома разрезает надвое зеленые горы.*

На военную функцию *Грома* в китайской культуре впервые обратил внимание академик В. М. Алексеев[17].

Гром является одним из основных мотивов китайских графических заклинаний, которые могут быть поняты как воплощение угрозы по отношению к ритуально нечистым, враждебным человеку силам. Творение заклинаний связано главным образом с охраной жилища от вторжения извне сил, нарушающих мир и покой (картины с такими заклинаниями вывешивались обычно на воротах дома или створках двери), и оберегание тела человека от проникновения в него духов, насылающих болезни, похищающих жизненные силы и т. д. (заклинания этого рода писались на амулетах, носимых на теле). Так, заклинание на одном из амулетов гласит: «Войско бога Грома! Войско бога Грома! Убей духов *гуй* 鬼, задави духов *цзин* 精. Разруби странных существ *яо* 妖, расколи странных существ *се* 邪. Навсегда гарантируй [мне] защиту благих и чистых духов»[18].

Заклинания обращались не только против внедрения нечистой силы в дом и в тело человека, но и против так называемых *пяти ядоносов*: *жабы*, *стоножки*, *ящерицы*, *змеи* и *паука.* Эти заклинания приурочивались к празднику пятого дня пятой луны. Отметим, что наш сюжет, согласно вьетнамской хронике, также связан с *пятой луной.*

По словам акад. В. М. Алексеева, заклинание всегда писалось единым почерком, с дыханием, запертым на все время движения кисти по бумаге. Перед тем, как его писать, читалось еще особое заклинание для кисти, туши, тушечницы. Так, в одной из формул, предлагаемой для заклинания пишущей кисти, кисть сравнивается с *мечом*, разрубающим бесов и оборотней, а тушечница — с *небесным загоном* для скота, в котором хватают духа и преследуют его[19]. Заклинание для тушечницы может выглядеть следующим образом (перевод В. М. Алексеева):

---

[16] Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Указ. соч., т. 2, с. 720.

[17] Алексеев В. М. О некоторых главных типах китайских заклинательных изображений по народным картинам и амулетам. С.-Петербург, 1910.

[18] Там же, с. 17.

[19] Указ. соч., с. 72, текст 9.

«Верховный бог приказывает: священная тушечница четырехгранна (как 4 стороны света). Металл, дерево, вода, огонь, земля (5 элементов-стихий) и гром, ветер, дождь, молния! Стоит лишь легонько потереть тушь на этой тушечнице, как этим вызову блеск и треск грозы с молнией»[20].

В этой связи особый интерес представляет уподобление личности каллиграфа *Дракону* в стихотворении Чхве Чхивона «Образец [владения] кистью» из цикла о силе *дэ*, посвященного Гао Пяню. Кстати, известно, что и сам Чхве Чхивон был искусным каллиграфом[21]. Приведем перевод стихотворения:

Увидел окно кабинета
и внезапно [представил себе] Спящего Дракона. (1)
Духи передали [этому каллиграфу] чудесное мастерство и
способствовали удивительной отточенности его кисти (2)
(букв.: острие, острый кончик, жало насекомого. — *Л. Ж.*)
Знаю, в государствах за пределами [Китая]
люди состязаются в том, чтобы научиться
[делать так же, как он]. (3)
Жаль, у меня нет оснований
просить «след его руки»[22]. (4)

О связи *Грома* с *Драконом* упоминается в «Исторических записках» Сыма Цяня[23]. Рассказывается, что как-то Лю-ао, мать будущего императора Гао-цзу, основателя династии Хань, отдыхала на склоне горы у большого озера и увидела во сне, что повстречалась с духом. В это время загремел гром, засверкала молния и вокруг стемнело. Когда Тай-гун, отец будущего государя, вышел взглянуть, где его жена, то увидел над ней чешуйчатого дракона. Через некоторое время она понесла, а потом родила будущего Гао-цзу. Как-то Гао-цзу в качестве начальника волости сопровождал людей, посланных на принудительные работы на гору Лишань. По дороге большинство отправленных на работы разбежались. Гао-цзу подумал про себя, что, пока они дойдут до места назначения, разбегутся и все остальные, поэтому у болотистых мест западнее Фэн он сделал остановку, чтобы выпить вина. Напившись допьяна, Гао-цзу ночью отправился по болотной узкой тропе, приказав одному из людей идти впе-

---

[20] Алексеев В. М. О некоторых главных типах.., с. 6.

[21] Образец каллиграфии Чхве Чхивона см.: Хангук хак (Корееведение сегодня). Сеул, 1972, с. 95.

[22] Чхве Чхивон. Указ. соч., т. 3, цз. 17, л. 5б.

[23] Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т. 2. Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина под ред. Р. В. Вяткина. М., 1975, с. 157.

реди. Шедший в голове вскоре вернулся и доложил, что впереди большая змея преградила тропу. Но опьяневший Гао-цзу не испугался, двинулся вперед и, выхватив меч, зарубил змею. Змея оказалась рассеченной на две части, и путь открылся.

Мы не случайно привели этот фрагмент из «Исторических записок» Сыма Цяня. *Змея* в данном случае выступает в той же функции, что и *зеленый камень* в легенде, связанной с личностью Гао Пяня, т. е. как *преграда* на пути государя или лица, его замещающего.

Эта преграда преодолевается в *сражении* либо с помощью меча, либо с помощью *удара грома* (кит. *пи ли* 霹靂, кор. *пйэнъ йэк*). *Удар грома* связан прежде всего со *звуком*. Ср. с помещенным в «Шань хай цзине» мифом о творении из костей *Громового* животного *палок к барабану* (перевод Э. М. Яншиной):

В Восточном море лежит гора Движущейся волны. Она выступает в море на семь тысяч ли. На ее вершине живет животное, похожее на быка, с туловищем изумрудного цвета, без рогов, с одной ногой. Когда [оно] входит в воду и выходит из нее, то тут же поднимается ветер и льет дождь. Оно светится как солнце и луна, гремит как гром. Его имя Куй. Желтый предок схватил его, сделал из его кожи барабан. Палки сделал из костей Громового животного. Его бой пугает Поднебесную и слышен на пятьсот ли[24].

Здесь уместно будет напомнить стихотворение Чхве Чхивона «Волны прилива» из цикла «Воспеваю ветер и луну», который корейский поэт преподнес, как следует из предисловия к циклу, юаньваю Гао (по-видимому, Гао Пяню):

Стремительно падающий снег и кружащийся иней
[ложатся] десятью тысячами по тысяче слоев. (1)
Хожу туда и обратно, четверть луны [сменилась] полнолунием,
ступаю по протоптанным прежде следам. (2)
Вижу Вас целыми днями —
[Вам] я способен хранить в душе верность
(кит. *синь* 信, кор. *син*). (3)
Стыдно мне, что, следуя [духу] времени,
я полностью свободен и предаюсь лени [подобно Цзи
Кану, которого называли Спящим Драконом]. (4)
Звук битвы от отвесной скалы, [на которой камень],
летит [подобно] ударам грома. (5)

[24] Каталог гор и морей. Шань хай цзин. Предисл., пер. и коммент. Э. М. Яншиной. М., 1977, с. 114.

Упавшая вниз тень вершины в облаках
дрожит на [листьях] лотосов. (6)
В связи с этим подумал о Цзун Цюэ
и его словах о «долгом ветре». (7)
Мощный дух [этого полководца] рождался вопреки [всем нормам]
и воскрешал в памяти [образ другого] Спящего Дракона
(полководца и стратега Чжугэ Ляна. — *Л. Ж.*)[25] . (8)

Обратим внимание на два бинома в параллельных пятой и шестой строках этого стихотворения: *пи ли* 霹靂 — удар грома и *фу жун* 芙蓉 — лотос. Напомним, что с *лотосом* Чхве Чхивон сравнивает *восходящее солнце* в первом стихотворении цикла «Воспеваю ветер и луну», оно называется «Вершина, [на которой] камень».

Море, гора, камень, удар грома, восход солнца присутствуют в одном из фрагментов поэмы Пак Чивона 朴趾源 (1737—1805) «В беседке "Скопление камней" смотрю на восход солнца». Приведем этот фрагмент:

Огромные волны ударяют о берег
и производят гром (кит. *пи ли* 霹靂). (12)
Все время боюсь, что черный ветер
налетит и опрокинет море. (13)
Вырвет с корнем гору,
и [та] рассыплется на десять тысяч камней[26] . (14)

В этом отрывке *гора* уподоблена *мировому дереву*, которое грозится поразить *Бог Грозы*. Культурный комплекс «*гора* как мировое дерево — *солнце* как цветок *лотоса*, связанный с процессом *порождения* и *творения мира* (ср. цейлонские мифы, в которых идет речь о сотворении из лотоса или семени лотоса тверди из воды или посредине воды[27])» запечатлен в китайских ритуальных предметах. Так, одна из курильниц ханьского времени представляет собой *бутон лотоса*, таящий в себе *Гору бессмертных* (вероятно, *Пэнлай* 蓬萊) с птицей на вершине. Все сооружение держит правой рукой даос, восседающий на спине животного[28] .

В первом стихотворении цикла Чхве Чхивона «Воспеваю ветер и луну» вершина горы отождествляется с *Пэнлаем*. Во втором стихотворении цикла изображается та же гора, у подножия

---

[25] Чхве Чхивон. Указ. соч., т. 3, цз. 20, л. 9б.
[26] Пак Чивон. Ёнам чип (Сборник Ёнама). Сеул, 1982, с. 86.
[27] Семека Е. С. История буддизма на Цейлоне (Сангха в древности и в средние века). М., 1969, с. 145.
[28] Каталог гор и морей, с. 96.

которой растут лотосы. То, что эту гору сотрясают звуки сражения, подобные ударам грома, может быть понято как попытка сил *Хаоса* поколебать основы *Космоса* в момент перехода от *Старого Года к Новому* (напомним, что цикл «Воспеваю ветер и луну» был написан *зимой* 884 г., когда Китай сотрясали мятежные выступления). Интересно, что изображение *лотосов* на рубеже года мы видим и в стихотворении Чхве Чхивона «Остановившись в Яньчжоу, преподношу юаньваю Ли», включенном в «Цюань Тан ши» (全唐詩):

Лотосы (кит. *фу жун* 芙蓉, кор. *пуёнъ*) опали,
[над] осенним озером дождь. (1)
Ивы поредели,
на рассветном берегу ветер. (2)
[Сосредоточив] дух свой и мысли, только и тружусь
над книгами. (3)
Год и дела проходят,
в чаше вино[29]. (4)

Возвращаясь к стихотворению Гу Юня, остановимся на сравнении открывшегося после *Грозы* пути с *точильным камнем* (кит. *ди/чжи* 砥) и *тетивой лука* (кит. *сянь* 弦). По словам В. В. Иванова и В. Н. Топорова, мотив разбивания камня и каменного оружия, характерный для Перуна, отмечается во многих преданиях об *оселках* — «точильных камнях». Вот, например, одно из них: «Перун держит в руках два чрезвычайно громадных жернова, трет ими и ударяет один о другой; трением и ударами он производит гром и извлекает молнию. Осколки жернова летят на землю и поражают как стрелы. Каменные топоры и ножи народ называет перуновыми стрелами»[30]. Сохранился ряд свидетельств о том, что у Перкунаса могли быть стрелы и даже лук [31]. Ср. изображение двух богов Грома в облике птиц, *стреляющих из лука*, на картине китайского художника XI в.[32]

Особый интерес в связи со сказанным представляют сведения о находимых в Китае *громовых камнях.* Вот одна из версий. В период правления танского императора Су-цзуна (756—762) буддийский монах по имени Ни Чэн-цзюй преподнес императору дар из восьми ценных предметов, которые, как он утверждал, были получены им от Неба для передачи Сыну Неба.

---

[29] Цюань Тан ши, т. 12, с. 10193.
[30] Иванов В. В., Топоров В. Н. Указ. соч., с. 86—87.
[31] Там же, с. 93.
[32] Asiatic Mythology. New York, [1963], p. 274.

Шестой из этих предметов назывался *камни божества Грома.* Он состоял из двух частей, имеющих форму топоров, длиной в 4 дюйма и шириной более чем в дюйм. Топоры эти не имели отверстий и были выполнены из твердого минерала, напоминающего *зеленую яшму* [33].

По словам танского ученого, жившего в первой половине VIII в., подобные предметы находились людьми, обследующими местность, по которой пронеслась или над которой разразилась *гроза.* Копая землю, эти люди находили предметы разной формы. Одни из них напоминали ножи, другие — пилы. Были среди них и с просверленными двумя отверстиями. Многие напоминали топор. Они были темного (или зеленого) цвета с черными прожилками и из твердого камня, напоминающего яшму. Утверждали, что эти каменные орудия сделаны людьми и предназначены в качестве даров небесным божествам. А вот что замечает по этому поводу крупнейший китайский ученый XVI в. Ли Ши-чэнь: «В "Громовой книге" (*Лэй шу* 雷書) говорится: "Так называемые громовые топоры подобны обыкновенным топорам, сделанным из меди или железа. Громовые каменные глыбы для стирки белья напоминают такие же, которые существуют в реальной жизни, они красного и черного цвета. Громовые молоты весят несколько катти (мера веса в Китае, Индии. — *Л. Ж.*). Громовые сверла — более фута длиной и словно стальные. Они использовались божеством Грома для раскалывания вещей либо нанесения ударов по предметам. Громовые кольца похожи на яшмовые, они носились как поясное украшение божеством Грома, которое впоследствии упало на землю. Громовые бусы — это бусы, которые божественный дракон (*шэн лун* 神龍) держал во рту и выронил. Они способны осветить [своим сиянием] весь дом ночью"» [34].

Возвращаясь к стихотворениям, написанным на рассматриваемый здесь сюжет, обратимся к четверостишию Гао Пяня, которое называется:

Проходя путь Тяньвэй

Волчьи ямы кончились,
отходим ко двору Неба. (1)
Боевые кони прекратили ржанье
[из-за] вредоносных испарений [к югу] от хребтов. (2)

---

[33] Laufer B. Jade. South Pasadena, 1946, p. 63.
[34] Laufer B. Ibid., p. 64.

Путь возвращения был крут и опасен,
но теперь он широк и ровен. (3)
Единый на тысячу ли, он прям,
словно [источенный] жуками (червями)[35] . (4)

Стихотворение начинается с упоминания такого персонажа, как *волк*. В тексте для его обозначения использован бином *чай лан* 豺 狼. Иероглиф *чай* 豺, как указывают словари, обозначает зверя, обитающего в полях (кит. *е* 野), похожего на *собаку*, и лютого, как *лан* 狼 — *волк*. Ср. указание на то, что в латышском встречаются такие архаические эвфемизмы для «волка», как «собака бога», «собака леса»[36] .

Что касается такой характеристики, как *лютый зверь*, то здесь уместно вспомнить обращение В. В. Иванова и В. Н. Топорова к кругу текстов, связанных со Всеславом и Вольгой у восточных славян и с Вуком-Змеем Огненным у южных славян. Как указывают эти авторы, «рассмотренное на восточнославянском материале сочетание *лютый зверь* как обозначение мифологического чудовища — противника Бога Грозы находит точное соответствие в сочетании *лютый змей* как в восточнославянских текстах о Всеславе, так и в южнославянских»[37] .

Говоря о ритуальной роли *волка* в древних индоевропейских традициях, исследователи подчеркивали связь *волка* с *оборотничеством* (ритуал превращения человека в волка в древней славянской и балтийской традициях, совпадающих с хеттской и германской)[38] . Ср. с фрагментом из китайского источника «Цзо чжуань»: «Поле, которое мне пожаловали на южной окраине, — это то место, где обитают лисицы, то место, где воют волки». В этом же памятнике говорится: «Жуны и ди (западные и северные некитайские племена. — *Л. Ж.*) — это волки. Их невозможно насытить»[39] .

В свете сказанного становится более ясным смысл такого стихотворения Чхве Чхивона из цикла «Воспеваю ветер и луну», как «Пожар в поле». Напомним это стихотворение:

---

[35] Вань шоу тан жэнь цзюецзюй (Десять тысяч танских цзюецзюй). Сост. Хун Май-цзи. Пекин—Шанхай, 1955, т. 2, цз. 47, л. 12б.

[36] Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Указ. соч., т. 2, с. 493—494.

[37] Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, с. 123—124.

[38] Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Указ. соч., т. 2, с. 493—494.

[39] Цыюань. Пекин, 1984, т. 4, с. 2942.

Смотрю, как в центре бунчуки и знамена
внезапно смешались. (1)
Боюсь, это — мятеж и
выходят войска. (2)
Свирепое пламя озаряет небо,
вводя в заблуждение заходящее солнце. (3)
Яростный дым стелется по полю,
преграждая [путь] возвращающимся облакам. (4)
Не надо выражать недовольство тем, что [пожар]
нанесет ущерб пастбищам волов и коней. (5)
Надо радоваться, что [он]
полностью истребит лисиц и барсуков. (6)
Боюсь только, ветер помчит
[огонь] в горы, (7)
[Где, следуя] ложным указаниям, будут уничтожены
одновременно яшма и простой камень[40]. (8)

Не останавливаясь подробно на теме *огня*, развиваемой в этом стихотворении Чхве Чхивона, обратим внимание на оппозицию: *лисицы* и *барсуки* как дикие звери, звери-оборотни, обитающие в *поле*, которых надлежит уничтожить, и *волы* и *кони* как домашние животные, находящиеся на службе у человека.

В стихотворении Гао Пяня также дается оппозиция: *дикий зверь — домашнее животное.* Причем с *домашним животным* (*конь*) связывается угроза лишения *голоса.* Эта угроза может распространиться на мир и на человека, а погружение в *молчание* тождественно состоянию, равносильному *смерти.* Ср. с темой насильственного погружения в это состояние старшей дочери божества реки Хабэка перед тем, как той родить будущего основателя одного из корейских государств в поэме Ли Гюбо «Тонмён-ван» (напомним, ей накидывают на губы петлю и затягивают, чтобы она не могла разговаривать).

В данном случае *молчание* вызывается *вредоносными испарениями* (кит. *чжан ян* 瘴煙). Иероглиф *чжан* 瘴 поясняется как «влажные, горячие, вызывающие у людей болезни испарения в горных лесах Юга». При этом приводится следующий фрагмент из «Жизнеописания Ма Юаня» (馬援傳), помещенного в «Хоу Хань шу» (後漢書): «Когда Юань оказался среди [племен] *цзяочжи* 交趾 (букв.: сплетенные или спаренные ноги или пальцы ног. — *Л. Ж.*), он постоянно ел плоды иевлевой слезы (*ии* 薏苡), облегчая тело и избавляя себя от похотливых желаний. Так он преодолевал [влияние] вредоносных испарений (*чжан* 瘴)»[41].

---

[40] Чхве Чхивон. Указ. соч., т. 3, цз. 20, л. 10а.
[41] Цы юань, т. 3, с. 2144.

Связь *вредоносных испарений* с Аннамом и племенами *мань* или *цзяочжи*, как в приведенном выше тексте, закрепилась в выражении *чжан юй мань янь* 瘴雨蠻煙, означающем «вредоносный дождь и испарения мань». Это выражение можно встретить, например, у сунского автора Синь Ци-цзи 辛棄疾 (1140—1207): «Вредоносный дождь и испарения мань, десятилетний сон, (сидим) за чашей вина, перестав разговаривать»[42]. Как видим, и эти строки связаны с темой *молчания* и состоянием *сна*, тождественным состоянию *смерти*.

Обращаясь к последней строке стихотворения Гао Пяня, заметим, что путь, названный Тяньвэй («Небесная Гроза»), источается *жуками* или *червями* (кит. *цян* 強), что проливает дополнительный свет на этимологию слова *мань* 蠻. О возможной связи этого термина с червем шелкопряда и мотивом *шелкоткачества* говорит стихотворение Чхве Чхивона «Умиротворение *мань*» из цикла о силе *дэ*:

К востоку от горной заставы Цюнся
пыль мань исчезла (букв.: оборвалась). (1)
Удержали оплот Пинъи и
земля мань оказалась разорванной. (2)
Заново возвели Шелковый город
и перестроили Парчовый город. (3)
Армия мань уничтожена навсегда,
а подвиг — не уничтожить (букв.: загасить)[43]. (4)

Обращаясь к последнему из рассматриваемых стихотворений, отметим, что в лице Чхве Чхивона сюжет *Небесной Грозы* получил блестящее продолжение. Приведем это стихотворение:

Путь Тяньвэй

Пробуравил Драконовы ворота
и еще больше прославил себя. (1)
Разъединил [горы] Хуа и Юэ
и вознес хвалу духам. (2)
Каково же было расколоть [расщепить]
дорогу к горам [бессмертных] в море! (3)
Это и заставило восемь государств,
состязаясь, приходить в гости [ко двору][44]. (4)

---

[42] Цы юань, т. 3, с. 2144.
[43] Чхве Чхивон. Указ. соч., т. 3, цз. 17, л. 8б.
[44] Там же, л. 7б.

Стихотворение посвящено деяниям первых китайских императоров, устроителей мира. Первые две строки намекают на подвиги великого Юя, чья личность достаточно хорошо известна, и мы на ней останавливаться не будем. Что касается третьей строки, то она зашифрована более первых двух, и здесь мы выскажем только предположение. По-видимому, речь идет о Цинь Ши-хуане. Эта фигура в китайской культуре наделена повышенными солярными характеристиками и связана с морем. В данном случае, очевидно, имеется в виду следующий эпизод из жизни императора, описанный Сыма Цянем в «Исторических записках» (перевод Р. В. Вяткина и В. С. Таскина):

Император поднялся на гору Гуйцзи и принес жертвы великому Юю. Принес издали жертвы Южному морю и поставил [памятный] камень с надписью, воспевавшей добродетели [дома] Цинь.

Надпись гласила:

<...>

Возвращаясь обратно, [император] проехал земли [княжества] У, переправился [через Янцзы] у Цзянчэна и, следуя на север вдоль берега моря, доехал до Ланъе. Сюй Ши [Фу] и другие маги, ездившие в море в поисках снадобья, [дарующего бессмертие], за несколько лет ничего не добыли, а израсходовали много, [поэтому], боясь наказания, [они] стали лгать, говоря: «Снадобье с Пэнлая достать можно, но нам постоянно препятствуют большие акулы, и [мы] не в состоянии достичь [островов]. Просим отправить с нами искусных стрелков, которые при появлении [рыб] будут стрелять в них из спаренных луков-самострелов».

[В это время] Ши-хуан увидел во сне, что он сражался с духом моря, который имел облик человека. Он спросил [о значении сновидения] ученого-толкователя снов, тот ответил: «Духа вод увидеть нельзя, его охраняют рыбы-гиганты и водяной дракон. [Если] вы, государь, сейчас совершите моления и принесете жертвы со всей возможной почтительностью, то этот злой дух должен исчезнуть и сможет появиться добрый дух».

Тогда [Ши-хуан] повелел отходящим в море взять с собой снасти для поимки огромных рыб, а сам, вооружившись спаренным луком-самострелом, стал ожидать появления таких рыб, чтобы застрелить их. От Ланъе император проследовал к северу и прибыл к горе Юнчэн, но рыб не обнаружил. [Когда он] подъехал к Чжифу, то увидел огромных рыб и стрелой из лука

убил одну из них. После этого [император] направился вдоль моря на запад[45].

Стихотворением Ли Бо 李白 (701—762) из цикла «Древние нравы (обычаи)» (кит. *гу фэн* 古風), в котором описан поединок Цинь Ши-хуана с *китом*, ассоциирующимся с грудой *камней* или *горой* (*горами*) и выступающим как преграда на пути к острову-горе *Пэнлаю*, обители бессмертных, мы и хотели бы закончить разговор о данном сюжете:

Циньский хуан
вымел «шесть соединяющих»
(небо, землю и четыре стороны света .— *Л. Ж.*). (1)
Смотрел, как тигр —
вот каким героем был! (2)
[Его] летящий меч
пробивался сквозь плывущие облака. (3)
И чжухоу
все пришли на запад (т. е. в Цинь. — *Л. Ж.*). (4)
[Его] ясные решения
помогало [принимать] само Небо. (5)
[Его] обширные планы
привлекали к себе множество талантов. (6)
Отозвал войска
и отлил металлические статуи. (7)
Открыл [заставу] Ханьгу
прямо на восток. (8)
Увековечил [свои] заслуги
[в мемориальной стеле] на горе Гуйцзи. (9)
Широко окидывал взором [земли]
с террасы в Ланъе. (10)
Семьсот тысяч
узников (11)
Поднимали землю
на гору Лишань. (12)
Ценил собирание
трав бессмертия. (13)
Печалился в сердце за посланных
в даль. (14)
Из спаренного лука-самострела
выстрелил в рыбу. (15)
Огромный Кит
был настоящим нагромождением камней. (16)
Его лоб и нос
по форме [напоминали] пять пиков. (17)
Вздымая волны,
он фыркал, [подобно] грому в облаках. (18)

---

[45] Сыма Цянь. Указ. соч., т. 2, с. 82—85.

Его плавники
заслоняли синее небо. (19)
Вот что [мешало]
увидеть Пэнлай. (20)
Сюй Ши
взял с собой циньских женщин. (21)
[Поэтому] джонки
несколько раз возвращались. (22)
[Но] лишь увидел [то, что]
под тремя источниками. (23)
В золотом саркофаге
захоронили остывший пепел[46] . (24)

Так, присущая Громовержцу (которым может быть на земле как военачальник, так и император) функция борьбы с *хтоническим* персонажем, будь то *Змей* или *Кит*, и их убежища, как препятствия на пути в чужую страну или страну, населенную бессмертными, легко просматривается во всех приведенных текстах китайских и корейского поэтов, делая их понятными всему индоевропейскому миру.

Для дальневосточного же читателя интересно, что четверостишие корейского поэта Чхве Чхивона оказалось наиболее близким в реализации заданной темы стихотворению китайского поэтического гения Ли Бо.

L. Zhdanova. Development of one mythological subject in the poems of Chinese poets Gu Yun and Gao Pian and Korean poet Ch'oe Ch'iwon (IX c.)

The plot of these three poets is connected with such cosmic action as Heavenly Thunderstorm which was broken out on one of the sea-lanes from Annam to Guangzhou. It happened just as General Gao Pian met with the obstacle (the rock) on his route. The obstacle symbolised unwillingness of the southern «barbarians» (*man*) to submit to the Chinese army. But Heaven Itself helped Gao Pian.

So the military action was realised by archaic consciousness as one of the main function of the Thunderer in his struggle with such chtonian (including aquatic) characters as serpent, whale, frog, cockle-shell, worm, and their receptacle — Green Rock.

We can suggest that these mythological notions of the Far-Eastern peoples can be similar to Indo-European ones. As we know, myth about the single combat of the Thunderer with Serpent (or its substitute) is the central in this culture.

---

[46] Ли Тай-бо цюань цзи (Полное собрание сочинений Ли Тай-бо). С комментариями цинского Ван Ци. Пекин, 1977, т. 1, с. 92.

Структура и семантика кхмерской сказки о Змее Кенг-Канге

В. В. Тюрина
(Санкт-Петербургский государственный университет)

Кхмерский фольклор — неотъемлемая часть кхмерской культуры — принадлежит к числу малоисследованных областей отечественного востоковедения. Между тем, являясь продуктом устного творчества одной из древнейших культур Юго-Восточной Азии, этот фольклор помогает реконструировать картину мира довольно архаичного общества, проливая дополнительный свет и заполняя предполагаемые лакуны в культурном наследии стран довольно большого региона — от Индии, Китая, Кореи, Японии и Вьетнама до Малайзии.

Приступая к изучению этого фольклора, исследователь сталкивается с чрезвычайным многообразием тем и мотивов. Чтобы разобраться в них, требуется определенная классификация. Нам представляется разумным выделить три большие темы или рубрики:

I — Мир «живого»:
  а) боги;
  б) человек;
  в) животные.
II — Мир растений.
III — Мир вещей.

В связи с тем, что удельный вес сказок, посвященных миру животных, в кхмерском фольклоре очень велик, и что этой темой, насколько нам известно, никто в мире не занимался (если не считать нескольких публикаций французского ученого П. Мидана, посвященных роману о Зайце в Камбодже (1927) и сказкам о Зайце-Судье (1934), мы начали изучение этого фольклора со сказок о животных.

Определив общую тему исследований, мы начали ее конкретизировать, и здесь первым в поле нашего зрения оказался сюжет о *Змее*, открывающий собой цепочку сказок о таких хтонических персонажах, как *Крокодил*, *Черепаха*, *Краб*, *Лягушка*, *Ракушка*, *Червь*.

Благодаря исследованиям отечественных мифологов мы знаем сегодня, что этот сюжет является центральным в индоевропейской культуре. В отличие от большинства ученых, обращавшихся к мотиву поединка Громовержца со Змеем, мы хотели бы заострить внимание на мотиве супружества Змея и проистекающих отсюда последствиях (рождение Женщиной нового персонажа хтонической природы).

Статья состоит из трех частей: перевода текста сказки, структурного и семантического анализа его.

Почему в выявлении структуры сказки мы избрали схему, предложенную В. Я. Проппом в книге «Морфология сказки»? Эта схема, на наш взгляд, позволяет не только выявить смысловое ядро сказки, но и учесть все семантические элементы фольклорного текста, при обыкновенном чтении остающиеся незамеченными. Добавим, что роспись эта не была автоматической, ибо порядок следования морфологических элементов в русской сказке, на которую опирался В. Я. Пропп, и в кхмерской сказке не совпадает, но самый набор элементов практически остается одним и тем же. Нам важно было обнаружить в специфически кхмерском материале ту сетку универсальных координат, которая так блестяще была выявлена русским ученым.

Вскрыв структуру сказки, мы вновь обратились к ее тексту и попытались проделать его семантический анализ. При этом мы остановились на следующих семантически значимых темах:

1. Походка Змея.
2. Морской промысел амбры и связь с таким мифологическим персонажем, как Кит.
3. Мифология топора.
4. Связь Змея с Громом.
5. Тройное деление жертвы.
6. Мифологема еды.
7. Тайное знание Ворона.
8. Ритуальная роль жужуба.
9. Ритуальная роль амбара.
10. Семантика мытья волос.

Для анализа этого текста был привлечен этнографический и литературный материал как стран Юго-Восточной Азии, так и стран Дальнего Востока, особенно Японии и Кореи.

Приведем перевод сказки.

История Змея Кенг-Канга

В давние времена на всей нашей земле не было ни ядовитых, ни неядовитых змей, а был лишь один Змей Кенг-Канг.

Рассказывают, что в начале времен жили два человека: муж и жена. Жену звали Ни. И была у супругов дочь по имени Эт. Муж отправился торговать бусами из амбры и давно уже запропал.

Однажды родственники этого семейства, жившие по соседству, договорились сообща отправиться на заготовку дров. Ни услыхала об этом, взяла топор на плечо и тоже пошла вслед за ними, прихватив с собой дочь Эт.

Вошли они в лес и заметили огромное дерево. Ни принялась рубить его, но топор выскользнул у нее из рук и упал в змеиную нору. Ни проводила топор взглядом и увидела Змея Кенг-Канга. Стала просить она Змея отдать топор, а он и отвечает: «Станешь моей женой, отдам топор, а не станешь моей женой, не получишь топор».

Услыхав такие слова Кенг-Канга и будучи женщиной порочной, Ни согласилась и произнесла следующее: «Ты отдай мне топор, а настанет вечер, я пришлю за тобой свою дочь Эт».

Обрадовался Кенг-Канг и отдал топор. Дочери же Ни велела вечером позвать Змея.

Взвалила Ни на спину вязанку дров и пошла вместе с дочерью домой. Едва спустились сумерки, Ни послала дочку за Змеем.

Пришла девочка в лес, встала перед змеиной норой и прокричала: «Змей Кенг-Канг! Змей Кенг-Канг! Ни зовет тебя».

Выполз Змей из норы, а Эт увидала его и задрожала от страха всем телом. Но матери девочка боялась тоже, поэтому постаралась осилить страх и повела Змея к своему дому.

Этот Змей был огромным, и когда он полз, сухие стебли травы ломались под его тяжестью.

Добравшись до дома Ни, Кенг-Канг заполз на ее кровать. А Ни ему и говорит: «У меня есть муж, только вот уже несколько лет прошло с тех пор, как он отправился торговать бусами из амбры». Кенг-Канг спросил: «Через сколько же дней и месяцев вернется твой муж?» И женщина ответила: «Я не знаю, через сколько дней и месяцев он вернется».

Тогда Змей Кенг-Канг и Ни предались любовным утехам и были вместе почти до рассвета. Под утро Змей уполз обратно в лес, в свою нору.

Ни предупредила его на прощанье: «Если мой муж вернется, я не пришлю за тобой свою дочь Эт, сам же ты не приходи. Если муж не вернется, я отправлю Эт позвать тебя, и тогда приходи».

Вечером Ни опять послала Эт за Кенг-Кангом. Девочка боялась матери и отправилась выполнять ее приказание, хотя в душе испытывала непреодолимый страх перед таким толстым и длинным Змеем. К тому же она сердилась на то, что мать была его любовницей.

Приблизившись к норе, Эт прокричала: «Змей Кенг-Канг! Змей Кенг-Канг! Ни зовет тебя». Услыхал ее зов Кенг-Канг, выполз из норы и говорит: «Эт, а Эт! Если я выйду, а твой отец дома, он отрежет мне голову». На что Эт отвечала: «Вот уже несколько лет прошло с тех пор, как отец отправился торговать бусами и еще не вернулся». Тогда Змей успокоился и пополз к дому Ни.

И так происходило изо дня в день. Ни оставалась любовницей Кенг-Канга до тех пор, пока не забеременела.

А спустя короткое время вернулся муж Ни после торговли бусами из амбры, увидел, что жена беременна, заподозрил неладное и начал расспрашивать свою дочь Эт. Девочка рассказала, что мать — любовница Змея Кенг-Канга и что с наступлением сумерек та посылает ее за ним.

Услыхав это, отец сказал дочери: «Сегодня вечером снова ступай и позови Змея. Ничего не говори матери. Я подстерегу его у двери и изрублю на куски».

Стемнело. Девочка отправилась в лес за Кенг-Кангом: «Змей Кенг-Канг! Змей Кенг-Канг! Ни зовет тебя». Тот откликнулся на ее зов и спросил: «Эт, а Эт! Если я выйду, а твой отец дома, он отрежет мне голову». Эт отвечала: «Мой отец уже несколько лет торгует бусами и еще не вернулся». Змей Кенг-Канг поверил, что отец девочки действительно еще не вернулся с торговли бусами, и отправился к дому Ни, как он это делал каждый вечер.

Тем временем отец Эт с мечом в руке притаился у двери. Как только голова Кенг-Канга показалась в дверях, от отсек ее одним махом, а другим ударом отрубил хвост. Хвост Змея мужчина положил в амбар под навесом[1], голову повесил на ветку жужуба, а туловище отдал дочери, чтобы та сняла с него кожу,

---

[1] При переводе этой реалии мы опирались на понимание ее у С. Тьерри как grenier sous le toit. См.: Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes Cambodgiens Traditionnels. Paris, 1978, p. 399.

приказав: «Матери ничего не сообщай, а мясо сварим и угостим ее им». И отец Эт так тщательно смыл пятна крови Змея, что и следов не осталось.

Ни не знала, что муж зарубил Змея и ее любовник уже мертв. Ее не было дома, так как она навещала родственников.

Как только наступило утро, Эт взяла мясо Змея, чтобы приготовить его и дать отведать своей матери. Ни увидела кастрюлю с вкусной жирной похлебкой и спросила: «Эт, что за мясо ты сварила?» «Свинину», — ответила Эт. Мать поверила и протянула дочери тарелку, которую Эт и наполнила.

В тот момент какой-то Ворон заметил голову Змея на ветке жужуба и захотел отведать мяса Змея. Подлетел и закаркал: «Карр! Карр! Беспорядок! Глотаешь плоть собственного мужа».

Ни, занятая едой, услыхала карканье Ворона, подняла глаза и увидела голову Змея Кенг-Канга на ветке дерева. Она почувствовала жалость к Кенг-Кангу, и слезы закапали у нее из глаз. Опасаясь мужа, сидящего рядом, Ни с трудом сдерживала рыдания. Однако муж заметил слезы Ни и спросил: «Отчего ты плачешь?» Та отвечала: «Рис, который я ем, и похлебка слишком горячи. И потом я думаю о маленьких детях, оттого слезы и блестят в моих глазах».

А Ворон знай себе надрывается: «Карр! Карр! Беспорядок! Глотаешь плоть своего мужа. Голова висит на ветке, хвост лежит в амбаре под навесом».

Глянула Ни под навес и увидела там хвост Кенг-Канга. Тут понял муж, что жена со Змеем действительно были любовниками, ощутил в своем сердце гнев и желание погубить ее, но виду не подал.

Вот уже совсем подоспело время Ни рожать. И уговорил муж жену пойти вымыть волосы в озере. Пришли они на берег озера, он ей и говорит: «Пойдем подальше, где мы будем с тобой одни и где мы насладимся мытьем волос и игрой». Ни думала, что муж в самом деле ведет ее мыть волосы, и шла в лес все дальше, не догадываясь о его намерениях. Наконец они увидели ровное открытое пространство. Муж и говорит: «Это — очень приятное место. Остановимся здесь и вымоем волосы». Ни, не подозревая, что муж задумал ее убить, села на берегу мыть волосы. А муж выхватил меч, встал у Ни за спиной и рассек ее тело посредине. Глянул, а из чрева Ни выползают детеныши Змея. Принялся он их мечом рубить, но те, которых он не настиг, кто в трещины на земле попрятался, кто в воду нырнул, кто в лес

уполз. Вот почему до настоящего времени существует множество змей разных видов[2].

Остановимся на структуре сказки.

Начальная ситуация

1. Время: давно минувшие времена, начало времен.
2. Пространство: вся земля, населенная предками кхмеров.
3. Персонажи:

а) — Змей как единственный представитель данного вида тварей на земле:

* лишен обычной для этого вида вредоносной функции: жалить и выпускать яд;
* как и человек, наречен именем.

б) — семья:

* состав ее: муж, жена, дочь;
* имена закреплены лишь за женской линией рода.

Подготовительная часть

4. Отлучка:

а) персонаж-выполнитель: муж-отец;

б) форма отлучки: торговля продуктами морских промыслов (амброй) далеко за пределами дома.

5. Запреты:

а) содержание, форма запрета: не покидать пределов домашнего очага;

б) мотивировка запрета: нежелательность проникновения в пространство леса, враждебное человеку.

6. Нарушение запрета:

а) персонаж-выполнитель: жена-мать;

б) форма нарушения: отлучка из дома в лес;

в) мотировка: желание женщины участвовать в коллективном труде мужчин (заготовка дров для очага).

7. Предварительная беда: топор женщины падает в жилище Змея.

8. Первое появление антагониста (вредителя):

а) номенклатура: Змей;

б) жилище: нора у большого дерева;

в) облик: толст и длинен;

г) особенности появления: поднимается (выползает) из глубины подземелья;

---

[2] Протюм рыанг прень кхмае (Собрание кхмерских сказок). Пномпень. 1962—1968, т. 1, с. 11—18.

д) способ включения в ход действия: вступает в диалог с женщиной.

9. Выспрашивание:

а) персонаж-выполнитель: женщина (замужняя);

б) моральная характеристика персонажа-выполнителя: порочность;

в) форма выспрашивания: договор (брачный обмен) между женщиной и Змеем;

г) предмет выспрашивания: топор.

Завязка

10. Вредительство:

а) форма вредительства: брак Змея с женщиной (замужней);

б) время вредительства: ночь (от сумерек до рассвета), ежедневно;

в) собственник похищенного: муж женщины, ведущий торговлю вдали от дома;

г) форма появления вредителя: ползет, сокрушая и давя все травы на своем пути.

11. Соединительный момент:

а) персонаж-посредник: дочь женщины;

б) форма посредничества: путь девочки к жилищу Змея и обращенный к нему клич;

в) эмоции персонажа-посредника: боязнь ослушаться мать; гнев против матери, живущей со Змеем; страх перед Змеем (его обликом).

12. Вступление в сказку героя:

а) возвращение домой мужа-отца;

б) реакция героя: негативная.

13. Цель героя (как действие): отыскать вредителя, от которого забеременела жена, и уничтожить его.

От вступления помощника до конца первого хода

14. Помощник:

а) номенклатура: дочь героя;

б) форма вызова помощника: диалог со своей дочерью;

в) способ включения в ход действия: вызов Змея;

г) мудрость помощника: обман Змея.

15. Появление вредителя:

а) способ включения в ход действия: приведен дочерью героя;

б) выбор героем времени встречи с вредителем: момент, когда жена отлучилась из дома (пошла навестить родственников).

16. Борьба с вредителем:

а) место боя: порог дома;

б) форма боя: умерщвление Змея мечом;

в) место нанесения смертельной раны: голова Змея;

г) после боя: разрубание тела Змея на три части (голову, хвост и среднюю часть туловища) и ритуал жертвоприношения тела Змея в сакрально отмеченном пространстве (дерево жужуба — голова, амбар — хвост).

Начало второго хода

17. Трудная задача:

а) персонаж, задающий ее: герой, вернувшийся домой после долгого отсутствия;

б) цель задачи: выявить и подтвердить истинный характер взаимоотношений Змея и жены, с тем чтобы вывести мир из состояния хаоса;

в) содержание задачи: тест едой, приготовленной из средней части тела Змея.

18. Решение задачи:

а) диалог с помощником: дочерью героя;

б) роль помощника: приготовить еду и накормить ею свою мать;

в) форма решения: выдать мясо Змея за мясо свиньи, благодаря такой особенности первого, как наличие жира.

19. Узнавание:

форма узнавания: совместная трапеза героя и его жены.

20. Обличение:

а) персонаж-обличитель: Ворон;

б) способ обличения: диалог Ворона с женой героя;

в) чем вызвано обличение: желанием Ворона отведать мяса Змея;

г) обличительный признак: слезы жены при виде мертвых головы и хвоста Змея.

21. Наказание:

а) персонаж-исполнитель: герой;

б) предлог для приведения приговора в исполнение: предложение беременной жене вымыть волосы в озере;

в) место наказания: ровное открытое пространство в глубине леса, далеко от людей;

г) способ наказания: разрубание мечом тела сидящей жены вдоль спины.

22. Рождение из чрева жены детенышей Змея, положивших начало существованию на земле всего змеиного рода.

Сказка начинается с представления персонажей. Змей Кенг-Канг характеризуется как единственный, *нерожденный*, живущий от *начала времен* Змей на земле. Подобный статус Змея Кенг-Канга позволил специалистам высказать предположение, «не является ли змей Кенг-Канг *хозяином земли* (курсив наш. — *В. Т.*), подобно королю Нага в династийных преданиях об основании Фу-нани либо подобно Крон Пали, к которому взывают в ритуалах при постройке дома?[3] Ведь только он был на земле в качестве змея — вот что кажется рассказчику необходимым отметить. Он был там в самом начале и имплицитно был связан с хтоническими силами»[4].

О связи змея со стихией земли говорят многие культуры. Так, по словам автора монографии, посвященной индийской «науке» о змеях, в древнем Египте змей назывался «сыном Земли» или «жизнью Земли». Подобные ассоциации, утверждает ученый, обнаруживаются и в Индии. Кадру — Рыжевато-коричневая, которая, согласно известному мифу, является матерью 1000 нагов, представляет собой персонификацию Земли[5].

О связи земли и змеи (змея), столь убедительно иллюстрируемой сербско-хорватскими заговорами от укуса змеи, говорится в одной из последних работ В. Н. Топорова. Автор отмечает, что в славянской языковой традиции земля и змея обозначаются словами одного и того же корня, имеющего очень глубокие индоевропейские истоки[6].

Имя Змея значимо. *Кенг-Канг* является, по-видимому, ономатопоэтическим словом, означающим, по мнению С. Тьерри, «вычурную походку»[7].

Специфический характер движения этого хтонического по своей природе существа воспринимался издревле как его сущность. В древней Индии эта особенность нашла выражение в ряде синонимов, которыми обозначаются змеи в санскритской литературе. Так, «Амаракоша» содержит не менее 25 синонимов

---

[3] В этой же работе С. Тьерри пишет: «камбоджиец не может строить свой дом, не учитывая положения под землей большого змея-нага, хозяина земли, Крон Пали. Атья определяет его движения и высказывает суждение о благоприятных местах, обнаруживая точки, где находятся его голова, его спина, его хвост». См.: Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes.., p. 58. В этом пассаже исследовательница ссылается на известную работу Э. Поре-Масперо, посвященную Крон Пали и ритуалам дома, которая была опубликована в 1961 г.

[4] Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes.., p. 152—153.

[5] Vogel J. Ph. Indian Serpent-lore of the Nagas in Hindu Legend and Art. London, 1926, p. 20.

[6] Топоров В. Н. Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы). — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. М., 1993, с. 72.

[7] Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes.., p. 152.

для обозначения змеи. Почти все они связаны с особым характером движения этого существа.

Акцент на походке, безногости, одноногости или хромоте, по мнению специалистов, является специфической *хтонической* чертой многих персонажей[8]. В связи с этим интересны китайские представления о том, что люди-драконы обладают характерной, слегка вихляющей «драконьей» походкой[9]. Интересен и пример с ведийским «Змеем Глубин», характеризуемым в «Ригведе» как «одноногий, нерожденный»[10].

В дальнейшем тексте сказки дается еще одна особенность движения Змея. По пути к дому Женщины он подминает под себя все травы. Эта особенность — давить всем телом, а также подчеркивание толщины и длины тела Змея, — по-видимому, намек на его сексуальные потенции. На эту мысль наводит заговор на мужскую силу, обращенный к амулету из дерева арка, в «Атхарваведе», древнейшем собрании заговоров, датируемом приблизительно началом I тысячелетия до н. э. В заговоре говорится:

Как черный змей расширяется сколько хочет,
Делая чудесные фигуры колдовскою силой асуры,
Так это (дерево) арка пусть сделает
Сразу твой уд слаженным, частицу с частицей![11]

Толчком для развития сюжета сказки является *удаление* (отлучка) Мужа. Муж покидает дом, чтобы отправиться на торговый морской промысел. По замечанию С. Тьерри, «в этом эпизоде кроется намек на морскую торговлю предметами, слывущими драгоценными, поиски и обмен которых на другие предметы были с первых веков нашей эры и вне сомнения раньше

---

[8] Vogel J. Ph. Indian Serpent-lore.., p. 13. Характерна хтоническая символика ног вообще, с многочисленными запретами показывать ноги солнцув разных культурах. Например, герой осетинского эпоса Сасырыко боится, что солнце подсечет ему ноги. В европейской культуре вплоть до недавнего времени существовал строжайший запрет на обнажение ног. В отношении женщины эта тема поэтически была развита А. С. Пушкиным. Очень строгое отношение к обнажению ног существовало на Кавказе. Обратившись к народам Сибири, мы находим у якутов обычай, по которому юноша, желающий жениться на дочери хозяйки юрты, там не снимает обуви — мать девушки не должна видеть его ноги». То же относится к японским керамическим изображениям (догу) богини солнца Аматэрасу, где отсутствуют ноги. См.: Чеснов Я. В. Шаг Майтрейи: некоторые аспекты изучения кинесики. — Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 133—134.

[9] Чеснов Я. В. Шаг Майтрейи.., с. 134.

[10] См. статью В. Н. Топорова об этимологии трех слов: др.-греч. «Пифон», ведийского «Змей Глубин» и с.-хорв. «бадняк» в сб: Этимология. 1974. М., 1976, с. 6.

[11] Атхарваведа. Избранное. Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989, с. 229.

одной из причин плавания в Индийский океан. Эта торговля объединяла средиземноморский и восточный миры»[12].

Итак, Муж Женщины связан: 1) *с морем*, 2) его дарами (*амброй*), 3) торговлей, суть которой составляют отношения *обмена*.

Учитывая отсутствие в фольклорном тексте, в конечном счете восходящем к мифу, случайных элементов, мы хотели бы привлечь внимание исследователей к такой семантически значимой единице текста, как амбра. Обратившись к словарю В. Даля за разъяснением, что собой представляет *амбра*, мы выяснили, что, во-первых, образование этого драгоценного вещества связано с *китообразными* (*амбра* образуется в пищеварительном тракте кашалота, принадлежащего к подотряду зубатых *китов*), и что, во-вторых, в торговле особенно ценилась черная амбра, слывущая как разновидность черного янтаря и, возможно, идущая на изготовление *женских бус*[13].

Полученные сведения заставляют думать, что за *амброй* кроется намек на связь Мужа Женщины с таким мифологическим персонажем, как *Кит* или ему подобные. Не исключено, что имеется в виду встреча с *Китом* женского рода, исторгающим благовонное вещество, идущее на украшения для *женщин*. В связи с темой *Кита*, данной в этой сказке как бы в свернутом виде, представляется целесообразным обратиться в будущем к еще одной кхмерской сказке, в которой повествуется о происхождении животного из рода *Китов* женского рода и в которой также представлен мотив *брака Змея с Женщиной*. Возможно, эти две сказки порождены неким единым мифом, в котором участвуют два зооморфных персонажа: *Хозяин* или *Хозяйка Воды* и *Хозяин Земли*. Оба этих зооморфных персонажа вступают в определенные взаимоотношения с *Мужчиной* и *Женщиной* — разлученными на время *супругами*.

Продолжим рассмотрение сказки о *Змее Кенг-Канге*. Параллельно *удалению* Мужа происходит *отлучка* Жены из дома в лес. Не останавливаясь подробно на значении *леса* как враждебного человеку, «чужого» пространства в кхмерских сказках, скажем об универсальной отмеченности этого пространства, на которую указал В. Я. Пропп в книге «Исторические корни волшебной сказки» (глава «Таинственный лес»). В сказках всего мира, по словам В. Я. Проппа, *лес* осознавался как место, где когда-то

---

[12] Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes.., p. 155.

[13] Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955, т. 1, с. 14.

производился обряд инициации, и как место, связанное с царством мертвых. Оба представления тесно связаны друг с другом[14].

Женщина отправилась вместе с Дочерью в *лес* заготовлять дрова для растопки. Вот что говорит по этому поводу С. Тьерри:

«Этот вид деятельности принадлежит к сфере домашней жизни и в принципе выполняется только *мужчинами* (курсив наш. — *В. Т.*), отправляющимися в лес рубить деревья, которые станут в форме древесного угля топливом для кухонного очага на обожженной земле и особенно топливом для печей, производящих пальмовый сахар»[15].

Таким образом, сказка указывает на два типа занятий, которые ведутся *вне дома.* Первый тип (*морская торговля амброй*) связан с *Мужчиной*, который добывает украшения для *Женщин.* Второй тип (*заготовка дров для кухоного очага*) соотносится с *Женщиной*, выполняющей труд *Мужчин.* Первый тип занятий связан со стихией *Воды*, второй — со стихией *Огня* (потенциально). По-видимому, мы имеем здесь дело с инверсией, обратным кодом начал, традиционно соотносимых во многих культурах с *Мужчиной* и *Женщиной.*

Женщина входит в лес, неся *топор* на плече. С. Тьерри по этому поводу пишет следующее: «Топор — орудие раскорчевывания, тесак, несомый на плече, здесь — инструмент непредвиденной встречи с нечеловеческим персонажем. Он является связующим звеном между женщиной и змеем. Переход из одного мира в другой совершается через предмет общего пользования. Между тем известно, что топор ассоциируется с мифологическими темами. В Камбодже распространено верование, что раскаты грома производятся топором. Топор имеет также отношение к мифам о железе, и его лезвие изготовляется только после исполнения ритуалов, посвященных Прах Писнукару — покровителю кузнецов и ремесленников. То, что он находится в связи с дуализмом "сушь — влага", "мир небесный — мир подземный", не оставляет никакого сомнения и может быть предметом специального исследования»[16].

Не претендуя на полное раскрытие темы *топора*, мы хотели бы расширить наши представления об этом ритуальном предмете и, по возможности, раскрыть краткие ссылки С. Тьерри на книгу Э. Поре-Масперо, связанные с данной темой.

---

[14] Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986, с. 57—58.
[15] Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes.., p. 157
[16] Там же, с. 159—160.

Речь пойдет о двух мотивах. Первый — это мотив *топора* и *грома*. Э. Поре-Масперо рассматривает его в главке «Божества Грозы» в цикле легенд о Мекхале — богине *моря*.

Прекрасная богиня Мекхала владела сверкающим драгоценным камнем. Однажды принц Ишвара, увидев Мекхалу, захотел овладеть сокровищем, но она, укрываясь в облаках, заставляла сверкать камень, смеясь над принцем. Рассерженный, тот стал бросать в нее всякий раз, как он видел сверкание камня, свой *топор*, издающий ужасный звук при ударе в облако. Так,драгоценность — это *молния*, а шум *топора* — *гром*[17] .

Легенда воспроизводит ритуальный поединок мужского божества, выступающего в функции Громовержца, и женского, являющегося в различных версиях то возлюбленной, то наложницей, то сестрой мужского божества, за обладание сокровищем (*камень*), принадлежащим женскому божеству. Результатом этого поединка являлось, видимо, излияние *дождя*, несущего плодородие. Отметим связь в этой легенде космических *света*, *блеска* (молния) с *женским* началом, а *звука* (гром) — с *мужским*.

Другой мотив — это мотив *топора* и *камня* (*каменной лодки*, *оружия, сделанного из камня* и т. д.), который также связан с *Водой* и *Грозой*. Вот что пишет в связи с этим Э. Поре-Масперо:

«Случаи кораблей, превращенных в камень, многочисленны в Южном Китае. Такова каменная лодка Юя на горе Опрокинутой Лодки в Сычуани. Когда Юй боролся с вышедшими из берегов водами, он пришвартовал свое судно, которое перевернулось, в этом месте. В Сычуани гора с тем же названием относится к Яо. "Когда последний имел дело с половодьем, он причалил свою лодку к этой горе под деревом". В Хэнани показывают каменную лодку вблизи "пика, где был опробован меч". В Гуанси на вершине горы Лин находится Пик Железной Лодки, где был высажен даосский бессмертный, укротитель водяных монстров, которые совершали свои прогулки в железной лодке, ведомой двумя драконами. В том же районе находят бронзовые лодки Ма Юаня или Фу-бо. М. Кальтенмарк приводит также перечень отпечатков шага божеств воды или бессмертных, которые обильно доказывают, что буддийские следы в Южном Китае представляют собой лишь адаптацию более древних идей.

Так же должно было быть и на Индокитайском полуострове. Достаточно вспомнить, что зуб Будды, который во время его путешествия от Дантапура до Цейлона был объектом борьбы

---

[17] Porée-Maspero E. Étude sur les Rites Agraires des Cambodgiens. Paris, 1962—1969, p. 4.

между Гарудой и нага, был, согласно местной легенде, унесен в лодке, севшей на мель там, где в наши дни находится Лигор; что в королевстве Ёнака Будда оставил следы своих ног на лодке, разбитой и превращенной в камень правителем Сингхана. Достаточно вспомнить камбоджийские легенды о разбитых и превращенных в камень лодках, параллельные мифам о потопе, корабль Нарапати Ситху, на который намекают некоторые бирманские объяснения морских состязаний. Достаточно сравнить легенду ман, где птица-гром, прежде чем улететь, дает один из своих зубов тому, кто сжалился над ней, с индонезийским верованием, что оружие, сделанное из камня, в другом месте называемое "камнями молнии", — это зубы грома и молнии...»[18].

Мысль о приуроченности *каменной* или *железной* лодки к горным вершинам, которые связывают Небо и Землю, прозвучавшая в первой части этой цитаты, имеет любопытное продолжение в сноске к этому пассажу, где говорится о том, что для духа горы Тан-вьен во Вьетнаме 13 числа 12 месяца, т. е. на рубеже Старого и Нового Года, выковывают сто железных *топоров* в качестве жертвоприношения. Приношение совершается *в лесной пагоде*. Дух приходит на поиски этих топоров, которые он использует для свершения небесной кары во время *грозы*. Тх'енлой, на которого возложено осуществление небесных наказаний, ударяет людей маленьким бронзовым топориком. Для дьявола или животных это топор из камня.

В дополнение к этому материалу скажем, что в Китае употребление *яшмовых топоров* в ритуальных целях известно со времен династии Хань (III в. до н. э.—III в. н. э.). *Топоры* использовали при погребальных обрядах, во время ритуальных танцев в храмах предков и в храме Неба, узор из *топоров* украшал ритуальное платье императора. *Топоры* украшались специальным орнаментом *юнь лэй* — «облака и *гром*»[19].

О связи *топора* с *брачными отношениями*, в результате которых зачинается грядущее *потомство*, говорит корейский материал. Так, в одной из легенд, связанных с личностью Вонхё (617—686) — буддийского наставника высшего ранга из корейского государства Силла, отца прославленного ученого Соль Чхона, упорядочившего корейское национальное письмо «иду», рассказывается, что как-то раз Вонхё вышел на улицу и запел:

---

[18] Porée-Maspero E. Étude sur les Rites Agraires.., c. 737.

[19] Laufer B. Jade. A Study in Chinese Archaeology and Religion. South Pasadena, 1946, p. 43.

Кто пообещает мне // топор без топорища?
Я срублю // столб, который подопрет Небо.

Государь, услыхав песню, сказал: «Наставник говорит, что, заполучив супругу, родит мудрого сына», — и выдал за Вонхё овдовевшую принцессу из дворца Ёсоккун, которая, действительно, родила Соль Чхона[20].

В этой песне, которая может быть понята как загадка государю, *топор* без топорища осознается как метафора *жены*, *топор* же в руках мужчины и рубка *дерева*, выступающего во многих культурах *брачным партнером*[21], — как действие, связанное с актом зачатия наследника, опоры государю.

От ассоциаций *топора* с *громом* и с *актом зачатия* логично перейти к ассоциациям *грома* со *Змеем*. Этот сюжет специально рассмотрен в книге В. В. Иванова и В. Н. Топорова «Исследования в области славянских древностей» (1974). Его можно обнаружить и в дальневосточном материале, в частности, в японской легенде о Додзё, помещенной в «Нихон рёики» (рубеж VIII—IX вв.) — сборнике буддийских легенд и преданий.

Содержание ее таково. Однажды, когда крестьянин был занят орошением своего поля, пошел небольшой дождь. Крестьянин спрятался под деревом. Когда же раздался гром, он в страхе заслонился мотыгой. Тут гром упал перед ним и обернулся ребенком. Крестьянин хотел было ударить его мотыгой, но ребенок сказал: «Не бей меня, и я отплачу за твою доброту». Гром обещал наградить крестьянина сыном, но попросил сначала изготовить для него лодку из камфарного дерева и наполнить ее водой с тем, чтобы гром мог вернуться на небо. Крестьянин выполнил просьбу, а в награду за это гром послал ему сына. Он появился на свет со змеем, дважды обмотанным вокруг его головы. Исполненный огромной силы мальчик совершил удивительные подвиги, а затем принял монашество под именем Додзё[22].

Эта легенда имеет два хода, завершающиеся оба раза рождением мужского персонажа необыкновенной природы. В центре обоих ходов — ритуальные в своей основе действия земледельца. Каковы эти действия и что они означают на языке мифа?

---

[20] Син джон Самгук юса (Новая редакция «Самгук юса»). Сост. Чхве Намсон. Сеул, 1943, с. 195.

[21] Например, в кхмерской сказке о происхождении животного из рода *Китов*, где девушка живет с духом *дерева баньян*, воплощающимся в *Змея*.

[22] Мещеряков А. Н. Синтоистский змей и раннеяпонский буддизм: проблема культурной адаптации. — Буддизм. История и культура. М., 1989, с. 120.

Крестьянин *мотыжит и орошает* свое поле с тем, чтобы поднять плодоносящую силу земли. В ответ на эти манипуляции крестьянина *с землей*, осознаваемой как *женское начало*, *небо* и его силы, выступающие как брачный партнер *земли*, начинают ответные акции, первой из которых является *дождь* — символ любовного соединения.

Крестьянин прячется под *деревом*, выступающим медиатором *неба и земли*. Гремит *гром*, возвещая о том, что крестьянин вызывается на поединок с Громовержцем как его соперник, вступивший в ритуальную связь *с землей*. Крестьянин обороняется от неминуемой смерти *мотыгой* — орудием землепашества, выполняющим в данном случае функцию *оружия*, тождественного, по-видимому, *топору*.

После этого поединка Громовержец посылает на землю *сына* как вещественное доказательство преступной связи его жены, которую олицетворяет *земля*, с соперником — крестьянином, обладающим этой *землей*. Крестьянин сохраняет жизнь внебрачному ребенку.

По просьбе сына Громовержца крестьянин начинает новый ритуал, связанный с *плотничеством*. Он мастерит из *камфарного дерева лодку*, понимаемую у многих народов как женское лоно, а здесь выступающую метафорой жены крестьянина. Наполнив ее *водой*, крестьянин вручает *лодку* сыну Громовержца, который, в свою очередь, зачинает новую жизнь — *сына*, появляющегося на свет со *змеем*, дважды обмотанным вокруг его головы, как знаком принадлежности ребенка к *хтоническим* персонажам. Таков вкратце этот мифологический сюжет, разыгрываемый, практически, одним действующим лицом в ритуале.

К этому сюжету примыкает сюжет о рождении женщиной змееныша, ударом молнии убившего своего дядю, который помещен в другом японском памятнике «Древние фудоки», представляющем собой историческое, географическое и этнографическое описание четырех древних провинций Японии. Приведем этот сюжет полностью:

Есть село Убараки. Севернее этого села высокий холм. Его называют гора Курэфуси. Старики рассказывают: жили [старший] брат и [младшая] сестра. Имя брата было Нукабико, а сестры — Нукабимэ. Однажды, когда сестра была в опочивальне, туда вошел человек, имя которого неизвестно, и стал часто тайком пробираться [к ней]. Он приходил вечером, а уходил утром. Наконец они стали супругами. В одну из ночей [сестра] забеременела. Когда подошло время рожать, она родила

змееныша. Когда светало, он ничего не говорил, а когда темнело, он разговаривал с матерью. Мать и дядя очень удивлялись этому и втайне думали, что он, видимо, сын бога. [Мать] положила его в чистый сосуд цуки и, соорудив подставку утэна, поставила на него цуки. [Змееныш] за одну ночь так вырос, что заполнил весь сосуд.

Тогда [мать] переложила его в сосуд хирака, но там [он так вырос, что] заполнил весь сосуд. Так было три-четыре раза, и уже не было сосуда, который можно было бы использовать. [Тогда] мать сказала сыну: «Судя по твоим способностям, я поняла, что ты сын бога и уже не в силах нашей семье взращивать тебя. Иди к своему отцу. Тебе нельзя здесь [больше] оставаться», — так она сказала. Тогда сын горестно заплакал, но затем вытер лицо и ответил: «[Я] подчиняюсь приказу матери и не отвергаю его. Но я не хочу идти совсем один, я прошу дать мне хотя бы одного спутника — ребенка».

Мать сказала [ему]: «В нашем доме только [твоя] мать и дядя, и ты [сам] хорошо знаешь это. Нет человека, который мог бы сопровождать тебя». Тогда змееныш, затаив злобу, ничего не сказал. Когда наступило время расставаться, то от великой злобы он ударом молнии убил [своего] дядю и намеревался подняться на небо, но в это время мать, испугавшись, схватила сосуд хирака, бросила [в сына], попала в него, и он, [потеряв божественную силу], не смог подняться [на небо]. Поэтому он остался на том холме [Курэфуси]. А сосуды хирака и мика есть и по сей день в деревне Катаока[23].

Обратим внимание здесь на связь *змея с сосудами.* По замечанию В. Н. Топорова, «...посуда во многих ее разновидностях — особенно низкая, открытая, с узким горлышком и под. — обиталище нечистой силы (причем существуют специальные ритуалы, цель которых не допустить ее проникновения в посуду или изгнать ее из посуды)...»[24].

Возвращаясь к кхмерской сказке о Змее Кенг-Канге, отметим, что *отлучка* Мужа — одно из постоянных условий союза Женщины со *Змеем* или иным *хтоническим* персонажем. Приведем сюжет о любовной связи женщины, муж которой находился в отъезде, со змеем в уже упоминавшемся нами японском памятнике «Древние фудоки»:

---

[23] Древние фудоки. Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. М., 1969, с. 53—54.
[24] Этимология. 1974. М., 1976, с. 8.

Переправа Кагами (находится севернее уездного управления). В древности во времена царя Такэохирокуниоситатэ, правившего Поднебесной из дворца Иорино, что в Хинокума, царь послал Отомоносадэхикономурадзи защитить страну Мимана и помочь стране Кудара. Получив этот приказ, мурадзи отправился в путь и прибыл в эту деревню. Затем в деревне Синохара (первый иероглиф читается сино) он посватался к Отохихимэко и женился на ней (от нее пошел род Кусакабэнокими). Она была красивой и внешностью выделялась среди других людей. В день расставания мурадзи достал зеркало и подарил его жене. [После его отъезда] жена, горюя и плача, переправлялась через реку, и в это время шнурок, на котором висело дареное зеркало, порвался, и зеркало (кагами) упало в реку. Поэтому переправу и называют Кагами.

Пик Хирэфури (находится восточнее уездного управления; сигнальный пост также называют Хирэфури); когда мурадзи Отомоносадэхикономурадзи сел на корабль и отплыл в Мимана, то Отохихимэко поднялась на эту вершину и прощалась с ним, махая (фури) своим головным покрывалом хирэ; поэтому-то вершину и назвали Хирэфури.

Однако через пять дней, после того как Отохихимэко рассталась с Садэхико, появился один человек. Каждую ночь он приходил и спал с этой женщиной, а когда наступал рассвет, он быстро уходил. Внешностью он был похож на Садэхико. Женщине это показалось подозрительным, и она решила выяснить. Потихоньку она прицепила [длинную] нитку за полу его одежды, и когда она пошла за этой ниткой, то вышла к озеру, что было на вершине горы.

[На горе] она увидела спящего змея. Тело его было человечьим и лежало на дне озера, а голова была змеиной и лежала на берегу озера. Неожиданно змей превратился в человека и возговорил: «О, это ты, Отохимэноко из [деревни] Синохара. Спускайся в мой дом, чтобы я мог еще ночь провести с тобой».

[Услышав это], ее служанка побежала домой и рассказала все родным. Когда же ее родные прибежали на вершину горы и посмотрели, то там не оказалось ни змея, ни Отохихимэко. Тогда они взглянули на дно озера и увидели там тело человека. Это был труп Отохихимэко. Они сделали могилу южнее этой вершины и там погребли ее. Эта могила существует и в настоящее время[25].

---

[25] Древние фудоки.., с. 137—138.

В этой интересной во многих отношениях японской легенде обращает на себя внимание один эпизод: па́дание ритуально значимого предмета — *зеркала* в *воду*, тождественное, по-видимому, па́данию *топора* Женщины в *нору* — жилище *Змея* в кхмерской сказке. Па́дание того и другого предмета сигнализирует *о супружеской измене*[26].

В легенде *Змей*, заменивший женщине супруга, отъехавшего в дальние края, связан с *водой*. Смерть женщины, которую он увлек на дно озера, не сопровождается здесь рождением змеенышей — плода совместной жизни *Змея и Женщины*, что, видимо, объясняется моментом обмана *Змея*, обладающего оборотническими способностями, которые удалось раскрыть женщине с помощью путеводной *нити*. Напротив, в корейском мифе, бытующем на острове Чечжудо, акцент сделан на рождении женщиной, которая не была замужем, детей-змеенышей. Приведем этот миф:

Чхильсон была принцессой в государстве Чан. Она не была замужем. Но вот в один прекрасный день объявили, что принцесса забеременела. Ее отец, рассердившись, закрыл дочь в каменном ящике и бросил его в море.

Ящик долго плавал по морю и наконец, после того как она разрешилась от бремени, пристал к берегу в деревне Хамдок. Известная ныряльщица, отправляясь на работу со своими подругами, увидела его и открыла. В ящике оказалось восемь змей: Чхильсон и ее семь дочерей. Женщины, которые надеялись найти в ящике сокровища, были разочарованы, они закрыли крышку и бросили ящик обратно в море.

Спустя короткое время все женщины этой деревни заболели, и шаманка на вопрос о причине болезни ответила, что это произошло из-за недоброго поведения женщин по отношению к змеям. Женщины вновь нашли ящик, вытащили его на берег и принесли в деревню с большими почестями. Они разместили

---

[26] О магической способности *зеркала* реагировать на *супружескую измену* говорит один из древних китайских сюжетов, помещенный в таком сочинении, как «Шэнь и цзин», принадлежащем известному историческому лицу и магу, которого традиция причислила впоследствии к разряду бессмертных, Дунфан Шо (154—93 гг. до н. э.). В этом сочинении рассказывается, что некогда супружеская пара перед разлукой разломила пополам зеркало, у каждого из супругов осталось по половине. Случилось так, что жена нарушила верность своему супругу и вступила в незаконную связь с другим человеком. В этот момент ее половина зеркала превратилась в сороку, которая полетела и сообщила о происшедшем мужу. С тех пор стали отливать зеркала с изображением сороки на тыльной стороне. См.: Цыхай. Шанхай, 1949, с. 1540.

змей в своих домах и вскоре стали богатеть, благодаря большим уловам рыбы[27] .

В этом корейском мифе момент рождения дан дважды: сперва беременная принцесса разрешается от бремени, рождая семерых дочерей, затем принцесса и ее дочери рождаются заново в *каменном ящике*[28] в облике *змей* — покровителей рыбной ловли.

От примеров союза *Женщины* со *Змеем* в момент отсутствия мужа вернемся к кхмерской сказке о Змее Кенг-Канге. Следующий виток в развитии сюжета сказки связан с возвращением Мужа домой и выведыванием им тайны *Змея* и *Женщины*. Дождавшись, когда Женщина отлучится из дому, Муж с помощью своей Дочери заманивает Змея в дом и рубит ему голову на пороге дома, после чего делит тело убитого Змея на *три* части: *голову*, *хвост* и *среднюю часть*. *Голову* он вешает на ветку *жужуба*, *хвост* кладет в *амбар*, а из *средней части* велит Дочери приготовить *кушанье* так, чтобы Мать не знала.

В связи с расчленением жертвы на три части сошлемся на следующее высказывание В. Н. Топорова: «Ведийская традиция жертвоприношения, отличающаяся исключительной полнотой, многообразием и способностью эксплицировать те смыслы, которые обычно остаются скрытыми в других традициях, вся ориентирована на соотнесение жертвы со структурой мира (разрядка наша. — *В. Т.*). Более конкретно это соотнесение предполагает, что три мира (или трехчастный мир) отвечают трем жертвам (или расчленению жертвы на три части)...»[29]

Любопытно, что мотив расчленения жертвы, принадлежащей к миру *хтонических* персонажей, на *три* части присутствует и в кхмерской сказке «Рассказ о том, как был улажен [спор] между двумя Выдрами». Приведем перевод этой сказки, выполненный с французского подстрочника, данного в книге С. Тьерри:

В один прекрасный день две Выдры отправились вместе ловить рыбу. И случилось им поймать одну рыбу на двоих. Выдры не знали, как им разделить ее, так как обе хотели ту

---

[27] Codecasa M. S. Serpent Myths and Serpent Worship on Cheju Island. — Cahiers d'Études Coréennes, Collège de France. 1989, p. 63—64.

[28] Ср. мысль О. М. Фрейденберг о том, что в земледельческий период «ящик» и «корзина» отождествляются с «рождающим чревом» женщины в образе «земли» или «воды»; отсюда — ящик или корзина, плавающие в воде (мифологический прототип корабля), означают материнство, рождение, регенерацию. См.: Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, с. 202.

[29] Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. *TRIZNA и др.). — Этимология. 1977. М., 1979, с. 14.

часть, где находится голова. «Я, — говорит одна, — возьму ту часть, где голова». «Нет, я возьму ту часть, где голова», — говорит другая. Думали, думали, как разделить, так ничего и не придумали.

Тут мимо пробегал Заяц. Увидев, как две Выдры препираются друг с другом, спросил: «Старшая сестра, из-за чего у вас спор?» Выдра отвечала: «Мы поймали одну рыбу на двоих, но не знаем, как ее разделить, потому что каждая из нас желает получить голову». [В ответ] Заяц молвил: «Если ты, старшая сестра, дашь мне рыбу, я разделю ее». Та отдала ему рыбу, и он начал резать ее на три равные части: голову, среднюю часть и хвост, [думая про себя]: в средней части больше всего мяса, тощую же голову отдам одной Выдре, а тощий хвост — другой. И он обратился к Выдрам со следующими словами: «Старшая сестра, тебе надо взять голову, а ты, сестра, бери хвост. Что касается меня, хозяина положения, то я возьму туловище, потому что я устал, запыхался, [пока шел сюда]». И, взяв туловище рыбы, Заяц исчез[30].

В этой кхмерской сказке мы сталкиваемся с чрезвычайно архаичной формой разрешения *спора* как диалога, в котором участвуют две стороны. Предмет *раздора* лишь путем *тройственного* членения перестает быть объектом вражды.

Представляется, что с числом три, воплощающим *тройной* состав Вселенной (Небо, Землю, Подземный и Подводный мир), связано в сказке о Змее Кенг-Канге и число персонажей. Нельзя не заметить, что сюжет этой сказки развертывается так, что всякий раз в наличии остаются *три* действующих лица, четвертый же персонаж отсутствует, выбывая из «игры» как лишний.

Обратим внимание на дерево, которому жертвуется голова Змея. По словам С. Тьерри, *жужуб* (zizyphus jujuba) встречается в сказках и легендах в широком регионе от Индии до Китая. Но он не играет большой роли в хозяйствовании камбоджийских крестьян и в их питании[31].

В Индии, где *жужуб* известен под именем *бадари*, он всегда осознавался как священное дерево. Описание его можно найти в «Махабхарате» (Книга лесная), где о нем говорится как о дереве, произрастающем в обители *Вишну* — Нары-Нараяны:

Они увидели [древо] Бадари: круглоствольное и прекрасное во всей своей пышности, свежее, густотенистое, оно было

---

[30] Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes.., p. 421—426.
[31] Там же, с. 168.

покрыто сочными, плотными, нежными листьями; раскидистое, с огромными ветвями, оно сверкало, источая яркое сияние. Удивительные крупные сладкие плоды, сочащиеся медом, плотно усыпали небесное [древо] ...[32].

По-видимому, к индийским культурным традициям восходит и употребление дерева *жужуб* в ритуалах, описанных Э. Поре-Масперо. Одним из таких ритуалов является жертвоприношение хомы:

Встарь в течение трех дней, предшествующих пахоте, ежевечерне приступали к жертвоприношению хомы. Ни один из прислуживающих на церемонии не видел, как это исполнять, но традиция эта живет, и трактаты дают на этот предмет необходимые указания. Брахманы должны были готовиться к этому, соблюдая воздержание и целомудрие до тех пор, пока церемония не окончится.

Возле каждого павильона устраивалась пирамида в три этажа, на вершине которой делали отверстие определенной глубины, которое обкладывали коровьим навозом. Пирамида покрывалась белой тканью и защищалась от солнца зонтом. Можно было в крайнем случае копать отверстие прямо в земле. Используемое для разжигания огня дерево варьируется согласно трактатам, которые упоминают то будру (жужуб), то санк (combretum quadrangulare). Надлежало сделать из него куски длиной в девять толщин пальца, которые соединяли связками по девять кусков, двадцать таких связок сжигались ежедневно. Также трактаты расходятся во мнениях, что должно было бросаться в огонь. Это были главным образом листья, которые считались символами счастья: цветы лотоса и трава imperata cylindrica, которая заменяет в Камбодже индийскую дарбху, по пятьдесят штук каждого вида. Сюда добавлялось пятнадцать кроуть соть (citrus hystrix) и пятнадцать фруктов самбур мас (acacia или mimosa farnesiana). По другим трактатам бросаемыми в огонь дарами были мед, молоко или сливочное масло, жир, мальвовые листья и чар, цветы лотоса и сбоу пхлан[33].

Важной в свете последних исследований представляется затрагиваемая Э. Поре-Масперо в связи с сакральным значением *жужуба* тема происхождения того или иного рода или группы людей от определенного растения. Так, говоря о Маравар —

---

[32] Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1987, с. 294.

[33] Porée-Maspero E. Étude sur les Rites Agraires.., p. 294.

дравидийском племени, обитающем в Южной Индии, Э. Поре-Масперо пишет, что оно разделено на шесть групп, каждая из которых соотносится со своим растением: перцем, бетелем, кокосовой пальмой, арековой пальмой, жужубом и борассовой пальмой. Брак возможен лишь между лицами определенных «деревьев». Например, тот, чьим деревом является кокосовая пальма, может заключить брак в группе бетеля, но не может сочетаться браком с кем-либо, принадлежащим к группе арековой пальмы или жужуба[34].

В Китае *жужуб* или китайский финик известен с глубокой древности. Так, например, он упоминается в одной из песен древнейшей китайской книги песен «Ши цзин». Песня эта называется «Седьмая луна». В действительности она посвящена не единственно седьмой луне, с которой на Дальнем Востоке начинается осень, а календарной обрядности, приуроченной ко всему годовому циклу, и связанной с этой обрядностью хозяйственной деятельности, в частности, сбору в восьмую луну жужубов и других сельскохозяйственных культур, имеющих не только практическое, но и ритуальное значение. Приведем фрагмент этой песни в переводе А. А. Штукина:

...В шестую луну отведать мы рады
Багряные сливы и гроздь винограда.
В седьмую отведать бобы на пару,
В восьмую луну я жужубы сберу ...[35]

О связи *жужуба* с ритуальными дарами свидетельствует древняя китайская книга ритуалов «Ли цзи». Так, в ней говорится о том, что *жужубы* и каштаны, конфетное дерево и орехи, а также сушеное мясо были ритуальным подношением женщин при больших жертвоприношениях Небу или Земле[36].

Жертвование *головы Змея жужубу* — дереву, от даров которому зависело благоприятное расположение Неба и Земли к человеку, вероятно, имело своей целью увеличение плодоносящей силы этого растения. Таков, очевидно, был и смысл жертвоприношения *хвоста Змея амбару* с той, возможно, разницей, что в данном случае подразумевалось плодородие *злака*, через ритуальное подношение которому человек обращался к Земле. О ритуальной роли *амбара* свидетельствует японский храмовый комплекс Исе. Вот что пишет об Исе Кендзо Танге:

---

[34] Porée-Maspero E. Étude sur les Rites Agraires.., c. 911—912, примеч. к с. 544—545.

[35] Ши цзин. Изд. подгот. А А. Штукин и Н. Т. Федоренко. М., 1957, с. 185 (Серия «Литературные памятники»).

[36] Li ki. Trad. S. Couvreur S. J. Hokien fou, 1899, t. 1, p. 106.

На берегах прозрачной реки Исудзу, среди густых лесов у подножья гор Камидзи и Симадзи, расположено святилище Исе, облик которого почти не изменился со времен глубокой древности. Внутреннее святилище — Найку, посвященное Аматэрасу-Омиками («Богине, освещающей небеса»), богине солнца и легендарной прародительнице императорского дома, стоит на восточном берегу реки. По другую ее сторону, примерно в шести километрах, напротив холма Такакура находится Гэку (Внешнее святилище), посвященное Тоёукэ-Омиками, богине хлебных злаков[37].

Далее Кендзо Танге пишет:

Доктор Фукуяма убедительно показал, что многие вспомогательные здания Найку и Гэку — например Западная и Восточная сокровищницы, Гэхэйдэн («зал сокровищ») и Мисинэ-но-микура («рисовый амбар») — еще в конце периода Хэйан отличались срубной конструкцией, характерной для амбаров; то же распространяется на многие центральные здания малых святилищ, как, например, Цукиёми и Идзанаги.

Я уже говорил, что главные храмы Найку и Гэку тоже были первоначально созданы по образцу амбаров[38].

Однако своей кульминационной точки ритуал жертвоприношения Змея достигает в момент поедания блюда, приготовленного из мяса Змея. По словам С. Тьерри, камбоджийцы употребляют в пищу в основном рыбу, но разнообразие продуктов питания животного происхождения у них очень велико. Они едят также домашнюю птицу, свинину, которую они поручают свежевать китайцам, и при случае — насекомых, ящериц, черепах и змей. Мясо змей считается вкусным и в повседневной еде встречается редко[39].

Ритуал поедания мяса змея восходит, по-видимому, к глубокой древности. Его можно встретить, например, в одном из мифов кхаси. В мифе рассказывается о том, как у дочери некоего божества из страны Черра, забеременевшей вне брака, родился сын-змей, названный У Тхленом. У Тхлен постоянно требовал человеческих жертв. Однажды великан Рамхаху, сжалившись над людьми, бросил в рот У Тхлену вместо пищи расплавленное железо, и тот умер. Мясо У Тхлена было решено съесть. Но одна женщина взяла кусок его и положила в сосуд. Вскоре

---

37 Танге Кендзо. Архитектура Японии. М., 1976, с. 22.
38 Там же, с. 35.
39 Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes.., p. 171.

там оказалась маленькая змейка. Это снова ожил У Тхлен. По другой версии этого мифа змеи размножились, потому что одна старая женщина забыла съесть свою долю[40].

В этом мифе, бытующем в материковой части Юго-Восточной Азии, обращает на себя внимание особое отношение одной из женщин племени к мясу змея. Женщина не прикасается к плоти змея как к залогу его неуничтожимости, т. е. женщина, от которой зависит воспроизведение жизни на земле, оказывается причастной к рождению змея или змеиного рода даже после его смерти. Нам представляется, что этот момент роднит миф кхаси с кхмерской сказкой. Поедание же плоти змея есть сокрытие, погребение его навечно во чреве земли. Момент пищевого табу женщины на мясо змея в кхмерской сказке усилен за счет того, что Змей Кенг-Канг заменил Женщине отсутствующего супруга, и поедая его плоть, Женщина неизбежно погребала бы в своем чреве близкое ей существо. Чтобы выявить степень интимности отношений Змея и Женщины, Муж и Дочь не случайно прибегают к акту еды, сокрыв предварительно от Женщины, чье мясо она ест.

Известно, что для мифологических традиций характерна связь *еды с производительным актом.* Так, в корейской «Повести о Чхунхян» рассказывается об эротических играх новобрачных, во время которых новобрачные носят друг друга на спине. При этом новобрачный спрашивает свою подругу, что она хотела бы съесть: каштан, арбуз, мясо свиньи или его самого?[41]

Отметим, что в кхмерской сказке мясо *Змея* выдается за мясо *свиньи.* Еда, во время которой Женщине, вступившей в любовную связь со Змеем, предлагается блюдо, приготовленное из него самого, задумана как тест на выявление истинных отношений Змея и женщины. С точки зрения современного человека для этого достаточно было бы показать Женщине умерщвленного Змея и посмотреть на ее реакцию. Но мифологическому сознанию этого недостаточно: производительный акт Женщины и Змея обнажается в акте поедания Женщиной плоти своего временного супруга. Если в корейской «Повести о Чхунхян» еда обыгрывалась как метафора обладания, то в кхмерской сказке мы сталкиваемся с совмещением *акта еды, акта обладания* и *акта погребения Змея Женщиной.* Причем этот тройной акт

---

[40] Чеснов Я. В. Историческая этнография стран Индокитая. М., 1976, с. 189—190.

[41] История о верности Чхун Хян. Средневековые корейские повести. М., 1960. с. 69.

не обыгрывается как метафора, а исполняется натуральным образом, во всей своей грубой вещности.

Особую роль в акте выявления истинных отношений между Змеем и Женщиной играет *Ворон*. Именно он возвещает Женщине, что она ест плоть своего супруга. По словам С. Тьерри, *Ворон* всегда в камбоджийских сказках является птицей, одаренной *знанием*[42]. Как *солярная* птица он оказывается противником *Змея*. О том, что *Ворона и Змея* связывают отношения антагонизма, говорит один из рассказов «Панчатантры». В рассказе речь идет об обитании на *баньяне* семейства ворона, свившего себе там гнездо, а в дупле дерева — змея, поедавшего птенцов первого. По совету шакала ворон замышляет расправу над змеем. Он крадет у купающихся гаремных женщин некого царя драгоценное украшение (золотую цепочку), которое те оставили на берегу, и подбрасывает его в дупло к змею. Царские слуги, преследуя ворона, добираются до дупла, видят там змея, забивают его насмерть и забирают украшение[43].

В этом рассказе представляет интерес связь *Змея с сокровищами*, которые, как правило, хоронятся в *земле*, как, например, в кхмерской сказке о происхождении животного из рода Китов, о которой мы уже упоминали. Симптоматично то, что *Змей* через *Ворона* получает свой неизменный мифологический атрибут, и этот постоянный атрибут, о котором известно сведущему шакалу, является причиной смерти *Змея*.

Вслед за *Змеем Кенг-Кангом* в жертву приносится *Женщина*. Прежде чем совершить ритуал жертвоприношения, Мужчина тщательно выбирает место ритуала и повод: он предлагает *Женщине*, забеременевшей от *Змея*, отправиться *вымыть волосы* в озере, вдали от людей. Вот что по этому поводу пишет С. Тьерри: «Купание, мытье головы — занятие, хорошо знакомое камбоджийцам, для которых чистота, опрятность тела и освежение водой являются неотъемлемой частью повседневной жизни. Это — также элемент удовольствия, *игры* (курсив наш. — *В. Т.*), в некоторых случаях развлечения между мужчиной и женщиной либо группами мужчин и женщин»[44].

Остановимся подробнее на *мытье волос* женщины как преддверии сексуального соединения с мужчиной. Особый интерес в связи с этим представляет корейская календарная обрядность. В Корее пятый день пятой луны по лунному календарю назы-

---

[42] Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes.., p. 172.
[43] Панчатантра. Пер. с санскр. А. Сыркина. М., 1962, с. 72—79.
[44] Thierry S. Étude d'un Corpus des Contes.., p. 174.

вают «днем праздника "тано"» и отмечают столь же пышно, как новогодний праздник и праздник любования Луной. В этот день в каждом доме готовится особая еда, связанная с летом, которая жертвуется предкам. *Девушки моют волосы с ирисом*, в котором более всего ценится *аромат*. Они изготовляют шпильки для волос с орнаментом в виде корней ириса и иероглифами «Долгая жизнь» и «Счастье», либо раскрашивают их в красный цвет, прежде чем украсить ими волосы, стянутые в узел, как у новобрачной. В этот день девушки *качаются на качелях*. Еще одна примета этого праздника — *«брак» веток жужуба* (между двумя ветками кладут круглые голыши) с тем, чтобы «вступившие в брак» ветки жужуба принесли обильный урожай[45]. Празднику «тано» посвящен живописный свиток Син Юнбока (1758—?) «Тано нори» («Игры в праздник "тано"»). На этом свитке изображены обнаженные по пояс женщины, купающиеся в пруду под деревом. Обращают на себя внимание пышные прически женщин, одна из женщин держит на груди, как гирлянду, две огромные, соединенные концами косы. Другая женщина тут же качается на качелях[46]. Нетрудно заметить, что ритуал *мытья волос*, *купания женщин* в ручье и их *качания на качелях*[47] связан между собой одной и той же идеей подготовки к сексуальному соединению с мужчинами.

Возвращаясь к сказке о *Змее Кенг-Канге*, отметим, что рассечение мечом тела *Женщины* приходится на момент, когда *Женщина*, сидя (вероятно, на корточках) *моет волосы*, т. е. как бы готовится соединиться с Мужчиной.

Смерть *Женщины* является одновременно разрешением ее от *бремени*. Пафос сказки — в реализации идеи вечной смены в цикле *жизнь — смерть — жизнь*.

Сказка реализует следующую схему:

брак Женщины со Змеем
↓
ритуальная смерть обоих
↓
рождение новых существ, продолжающих мужскую линию рода

---

[45] На Tae Hung. Folk Customs and Family Life. (Korean Cultural Series. Vol . 3). Seoul, 1972, p. 38—42.

[46] Ли джо хвехва мёнъ чак чип (Собрание шедевров живописи династии Ли). Пхеньян, 1958.

Как пара этой схеме может быть понята схема второй части сказки о происхождении животного из рода Китов:

брак Женщины со Змеем
↓
ритуальная смерть обоих
↓
рождение нового существа, продолжающего женскую линию рода

Кхмерский фольклор сохранил бесценные по своей научной значимости тексты, свидетельствующие о принесении в жертву стихиям *Земли* и *Воды*, с тем чтобы увеличить их плодоносящую силу, *Змей* и *Женщин*.

И завершить свой анализ сказки о Змее Кенг-Канге мы хотели бы словами С. Тьерри о том, что исчерпывающее исследование этой сказки свяжет ее воедино с многочисленными мифами о Змее в Индии и во всем аустро-азиатском мире. Добавим, что эти связи могут быть и шире.

V. V. Tyurina. Structure and Semantic of Khmer Folktale about Serpent Keng-Kang

This article consists of following parts: the translation of Khmer folktale about Serpent Keng-Kang and an attempt of structural and semantic analysis of this text. In revealing the structure of the folktale the author was guided by the scheme proposed in Prof. V. Propp's monograph "Morphology of Folktale".

The examination of the folktale led us to the following conclusion: in ancient Cambogia Serpents and Women were sacrificed to the elements of Earth and of Water for the extension of its fertility.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

«Поучения» джанджа-хутухты Агван-Чойдана

В. Л. Успенский
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Деятельность первого пекинского джанджа-хутухты Агван-Чойдана (lCang-skya Ngag-dbang chos-ldan; 1642—1714), крупного буддийского ученого и политического деятеля, хорошо известна[1]. Его сочинениям также «повезло»: они были изданы ксилографически и в Пекине, и в Тибете[2]. При издании тибетского Данджура в 1724 г. собрание сочинений Агван-Чойдана было напечатано в качестве приложения к этой части буддийского канона по личной инициативе императора Юн-чжэна. Это был беспрецедентный случай в истории изданий тибетского канона. Более того, в 30-е гг. XVIII в. его семитомное собрание сочинений (*сумбум*, тиб. *gsung' bum*) было переведено на монгольский язык и напечатано в Пекине, что также являлось большой редкостью. Полные комплекты монгольского *сумбума* имеются только в Пекинской библиотеке, библиотеке Университета Автономного района Внутренняя Монголия КНР и библиотеке восточного факультета Санкт-Петербургского университета[3].

Три небольших сочинения, находящиеся в седьмом томе его сумбума, написаны в популярном у тибетцев и монголов жанре поучений (тиб. *bslab bya*; монг. *surγal*), которые обычно давались ближайшим ученикам или почитателям из числа духовных и светских лиц.

Первое сочинение называется «Поучение, разъясняющее то, что нужно брать и что отвергать в двух законах, называемое "Восемнадцать необходимых вещей"» (тиб. Lugs gnyis kyi blang dor gsal bar byed pa'i bslab bya gces pa bco brgyad pa; каталог пекинского издания Данджура, № 6370). Под «двумя законами» здесь понимаются общие принципы религиозной и гражданской жизни человека. Инициатором написания этого поучения и, соответственно, его адресатом, был гун Джамба-Раши (Byams-pa bkra-shis; ум. 1717) восточного хошуна аймака Харачин Внутренней Монголии. Очевидно, наставления джанджа-хутухты пошли ему на пользу, поскольку в 1716 г. император Кан-си, похвалив Джамба-Раши как «верного и усердного человека», пожаловал ему более высокий титул *бэйсэ*[4].

Это сочинение Агван-Чойдана было также переведено на маньчжурский язык и напечатано в Пекине в виде параллельного тибетско-монгольско-маньчжурского текста (монг. заглавие Arban naiman keregtü kemekü surγal). Хотя это трехъязычное издание хорошо известно[5], необходимо дать о нем некоторые дополнительные сведения.

Издательский колофон, написанный только на монгольском языке, совершенно неверно называет имя его автора: Jangaja Lalita-bajar, т. е. джанджа-хутухта Ролби-Дорджэ (Rol-pa'i rdo-rje; 1717—1786), его следующее «воплощение», который был современником этого издания.

Перевод с тибетского был сделан по инициативе директора тибетской школы при Лифаньюане (Палата по делам зависимых территорий) *амбаня* Ба (Ba-a amban). Само же издание осуществил *бэйсэ* Дэ аймака Багарин (Baγarin beyise De efü noyan), имевший также титул *эфу*, т. е. был зятем какого-то маньчжурского принца. Написание имен монгольских князей в китайском стиле, когда указывался лишь первый слог имени, затрудняет их идентификацию. Полным именем Дэ-гуна было Дэлэг (bDe-legs). В 1781 г. он ксилографически издал в Пекине восхваление бодхисаттвы Маньджушри, причем также на трех языках[6].

Перевод на монгольский и маньчжурский языки выполнил первый *да-лама* пекинского «Храма белого ламы» (Caγan blam-a-yin süm-e) Агван-Галсан (Ngag-dbang skal-bzang), который также преподавал в тибетской школе.

Сравнение перевода Агван-Галсана с анонимным переводом, содержащимся в монгольском сумбуме, показывает, что они — совершенно разные. Приведем в качестве примера первую шлоку поучения: (тиб. оригинал, л. 1b:2—3) / btsan po'i khrims dang mi mthun pa'i / spyod pa kim pa'i 'bras bzhin spang // rang la ltos pa thams cad kyang / tshul bzhin sgrub la sbyor pa gces //; (монг. перевод в сумбуме, л. 1b, который соответствует л. 200a общей пагинации тома) batu čaγaǰa-luγ-a ülü ǰokilduqu: balamad yabudal-i kimba-yin üre metü tebciged: basa öber-tür qariyatan bügüde-yi ču: baγcalan yosuγar bütügeküi-dür nayiraγulquy-a kereg-tei::; (монг. перевод в отдельном издании, л. 3a, b) qaγan-u čaγaǰa ǰarčim-luγ-a ülü ǰokilduqu: yabudal-i kimba-yin ür-e metü tebciged: öber-i dulduyidduγci bükün-i ber: yosu yambarcilan bütügel-dür barilduγulqu keregtei: «Необходимо отбросить, словно горькие фрукты, все поступки, противоречащие царским установлениям, а со своими подчиненными обходиться по закону».

Из вышеприведенной транслитерации видно, что содержащийся в сумбуме монгольский перевод выполнен стихами, и для соблюдения начальной аллитерации добавлены слова, отсутствующие в оригинале. В переводе же Агван-Галсана начальная аллитерация не соблюдается.

Второе, очень краткое поучение называется «Ясный светильник» (тиб. bSlab bya rab gsal sgron me; каталог пекинского издания Данджура, № 6369). Его заказчиком был настоятель монастыря Джамбалин (Byams-pa gling) Агван-Чойджи-Джалцан (тиб. Ngag-dbang chos-kyi rgyal-mtshan). Третье из рассматриваемых сочинений называется «Поучение, разъясняющее два закона» (тиб. Lugs gnyis kyi bslab bya rab gsal; каталог пекинского издания Данджура, № 6371). Оно написано в стихах по просьбе Лубсан-Ньима (тиб. Blo-bzang nyi-ma) — ученика («духовного сына») *джанджа-хутухты*. Ниже приводится прозаический перевод этого поучения, который выполнен с учетом монгольского текста. Поскольку язык Агван-Чойдана витиеват и зачастую неудобопонятен, русский перевод является смысловым, а не подстрочным.

Поклоняюсь Маньджугхоше, который мандалой светлейшего знания полностью рассеял мрак невежества и распространил свет разума.

Слушай же внимательно, о счастливый сын, [слова] о том, как осветить свой разум великим светом учения [Дзонхавы] Лубсан-[Дагдибала] — могущественнейшего из Победоносных.

Тем, кто обдумывает все свои поступки, сообразуясь с наставлениями великих учителей школы кадампа, нужно ли согласовывать свое поведение с людьми? Как проповедал великий Арьядэва, «если хорошо соблюдать людские законы, то и страны небожителей достичь нетрудно». Поэтому необходимо сообразовывать свое поведение с [окружающими] людьми. Во всяком случае, из двух: мысли и поступка, — главным является мысль. Арьядэва сказал: «Прежде всех дхарм появляется мысль. Возвышенная мысль есть лучшая из мыслей». В соответствии с проповеданным, необходимо следовать своим честным врожденным качествам, которые лишены криводушия.

Очень важно усвоить три главных правила поведения в отношении трех категорий людей: тех, которые выше, ниже или равны [тебе по положению].

К первым относятся те, кого почитают как учителей. Помни проповеданное в «Гуру-панчашике»[7]: «Чужим учителям и правителям оказывай почтение телом и языком в соответствии с об-

стоятельствами: кланяйся им, вставай [в их присутствии], произноси почтительные речи». Учитель Бром проповедал в сочинении «Гирлянда смыслов человеческой жизни»[8]: «Хотя бы чужой правитель был ничтожен, ему следует оказывать почтение: кланяться и тому подобное».

Встречаясь с равным себе по положению человеком, следует держать себя с ним так, как будто ты ниже его. Лантанба[9] проповедал: «Встречаясь с кем бы то ни было, почитай себя самым ничтожным. В своих отношениях с другими людьми искренне считай себя самым недостойным».

В сутрах проповедано, что нельзя проявлять высокомерие и выражать презрение по отношению к тем, кто ниже тебя [по положению]: «Тот, кто презирает простого нищенствующего монаха, не обретет спасения и в продолжение целой кальпы». Мудрейший Нагарджуна так сказал об этом: «Тот, кто хочет возвысить себя, есть скверный глупец, обладающий плохой судьбой». Все сказанное свидетельствует о том, что [высокомерие] — это большой грех.

Вообще, с каким бы человеком ты ни встретился, не пытайся силой переделать его характер. Не выискивай в другом недостатков и не выказывай презрения. Не слишком сильно дружи с новыми [людьми]. Не слушай тех, кто говорит, что не следует доверять врожденным [добрым] качествам, а нужно разбираться в своих мыслях с помощью посторонних [советчиков] и полагаться лишь на житейский опыт.

Хорошо узнав человека и подружившись с ним, представляя себе его умственные способности, никогда не язви по поводу его недостатков. Не проявляй радости или гнева по поводу малейших хороших или плохих [дел, совершенных другими]. Будь благодарным и не забывай сделанное тебе [добро]. Стремись совершенно естественно проявлять сдержанность даже тогда, когда [чужое поведение] не согласуется с твоими представлениями, и не произноси вслух свои мысли. Испытывая добрые чувства по отношению к своим друзьям, дари им в соответствии с обстоятельствами еду, одежду и все прочее. По тому, поступают так же или нет другие люди, ты узнаешь [степень] их разумности. Не надоедая ничьим ушам [своими речами], никогда не оскорбляй людей, выпуская в них стрелу слов, ранящих их души.

К какому бы делу ты ни приступил, сначала все хорошенько исследуй и обдумай. Начав выполнять доброе дело, доведи его до конца, каким бы [трудным] оно не было. Если же ты приступил к злому делу, то лучше оставить его неоконченным. Душа человеческая подобна воде в арыке: куда его проведешь, туда

она и потечет. Так же и друзья: бывает такой, который ведет за собой, и такой, которого ведешь за собой сам. Если все свои собственные дела ты сообразуешь с делами, совершенными твоим близким другом, — добрыми и злыми, хорошими и плохими, — то и сам ты подпадаешь под его власть.

Из прошлых жизней привнесено и влечение к плохому. Постоянно помня об этом, но не придавая этому значения, ты можешь направить свой ум на плохие дела и оказаться во власти [зла]. Трудно направить свой ум на добрые дела! Но если думать о собственной пользе и исправлять свой ум, то, постепенно привыкнув [к совершению добродетели], окажешься в ее власти.

Нам совершенно нет необходимости считать [единственно] имеющими значение лишь мирские и людские законы. [Что же касается] мыслей, поступков, образа жизни, творимых дел, то стремись действовать в соответствии с проповеданным в разделах [Ганджура] «Сутра» и «Винайя»[10] и в творениях великих учителей.

Ступени пути парамит являются безусловным способом обретения степени Будды, — поэтому усердно [восходи] по ним[11].

Самое главное — прилагать [все свои] способности к [восхождению по] ступеням пути Ваджраяны, которая есть учение более редкое, чем сам Будда, и получить возможность узнать которую непросто и в продолжение многих кальп. Залогом его обретения являются [индивидуальные] благие качества, [накопленные в прошлых жизнях].

Впрочем, что пользы в многословии? Если устранить все, что препятствует накоплению [добрых дел] веры и почитанию учителя и Трех Драгоценностей, и усердно постигать творения великих [учителей], то сотворишь великую пользу.

Это [поучение], о котором просил мой ученик рабджамба Лубсан-Нима, написал в Тибетском храме, который находится в столице [государства] Пекине, старый монах Агван-Чойдан-Балсанбо. Записал сам просивший [его] рабджамба Лубсан-Нима.

Примечания

1. K. Sagaster. Subud erike: ein Rosenkranz aus Perlen. Die Biographie des 1. Pekinger lCaṅ skya Khutukhtu Ṅag dbaṅ blo bzaṅ chos ldan. Wiesbaden, 1967 (Asiatische Forschungen; XX).

2. Mi rigs dpe mdzod khang gi dpe tho las gsung 'bum skor gyi dkar chag shes bya'i gter mdzod. Chengdu, 1984, p. 452—477; The Tibetan Tripitaka, Peking Edition. Ed. by D. T. Suzuki. Catalogue and Index. Tokyo, 1962, p. 892—916, Nos. 6211—6453.

3. Bükü ulus-un mongγol qaγučin nom-un γarcaγ. [Kökeqota], 1979, p. 135—136, № 0456. В библиотеке Санкт-Петербургского университета все семь томов сумбу-

ма хранятся под разными шифрами. Использованный в настоящей работе седьмой том хранится под шифром Mong. D 290.

4. Namsarai. Čing ulus-un üy-e-yin mongγol qosiγu čiγulγan. Kökeqota, 1984, p. 57.

5. W. Heissig. Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache. Wiesbaden, 1954, S. 146—147, № 157. В настоящей работе использован экземпляр этого издания, хранящийся в библиотеке Санкт-Петербургского университета под шифром Md. 65.

6. Там же, S. 147—148, № 158.

7. Тиб. Bla ma lnga bcu pa (каталог пекинского издания тибетского Данджура, № 4544). Автором этого сочинения является Ашвагхоша.

8. Тиб. Mi chos gdan 'phreng.

9. Тиб. Glang-ri thang-ba rDo-rje seng-ge (1054—1123), крупный деятель тибетской буддийской школы кадампа (bka'-gdams-pa).

10. Указанные разделы Ганджура являются, соответственно, проповедями Будды и сводом правил монашеской дисциплины.

11. Парамита (тиб. *phar phyin*) — безусловное совершенство. Выражение «путь парамит» является синонимом термина «Махаяна».

12. Тиб. rab-'byams-pa. Одна из ученых степеней буддийских монахов.

Представления о сакральном характере государства и личности государя в «Записках о государстве Карак» («Карак кукки»)

В. М. Тихонов
(Санкт-Петербургский Государственный университет)

Данная работа посвящена «Карак кукки» («Запискам о государстве Карак»)[1]. «Карак кукки» — отдельное историческое повествование, помещенное в конце второго раздела «Самгук юса» («События, оставшиеся от времен Трех государств», 1285) — труда буддийского монаха Ирёна (Ким Гёнмёнъ, 1206—1289). В «Карак кукки» излагается мифологизированная история Тэгарак («Большой Карак»), одной из общин Кая. Считается, что эта община находилась в пределах современного уезда Кимхэ провинции Южная Кёнъсан Республики Корея. Под общинами Кая имеются в виду общины пёнчжинских племен в бассейне нижнего течения р. Нактонъ, преимущественно по западному берегу. Китайские, корейские и японские авторы приводили различные, зачастую взаимопротиворечащие данные о числе каяских общин, их наименованиях и местоположении. Община Тэгарак в разных источниках именовалась Кымгван-Кая («Самгук юса»), Куягук («Саньго чжи», III в.) или Намкара («Нихон сёки», 720)[2]. «Записки...» в основном посвящены периоду независимого существования Тэгарак. Начало этого периода относится в памятнике к середине I в. н. э. Конец независимости Тэгарак был положен силласким завоеванием, датированным в «Карак кукки» 562 г. н. э.

Как отмечает южнокорейский исследователь Юн Сокхё, в Республике Корея «каяская» проблематика до настоящего времени разрабатывалась не очень активно, прежде всего из-за недостатка нарративных источников по этой теме[3]. В последние

---

[1] Далее в тексте: «Записки...».

[2] Хан Тхэнкын. Хангук тхонъса (Общая история Кореи). Сеул, 1988, с. 39—40.

[3] Единственным дошедшим до нас источником, полностью посвященным истории Кая, являются «Записки...». Отдельные сведения о Кая можно найти в других повествованиях «Самгук юса». В первом разделе сведения об основателе Тэгарак Ким Суро помещены в «Хронологию государей» (кит.-кор. *ванъ-*

годы успехи археологических и фольклорно-этнографических экспедиций в провинции Южная Кёнъсан пробудили повышенный интерес к истории и культуре Кая[4]. Сведений о Кая в литературе на западноевропейских языках не очень много[5], в то время как японские кореееведы давно и плодотворно работают над этой тематикой[6]. В отечественном кореееведении имеется ряд работ, касающихся истории и культуры Кая. Анализ мифологического содержания «Карак кукки» можно найти в работах М. И. Никитиной и А. Ф. Троцевич. История Кая затрагивалась в трудах М. Н. Пака и Ю. М. Бутина. В своей монографии «Древняя Корея» М. В. Воробьев первым в отечественной исторической науке дал комплексный анализ археологических па-

нёк), а перечисление общин Кая — в повествование «Пять Кая» (кит.-кор. *огая*). Два повествования третьего раздела — «Каменная башня Пхаса в крепости Кымгван» (кит.-кор. *кымгван сонъ пхаса сокпхап*) и «Изображение Будды на Рыбьей Горе» (кит.-кор. *осан пурёнъ*) — посвящены мифам и ритуалам Кая. В повествовании «Мулкечжа» (пятый раздел) содержится упоминание о войнах каясцев с Силла. Текст источника см.: Ирён. Самгук юса (События, оставшиеся от времен Трех государств). Сеул, 1990, с. 14, 56—57, 217—218, 266—272, 391—393. В «Самгук саги» упоминания о Кая можно найти в «Основных записях Силла» (кит.-кор. *силла понги*; цз. 1—12), «Разных записях» (раздел «География Силла», цз. 34), «Жизнеописаниях» (кит.-кор. *ёл чон*) Ким Юсина, Садэхама, Мулькечжа (цз. 41, 44, 48). Текст источника см.: Ким Бусик. Самгук саги (Исторические записи Трех государств). Пхеньян, 1958—1959. Т. 1—2. В «Синчжын Тонгук ёчжи сыннам» («Обозрение достопримечательностей земель Восточного государства. Новое дополненное издание». Пхеньян, 1959. Т. 1—2) в цз. 29 («Уезд Корёнъ»), 30 («Округ Хёпчхон»), 32 («Округ Кимхэ») пересказывается ряд исторических преданий Кая, в том числе отсутствующих в «Записках...». Сведения о пёнчжинских племенах можно найти в «Хань шу» (цз. 95), «Хоу Хань шу» (цз. 85), «Саньго чжи» (цз. 30), «Нихон сёки» (цз. 5, 9, 10, 17, 19). Собрание текстов этих источников см.: Кая са мунхон ёчхо (Собрание письменных источников по истории Кая). — Кая мунхва (Культура Кая). Отв. ред. Ким Ванги. Сеул, 1990. Вып. 2, с. 131—169. Переводы посвященных протокорейским племенам разделов китайских династийных историй см.: Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961, с. 220—258; Пак М. Н. Описание корейских племен начала нашей эры (по «Саньго чжи»). — Проблемы востоковедения. 1961, № 1. Как отмечает Юн Сокхё, история Кая отражена в источниках гораздо менее полно, чем история Силла, Пэкчэ или Когурё. См.: Юн Сокхё. Кая са (История Кая). Сеул, 1991, с. 21.

[4] Большую роль в пробуждении интереса к Кая играют Карак чунъанъ чонъчхинхве (Центральное общество потомков жителей страны Карак; основано в 1948 г., председатель — Ким Ёнъчжун) и Кая мунхва ёнгувон (Институт исследований каяской культуры; основан в 1988 г., председатель — Ким Ванги). Эти организации восстанавливают памятники каяской культуры, издают книги и сборники статей по истории Кая, сохраняют каяские ритуалы и музыку.

[5] Интерес представляет статья Дж. Грэйсона, посвященная трактовке древних каяско-японских контактов в современной историографии Японии и Южной Кореи. См.: James H. Grayson. Mimana, a problem in Korean Historiography. — «Korea journal», august 1977, vol. 17, N 8.

[6] Библиографию японской каяведческой литературы см.: Хангук минчжок мунхва тэбэкква сачжон (Большая энциклопедия корейской национальной культуры). Отв. ред. Ли Хёнчжэ. Сеул, 1993, т. 1, с. 111—112.

мятников Кая. Л. Р. Концевич выполнил художественный перевод отдельных фрагментов «Карак кукки» и написал статьи о главном герое «Записок...», основателе Тэгарак Ким Суро, для энциклопедии «Мифы народов мира» и «Мифологического словаря»[7].

Традиционно считается, что границей силласких и каяских общин была р. Нактонъ: силлаские общины располагались преимущественно на восточном берегу, а каяские — на западном. Как отмечает южнокорейский историк Ким Воллёнъ, сходные географические и климатические условия и этническое родство обусловили близость хозяйственно-культурного типа у каяских и силласких племен. Об этом говорит сходство археологических памятников культур Кая и Силла: «твердой» керамики (кит.-кор. *кёнъчжил тхоги*), золотых корон (кит.-кор. *кымгван*), глиняных изображений всадников (кит.-кор. *кимахёнъ тхоги*), бронзового ритуального оружия (кит.-кор. *ыйсигёнъ чхоньдонъ муги*), ритуальных железных пластин (кит.-кор. *чхольччонъ*) и т. д. По мнению южнокорейского исследователя Чонъ Чжунъхвана, близкая структура мифов об основателе Тэгарак Ким Суро и основателе Силла Пак Хёккосе, схожесть дошедшей до нас ритуально-культовой утвари Кая и Силла говорят об общих корнях их духовной культуры. Ким Воллёнъ даже предлагает назвать общий для Силла и Кая пласт материальной и духовной культуры «ённамским» или «кёнъсанским»[8].

По мнению Юн Сокхё, развитые торговые связи каяских общин содействовали усилению каждой из них, провоцировали постоянную борьбу между ними и, в конечном счете, препятствовали процессу образования у каясцев централизованного государства. Кроме того, как отмечает М. Н. Пак, каяские общины были ослаблены поражением, нанесенным им и их япон-

---

[7] Никитина М. И. Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. М., 1982, с. 116—124; Троцевич А. Ф. Мотив героя, принесенного водой, в корейских и монгольских преданиях. — Литературные связи Монголии. М., 1981, с. 74; Троцевич А. Ф. «Поединок Бога Грозы со Змеем» в корейской культуре. — Петербургское востоковедение. Вып. 3. СПб., 1993, с. 264—265; Пак М. Н. Очерки ранней истории Кореи. М., 1979; Бутин Ю. М. От Чосона к Трем Государствам. Новосибирск, 1974; Воробьев М. В. Древняя Корея. Историко-археологический очерк. М., 1961; Корейские предания и легенды. М., 1980, с. 53—60; Мифы народов мира. Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1991, т. 1, с. 650; Мифологический словарь. Отв. ред. Е. М. Мелетинский. М., 1992, с. 289.

[8] Ким Воллёнъ. Когохак-есо пон Кая (Кая с археологической точки зрения). — Кая мунхва (Культура Кая). Отв. ред. Ким Ванги. Сеул, 1992, вып. 5, с. 19—22; Чон Чжунъхван. Карак кукки-ый конгук синхва (Миф об основании государства в «Карак кукки»). — Кая мунхва (Культура Кая). Отв. ред. Ким Ванги. Сеул, 1991, вып. 4, с. 94, 113. Ённам — традиционное название провинции Кёнъсан.

ским союзникам войсками когурёского Кванъгэтхо-вана (Ко Тамдок; 391—413) в 400 г.[9] В то же время у соседей каясцев — силласких племен — шел процесс разложения родового строя и перехода к территориальному делению, постепенно создавался бюрократический аппарат. Объединение силласких племен вокруг общины Саро привело к созданию централизованного государства Силла. По мере расширения территории Силла и укрепления его политической организации ширилось и вмешательство силласцев в дела каяских общин. По-видимому, постоянное давление Силла на общинные протогосударства каяских племен и длительная история взаимных контактов сделали возможным относительно бескровное присоединение одного из основных политических центров Кая — общины Тэгарак — к Силла в VI в.[10]

Близость культур Кая и Силла и практически бескровное вхождение Тэгарак в состав Силла привели к быстрой ассимиляции потомков правителей Тэгарак с чинголь — высшим слоем силлаской аристократии. Потомки правителей Тэгарак, и среди них великий силлаский полководец Ким Юсин (595—673), сумели породниться с одним из трех ванских родов Силла — кланом Ким из Кёнъчжу. Тем самым они закрепили свое привилегированное положение в государстве[11]. Как свидетельствует текст «Карак кукки», силлаский государь Мунму (Ким Поммин, 661—

---

[9] Юн Сокхё. Кая са, с. 20—22, 44; История Кореи. М., 1974, т. 1, с. 62.

[10] Иначе сложилась судьба другого центра Кая — общины Тэгая (современный уезд Корёнъ, юг провинции Северная Кёнъсан). Опираясь на союз с Пэкче, эта община вела долгие войны с Силла, но была разгромлена и присоединена силласцами. См.: Ким Бусик. Самгук саги, т. 1, с. 85; Ирён. Самгук юса, с. 188.

[11] Исполняемая на *каягыме* (букв: «каяский струнный инструмент», «каяские гусли») каяская музыка была в сер. VI в. включена в государственный ритуал Силла. По версии «Самгук саги», каягым был создан каяским государем Касилем (среди перечисленных в «Записках...» государей Тэгарак Касиль отсутствует), а ознакомил с ним силласцев каяский музыкант Урык. В памятнике отмечено, что музыка Урыка не до конца соответствовала силласким ритуальным нормам и была исправлена силласкими музыкантами Чучжи, Кего и Мандоном, см.: Ким Бусик. Самгук саги, т. 1, с. 88; т. 2, с. 126—129. В то же время население сопротивлявшейся силласцам общины Тэгая было частично депортировано; возможности социального продвижения для потомков тэгаяской элиты были ограничены. Показательно, что даже одаренный знаток китайской письменности и литературы Канъсу, отвечавший за всю дипломатическую переписку государя Мунму и отмеченный его милостями, не смог, будучи потомком насельников Тэгая, сделать соответствовавшей его реальному статусу чиновной карьеры. Ни силлаские, ни составленные на их основе корёские памятники не сохранили ни одной записи мифов или ритуалов Тэгая; краткие упоминания о них появляются лишь в памятниках периода Чосон (1392—1910). По-видимому, добровольный или насильственный характер присоединения был для силласких властей одним из решающих критериев в определении политики по отношению к населению вновь приобретенных территорий. См.: Хангук минчжок мунхва тэбэкква сачжон, т. 1, с. 458—459.

681), племянник Ким Юсина, в первый же год своего восшествия на престол издал указ о совершении на могиле основателя Тэгарак Ким Суро государственных жертвоприношений[12]. Одним из свидетельств высокого статуса Ким Юсина и его потомков служит то, что с биографий самого Юсина, его сыновей, внуков и правнука (известных под общим названием «Ким Юсин чжон» — «Биография Ким Юсина») начинается раздел «Жизнеописания» в «Самгук саги» («Исторические записи Трех государств»; 1145) — труде корёского сановника Ким Бусика (Нвечхон; 1075—1151). Однако, как явствует из этих биографий, неоднократные столкновения Ким Юсина и его потомков с придворными аристократическими кликами несколько ухудшили статус клана потомков государей Тэгарак, резко понизившийся также в результате смены ветвей правящего рода на престоле[13]. В начальный период династии Корё (918—1392) социальное положение потомков Ким Юсина в какой-то степени улучшилось, прежде всего благодаря тому, что на высших постах долгое время находились представители родственного им клана Ли из Ин-

[12] См.: Ирён. Самгук юса, с. 185. В самом указе необходимость принесения жертв духу Ким Суро объясняется тем, что государь Мунму, будучи по матери потомком Ким Суро в пятнадцатом поколении, обязан проявить сыновью почтительность-*сяо* по отношению к предку. Можно, однако, предположить, что этот указ связан также с конкретными историческими обстоятельствами данного периода. Известно, что Мунму вступил на престол в разгар войны Силла с Когурё и Пэкче за объединение Трех государств. Ведущим полководцем Силла в этой войне был Ким Юсин. Возможно, что жертвоприношениями на могиле Ким Суро Мунму хотел подчеркнуть статус Ким Юсина — прямого потомка Ким Суро — в государстве. Кроме того, в контексте силласких мифоритуальных установок, ставивших судьбу правителя и государства в зависимость от воли предков, это жертвоприношение может быть понято как обращение Мунку к своему предку — Ким Суро — за помощью в критический момент тяжелейшей войны с Когурё и Пэкче. О чудесной помощи предка потомку в ситуации военной опасности рассказывается в одном из повествований «Самгук юса» —«Государь Мичху и войско бамбуковых листьев» (кит.-кор. *мичхуванъ чугёпкун*). См.: Ирён. Самгук юса, с. 77; Корейские предания и легенды, с. 88—91.

[13] В 647 г. Ким Юсин сыграл основную роль в подавлении направленного против централизаторской политики государей Силла аристократического мятежа, возглавлявшегося тогдашним лидером силлаской знати — *санъдэдыньом* (главой придворного совета) Пидамом. В 654 г. он же, вопреки сопротивлению аристократии, возвел на престол своего зятя Ким Чхунчху (Тхэчжонъ-Мурёль-ван; 654—661). Близость внука Ким Юсина, Ким Юнчжуна (VII—VIII вв.) к государю Сонъдоку (Ким Хынъгванъ; 702—736) стала объектом острой критики со стороны придворных последнего. В 770 г. потомок Ким Юсина Ким Юнъ был казнен по обвинению в мятеже; с точки зрения клана потомков Ким Суро, реальной причиной казни была враждебность придворной аристократии. В 780 г. тесно связанные с кланом Ким Юсина потомки Ким Чхунчху были оттеснены от трона другой ветвью правящего рода; после этого потомки Ким Суро практически не допускались к государственной службе. См.: Хангук минчжок мунхва тэбэкква сачжон, т. 4, с. 824, 834.

чхона[14]. Члены клана потомков Ким Юсина, добившиеся высоких постов и известности, основывают несколько десятков боковых ветвей рода (кит.-кор. *пха*), существующих до сих пор[15]. Город Кымчжу (ныне Кимхэ), находившийся на месте древней столицы Тэгарак, стал центром торговли с японскими купцами. На должность правителей Кымчжу в отдельных случаях назначаются потомки государей Тэгарак: Ким Моккёнъ (XIV в.), Ким Бо (XIV в.), Ким Ёп (XIII в.), знаменитый военачальник Ким Ю (XIV в.)[16]. Помещенная в «Карак кукки» переписка кымчжуского землеустроителя Чо Мунсона (?—991) с корёским двором (991 г.) свидетельствует о том, что корёское правительство признавало Ким Суро «совершенномудрым государем» (кит.-кор. *сонъгун*), а жертвоприношения на его могиле — частью государственного ритуала[17]. Как предполагает южнокорейский исследователь Ли Чжонъги, именно в среде членов клана потомков правителей Тэгарак, связанных с проведением ритуалов в честь Ким Суро, передавалась из поколения в поколение сакральная информация о прошлом рода. Эта информация, по мнению Ли Чжонъги, и легла в основу «Записок...»[18], автором которых был, как он считает, один из потомков Ким Суро[19].

Из предисловия к «Карак кукки», написанного Ирёном, известно, что «Записки...» (помещенные в «Самгук юса» в сокращенном и отредактированном виде) были созданы в правление корёского государя Мунчжона (Ван Хви; 1047—1082) и ки-

---

[14] Такие, как тесть и первый министр Мунчжона (Ван Хви, 1046—1083) Ли Чжаён (?—1086), внук Ли Чжаёна, тесть и первый министр Ечжона (Ван У, 1105—1122) Ли Чжагём (?—1126).

[15] Чаранъсыроун на-ый чокпо (Моя родословная, которой можно гордиться). Сеул, 1992, вып. 2. Ким-сси (Род Ким), с. 32.

[16] Там же, с. 33—40.

[17] Ирён. Самгук юса, с. 186.

[18] Другим источником информации для автора «Записок...» мог быть текст на стеле у могилы Ким Суро. Стела была поставлена в 1062 г. (по прошествии восемнадцати полных шестидесятилетних циклов с года восшествия Ким Суро на престол) кымчжуским чиновником Ким Янъгамом (XI в.) по приказу государя Мунчжона и сохранялась до конца XIX в. См.: Чонъ Чжунъхван. Карак кукки-ый мунхонхакчок кочхал (Текстологическое исследование «Карак кукки). — Кая мунхва (Культура Кая). Отв. ред. Ким Ванги. Сеул, 1990, вып. 3, с. 11—12.

[19] Ли Чжонъги. Карак-куг-ый ёнъгванъ (Слава государства Карак). Сеул, 1987, с. 110. Как показывают исследования южнокорейского историка Ха Донъгапа, легенды о Тэгарак и Ким Суро передаются среди населения бывшей территории Кая до сих пор. Часть из них в переработанном виде включена в родословную клана потомков Ким Суро. В этих легендах автохтонные мотивы (ритуалы, связанные с луной; миф о драконе и черепахе) переплетены с буддийскими и даоскими верованиями. См.: Ха Донъгап. Кая-ый сумгёл (Дыхание Кая). Сеул, 1986, с. 117—119. Можно предположить, что бытовавшие подобным образом легенды легли в основу «Карак кукки».

даньского императора Дао-цзуна (1075—1084)[20]. Следовательно, Ирён относил создание «Записок...» к промежутку 1075—1082 гг. В самом тексте «Записок...» имеется указание, что работа над ними была завершена в год *пёнъчжин* (огня и дракона), на втором году правления ляоского Дао-цзуна под девизом Дай-цзян (Великое здоровье), т. е. в 1076 г.[21].

В предисловии к «Запискам...» Ирён пишет также, что автором их был некий ученый (кит.-кор. *мунин*) из Кымгвана (другое название Кымчжу), имевший чин *чичжуса*[22]. Текст «Записок...» содержит ряд эпизодов фольклорного происхождения, инварианты которых известны по хронологически близким «Запискам...» письменным памятникам[23]. В то же время одним из средств фиксации мировоззрения корейской архаики становится для автора «Записок...» и образная система китайской литературы. Подобный прием был характерен для духовной атмосферы начального периода династии Корё — времени активного заимствования и «привязки» к местному мифоритуальному коду концептов китайской культуры[24]. В тексте «Записок...» содер-

---

[20] Ирён. Самгук юса, с. 183.

[21] Там же, с. 186.

[22] Там же, с. 183. *Чичжуса* — корёский чин третьей «истинной» степени, присваивавшийся служащим Чунъчхувона — ведомства, которое консультировало государя, оформляло и издавало его указы.

[23] Так, о рождении Ким Суро в «Ким Юсин чжон» сообщено следующее: «Предок (Ким Юсина) в двенадцатом колене — (Ким) Суро. Что это был за человек, неизвестно. В восемнадцатом году правления позднеханьского Гуань-у, в год тигра имин (42 г.) он поднялся на Квибонъ — Черепашью Гору. Осмотрел девять поселений Карак, затем пошел в ту землю и основал страну, назвав ее Кая. Позже (наименование страны) было изменено на Кымгван-гук». См.: Ким Бусик. Самгук саги (Исторические записи Трех государств). Пер. на совр. кор. яз. и коммент. Ли Бёнъдо. Сеул, 1989, т. 2, с. 393. В повествовании «Изображение Будды на Рыбьей Горе» («Самгук юса») тот же эпизод освещен по-другому: «Некогда с неба на берег моря опустилось яйцо. Оно превратилось в человека, который стал управлять государством. Это и был государь [Ким] Суро». См.: Ирён. Самгук юса, с. 269. Рассказ о рождении Ким Суро в «Записках...» представляет собой контаминацию обоих вариантов: будущий государь рождается на Черепашьей Горе, но в то же время из яйца. См.: Ирён. Самгук юса, с. 183; Корейские предания и легенды, с. 53—54.

[24] Так, в «Записках...» рассказывается, что шестой государь Тэгарак, Чвачжи (407—421), женился на служанке и сделал ее родственников чиновниками, что ввергло страну в смуту. Уговаривая государя одуматься, один из придворных говорит ему: «<...> Предсказатель гадал [по "И цзину"] и обрел [сороковую] гексаграмму Цзе — "Разрешение". Слова ее гласят: "Разреши путы на больших пальцах твоих ног. Друг придет, и в нем будет правда". Пусть государь посмотрит на [эту] гексаграмму как на зеркало!». После этого «государь извинился, отбросил [от себя] служанку, сослав ее на остров Хасан-до. Изменил свою политику и долгое время мирно управлял народом» (Ирён. Самгук юса, с. 187). Действенность слов придворного была, по-видимому, обусловлена тем, что эта цитата из «И цзина» понималась древним корейцем прежде всего как намек на автохтонную мифоритуальную схему, в которой женщина-«младшая» отождествлялась с ногами мужчины-«старшего» (подр. см.: Никитина М. И. Древ-

жится также осуждение действий Чхунъчжи (X в.) — одного из тех крупных феодалов, добившихся весьма независимого положения в смутные годы падения Объединенного Силла (676—935), на чье сопротивление наталкивалась централизаторская политика основателя династии Корё Тхэчжо (Ван Гон, 918—943) и его преемников. Инвективы в адрес Чхунъчжи, которые можно найти в «Записках...»[25], свидетельствуют о том, что автор «Записок...» был сторонником сильной централизованной власти.

«Записки...» начинаются со слов «после сотворения мира» (кит.-кор. *кэбёк чиху*), а кончаются рассказом о современной автору эпохе, т. е. с точки зрения семантики «начала» и «конца»[26] могут быть отнесены к числу «всеобщих историй», описывающих рождение космоса из хаоса и его развитие до настоящего момента. В то же время практически весь материал «Записок...» связан с историей общины Тэгарак (симптоматично, что за словами «после сотворения мира» автор «Записок...» сразу фиксирует отсутствие на будущей земле Тэгарак государственности), которая, в свою очередь, подается как цепь мироустроительных деяний основателя этой общины Ким Суро (I—II вв.)[27]. Космос, таким образом, сводится к одному конкретному государству, а государство — к личности государя. Как показывают исследования М. И. Никитиной, подобная схема была краеугольным камнем архаического корейского мировоззрения[28].

«Записки...» как целое посвящены описанию процесса зарождения, созревания и гибели государственности в Тэгарак: название «Карак кукки» уже содержит знак «государство» (кит.-кор. *кук*). В оценке государственности автор «Записок...» исходит из антиномии «цивилизованность» — «дикость», совпадающей с противопоставлением «государство» — «безгосударственный хаос». Событийный ряд в «Записках...» выстраивается в соответствии с общерегиональной концепцией мироустроительных функций государства и государя.

В самом начале «Записок...» рассказывается о состоянии «дикости», в котором пребывали будущие подданные Тэгарак «после сотворения мира». Во-первых, отмечается, что «простой

няя корейская поэзия.., с. 70—92). Общедальневосточное тождество «письменный текст-зеркало» также имело глубокие корни в корейском мифе и ритуале, см.: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 48—49.

[25] Ирён. Самгук юса, с. 185.

[26] См.: Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992, с. 248—257.

[27] Ирён. Самгук юса, с. 183, 186.

[28] Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 12—14.

народ жил в горных долинах»[29]. Обычно в дальневосточной культуре «горные долины» (кит.-кор. *сан я*) выступают как символ «природы», противопоставленной «культуре» — городу[30]. В данном контексте антиномия «природа» — «культура» смыкается, по-видимому, с противопоставлением «дикость» — «цивилизация». Для населения «цивилизованного», упорядоченного пространства жизнь в горных долинах явно ненормальна: отсутствует «столица», непременный атрибут цивилизации и государственности.

Во-вторых, о «догосударственном» состоянии будущей земли Тэгарак говорится: «После сотворения мира эта земля еще не была наименована как государство, а также не было здесь ни званий государя, ни подданных»[31]. «Хаосу», таким образом, отказывают в положительной вещественной характеристике, он определяется не как «присутствие» чего-либо, но как отсутствие пространственной и социальной упорядоченности. Апофатические, «нулевые» описания «хаоса» известны и из других традиций, но акцент на отсутствии государственности характерен именно для дальневосточной культуры[32].

В-третьих, состояние «доистории» каясцев совершенно очевидно увязывается с неявленностью облика государя. В тот момент, когда начинается процесс перехода из состояния нерасчлененности в состояние организованного космоса, раздается голос с неба[33]. Некто невидимый задает программу церемонии, по окончании которой свершится переход в новое качество: появится государь, начнется строительство государства[34]. Как от-

---

29 Ирён. Самгук юса, с. 183; Корейские предания и легенды, с. 53.

30 Троцевич А. Ф. Корейская средневековая повесть. М., 1975, с. 204.

31 Ирён. Самгук юса, с. 183; Корейские предания и легенды, с. 53.

32 Мифы народов мира, т. 2, с. 582.

33 Звук как «сигнал» к рождению мужского солярного божества — распространенный мотив корейской и японской мифологий. Так, в повествованиях «Самгук юса» о первых государях Силла рождению Пак Хёккосе (57 г. до н. э.— 3 г. н. э.) предшествует ржание лошади, рождению Сок Тхархэ (57—80) — крик собравшихся на его корабле сорок, а рождению Ким Альчжи (65—?) — крик петуха, см. Ирён. Самгук юса, с. 64—68, 74—75. В «Кодзики» (712) богиня Аматэрасу и бог Сусаноо перед рождением детей издают звон нитями из яшмовых магатама-бусин, см.: Кодзики-Записи о деяниях древности. Пер., коммент. Е. М. Пинус. СПб., 1993, с. 52—54.

34 В стихотворной части «Записок...» говорится, что церемония продолжалась семь дней, во время которых место действия было окутано туманом и облаками. Затем «в одночасье установилось спокойствие. Ветер подул и облака рассеялись. Небо было голубым, и с голубого неба опустились шесть круглых яиц» (см.: Ирён. Самгук юса, с. 187). В другом повествовании из «Самгук юса», «Свирель, успокаивающая десять тысяч волн» (кит.-кор. *манпха сикчок*), рождению солярного предмета предшествуют те же события: «...не прекращались семь дней ветер и дождь, не рассеивались мгла и мрак. <...> Но

мечено в тексте, этот некто «облик свой затаил, а голос свой обнаруживал» (кит.-кор. *ын ги хёнъ и бал ги ым*), при том что голос его был подобен человеческому (кит.-кор. *ю ё ин ым*)[35]. Визуализация облика (кит.-кор. *ёнъ бал*) государя — вот тот момент, от которого отсчитывается история Тэгарак как государства, пополнившего собой ряды «цивилизованного» мира. Процедуре перехода от явленности звука к явленности облика отводится значительное место в «Записках...», что говорит о ее концептуальной важности[36].

Выше были отмечены три момента, характеризующие рождение государства Карак. Первые два сформулированы китайской исторической мыслью и сводятся к констатации пространственно-социальной неупорядоченности, нерасчлененности космоса[37]. Третий же — порождение местной традиции. За ним стоит свойственная древнекорейской культуре особая система представлений о мире и человеке, которая в исследованиях М. И. Никитиной определена как «система облика»[38]. Поскольку, как кажется, именно этот слой представлений является базовым в «Записках...», необходимо предварительно дать общую характеристику этому явлению на основании работ М. И. Никитиной.

Понятия «облик», «облик старшего», «облик государя» — центральные для корейской культуры. Как показывают прово-

---

вот ветер спал, волны улеглись» (см.: Ирён. Самгук юса, с. 118—120; Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 98). Семь дней продолжается также пребывание одного из первых государей Силла, Сок Тхархэ (57—80), в каменной насыпи на вершине горы Тхохам-сан, предшествующее его «рождению» в качестве активного героя (см.: Ирён. Самгук юса, с. 70—74; Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 164). Как отмечает М. И. Никитина, семь дней требуются Дракону и Черепахе, для того чтобы «зачать» солярный предмет, см.: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 100, 300. Контрастное противопоставление хмурого, покрытого тучами неба до рождения солярного предмета и светлого, ясного — после подчеркивает светоносную сущность «облика» Дитя-Солнце и его способность приводить космос в состояние гармонии.

35 Несколько по-другому выражена та же идея в стихотворной части «Записок...»: «Смотришь — кажется, что нет облика; слушаешь — и имеется звук» (см.: Ирён. Самгук юса, с. 187).

36 Так, в стихотворной части «Записок...» этой процедуре посвящено 72 знака из 240, см.: Ирён. Самгук юса, с. 187.

37 Ср. описание хаоса в «Гуань-цзы» (IV в. до н. э.): «В древности не было разделения на правителя и подданных, на верхи и низы...». (см.: Древнекитайская философия. Собрание текстов. В 2-х т. М., 1973, т. 2, с. 18).

38 Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 7—181; Никитина М. И. Взаимодействие культур и проблема субстрата. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 18-я годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения) 1983—1985. Ч. 1. М., 1985, с. 205—211; Никитина М. И. Представления об «облике» враждебного адресата, «старшего» и «младшего» в хянга «Песня о разбойниках» (VIII в.) и «Песня Чхоёна» (IX в.). — Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979, с. 104—112.

димые М. И. Никитиной исследования корейской мифологии и ритуальной поэзии, социально значимое лицо в древнекорейской культуре мыслилось воплощением целостности и благополучия коллектива, воплощением сил космоса. Считалось, что любой старший воздействует на космос и социум автоматически, в силу своего статуса. Вершиной иерархической пирамиды был государь, по отношению к нему младшими выступали все подданные государства. Государь лично отвечал за все происходящее в природе и обществе. Духовное и физическое здоровье государя имело следствием идеальное состояние всего космоса; нарушение его автоматически влекло за собой космические последствия. Поэтому самой важной обязанностью младшего считалось наблюдение за состоянием «облика государя», подразумевавшее, при необходимости, активные усилия младшего для приведения «облика старшего» в норму. «Облик государя» (равно как и любого другого социального старшего) был видимой материализацией его духовной энергии. «Облик государя» имел биологическую (зоо- или антропоморфную), растительную и световую «ипостаси», т. е. в ритуале и мифе мог быть представлен портретным изображением, деревом, потоком лунного света и т. д. Благодаря зрительным и психическим операциям, направленным на различные «ипостаси» «облика старшего», реализуемые в ходе ритуала, младший мог узнать, идеально состояние «облика государя» (= космоса) или нет. После этого нужно было либо сохранить идеальное состояние «облика», либо, если это требовалось, выправить неидеальное. Одним из приемов было составление письменного текста, в том числе, если речь шла об «облике» старшего прошлого поколения, — текста исторического. Считалось, что составленный в определенной обстановке и по определенным правилам письменный текст может, подобно магическому шаманскому зеркалу, энергетически воздействовать на окружающий мир[39], причем без каких-либо временных ог-

---

[39] Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 48—49. Ср. также описанные в «Биографии Кунъе» («Самгук саги», цз. 50) обстоятельства восшествия будущего корёского Тхэчжо, Ванъ Гона, на престол. Один китайский купец приобрел на рынке древнее зеркало и, придя домой, повесил его на стену. Зеркало тут же отразило солнечные лучи, и на нем стал виден текст, который оказался стихотворением, предрекавшим приход Ванъ Гона к власти. Впоследствии для группировки Ванъ Гона это предсказание стало одним из важнейших аргументов, оправдывавших захват ее лидером трона. Как считает южнокорейский ученый Ли Бёндо, весь эпизод с зеркалом был инсценирован сторонниками Ванъ Гона. То, что несший явно магическую функцию — «программирование» желательного для авторов варианта будущего — текст был «совмещен» с зеркалом, показывает, насколько укоренилось в сознании корейцев тождество «текст-зеркало». См.: Ким Бусик. Самгук саги. Пер. на совр. кор. яз. и коммент. Ли Бёндо. Сеул, 1989, т. 2, с. 453.

раничений. Форма и сила магического воздействия текста зависели и от того, какая именно энергетическая ситуация в космосе, какое духовное состояние старшего (= его «облик») в нем увековечены. Следовательно, исторический текст, запечатлевший идеальный «облик государя» (= космоса) прошлого, автоматически оказывает благотворное воздействие на любую последующую эпоху; исторический текст, вскрывший неидеальность «облика государя» (= космоса) прошлого, автоматически помогает избежать подобных недостатков в будущем[40]. В идеальном случае исторический текст, как считается, играет роль «передаточного механизма», хранящего и распространяющего энергию правителя прошлого на благо будущих поколений[41].

В сущности, в известном смысле «Записки...» есть воссоздание в слове, средствами исторического сочинения, «облика» государя Ким Суро. Основная часть «Записок...» посвящена возникновению и функционированию государственности. Этот процесс сводится в тексте к ряду мироустроительных действий Ким Суро. Описывая узловые моменты государственного строительства как мироустроительные акции Ким Суро, автор «Записок...» делает «облик» Ким Суро тождественным «облику» Тэгарак как целого. В то же время для детальной характеристики «облика» Ким Суро в тексте используется несколько приемов.

1. В «Записках...» содержится ряд атрибутивных описаний «облика» Ким Суро, вводящих его в определенный временно́й контекст. Уже в начальной части «Записок...», сразу после рассказа о рождении Ким Суро и его братьев, автор замечает: «Обликом были очень величественны» (кит.-кор. *ёнъ мо сим ви*)[42]. Эта достаточно общая характеристика конкретизируется идущим сразу после нее подробным сравнением антропоморфной «ипостаси»

---

[40] Ср. формулировку Ким Бусика функций исторического сочинения: «...выявить добро и зло, [совершавшееся] государями и государынями, преданность и неверность подданных и сыновей, спокойствие и мятежность народа, благополучное и опасное положение дел в стране и тем самым сотворить наставление.., которое передавалось бы [из рода в род] десятью тысячами [будущих] поколений и светило бы им, подобно солнцу и звездам» (см.: Ким Бусик. Самгук саги. Пер. на совр. кор. яз. и коммент. Ли Бёндо. Сеул, 1989, т. 2, с. 1). Для древнего корейца, таким образом, исторический текст — это источник света, выявляющий идеальность или неидеальность старших («государи и государыни»), младших («подданные и сыновья», «народ»), космоса-социума в целом («положение дел в стране») и помогающий приводить Вселенную будущего («десять тысяч поколений») в идеальное состояние.

[41] Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 48—49.

[42] Ирён. Самгук юса, с. 183; Корейские предания и легенды, с. 54. Как подчеркивает М. И. Никитина, именно с помощью знаков «мо», «хёнъ» и «ёнъ» обычно передавалась категория «облика» в корейских иероглифических текстах, см.: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 15.

«облика» Ким Суро с наиболее значимыми чертами облика идеализированных правителей китайской древности: «Ростом [Ким Суро] был в девять чхоков — словно иньский Тянь-и, осанкою напоминал дракона — словно ханьский Гао-цзу. Имел восьмицветные брови, как Яо, и двойные зрачки, как Шунь»[43]. Этот ряд сравнений приобщает Ким Суро, а следовательно, и Тэгарак, к общерегиональному историческому времени; делает восшествие Ким Суро на престол и основание им государственности в Тэгарак такой же «отправной точкой» общерегиональной истории, какой считалось правление Яо, Шуня или Чэн Тана.

Во второй части «Карак кукки», посвященной истории Тэгарак после смерти Ким Суро, описывается внешний вид могилы Ким Суро: «Со времени, когда был заложен храм [Ким] Суро, и до этого года прошло восемьсот семьдесят восемь лет. За это время посаженные на могиле государя [Ким Суро] прекрасные деревья не засохли и не сгнили — [как стояли, так и стоят]»[44]. Указание на деревья здесь не случайно. Деревья на могиле Ким Суро, по всей видимости, представляют растительную «ипостась» его «облика»[45]. В тексте утверждается, что деревья у могилы не сохнут на протяжении почти девяти веков. В мифоритуальном контексте «Карак кукки» это утверждение имеет вполне определенный смысл.

Корейский обычай, обязывающий потомков сажать вечнозеленые деревья на могиле предка, уходит корнями в глубокую древность и строго соблюдается по сей день. Уже в «Саньго чжи» отмечалось, что протокорейские племена «могилы делают из сложенных в виде холмика камней, а вокруг них сажают сосны и тую»[46]. Вплоть до наших дней могилы Ким Суро и его знаменитого потомка Ким Юсина обсажены соснами. Скорее всего, и в «Карак кукки» речь идет именно о сосне или кедре (для обо-

---

43 Ирён. Самгук юса, с. 183; Корейские предания и легенды, с. 54.

44 Ирён. Самгук юса, с. 186.

45 Уподобление человека, коллектива или социально старшего дереву — универсальная архаическая модель, см.: Мифы народов мира, т. 2, с. 396—406. Можно предположить, что корейские представления о дереве как «ипостаси» «облика» старшего родственны определенным чертам миросозерцания тюркских народов, см.: Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990, с. 43—63.

46 Цит. по: Пак М. Н. Описание корейских племен начала нашей эры (по «Саньго чжи»), с. 121. О существовании подобных обычаев в древнем Китае свидетельствует изречение Конфуция: «Ай-гун спросил Цзай-во относительно жертвенника [духу-покровителю] Земли. Цзай-во отвечал: "Сяъские государи обсаживали жертвенники соснами, иньцы — кипарисом (кит. *бо*, кор. *пэк*, другой перевод — "кедр", "туя")"». Цит. по: Стратанович Г. Г. О ранних верованиях древних китайцев (тотемизм). — Краткие сообщения Института Народов Азии. 61. М., 1963, с. 62.

значения этого дерева в поэтическом тексте — *хянга* — использовался знак *туя*, в современном китайском языке звучащий как *бо* и в современном корейском — как *пэк*). Как показали исследования М. И. Никитиной, в древнекорейской культуре вечнозеленое дерево в ритуале и мифе выступало как эталонная «ипостась» «облика старшего», подразумевающая «вневременность» «облика», неподвластность его сезонным природным ритмам[47]. Можно предположить, что посадка младшими (потомками) сосен или кедров на могиле старшего (предка) наряду с заупокойными службами[48] была призвана уберечь «облик старшего» от разрушительного действия времени, обессмертить его: как вечнозеленое дерево не боится снега (= смены сезонов, т. е. времени), так и «облику старшего» не страшны века[49]. В хронотопе мифа и ритуала корейцев листья (иголки) дерева отождествляются с младшими, а дерево как целое представляется растительной «ипостасью» «облика старшего». Как вечнозеленое дерево не теряет иголок зимой, так и связь младший-старший в этом случае закрепляется растительной «ипостасью» «облика старшего» навечно[50]. Конечно, реальные сосна или кедр, посаженные у могилы Ким Суро, вряд ли могли не высохнуть в течение девяти веков[51]. Но в мифоритуальном контексте упоминание о «бессмертных» деревьях на могиле Ким Суро означает, что и «облик» Ким Суро рассматривается как вневременной, не зависящий от солярных циклов умирания-возрождения природы.

Если предположение о том, что в «Записках...» имеются в виду хвойные деревья, верно, то, как кажется, описание внешнего вида могилы Ким Суро можно понять и как утверждение о неразрывной связи старшего — Суро и младших — потомков (членов рода Ким из Тэгарак). Учитывая то, что автор «Записок...» предположительно и сам являлся потомком Ким Суро (см. выше),

---

47 Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 28—40.

48 Автор «Записок...» подчеркивает вечность могилы Ким Суро и непрерывность заупокойных служб, совершающихся при ней, ср.: «Хотя государство [Тэ]гарак и погибло уже в древности... но могила [Ким] Суро не разрушилась [вплоть до сегодняшнего дня]»; «Не прекращаются потомки [Ким Суро], жертвоприношения [на его могиле] все так же ароматны. Хотя время (букв.: «солнце и луна») проходит, ритуал [поминальных] жертвоприношений [в честь Ким Суро] не нарушается» (см.: Ирён. Самгук юса, с. 186—187). Ритуал жертвоприношений оказывается, таким образом, причастным бессмертию и неподвластным разрушительному действию времени.

49 Этот образный ряд исследован М. И. Никитиной на материале хянга «Славлю хварана Кипха», см.: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 35—39.

50 Там же, с. 32—37.

51 Кедр живет 200—250 лет, одиночные экземпляры — 400—500 и более лет, см.: Большая Советская Энциклопедия. Изд. 2-е. М., 1953, т. 20, с. 485.

подобное утверждение приобретает оттенок клятвы в верности старшему (образец такой клятвы дает хянга «Песнь о хваране Кипха»)[52]. Декларируемая в этом фрагменте «Записок...» причастность «облика» Ким Суро бессмертию служит сакральной антитезой профаническому представлению о том, что Ким Суро умер, создает противопоставление «вечность облика» — «смертность тела»[53].

За разделом «Записок...», посвященным истории Тэгарак после смерти Ким Суро, следуют стихи (двести сорок знаков, шестьдесят строк по четыре знака в каждой), в которых основная идея прозаического повествования сформулирована четко и сжато. В стихах о смерти Ким Суро говорится следующим образом: «[Он ушел из жизни] неожиданно, [словно] высохшая [под действием солнечных лучей] на луке душистом (Allium odorum) роса. Не сумел сохранить долголетие дерева-*чунь*» (кит.-кор. *а хи хэ ро, ми бо чхун нёнъ*)[54]. Ли Чжонъги подчеркивает, что с деревом-*чунь* отождествлялся Ким Суро, и предлагает другой перевод этих двух строк: «Неожиданно [солнечные лучи] высушили росу на луке душистом. Дерево-чунь (= Ким Суро) не сохранило [присущего ему] долголетия»[55]. Как известно, дерево-*чунь* (*да чунь*), упоминаемое в «Ле-цзы» и «Чжуан-цзы» (IV—III вв.), служило на Дальнем Востоке символом долголетия. Считалось, что «восемь тысяч лет [для него] длится весна, восемь тысяч лет — осень»[56], живет же оно тридцать пять тысяч лет[57]. Знак *чунь*

---

52 Исследование этой хянга также см.: Хянга мунхак ёнгу (Исследование литературы хянга). Сеул, 1993, с. 426—436. Высеченный на камне текст клятвы младшего старшему, датируемый приблизительно VII в., был найден в мае 1940 г. под Кёнъчжу, на берегу реки (где, видимо, клятва и приносилась). Записанный на ханмуне текст гласит (в расшифровке Ли Бёндо): «В шестнадцатый день пятой луны года воды и обезьяны имсин двое человек вместе записывают [свою] клятву: "Перед Небом клянемся, что отныне и в течение трех лет будем придерживаться пути верности, не совершать ошибок. Если нарушим эту клятву, клянемся принять от Неба великое наказание. Если в государстве не будет спокойствия и воцарится великая смута, клянемся, что сможем действовать так, как [нашему] облику подобает". Также отдельно, до этого, в двадцать второй день седьмой луны года металла и овцы синми приносили великую клятву в том, что поочередно будут изучать "Шицзин", "Шуцзин" и "Лицзи". На три года клялись» (см.: Ли Бёндо. Хангук юхак са (История корейского конфуцианства). Сеул, 1989, с. 45—47).

53 На этом противопоставлении построено известное сичжо Чон Мончжу (1337—1392) «Пусть мое тело умрет, умрет», см.: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 280—283.

54 Ирён. Самгук юса, с. 187.

55 Ли Чжонъги. Карак-кут-ый ёнъгванъ, с. 127.

56 Чжуан-цзы. Изд. текста, пер. на совр. кор. яз. и коммент. Сонъ Чжиёна. Сеул, 1987, с. 12; Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. Ян Чжу, Ле-цзы, Чжуан-цзы. Вступ. ст., пер. и коммент. Л. Д. Позднеевой. М., 1967, с. 86, 136, 344.

(кор. *чхун*) имел также значение «отец», «старший»[58], а потому в русскоязычной китаеведной литературе дерево-*чунь* иногда называется «дерево Отец»[59]. Что же дало автору «Записок...» основание сравнить Ким Суро с деревом-*чунь*?

По-видимому, отождествление Ким Суро с деревом-*чунь* подразумевало определенный мифоритуальный контекст, понятный как автору «Карак кукки», так и его потенциальной аудитории. Как уже говорилось, дерево в архаической Корее являло собой одну из «ипостасей» «облика старшего». «Облик старшего» вмещал в себя не только весь пространственный космос, но и циклическое время, в том числе и годовой цикл, членившийся на весенний и осенний сезоны[60]. В связи с этим, как отмечает М. И. Никитина, и ритуалы, связывавшие младшего с «обликом старшего», явственно подразделялись на весенние и осенние[61]. Дерево-*чунь*, в жизненном цикле которого известный каждому образованному корейцу текст отмечал равные по продолжительности весну и осень, было идеальным воплощением «облика старшего», гармонически сочетающего в себе оба годовых сезона.

Кроме этого, в «Чжуан-цзы» упоминается, что весна и осень дерева-*чунь* длятся по восемь тысяч лет. Как отмечает М. И. Никитина, в дальневосточной культуре с «восьмеркой» связывалось представление о «завершенности», «укомплектованности», полноте космоса. В архаической корейской традиции «восьмерка» рассматривалась, кроме того, как сумма «тройки» и «пятерки», символизировавших соответственно женское и мужское начала. Одновременная причастность как женскому, так и мужскому началам считалась необходимой принадлежностью «облика старшего», свидетельством его полноты и гармоничности[62]. В этом мифоритуальном контексте отождествление Ким Суро именно с деревом, жизненный цикл которого определяется «восьмеркой», представляется не случайным. Тем более, что число «тридцать пять тысяч» — а именно столько лет, по легенде, живет дерево-*чунь* — также воспринималось древним корей-

---

57 Куго тэсачжон (Большой словарь родного языка). Отв. ред. Ли Хисынъ. Сеул, 1988, с. 860.

58 Тэокпхён (Большой китайско-корейский словарь). Отв. ред. Чанъ Самсик. Сеул, 1987, с. 338.

59 Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая.., с. 344.

60 Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 58. Ср. семантику личного имени Ким Чхунчху (будущего государя Тхэчжонъ-Мурёля), буквально означающего «весна и осень».

61 Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 15—60, 83—91.

62 Там же, с. 243—260, 295—296.

цем как комбинация «тройки» и «пятерки», характеризующая «облик старшего» как одновременно «сверхмужской» и «сверхженский». Несомненно, облегчало отождествление «облика» Ким Суро с деревом-*чунь* и то обстоятельство, что значения «старший», «отец» изначально присутствовали в семантическом поле знака *чунь*[63].

2. В «Записках...» содержится ряд функциональных описаний «облика» Ким Суро, характеризующих его через совокупность ритуальных действий мироустроительного плана. Практически все ритуальные действия, связанные с «обликом» Ким Суро, приходятся на четыре основные «пороговые» ситуации, определяющие жизненный цикл человека в большинстве архаических обществ. Это — ритуалы, соотнесенные с рождением, инициацией, свадьбой и смертью (= погребением и последующими регулярными жертвоприношениями) Ким Суро. Описанные в «Карак кукки» ритуалы рождения и погребения Ким Суро подразумевали отождествление героя «Записок...» с мужским солярным божеством, появляющимся на свет ежегодно весной. Как свидетельствует текст «Записок...», и рождение и смерть Ким Суро приходятся на третий лунный месяц. В том же месяце вступает на престол — «нарождается» — наследник Ким Суро государь Кодын. Начало жизни Ким Суро, таким образом, совпадает с началом солярного цикла. Это обстоятельство должно было, очевидно, указывать на связь Ким Суро с солнцем как с «молодым, набирающим силу светилом»[64]. Соотнесение «облика» государя с весенним солнцем свидетельствовало в пользу идеального характера первого[65].

Как явствует из «Записок...», Ким Суро и пятеро его братьев первоначально рождаются в форме шести золотых яиц. Ларец с этими яйцами оставляют в доме одного из каяских старейшин, Адогана, где он находится в течение двенадцати суток (по другому варианту перевода — двенадцати часов)[66]. Только после этого утром из яиц появляются «шестеро младенцев величавого вида», которые через десять с лишним дней становятся

---

63 Как уже упоминалось, дерево-*чунь* обычно называлось «большое *чунь*» (*да чунь*), что подразумевало соответствующую характеристику «облика» Ким Суро.

64 Как отметила А. Ф. Троцевич, в третьей луне рождаются такие персонажи корейской мифологии, как Пак Хёккосе (умерший также в третью луну) и Ким Альчжи, см.: Троцевич А. Ф. «Поединок Бога Грозы со Змеем» в корейской культуре.., с. 261—265.

65 Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 84, 292—294.

66 Ирён. Самгук юса, с. 183; Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 118; Корейские предания и легенды, с. 54.

взрослыми[67]. В кореведческой литературе уже отмечалось, что числа «двенадцать» и «десять» в этом контексте отнюдь не случайны. «Двенадцать дней, изоморфные двенадцати месяцам, в ритуале могут пониматься как годовой цикл», — пишет М. И. Никитина[68]. Можно предположить, что как для автора «Карак кукки», так и для его аудитории была актуальна традиционная дальневосточная концепция времени-пространства, в которой двенадцать «земных ветвей» отождествлялись с луной и женским началом, а десять «небесных пней» — с солнцем и мужским началом. В этом случае стадия «донашивания предмета»[69], неявленности антропоморфной «ипостаси» «облика» Ким Суро оказывается связанной с лунным временем, а стадия «окончательного рождения» мужского солярного божества в облике человека — с солнечным. Видимо, в мифе и ритуале операция «донашивания» (т. е. процедура смерти-рождения) соотносилась с ночью и луной как ночным светилом, а «окончательное рождение» Ким Суро-человека — с утром и утренним «нарождением» солнца. Облик же Ким Суро оказывается соотнесенным одновременно и с луной (женское начало, земля, «двенадцать»), и с солнцем (мужское начало, небо, «десять»), т. е. целостным, эквивалентным всему мирозданию, сопричастным ритму пространственно-временного континуума Вселенной.

В «Записках...» говорится, что Ким Суро умер в возрасте ста пятидесяти восьми лет. Жертвоприношения в его память совершались в третий и седьмой день первого месяца, пятый день пятого месяца и в пятый и пятнадцатый дни восьмого месяца. Таким образом, и возраст Ким Суро (т. е. его жизненный цикл), и порядковые номера месяцев, на которые приходятся жертвоприношения ему (составляющие годовой цикл), выражаются набором одних и тех же цифр — «единицы», «пятерки» и «восьмерки». С точки зрения мифоритуального «фона» произведения, это совпадение кажется не случайным. Можно предположить, что в «Записках...», как и в ряде других архаических корейских текстов, «пятерка» символизирует «мужские» свойства «облика» Ким Суро, а «восьмерка» (как сумма «пятерки» и «тройки») — его полноту, идеальность, гармоничность[70]. Отсутствие символизировавшей женское начало «тройки» могло быть указанием на то, что «облик» Ким Суро понимался как завершенный и

---

67 Ирён. Самгук юса, с. 183; Корейские предания и легенды, с. 54.
68 Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 123—124.
69 Там же, с. 128—129.
70 Там же, с. 254.

гармоничный, но все же преимущественно «мужской». Жертвоприношения духу Ким Суро в первом месяце подтверждали, по-видимому, его связь с началом весны, с «молодым» весенним солнцем[71]. Тот факт, что жертвы приносились весной (первый месяц), летом (пятый месяц) и осенью (восьмой месяц), т. е. в три сезона из четырех, может быть понят как косвенное указание на существование в Тэгарак тройственного деления годового (= жизненного) цикла. Следы представлений о трехчленности жизни (год = жизнь) обнаружены М. И. Никитиной в ряде произведений арахической корейской литературы[72].

Таким образом, содержащиеся в «Записках...» атрибутивные и функциональные описания «облика» Ким Суро вводят последний в координаты различных типов ритуального времени, пространства, энергии. Жизненный цикл Ким Суро (соотнесенный с антропоморфной «ипостасью» его «облика») описывается в тексте как идентичный годовому солярному циклу, т. е. подразумевается также наличие световой «ипостаси» «облика» Ким Суро — солнца[73]. Посмертное существование «облика» Ким Суро (соотнесенное с его растительной «ипостасью») описывается в тексте как внеположенное циклическому солярному времени, не подверженное сезонным природным изменениям, т. е. причастное «вневремени», вечности. По аналогии с ритуалами Силла, где хвойное дерево (как растительная «ипостась» «облика») выступало в паре с луной (как световой «ипостасью» «облика»), можно предположить, что растительная «ипостась» «облика» Ким Суро (дерево, по всей видимости, хвойное, у могилы) подразумевает также наличие световой «ипостаси» «облика» государя — луны[74]. Тем самым «облик» Ким Суро обретает, с

---

[71] Третий и седьмой дни первой луны, в которые приносились жертвы духу Ким Суро, в корейском народном календаре были известны как, соответственно, «день тигра» и «день лошади», см.: Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Новый год. Отв. ред. Р. Ш. Джарылгасинова, М. В. Крюков. М., 1985, с. 96. Как указывает М. И. Никитина, в реконструированном ею мифе о Женщине-Солнце тигр соответствует Дракону в рождающей Дитя-Солнце паре «Дракон + Черепаха», см.: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 106—107. На хтоническую семантику лошади в древнекорейском мифе и ритуале указывает А. Ф. Троцевич, см.: Троцевич А. Ф. «Поединок Бога Грозы со Змеем» в корейской культуре.., с. 262. Учитывая, что в государственном ритуале Тэгарак Ким Суро являлся Сыном-Солнце Горы-Черепахи (см.: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 118—124), выбор «дня тигра» и «дня лошади» для жертвоприношений его духу кажется не случайным.

[72] Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 265.

[73] Универсальные представления о социально значимом лице — племенном вожде, государе — как об источнике света (солнце, луне) подробно описаны Дж. Фрезером. См.: Фрезер Дж. Золотая ветвь. Вып. 1—4. М., 1928.

[74] Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 81.

точки зрения своих хронотопических координат, гармоничную целостность и завершенность, ибо соотносится и с дневным (солнечным), и с ночным (лунным) временем суток; и с весной (солнечная «ипостась» «облика»), и с осенью (лунарная «ипостась» «облика»); и с циклическим воскресанием-умиранием природы, и с бессмертием. Своеобразным медиатором между солярным и лунарным временем являются в хронотопе «Записок...» регулярные жертвоприношения духу Ким Суро, привязанные к датам годового (= солярного) цикла и в то же время — подчеркнуто непрерывные, не подверженные разрушительному действию времени[75]. Другим важным доказательством «полноты», целостности «облика» Ким Суро было для автора «Записок...» соотнесение его и с мужским началом («пятерка»), и с женским («тройка»), и с гармоничным итогом взаимодополнения обоих начал («восьмерка»). Как отмечает М. И. Никитина, соотнесение государя и с солнцем, и с луной, и с мужским началом, и с женским как показатель космической полноты государева облика было характерно для мифа и ритуала Силла. Такой временно́й и энергетической полнотой характеризуется в корейских текстах целый ряд социально значимых личностей Силла — Сок Тхархэ[76], Ким Альчжи[77], Чхоёнъ[78], Чхундам, Вольмёнъ[79] и др. Эти люди встали, таким образом, на уровень задаваемой государственной идеологией Силла задачи — «с помощью света (= времени) управлять миром»[80]. Наконец, сопоставления облика Ким Суро с внешним видом персонажей китайской истории вводят основание государства Тэгарак в контекст общерегионального исторического времени. Таким образом, в «Записках...» автохтонные временны́е координаты сочетаются с общерегиональными историческими.

---

75 См. примеч. 48.

76 Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 294.

77 В «Самгук саги» говорится, что Ким Альчжи родился весной, в третью луну, а автор «Самгук юса» называет датой его рождения четвертый день восьмой, осенней, луны, см.: Ким Бусик. Самгук саги. Пер. на совр. кор. яз. и коммент. Ли Бёндо. Сеул, 1989, т. 2, с. 7; Корейские предания и легенды, с. 49; Ирён. Самгук юса, с. 74—75. Возможно, это разночтение отражает наличие двух связанных с рождением Ким Альчжи ритуалов — весеннего и осеннего, — подчеркивая, таким образом, полноту, идеальность «облика» Ким Альчжи.

78 Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 243—252.

79 Там же, с. 49—50.

80 Именно так этимологизируется имя первого государя Силла Пак Хёккосе. О значении семантики имен собственных в мифе и ритуале см.: Иванов В. В. Происхождение имени Кухулина. — Проблемы сравнительной филологии. М.—Л., 1964.

Итак, с точки зрения временны́х координат «облик» Ким Суро охарактеризован в «Записках...» как идеальный: он описывается как соотнесенный и с двумя основными типами времени, присущими автохтонной ритуальной традиции, и с общерегиональным историческим временем.

Другая часть системы координат, в которых «облик» Ким Суро рассматривается автором «Записок...», — пространственная. Как показывают исследования А. С. Мартынова, непременным атрибутом государя на Дальнем Востоке считалось наличие особой духовной энергии (в Китае — благодати-*дэ*), собственно, и дававшее право на основание государства и управление им. Обладание этой энергией давало государю возможность (или, скорее, обязывало его) проводить мироустроительную работу на территории государства, выводить ограниченное некими рубежами пространство из состояния «дикости» (в котором оно либо находилось изначально, либо оказалось из-за упадка предшествовавшей династии) и делать его «цивилизованным». Считалось, что по результатам мироустроительных трудов государя можно судить о его нравственном состоянии, в корейской же традиции — об идеальности (или неидеальности) государева «облика»[81]. Как говорилось выше, описание мироустроительных действий Ким Суро на территории основанного им государства Тэгарак является одной из важнейших тем в «Записках...». С точки зрения автохтонной мифоритуальной традиции, эти мироустроительные действия — не что иное, как визуализация пространственной «ипостаси» «облика» Ким Суро.

Мироустроительные акции Ким Суро, знаменующие появление на территории Тэгарак государственности (и, следовательно, «цивилизации»), представлены в «Записках...» в закономерной для корейской традиции последовательности. «Отправная точка» — восшествие Ким Суро на престол (кит.-кор. *чыгви*). Первое, что делает Ким Суро — дает новому государству имя, назвав его Тэгарак. Именно отсутствие «наименования государства» рассматривалось в самом начале «Записок...» как признак «хаотического состояния» будущей территории Тэгарак.

---

[81] См.: Мартынов А. С. Категория *хуа* в системе традиционных китайских политических представлений. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 8-я годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (автоаннотации и краткие сообщения). М., 1972, с. 102—103; Он же. Государственное и этическое в императорском Китае. — Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988, с. 285; Воробьев М. В. Проблема верховной власти в раннесредневековой Японии в свете сравнительного правоведения. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 18-я годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения) 1983—1985. Ч. 1. М., 1985, с. 118.

«Наречение имени государства» было первой мироустроительной операцией и у основателя Силла Пак Хёккосе (57 г. до н. э. — 3 г. н. э.)[82]. В этом можно увидеть отражение в древнекорейской культуре универсальных представлений о назывании, наречении именем как о «рождении».

Затем Ким Суро очерчивает границы «цивилизуемого» его усилиями района. «С восточной стороны границею земель Кая была река Хванъсан, с юго-западной — безбрежная пучина морская, с северо-западной — гора Чири, с северо-восточной — гора Кая»[83]. Определение границ было в дальневосточной культуре актом отделения той части пространства, которую предстоит «цивилизовать», «освоить», от той, которая считалась «дикой зоной, населенной неуправляемыми варварами» (Р. Эймс)[84]. Разделение космоса на потенциально «цивилизуемый» и «дикий» секторы (т. е. пространственное воплощение антитезы «цивилизация» — «безгосударственный хаос») мыслилось как базовая мироустроительная акция. А. С. Мартынов отмечает, что в китайской концепции пространства «воды» и «горы» могли обозначать рубеж «цивилизации», служили метафорой окружающего «цивилизованную вселенную» «дикого внешнего пространства»[85]. В «Записках...» горы и реки также выступают границами, отделяющими «внутреннее» пространство от «внешнего». Кроме того, известно, что указанные в «Карак кукки» рубежи служили границами территории всех каякских общин, а не только Тэгарак. Ким Суро, таким образом, распространяет свою «цивилизаторскую» миссию не только на Тэгарак, но и на всю совокупность каякских общин. Такие пространственные рамки мироустроительной деятельности Ким Суро соответствуют установленному на основании археологических данных факту гегемонии Тэгарак над остальными каякскими общинами, продолжавшейся до V в.[86]

Затем в «Записках...» рассказывается о том, как Ким Суро возводил столицу Тэгарак. Описанный в «Карак кукки» процесс строительства столицы структурно совпадает с ходом основания страны. Основывая Тэгарак, Ким Суро сначала зафиксировал

---

82 Ирён. Самгук юса, с. 67; Корейские предания и легенды, с. 46.

83 Ирён. Самгук юса, с. 183.

84 Цит. по: Степанянц М. Т. Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода). — Вопросы философии. 1991, № 3, с. 149.

85 Мартынов А. С. Самоназвание страны как проблема политической идеологии в императорском Китае. — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 18-я годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (доклады и сообщения) 1983—1985. Ч. 1. М., 1985, с. 199—200.

86 Чхон Гвану. Кая са ёнгу (Исследование истории Кая). Сеул, 1991, с. 16—17.

рубежи этой страны (т. е. отделил «цивилизуемое» пространство от «внешнего») и лишь затем построил свой временный дворец (кит.-кор. *кагунъ*). Основывая столицу, Ким Суро сначала определяет рубежи столичной территории — строит внешнюю стену (кит.-кор. *насонъ*). Лишь затем он сооружает дворец (кит.-кор. *кунъгвол*). Сакральный центр «цивилизованного» пространства — государев дворец — может появиться лишь после того, как само «цивилизованное» пространство отделено каким-либо рубежом от пространства «дикого»[87].

Постройка государева дворца означает, по-видимому, определенную степень завершенности процесса ритуального освоения пространства. Дворец становится той сакральной точкой, к которой сводится вся территория страны[88]. За «устроением» пространственным следует «устроение» социальное — Ким Суро женится и обретает сыновей (т. е. создает идеальную, по дальневосточным понятиям, семью), а затем вводит в Тэгарак китайскую систему управления (т. е. создает идеальное, по дальневосточным понятиям, государство). От пространственного мироустроения к социальному — такова логика мироустроительных акций Ким Суро в «Записках...». Она была задана уже первой фразой «Записок...», где сперва говорилось о пространственной дезорганизованности космоса («не было наименования государства») и лишь затем — о социальной («не было званий государя и подданных»). Описание мироустроительных действий Ким Суро завершается в «Записках...» фиксацией идеального состояния социума: «Путники уступали друг другу дорогу; крестьяне уступали друг другу поля»[89]. Идеальность социума означает, в корейской системе представлений, идеальность «облика» государя[90]. Именно идеальное состояние «облика» государя и являлось, по-видимому, желанным итогом всей цепи мироустроительных акций.

---

87 Ирён. Самгук юса, с. 183. Схема мироустроительной работы «извне-вовнутрь» (внешние границы — столица — государев дворец) прослеживается также в изложенном Ким Бусиком предании о Пак Хёккосе, см.: Ким Бусик. Самгук саги. Пер. и коммент. М. Н. Пака. М., 1959, с. 71—74. Основание столицы сопрягается с основанием страны также в других преданиях об основателях древнекорейских государств — Тангуне-Вангоме и Тонмёне-Чумоне, см.: Ирён. Самгук юса, с. 43—46, 61.

88 Аналогичные мифоритуальные функции «алтаря земли и злаков» (кит. *шицзи*) в китайской императорской идеологии были проанализированы А. С. Мартыновым, см.: Мартынов А. С. Самоназвание страны как проблема политической идеологии в императорском Китае, с. 196. О сакральности дворца и столицы в ближневосточной культуре см.: Вейнберг И. П. Рождение истории. М., 1993, с. 174, 189.

89 Ирён. Самгук юса, с. 187.

90 Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 12.

Вышесказанное свидетельствует о том, что текст «Карак кукки» составлялся в полном соответствии с корейскими (параллельными общедальневосточным) представлениями о сакральной значимости государства и государя, известными как «система облика». В «Записках...» можно найти временны́е и пространственные характеристики «облика» основателя государства Тэгарак — Ким Суро, свидетельствующие о том, что этот «облик» идеален. Как уже говорилось, прозаический текст «Карак кукки» отчетливо делится на две части, первая из которых посвящена описанию жизни Ким Суро, а вторая — истории Тэгарак после смерти Ким Суро. Описание жизни Ким Суро практически представляет собой рассказ о его молодости и зрелых годах. Старости уделено лишь несколько фраз. Как кажется, это не случайно. В древнекорейском мифе и ритуале молодость и физическая красота считались непременными атрибутами идеального «облика». Поэтому именно молодой Ким Суро был интересен автору «Записок...» как предмет описания[91]. История Тэгарак после смерти Ким Суро описана как цепь сверхъестественных деяний духа покойного государя, обеспечивших непрерывность принесения поминальных жертв и «идеальный» порядок жертвоприношений. Непрерывность и «правильность» жертвоприношений символизировали вечность «облика» Ким Суро, не подверженного разрушительному действию времени и сохраняющего основное условие идеальности «облика» всякого старшего — постоянный контакт старшего и младших.

Как уже говорилось, автор «Записок...», скорее всего, принадлежал к клану потомков Ким Суро. Попытаемся, с учетом того, как был охарактеризован «облик» Ким Суро в «Записках..», ответить на вопрос: с какой целью создавались «Записки...»? Как кажется, ответ может выглядеть следующим образом. В период Силла культ Ким Суро был частью государственного ритуала, а потомки Ким Суро по статусу были практически уравнены с силлаской аристократией. Но с началом периода Корё (нач. X в.) сакральная информация о прошлом была пересмотрена, а силлаские аристократические фамилии (с которыми потомки Ким Суро были тесно связаны) — оттеснены от власти. Доказывая идеальность «облика» своего старшего и вечность, неразрывность своей связи с ним, потомки Ким Суро, очевидно, обосновывали право Ким Суро на государственное ритуаль-

---

91 Об эстетическом аспекте «системы облика», подразумевавшем физическую красоту и молодость старшего, см.: Никитина М. И. Древняя корейская поэзия.., с. 589—61.

ное почитание и свое — на утерянные позиции в аппарате государственной власти. Учитывая, что после создания «Записок...» представления о Ким Суро как об одном из «совершенномудрых правителей древности» были запечатлены в целом ряде корёских исторических и литературных памятников, а потомки Ким Суро в XII—XIII вв. стали заметной силой на высших государственных постах, можно предположить, что усилия автора «Карак кукки» возымели свой эффект. Что и было, с точки зрения читателя-современника, основным критерием оценки этого произведения.

По поводу чань-буддийских текстов из тангутского собрания СПбФ ИВ РАН

Солонин К. Ю.
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

В науке давно укрепилось представление о специфическом характере буддизма в тангутском государстве. Специфика эта усматривается в сочетании тибетских и китайских влияний в тангутском буддизме, что подтверждается наличием среди тангутских буддийских текстов значительного числа переводов как с китайского, так и с тибетского языков. Вместе с тем еще не было предпринято попыток определения доктринальной принадлежности тех или иных сочинений или групп текстов. Представляется вероятным, что подобный анализ поможет лучше уяснить особенности тангутского буддизма и его роль в жизни тангутского государства.

Среди многочисленных буддийских школ и направлений, процветавших в Си Ся (1032—1227), чань-буддизм также занимал значительное место. В этой связи представляется важным выяснить, какого рода чань-буддизм существовал в Си Ся, являлся ли он аналогом китайского, иными словами, было ли на тангутской почве воспроизведено все многообразие чань-буддийских школ периода Северной Сун (960—1127) или же чань-буддизм в Си Ся имел иной, отличный от современного ему китайского, облик.

Для ответа на этот вопрос прежде всего следует обратиться к религиозной ситуации, имевшей место на северо-западе Китая в период оформления тангутской государственности и обращения тангутов к буддизму.

Религиозное окружение тангутов

Переселившись в середине VIII в. в Ордос, тангуты пришли в тесное соприкосновение не только с китайцами, но и с многочисленными племенами Восточного Тибета, которые к этому времени обратились в буддизм. Степень приверженности тибетцев к буддизму была столь велика, что вожди племен в Хэси даже принимали монашеские обеты и становились монахами для осуществления более эффективного управления подданны-

ми. Один из центров религиозной активности тибетцев находился в области Силянфу, вошедшей позднее в состав тангутского государства. Знаменитый тибетский вождь, активный противник тангутов Фаньлочжи в 1004 г. повелел восстановить два монастыря этого района — монастырь Хунюаньсы, известный еще с танского времени и являвшийся важным буддийским центром этой местности, и монастырь Даюньсы в Лянчжоу, где впоследствии была сооружена знаменитая тангутская пагода Ганьинта. Для этой цели Фаньлочжи получил из Сун золото и различные предметы для украшения храмов[1].

Как свидетельствуют данные китайских источников, с утверждением среди восточнотибетских племен власти Цзюэсыло роль буддизма еще более возросла. По свидетельству Ивасаки Цутому, само имя Цзюэсыло являлось транскрипцией тибетского словосочетания, обозначавшего «сын Будды». В дальнейшем роль теократии в структуре управления тибетскими племенами возрастала, вождями и правителями становились монахи и священнослужители, что свидетельствует о попытке совмещения вождями светской и духовной власти в одном лице, а также о том, что религиозный фактор в жизни обитателей региона Хэси становился еще более важным[2].

Что же касается буддизма, исповедовавшегося в X—XI вв. населением Хэси, относительно этого данные источников скудны. Исторически данный район с середины первого тысячелетия был ареной широкого распространения буддизма. Здесь действовало много крупных монастырей, таких, как Гухуйсы, Даюньсы, Хунюаньсы. Эти буддийские центры входили в зону, управляемую Цзюэсыло, и поддерживали тесную связь с центром в Дуньхуане и непосредственно с Тибетом. В этих же местах нашли укрытие многие тибетские буддийские деятели во время гонений на буддизм времен царя Ландармы[3].

Как явствует из последних исследований, в VIII в. буддизм Тибета не отличался так уж разительно от китайского. В период, предшествовавший знаменитой полемике в Самье, наиболее распространенным направлением буддизма в Тибете был так называемый «ранний чань-буддизм», представленный учением Северной школы, а также различными традициями *чань*, восходившими к линии первых шести патриархов и распространен-

---

[1] Подробнее об этом см.: Iwasaki Tsutomu. The Tibetan Tribes of Ho-hsi and Buddhism. — Acta Asiatica. 1993, № 64, p. 18—19.

[2] Op. cit., p. 19—20; 25—33.

[3] Op. cit., p. 29.

ными, в основном, в Сычуани. Наиболее заметными были два чаньских наставника —Бао-тан У-чжу и *хэман* Махаяна, перенесший свою деятельность непосредственно в Тибет[4]. Особенно активно знакомство тибетцев с чань-буддизмом в его ранней форме проходило в оккупированном ими Дуньхуане, где возник целый пласт переводной с китайского языка литературы о чань-буддизме. Часть этой группы текстов до сих пор сохраняется среди последователей направления Дзог-чэн в Тибете и Непале[5]. Среди переведенных на тибетский язык китайских сочинений имеется приписываемый Бодхидхарме трактат «О двух входах и четырех практиках», а также ряд текстов, касающихся учения хэмана Махаяны, его учителя Сянмо Цзана и ряд сочинений Северной школы[6].

К концу VIII в. территория Хэси также была полем деятельности чань-буддистов из Дуньхуана, представлявших Северную школу. Одним из них был Ман-хва-шан (возможно, что это *хэшан* Махаяна или представитель линии преемственности наставников *чань* в Центральной Азии по имени Мань, известный из Дуньхуанских текстов)[7].

---

[4] Подробный очерк проникновения китайского чань-буддизма в Тибет содержится в статье: Broughton J. Early Ch'an Schools in Tibet. — Studies in Ch'an and Hua-yen. Honolulu, 1983, p. 1—69. Согласно реконструкции Броутона, основанной на тибетском историческом сочинении «sBa-bzed» («Установления рода sBa»), тибетский царь Mes-ag-tshoms в середине VIII в. направил в Китай группу из четырех тибетцев и китайцев по имени sBa-Sang-si, которые обучались в течение длительного времени у сычуаньского наставника *чань* У-чжу из храма Баотансы. (Op. cit., p. 5—7).

[5] Подробнее о текстах чань-буддийского содержания на тибетском языке см.: Broyghton J. Op. cit., p. 9—11. Согласно Броутону и цитируемым им японским исследованиям, в Тибете был распространен целый ряд «апокрифических чаньских сутр», таких, как «Цзиньган саньмэй цзин», «Да фодин цзин», «Фа-ван цзин», и др. (Op. cit., p. 57).

Текст № 116 из коллекции Пельо содержит тибетские сочинения «Руководство для великих йогинов» и «Вопросы о не-различении», включающие в себя цитаты из апокрифических чаньских сутр, перечисляемых как основание учения в сочинении сычуаньских буддистов «Лидай фабао цзи» и дуньхуанского текста «Дуньу дачэн чжэньли цзюэ» (Broughton J. Op. cit., p. 57).

[6] Имя первого чаньского патриарха передавалось не традиционно, как Путидамо, но Путидамотоло, что соответствует санскритскому «Bodhidharmatrata». Таким же образом Бодхидхарма именуется в заголовке своего трактата «О двух входах и четырех практиках», помещенного в «Цзин дэ чуань дэн лу» (Трипитака годов Тайсе (далее по тексту — Тайсе), т. 51, цз. 30, с. 458). Тибетское название трактата — «Великое китайское наставление по чань» (Bsam-gtan-rgya-lun-chen-po) (см.: Broughton J. Op. cit., p. 10). Об имеющихся на тибетском языке высказываниях Хжшана Махаяны см.: Gomez L. O. The Direct and Gradual Approaches of Zen master Mahayana. Fragments of the Teachings of Moho-yen. — Studies in Ch'an and Hua-yen, p. 69—167, особ. p. 71—73, 146—147. О Сян-мо Цзане, Шэнь-сю и др. см.: Broughton J. Op. cit., p. 10.

[7] Об этом см.: Broughton J. Op. cit., p. 8. Согласно дуньхуанскому тексту «Дуньу дачэн чжэньли цзюэ», Махаяна прибыл в Тибет по приглашению царя в 781 или 787 г. Пробыв в Тибете несколько лет, он вернулся в Дуньхуан. Махаяна

Заслуживает внимания и то обстоятельство, что один из крупнейших представителей сычуаньского чань-буддизма Бао-тан У-чжу (720—794), чье направление ранее других утвердилось в Тибете, жил в горах Хэланьшань, будущем центре тангутского буддизма, в течение 751—753 гг[8].

Безусловно, имеющийся материал недостаточен для сколько-нибудь полного описания буддизма в Хэси, но позволяет сделать некоторые предварительные выводы. Район Хэси был связан тесными узами с Тибетом и Дуньхуаном, особенно в период до 848 г. — в течение тибетского господства над Дуньхуаном. Далее, в этом регионе в VIII—IX вв. были распространены формы буддизма, наиболее популярные в Дуньхуане и Тибете, а к таковым можно отнести учение Северной школы *чань* и Бао-тан.

Вместе с тем Южная школа чань-буддизма оказала очень значительное влияние на формирование комплекса тангутского чань-буддизма. Здесь имеется в виду направление *Гуйфэнчань*, основанное пятым преемником Хэ-цзэ Шэнь-хуя Гуй-фэном Цзунми. Центр этой школы располагался в северной части провинции Шэньси в районе Гуйфэн. Согласно данным китайских источников, непрерывно в течение около двухсот лет — с середины периода Гуй-фэн Цзун-ми в своем учении синтезировал медитативную технику Южной школы в изложении Хэ-цзэ Шэнь-хуя и доктринальные положения китайской школы *Хуаяньцзун* (Аватамсаки).

Таким образом, можно сказать, что воспринятый тангутами чань-буддизм должен был бы относиться к раннему периоду функционирования *чань* в Китае, иметь так называемую «доклассическую» форму. Классический *чань*, характеризуемый преобладанием в нем формы диалога, по всей вероятности, в этом религиозном комплексе отсутствовал или был представлен своими ранними формами[9].

считается последователем ученика Шэнь-сю Сян-мо Цзана. (см.: Broughton J. Op. cit., p. 55). С другой стороны, источники упоминают некого Man-hva-shang, что скорее соответствует китайскому «хэшану [по фамилии] Мань». Этот учитель действовал в конце VIII в. в районе современного города Сини, куда к нему приезжали ученики даже из Тибета. Об этом см.: Iwasaki Tsutomu. Op. cit., p. 20. Тибетский текст № 116 из коллекции Пельо упоминает линию преемственности чаньских учителей из Центральной Азии, одного из которых звали Мань, о нем известно, что он путешествовал в Китай, см.: Broughton J. Op. cit., p. 17.

[8] Об этом см.: «Лидай фабао цзи» (Тайсе, т. 51, с. 196).

[9] О развитии и раннем периоде становления чаньского диалога см.: McRae J. The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism. Honolulu, 1986, p. 93—95.

Очевидно, что имеющиеся в нашем распоряжении тангутские чань-буддийские тексты следует рассматривать в их отношении к религиозной ситуации в районе Хэси, как она была описана выше. Именно в сравнительном исследовании можно было выявить специфику Тангутского чань-буддизма и в отношении к современному ему китайскому. Таким образом, приступая к разбору чань-буддийских текстов из Си Ся, следует также представлять себе то развитие, которое прошел китайский чань-буддизм с VIII по XI—XII вв. — время оформления и становления тангутского буддизма во всех его формах.

Тангутские чань-буддийские тексты

Относительно тангутских чань-буддийских текстов и тангутского собрания в целом нужно заметить, что имеющаяся в нашем распоряжении коллекция не является в полной мере репрезентативной, но носит в значительной степени случайный характер. Поэтому при изучении текстов, а также в выяснении того, насколько в Тангутском государстве были распространены те или иные направления, представленные доступными нам сочинениями, следует учитывать также характер издания. Как представляется, ксилографические издания могли иметь большее распространение, чем рукописные своды (в том случае, когда речь идет о неканонических сочинениях).

Чань-буддийские тексты, имеющиеся в тангутском переводе, отличаются значительным разнообразием содержания.

I. Сочинения биографического и исторического содержания

В тангутской части коллекции из Хара-хото удалось обнаружить только одно такого рода сочинение — «Основные сведения о Светильнике [Учения]». Данное издание представляет собой ксилограф, содержание которого соответствует пятой цзюани знаменитого сочинения «Цзиндэ чуаньдэнлу»[10]. В тангутском тексте перечислен ряд учителей, входивших в линии преемственности Шестого патриарха Хуй-нэна. Однако тангутское сочинение не является переводом «Цзиндэ чуандэнлу», на что указывает и само название текста, и расположение материала, и ряд отличий по содержанию. Прежде всего, материал, содержащийся в пятой главе «Цзиндэ», в тангутском издании помещен

[10] См.: Тайсе, т. 51, цз. 1—30.

в третий раздел, а кроме того в тангутском тексте опущен ряд персонажей, изначально имевшихся в «Цзиндэ»[11]. Согласно китайскому тексту, все упоминаемые в нем учителя относятся ко второму поколению после Хуй-нэна и входят в число тридцати трех его воспреемников, первые из которых обычно указываются в следующем порядке: Хэ-цзэ Шэнь-хуй, Шоу-чхоу Чжи-чжоу Чжи-да, Цзян-си Чжи-цзи, Цзи-чжоу Чжи-чэн. Однако «Цзиндэ чуаньдэнлу» организует материал иначе — Чжи-хуан и Сяо-ляо, Чжи-тун, Чжи-цзи, Чжи-чан, Чжи-дао[12]. Тангутский текст «Основных сведений о Лампе [Учения]» имеет такой же порядок изложения, однако опускает биографии наставников Хэ-бэй Чжи-хуана и Бань-янь Сяо-ляо, о которых в «Цзиндэ» говорится, что достоверных сведений о них мало[13].

По содержанию биографии наставников в тангутском сочинении совпадают с известными из «Цзиндэ», но вместе с тем есть некоторые отличия — в тангутской версии имя наставника состоит из двух иероглифов и не включает в себя название места проживания наставника: «Цзи-чжоу Чжи-чэн из Тайхэ в Цзи-чжоу». То же справедливо и для остальных отрывков.

Все перечисленные выше учителя традиционно относятся к Южной школе *чань*, как и само сочинение «Цзиндэ», к которому, несомненно, восходит тангутский памятник, что позволяет предположить существование в тангутском государстве Южной школы чань-буддизма. Вероятно, тангутское сочинение представляет собой сокращенную версию «Цзиндэ», при составлении которой были опущены биографии и истории, связанные с малозначительными персонажами.

Тангутский текст «Основных сведений о Лампе [Учения]» демонстрирует присутствие в Си Ся Южной школы *чань*, но не проливает свет на процесс восприятия тангутами чань-буддизма. Некоторые, хотя довольно смутные, указания на восприятие тангутами *чань* содержатся в оригинальном тангутском сочинении «Трактат об основах созерцания, составленный совместно Вималакирти и Авалокитешварой». В конце этого текста, повествующего о десяти путях совершенствования в созерцании, есть указание, что данное учение передавалось от Шаньямуни к Манджушри, а от последнего к чаньскому наставнику Лю, по имени Гуй, а от него к чаньскому наставнику по имени «И-и» (?), ко-

---

[11] См.: Словарь китайских буддистов, прил. 1—5: Преемственность Южной школы. Пекин, 1987.

[12] См.: Цзиндэ чуаньдэнлу, цз. 5, с. 237—239.

[13] Там же, с. 237.

торый прибыл в государство минягов, где передал это учение двадцати тангутским наставникам *чань*. В настоящий момент отождествить упомянутых в данном тексте персонажей не представилось возможным. Иных текстов, содержащих исторические и биографические сведения о китайских и тангутских наставниках *чань* выявить не удалось.

II. Тексты, относящиеся к школе *Гуйфэнчань*

В Тангутском государстве было, видимо, широко распространено учение *чань* в интерпретации школы Гуй-фэна Цзун-ми (780—840). Цзун-ми был одним из наиболее заметных деятелей буддизма конца эпохи Тан (618—907), синтезировавшим в своем учении философствование школы *Хуаянь*, пятым патриархом которой он являлся, и медитативную технику мгновенного просветления в интерпретации Шэнь-хуя[14]. Цзун-ми являлся одним из пионеров изучения истории и учений различных чаньских школ, его перу принадлежит несколько сочинений жанра «классификации учений» (*пань цзяо*), основным из которых является «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин»[15]. Кроме того, Цзун-ми является автором двух комментариев к «Сутре полного просветления», «Трактата о началах человека» и ряда других сочинений. Большую часть своей жизни Цзун-ми провел в соломенной хижине у пика Гуйфэн на северо-востоке современной провинции Шэньси, где находился дос-

---

[14] По поводу отношения учения Цзун-ми к учению Шэнь-хуя существует довольно обширная литература. По мнению одного из ведущих исследователей творчества Цзун-ми Питера Грегори, Цзун-ми склонялся к принятию более консервативного истолкования учения Шэнь-хуя — о мгновенном пробуждении с последующим постепенным совершенствованием. (см.: Gregory P. N. Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation. — Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Honolulu, 1987, p. 305—307). Однако такая концепция хотя и может быть выявлена в высказываниях Шэнь-хуя, все же не отражает его истинных взглядов, так что имеет смысл говорить о новой интерпретации Цзун-ми учения Шэнь-хуя. Об этом см.: Жань Юньхуа. Цзун-ми. Тайбэй, 1986, с. 135—136). Современное состояние изучения наследия Шэнь-хуя см.: Gomez L. O. Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice. — Sudden and Gradual...; McRae J. Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism. — Sudden and Gradual...

[15] Данное сочинение Цзун-ми частично имеется в переводе на русский язык. См.: Цзун-ми. Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин. Ч. 1. Пер. с кит. и коммент. К. Ю. Солонина. — Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992, с. 100—128; о Цзун-ми см. также: Солонин К. Ю. Доказательство единства буддийских учений в трактате Цзун-ми «Предисловие к собранию истоков чаньских истин». — Дальневосточный буддизм. История, философия, психология. Тезисы конференции. СПб., 1992.

таточно крупный буддийский центр, сыгравший, как представляется, значительную роль в формировании буддизма в Си Ся. В тангутском собрании имеется ряд сочинений, непосредственно связанных с самим Цзун-ми и его последователями.

1. «Истоки чань» — краткое название сочинения Цзун-ми «Предисловие к разъяснению истоков чаньских истин», лл. с 17-го по 35-й и с 59-го по 65-й. Данный ксилограф соответствует первой и второй частям последней цзюани современного издания трактата Цзун-ми (Тайсе, № 1948). Ксилограф плохой сохранности.

2. Сборник, озаглавленный «Разъяснение к собранию разъяснений источников чаньских истин» («Чаньюань чжуцюань цзидусюй»), предваряемый собственно «Разъяснением...» Пэй Сю, написанным в то время, когда последний был префектом (*цыши*) в Мяньчжоу (современная провинция Шэньси), недалеко от «соломенной хижины» Цзун-ми. Это предисловие Пэй Сю, называемое «Предисловие к "Предисловию к собранию разъяснений чаньских истин"», является наиболее распространенным и включено в современное издание трактата Цзун-ми[16] (Тайсе, № 1948). Ксилограф хорошей сохранности.

Таким образом, на тангутский язык был переведен важнейший трактат Цзун-ми, содержащий в себе информацию практически обо всех буддийских школах периода Тан и ранее, а также знакомящий читателей с философским учением школы *Хуаянь*.

3. «Краткий текст Предисловия к собранию разъяснений истоков чаньских истин» представляет собой комментарий на трактат Цзун-ми, выполненный традиционным образом в виде схемы. Имеющийся у нас вариант «Краткого текста...» касается, в основном, содержания последней цзюани сочинения Цзун-ми, объясняющей собственно путь мгновенного и постепенного просветления и дающей знаменитую десятичленную схему возникновения пробужденного и непробужденного аспектов сознания[17]. В китайской традиции «Краткий текст...» не сохранился, так

---

[16] Пэй Сю (ум. в 860 г.) — известный политический деятель эпохи Тан. Второе имя — Гун-мэй. В пятидесятые годы VIII в. занимал должность канцлера. После смерти Цзун-ми Пэй Сю отошел от учения его школы, обратился к наставникам т. н. хунчжоуской школы и выступил составителем сочинения «Хуанбо чуань синьфа яо», содержащего высказывания Хуан-бо Си-юня (ум. в 850 г.), опубликованного в 857 г.

[17] Относительно десятичленной схемы возникновения пробуждения и погружения сознания в мир страданий, а также относительно связи этой концепции Цзун-ми с философией «Махаяна-шраддхотпада-шастры» см.: Gregory P. Op. cit., p. 290—298.

что его можно считать составленным в общине у пика Гуйфэн довольно поздно, уже после того как школа Цзун-ми прекратила активную деятельность в Китае. Текст представляет собой редкий пример ксилографического свитка.

4. «Записи о факеле, разъясняющем "Предисловие к собранию разъяснений истоков чань"», — рукописный комментарий к «Предисловию...», возможно, составленный в Си Ся. Рукописный свиток плохой сохранности[18].

В связи с большой распространенностью в Си Ся сочинений Цзун-ми становится понятным наличие в тангутской коллекции значительного количества сочинений школы *Хуаянь*, среди которых в первую очередь нужно отметить «Трактат о золотом льве Хуаянь» патриарха Фа-цзана. Видимо, это и другие сочинения *Хуаянь*, как и сама «Аватамсака-сутра», были широко распространены в общине Гуй-фэна Цзун-ми и оттуда перешли в тангутское государство.

Китайские источники дают основание говорить о влиянии школы Цзун-ми на буддизм в Си Ся. Здесь в первую очередь следует обратить внимание на ряд стел, установленных в этом районе в эпохи Сун, Цзинь (1115—1234) и Юань (1279—1368). Текст «Синь сю шуй мо цзи», выбитый на стеле в восьмой год правления под девизом Тянь-шэн (1030 г.), указывает на то, что в «Храме Соломенной хижины» по-прежнему процветал чань-буддизм. Согласно сообщению чжурчжэньской стелы, установленной здесь в 1223 г. по случаю приглашения некого Иньгуна на должность настоятеля общины в «Храм Соломенной хижины», в этой общине «...на протяжении тысячи лет непрерывно передавалась Ряса и Патра Цаоси» (Хуй-нэна)[19]. Как известно, согласно традиции южной школы, к которой относился и Цзун-ми, рясу и патру Хуй-нэна воспринял учитель Цзун-ми, основатель школы *Хэцзэ*, Шэнь-хуй. Таким образом, вплоть до чжурчжэньского времени в общине Гуйфэн передавалось учение Шэнь-хуя — в то время как в остальном Китае оно давно исчезло в результате антибуддийских гонений и распространения иных форм *чань*. Сооруженная в юаньское время стела со «Схемой [буддийских] школ и направлений» указывает, что прямая линия наследования учения Цзун-ми продолжалась непрерывно вплоть до сунского времени. У Цзун-ми учение переняли девять монахов, передав его тридцати, жившим в период Пяти

---

[18] Об этом см.: Чэнь Цзин-фу. Чанъань фоцзяо чаньмэнь люэшу (Краткое описание чанъаньского чань-буддизма) — Иньду цзунцзяо юй чжунго фоцзяо (Индуизм и китайский буддизм), Пекин, 1988, с. 206—297.

[19] Там же.

Династий (907—979), а от последних учение перешло к восемнадцати монахам сунской эпохи[20]. Далее учение передавалось учителями, которые хотя и не являлись прямыми наследниками Цзун-ми, но продолжали учение *Хуаянь* Шэнь-хуя вплоть до эпохи Мин (1368—1644).

Учитывая такую длительную историю функционирования монашеского центра в провинции Шэньси, можно с большим основанием говорить о том, что она могла играть ведущую роль в распространении учения *чань* в Си Ся.

Кроме вышеуказанных сочинений, в тангутском собрании имеются сочинения, не связанные непосредственно с именем Цзун-ми, но находящиеся в традиции его школы.

5. В эту категорию в настоящий момент можно включить Сочинение, известное лишь под сокращенным названием «Зеркало [чаньских учений]». Ксилограф, сохранились листы со 2-го по 16-й, в текст включен автокомментарий. Сохранность хорошая.

Данное сочинение представляет собой развернутое изложение нескольких чаньских учений, причем автор приводит в пользу того или иного учения аргументацию, заимствованную из канонических буддийских сочинений, в основном из «Аватамсака-сутры», и высказываний различных чаньских учителей, в первую очередь Шестого патриарха Хуй-нэна и Седьмого патриарха Шэнь-хуя (так, Шэнь-хуй был назван в тексте стелы, сооруженной в его честь в 765 г.)[21]. Вполне обоснованным было бы сохранение за ним этого почетного имени в традиции Цзун-ми. Также упоминаются в тексте Чжэн-гуань, Хуан-бо и сам Цзун-ми. Цзун-ми цитируется крайне обильно, в текст «Зеркала...» включены целые отрывки из его «Предисловия к собранию разъяснений чаньских истин», а структура и композиция самого памятника находятся под непосредственным влиянием сочинений Цзун-ми.

Как уже было сказано, в «Зеркале...» подробно рассматриваются три основных вида чаньских учений. Первым из них является «учение об осознании природы». В основе этого учения лежит точка зрения, выраженная в «Махаяна-шраддхотпада-шастре», о том, что все дхармы лишены свойств и происходят единственно из сознания. Поэтому сознание в своей основе является истинным и незамутненным. Вместе с тем, в силу неведения, соз-

---

[20] Чэнь Цзин-фу. Указ. соч. с. 206—297.

[21] См.: McRae J. Shen hui and the Teaching of Sudden Enligh tenment.., p. 237. По сообщению Цзун-ми, в 796 г. император Дэ-цзун созвал чаньских наставников и официально объявил Шэнь-хуя седьмым патриархом.

отдельным; они, как и «чудесная функция» пробуждения, неотделимы от сознания[22]. Текст гласит: «Чудесная функция, эффекты, заслуги и дела, хотя и различны, но не отличаются от сознания в состоянии пробуждения или заблуждения. Если желаешь стать Буддой, то сначала необходимо пробудить [свое истинное] сознание. Поэтому многие старые учителя передавали только это». Далее текст цитирует сочинение Цзун-ми «Схема воспреемства чаньского учения о сфере сознания в Китае», также имеющееся в тангутском переводе. Затем автор «Зеркала...» цитирует «Аватамсака-сутру» и переходит к изложению того, что просветленное сознание живых существ является необходимым условием буддийской практики, без которого всякая практика бессмысленна. Условие достижения просветления — в осознании единства сознания. В тексте «Зеркала...» по этому поводу говорится следующее: «Твое условие [достижения просветления] — в сфере сознания. Далее, эти плод [Так Приходящего], сферу [сознания], пробуждение и все прочее следует созерцать едиными или различными? Если едиными, то обретешь сосредоточение, если различными, то ничего не получится... Поэтому стремящийся к пути просветления должен [обрести] равностное единое сознание». Ниже автор «Зеркала...» в подтверждение своих слов цитирует «Махаяна-шраддхотпада-шастру» и говорит: «Если желаешь легко познать это, то всеобъемлющий мир Дхарм подобен одной капле светлого жемчуга, сияющей, чистой, не

---

[22] Учение о взаимосвязи пробужденного и непробужденного аспектов с полнотой выражено в важнейшем тексте китайского буддизма — «Махаяна-шраддхотпада-шастре», приписываемой Ашвагхоше. Соотношение пробуждения и непробужденности в этом тексте уподоблено отношению воды (изначальная пробужденность) и ветра (ветер непросветленности), приводящего в движение массу изначально неподвижной (т. е. просветленной) воды — сознания. Непробужденность и пробуждение связаны между собой и имеют один источник — «сознание — сокровищницу Вместилища Так Приходящего» в терминологии Цзун-ми. Подробнее об этом см.: Трактат о пробуждении веры в Махаяну («Махаяна-шраддхотпада-шастра»). Пер. с кит. Е. А. Торчинова. — Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб, 1992, с. 41—43; Цзун-ми. Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин. Пер. с кит. К. Ю. Солонина. — Буддизм в переводах. Вып. 1, с. 119—120, 126—127.

«Чудесная функция» — термин, частый у Цзун-ми, обозначает «осознание» — безобъектное знание, обладающее все-знанием — атрибут реализации истинной природы. Концепция «осознания» оформилась у Цзун-ми под некоторым влиянием Хэ-цзэ Шэнь-хуя. Обоснование этого понятия со ссылкой на Шэнь-хуя см.: Цзун-ми. Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин (Тайсе, т. 48, 433—435). Изложение учения об «осознании» Цзун-ми приводит в терминах Южной школы, обозначая его как «отсутствие [различающей] мысли» (*у нянь*), основывая свою мысль на высказывании Шэнь-хуя «Один знак (осознание) — есть дверь ко всему чудесному». Сознание не есть объект, приверженность к нему ведет к различениям — на этом основании Цзун-ми критикует практику Северной школы «наблюдения за сознанием» (Там же, с. 435).

отбрасывающей тени и не имеющей свойств. Всеобъемлющий мир Дхарм в своей основе единственно есть ревностное, истинное сознание, невыразимое [словами], чистое, не подверженное рождениям и смертям». Далее автор «Зеркала...» ссылается на Хуан-бо и его сочинение «Передача основного смысла учения о сознании» (в утверждении тождества живых существ и Будды в отношении обладания ими истинным сознанием)[23]. Текст далее гласит: «Если познать цветы пустоты трех миров и иллюзорные объекты [восприятия] четырех рожденных, то изначальные эффекты исчезнут. Это само по себе и есть просветление. Сознание есть Будда. Разве следует искать его вовне?» Для разъяснения этого положения «Зеркало» цитирует великого наставника Чжэн-гуаня, Лушаньского наставника Ши и «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» Цзун-ми[24].

Затем автор «Зеркала...» излагает учение о спокойствии сознания. Вначале он ссылается на Бодхидхарму, указывая: «Бодхидхарма говорил: "Умиротворение сознания подобно созерцанию стены". У совершенствующихся на этом пути сознание пребывает в истинном принципе, умиротворенно, чисто, необусловленно, подобно стене не порождает различений. [Учение] Бодхидхармы о способе умиротворения сознания выступает в качестве основания и истока множества учений об умиротворении сознания... Таких учений имеется три вида. Первое учение о созерцании истины. Второе — учение о мгновенном пробуждении, связанном с возникновением сосредоточенного памятования. Третье — учение о чистом сознании, не имеющем опоры». Автор «Зеркала...», ссылаясь на «Аватамсака-сутру» и Шестого патриарха, связывает первое из этих учений с ключевым понятием чаньского учения —«отсутствием различающих мыслей».

---

[23] Хуан-бо Си-юнь — четвертый преемник Нань-юэ Хуай-жана (677—744), ученик Бай-чжана Хуай-хая (720—814), ученика Ма-цзу Дао-и (709—788). Цитируемое «Зеркалом...» сочинение Хуан-бо полностью называется «Основы учения Хуан-бо о передаче сознания», оно было оставлено Пэй Сю и опубликовано последним в 11 году эры Да-чжун (858 г.), через семь лет после смерти Хуан-бо. Хуан-бо, таким образом, был одним из представителей т. н. хунчжоуской школы, к которой обратился Пэй Сю после кончины Цзун-ми. В связи с упоминанием в «Зеркале...» Хуан-бо и его сочинения, принадлежащего Хун-чжоуской школе, обычно критикуемой Цзун-ми, можно сделать предположение о переориентации его школы в попытке создания «совершенного учения» с чаньского учения Шэнь-хуя на учение Ма-цзу, произошедшей, видимо, в связи с упадком направления Хэ-цзэ *чань* и распространением учения Ма-цзу. Эту переориентацию можно связать с деятельностью Пэй Сю, который мог предпринять попытку свести воедино учение Цзун-ми и Ма-цзу.

[24] Цин-лян Дэн-гуань (740—810) — один из основных мыслителей школы *Хуаянь*. Следует отметить, что он несколько лет провел в «Соломенной хижине», где позднее поселился Цзун-ми. Лушаньский наставник Ши — не идентифицирован.

тием чаньского учения —«отсутствием различающих мыслей». Текст гласит: «[Не мыслие] есть созерцание всех дхарм в их полноте и истинности. Хотя различающая мысль и присутствует, но нет свойств различающей мысли». Автокомментарий в тексте: «Совершенствующиеся на основании этого учения осознают дхармы как постоянные, единые... истинные. [Дхармы] изначально не рождаются и не умирают, поэтому говорят о "самадхи истинности", еще [это] называется "самадхи одного действия", еще называется "самадхи нерожденности"».

Далее в «Зеркале...» со ссылками на Седьмого Патриарха разбирается учение о мгновенном пробуждении, связанном с возникновением мысли. Текст гласит: «Говорят: "Возникают иллюзии — возникает и пробуждение; иллюзии уничтожаются — уничтожается и пробуждение. Уничтожение иллюзий и пробуждения само по себе и есть истинность". Таким образом, хотя и возникает пробужденное сознание, но изначально возникновение пробуждения лишено признаков». Автокомментарий: «Когда совершенствуются на основании этого учения, в любом случае, если в сознании возникает сосредоточение, то должно наступить состояние мгновенного пробуждения сознания. Это — основной смысл чудесного пути совершенствования»[25] .

Третье учение — «о чистом сознании и отсутствии опоры» — излагается в «Зеркале...» достаточно кратко: «Если чистота сознания не имеет себе препятствий, то наступает чудесное единение с принципом». В качестве аргументов в пользу этого учения приводятся цитаты из «Аватамсака-сутры», «Сутры Совершенного Просветления» и слова «древних учителей»: «Если, опираясь на активное сознание, следовать практикам простолюдинов или мудрецов, то это не есть истинная практика. Все практики называются истинными тогда, когда сознание следует путем отсутствия опоры». Далее, наставник Ши-ла говорил: «...Когда знание изгнано, обретается сверхъестественная мудрость. Когда говорят о гармонии с Путем, это есть гармония с отсутствием сознания, это и есть соответствие истине... когда не стремятся к

---

[25] Первое из учений «о созерцании истины», видимо, можно соотнести с упоминаемым Цзун-ми учением об устранении иллюзий и совершенствовании сознания, к которому он относит направления Шэнь-сю, Бао-тан, Сюань-ши и др. Второе учение о «мгновенном пробуждении, связанном с возникновением мысли» приблизительно соответствует учению хунчжоуской школы (об учении хунчжоуской школы см.: Dumoulin F. Zen Buddhism. A Hiztory. Vol 1. India and China. N.-Y., 1988, p. 161—165; McRae J. Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment.., p. 237—259, а также текст, содержащий высказывания Шэнь-хуя «Записи о разъяснении учения великого наставника Шэнь-хуя» в «Цзиндэ чуаньдэнлу», цз. 30, с. 458—459).

единству, тогда и обретается единство»[26]. Далее приводятся слова Хуй-нэна и Шэнь-хуя о необходимости изгнания различающего познания, достижения единства и не-различения.

Автокомментарий к этому отрывку содержит осуждение этих учений об успокоении сознания. Первая причина этому — трудность познания истинного принципа. Вторая, более важная причина заключается, по мнению автора «Зеркала...», в том, что это учение, призывая к обретению умиротворения сознания, уделяет мало внимания «пробуждению сознания и видению природы [Будды]», в результате чего возникают ложные представления и извращенная мудрость. Третья причина — в том, что даже если следовать пути умиротворенного сознания, но не совершенствоваться в практике бодхисаттв, то это не будет то, к чему стремился патриарх Бодхидхарма.

Третье из излагаемых в «Зеркале...» учений — «учение о пробуждении практик». При изложении этого учения «Зеркало...» приводит знаменитый раннечаньский «Трактат о двух входах и четырех практиках», приписываемый Бодхидхарме, в той части, где говорится о четырех практиках — «пути воздаяния за враждебность», «пути приятия обстоятельств и условий», «практике отсутствия стремлений» и «практике единства с Дхармой». Относительно этого сочинения имеется обстоятельное исследование, так что нет нужды здесь в него углубляться[27].

Далее в соответствии с учением наставника Ши-е, содержащимся в его комментарии на «Сутру Совершенного Просветления», автор «Зеркала...» излагает учение о совершенном и полном просветлении, которое основывается на единстве всех трех вышеописанных учений[28]. Основой является обретение истинного пробужденного сознания. Совершенство в Дхарме Пробуж-

---

[26] Третье из рассматриваемых учений соответствует упоминаемому Цзун-ми в «Предисловии к собранию разъяснений истоков чаньских истин» чаньское учение о «прекращении иллюзий и отсутствии опоры [на объект]» (см.: Цзун-ми. Чаньюань чжуцюань цзиду сюй, цз. 1, 2, с. 430). К этому учению Цзун-ми относит школы *Ниучань* и *Шитоучань* (об этих школах см.: McRae J. The Ox-head School of Chinese Ch'an Buddhism.., p. 169—263, и краткую справку в: Цзун-ми. Предисловие... — Буддизм в переводах. Вып. 1, с. 124—125). Наставник Ши-ла — под этим именем, возможно, имеется в виду Кумараджива; в тангутских текстах часты перестановки местами иероглифов в именах и фамилиях, но знаки, записывающие тангутское «Ши-ла», — те же, что в правильной передаче на тангутский имени Кумараджива. Для пояснения замечу, что Мацзу Дао-и по тангутски звучит как *и-дао*.

[27] См.: McRae J. The Northern School.., p. 102—112.

[28] Наставник Ши-е — не идентифицирован. Стремление к созданию «совершенного учения» на основе синтеза философии *Хуаянь* и чаньских техник характеризует все творчество Цзун-ми, как и интерес к «Сутре Совершенного Просветления».

дения, согласно учению «Аватамсака-сутры», достигается посредством длительного совершенствования в шести парамитах. Вера в учение об истинном и едином сознании и совершенствование на ее основании позволяют людям реализовать в себе «Вместилище Так Приходящего» — истинное сознание, объемлющее собой десять тысяч практик совершенствования. На этом пути возникает отсутствие сознания, понимаемое как устранение заблуждений, в результате чего возникает сознание, обладающее естественной, спонтанной мудростью[29]. Согласно «Зеркалу...» «отсутствие сознания» есть «...изначальная чистота истинного сознания и ...несубстанциональность замутненного сознания». Однако отсутствие сознания является лишь одной из множества практик, оно должно сопровождаться исполнением «чудесных заповедей Будды», ибо если этого не будет, возникнет различающая мысль.

Обретение истинного сознания является основой достижения сознания Просветления, которое, согласно учению «Аватамсака-сутры», является «наипервейшей основой десяти тысяч практик». Согласно «Зеркалу...», сознание Просветления обладает тремя аспектами: «Защита всех живых существ от горестей с помощью великого сострадания... Второе — обретение сознания великой мудрости, Бодхисаттва достигает равностного сосредоточения на истинной Дхарме... Третье — осуществление всех благих практик [на основании] великого сознания [четырех] обетов». Лишь сочетание этих трех аспектов способно обеспечить «чудесную полноту».

«Чудесная полнота», по мнению автора «Зеркала...», заключается в исполнении изложенных им трех учений — «об осознании природы», «об успокоении сознания» и «об исполнении практик», «которые подобны трем ногам треножника». Текст гласит: «Если нет из них одной [ноги], то нет и всего [сосуда]. Если отсутствует путь сознания природы, то нет пробуждения истинного сознания и наступит утомление от исполнения десяти тысяч практик. Если отсутствует путь успокоенного сознания, то невозможно обрести гармонию сознания и обучиться прекращению различных мыслей. Если отсутствует путь исполнения практик, то не будет достигнуто совершенство четырех видов мудрости... Когда три пути исполнены в совершенстве, то наступа-

---

[29] О спонтанной безобъектной мудрости и реализации «Вместилища Так Приходящего» — изначально незамутненного зародыша будды в каждом живом существе — см. выше, примеч. 23, а также: Цзун-ми. Предисловие.., с. 101, 119—120, 126—127. Подробно это учение буддизма излагается в «Ратна-готравибхаге или Уттара-тантре» Майтреи (или Стхирамати).

ет «чудесная полнота»[30]. Текст завершается объяснением Цзун-ми, почему необходимо уничтожение аффектов на пути осознания природы. Именно это учение о трех путях передавал, по мнению автора «Зеркала...», Бодхидхарма.

Окончание «Зеркала...» повреждено, так что колофон сочинения утрачен. Ряд особенностей содержания данного сочинения позволяет с достаточным основанием определить его как принадлежащий к школе Гуй-фэна Цзун-ми, причем ко времени более позднему, чем жизнь самого наставника. На это указывают, в частности, ссылки на «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» — труд, который был завершен им в последние годы жизни, а также упоминание сочинения Хуан-бо, изданного в 857 г.

Отнести этот текст к школе Цзун-ми позволяют также и частые в этом сочинении реминисценции хуаяньской философии, выражающиеся не только в частом цитировании «Авастамсака-сутры» (из сутр цитируется практически только она), но непосредственно в концептуальном плане.

Характерной чертой философии Цзун-ми и всей школы была склонность к онтологии Татхагата-гарбхи («Вместилища Так Приходящего»). Незамутненный аспект Татхагата-гарбхи является идентичным «истинному сознанию» или «единому сознанию», это доказывает, что незамутненное сознание индивидуума оказывается идентичным сознанию Будды и, тем самым, обладающим истинной реальностью. Это делало возможным реализацию в человеке «природы Будды» путем пробуждения истинного сознания. Такая практика получила название «Самадхи истинной реальности» и «Дхьяны Чистоты Татхагаты».

По учению «Зеркала...» обретение истинной природы должно сопровождаться успокоением или, скорее, гармонизацией сознания, призванной устранить различающую мысль и породить «естественную мудрость». Понятие «естественной мудрости» также является ключевым для учения Цзун-ми о сознании, воспринятого им от Хэ-цзэ Шэнь-хуя. В «Предисловии к собранию разъяснений истоков чаньских истин» Цзун-ми, ссылаясь на Шэнь-хуя, обозначает «естественную мудрость» как «осознание», спонтанную мудрость, возникающую как «чудесная функ-

---

[30] Татхагата-гарбха, в понимании Цзун-ми, предстает как универсум, изначально незамутненный, но вместе с тем подверженный загрязнению благодаря действию непробужденного аспекта *алая-виджняны*. Пробужденный аспект *алая-виджняны* и есть Татхагата-гарбха, понимаемая как «Дхармовое тело, охваченное фактами». Реализация Татхагата-гарбхи, таким образом, совпадает с реализацией Дхармового тела — т. е. истинного сознания и истинной реальности — в этом и заключена суть мгновенного пробуждения в понимании Цзун-ми.

ция» при обретении истинного сознания, безобъектное знание, обладающее всезнанием. В «Зеркале...» также имеется соответствующее высказывание: «Когда знание изгнано, наступает сверхъестественная мудрость».

Третьей составляющей успеха в достижении состояния Будды «Зеркало...» называет усердное исполнение десяти тысяч практик, что всецело согласуется с учением Цзун-ми. Следование этому учению ведет к возникновению сознания просветления и последующему обретению совершенного полного просветления. Автор «Зеркала...», ссылаясь на Дэн-гуаня, объясняет это так: «[К пробуждению сознания просветления ведут четыре пути]. Первый путь — отсутствие слов мудрости — [то есть] пробуждение истинного знания об объектах (соответствует учению об осознании природы. — *К. С.*) Второй — ...путь истинного пробуждения сознания просветления, при котором должны обнаружить себя чистые устремления (учение об успокоении сознания. — *К. С.*) Третий — путь гармонии созерцании и мудрости, при котором должны полностью исполняться десять тысяч практик (учение о следовании практикам. — *К. С.*) Четвертый — путь просветления (bodhi), на котором на основе устремления к цветку обретается совершенство плода (этот путь образует единство трех предыдущих. — *К. С.*). Сам Бодхидхарма передавал три учения об осознании природы, успокоении сознания и следовании практикам, подобные трем ногам треножника. Если нет одной, то нет и всего [сосуда]»[31].

В этом отрывке ясно видно соответствие концепции «Зеркала...» учению Цзун-ми о единстве философии и практик буддизма. Понятие «истинной природы» может быть осознано только на основании философского дискурса, который придает практике созерцания и исполнения парамит реальную значимость. Таким образом достигается единство и полнота учения. Автор «Зеркала...» также следует этой унаследованной от Цзун-ми установке на достижение единства всех учений.

Терминология «Зеркала...» также соответствует терминологии Цзун-ми, особенно в части, касающейся обоснования понятия истинной природы. Автор «Зеркала...» широко использует та-

---

[31] Таким образом «Зеркало...» выстраивает концепцию «совершенного учения». «Учение об осознании природы» является плодом философствования школы *Хуаянь*, обосновывающего возможность достижения этого осознания и доказывающей тождество этой природы с Дхармовым телом. «Путь истинного пробуждения» может быть интерпретирован как учение о мгновенном пробуждении, а «путь гармонии созерцания и мудрости» обозначает практику «постепенного совершенствования». Так возникает тройственная схема единого учения.

кие понятия, как «чудесная функция», «единое сознание», «мир дхарм», как выражение истинной реальности. Стиль изложения также соответствует принятому Цзун-ми в его сочинениях — сначала идет полное изложение оспариваемой позиции, затем следует ее критика из нее самой.

Таким образом, есть основание считать, что «Зеркало...» является сочинением, написанным в рамках школы Гуй-фэна Цзун-ми, и имеет соответствующее основным установкам этой школы содержание. Текст написан не ранее 857 г., ибо упоминаемое в нем сочинение Хуан-бо «Об основном смысле передачи учения от сознания [к сознанию]» вышло в свет в этом году. (Предисловие Пэй Сю датировано 4-м годом Да-чжун династии Тан, что соответствует 857 г.) Когда был выпущен тангутский перевод сочинения — неясно. Однако на основании тангутского текста можно установить, что тангуты были знакомы с учением Хуа-янь и Хэ-цзэ Шэнь-хуя и что эти учения были в Си Ся достаточно распространены, в то время как в Китае практически исчезли. В составе текста «Зеркала» тангутам был известен основной памятник раннего чань-буддизма — «Трактат о двух входах и четырех практиках» Бодхидхармы, который мог быть, однако, известен и из других источников на тангутском языке — например из «Цзиндэ чуаньдэнлу». Анализ названий сочинений, встречающихся в тексте «Зеркала...», поможет установить, какие буддийские сочинения были известны в Си Ся.

6. Сочинение, также известное под сокращенным названием — «Схема передачи и восприятия [учения]». Ксилографированное издание, сохранилось около тридцати листов. На оборотных сторонах листов этого сочинения был написан другой текст, и листы были заново переплетены, так что изначальная пагинация сочинения нарушена. Сохранность удовлетворительна.

Этот текст представляет собой тангутский перевод известного сочинения Цзун-ми «Схема преемственности чаньского учения о сознании в Китае». Дошедшая до нас часть текста содержит изложение учения Бодхидхармы о сознании, критику Цзун-ми учений Северной школы и хунчжоуской школы *чань*, которые в его время выступали непримиримыми антагонистами, а также изложение учения Цзун-ми о сознании, основанного на синтезе философии школы *Хуаянь* и элементов учения о мгновенном просветлении, в интерпретации Хэ-цзэ Шэнь-хуя[32].

---

[32] Китайский оригинал этого сочинения содержится в «Дайниппон дзокудзоке», сер. 2, ящик 15, т. 5.

Все вышеуказанные сочинения являются ксилографированными, что может указывать на их широкое распространение в Си Ся. Наличие этих сочинений в Си Ся не только означает, что в Си Ся было распространено учение Цзун-ми, но также говорит о знакомстве тангутов со многими буддийскими доктринами эпохи Тан, нашедшими свое отражение в трудах Цзун-ми и его последователей. В связи с этим можно предположить, что по крайней мере некоторые учения эпохи Тан продолжали функционировать на территории Си Ся уже после их исчезновения в Китае. Однако современное состояние изучения тангутского собрания СПбФ ИВ РАН показывает, что в тангутском государстве наиболее распространенным было именно учение Цзун-ми.

К сожалению, ни одно из указанных сочинений не содержит колофона и сведений о времени опубликования, но сопоставление их с текстами из китайской части коллекции позволяет предположить, что они были изданы в середине XII в.[33]

Другие чаньские школы представлены в тангутском собрании довольно бедно, что не является показателем их малой распространенности в тангутском государстве, но скорее говорит о недостаточной репрезентативности нашей коллекции. Среди текстов чань-буддийского содержания следует выделить два сочинения (вернее, два варианта одного и того же произведения), относящиеся к традиции хунчжоуской школы *чань*, основанной Ма-цзу Дао-и (709—788).

1) «Учение и обряды хунчжоуских патриархов» — рукопись малого размера, предназначенная для постоянного чтения. По содержанию она идентична второму, более развернутому сочинению.

2) «Основные записи об Учении хунчжоуской школы с объяснениями и комментариями юаньсянского шрамана Фа-юна». Ценность данного сочинения в том, что это один из немногих источников по раннему периоду хунчжоуской школы, которая в дальнейшем развилась в учение Линь-цзи (Ринзай) и стала одним из доминирующих направлений чань-буддизма. Текст представляет собой собрание высказываний чаньских учителей — Ма-цзу, Бай-чжана и других — по проблемам единства сознания, природы реальности, мгновенного просветления, присутствия природы Будды во всех проявлениях феноменального мира и др. Эти высказывания сопровождаются обширными комментариями, содержащими также и биографические указания. Все

---

[33] Подробнее об этом см.: Меньшиков Л. Н. Описание китайской части коллекции из Хара-хото. Москва, 1984, с. 269—272.

биографические сведения, касающиеся ведущих деятелей хунчжоуской школы, особенно Ма-цзу Дао-и, а также описания их внешности совпадают с известными из китайских источников данными. Характерно, что в тангутском тексте Ма-цзу всегда упоминается под своим посмертным именем Да-цзин, которым он был пожалован после смерти в 788 г. указом императора Сянь-цзуна. Использование этого посмертного имени позволяет датировать оригинал тангутского перевода концом VIII в., что делает его одним из наиболее ранних источников по учению хунчжоуской школы. В тексте упоминаются и другие деятели этого направления *чань* — прежде всего Нань-юэ Хуай-жан, наставник Ма-цзу, и Бай-чжан. Любопытно, что в этом тексте не упоминается шестой патриарх Хуй-нэн, а в качестве одного из основоположников данной школы назван «патриарх Хэ-цзэ», т. е. Шэнь-хуй[34]. В тангутском тексте «Основных записей...» встречается терминология, близкая к учению *Хуаянь*. Очевидно, что тангутский текст требует дальнейшего исследования как в отношении зафиксированных в нем высказываний чаньских наставников, так и в его связи с другой чаньской традицией в Си Ся — школой Цзун-ми.

3) В Си Ся, видимо, имел широкое хождение текст, чье составление традиция приписывает Бодхидхарме — «Шастра Бодхидхармы о созерцании сознания». Скорее всего, это сочинение было составлено одним из его учеников Хун-жэня Шэнь-сю, и поэтому текст может считаться принадлежащим Северной школе *чань*. У тангутского текста есть ряд особенностей, отличающих его от китайского — во-первых, само название «Шастра Бодхидхармы о созерцании сознания» являлось в Китае менее распространенным, чем иное — «Шастра Бодхидхармы о преодолении знаковости», а во-вторых, тангутский текст выстроен в традиционной форме диалога между Бодхидхармой и Хуй-кэ, в то время как китайский оригинал не упоминает имени собеседника Первого патриарха. Тангутская редакция также утверждает, что текст был записан со слов Бодхидхармы самим Хуй-кэ. Из этого очевидно, что данный текст рассматривался в Си Ся не как относящийся к какой-либо школе, но в качетве общедоктринального авторитета. Таким образом, можно предположить, что чань-буддизм в Си Ся объективно испытал на себе влияние Северной школы *чань*. Принимая во внимание распро-

---

[34] Отношение Ма-цзу к Шэнь-хую по сю пору остается недостаточно ясным. Хотя учение Ма-цзу относится к Южной школе мгновенного пробуждения, но ряд имеющихся высказываний Ма-цзу содержит критику Шэнь-хуя (см.: McRae J. Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment.., p. 259).

странение в Си Ся умеренного учения Цзун-ми, следует полагать, что в Си Ся чань-буддизм имел отличный от китайского облик, а именно избежал воздействия радикализма Шэнь-хуя и сочетал в себе элементы как Южной, так и Северной школ *чань*. Однако этот тезис требует более глубокого обоснования и текстуального подтверждения[35].

Заключение

На основании вышеприведенного можно заключить, что известные нам тангутские чань-буддийские тексты являются переводами китайских сочинений, составленных в конце VIII—IX вв. Вероятно, наиболее распространенным направлением *чань* в Си Ся было учение Гуй-фэна Цзун-ми, чья община функционировала в провинции Шэньси поблизости от границ тангутского государства. Наличие среди сочинений этой школы текстов, составленных после смерти Цзун-ми, служит доказательством того, что деятельность этого направления не прекратилась в середине IX в., но продолжалась еще долгое время[36].

Тексты хунчжоуской школы, по-видимому, отражают ранний этап ее функционирования, когда еще не вполне оформилась ее генеалогия, а форма диалога еще не была окончательно принята. Из текста «Основных записей...» главными деятелями Хун-чжоуской школы предстают Ма-цзу и Бай-чжан, Хуан-бо же не упоминается вообще. Это позволяет датировать китайский оригинал «Основных записей...» периодом до 857 г.

Если полагать тангутские ксилографы опубликованными в первой половине XII в., нужно констатировать, что в тангутском государстве наиболее распространенными были буддийские школы периода середины и конца Тан — то есть периода «Доклассического чань»[37]. Наибольшим влиянием, видимо, поль-

---

[35] Наряду с данными стел, установленных в районе Гуйфэншани, нам известны имена семи учеников Цзун-ми — Гуй-фэн Вэнь (ум. в 860), Жуй-шэн Цзюэ, Вань Чэн-го, Цы-энь Тай-гун, Хуа-ду Жэнь-юй, Син-шань Тай-ян. Ученик Гуй-фэна Вэня Ло-ян Чжи-хуй умер в 914 г. Подтверждением активности школы *Гуйфэн* в начале XI в. служит полемика с ней школы *Тяньтай*, содержащаяся в «Разъяснении смысла десяти врат недвойственности», датированном в 1004 г. (см.: Тайсе, 1927). Это свидетельствует о том, что учение Цзун-ми существовало на северо-западе Китая в течение длительного времени вплоть до чжурчжэньского завоевания и могло оказать влияние на формирование тангутского чань-буддизма.

[36] О «классическом чань», характеризуемом преобладающей диалоговой формой сочинений, см.: McRae J. Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment.., p. 258—259; Он же. The Northern School...

[37] В китайской части собрания из Хара-хото есть также памятники танской школы Цин-юань, ведущей свое начало от Цин-юаня Син-сы (умер в 740 г.) и

зовалась Южная школа, представленная традициями *Гуйфэнчань* и хунчжоуской школой. Сочинения, однозначно принадлежащие Северной школе, на настоящий момент выявить не удалось. Сочинения китайского чань-буддизма, составленные после периода Тан, в тангутской части собрания не представлены[38].

Таким образом, можно сделать предварительное заключение о том, что в тангутском государстве был до некоторой степени законсервирован китайский буддизм эпохи Тан. Это соображение подтверждается не только изучением собрания чань-буддийских текстов, но и всего комплекса тангутских буддийских памятников. Многие танские школы, особенно *Хуаянь*, представлены в тангутском собрании очень широко, причем и в китайской и в тангутской части коллекции из Хара-Хото[39]. Более четкое представление об особенностях тангутского *чань* и буддизма в целом может быть получено только после более детального разбора как коллекции в целом, так и отдельных текстов.

Шин-тоу Си-цяня (700—790) См.: Меньшиков Л. Н. Описание китайской части.., с. 265—266.

[38] О китайской части подробнее см.: Л. Н. Меньшиков. Описание китайской части.., с. 269—273.

[39] Из выявленных на настоящий момент хуаяньских сочинений в тангутской части коллекции следует отметить «Хуаянь цзинь шицзы чжан», «Хуаянь фацзе гуаньмэнь», «Чжу хуаянь фацзе гуаньмэнь», «Чжу хуаянь фацзе гуаньмэнь сюаньтун цзи» и др. Характерно, что второе из этих сочинений также принадлежит Цзун-ми и имеется в китайской части коллекции из Хара-хото. Издание датировано 1152 г., так что тангутские тексты тоже можно датировать этим временем (см.: Меньшиков Л. Н. Описание китайской части.., с. 270—272). В китайской части собрания имеется упомянутый выше текст «Схемы преемственности чаньского учения о сознании в Китае», сочинение Цзун-ми, издание сер. XII в. (см.: Меньшиков Л. Н. Описание китайской части.., с. 267—268) и ряд других текстов.

«Премудрые советы»
(шумерское поучительное произведение)

Н. В. Козлова
(Государственный Эрмитаж)

Цель настоящей статьи — представить читателю транслитерацию и откомментированный перевод шумерской композиции «Премудрые советы»[1]. Этот текст был впервые опубликован М. Витцелем в 1948 г.[2]. В книге И. ван Дайка, вышедшей десятилетие спустя и посвященной шумеро-аккадской «литературе премудрости», предлагается транслитерация и перевод наиболее доступной для понимания части текста (20 строк в одной колонке и 23 в другой) с учетом одного дубликата[3]. Нам кажется необходимым дать здесь сводную транслитерацию текста с учетом всех доступных в автографии источников. Даже в тех случаях, когда дополнительные клинописные фрагменты из-за своей плохой сохранности практически ничего не добавляют к переводу, они позволяют до некоторой степени восстановить логику развития текста, представить себе, по крайней мере, какие темы затрагиваются в данном произведении. В таких случаях возможные толкования (опущенные в переводе) даны в комментарии.

Согласно реконструкции М. Сивила[4], к композиции «Премудрые советы» имеются следующие доступные в автографии источники:

A = ISET 1, 136 (Ni 4193) — табличка в один столбец, нипурского происхождения. Поскольку оборотная сторона заканчивается внизу краем, следует предположить, что первая строка

---

[1] Одноименная аккадская композиция опубликована В. Лэмбертом, см.: BWL, Counsels of Wisdom, p. 96—107 (см. список сокращений в конце настоящей работы). Она не является переводом шумерского текста, каковым, например, была, по-видимому, аккадская версия «Поучений Шуруппака». В данном случае соотношение шумерского и аккадского текстов не столь однозначно и нуждается в специальном исследовании.

[2] Witzel M. Ein Stück sumerischer 'Weisheit'. — OrNS 17, 4 ff.

[3] SSA 102 ff.

[4] Civil M. OrNS 41, 1972, 88 ff. М. Сивил сделал схематическую реконструкцию таблички VS 10, 204. В его статье указаны все дубликаты к этой табличке, опубликованные, изданные только в автографии или же неизданные вообще. Последние, к сожалению, остались мне недоступны и не учтены поэтому в настоящей работе.

лицевой стороны соответствует первой или второй строке таблички и, вероятно, началу композиции[5]. Этому противоречит, однако, распределение строк в экземпляре B (см. ниже). Исходя из экземпляра B, который в сводной транслитерации принят за основу, можно предположить, что в экземпляре A: лиц. 1'—10' = 10'—19' (композиции); об. 1'—12' = 75'—86'. Фрагмент нигде ранее не публиковался.

B = VS 10, 204 (VAT 6977 + 6978), кол. V—VI (на оборотной стороне) — двусторонняя табличка в три столбца, предположительно сиппарского происхождения.

Изложим здесь коротко реконструкцию М. Сивила (см. примеч. 4), относящуюся к этой табличке. По реконструкции, каждая из шести колонок содержала первоначально приблизительно по 85 строк. На табличке были записаны следующие тексты: на лицевой стороне около 33 строк I колонки — совсем не сохранившаяся неизвестная композиция (A), дальше приблизительно до 20-й строки III колонки — «Спор Птицы с Рыбой» (B), из которого сохранилась только середина (нижняя часть II колонки), до конца III колонки — две короткие композиции (C1.= 37 строк, C2 = 27 строк), сохранившиеся крайне плохо (по 2-3 знака с левой стороны), на оборотной стороне в начале IV колонки — короткая композиция C3 (= 6 строк) тоже очень плохой сохранности (2-3 знака в начале каждой строки), почти до конца IV колонки — еще одна композиция (D1 = ок. 65 строк) такой же сохранности, а дальше до конца таблички — «Премудрые советы» (D2 = ок. 180 строк, причем сохранились только верхние половины V и VI колонок, остальное разбито)[6].

Так как каждая колонка этой таблички содержала около 85 строк, композиция D2 должна была занимать в IV колонке 12—15 строк (IV 1—6 = C3, IV 7—72 = D1, IV 73—85 = D2). Следовательно, в экземпляре B: V 1 (= A лиц. 5')—40 = 14'—53' (композиции); VI 1-25 = 98'-122'. В книге И. ван Дайка транслитерированы и переведены отрывки B V 1—20 и B VI 1—23.

C = VS 10, 205 (VAT 6448 und 6479 + 6503) — табличка в два столбца. Лиц. I 1'—22' (=B V 8—32) = 21'—45' (композиции); II 1'—18' (соответствует приблизительно не сохранившимся в B строчкам V 64—82; ст. 1'—9'= A об. 4'—12'?) = 78'—95'; об. I 1—19 (= B V 83—VI 15) = 96'—112'; II 1—21 (соответствует предположительно экземпляру B, начиная с VI 40) = 137'—157'. Экземп-

---

[5] Так же B. Alster, Or 60, 1991, 142, fn. 5.

[6] М. Сивил объединяет под названием «Премудрые советы» и D1 и D2.

ляр C был учтен И. ван Дайком, однако им были приведены лишь варианты к соответствующим строкам экземпляра B.

Сиппарская табличка (VS 10, 204) позволяет поставить вопрос о том, является ли текст «Премудрые советы» самостоятельным произведением, или же он связан с другими короткими композициями, предшествующими ему на этой табличке (C1+C2+C3[7], D1[8]), в одно целое[9]. Обсуждение этого вопроса выходит за рамки настоящей статьи. Хотелось бы, однако, отметить, что, с нашей точки зрения, мы имеем дело с изначально самостоятельными, разными по происхождению и разнородными по стилю произведениями, которые были составлены здесь в некую единую композицию или, точнее, в сборник, снабженный общим прологом (начало композиции C1). Вполне вероятно, что перед нами — попытка искусственно создать произведение, отвечающее нормам поучительного жанра.

К сожалению, те экземпляры, где композиции C и D, согласно указаниям М. Сивила (см. примеч. 4), также были записаны вместе и даже в той же последовательности, оказались мне недоступны.

Собственно композиция «Премудрые советы» перекликается и по содержанию, и по стилю с другим известным текстом того же жанра — с «Поучениями Шуруппака своему сыну Зиусудре». Судя по сохранившимся отрывкам, здесь, как и в «Поучениях Шуруппака», доминирует тема поведения человека в обществе. Относящиеся к этой теме советы, запреты и пожелания характеризуют взаимоотношения человека с окружающими на самых разных уровнях и в различных социальных слоях. Большинство советов носит чисто практический характер: как лучше устроиться, как быстрее и вернее добиться устойчивого положения в обществе и достатка.

Прежде всего, строго регламентированы были семейные отношения. В отцовском доме следовало почитать родителей, как богов (14', ср. ПШ 258—263): слова матери были столь же непререкаемы, как и указания божества. Вообще, мать часто сравнивается с богом — вероятно, с личным божеством, оберегаю-

---

[7] Alster B. The Instructions of Urninurta and Related Compositions. — Or 60, 1991, 141 ff., NABU 1992, 3, 83.

[8] Sjöberg A. Miscellaneous Sumerian Texts I. — OrS 23—24, 160 ff., 5.

[9] Впервые этот вопрос был поставлен М. Сивилом (см. примеч. 4), а затем — Б. Альстером (см.: Alster B. Mesopotamia 3, 109, fn. 8).

щим и направляющим человека[10], а один раз в «Поучениях Шуруппака» — даже с богом Уту, богом истины и правосудия, дающим людям жизнь (ПШ 260). В свою очередь, старших братьев и сестер следовало почитать, как родителей (17'—20', ср. ПШ 177—179).

Начиная с семейных отношений, любовь и почтение к старшим провозглашались силой созидательной, а ненависть и раздувание споров — разрушительной (20'—22', ср. ПШ 207—208). Повторяющимся мотивом является сравнение ссоры (du_{14}) с огнем (izi) (31', ср. ПШ 30[11]); даже глаголы, употребляемые постоянно со словом «ссора», имеют явно метафорическое происхождение: izi — mú 'разжигать огонь', izi — ten 'гасить огонь', ср. du_{14} — mú 'разжигать ссору', du_{14} — ten 'гасить ссору'[12]. Лучше всего было держаться от споров и спорящих подальше, не затевать ни с кем пререканий и не отвечать на оскорбления и насмешки других, чтобы, не дай бог, не разгорелась ссора (22', 30'—33', ср. ПШ 22—31, 40).

Как уже говорилось, затрагиваются в тексте и взаимоотношения за пределами семьи. В той части «Премудрых советов», где речь идет, по-видимому, о поведении человека в суде, содержится, например, предостережение против клятвы по делу об убийстве (97'). Вероятно, если обвинение не подтверждалось, то поклявшегося обвинителя самого убивали[13].

В целом, можно достаточно четко проследить три направления даваемых советов: помощь тем, кто беднее, с одной стороны, почтение и послушание по отношению к тем, кто богаче и сильнее, с другой, и в то же время — уважительное отношение к равным себе. И в «Поучениях Шуруппака», и в «Премудрых советах» присутствуют все три направления, хотя и можно выделить в этих двух композициях различные оттенки в формулировках и мотивировках, некую индивидуальную интонацию. В обоих случаях говорится о милостивом отношении к должнику, но в «Поучениях» акцент сделан на то, что в противном случае этот человек станет врагом (здесь мы снова встречаем мотив избегания ссор и вражды, см. ПШ 58), в «Советах» же,

---

[10] Ср. SP 1.145: ĝiš-šub ús-sa ama-zu húl-la | kaš$_4$ du$_{11}$-ga-ab (var.: tuku-ba) dingir-zu húl-la «Следуй своей судьбе — свою мать порадуй, торопись — своего бога порадуй!» (также UET VI/2, 336 obv. 6—7).

[11] ПШ 30: [du$_{14}$ izi-] àm ba-ra-si-g[a] — реконструировано Б. Альстером на основе «Good Seed of a Dog» 20: [ ] ki-á$\tilde{g}$ du$_{14}$ izi-a ba-ra-an-si-ig «...ссора, подобно огню, не утихнет».

[12] См.: In.& Enki 22, I 3:18, 22; I 4:28—36, II 6:8—19.

[13] Ср.: ЗХ, § 1.

если верна наша интерпретация, — на то, что должник совсем обеднеет (100').

Недостойным, видимо, считалось также продлевать срок тому, кто отрабатывает свой долг в хозяйстве кредитора, и заставлять его прислуживать хозяину (110'). Это наставление вообще никак не мотивировано в тексте, но, по всей вероятности, имеется в виду все то же уважительное отношение к свободным членам общины: они все изначально равны и не следует доводить свободного общинника до состояния раба. Составитель «Премудрых советов» идет еще дальше, провозглашая милостивое отношение к чужакам, метекам, членам других общин, если они не рабы, а свободные. Помогая им в их нужде, предоставляя им кров и пищу, можно заручиться их поддержкой и рассчитывать, в свою очередь, на их помощь (104'—109'). Речь здесь идет не просто о незатевании ссор, а об укреплении своего положения путем завоевания доверия окружающих.

В «Премудрых советах» рекомендуется не избегать сильного, могущественного человека (15'—16'), а также сполна платить кредитору, учитывая его силу (99'). Совет держаться знатных и сильных, покровительство которых защитит от злодеев, можно найти и в «Поучениях» (ПШ 68, 209—212: «сильный» там тоже назван á-tuku). Такое покровительство рассматривается в обоих текстах явно как нечто позитивное[14]. В «Советах» акцент при объяснении делается чуть больше на материальную выгоду. Вообще, материальное положение в обществе интересует составителя нашего текста: как достичь богатства? — давать другим, давать вовремя и как положено (ki-bi-šè 'уместно'), только так можно умножить свое имущество (101'—103').

Что же касается отношений с соседями-общинниками, то в «Поучениях» мы находим идею уважения права частной собственности: не переступать порога чужого жилища, не рубить тростник в чужом саду (ПШ 61—64), не совершать насилия по отношению к дочери свободного человека (ПШ 67), не бить сына земледельца (ПШ 158). Объяснение — все то же: пострадавшая сторона либо заведет тяжбу, либо начнет мстить, либо просто ославит тебя как негодяя. В «Советах» такое же, в сущности, наставление имеет несколько другой характер, носит как бы противоположный заряд: если относиться к соседям, как к

---

[14] Ср. nu-sikí nu-ma-su lú-á-tuku nu-na-ğá-ğá-a (Ukg. 4, 12:23/25) «...что сироту [и] вдову сильному не отдадут»; nu-sikí lú-níğ-tuku-ra ba-ra-an-ğar nu-mu-un-su lú-á-tuku-ra ba-ra-na-an-ğar (Kodex 'Urnammu' 162—165) «сироту богатому он не отдал, вдову сильному он не отдал». Здесь слабые явно нуждаются в защите от сильного (lú-á-tuku).

братьям и сестрам, если постоянно демонстрировать им свою щедрость, то и они будут вести себя по-братски, т. е. заботиться о человеке, даже когда он дойдет до крайней степени бедности (111'—119'). В первом случае можно обобщить сказанное до формулы: не посягай на чужие права — и ты будешь избавлен от ссор; во втором: делай добро — и тебе обеспечена помощь.

Начало «Премудрых советов», к сожалению, не сохранилось, поэтому мы не можем сказать, содержались ли там какие-либо указания на то, кто к кому обращается. Очевидно, однако, что с первых же строк речь оформлена как обращение к безмолвному собеседнику, должному почтительно внимать советам старшего. Как и в «Поучениях Шуруппака», самым распространенным типом высказывания здесь является отрицательный императив (прохибитив) в сочетании с повествовательным предложением, содержащим объяснение запрета (15'—16', 24', 30'—31', 33', 36', 100'). Представлены тут и другие характерные для поучительных текстов типы изречений: отрицательный и положительный императивы, как отдельные (21'), так и комбинации из двух или более подряд (19', 22', 34', 35', 110'), а также в сочетании с предшествующим условием (32'—33', 104', 105'), пожелание-прекатив (13', 14', 17'—18', 25', 37', 38', 43'), пожелание-прекатив (20', 101'—103') или положительный императив (107') в сочетании со следствием, совет, косвенно выраженный в виде условной конструкции (106', 113').

О стилистике текста в целом судить очень трудно, так как «Премудрые советы» — большая композиция, от которой сохранились достаточно полно лишь два отрывка. Хотелось бы отметить, однако, некоторые особенности. Следствие, то есть объяснение преимуществ того или иного поведения, имеет здесь иногда более развернутую форму, чем обычно в высказываниях такого рода. Так, строки 115'—119' представляют собой, если верна их интерпретация, общее пояснение к строкам 111'—114', описывающим добрые взаимоотношения с соседями. Мы не знаем, содержались ли в тексте еще подобные пассажи, отметим лишь, что отрывок 111'—119' отличается стилистически от афористичных высказываний, в которых запрет или пожелание составляют, как правило, вместе со следствием не более одной строфы[15].

---

[15] О строфическом делении «Поучений Шуруппака» см.: Alster B. Mesopotamia 3, 52 ff.

Хотя большинство изречений в тексте имеет прямую мотивировку[16] , мы находим тут и сравнения и метафоры. Так, например, в предложении: «Ссора, подобно огню, людей пожирает...» (31') — сравнение перерастает в метафору и переносится затем на последующее поучение: «Как ее погасить, ты должен знать» (там же). Метафорическим по построению представляется нам и высказывание: «Под [сенью] твоего богатства они (соседи) отдыхают — оказывать [им] покровительство ты должен уметь» (120' и комментарий к этой строке).

Транслитерация текста «Премудрые советы» (композиции D2)

10' A [ ]te-ĝa x[
11' A [ ]x bí-ib-DU-x[
12' A [ ]-ulù?-ta [l]ú?-ra bí-ib-x
13' A [ĝ]izzal ḫé-em-ši-AK
14' B inim ama-zu-gin$_7$ inim dingir-[zu-]gin$_7$ ĝizzal ḫé-em-ši-AK
A [-]gin$_7$ ĝizzal ḫé-em-ši-AK
15' B á-tuku-zu-šè nam-ba-e-dib-bé
A [na]m-ba-e-dib!-bé-en
16' B níĝ-šu-zu šu ì- ĝ[ar-a?]-bi ur$_5$-ra gu$_7$! ḫu-mu-ra-ĝá-ĝá
A [x] -re šudù-dè ḫu-mu-ra-ĝá-ĝá
17' B šeš-gal-zu ní-te- ĝ[á] -e ḫu-mu-un-zu
A [ḫ]é?-en-zu
18' B inim šeš-gal-zu inim ab-ba-zu-gin$_7$ ĝizzal ḫé-em-ši-AK
A [ĝizza]l ḫé-em-ši-AK
19' B šà nin-gal-zu ḫul na-ab-gig-ga áš ka-bi-šè gi$_4$-bi-ib
A [gi$_4$-bí-ib
20' B šeš-šeš-za[x] -DA-bé ḫé-en-z[u] níĝ-é-dù-ù-dè
21' B ad-gi$_4$-a$_?$[-zu?] níĝ-erém! na-ab-šár-šár
C [ ] x [
22' B du$_{14}$ (LÚ.NE) [x k]i-bi-šè du$_{11}$-ga-na-ab nam-tag ní te-na-ab
C [d]u$_{11}$?-ga!-a-na-ab
23' B šà-ĝar-z[u? x (x)] mu-ra-ab-taka$_4$ eger-bi-ta in-àm
24' B sizkú[r-z]u- [š]è nam-ba-e-dib-bé ka-ta-è-a-zu AN íb-ta-x?-an-DU
C [ ] x NA? nam-bí-dib-bé ka-ta-è? (U[D.DU])

---

[16] По поводу высказываний с прямой и с образной мотивировкой см.: Пермяков Г. Л. От поговорки до сказки. М., 1970, с. 11 и сл.

25' B sa_6-g[a i]n?-ga-an-sa_6 u_4-bé ḫa-ba-ab-gub-bé-en
C sa_6-ga in-ga-sa_6 u_4-bi-šè ḫa-ra-ab [
26' B sizk[úr] u_4-ba na-ab-gíd-dè ki-la-la-bé kaš-dé-a-zu silim-ma!-ab
27' B ĝišbu[n] -na ki-kaš-dé-a-ta
28' B igi-ĝišbun-na u_{11}-rí-in^{mušen}-gin$_7$ lú im-ma-ab-šú-šú
C ĝišbun uḫ?-ḫu-rí!-ma lú im-ma-šú! [
29' B ní sa[ĝ-š]è nu-mu-e-íl-e ḫé-éb-sun_5-sun_5-na ki-bi silim-e-dè
C ní saĝ-šè nu-mu-un-da-íl sun_5-sun_5-na [
30' B ki-du_{14}! (L[Ú]x?) -ĝar-ra-àm gù-zu na-ab-sumur-re
C ki-du_{14}! (LÚ) -ĝar-ra-bi gù-zu sumur [
31' B du_{14} (L[Ú]xN[E]) -dè izi-gin$_7$ lú ba-an-gu$_7$-e te-en-te-en-bé ḫé-en-zu
C du_{14}! (LÚ) izi-gin$_7$ lú ba-an!-gu$_7$!-e te-en-te [
31a' C ki lú DI.RI-a-šè kúr-lul lú [ ] x
32' B i[n?]-e ḫa-ra-ab-bé šà-zu ḫé-éb-ši-dugud
C in ḫa-ra-bé šà? [
33' B níĝ-[kú]r ḫa-ra-ab-bé gaba-ri na-an-na-ab-bé ki-bi dugud-da-àm
C [kú]r? ḫa-ra-ab-bé gaba na-an-ab-bé x [
34' B ní[ĝ x] KAxX nam-ba-e-sì-ge KA nam-ba-e-šub-bé
35' B [x] ki-kúr-š[è n]am-ba-e-x?-ĝál-la nam-ba-šilig-ge
36' B [x] šà <nam>-ba-e-dib-bé šà-dib-gin$_7$ NI.KARÁ-gin$_7$ u_4 ní-ba ba-ab-šú
C [x š]à? nam-bí-díb-bé šà-díb-ba NÍ Ĝ? Š [U? b]a- [a]b-š[ú-š]ú
37' B [x ḫ]é-a ki-b[i-š]è ḫa-ra-til
C [ ] x ḫa-ra-x? [-] til
38' B [x-]ab-B[U.B]U-u_4-dè ugu-zu ḫé-eb-ši-gub-bu
C [ ] x-bu
39' B [x] TU-zu lú im-di-ni-ib-kar-re
C [ ] -re
40' B [x] na-an-dù-dù šà ḫul-gig i-im-si
C [ ] -gig si
41' B [x x] la-ra níĝ nu-mu-un-na-kal
C [-n]a?-an-kal
42' B [x-g]i-na é gul-gul-e
C [ ] -e
43' B [x] x LA-x? ní ḫé-eb-ši-te-en-te-en
C [ ] x-NE
43a'C [ ] -RI
44' B [x k]i?-nag-e nam-DA.LÁ te-ĝe$_{26}$-e-dam
C [t]e?- [ĝ]e$_{26}$?-dè
45' B [x] x sì-ge lú-ù ba-an-ku$_4$-re-en
C [ ] -ku$_4$-re
46' B [x] dúb?-bu-e ní-z[u] en-nu-un-da
47' B [x] x ní-zu nam-ba-ab-sum-mu N[I.K]ARÁ-gin$_7$ ḫé-en-zu
48' B [x] GA ĝál-la sila šub-šub-bu ki-bi-a x [

49' B [ini]m-inim búr-ra lú sağ-zu? e-rí-bal-a ki x [
50' B [x] x igi nu-mu-u[n-
51' B [x] A lú x [
52' B [x] x x [
53' B [x x] BI [

Дальше до конца V колонки экземпляр B разбит. Выпадает около 22 строк.

75' A [ ] x [
76' A [ ] x TÚG? [
77' A [ ] x BAD e [
78' A [ ] x AN BAD e [ ] mu-e-ši [-
C x [
79' A [ ] x pú šu na-[an]-dù?-dù ? ?
C KAL? TE? [
80' A [ ] x-ni ba-ab-sum-mu
C guruš lú KU x [
81' A [m] u?-na-[a]n-ŠÈR?
C u_4 nam-guruš-e mu-u[n?-
82' A [ ] KU? NE ur_5-re ḫu-mu-ra-x
C u_4 nam-ab-ba SI.SI-da ḫé?-ba?-an? [-
83' A [ ] ḫé-DI-e-a
C guruš-KU-zu ḫé-DI [
84' A [ ] á-ni-ta ba-ra-è!-dè
C níğ šà ḫa-ra-ab-si á-ni ba-ra-[è ? ?
85' A [ ] PI? A AŠ MU du_{11}-ga-na-x
C emedu-zu ḫé-a-gi_4 ér du_{11}-ga-n[a
86' A [ ] x x KAx? DI
C ğemé urdú-zu šu-zu na-ra-a[b-t]u-lu šà DU x [
87' C za-pa-áğ MI x x x x ugu? ḫé-éb-x [
88' C AN x? sağ UR? [
89' C x [
90' C x BA x x [
91' C ğeštù ? ? x [
92' C igi nu-mu-x [
93' C di na-ab[-
94' C lú šà [
95' C di x [
96' C di? [x]-bi-da? di-bi [
97' C nam-erém ki-lul-la lú nam-k[u_5?
98' B di-da inim-erém-ğál nu-mu-ni-íb-bé
C di-da inim-erém-ğál na-an-x [

99' B níg̃-tuku-zu-šè ḫé-éb-kala-ga-gin$_7$ níg̃-tuku níg̃ daḫ-ma-ab
C níg̃-tuku-zu-àm ḫé-kalag-gin$_7$ níg̃ daḫ-ma- [
100' B ur$_5$-tuku-zu-šè nam-ba-šilig-ge níg̃ ba-an-tur-re
C ur$_5$-tuku-zu-àm nam-šilig!-dè ki-bi tur-tu[r
101' B níg̃-sum-bi ki-bi-šè ḫé-en-ba
C níg̃-sum-mu-bi ki-be ḫé-en!- [
102' B lú níg̃-sum-bi mu-un-zu-àm
C lú níg̃-sum-mu-bi mu-un-zu-me? (Rasur) [
103' B níg̃ mu-un-da-ab-daḫ-e [x] ? àm-tuku-tuku-e
C níg̃ mu-un-na-an-daḫ-e x? x x [
104' B kaš$_4$ dumu-lú-ra g̃iskim mu-un-e$_{11}$-dè ninda g[u$_7$] -ni-ib
C kaš$_4$! (DU) dumu-lú-ra g̃iskim ù-mu-ni-e$_{11}$? [-
105' B tukum-bi ki-nú nu-tuku ki-nú g̃ar-ì
C tukum-bi ki-nú nu-tuku [
106' B šu igi-ni-šè ba-e-gub-bu igi-zu!-šè ì-g̃ál
C šu igi-zu mu-un-ni-gub! igi-z [u
107' B šu igi-ni-šè gi$_4$-ni-ib eger-bi-ta in-àm
C šu IGI.DU-a-zu LUL?? ḫé? ege[r-b]i-t[a
108' B ki-bi-šè-àm g̃eštú bí-íb-gu-ur-ru-àm
C ki-bi-šè! (KU) g̃e[štú
109' B [ka]š$_4$ diri-ga é IM.BU.BU lú-kal-la ḫé-àm
C kaš$_4$! (DU) diri-ga é-si-sá-zu lú-kal-la [
109a' C uru-kúr-ra šu na-ab-tag-tag lú ki ḫé-z[u
109b' C lú-ki!-a ḫé-tuku šeš-zu-gin$_7$ ma-ra- [
110' B é-ku$_4$-ku$_4$-zu u$_4$-bi! na-ab-gíd-dè igi-a nam-ba-e-gub-bu
C é!-ku$_4$!-ra-zu u$_4$ na-ab-su igi-zu nam [ ] x [
111'B [d]umu-ká-gi$_4$-a šeš-gin$_7$-nam íb-AK ušur-ká-gi$_4$-a nin-gin$_7$-nam íb-AK
C dumu-ká-gi$_4$-a šeš-gin$_7$-nam íb-AK ušur-[
112' B [e]n-na u$_4$-til-la-ta ki-kaš-dé-a-ta šu nam-ba-e-dib-bé
C e[n?-n]a? t[i-l]a-zu kaš-d[é] x x [na]m-ba-e[-
113' B [tu]kum-bi šu-ni ba-lá níg̃-tuku-zu-šè níg̃-nam la-ba-e-ši-kal
114' B [u]$_4$-nam-tar-ra-bé šeš-nin-gin$_7$ íb-AK šà-zu bí-íb-se$_{25}$-dè
115' B [g]u$_4$ ú-gu$_7$-zu-ta ḫé-éb-ta-an-su$_{13}$-ud
116' B a-šà-ga lú-te-a-zu ḫé-éb-ta-an-su$_{13}$-ud
117' B i$_7$-da má-gur$_8$-zu g̃á-la ḫé-éb-ta-dag-ge
118' B dumu-ká-gi$_4$-a šeš-nin-gin$_7$ íb-AK ki-za-a mu-e-kig̃-kig̃
119' B [m]ì-n-kam-ma-šè ušur-ká-gi$_4$-a igi du$_8$-du$_8$-meš
120' B [níg̃]-tuku-zu-šè im-ši-dúb-dúb-bé dul-dul-la ḫé-en-zu
121' B [x] e lú-šè [
122' B x x x [

Дальше до конца VI колонки экземпляр B разбит. Выпадает около 15 строк.

137' C [ ] x x
138' C [ ] x-àm
139' C [ ] BI
140' C [ ] DA
141' C [ ] x NE
142' C [ ] ì-gãl
143' C [ ] gãl
144' C [ ] -e
145' C [ ] si
146' C [ ] kúr
147' C [ ] x íb x [ ] RU
148' C [x x -] gin$_7$-nam x [L]A
149' C [x x] BI x? KU [ ] BA
150' C [x x] E.NE lú uru?] -e
151' C [x s] ì-sì-ke-da lú urd[ú?] x
152' C [x] x KU NI-šè BU lú [ ] x
153' C inim búr-ra na-an-e?-gãr? x [ ] x
154' C inim sun$_5$-na na-an?-x-x [ ] x
155' C ki?-gal-la [
156' C ki? DU? gãr-ra-da x [
157' C ki? x

Перевод

10'. .....
11'. .....
12'. .....
13'. .....ты должен внимать!
14'. Словам своей матери, как словам своего бога, ты должен внимать!
15'. Того, кто могущественнее тебя, не избегай —
16'.— [из] твоего имущества все, что он пожаловал [тебе], пусть в долговое пользование тебе установит.
17'. Страх перед своим старшим братом ты должен знать!
18'. Словам своего старшего брата, как словам своего отца, ты должен внимать!
19'. Сердца своей старшей сестры не печаль, проклятья сдержи.
20'. [Почитать?] своих братьев ты должен уметь — [это] то, что строит дом.
21'. Твои советы со злом не должны быть смешаны!

22'. Ссору сдержи, грех погаси.
23'. Твой голод (?) ... после этого будет так (?).
24'. Своих жертвоприношений не избегай — твои молитвы поднимаются к небу (?),
25'. добро становится еще лучше (?), этому дню ты должен служить.
26'. Жертвы в этот день ты приносишь, пир для их полноты устрой!
27'. После того как во [время] угощения пиво на землю излито,
28'. на угощение, подобно орлам, люди бросаются.
29'. Себя возвышать никто не должен, [но] должен быть смиренным — это то, что творит мир.
30'. Там, где ссорятся, гневных речей не говори —
31'. — ссора, подобно огню, людей пожирает, как ее погасить, ты должен знать.
31a'. .....
32'. Если кто-нибудь тебя оскорбляет, [даже] если твое сердце отягощено,
33'. Если кто-то над тобой насмехается, не отвечай ему — это то, что тяжело.
34'. .....
35'. В незнакомое место ты не должен.....
36'. Не гневайся — у разгневанного день... темен, как у...
37'. ..... пусть тебе, как подобает, исполнится (?)!

Перевод следующих строк затруднен плохой сохранностью текста. Возможные толкования см. в комментарии.

97'. В случае убийства не клянутся.
98'. В суде враждебных слов не говорят.
99'. Что до твоего кредитора, то поскольку он силен, еще к [его] богатству добавь.
100'. Что же до твоего должника, то будь неистощим — [иначе] он обнищает.
101'. Подарки ты должен, как подобает, раздавать —
102'. — тот, кто умеет дарить,
103'. [к своему имуществу] может еще добавить, ...он приобретает.
104'. [Если] ты в свободном человеке чужестранца признаешь, хлебом его накорми.
105'. Если ему негде спать, постель ему дай.
106'. Ты окажешь ему услугу, [и] тебе окажут [услугу]!
107'. Ты окажешь ему благодеяние — после этого [и тебе] будет так!
108'. Твой разум на это направлен!
109'. Чужестранца возвеличь (?) — ...почтенным человеком пусть будет!
109a'. .....

109б'. .....
110'. Тем, кто в твой дом [на службу] входит, их срок не продлевай — они не должны тебе прислуживать.
111'. Соседи подобны братьям, соседки подобны сестрам.
112'. Пока ты живешь, мимо [твоего] пира проходить им не давай.
113'. Если ты (соседу?) беспроцентный заем дал, с твоим богатством ничто не сравнится.
114'. К назначенному дню (?) они (соседи) подобны братьям [и] сестрам — свое сердце ты [этим] успокаиваешь.
115'. Если [даже] волы с твоих лугов удалятся,
116'. [и] если [даже] с поля твои «близкие» (?) удалятся,
117'. [и] если [даже] с реки твои суда удалятся,
118'. [и тогда] соседи подобны братьям и сестрам — они о тебе позаботятся.
119'. Снова и снова соседки [на тебя] смотрят.
120'. Под [сенью] твоего богатства они (соседи) отдыхают — оказывать [им] покровительство ты должен уметь.
.....

Дальнейший перевод невозможен из-за плохой сохранности текста.

Комментарий к тексту и переводу

10'—13'. Первые три строки не поддаются переводу. Выражение ĝizzal ḫé-em-ši-AK (13', 14', 18') встречается в распространенном клише: na ga-ri na-ri-ĝu$_{10}$ ḫé-dab$_5$ inim ga-ra-ab-du$_{11}$ ĝizzal ḫé-em-ši-AK (например, ПШ 9—10, 84—85, 154—155; AbS I 7—8; ELA 69—70; LE 211—212) 'Совет я хочу тебе дать — мой совет сохрани, слово я хочу тебе сказать — ему внимай!' Форма, вероятно, является застывшей также и вне этого клише: šeš-gal-zu-úr ĝizzal ḫé-em-ši-AK (ПШ 178) 'Своему старшему брату внимай!' Я понимаю ее как прекатив 2 л. ед. ч. с основой ḫamṭu, хотя здесь следовало бы ожидать эргативное спряжение marû. Форму ḫamṭu можно объяснить как образовавшуюся параллельно форме ḫé-dab$_5$ (пишется иногда ḫé-e-dab$_5$), где dab$_5$ имеет стативное употребление: не 'брать', а 'держать', — и поэтому может быть ḫamṭu. Так же и основу ĝizzal — AK я понимаю в данном случае как статив, нечто вроде 'быть внимательным'. Субъектный показатель 2 л. ед. ч. /e/ потерял при этом свой слоговой характер и превратился в /j/ , что отразилось и на графическом уровне, см. написание ḫé-em-ši-ja-AK (ПШ 263).

14'. Один из показателей сравнительного падежа (первый) в этой строке, вероятно, лишний. Также бросается в глаза невыписанный показатель родительного падежа, ср. строки 16', 17', 18', 19', где тоже не выписан родительный падеж после притяжательного местоимения -zu.

15'—16'. Эти две строки, скорее всего, составляют одну мысль: запрет + следствие (сопутствующее обстоятельство). á-tuku я понимаю в данном случае как сокращение из lú-á-tuku = ša i-dam i-šu-ú (OB Lu, MSL 12, 159, 49) 'тот, кто силу имеет', ср. á-tuku-e = bēl e-mu-qi 'сильный', á-tuku = lē'ûm 'могущественный' (см.

соответствующие статьи CAD). И. ван Дайк упоминает в своем комментарии (SSA 108) также аккадское соответствие nēmelum 'прибыль' (см. CAD), однако в нашем месте толкование, основанное на этом соответствии, кажется мне маловероятным: сказуемое в ст. 16' должно относиться к какому-нибудь лицу (не к вещи), а реально этим лицом может быть только á-tuku. Не следует, однако, забывать, что по крайней мере один раз в нашем тексте встречается игра слов, основанная на том, что одно и то же слово означает и лицо («богатый»), и вещь («богатство») — см. ст. 99': níĝ-tuku в двух разных значениях.

Глагольная основа dib с существительным в терминативе «проходить мимо кого-нибудь/чего-нибудь» в значении «кого-нибудь/чего-нибудь избегать (кем-нибудь/ чем-нибудь пренебрегать)» встречается еще раз в нашем тексте в ст. 24', ср. также ПШ 259: inim ama-za inim dingir-za-ka-šè nam-bí-ib-dib-bé-en 'Словами своей матери, как словами своего бога, не пренебрегай!' . В комментарии к этой строчке Б. Альстер переводит ст. 15' нашего текста: 'Не посягай на права того, кто сильнее тебя...' (Mesopotamia 2, 114). Однако с учетом ст. 24', где то же самое говорится о жертвоприношениях, перевод 'избегать, пренебрегать' представляется мне более правильным.

níĝ-šu-zu я понимаю как генетив к šu ì-ĝ[ar-a?]-bi с невыписанным показателем родительного падежа. К níĝ-šu в значении 'собственность, имущество' (акк. ša qati) см. NG 2, n. 115, 15. Перевод šu — ĝar 'жаловать' опирается на аккадское соответствие šu, šu-ĝar, šu-ĝar gi, šu-ĝá-ĝá = gamālum 'быть милостивым, оказывать благодеяние'.

По поводу ur_5-ae gu_7 см.: FAOS 5/2, 50, Anm.70 zu Ean. 1; 116, Anm. 16 zu Ent. 28—29; B. Alster, Mesopotamia 2, 109; JESHO 24, 143, Anm. 82.

Строку 16' можно понять и иначе — не как пожелание, а как уступительное предложение: «Не избегай того, кто могущественнее тебя, даже если [из] твоего имущества все, что он [тебе] пожаловал, [только] в долговое пользование он тебе установит».

Вариант в экземпляре A: šudù-dè ḫu-mu-ra-ĝá-ĝa 'пусть он молится за тебя (?)' я не могу объяснить, поскольку первая половина строки разбита.

17'. Конструкция: глагол zu + глагольная основа, употребленная в качестве инфинитива, в локативе или же в локативе-терминативе — 'знать как / уметь что-либо делать' встречается в нашем тексте еще несколько раз, ср. 20', 31', 120' (в двух случаях глагольная основа имеет при себе еще притяжательное местоимение -bi). Написание ní-te-ĝá-e отражает, вероятно, форму /niteĝa'e/ < /niteĝane/ < *ní-teĝ-ani-e. -n- в глагольной форме можно объяснить как пространственно-падежный показатель локатива (<-ni-). Сама глагольная форма ḫu-mu-un-zu (var. ḫé-en-zu) является, по-видимому, формой прекатива 2 л. ед. ч. (статива?).

Следует отметить, что šeš-gal в данном случае не означает 'большой брат', как в текстах, посвященных эдуббе, но просто 'старший брат' (параллельно nin-gal 'старшая сестра') в семье. В том же смысле см. ПШ 177.

19'. В этой строке продолжается, вероятно, описание того, как нужно вести себя по отношению к старшим, в частности, по отношению к старшей сестре (в параллель к предыдущей строке), вряд ли по отношению к ее мужу (так считает И. ван Дайк, SSA 109). Перевод 'печалить' для глагола ḫul-gig с основным и очень распространенным значением 'ненавидеть' опирается на аккадское соответствие šà-ḫul-gig = lumun libbim (in-nin šà-gur_4-ra 160) 'печаль, забота, раздражение'. По форме это, вероятно, прохибитив 2 л. ед. ч., хотя при таком толковании трудно объяснить последнее -a-. Можно предположить, что писец в этом тексте не очень четко различал гласные окончания, и тогда наше -a, возможно, написано вместо -e (<-en); ср.: ḫe-éb-sun_5-sun_5-na (29'), nam-ba-e-x?-ĝál-la (35'??).

К áš — gi_4 s. Gordon, SP 1.82. Все выражение áš ka-bi-šè gi_4 соответствует, с моей точки зрения, обычному выражению: x ki-bi-šè gi_4 'что-нибудь возвращать на

свое место, в его первоначальное состояние'— и означает букв.: «проклятья возвращать в их рот = в тот рот, откуда они происходят», т. е. «сдерживать проклятья»; -bi- при этом относится к самим проклятьям. Ср.: Gudea Zyl. A XII 26: šer$_7$-da é-ba im-ma-an-gi$_4$ 'зло в его дом он вернул'; возможно, также XII 25: ú-gur$_5$ mu-ĝar ka-ka-ga bí-gi$_4$ '[слова] ...во рты он вернул (?)'.

20'. По поводу níĝ-é-dù-ù-dè ср.: ПШ 207—208: šà-ki-áĝ níĝ-é-dù-ù-dam šà-ḫul-giŋ níĝ-é-gul-gul-lu-dam 'любящее сердце — [это] то, что строит дом, ненавидящее сердце — [это] то, что разрушает дом'. -de', возможно, написано здесь вместо -dam, ср. 29': ki-bi silim-e-dè 'это то, что творит мир', что, вероятно, грамматически следует понимать как ki-bi silim + -ed + àm; 44': nam-DA.LÁ te-ĝe$_{26}$-e-dam с вариантом в экз. C: te?-ĝe$_{26}$?-dè.

Помимо процитированного выше места из «Поучений Шуруппака», к оппозиции é-dù 'строить дом'— é-gul 'разрушать дом' см.: Gordon, SP, 2. 138; 2. 142.

21'. Чтение и перевод этой строки очень ненадежны.

Проблематично, прежде всего, чтение níĝ-erém. К чтению /erem/ для группы знаков NE.RU см.: CAD ajābu 'враг', AHw raggu 'злодей', а также A. Sjöberg, OrS 10, 6, Kom.1. Чтение /neru/, однако, тоже засвидетельствовано дважды и как раз в сочетании с níĝ: 1) Erimhuš V II 11f. (MSL 17, 69, только в одном варианте): NÍĜ.NE ni-iŋ-né-ru RU = rag-gu 'злодей' / NE e-rem RU = a-a-bi 'враг'; 2) как заимствование в аккадском языке: aš-šum ^{m}A-bu-um-ili i-na ni-ig-né-ri-im ṣu-ḫa-ri-šu x x DI (AJSL 32, 101, 17f., A Letter of Rim-Sin) 'поскольку Абумили во вражде своих слуг...'. Можно ли эти поздние примеры принимать всерьез?! В аккадском слову níĝ-erém соответствует raggu, что представляется мне довольно странным, так как raggu относится исключительно к одушевленным, шумерское же слово níĝ-erém может, скорее, обозначать предмет, вещь. В шумерском это слово встречается часто как оппозиция к слову níĝ-gi-na 'истина, справедливость' и означает тогда 'зло, несправедливость'; см.: Gordon, SP, 1.1—2: níĝ-gi-na-da a-ba in-da-sá nam-ti ì-ù-tu / níĝ-erém-e á-bi ḫé-éb-kúš-ù ^{d}Utu me-da tùmu 'С Истиной кто ж сравнится, порождающей жизнь; пусть зло напрягает свои силы, бог Уту...'; 1.86—87: ^{giš}má-níĝ-gi-na tu$_{15}$ ba-ra-ab-diri ^{d}Utu kar-gi-na mu-un-na-ab-ši-kiĝ-kiĝ / ^{giš}má-níĝ-erém-e tu$_{15}$ ba-ra-ab-diri pešX-pešX-e im-ta-an?-gul?-gul?-e 'Корабль истины по ветру плывет — Уту надежную пристань для него ищет; корабль зла по ветру плывет — ...разрушает'. Ср. также: nam-níĝ-erém u nam-níĝ-si-sá (In. & Enki 10 I 3:2; II 5:55—56). Соответствие аккадскому raggu встречается, однако, не только в силлабариях, но также и в двуязычных текстах, правда, поздних. См. OECT 6, 53 : 33f.: zi-du mu-e-zu níĝ-erém mu-e-zu: ki-na ti-di rag-ga ti-di 'праведника ты знаешь, злодея ты знаешь'; BWL 241, 54: ga-an-tuš níĝ-erém : áš-šab rag-gu (перевод неясен). Можно предположить, что перед нами в данном случае сокращение из lú-níĝ-erém (lú-níĝ-erém = raggu, JCS 21, 3, 14) 'человек, у которого есть зло / которому свойственно быть несправедливым'. Может быть, níĝ-erém и в нашем месте обозначает некое лицо? Ср. 15': á-tuku вместо lú-á-tuku, 99'; níĝ-tuku вместо lú-níĝ-tuku.

Толкование šár-šár как акк. balālu, bullulu 'смешивать' (так же и у И. ван Дайка) очень ненадежно. И. ван Дайк читает -ḫe-ḫe. По поводу чтения /šar/ в таком значении см., однако: W. Römer, AOAT 209/1, 82f., Kom. zu Z. 77. Судя по приведенным там примерам, естественно было бы ожидать в данном случае показатель аблатива -ta после níĝ-erém или хотя бы инфикс -da- в глагольной форме. Глагольная форма представляет собой прохибитив, абсолютивное спряжение с редуплицированной (для обозначения множественности субъектов действия — «советов») основой ḫamṭu. При эргативном спряжении следовало бы ожидать marû: -šár-(šár-)re. Это обстоятельство делает толкование -šár-šár как акк. mâdu, šum'udu, dušsû 'умножать, делать обильным' еще менее вероятным, чем первое.

22'. Следует заметить, что слово du$_{14}$ 'ссора' здесь написано не так, как обычно — LÚxNE, но LÚ.NE. Можно транслитерировать эту группу знаков и иначе:

du_{14}!-dè, ср. 30'. Выражение du_{14}(d)-e/a ki-bi-šè du_{11} означает букв.: 'приказывать ссоре/ссорящимся [вернуться] на свое место', т. е. «сдерживать ссору/ссорящихся» (ср. коммент. к 19').

Употребление глагола (ní)-te(n) 'гасить > успокаивать(ся)' с существительным nam-tag 'грех' представляется мне необычным (ср. nam-tag — du_8 = arnam paṭāru букв.: 'развязывать грех'). Этот глагол подходит гораздо больше к существительному du_{14} 'ссора' в начале строки (ср. 31'; ПШ 24 + коммент. — B. Alster, Mesopotamia 2, 81; BWL, 100, 37). ni представляется мне в данном случае лишним, т. к. глагол ní-te(n) означает 'успокаиваться, быть спокойным'.

23'. Эту строку я не понимаю, так как она наполовину разбита. šà-g̃ar означает, возможно, слово šàg̃ar (GU_7) 'голод'. К eger-bi-ta in-àm см. коммент. к ст. 107'. В экземпляре C эта строка отсутствует.

24'—26'. sizkúr 'молитва, сопровождаемая жертвоприношениями' (так у B. Landsberger, MAOG 4, 305), 'жертвоприношение', 'жертвоприношение (с молитвой)' (см.: niqû, ikribu CAD). В текстах часто встречается в сочетании sizkúr-(a-)rá-zu 'жертвоприношения (и) молитвы'. В нашем месте я понимаю sizkúr как 'жертвоприношения', а ka-ta-è-a параллельно как 'молитвы', букв. 'то, что вышло изо рта'; см.: ka-ta-è = ṣi-it pi-i (CAD ṣîtu 3c) 'высказанное (богом, человеком)', в аккадском также употребляется в значении 'мольба, молитва'.

По поводу конструкции dib + существительное в терминативе см. коммент. к ст. 15'.

Форма íb-ta-x?-an-DU мне не ясна.

К gíd в связи с принесением жертв ср. SSA, 45, Fr. 3, 13'—14': é-me-eš dumu-ur-sag̃-^{d}En-líl-lá-ke_4 é-nam-ti-la e-^{d}En-líl-lá-šè nindù na-gíd-dè 'Эмеш, сын (и) герой Эллиля в Энамтила, храм Эллиля, жертвы приносит'; FAOS 5/2, Luzag. 1, 3 : 8—11: ^{d}En-líl lugal-ni Nibru^{ki}-a nidba-gal-gal e-na-gíd-dè '(Лугальзагеси) Эллилю, своему владыке, в Ниппуре великие жертвы приносит'. Форма na-ab-gíd-dè (ср.: SSA 45) выглядит, как прохибитив, который здесь вряд ли уместен. Сравнив ее с формой в надписи Лугальзагеси, можно предположить, что na- и здесь является инфиксом дательного падежа 3 л. ед. ч. в глагольной форме — традиционным написанием, неправильно понятым переписчиком. С другой стороны, если -dè в конце написано вместо -dam (см. коммент. к ст. 20'), то можно интерпретировать форму как аффирматив: 'жертвы действительно были принесены'.

si-li-im DI = šalāmum (MSL 14, 134 II 24,Proto-Aa), также šullumum (см.: CAD) 'быть/делать здоровым, благополучным'. Помимо этого основного значения, в аккадском засвидетельствовано значение 'исполнять, завершать, устраивать' (например, garza-bi silim-ma-bi = ana šullum parṣí 'для исполнения ритуалов', CAD, šalāmum, лекс. раздел). По поводу silim см.: M. Civil, AfO 25, 69, Anm. 5.

27'—29'. Синтаксически строка 27' повисает в воздухе (ср. экз. C, где ст. 26'—27' отсутствуют). Аблатив здесь употреблен, по-видимому, для обозначения места, где протекает действие.

К u11-rí-in (akk.= urinnu) см.: M. Civil, OrAnt 22, 2—4; Heimpel, StP 2, 426ff. Вариант в C uḫ-ḫu-rí-ma (возможно, следует транскрибировать u'-u_{11}-rí-ma?) я понимаю как 'urim-àm '(люди), как будто они — орлы...'

Перевод ní sag̃-šè íl 'возвышать себя' опирается на аккадское соответствие: ní-íl-íl-le = [mutlellû] (CT 19, 49b 8, Alam) 'тот, кто себя возвышает'; ní-íl-íl-i = mut-le-li-i (BA 5, 587, 2); ní-íl-íl-la = zikaru mutlellû (AOTU 1, 280, 14) 'муж, возвышающий себя'. Ср. также: Castellino, Two Šulgi Hymns, 34, 52.

Чтение sun_5 спорно. Традиционное чтение для BÚR = wašrum 'смиренный' — du_9/dun_5, (см.: PSD 'B' búr: lú al-sun_5 (BÚR)-na = šalṭum 'гордый', lú al-dun_5 (BÚR)-na = wašrum 'смиренный'). Мне не известно ни одного примера, подтверждающего подобное чтение. С другой стороны, известно слоговое написание su-un-su-na как вариант к sun_5-sun_5[, скорее всего, в смысле 'смирение, смиренный' (значение 'гор-

дый' по контексту исключено), см. комп. C 68 (Or 60, 149). Можно предположить, что написание знаком BÚR шумерского слова,соответствующего аккадскому šalṭu, — подмена (или даже игра слов?) другого знака, также имеющего чтение /sun/ и означающего в текстах 'гордый, властолюбивый, высокомерный', а именно знака KAL = sun_7 (см. CAD šalṭum).

В ki-bi silim-e-dè я вижу конструкцию, параллельную níğ-é-dù-ù-dè в ст. 20'. См. также: 33': ki-bi dugud-da-àm; 100' (экз. C): ki-bi tur-tur[. Эта параллель показывает достаточно убедительно, что ki употреблено здесь не в конкретном значении 'место', а скорее, абстрактно, в смысле 'положение, ситуация, состояние' (в значении, близком к níğ, хотя ki и не совпадает с níğ по синтаксической функции). По поводу такого абстрактного значения ki см.: ZA 58, 55 (J. Krecher); также Castellino, Two Šulgi Hymns, 212. Ср.: ki-búr 'разгадка', ki-lá 'вес', ki-gul-la 'беспризорный ребенок', ki-sikil 'девушка' и пр.

31'. По поводу сравнения ссоры с огнем см. выше. Б. Альстер переводит эту строчку: 'Люди разжигают страсти, подобно огню; как их погасить, ты должен знать' (Mesopotamia 2, 81); такой перевод, однако, нельзя объяснить ни с точки зрения грамматики, ни с точки зрения лексики.

Строка 31a', присутствующая лишь в экз. C, мне неясна.

32'—33'. В этих двух строках параллелью к in — du_{11} 'говорить оскорбления' является níğ-kúr — du_{11}, см.: Or 39, 78 (A. Sjöberg): níğ-kúr-du_{11}-du_{11} = epēš namûtim (in-nin ša-gur_4-ra 159) 'насмехаться, издеваться'. Мой перевод опирается на это аккадское соответствие. Ср.: níğ-kúr = gerû ša nakri (CT 19, 17 II 32f., Ant) 'сражаться, спорить — о враге'.

Проблематично значение слова dugud, встречающегося в обеих строках. Это слово с основным значением 'тяжелый' (акк. kabtu) могло употребляться как в позитивном, так и в негативном смысле, в зависимости от контекста, например: gun-dugud = bīltum kabtum 'тяжелая дань' (в прямом смысле); lú-dugud = kabtum (OB Lu B V 24) 'почтенный, уважаемый человек', см. также: sağ-dugud = kabtu (Kagal B 307), очевидно, с тем же значением, á-áğ-ğá-dugud = ter-tum ka-bit-tum (CT 18, 49 I 22) 'важные приказы', šeš-gal šeš-bàn-da dugud-de-dam (SGL I, 12, 32) 'младший брат почитает старшего брата' (в позитивном смысле); nam-tag-dugud = arnum kabtum 'тяжкий грех', igi-dugud' тяжелый глаз' в смысле 'злой глаз' (см.: ПШ 43; MSL SS1, 10, 13'—14' стоит прямо перед [igi]-gig) (в негативном смысле). ša — dugud встречается в значении 'глубокий смысл' (см., например: SKIZ, 36:83), что вряд ли подходит в нашем месте. Исходя из контекста, я понимаю dugud в обеих строках в негативном смысле: 'твое сердце тяжело' — в смысле 'твое сердце отягощено, опечалено, подавлено'; 'это то, что тяжело' — в смысле 'это то, что опасно, чревато', — хотя и не могу привести никаких параллелей, подтверждающих такое толкование (ср.: B. Alster, Mesopotamia 2, 85).

34'. Я не решаюсь предложить перевод и толкование этой строки.

35'. Непонятен восьмой знак в этой строке. Согласно копии, можно было бы прочесть его как -ib- и следующий за ним ğál понимать тогда как глагольную основу, однако такое сочетание представляется мне необычным. Можно, с другой стороны, прочитать его как DIB (тогда — 'В чужую землю не ходи...'?) и в таком случае понимать ğál-la как абсолютив к šilig. К šilig см. коммент. к ст. 100'. Не может ли ğál-la — šilig быть здесь подменой известного ğál-la — dag 'удаляться, прекращать'?

Строки 34'—35' отсутствуют в экземпляре C.

36'. Мой перевод основан на соответствиях: ša-dib-ba = zenû (Erimhuš II 197) 'гневаться'; lú-ša-dib = zenû, lú-ša-dib-dib = zenênû (KBo 1 39:9'f., Lu App.) 'гневный, разгневанный'; ša-dib = zunnû (Erimhu' III 12) 'гневить, раздражать'.

Вторая часть строки остается полностью непонятной. Проблему представляет собой группа знаков NI. KARÁ, которая повторяется еще раз в ст. 47' тоже в срав-

нительном падеже. Возможным кажется мне чтение i-karáˊ, см.: karáˊ = nabātu 'зажигать', napāḫu 'раздувать' (см. CAD); в переносном смысле, возможно, 'вызывать, провоцировать' (см., например: Aradmu to Šulgi 1:27—28, цит. в PSD 'B', 50). Такое значение, однако, плохо сочетается с u_4 šúˊ, означающим обычно 'заходить (о солнце); темнеть (о дне, дневном свете)'.

37'. Перевод очень ненадежен. К ki-bi-šèˋ см. коммент. к ст. 101'.

38'—53'. В последующих строках можно понять отдельные слова, связь которых между собой остается неясной.

ugu-x gub означает, вероятно, по аналогии с аккадским izuzzu eli x, 'возвышаться над кем-нибудь, превосходить кого-нибудь'; ugu-zu ḫéˊ-eb-ši-gub-bu (38') следует перевести в таком случае как 'если... тебя превзойдет' (?).

К šà ḫul-gig (40') см. выше коммент. к ст. 19'.

níg̃ nu-mu-un-na-kal (41') 'ничто для него не важно'; для кого — сказано, очевидно, в начале строки, см. показатель дательного падежа -ra.

По поводу переносного значения éˊ-gul (42') см. выше коммент. к ст. 20'. Строка 42', возможно, построена, как риторический вопрос или как ироническое утверждение: в первой части содержится нечто положительное: [níg̃/lúˊ?]-gi-na 'справедливый' или 'справедливость', а во второй — нечто отрицательное: éˊ gul-gul-e 'разрушение домов'.

К ní-te(n) (43') см. выше коммент. к ст. 22'.

Для nam-DA.LÁ (44') я предлагаю чтение nam-da-láˊ со значением 'помощь' (?). См. lú má-da-láˊ = ša tillatim (MSL 12, 184, 21, aB; 163, [168]) 'подмога'; erén-da-láˊ = ṣābū tillati (MSL 12,119b 8) 'вспомогательные войска'; ^{ĝiš}má-da-láˊ = qa-an tillati (MSL 7, 53, 332) — значение непонятно; ^{ĝiš}da-láˊ-máˊ = tillat eleppi (MSL 5, 173/82 (+9, 171), 385) 'вспомогательные суда'; в текстах см.: Gilg. & Huwawa 106, Enki & Ninh. 90.

en-nu-un(46') = maṣṣartu (см. CAD) 'стража'. Шумерское слово встречается в текстах иногда также и в переносном смысле, см. предостережение в конце одной пословицы (SP, 1. 192, 4): me-re-za en-nu-un AK-ab-e-še '...следи за своими ногами, мол!' В соответствии с этим, конец ст. 46' можно перевести как 'следи за собой!' Следует отметить, что последний знак не похож на обычный знак DA в нашем тексте.

Выражение níˊ-x sum (47') не известно мне из других текстов. По поводу NI. KARÁ см. выше коммент. к ст. 36'.

В следующей строке (48') можно понять sila šub-šub-bu 'бросать на улице'; контекст остается по-прежнему неясным.

К inim — búr (49') 'нарушать договор' см.: PSD 'B' búr 3; а также Ellilsuřaše 24: inim-búr-ra 'нарушение договора' (s. B. Alster, Mesopotamia 2, 86, Kom. 47).

Дальше видны лишь отдельные знаки.

75'—95'. Как и в предыдущем отрывке, здесь понятны лишь отдельные слова. Речь идет сначала, вероятно, об устройстве хозяйства и о различных категориях зависимых людей, а в самом конце, возможно, о судебных мероприятиях (см. начиная со ст. 93', употребление слова di(d) 'суд').

К ст. 79' ср.: ПШ 17: ganáˊ š[à]púˊ na-an-du — un 'Посреди поля колодец не строй...'

В ст. 81' и 82' (экз. C) названы, очевидно, параллельно друг другу 'юность' (nam-guruš = eṭlūtu) и 'старость' (nam-ab-ba = šībūtu).

KU (83', также, возможно, и 80') является, скорее всего, обозначением определенной категории гурушей.

Ст. 84' можно предположительно перевести как 'даже если он (гуруш?) подарками тебя насытил, (все равно) свою наемную плату он теряет' (?). Такой перевод я предлагаю, исходя из следующих значений: kadráˊ (NÍ Ğ. SÀ) = ṭātum 'взятка, подарок'; si = malû 'быть полным', šebû' 'быть сытым', также mullû 'наполнять', šubbû

'насыщать' (см.: CAD, AHw); á-ni-(ta) ba-ra-è-dè соответствует распространенному аккадскому выражению: ina idīšu itellî 'свою наемную плату он теряет' (см. CAD, AHw elû).

В следующих двух строках (85'—86') упоминаются 'рабы, рожденные в доме' (emedu, см.: J. Krecher, WO 18; B. Alster, Mesopotamia 2, 103, Kom. 160) и просто 'рабы' (urdú) и 'рабыни' (ğemé).

96'—98'. В этих трех строках продолжается речь о суде. nam-erém — ku_5 обозначает ассерторическую клятву, см.: NG 3, 144. Перевод ki-lul-la 'убийство' опирается на аккадские соответствия: ki-LUL lu-ul-LUL lu-ul, ki-lul-lul-a = ašar šá-ga-áš-te (Izi C I 11f.) 'место убийства'; áš ki-lul-la = arrat šaggašti (Šurpu V—VI 48f.) 'проклятье (вследствие) убийства'; ab-ba Nibru^{ki}-a ki-lul-la (с глоссой ina šaggašti) ba-an-ug_7 (Kramer, Two Elegies, 52:15, 69) 'Старейшина в Ниппуре вследствие убийства умер'.

99'—100'. В ст. 99' мы имеем игру слов: слово níğ-tuku употреблено здесь дважды и в разных значениях. В начале строки оно явно параллельно слову ur_5-tuku 'должник' в следующей строке и обозначает, несомненно, некое лицо. См.: lú-níğ-tuku = ša-ru-ú 'богатый', lú-níğ-nu-tuku = la-ap-nu-ú 'бедный', lú-níğ-tuku-tuku = ga-aš-ru-ú 'могущественные' (MSL 12, 159, 50f., OB Lu); lú-níğ-tuku = ša-a-ru-ú-um 'богатый', lú-níğ-nu-tuku = la-ap-nu-um 'бедный', lú-níğ-tuku-tuku = ra-a-šu-ú 'кредитор', букв.: 'имущий' (MSL 12, 178, 7f., OB Lu); níğ-tuku = ša-ru-ú-um 'богатый', níğ-nu-tuku = la-ap-nu-um 'бедный' (MSL 13, 116, 77f., Nigga). В последнем примере, так же как и в нашем месте я понимаю níğ-tuku как сокращение из lú-níğ-tuku (ср.: á-tuku вместо lú-á-tuku в ст. 15'). К значению 'кредитор' для lú-níğ-tuku в шумерском см.: SR, 45, III, 6: lú-níğ-tuku-ni-me '...это его кредиторы'; ср.: также цитированое выше аккадское соответствие rašû (см. AHw).

Во второй части строки níğ-tuku обозначает, напротив, нечто неодушевленное: 'богатство' (см. также ст. 113' и 120'). См.: níğ-tuku-tuku = ma-aš-ru-ú-um 'богатство' (MSL 13, 117, 79, Nigga); áğ-tuku = níğ-tuku = meš-ru-u (MSL 4, Emesal Voc. III 41); níğ-tuku-tuku al-sùśud nam-ukú-ra al-ku-nu 'Богатство далеко, бедность близко' (SP,1. 15).

Форма ḫé-éb-kala-ga-gin_7 (с вариантом ḫé-kalag-gin_7) мне неясна. Здесь можно вспомнить о конструкции ḫé-na-bé-a-ka (см.: FAOS 5/1, Ukg. 6, 4: 1'—6' + коммент., также Ent. 28, 4: 13—18), которая, возможно, обозначает 'поскольку/хотя он ему это сказал'. Независимо от этого в подобном тексте шумерский экватив -gin_7 вполне может соответствовать аккадскому kīma, имеющему значительно больший круг значений: 'как, как будто; в соответствии; что, чтобы, с тем чтобы; несмотря; вместо' (см.: CAD, AHw).

ur_5-tuku = ḫubullum 'долг' (CAD); ur_5-ra-tuku = bēl ḫubulli (MSL 1, 19, 59) 'кредитор'. Несмотря на эти соответствия, я понимаю ur_5-tuku здесь не как 'кредитор', а как 'должник'. Ср.: ПШ 58 (другой перевод ср.: C. Wilcke, ZA 68, 205).

šilig в качестве глагольной основы имеет аккадское соответствие kâdum (с глоссой si-li-ig в MSL 2, 145 II 32, Proto-Ea); íb-ta-è nu-silig-ga = uṣṣīma ul ikâ[d] (Diri V 186); похоже, MSL 13, 115, 3—4, Nigga. Это слово проблематично и в аккадском, см.: CAD: 'прекращать(ся), подходить к концу' (?), засвидетельствовано только в лексических текстах. К шумерскому слову šilig см.: TCS III, 64; SGL I, 45ff., SGL II, 118f., Anm. 12; Mesopotamia 2, 94—95, Kom. 100—101. Слово встречается в шумерском чаще всего с отрицанием, в смысле 'не прекращать(ся)', т. е. 'быть неистощимым, оставаться навсегда'. Форму в экземпляре B nam-ba-šilig-ge я понимаю как прохибитив 2 л. ед. ч., абсолютивное спряжение с основой ḫamṭu (?); форма в экземпляре C nam-šilig!-dè имеет, вероятно, суффикс marû -ed.

По поводу ki-bi tur-tur в экз. C см. коммент. к ст. 29'.

Б. Альстер объединяет эти две строки со ст. 98' и переводит: 'В суде враждебных слов не говори; хотя он и сильнее тебя в отношении имущества, добавь ему

еще больше! не будь жестоким по отношению к своему должнику, у него будет еще меньше!' Однако, во-первых, как только что отмечалось, слова níğ-tuku и ur_5-tuku употреблены параллельно и должны означать поэтому вещи одного порядка; во-вторых, ст. 98' завершает, вероятно, предыдущий отрывок, посвященный суду, тогда как ст. 99' открывает, как кажется, новый раздел, посвященный материальному достатку и путям приобретения богатства.

101'—103'. níğ-sum-mu = nidintu (Hh I 38; Antagal C 248) 'дар'; níğ-sum-sum-ma = tadduntu (MAOG 1/2, 5, 22, Alam) 'дар, подарок'; -bi я не могу объяснить в обоих случаях.

ki-bi-šè я понимаю здесь так же, как и в ст. 37', в смысле 'как подобает; соответствующим образом'. ki-bi-šè часто встречается в сочетании с глаголом ğar, причем все это сочетание переводится обычно, согласно А. Фалькенштейну (ZA 52, 65, 11), как 'твердо основывать', букв.: 'устанавливать что-либо на свое место'. См.: Šulgi D 316; SKIZ 12 I 15 (+ Anm. 99); ELA 568; EWO 43. Существуют также примеры наречного употребления ki-bi-šè с другими глаголами, ср.: SKIZ, 129, 32—32a: nin-$ğu_{10}$ di kalam-ma ki-bi-šè ì-ku_5-dè / [x] x x ka-aš-bar kalam-[ma ki]-bi-šè i-bar-[re] 'моя госпожа суд страны, как подобает, вершит, решения страны надлежащим образом принимает' (+Kom.); Šulgi X 143—144: di kalam-ma ki-bi-šè ì-ku_5-re_6 / ga-raš^{sar} kalam-ma ki-bi-šè ii-ba-re 'суд страны, как подобает, он вершит, решения страны надлежащим образом он принимает'.

Форма ḫé-en-ba мне непонятна. Возможно, все предложение следует переводить: 'Подарки должны надлежащим образом распределяться'.

104'—109'. Ст. 104' имеет прямую параллель в GEN 186: $kaš_4$-gin_7 ğiskim na-an-ni-ib-è-eš : kīma ubāratāma u'addūka 'они опознают тебя как чужестранца'. По поводу ğiskim — e_{11} или è см. также: Curse of Ag. 216: šeš-e šeš-a-ni-ir ğiskim na-an-ni-in-è 'Пусть брат не узнает брата'. См.: B. Landsberger, WO 3, 69f., Anm. 82. Вероятно, во всех приведенных примерах мы имеем дело с каузативной конструкцией: букв., например: 'Пусть брат не даст своему брату вывести знак, т. е. показать свой внешний вид'.

dumu-lú соответствует, возможно, аккадскому mār awīlim 'свободный человек'.

Перевод строк 106'—107' очень ненадежен. В ст. 106' создается впечатление, что в основе там лежит контаминация двух выражений:

1) šu-ğar = gamālu 'оказывать благодеяние', также gimillu (см.: CAD) 'милость, благодеяние'; см. выражение gimillam ina ṣēr̄išu šakānum 'быть милостивым по отношению к кому-нибудь';

2) igi-ni-šè gub = ina pān̄i šu izuzzu 'служить кому-нибудь' (см. коммент. к ст. 110').

Вторая часть строки букв. означает: 'перед тобой (по отношению к тебе) будет'.

К šu — gi_4 (107') см.: lú šu-gi_4-a AK = mutêr gimillim (OB Lu A 488) 'милостивый'; šu-gi_4-gi_4-ra šu ḫé-en-gi_4 : ana mutêr gimilli gimillum litûr[šu] (BWL, BM 38383:12f.) 'милостивому пусть будет оказана милость'. Ср. также: Gilg. & Agga 112—113: Ag-ga Kiš^{ki}-šè šu ba-ni-in-bar / igi-^{d}Utu-šè šu u_4-bi-ta e-ra-an-gi_4 'Агга в Киш он отпустил (со словами): перед Уту милость прежних дней я тебе вернул!'

eger-bi-ta in-àm, вероятно, является устойчивым выражением (ср. ст. 23'). Перевод угадан по контексту. К eger-bi-ta 'позже, потом' см.: CAD arkānu. in- я понимаю здесь как цепочку префиксов: возможно, из /i-n(i)-am/.

Варианты в экземпляре C мне абсолютно непонятны.

109a, б'. Есть только в экземпляре C. Я не решаюсь предложить перевод этих строк. Можно, однако, предположить, что речь идет о враждебном городе (uru-kúr). Обычное значение глагола šu — tag 'украшать, наряжать' здесь не подходит. Не может ли он означать тут 'касаться; нападать, разрушать' по аналогии со своим аккадским соответствием lapātu, šulputu? Возможно, имеется в виду совет не нападать на враждебный город?

110'. é-ku$_4$-ku$_4$, вероятно, множественное число, к которому относится притяжательное местоимение -bi после u$_4$. é-ku$_4$(r) соответствует аккадскому выражению ana bītim erēbum, которое в аккадском может иметь специальное значение: 'входить в дом (кредитора, чтобы отработать свой долг)', см.: CAD erēbum, 262, 3'a'; 271, 3'c'; AHw erēbum G 4d'; Š 1e). Сюда же относится, возможно, Ai II, IV 39'f.: u$_4$ kù-babbar mu-un-tumu — da-aš é-a-ni-šè! ba-ab-ku$_4$-re : i-nu kaspa ub-ba-lu a-na bītīšu i-ru-ub 'Пока он серебро не принесет, он должен в его (кредитора) дом войти' (Б. Ландсбергер переводит иначе).

Форма na-ab-sù в экз. C неясна, однако сам глагол sù(d) подходит здесь больше, чем gíd. Соответственно и в экземпляре B возможно чтение na-ab-su$_{13}$-dè.

igi-a (< igi-àm) nam-ba-e-gub-bu (<* na-ba-i-gub-ed) я понимаю как сокращенную форму известного выражения igi-X-šè gub = maḫriš X izuzzu, muzziz pān X, ana/ina pān X izuzzu, mazzaz pāni и т. д., см.: AHw izuzzu G I 2) букв.: 'стоять перед X' в смысле 'служить X'. В пользу такого толкования говорит также вариант в экз. C: igi-zu 'перед тобой (они не должны стоять)'. Ср.: ПШ 71: igi-àm nam-ba-e-gub-gub-bu-de — en 'ты не должен (ему/никому?) прислуживать'. Б. Альстер также отмечает в своем комментарии (Mesopotamia 2, 91) ст. 110' нашего текста как параллельное место, однако переводит иначе: 'Тем, кто хочет войти в твой дом, не давай им проводить время (снаружи), не давай им стоять перед (домом)!' Против такого толкования говорит, как кажется, все тот же вариант в экз. C.

111'—120'. В нашем тексте написано dumu-ká-gi$_4$-a, хотя обычно это слово пишется dumu-dag-gi$_4$-a; ср.: MSL 1, 87, 19: 5-àm dumu-dag-gi$_4$-a : 5 mārī bābtīšu '5 жителей его квартала'; см. также: CAD, AHw bābtum 'квартал'.

ušur-ká-gi$_4$-a (нормальное написание было бы также ušur-dag-gi$_4$-a) является в определенном смысле тавтологией, так как слово ušur само по себе могло означать 'соседка'. См.: AHw ši'itum; также C. Wilcke, ZA 59, 86ff., Anm. 90; например, ušur = šīttum ša bābti (Antagal, Fragm. e 3') 'соседка по кварталу'.

íb-AK означает буквально 'они действуют (как братья и сестры)', -b- может служить показателем эргатива для коллективного множественного числа.

Форма в экз. B en-na u$_4$-til-la-ta (112') соответствует аккадскому выражению adi ūm balṭatu (BWL, 216, 40), adi ūm balṭu (Sumer 23, 54, 20) 'пока жив(а)', с точки зрения же правил шумерской грамматики необъяснима и, вероятно, представляет собой кальку с аккадского.

šu-dib-dib = etēqu, ba'û, napalṭû (Antagal A 215) 'идти, проходить'. Перевод сделан, исходя из контекста.

Стр. 113' букв. переводится следующим образом: 'Если его (соседа?) руки связаны, ничто (по сравнению) с твоим богатством не ценно'. šu — lá — букв.: 'связывать руки' — соответствует аккад. qâpu 'давать взаймы на доверии'; šu — lá = qīptu (MSL 1, Ai II, I 74f. + Kom., S. 115) 'беспроцентный заем'; šu-lá-e = qa-pu (var. qí-a-pu) ša mimma (Nabn. J 74f.); šu — lá = qīptu (Hh I 1f.; Hh II 108f.). -ni я не могу объяснить; видимо, сосед здесь оказывается названным в единственном числе.

K níğ-tuku см. выше коммент. к ст. 99'.

u$_4$-nam-tar-ra (114') соответствует аккадскому выражению ūm šīmtim, букв.: 'день судьбы', которое часто употребляется в аккадском, как эвфемизм для 'дня смерти' (см.: AHw šīmtu D 2, 5). Кажется невероятным, что то же значение можно принять для шумерского текста. Правда, ūm šīmtim и в аккадских текстах означает не только 'день смерти', см.: D. Edzard, ARDēr, 153 (подсчет выданного хлеба, ячменя и муки) 24 (и 27): mimma annîm ina ūm šīmtim 'Все это [было потреблено] в назначенный день' (см. перевод Д. Эдцарда: 'день определения судеб', а также его комментарий). Возможно, в нашем тексте имеется в виду какой-нибудь праздник?

Глагольные формы в ст. 115'—117' построены параллельно друг другу и представляют собой прекативы 3 л. колл. мн. ч. Поскольку ğá-la — dag с инфиксом исходного падежа -ta обозначает, несомненно, движение прочь от чего-либо (к этому глаголу и его управлению см.: C. Wilcke, Das Lugalbandaepos, 130: глагол управляет существительным в локативе), то и sù в предыдущих строках я понимаю как 'удаляться, быть далеко' (акк. rêqu).

ú-gu$_7$ = meritu 'луг' (см.: CAD meritu, лексический раздел).

К lú-te-a см.: MSL 1, 48, Ai 3 IV:21f.: [lú-te-]a = ṭeḫḫû 'приближенный; клиент (?)' (см. также: AHw ṭeḫû 'приближаться').

К глаголу ki — kiğ (118'), который буквально означает 'искать место', я не знаю аккадских соответствий. В шумерских текстах этот глагол употребляется иногда параллельно с глаголом èn — tar и, подобно последнему, значит что-то вроде 'о ком-то спрашивать; заботиться'; см.: A. Falkenstein, WO 1/4, 381, Kom. 12; J. Krecher, ZA 58, 64, Kom. 63a; Fs von Soden, 283 (SRT 6 II:23); E. Gordon, SP 1. 147; C. Wilcke, Das Lugalbandaepos, Kom. 270—271. Форма mu-e-kiğ-kiğ содержит редупликацию для обозначения множественного числа (так же и igi du$_8$-du$_8$-meš в ст. 119') субъектов действия.

Толкование ст. 120' спорно. Я предполагаю, что в основе здесь лежит глагол ní — dúb 'успокаиваться, отдыхать', однако знак IM написан при этом только один раз: IM-ši-dúb-dúb-bé вместо IM/ní/ IM/im/-ši-dúb-dúb-bé. Глагол управляет обычно терминативом, см., например, SKIZ, 210,]. 9, 23; и в терминативе стоит тогда существительное, обозначающее то, с помощью чего кто-то успокаивается, под чем он отдыхает, например, зонт (andil) или тень (ğizzu). Здесь в терминативе стоит слово 'богатство' (níğ-tuku), и имеется в виду, возможно, 'они отдыхают (под сенью) твоего богатства (как под зонтом / в тени)'.

Эта ассоциация с зонтом/тенью могла бы, наверное, объяснить употребление глагола dul во второй части строки. dul (акк. = katāmu) 'покрывать' встречается в текстах иногда в сочетании с ğizzu 'тень', см.: CT 36, 32, 5: ğizzu-bi utu-è-ta utu!-šú!-uš kur-kur-ra ši-im-dul 'его тень от восхода солнца до заката страны покрыла' (к этому см. также: A. Falkenstein, ZA 49, 116 + C. H. Kramer, Iraq 36, 98); см. также: LE 33—34. В нашей строке ассоциация с тенью может быть продолжена: '(как будто тенью) их покрывать (т. е. защищать, оказывать покровительство) ты должен уметь'.

dúb-dúb и dul-dul — редупликация для обозначения множественного числа соответственно субъектов и объектов действия.

Дальше видны только отдельные знаки. В последнем фрагменте (137'—157') никакого связного текста разобрать нельзя.

Список сокращений

ПШ — «Поучения Шуруппака».
ЗХ — «Законы Хаммурапи».
AbS — Abū Ṣalabīh Version of 'The Instructions of Šuruppak'.
AfO — Archiv für Orientforschung.
AHw — W. von Soden, Akkadisches Handwörterbuch,Wiesbaden 1965 f.
Ai — Ana ittišu (MSL 1).
AJSL — American Journal of Semitic Languages and Literatures. Fortsetzung zu Hebraica.
AOAT — Alter Orient & Altes Testament.
AOTU — Altorientalische Texte und Untersuchungen.
ARÏDēr — D. O. Edzard. Altbabylonische Rechts- and Wirtschaftsurkunden aus Tell-ed-Dēr im Iraq Museum, Baghdad. München, 1970.
BA — Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft.
BWL — W. G. Lambert. Babylonian Wisdom Literature. Oxford, 1960.
CAD — Chicago Assyrian Dictionary. Chicago, 1956 f.
CT — Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum.

Curse of Ag. — J. Cooper. Curse of Agade.
Diri — lexikalische Serie DIR siaku = (w)atru.
ELA — S. Cohen. Enmerkar and the Lord of Aratta (diss., Univ. of Pennsylvania)
Ellilsuřaše — A. Falkenstein. SGL I, Ellilhymne (Nr 1).
Enki & Ninh. — P. Attinger. Enki and Ninhursanga, ZA 74.
Ent. — H. Steible. Die altsumerischen Bau- and Weihinschriften, (FAOS 5/1,2—6).
Erimhuš — lexikalische Serie erimhuš = anantu.
EWO — C. Benito. Enki and the World Order (diss.,Univ. of Pennsylvania).
FAOS — Freiburger altorientalische Studien.
GEN — A. Shaffer. Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgameš (diss., Univ. of Pennsylvania).
Gilg. & Agga — W. Römer. Das sumerische Kurzepos 'Bilgameš und Akka'. AOAT 209/1, 1980.
Gilg. & Huwawa — D. O. Edzard. ZA 80;
Gudea Cyl. A & B — F. Thureau-Dangin. TCL 8.
Hh — lexikalische Serie HAR-ra = hubullu (MSL 5 ff.).
In. & Enki — G. Farber-Flügge. Studia Pohl 10.
in-nin ša-gur4-ra — A. Sjöberg. ZA 65.
ISET — Istanbul Arkeoloji Müzelerinde Bulunan Sumeî Edebî Tablet ve Parçalari.
Izi — lexikalische Serie izi = išatu (MSL 13, 154 ff.).
JCS — Journal of Cuneiform Studies.
JESHO — Journal of Economic and Social History of the Orient.
Kagal — lexikalische Serie kagal = abullu.
KBo — Keilschrifttexte aus Boghazköi.
LE — C. Wilcke. Das Lugalbandaepos.
Lu — lexikalische Serie lú = ša (MSL 12, 87 ff.).
Luzag. — H. Steible. Die altsumerischen Bau- & Weihinschriften (FAOS 5/1,2—6).
MAOG — Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft.
Mesopotamia 2 — B. Alster. The Instructions of Šuruppak. Mesopotamia 2. Copenhagen, 1974.
Mesopotamia 3 — B. Alster. Studies in Sumerian Proverbs. Mesopotamia 3. Copenhagen, 1975.
MSL — Materialien zum sumerischen Lexicon. Rome, 1937 f.
NG — A. Falkenstein. Die neusumerischen Gerichtsurkunden. ABAW NF 39. München, 1956.
OB Lu — Old Babylonian recensions of Lu (MSL 12, 151 ff.).
OECT — Oxford Editions of Cuneiform Texts, Oxford 1923 f.
Or — Orientalia (OrNS — Orientalia Nova Series).
OrAnt — Oriens Antiquus, Roma.
OrS — Orientalia Suecana.
PSD — The Pennsylvania Sumerian Dictionary.
SGL — Sumerische Götterlieder I (A. Falkenstein), II (J. van Dijk).
SKIZ — W. Römer. Sumerische 'K'önigshymnen' der Isin-Zeit.
SP — E. Gordon. Sumerian Proverbs (Philadelphia, 1959).
SR — D. O. Edzard. Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends aus der Zeit von der III. Dynastie von Ur. München, 1968.
SSA — J. van Dijk. La Sagesse suméro-accadienne.
StP — Studia Pohl.
Sumer — Sumer: A Journal of Archaeology & History of Iraq.
Šulgi D, X — J. Klein. Three Šulgi Hymns.
Šurpu — E. Reiner. A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations.
TCS — Texts from Cuneiform Sources.
UET — Ur Excavation Texts.
Ukg. — H. Steible. Die altsumerischen Bau- & Weihinschriften (FAOS 5/1,2—6).
VAT — tablets in the collections of the Staatliche Museen Berlin.
VS — Vorderasiatische Schriftdenkmäler... Staatliche Museum, Berlin.
WO — Welt des Orients.
ZA — Zeitschrift für Assyriologie.

Проблема датировки синайских набатейских надписей

А. Г. Грушевой
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Большинство документов по истории Набатеи, не считая некоторых сообщений античных авторов, составляют надписи. Количество больших текстов сравнительно невелико. Их несколько десятков[1] и представлены они двумя типами — надгробными и посвятительными текстами. Составлены они, в основном, различными чиновниками набатейского государства. Что же касается синайских набатейских граффити, основного количества документов на набатейском арамейском диалекте, то проблема их авторства общепринятого решения не получила.

Первое упоминание о семитоязычных надписях на Синае есть у Космы Индикоплова (V, 53—54)[2]. В соответствии со своими представлениями, Косма (VI в.) объявил их еврейскими, составленными евреями во время их блужданий после исхода из Египта. Непосредственной же причиной, побуждавшей иудеев составлять эти надписи, было, согласно Косме, желание освоить технику письма, после того как бог дал Моисею Писанный Закон. Интересно указание Космы о том, как эти надписи понимались его современниками. Он пишет о том, что некоторые евреи, расшифровавшие надписи, сообщили нам[3], что речь в них идет о следующем: такой-то такого-то племени отправился отсюда в такой-то месяц. Отсюда видно, что в VI веке традиция составления надписей была прервана и понимание их было утрачено. Нельзя все же не отметить, что интерпретаторы надписей, которых слышал Косма, при всей ошибочности предложенного толкования были тем не менее не очень далеки от истины.

---

[1] О характеристике всех типов набатейских надписей см. вводный очерк у Ж. Кантино: Cantineau J. Le Nabatéen I. Notions générales — écriture — grammaire. Paris, 1930, p. 9—25.

[2] Cosmas Indicopleustès: Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne. Tome 2. (livre 5). Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes par W. Wolska-Conus. (Sources Chrétiennes, N. 159). Paris, 1970, p. 84—86.

[3] Не вполне ясно, как понимать «нам» в данном случае: как указание только на Космy или на него и членов какой-то гипотетической, но вполне возможной экспедиции, организованной на Синай.

Эти надписи вновь оказались в поле зрения европейцев лишь в семнадцатом веке. Некоторое количество публикаций падает и на восемнадцатый век[4], однако до 1840—1848 гг., когда данные надписи были впервые расшифрованы и прочтены именно как набатейские[5], никто не мог предложить какой-либо интерпретации этих текстов. В последующие годы, параллельно с развитием археологических исследований на Синае, шло и накопление новых надписей, объединенных на рубеже XIX—XX вв. в знаменитом французском издании Corpus Inscriptionum Semiticarum.

Синайские набатейские надписи — это прежде всего опубликованные во второй части Corpus Inscriptionum Semiticarum (CIS) тексты 490—3233, то есть в общей сложности 2743 надписи, найденные преимущественно в центральных и южных областях Синайского полуострова.

Время публикации надписей стало одновременно и временем оживленной дискуссии о том, кто и по каким причинам составлял надписи. Точек зрения было высказано много[6]. Предлагалось считать их знаками собственности упомянутого лица; надгробными текстами. Ю. Ойтинг считал, что надписи составлялись пастухами верблюдов набатейских караванов, а Б. Моритц видел в этих надписях тексты, составленные паломниками, двигавшимися на поклонение святым местам на Синае.

Явное отсутствие большого интереса к этим надписям в последующей научной литературе объясняется, скорее всего, тем, что каждый отдельно взятый текст малоинформативен. Более девяноста процентов всех текстов построено по схеме: такой-то сын такого-то. В начале и в конце текста возможны добавления такого типа: «Мир!» (šlm); «во благо» (bṭb); «да будет помянут» (dkyr). Какие-либо другие вариации в структуре текста встречаются редко.

Вопрос о хронологии документов — основной для данной статьи — и прост и сложен одновременно. Он прост потому, что

---

[4] См. библиографию таких работ в: Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars secunda. Inscriptiones aramaicas continens. Tomus I, fasc. 3. Paris, 1902, p. 356.

[5] Beer E. F. F. Inscriptiones veteres litteris et linguae hucusque incognitis ad montem Sinai magno numero servatae. Lipsiae, 1840; Tuch E. Veber eine sinaitische Inschrift. — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), Bd. 2, (1848), p. 395—397; Tuch E. Ein und zwanzig sinaitische Inschriften. Versuch einer Erklärung. — ZDMG, Bd. 3, (1849), p. 129—215.

[6] Обо всех этих точках зрения см. кратко: Cantineau, 1930, op. cit., p. 24—25; Solzbacher R. Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der Südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft (Münsteraner Theologische Abhandlungen (MThA) 3). Altenberge, 1989, p. 54—56. Ошибочностью, на наш взгляд, всех высказывавшихся гипотез является попытка объяснить появление всех надписей какой-либо одной причиной.

у нас есть надежные ориентиры для решения этой проблемы — датированные тексты. Сложен же этот вопрос потому, что на 2743 надписи с Синая, опубликованные в CIS, датированных текстов известно всего пять. Две другие датированные надписи были опубликованы в 1967 г. А. Негевом. Еще одна датированная надпись была опубликована им же в 1981 г. Анализу этих надписей, а также дополнительным возможностям судить о времени их составления посвящена эта статья.

Из восьми надписей, имеющих датировочные формулы, три сложны для понимания, однако рассмотрим их все в хронологическом порядке.

Первой следует назвать надпись CIS, 2, 1325 из вади Мукаттиб: šlm šʿd'lhy br grm'bʿly br bḥgh bšnt 'rbʿyn wḥmš — 'Мир! Шаʿдаллахи сын Гармалбаʿли сына Бахаге в сорок пятый годʿ.

Особых проблем с интерпретацией текста, таким образом, здесь нет. Что касается эры, то едва ли приходится сомневаться, что речь идет именно об эре провинции Аравии. Вопрос этот решается отчасти логически, отчасти — методом исключения. В данном районе другой эры со столь «низкими» цифрами быть практически не может. Дополнительным аргументом в пользу датировки по эре провинции Аравии будет и датировочная формула следующей надписи, содержащая типичное именно для эры провинции Аравии выражение «в год провинции». Что касается надписи CIS, 2, 1325, то ее следует датировать 150—151 гг., исходя из даты отсчета эры провинции Аравии — марта 106 г.[7]

Второй в хронологическом порядке датированных надписей следует назвать надпись CIS, 2, 964, происходящую из вади Мукаттиб: bryk w'lw br šʿd'lhy šnt 85 lhprkyh d(y) 'ḥrbw ʿny' 'r ʿ'— 'Да будет благословен Ва'илу сын Шаʿдаллахи. Это — 85 год провинции, в который ʿНЙ' опустошили землюʿ.

Сложности в понимании этой надписи связаны с интерпретацией трех последних слов, которые можно прочесть двояко: и как 'ḥrbw ʿny' 'rʿ', и как 'ḥrpw ʿny' 'rʿ'. Особенности написания таковы, что в слове 'ḥrbw предпоследний знак можно прочесть и как «b», и как «p». При этом чтение с «b» является все же более предпочтительным чисто палеографически.

Второе из этих чтений ('ḥrpw ʿny' 'rʿ') представлено в CIS, правда, оставлено без перевода[8], хотя в примечаниях издатель

---

[7] В «Корпусе» дата определена как 149 г., что, безусловно, является ошибкой. Ср. у Cantineau, 1930, указ. соч., с. 23, где исправлено на 150—151 гг.

[8] Вместо перевода этих слов поставлено многоточие.

повторяет точку зрения Ш. Клермон-Ганно по поводу этой формулы, считая ее правильной[9].

Ш. Клермон-Ганно объясняет форму ’ḥrpw на основе параллели с арабским глаголом ḥrf, имеющим значение 'собирать плоды, фрукты', а в четвертой породе, в частности — 'собирать плоды с земли'[10]. В слове ʿny’ Ш. Клермон-Ганно видел засвидетельствованный в Библии термин ʿŏnī — 'бедный'[11]. В результате датировочную формулу надписи он переводил: «в 85 год провинции, в тот год, когда бедные страны получили право собирать плоды». На основании такого прочтения и известных параллелей с Библией Ш. Клермон-Ганно выстраивал сложные гипотезы, считая, что в данном тексте речь идет об одном из проявлений социальной регуляции и благотворительности в набатейском обществе.

Все построения Ш. Клермон-Ганно выглядели бы и красиво и убедительно, если бы не следующие обстоятельства. Ж. Шабо (RES, 2019) и затем Ж. Кантино[12] отмечают, что проверка текста надписи убеждает в правильности чтения ’ḥrbw, а не ’ḥrpw. Далее хотелось бы отметить, что данная надпись уникальна. Ни в одной надписи — как среди синайских набатейских, так и среди других эпиграфических памятников семитоязычного Ближнего Востока — подобное выражение не засвидетельствовано. Именно поэтому построения Ш. Клермон-Ганно слишком рискованны. Что касается формы ’ḥrbw, то это 3 лицо мн. ч. породы aphʿel глагола ḥrb — 'воевать', 'нападать', 'разорять', засвидетельствованного в таком значении во многих языках.

Это чтение принято Ж. Кантино и в словаре Ш. Жана и Й. Хофтайзера[13]. Что же касается слова ʿny’, то Ж. Кантино ограничивается указанием на то, что смысл его неясен[14]. Ю. Ойтинг[15] восстанавливал здесь слово ʿrby’ — 'арабы'. На наш взгляд, наиболее логичной оказывается позиция Ж. Шабо[16], полагав-

---

[9] См. подробно: RAO, т. 4, с. 187—191; 289—319.

[10] См.: Biberstein-Kazimirski, t. 1, c. 562; Gesenius' Wilhelm. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Siebzehnte Auflage. Leipzig, 1921, S. 261.

[11] См.: Gesenius', 1921, op. cit., S. 605.

[12] Cantineau J. Le nabatéen II. Choix de textes — lexique. Paris, 1932, p. 99.

[13] Jean Ch-F., Hoftijzer J. Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest. Leiden, 1965, S. 95.

[14] Cantineau, 1932, op. cit., p. 133.

[15] Euting J. Sinaitische Inschriften. Berlin, 1891, n. 463.

[16] См.: Répértoire d'épigraphie sémitique (RES), 2019. Там же приведена сводка всех предшествующих вариантов толкования ʿny’.

шего, что написание ʿny' следует оставить без изменений и понимать как название племени. Иными словами, он предлагал датировочную формулу этой надписи понимать так: «в год, когда [племя] 'НЙ' завоевало (вар.: разорило) страну». В завершение отметим, что 85 год провинции соответствует 190—191 гг. н. э.

Следующая в хронологическом порядке — надпись CIS, 2, 963, также происходящая из вади Мукаттиб: dkyr 'lhy br yʿly šnt m'h ʿl dmyn ʿl tltt qysryn — 'Пусть будет помянут Таймаллахи сын Йаʿли в сотый год... трех Цезарей'[17].

Выражение ʿl dmyn ʿl однозначной интерпретации не поддается из-за неясности значений входящих в него слов. При этом среднее из этих слов может быть прочтено и как rmyn. В таком случае его следует понимать — «римляне». В целом же нельзя исключать, что датировочная формула надписи представляет собой попытку передать по-арамейски какое-то из официальных латинских выражений, применяемых по отношению к императорам, однако возможных вариантов интерпретации здесь остается слишком много, чтобы можно было прийти к единому мнению[18]. Бесспорны лишь следующие два момента. Слова šnt m'h — 'сотый год' — свидетельствуют о том, что надпись не могла быть составлена ранее 205—206 гг.; слова о трех Цезарях — tltt qysryn — могут свидетельствовать о 211 г., годе, когда умер Септимий Север и власть перешла к его сыновьям Каракалле и Гете. Что же касается связующих слов, то можно говорить о следующих возможностях. Чтение rmyn может в какой-то мере дать удовлетворительный смысл, ибо тогда большую часть датировочной формулы можно перевести так: «в сотый год при римлянах». Другой вопрос, что это может значить. В комментариях к надписи издатель приводит мнение Ренана[19] о том, что речь идет об отсчете времени от битвы при Акции и что надпись, следовательно, датируется 68 г. н. э. Такая точка зрения, бесспорно, неверна[20] и ни о какой другой эре, кроме как об эре Бостры, т. е. об эре провинции Аравии, тут не может быть и речи.

---

17 Из-за неясности контекста нельзя быть уверенным в правильности падежных окончаний.

18 Литература по поводу данной надписи и все возможные варианты интерпретации подробно приведены в комментариях издателя CIS к данной надписи.

19 Это, видимо, ошибка. Ни в преамбуле к надписи, ни в комментариях не сказано, где именно мог Э. Ренан писать про эту надпись. Таким образом, для читателя вопрос об авторстве этого варианта интерпретации остается, к сожалению, открытым.

20 Ср. комментарии издателя.

Наилучшее тому, на наш взгляд, доказательство — датировочная формула соседней надписи, CIS, 2, 964, проанализированная выше.

Возвращаясь к надписи CIS, 2, 963, хотелось бы отметить, что в принципе ничто не мешает считать выражение «при римлянах»[21] синонимом обозначения эры провинции, такого, как, например, в надписи CIS, 2, 964.

Правда, подобную интерпретацию в любом случае нельзя назвать удачной потому, что заключительные слова о трех Цезарях остаются без объяснения и непонятными. Кроме того, уникальность данной датировочной формулы делает вообще все суждения о значении входящих в нее слов приблизительными. Тем не менее более логичным следовало бы назвать уже упоминавшийся выше вариант интерпретации, восходящий к Ш. Клермон-Ганно.

Согласно его точке зрения, упоминания о сотом годе, трех Цезарях и слова ʿl rmyn согласуются следующим образом. Речь идет, как считает Ш. Клермон-Ганно, о годе совместного правления Септимия Севера со своими сыновьями Каракаллой и Гетой, т. е. о промежутке между 204 и 205 гг., что согласуется с хронологией эры провинции Аравии и действительно «попадает» на начало сотого года эры провинции. Что же касается слов ʿl rmyn, то Ш. Клермон-Ганно, прибегнув к перестановке букв, получил следующий результат: ʿl mryn tltt qsryn, что можно в общем и целом считать соответствующим известной латинской формуле Pro (salute) dominorum nostrorum AVGG — т. е. «Во спасение господ наших Августов». Такая формула засвидетельствована в надписях по отношению к Септимию Северу, правившему вместе с сыновьями, такая формула соответствует также и титулатуре Септимия Севера, Каракаллы и Геты. При этом, однако, уникальность данной формулы не позволяет однозначно ответить, можно ли считать предложение Ш. Клермон-Ганно правильным, хотя подобная интерпретация вполне вероятна. Бесспорно лишь то, что выражение šnt m't вне всяких сомнений позволяет датировать данную надпись как минимум 205 г. н. э.

Далее следует найденная в районе вади «Паломников» надпись из недавней публикации А. Негева[22]: šlm ʿwdw br qymw bṭb bšnt 117 — 'Мир! ʿАуду сын Кайаму во благо. В год 117'.

---

[21] Если, конечно, полагать, что такой вариант интерпретации является истинным.

[22] Negev A. Nabatean, Greek and Thamudic Inscriptions from the Wadi Haggag — Jebel Musa Road. — Israel Exploration Journal (IEJ), vol. 31 (1981), N. 1, p. 65—75.

Учитывая начало эры провинции Аравии, данную надпись необходимо датировать 222—223 гг. н. э.

Следующая надпись — CIS, 2, 1491, происходящая из вади Файран: šlm ʿmyw br šmrḥ ms[q]' šnt 126 — 'Мир! ʿАммайу сын Шимраха... год сто двадцать шестой'.

После имени отца автора надписи следует слово, которое может быть прочтено и как mšq', и как mšp'. Первое из этих прочтений является более предпочтительным по палеографическим соображениям[23]. Слово это встречается еще в одной надписи — CIS, 2, 2628 — в контексте, типологически идентичном данному: mšq' выступает как характеристика автора надписи. Значение этого слова остается неясным. Можно допустить, что это либо этноним, либо название той или иной местности, однако во всех семитских языках, судя по словарям, от корня mšq образованы слова со значением «жидкость», «вино», «виночерпий»[24]. В Библии, правда, один раз (Gen., 15, 2) засвидетельствовано словосочетание bän mäšäq, традиционно переводимое как 'управитель'. Контекст этот, однако, уникален, интерпретация его остается неясной. Таким образом, имеющиеся в словарях варианты значений, производных от корня mšq, не проясняют возможных значений слова mšq' в данной надписи. Что же касается даты, то сто двадцать шестой год соответствует 231—232 гг.

Следующей в хронологическом порядке датированных надписей следует назвать CIS, 2, 2666 с Джебель ал-Мунайджа: šlm klbw br ʿmrw šnt 148 bṭb — 'Мир! Кальбу сын ʿАмру, сто сорок восьмой год, для благополучной [памяти]'.

Сложностей с интерпретацией данного текста не возникает. Сто сорок восьмой год эры провинции Аравии соответствует 253—264 гг.

Завершают список датированных текстов две надписи, опубликованные А. Негевом в 1967 году[25]. Обе происходят из вади Магара.

Первая из этих надписей (Негев, 1967, с. 250—251) выглядит следующим образом: dkyr tym'lhy br ʿbd'lhy bṭb bš(n)[26] t 160 —

---

[23] В связи с этим непонятна позиция издателя CIS, поставившего в тексте надписи букву q в квадратные скобки.

[24] Gesenius, 1921, op. cit., S. 473; Dalman G. Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Frankfurt am Main, 1922, S. 258; Levy J. Wörterbuch über die Talmudium und Midraschim. Bd. 3. Berlin und Wien, 1924, S. 289—290.

[25] Negev A. New Dated Nabataean Graffiti from the Sinai. — IEJ, vol. 17 (1967), N. 4, p. 250—255.

'Пусть будет помянут Таймаллахи сын ʿАбдаллахи во благополучие. Год — 160'. Надпись датируется 265—266 гг.

Вторая надпись — dkyr ḥʿly br ḥlṣt bṭb bš(n)t 161 — 'Пусть будет помянут Хаʿли сын Халисата во благополучие. В год 161'. Дата показывает, что текст был составлен в 267—268 гг.

На этом список датированных синайских надписей, к сожалению, исчерпывается.

Особый интерес при рассмотрении проблемы датировок синайских набатейских надписей представляют христограммы и христианские кресты, встречающиеся в основном в надписях, происходящих из вади Мукаттиб. Известны они были давно, суждения по поводу этих символов высказывались диаметрально противоположные[27], теперь, однако, появилась возможность подойти к этой проблеме с несколько иных позиций, отталкиваясь от проблем, затронутых в статье немецкого археолога К. Шмитт-Корте[28].

На основании изучения фотографий надписей CIS, 2, 1192—1198 он пришел к выводу, что одна из этих надписей является христианской как по содержанию, так и по форме. Автор, как ни странно, ни разу не называет номера той надписи, которую он исследует, хотя нетрудно понять, что речь идет о надписи CIS, 2, 1196, точнее говоря, об одной из приписок к основному тексту, на которую издатель «Корпуса» почему-то не обратил внимание. Прежде чем говорить о приписках, остановимся на ее основном тексте. Он вполне стандартен: šlm hn'w br zydw — 'Мир! Хани'у сын Зайду'.

Справа от слова šlm приписано имя ḥššw — 'Хашашу'. Эта приписка издателем отмечена. Под именем zydyw (Зайду), рядом с изображением верблюда, приписана группа знаков, достаточно уверенно читаемая как mšlm. Эти знаки заключены в рамку вида ⌊___⌋. По краям рамки стоят знаки ⨍. Эта, вторая приписка, оставленная издателем CIS без внимания, и стала

---

[26] По мнению А. Негева, слово «год» (šnt) в обеих надписях не имеет буквы n. Сам издатель транскрибирует это слово в обоих случаях как št. Обращение же к воспроизведениям оригинала показывает, что точка зрения издателя далеко не бесспорна. Действительно, и в том и в другом тексте буквы слова налезают друг на друга, однако, судя по тексту оригинала, воспроизведенному в данной статье, у нас нет оснований считать, что буква n в слове šnt отсутствует в данных надписях на камне.

[27] Schmitt-Korte K. An early Christian record of the Nabataeans: The Masalam inscription (Ca 350 AD). — ARAM periodical, vol. 2: 1 and 2. Oxford, 1990, p. 123—142.

[28] Ibid., p. 123—142.

объектом исследования К. Шмитт-Корте. Предлагаемая им интерпретация знаков mšlm и окружающей их рамки парадоксальна. Он считает, что посредством этих знаков зашифрован целый текст, который К. Шмитт-Корте восстанавливает и переводит так: šlm mšlm br mšlm šlṭn bṭb mšlm — 'Мир! Масалам сын Масалама, предводитель[29] , на добрую память и во имя мира'.

Нельзя сказать, что такая интерпретация совершенно невозможна, однако поскольку других примеров таких текстов нет, то фактически интерпретацию К. Шмитт-Корте невозможно ни доказать, ни опровергнуть. Нельзя также исключать возможности того, что эта приписка, как и ḥššw, является просто отдельным именем собственным, тем более, что имя mšlmw в синайских набатейских надписях засвидетельствовано[30] .

Более существенно, однако, другое — то, что К. Шмитт-Корте, видимо, абсолютно прав, когда пишет, что знак ☩ является христограммой — сокращенным написанием имени Христа[31] . При этом важно отметить следующее. Фотография надписи позволяет считать, что и приписка mšlm, и знаки оставлены рукой[32] одного и того же человека.

Из сказанного вытекает, что приписка к надписи смело может быть датирована IV в. н. э.[33] Однако CIS, 2, 1196 — не единственный пример надписи с христограммой. Эти, другие надписи, К. Шмитт-Корте не рассматривает, видимо, из-за отсутствия новых фотографий. Действительно, отсутствие фотографий ограничивает возможности суждения об интересующих нас знаках. Однако даже по имеющимся в «Таблицах» CIS воспроизведениям можно хотя бы приблизительно высказаться о хронологии надписей с христограммами (до или после IV в.). За исключением особо оговоренных случаев, все надписи, о которых пойдет речь ниже, происходят из вади Мукаттиб.

Первой по порядку номеров следует назвать CIS, 2, 898, надпись вполне стандартного содержания: šlm grm'lb'ly br klbw — 'Мир! Гармальба'ли сын Кальбу'.

На одном из воспроизведений (таб. C) под текстом надписи, несколько правее слова šlm, ясно виден крест следующей

---

29 С точки зрения К. Шмитт-Корте — «военачальник» (Schmitt-Korte, op. cit., p. 126), что, как и вся интерпретация, остается недоказуемым.

30 См.: CIS, 2, 2123; 2168; 2536.

31 Schmitt-Korte, op. cit., p. 127—133.

32 Schmitt-Korte, op. cit., phot. III, 3.

33 Schmitt-Korte, op. cit., p. 132—135.

формы ✠. Отсутствие креста на другом из приведенных воспроизведений (табл. LXXII)[34] не позволяет использовать эту надпись в качестве аргумента по интересующей нас проблематике. Издатель по поводу креста этой надписи — как, впрочем, и других надписей — не говорит ничего.

Что же касается следующей надписи — CIS, 2, 973, то здесь картина несколько более определенная. Сама надпись состоит из двух строк (возможно, из двух независимых надписей, механически объединенных издателем в одну), первая из которых сохранилась плохо[35] . Вторая строка текста сохранилась более или менее полностью: šlm bry'w br mg[dyw] — 'Мир! Борай'у сын Магдийу'.

На одном из двух воспроизведений (табл. XCVI, но не LXXII) под второй строкой надписи четко видны греческие буквы ΟΥΡΕΟΣ, что является неполной — или неполностью сохранившейся — транскрипцией первого набатейского имени bry'w. На этом же воспроизведении видно, что надпись окружена тремя крестами различной формы.

Под центром второй строчки — ✢, правее слова šlm — ✣. Выше уровня второй строчки как бы продолжением незавершенной первой служит фигура животного[36] , из спины которого фактически «вырастает» крест следующей формы: ✝. Наличие в тексте греческой транскрипции первого набатейского имени и в то же время крестов позволяет считать эту надпись чисто христианской. В пользу такого утверждения свидетельствуют — помимо греко-набатейского соответствия имен — типично греческие надписи из «вади Паломников», изданные А. Негевом[37] . Эти тексты составлены преимущественно погречески и имеют практически те же кресты. (Ср. надпись 106, рис. 107).

Чисто христианская приписка есть и рядом с надписью CIS, 2, 983: šlmw br tym'[lhy] — 'Шальму сын Таймаллахи'. Слева от текста нарисован верблюд, над спиной которого четко

---

[34] Различная полнота воспроизведений может свидетельствовать в конечном счете лишь о субъективном вкусе того, кто копировал и отбрасывал такие знаки как не нужные, не связанные с основным текстом.

[35] Сохранилось только начальное слово šlm и первая буква первого имени — '.

[36] Во всяком случае, именно так можно интерпретировать имеющуюся там комбинацию линий.

[37] Negev A. The Inscriptions of wadi Haggag. Sinai. Jerusalem, 1977 (Qedem. Monographs of the Institute of Archaeology. 6).

видна буква К, а снизу — подпись, видимо, автора рисунка — ΜΟΥΣΗΣ, и крест формы ✝.

Судя по всему, то же самое можно сказать и про надпись CIS, 2, 991, где на одном из трех воспроизведений (табл. LXXVIII) под второй строчкой текста видна греческая буква А и крест ✝. Не исключено, что и буква А, и крест непосредственно связаны с надписью и не являются позднейшими приписками. Текст надписи гласит: dkyr w'lw br ʿbd'l... — 'Пусть будет помянут Ва'илу сын ʿАбдал' [38]. Иными словами, у нас есть некоторые основания видеть в греческой альфе начало или остаток греческой передачи второго имени текста надписи.

Крест формы ✝ стоит после текста надписи CIS, 2, 1009, содержащей только два слова — šlm gšmw — 'Мир! Гушаму'. У нас нет критериев, которые позволили бы сказать, является ли крест позднейшей «припиской» или же он оставлен автором надписи.

Надпись CIS, 2, 1081 окружена целым рядом приписок по-гречески, никак, правда, не связанных с основным текстом: [šl]m klbw br p'rn — 'Мир! Кальбу сын Фарана'.

Справа от надписи — правее слова šlm — помещается крест ✝, принадлежащий, по словам издателя, той же руке, что и остальные греческие приписки. Под надписью четко читается слово μνησθῆ, соответствующее арамейскому dkyr — 'пусть будет помянут'. Над текстом надписи с большими или меньшими трудностями читается имя ΑΥΣΟΣ, над крестом расположены три в принципе хорошо читаемые буквы ΔΕΟ, за которыми следует странной формы лигатурный (?) знак и конец текста, идентифицируемый издателем как надпись CIS, 2, 1080.

Отсутствие видимой связи этих христианских приписок с основным текстом позволяет считать, что все они более позднего происхождения.

Надписи CIS, 2, 1216, 1288, рядом с которыми также встречаются христианские символы, сохранились плохо. Из них более интересна вторая — CIS, 2, 1288. Надпись состоит из двух строк, на каждой из которых сохранилось по одному слову. На первой строчке это šlm. Видимо — буквы не очень четкие — сохранившееся слово на второй строчке — это также *šlm*.

Под арамейским текстом четко читаются два слова — ΜΝΗΣΤΗ ΡΡΑΑΜΗΣ 'Да будет память о Раамусе'. Над словом ΜΝΗΣΤΗ расположена типичная христограмма ☧. Что касается

[38] Чтение второй части имени остается спорным.

имени Ρααμησ, то его можно рассматривать как очень точную транскрипцию засвидетельствованного, хотя и редкого, набатейского имени rḥmy[39] .

Христограмма, как, впрочем, и чисто набатейское имя автора греческого текста, позволяют считать надпись CIS, 2, 1288 набатейской христианской надписью, вне зависимости от того, как соотносились или могли соотноситься между собою греческая и набатейская части текста. На основании отмеченных выше материалов, приводимых К. Шмитт-Корте по поводу приписок к надписи CIS, 2, 1196, надпись CIS, 2, 1288 можно датировать как минимум первой половиной IV в. То же самое можно сказать и о многочисленных надписях с крестами, упоминаемых на предыдущих или последующих страницах. Кресты этих текстов были поставлены не ранее середины IV в. Это уточнение необходимо еще и потому, что крест формы ⌶ соседствует с одной из точно датируемых (150—151 гг.) надписей — CIS, 2, 1325. В данном случае, таким образом, можно с уверенностью говорить о более позднем, по сравнению с основным текстом, происхождении креста.

Небольшая христограмма ☧ есть поверх текста надписи CIS, 2, 1409 — šlm ʿbd'lhy d'bw br w'lw — 'Мир! ʿАбдаллахи. Ди'бу сын Ва'илу'. Судя по всему, и здесь приходится говорить о более позднем происхождении креста, никак не связанного с основным текстом.

Рядом с надписью CIS, 2, 1451 также есть христограмма. Она заключена в рамку ⋈☧⋈ . О возможной связи изображения с основным текстом ничего практически сказать нельзя, ибо из четырех строчек надписи удовлетворительно читается лишь первая: šlm ḥnṭlw br nšnkyh — 'Мир! Ханталу сын Нашнакийа'.

Некоторое количество крестов и христограмм есть и в надписях, обнаруженных в других вади. Так, крест формы ☥ есть над текстом надписи CIS, 2, 1867 из вади ʿАджала: šlm ʿbd'lbʿly br p'rn — 'Мир! ʿАбдальбаʿли сын Фарана'.

Несмотря на то, что на табл. XVII приведена фотография надписи, мнения исследователей разделились. Е. Х. Палмер, первооткрыватель текста, считал[40], что и крест и буквы сделаны одной рукой. Издатель CIS писал о невозможности этого ввиду

---

39 Negev A. Personal Names in the Nabatean Realm. Jerusalem, 1991. (Qedem. Monographs of the Institute of Archaeology. 32), n. 1067; Cantineau, op. cit., 1932, p. 146.

40 См. комментарии к надписи.

того, что крест и текст сделаны разными инструментами. Если судить по приведенной фотографии — добавим от себя — то утверждение издателя о применении при исполнении этой надписи разных инструментов совершенно не очевидно, однако осторожность требует воздержаться в данном случае от далеко идущих выводов.

Кресты и христограммы соседствуют еще с целым рядом надписей:

CIS, 2, 2499 — вади Самара;
CIS, 2, 2818 — вади ал-Ладжа;
CIS, 2, 2933 — вади Баррах;
CIS, 2, 3186 — вади Ислих;
CIS, 2, 2800 — вади ал-Ладжа;
CIS, 2, 2845 — вади ал-Ладжа;
CIS, 2, 3184 — вади Ислих.

Большинство из христианских символов данных надписей ничем не отличается от тех, что были упомянуты. Поэтому отметим ниже лишь те, что отличаются от приведенных выше форм. Так, надпись CIS, 2, 2800 окружена крестами, два из которых, судя по воспроизведениям, необычной формы.

Текст надписи: šlm d'bw' 'tmw wṭb — 'Мир! Ди'бу А[41] сын Атиму на добрую память'.

Несколько правее начала текста стоит крест формы 𐤟, слева, после одиночного алефа, завершающего первую строчку, — 𐤟. Рядом с началом второй строчки помещается символ 𐤟.

Крест формы 𐤟 как бы завершает надпись CIS, 2, 2845, составленную ʿАбдальбаʿли сыном ʿАлийу, характеризующим себя byty' — 'имеющим отношение к дому'[42]. Позднейшее происхождение креста в данном случае совершенно очевидно. Ни одна из других надписей, составленных этим человеком, креста не имеет.

Изобилуют христианской символикой и приписками греческих букв, не складывающихся, правда, в слова, надписи CIS, 2, 2933—2935. Отметим здесь два нестандартных символа, подписанных под текстом надписи CIS, 2, 2933, от которой остались лишь отдельные знаки: 𐤟 𐤟

Отметим, наконец, надпись CIS, 2, 2184: 'wšw br zydw — 'Аушу сын Зайду'. Несколько правее первого имени размещен

---

[41] Смысл этого алефа неясен. Возможно, автор в первый момент собрался написать имя отца, забыв слово br 'сын'.

[42] Точное значение этого слова в данном случае остается неизвестным.

следующий знак ☥. «Дуга» над крестом, судя по всему, символизирует ту или иную архитектурную деталь храма.

Подводя итоги обзора, необходимо отметить, что подавляющее большинство крестов и христограмм синайских набатейских надписей является позднейшими приписками. С уверенностью можно назвать христианскими набатейскими надписями лишь CIS, 2, 973; приписку к CIS, 2, 1196 и надпись CIS, 2, 1288. Не менее важно отметить, что датированные надписи показывают — те пути, по которым во II—III вв. н. э. «ходили» авторы синайских набатейских текстов, не были заброшены и в последующие столетия.

Для того чтобы оценить теперь принципы датировок синайских набатейских надписей, необходимо провести сопоставление с различными группами надписей.

Если теперь обратиться к сафским надписям — надписям соседних с набатеями североаравийских кочевников, относящимся в целом к тому же времени, — то нельзя не отметить существенной разницы. Прежде всего, бросается в глаза отсутствие цифровых датировок по какой-либо эре. Приведем для примера несколько примеров по сборнику WLHI:

61: whd̲šry slm hsnt — 'О, Душара, обеспечь безопасность в этом году';

177: snt hn’ — 'в год Хани';

710: snt hbrt — «год гиен»;

1198: wwgm ʿl ’šy ʿh snt qtl kkm — 'и он горевал о своих товарищах, в год, когда Камм был убит';

1700a: snt ḫrb hmlk ’l sbṭt — 'в год, когда царь воевал с племенем СБТТ'.

Единственное, что объединяет датированные синайские набатейские и сафские надписи — это их малочисленность по отношению к общему количеству текстов. Среди изучаемых памятников количество датированных составит 8 от 2744, что примерно соответствует и соотношению недатированных и датированных текстов среди сафских надписей: число первых около двенадцати тысяч, число вторых не превышает сотни. По сути же системы датировок совершенно разные. Сафские надписи — надписи аравийских кочевников — датированы по событиям жизни, оставившим след в судьбе человека или его племени. Синайские набатейские надписи датированы по одной из систем летоисчисления Римской Империи. Это свидетельствует по меньшей мере об ориентированности, тесной связи авторов синай-

ских набатейских надписей с римским государством, чего не было (во всяком случае — в такой мере) у авторов сафских надписей.

Эти материалы позволяют с уверенностью утверждать, что синайские набатейские надписи составлялись в основном до IV в., однако примеры надписей с христограммами и особенно несколько надписей, которые можно считать набатейскими христианскими надписями, показывают, что некоторое время и после победы христианства, когда по дорогам на юг Синая пошли христианские паломники, набатейский язык и традиция составления набатейских наскальных граффити не были забыты.

A. G. Grouchevoi. Le problème de la datation des inscriptions nabatéennes de Sinai

L'article est consacré aux inscriptions nabatéennes de Sinai qui ont une date précise ou peuvent être datées. Après l'examen des inscriptions datées (les dates desquelles tombent entre 150/151—267/268 après J. — *Chr.*) l'auteur passe a l'étude des croix chrétiennes et christogrammes afin de comprendre qu'est ce qu'on peut en tirer pour la datation des textes.

Dans trois cas — les inscriptions CIS, II, 1196; 973; 1288 il y en a assez de preuves pour qualifier les inscriptions comme nabatéo-chretiennes.

Les croix entourant une des additions au texte CIS, II, 1196, ainsi que le texte de cette addition, sont fait par la mкme main, comme le prouve le photo[43] .

Dans les texte CIS, II, 973, outre trois croix il y a la transcription grecque presque complète du nom de l'auteur de texte nabatéen ce qui peut être consideré une preuve de la datation du texte de l'époque chrétienne.

Quant à l'inscription CIS, II, 1288, elle représente, outre les christogrammes, un équivalent grec exact d'une formule très typique des inscriptions nabatéennes de Sinai, et la transcription grecque d'un nom nabatéen. Tout cela peut être consideré comme une preuve pour la datation tardive de ce texte. (Il s'agit aussi de l'époque chrétienne).

---

[43] Schmitt-Korte, op. cit., p. 123—142. K. Schmitt-Korte propose une interprétation de texte qui est — à notre avis — tout à fait fantastique. mais il a raison en disant que la croix et le texte de l'addition sont faits par la même main.

Новые сведения о хаттаках и юсуфзаях в сочинениях Хушхаль-хана Хаттака, Афзаль-хана Хаттака и Ахунда Дарвезы

В. В. Кушев
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Историю обширной территории, на которой расположены Афганистан, Пакистан и часть Индии, невозможно представить себе без участия в ней паштунских племен. В период позднего средневековья, в XIV—XVII вв., они находились на главных ролях во многих событиях, и не меньшим, если порой не большим, было их значение в новое время, в годы империи Дуррани и правления афганских эмиров в XIX в., когда племена не только способствовали удаче завоевательных кампаний, но и обеспечивали успех в национально-освободительной борьбе и антиколониальных войнах. Древние традиции, многовековое племенное родство, паштунский кодекс чести определяли монолитность племени или группы племен и делали их могучей силой. Однако иные факторы (в частности, нарождающиеся социальные противоречия, рознь между племенами, в особенности, между племенами разных групп и ветвей, которую старались усилить с помощью происков, интриг, подкупов внешние силы) способствовали тому, что военно-политические союзы племен оказывались недолговечными, победы сменялись поражениями, а это не могло не замедлять экономический и социальный прогресс афганского общества.

Родоплеменное устройство паштунов в большинстве районов сохранилось до наших дней, и для лучшего понимания внутренних социальных процессов в паштунском обществе и отношения паштунов к окружающему миру необходимо знание многих важных сторон их жизни, их мировоззрения в процессе развития и в сегодняшнем состоянии. К таким моментам относится моральный кодекс и право паштунов, а также взаимоотношения между племенами в ходе истории, в особенности в течение длительного периода миграций и под углом зрения традиционных генеалогий. Данные по генеалогиям, истории, миграциям, взаимоотношениям паштунских племен в XIV—XVII вв.

содержатся в достаточно большом числе источников на персидском языке, сочиненных в Индии, Афганистане и Иране. Сведения именно этих произведений и использовались, по преимуществу, западными исследователями[1]. И хотя они позволили составить довольно ясную картину указанных сторон жизни афганских племен, представляющий определенный интерес дополнительный материал может быть почерпнут также из сочинений на афганском языке, часть которых была использована лишь для установления фактов военно-политической истории, другие же — включая художественную прозу и поэзию — в качестве источников практически не привлекались. Число таких работ сравнительно невелико.

Совершенно не использованы историками сочинения Хушхаль-хана Хаттака «Дастар-нама»[2], некоторые его стихотворения, среди которых важными сведениями насыщены многие касыды, и особенно полезная как источник поэма «Сват-нама»[3]. Здесь предлагается та извлеченная из этих произведений информация, которая интересна своим содержанием и благодаря ее новизне. Статья не преследует иной цели, кроме введения в обиход новых данных по племенам из нескольких афганских источников.

Хушхаль-хан Хаттак (1613—1689) в этико-дидактическом сочинении «Дастар-нама» и в баязе[4] приводит основную генеалогическую линию своего рода, входящего в ответвление хаттакского племени ветви группы карлани общего родословного древа паштунов. Там же содержится упоминание некоторых главных родственных племен группы в их взаимоотношении друг с другом (кроме того имена предков и родственников Хушхаля и

---

[1] Например, Рейснер И. М. Развитие феодализма и образование государства у афганцев. М., 1954; Массон В. М., Ромодин В. А. История Афганистана. Т. 1. М., 1964. Т. 2. М., 1965; Ромодин В. А. Генеалогическая структура основных групп афганских (паштунских) племен и их расселение в XVI—XVII вв. — Страны и народы Востока. Вып. XXII. М., 1980, с. 239—251; Caroe O. The Pathans 500 B. C.—A. D. 1957. London, 1958; Dorn B. Verzeichniss afghanischer Stämme. — Bulletin scientifique publié par l'Académie des sciences de St. Pétersbourg, III (1838), № 17, с. 257—266; Dorn B. Beitrag zur Geschichte des afghanischen Stammes der Jusufsey. — Bull. scient., IV (1838), стлб. 5—16, 23—31.

[2] «Дастар-нама» — этико-дидактическое сочинение в прозе, со стихотворными вставками на пашто и дари, содержащее ценный материал по истории культурной жизни афганцев (см. «Источники»). Сочинено между 1664 и 1669 гг.

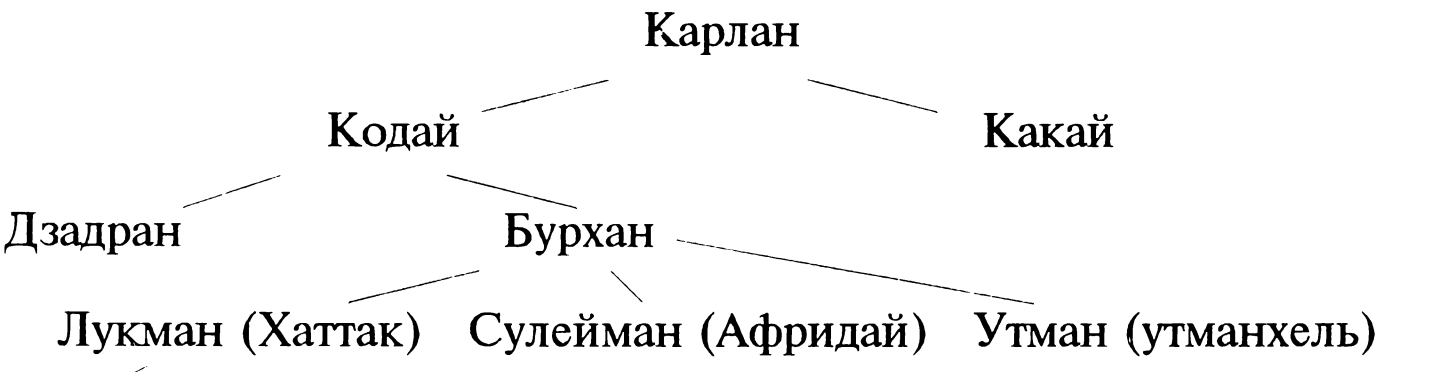
[3] «Сват-нама» — поэма написана Хушхаль-ханом после его пребывания в области Сват с конца июля 1675 г. по февраль 1676 г. (см. «Источники»), сочинено вскоре после 1675 г.

[4] Баяз — записная книжка, альбом стихотворений.

названия различных племен и кланов встречаются во многих его стихотворениях разных жанров).

В «Дастар-нама» Хушхаль-хан следующим образом определяет свою родословную по прямой мужской линии от Бурхана сына Кодая до своего внука Афзаля: Бурхан — Лукман — Торман — Тари — Ато — Бати [Пати] — Хоти — Шех-Али — Хасан — Туман — Чанджу — Малик Акорай — Яхья — Шахбаз —Хушхаль — Ашраф — Афзаль. По-видимому, собственно хаттакская генеалогия берет начало от Лукмана, который именовался также Хаттаком (а выходят хаттаки на историческую арену и упоминаются в источниках, начиная с Малика Акорая в 80-х гг. XVI в.)[5]. У Лукмана были братья, сыновья Бурхана: Сулейман, известный как Афридай, и Утман, «который утманхель».

Таким образом, по «Дастар-нама» определяется следующая родословная Хушхаль-хана:



Торман и далее по вышеприведенной генеалогической линии.

По словам Хушхаля, «африди, утманхель, хаттак вместе составляли бурханхель», Бурхан же имел брата по имени Дзадран, отцом их был Кодай, сын Каррая, основоположника большой ветви каррани (карлани). Хушхаль отмечает еще, что «[род] Бурхан называют также Бахрам Барахим».

Автор «Дастар-нама» называет и племена, входящие в эту ветвь: «В карлани много: дилазаки с вурэкзаями — от одного отца; в абдуррахмане — шерзад, хизрхель, все хугиани — это другой отец; шетак, халим, все киви — от другого отца; сурани близки даурам; тури и дзадзи близки друг другу; вазир, вардакхель, хони, мангали, дани — те и другие карлани; у Кодая было шесть сыновей, все эти — их потомки... Лучшие из патунов — из сарбани, все паштуны — потомки Шархбуна и Харшбуна». Всего,

---

[5] Малик Акорай — вождь хаттаков, живший во второй половиние XVI в.; его резиденцией было селение Карбога в Кохате, позднее в Сарае (Сарай-Акоре) (см. Указатель-комментарий).

утверждает Хушхаль, «паштунов много; десятки тысяч родов, всех не уместить [в книге]».

(Следует указать, что по «Махзан-и афгани»[6] «Кодай был награжден семью сыновьями; Мусазай, Хони, Мангали, Дилазак, Ватозай, Вардак, Оракзай; Хони и Вардак принадлежали к семье сеида Мухаммада Гисудираза, Дилазак и Орак — от одной матери». А согласно «Хуласат ал-ансаб»[7] у «Кодая было семь сыновей от двух жен: Утман, Дилазак, Врэкзай — от одной жены; Мани, Хаттак, Мангали, Хуги — от другой, но некоторые утверждают, что Хуги не был сыном Кодая». Как видно, существуют большие расхождения по источникам, даже со смещением поколений. Утверждения автора «Хуласат ал-аснаб» принимает О. Кэроу и соответственно строит схему в своей работе. В. А. Ромодин учитывает разные варианты генеалогий группы карлани, причем в обеих приводимых им схемах африди, хугиани, хаттаки, утманхели выступают как потомки Какая, а не Кодая, а дзадраны оказываются поочередно и в той, и в другой линии (ср. сведения «Дастар-нама»). Т. о., согласно всем генеалогиям, у Кодая было 7 сыновей (по Хушхалю шесть), от одного из которых, Лукмана, пошла хаттакская линия. Бурхан как представитель отдельного поколения, после Кодая и Какая и перед Лукманом и его братьями, фигурирует только в «Дастар-нама»).

Хушхаль — сторонник легендарной версии происхождения паштунов от иудеев, версии, которая даже в его время не всеми признавалась, но долгое время была в ходу среди европейских ученых: «Много рассказано и написано о генеалогии паштунов. Я в этом деле провел большие исследования, просмотрел хроники, хорошие генеалогические трактаты, родословные. По одной из книг паштуны считаются потомками Яфета сына Ноя, в другой записаны коптами, которые являются народом фараона, еще в одной кто-то причислял их к курдам. Но проделано бесспорное исследование: все паштуны — потомки брата пророка

---

[6] «Махзан-и афгани» — сокращенная анонимная редакция составленного в 1612—1615 гг. сочинения Хваджи Ни'маталлаха ибн Хабибаллаха ал-Харави «Тарих-и Хан-Джахани ва махзан-и афгани», которое основывается на трудах «Тарих-и Табари», «Тарих-и гузида», «Акбар-нама», «Табакат-и акбари» и др. Имеется английский перевод Б. Дорна: History of the Afghans: translated from the Persian of Neamet Ullah by Bernhard Dorn. Pt. 1. London, 1829. Pt. 2. London, 1836.

[7] «Хуласат ал-ансаб» завершено Хафиз ал-мулком Хафиз Рахмат-ханом в 1770 г. Только в рукописях. Имеются ссылки Б. Дорна на это сочинение в названном выше переводе «Махзан-и афгани». См. также: Стори Ч. А. Персидская литература. Био-библиографический обзор. Ч. 2. М., 1972, с. 1212.

Авраама. В этом нет сомнения, никто не приложил в изучении этого дела больших стараний, чем я».

В «Дастар-нама» приводится легенда о том, как пророк Даниил, в грудном возрасте разлученный в пустыне с матерью, был вскормлен львицей. «Храбрость и мужество у паштунов, — заключает автор, — влияние молока той львицы», ведь Даниил принадлежал к роду царя Саула, а тот — из потомков брата пророка Авраама. От царя (*малика*) Саула будто бы пошло и обращение «малик»: «Когда арабы пришли в Хорасан, им стало известно происхождение [паштунов] и, когда те стали мусульманами, они им сказали: вы потомки царя Саула, и в исламе обращение к вам тоже "малик"».

Хушхаль не смог избежать соблазна пересказать также существовавшие в его время совершенно фантастические этимологии этнонимов патан и афган: «Паштуны проявили себя в битве при Сомнатхе, когда султан Махмуд пришел в Гуджарат. Султан сказал о них: это — *патан* моего войска. Патан — это бревно, из каких строят судно. А обращение "афган" во времена повелителя Соломона получил Арахиййа, сын царя Саула, "Аф" по-еврейский "берущий", "хватающий", "ган" — имя демона, т. е. девгир, "пленяющий дива". Узбеки говорят: мы — потомки Барахия, паштуны — потомки Арахия».

Из всех произведений Хушхаль-хана большая поэма (391 бейт) «Сват-нама» представляет самый значительный интерес в историко-географическом и этнографическом отношении и для истории хозяйственной жизни[8] .

Поэт несколькими ориентирами определяет расположение области Сват. Ими являются горы Булуристан [Балтистан] на севере, Кашмир на востоке, Кабул и Бадахшан на западе, «зубцы Черных Гор» в сторону Индии. Отмечается также, что к Свату близки пределы Читрала.

В поэме перечислены несколько дорог, соединяющих Сват с соседними областями: дорога в Читрал через Кохистан, в Туркестан — через Хиндукох, в Бадахшан — через Читрал, в Кашгар — через Битан, дорога в Моранг — через многочисленные пе-

---

[8] Около середины XIX в. описание географии Свата, его фауны, флоры, этнографии и т. д., подтверждающее, как правило, наблюдения Хушхаля, было опубликовано в статье: An account of Upper and Lower Suwát, and the Kahistan, to the source of Suwát River: with an account of the tribes inhabiting those valleys. — By Captain H. G. Raverty, 3rd Regiment. Bombay, N. 1. — JASB. Vol. 31, Nos. 1 to 5. — 1862. Calcutta, 1863, p. 227—281, sketch map.

ревалы, несколько дорог в Индию и Хорасан[9]. В двух случаях указаны расстояния: пять дней пути в Читрал, 30 курухов[10] от Свата до Сарая.

Постоянно особенно сложными оказывались отношения Хушхаль-хана с юсуфзаями. В те годы, когда Хушхаль находился на службе у Великих моголов, он был признан со стороны Шах-Джахана главой всех хаттакских племен и правителем их области, а также наместником в тех юсуфзайских районах в Сама к северу от р. Кабул, которые он сумел присоединить к своим владениям. В их числе были владения юсуфзайского подразделения баизи, один из ханов которого, Мало-хан, сын Исмаил-хана, стал тестем Хушхаля (крупные селения этих мест — Лундхвар, Джамальгархи, Катланг — до нашего времени остались у хаттаков):

Мало-хан устроил свадебные дела к моему удовольствию,
В своем доме он дал мне в жены [будущую] мать Садра

(бейт 6).

Этим временно завершилась продолжавшаяся около столетия междоусобная борьба между юсуфзаями и хаттакскими вождями, начавшаяся со времени правления прадеда Хушхаля Малика Акорая. Юсуфзаи возглавляли антимогольскую оппозицию, тогда как хаттаки придерживались промогольской ориентации, которая изменилась лишь тогда, когда Хушхаль, оказавшись в немилости, отбыл заключение в Дели, Гвалиоре и Рантамбхоре (Джайпуре) и вернулся на родину ярым врагом императора Аурангзеба. Однако, лишенный прежних привилегий, которые помогали ему главенствовать над группой племен, скомпрометировавший себя прежней политикой, он и теперь был не в состоянии в достаточной мере расположить к себе юсуфзаев.

Взаимная неприязнь, существовавшая между хаттакским вождем и юсуфзаями, нашла образное художественное выражение в стихах поэмы «Сват-нама». Уже в начальных бейтах автор признает трудность своего положения, когда он в качестве джагирдара[11] приезжает в Сват:

---

[9] Пояснение к топонимам и этнонимам см. в Указателе-комментарии.

[10] Курух — мера длины, индийский курух равен двум английским милям, т. е. около 3,2 км, иранский курух составляет одну треть фарсаха, т. е. около 2 км.

[11] Джагир — форма феодального землевладения в Могольской Индии, сходная по условиям с тиулом, — земельное держание за несение военной службы, охрану торговых путей. Означал наделение феодала (хана) государственными функциями, правом взимания налогов на пожалованных землях. (Хушхаль за

Трудным для меня делом оказался приезд в Сват:
Я был нукером моголов, и юсуфзаи отворачивались от меня

(бейт 5).

Далее выясняется, что подобным же образом расценивали политику хаттаков и некоторые другие племена:

Я сражался за моголов,
И паштуны очень порицали меня,
И оракзаи, и бангаши, и юсуфзаи —
Все они в отчаянии из-за моего меча

(бейты 51, 52).

Сват вызывал у поэта восхищение климатом, плодородием, природными красотами и культурными богатствами — всем, кроме населения, к которому поэт испытывал чувства презрения и отвращения, по-видимому, в достаточной степени пристрастные и предвзятые:

Я проехал весь Сват от края до края,
Узнал все его места.
Любовался лугами нарциссов и охотничьми угодьями,
Достойными, на мой взгляд, их создателя,
Царство Сват — услада для царей.
Летом погода там лучше кабульской,
В Кабуле воздух горек, здесь сладок.
Климатом Сват похож на Кашмир,
Жаль, Кашмир просторен, Сват тесен.
Длинная, в тридцать курухов, долина,
Ширина же два куруха, или один, или около того.
В каждой деревне в каждый дом от реки идут арыки,
И пьют из них, и во все стороны простираются
хлебные поля.
Там бывают и холодные дожди, и снегопады,
Но нет в Свате ни ветра-самума, ни пыльных смерчей.
Все места Свата царственны,
Нет сардаров, нет хакимов[12] — край гор.
Там есть большие минареты, есть капища,
Большие здания и усадьбы эпохи.
Полный фруктов, цветущих садов,
Он в летнее время достоин царей.
Две вещи любому подарок из Свата:
Его розоликие кафирки и сокол — вот эти две.
В царстве Сват, где ухоженные усадьбы,
В каждом доме цветники, красивые девушки.
Повсюду фонтаны, водопады,

военные заслуги получил от Шах-Джахана 400 тыс. рупий и джагир в 150 тыс. рупий ежегодно при условии содержать 500 всадников и 1000 пехотинцев для шахской службы). Джагирдар — держатель джагира.

[12] Сардары, хакимы — зд.: руководители административных и судебных органов.

Красивые города, дворцы, базары.
Такое царство, такой климат, такие ручьи...

(бейты 7, 8, 9а, 12—14, 16, 19, 20, 22—25, 27, 28).

Перечислив достоинства этого благодатного края, Хушхальхан далее с негодованием описывает то запущенное состояние, в которое, по его наблюдениям, привели эту область местные жители.

Автор считает, что населявшие Сват кланы юсуфзаев не были в состоянии разумно использовать природные ресурсы и должным образом организовать хозяйство. У Хушхаля, как человека образованного и сведущего в делах экономики, вызывал возмущение потребительский подход к эксплуатации водных запасов, земли, богатейшей фауны Свата, нерациональный выбор сельскохозяйственных культур для посева и домашних животных для разведения, запущенность селений, зданий, исторических сооружений:

Царство Сват — та радость царям,
Но в эпоху юсуфзаев — запущенный караван-сарай.
Тогда как Сват весь пригоден для садов,
Юсуфзаи превратили его в луга.
Год от года по жребию разыгрывают землю,
Без войска атакуют самих себя.
У юсуфзаев очень грязные дома,
Скверные, зловонные, гнилые, как постоялые дворы.
Если в Свате такое обилие блох и комаров,
То стоит ли говорить о клопах и клещах?
Там я дважды болел из-за клещей,
Все тело покрывалось волдырями.
В каждом доме сколько людей, столько и собак,
Во дворе бродят сотни кур.
Количество юсуфзаев превосходит всякий счет,
Но все они, сколько ни есть, коровы и ослы

(бейты 9, 26, 29—34, 48).

В Свате, пишет Хушхаль, прекрасные охотничьи угодья и обилие диких животных, но охота не регулируется, дичь безжалостно истребляется:

Утки там по всей реке от верховья до низовья,
Палят по ним ружья негодяев.
Там и олени, и козы, и коротконогие муфлоны,
Но, что ты скажешь, уничтожают их охотники

(бейты 38, 39).

Хушхаль зло ругает жителей Свата за стяжательство, заносчивость, жадность, продажность, неверность слову, утверж-

дает, что их шейхи и муллы живут обманом; будучи лишь на словах мусульманами, они не знают веры, не соблюдают запретов шариата и его предписаний. Уничтожающей критике поэт подвергает шейха миана Нура, который был тогда главным религиозным авторитетом в Свате, и сочинения известного богослова Дарвезы, деда миана Нура. В поэме осуждается земельный кадастр шейха Мали, удивление и, особенно, раздражение вызывает у крупного феодала то обстоятельство, что возделываемая земля делится поровну между членами племени независимо от социального положения. Хушхаль пишет:

Все их малики и ханы — ослы,
Все их улемы и шейхи — невежды.
Абдал, которого называют святым, там главный,
Сейчас он злющий пес, прихлебатель деревни.
Собрал вместе все мирские грехи,
Сделал из них ожерелье на шее Хамзы.
Если рассказывать вам о Тали, так это барахло,
Горшок, полный каши, или же другая посудина.
Внук малика Качу — ни хан, ни малик,
Обманщик, лжец, «стрела мальчишки».
Их власть приобретена подачками, не мечом,
Кто в племени обладает большим, тот и малик.
Они получают доход взятками или требованиями,
Совершают набеги на любую деревню, улицу.
Поля их малика — по «Межевому реестру»,
И еще черные земли — прахом на его голову.
Если есть у малика три родных брата,
Все отцовские поля делятся:
Одна часть малику, три другим,
Из-за «меньше-больше» — у них драки лопатами.
Таковы их преблагие и пречистые, таково положение,
Но шейх миан Нур там еще превосходит всех.
Все улемы — невежды,
Не улемы и не знатоки, и не факихи.
Делают себя муллой, едва прочитав «Канз» и «Кадури»[13] ,
Позволяют себе и разрешенное, и запретное,
Не ведая тонкостей «Канза»,
Не разглядев лика «Кадури».
Если мулла следует повелению миана Нура,
То получает в Свате вакуфную землю.
Если миан Нур разрешает мясо кабана,
Муллы тотчас издают фетву.
У него в Свате два муфтия:
Аллахдад и Дост-Мамад, оба — ничтожества

(бейты 178—189, 191—193, 210—212).

---

[13] «Канз ад-дака'ик» Абдаллаха ан-Насафи и «Мухтасар ал-Кадури» Ахмада ал-Кадури — элементарные пособия по законоведению.

Нет от автора пощады и племенным подразделениям хваджузаев и даже баизаев, из которых происходил его тесть.

Их баизаи существуют тем,
Что получают поддержку от себе равных в племени,
Их хваджузаи всего лишь — бакалейщики

(бейт 35).

Не следует замалчивать тот факт, что Хушхаль заслужил ненависть юсуфзаев, оракзаев, бангашей и других племен, потому что благодаря поддержке им монгольской экспансии тысячи паштунов сложили головы в сражениях с могольскими войсками и их афганскими союзниками.

Я убивал паштунов тысячами,
Их головами были нагружены ослы и волы,
До сих пор есть склады их голов,
В Аттоке, Пешаваре — из них башни

(бейты 53, 54).

Только арест, годы, проведенные в индийских тюрьмах, изменили отношение Хушхаля к моголам. Вернувшись в Паштунские районы, он предпринимает энергичные действия по объединению племен для освободительной борьбы. (Нам представляется, что это изменение политической позиции хана в значительной степени было обусловлено его личными интересами.)

У него появляются надежные союзники в лице вождя момандов Аймаль-хана и оракзайского хана Дарья-хана, о верности и отваге которых Хушхаль пишет в «Сват-нама» и многих стихотворениях.

Хотя поэт по-прежнему настроен против многих юсуфзайских шейхов и маликов, ему удается вступить в союз с юсуфзаями:

Пока я живу в этом мире, судьба помогает мне:
Юсуфзаи отказались от привычки к расколу.
Семь месяцев я езжу по Свату,
И все дали твердую клятву.
Если же юсуфзаи изменят мне в этом деле,
Прощайте! Я повернусь к ним спиной

(бейты 87, 88, 92).

По-разному откликнулись племена на призыв Хушхаля к единству и общей борьбе против могольской власти, и это отчетливо видно в его стихах:

Коль обнажили мечи для этой битвы,
Пусть момандские матери не теряют сыновей,
Пусть снизойдет божья милость на шинваров, афридиев,

Пусть будет благословение сафи, гильзаям:
Когда могол устроил заставу в Джагдалаке.
Гильзай охотно взялся за меч.
Выступили сто тысяч хаттаков,
Все остальные пока бесполезны.
Презренье оракзаям и бангашам,
Горько мне из-за всех этих племен.
Юсуфзаи, хотя и не взялись за мечи,
Участвуют в общей сваре

(бейты 99—104).

Очевидно, что те племена, которые прежде были особенно настроены против Хушхаля — юсуфзаи, оракзаи, бангаши, — меньше других были склонны поддерживать его и теперь.

Как одно из препятствий к единству Хушхаль упоминает влияние Баязида Ансари и его учения среди паштунов:

Когда Пир Рошан заложил основу порчи,
Паштуны вместе с ним укрепили дело порчи.
Паштуны в то время были почитателями пиров,
Эти были муридам Шах-Иса, те — Сармаста[14] .
К Рошану присоединились оракзаи, афридии,
Они были довольны грабежами и распрями

(бейты 351—353).

Те выводы, которые можно сделать, читая «Сват-нама», убедительно подкрепляются другими стихотворениями Хушхаль-хана, в том числе одной из его больших касыд, известной под названием «Ода весне» (хотя по содержанию она скорее — ода войне). Поэт воспевает доблесть и воинские подвиги паштунов, среди которых лучшие — Аймаль и Дарья, осуждает юсуфзаев, поощряет к действиям некоторые другие племена:

Приехав в эту область (Сват), я не извлек пользы...
Я кричал им «Войск, войск», пока не устал,
Эти глухие не говорят ни «да», ни «нет».
(букв.: «ни смерть [тебе], ни [буду за тебя] жертвой»).
Собаки хаттаков лучше, чем юсуфзаи,
Хотя из-за своего нрава хаттаки бесполезнее собак.
Все паштуны от Кандахара до Аттока
Едины в деле чести и тайно, и открыто.
Сколько сражений произошло повсюду,
Только у юсуфзаев нет стыда...
Посмотри, что делают афридии, моманды, шинвары,
Когда могольское войско уже расположилось в Нангрохаре.

---

[14] Пир — духовный руководитель в суфизме, рошанитстве (см. ниже примеч. 20), мурид — ученик, последователь пира; см. также исан в Указателе.

Я один среди них печалюсь о чести и славе,
В то время как юсуфзаи наслаждаются земледелием.

«Чума на юсуфзаев!» — восклицает он в другом месте.

В заключение этого обзорного анализа поэмы можно заметить, что Хушхаль и в ней, и в других сочинениях теми или иными пренебрежительными эпитетами наделяет почти все народности: туранцев (тюрков), афганцев, белуджей, хазар, индийцев, кашмирцев, лагманцев, паклийцев, сватцев, тирахцев, узбеков, афганских кызылбашей, и лишь иранцы удостоились его похвалы.

История тех паштунских племен, которым больше всего внимания уделил Хушхаль-хан, т. е. хаттаков и юсуфзаев, с некоторыми обращениями к генеалогиям весьма подробно излагается в сочинении внука этого автора Афзаль-хана «Тарих-и мурасса»[15]. Этот труд в значительной части представляет собой перевод персидской работы «Махзан-и афгани», но он оригинален в самых важных его разделах.

Эти разделы дополняют и развивают часть того, что сообщает в своих работах Хушхаль-хан. Это, в частности, достигается использованием сочинений «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар»[16] и «Махзан ал-ислам»[17], которые принадлежат Ахунду Дарвезе, старшему современнику Хушхаля (кстати, постоянно критиковавшего нравственные позиции Ахунда и его литературный стиль).

В «Тарих-и мурасса» Афзаля Хаттака генеалогия хаттаков существенно отличается от хушхалевой. Здесь тоже упомянуты сыновья Карлана Кодай и Какай, есть и Бурхан, сын Кодая, но он не отец, а брат Врэка, Лукмана, Утмана и других. Что касается «Лукмана, известного как Хаттак», то он оказывается здесь сыном Какая, а не Кодая, и, таким образом, по ветви каки, а не коди идет вся хаттакская родословная. Афзаль перечисляет потомков Бурхана и Врэка, сыновей Кодая (т. е. племена диалазаков и оракзаев) в нескольких поколениях, а затем подробно излагает хаттакскую ветвь.

---

[15] Перевод «Тарих-и мурасса'» был дополнен, в частности, по «Джахангир-нама», «Табакат-и акбари», «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар» и разделами, написанными самим Афзаль-ханом. Сочинение издано в Пешаваре в 1974 г.

[16] «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар» завершено Ахундом Дарвезой в 1612—1613 гг.; собственные мемуары и записи изустных передач, по преимуществу. Впервые было издано в Индии в 1892 г.

[17] «Махзан ал-ислам» — догматическое богословское сочинение, в окончательной авторской редакции завершено в 1615 г., позднее вплоть до 1700 г. дополнялось потомками автора и его последователями; издавалось многократно.

Считается, пишет Афзаль, что у Какая было четыре сына: Лукман, Утман, Усман и Джадран, первые двое от одной матери, третий — от другой. Но Джадран (Дзадран) на самом деле их дядя (именно это утверждает и «Дастар-нама»). От Утмана пошел утманхель, живущий в Свате, Баджауре, Арханге и Бархан-ге, от Усмана (в «Дастарнама» — Сулаймана) — афридии, населяющие Тирах, Хайбер и Бара, от Лукмана — хаттаки, которые расселены по границе с юсуфзаями до иса[заев] на берегах Инда. Их родина — Чаутара, Лавагар, Талдино, Карбога, Каркара.

У Лукмана-Хаттака и его жены, которую звали Сибака, было два сына: Торман, который стал продолжателем рода, и Болак. Сыновьями Тормана были Тари и Тараки, у Тари родились наследники Баргвет и Амир, и линию продолжил первый из них (в «Дастар-нама» он отсутствует). Из трех сыновей Баргвета (Исмаил, Амир, Ато), старшим был Ато, который имел двух сыновей — Мухманда и Пати.

У Пати было двое сыновей — Хоти и Чини, у Хоти — четверо: Шех-'Али, Фатх, Камил и Мэжай. Наследовал Шеху-'Али Хасан, который имел четырех сыновей: Тумана, Карима, Махмуда и Майима, а Туман — восемь сыновей: Дарвеш Мухаммад, известный как Чанджу, и Барак, Манда, Дари, Насир, Шахид, шех Ахмад Мали, Хваджи. Чанджу был прапрадедом Хушхаля, и начиная с этого колена «Тарих-и мурасса» называет также матерей, указывая племена, из которых они происходили. Это весьма интересные сведения, выходящие за пределы внутриплеменных брачных связей.

Бог даровал Чанджу пятерых сыновей, пишет Афзаль. Четверо из них: Малик Ако (или Акорай, прадед Хушхаля), Мачурай, Мирдад и Мэжай — от одной матери из племени урйахель, а пятый — Гази-хан от бангашки. Малику Ако были дарованы восемь сыновей: Яхья-хан, чьей матерью была Тарука из межахеля, Низам от женщины по имени Нандрака из племени болак, Юсуф-хан от момандской (из горйахеля) женщины Дурр-хана, Татар-хан от умм ал-валады[18], а Хизр и Абдульгафур (или Гафурбек) тоже от умм ал-валады, которая звалась Панджо; затем Тавус-хан от матери Паи из племени чини и, наконец, Мисри от женщины из цалози.

Место вождя после гибели малика Ако с общего согласия племени занял Яхья-хан. Он имел одиннадцать сыновей, первенцем был Шахбаз-хан, родившийся в 1000 г. х.

---

[18] Умм ал-валада — мать-рабыня.

Остальные десять сыновей. Бахадур-хан и Алам-хан от одной матери по имени Казифа из исмаилхеля, Адам-хан от Йака из момандов. Матерью Афроз-хана была Кихтара, которую называли Некзана, она была вдовой Юсуф-хана, погибшего вместе с Ако. Хано, мать Шариф-хана и Джалал-хана, была дочерью болакского Назо-хана, который убил малика Ако, а она попала в плен и стала женой сына убитого. Мать Мухаммад-хана и Шади-хана была умм ал-валада по имени Раи. Женщина из пирхеля, которую так и называли — Пирхела, была матерью Абдулла-хана и Хаким-хана.

У Шахбаз-хана было четверо сыновей: Джамилбег, мать которого была из цалози, Шамшир, рожденный Амирой, Мирбаз, чья мать была из момандзаев Наушахра, дочерью малика Бари; первенцем же стал будущий поэт «высокий хан» Хушхаль-хан (1022/1613).

«Тарих-и мурасса» содержит краткую историю того, как хаттаки поселились на тех землях, которые они занимали ко времени написания сочинения. Ареал их расселения более или менее определился в те годы, когда во главе племени стоял малик Акорай. Благодаря своим дипломатическим способностям он сумел приобрести авторитет среди паштунских племен и завоевать расположение императора Акбара (1556—1605), получить солидный джагир в дополнение к захваченной ранее территории между Хайрабадом и Наушахром: «Теперь хаттаки расселены от Балара, границы с юсуфзаями, до Лаки́, границы с исахелем. В длину эти владения простираются на семь дней пути, вытянувшись по берегу Инда. Каждый имеет свои земельные пределы: анохель — от Хайрабада до хребта Джангар, который представляет собой границу с афридиями, болаки — от Макхада до Тари, хаттаки Чаутары, то есть мирхель, от Дингута [Динкота] до холма дурбанов».

На части этих земель прежде жили мандузи, дангарзи, хварам, абдуррахман, мирхель и индийские цыгане, которых под предлогом их сопротивления мусульманизации беспощадно истреблял малик Акорай. Поразительно сложна и запутанна история взаимоотношений между паштунскими племенами, она полна распрей и междоусобиц, заключения союзов и их расторжения, войн против бывших союзников и соглашений с прежними врагами. Этому, в частности, посвящена специальная глава в «Тарих-и мурасса», которая так и названа — «О вражде хаттакского племени с другими племенами».

«Анохель, бангаш, дарсаманд враждовали между собой, много друг у друга перебили людей. Очень часто случались жестокие войны между племенами лохани, исахель, саранг, мусийан, мирхель, нусрати. Дважды лохани приходили в Чаутара, однажды убили халифу машихеля, а потом миранхель и нусрати одолели саранг и мусийан. Из Лаки они ушли в Хушаб. У миранхеля возникла вражда с вазирами. Затем тари и болаки в землях аванов овладели Свун-Саксиром и ниже до пределов Бахры и Хушаба, было пленено ни много, ни мало сорок тысяч аванов обоего пола». Затем Мир-ханом была одержана победа над бангихелем (с нарушением договора) и крупная победа Яхья-хана над юсуфзаями, потерявшими своих лучших сардаров и вынужденными уйти из Мисрикота (Мисри-Банда). Шахбаз-хан добился побед над мандарами и обложил податями их и акозаев. Вскоре (в 20-х гг. XVII в.) начались военные действия между утманзаями и садозаями, причем сторону первых приняли камалзаи и амазаи, а на защиту садозаев поднялись мандары. Садозайский малик Ало обратился за помощью к Шахбаз-хану. Тот пришел с войском в Маргаз и сжег многие утманзайские деревни. Он помог садозаям укрепиться и назначил их ханом и сардаром Бахагу-хана. Однако тот, объединившись с мандарами, напал на деревни болаков на берегу Инда и разрушил их. Шахбаз дал им бой под Джахангирой, хаттакская кавалерия разгромила юсуфзайскую, но пехота юсуфзаев отбросила хаттакскую за Инд. При попытке нового наступления отряд Шахбаз-хана потерпел кораблекрушение на Инде. Лишь позднее Шахбаз и Хушхаль захватили селение Бахагу-хана Майтару и заставили мандаров подчиниться.

В 1050 г. х. в сражении, которое Шахбаз затеял против акозаев (ветви камалзаев), он был убит, и главой племени стал Хушхаль, его старший сын. Его главенство признали братья, дядя и двоюродные братья. Вновь собрав войско, Хушхаль жестоко расправился с камалзаями в селении Акахель.

Особенно обострилась внутрихаттская и межплеменная ситуация после того, как против Хушхаля выступил один из его сыновей, Бахрам, — развернулась энергичная деятельность обеих сторон за влияние в племенах. События разворачивались в селениях Тутаки, Карви, Сарай, Дэ Сарвар Миле, Миан Иса, юсуфзайский Лангаркот, Чаутара, Зери, Хисар-Танг, Мена. Афзаль стремился привлечь на сторону Хушхаля афридиев, сам Хушхаль договаривался с чинами, даурами, бори, юсуфзаями. В ре-

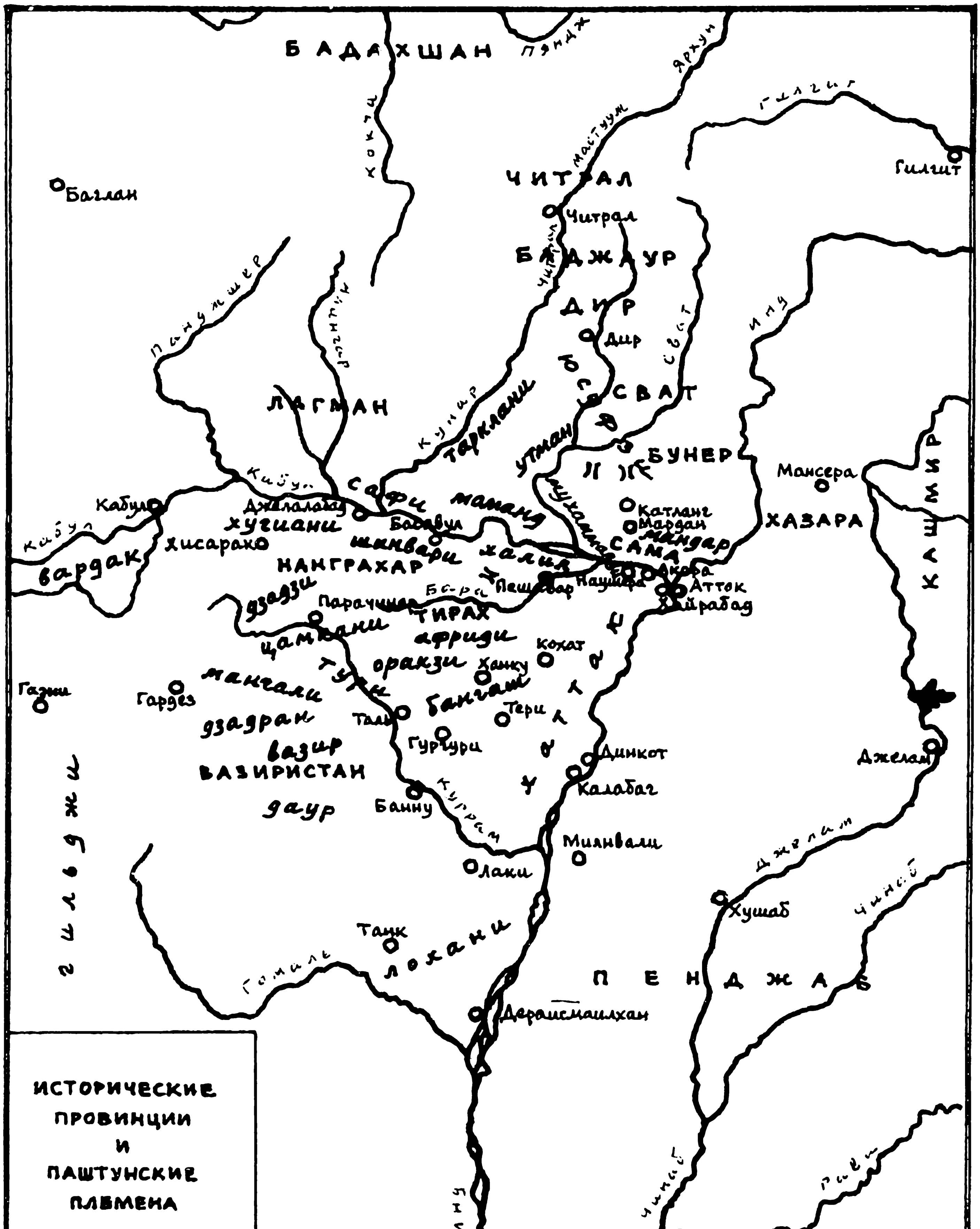
зультате, когда Бахрам при поддержке могольского наместника Амир-хана напал на Хушхаля, тот сначала нашел прибежище у юсуфзаев в Гарибе, затем в Зери, деревне даршхеля и наконец поселился в афридийском селении Дамбара.

В то же время моголы продолжали проводить политику натравливания одних племен на другие. Наместник в кабульской субе Амир-хан осуществил кампании против шинваров и момандов и передал шинварам момандскую Дакку, посеяв рознь между этими племенами. Могольские войска были направлены также в земли афридиев и оракзаев. Все эти действия приводили к ослаблению паштунов. В разгар этих событий умер Хушхаль-хан, так и не добившийся успеха в сплочении афганцев под своей властью ради избавления от могольского ига и ради достижения собственной власти над паштунскими племенами к востоку от Сулеймановых гор.

Хаттаки и поныне состоят из двух больших подразделений — торман и болак. Первое из них является главным, делится на ветви тари и тараки (названия, восходящие к именам далеких предков) и состоит из множества кланов, которые тоже носят названия, идущие от имен отдельных представителей хаттакского племени, например: ако, азиз, бахрам, исмаил, камал, хушхаль, хварам, дарши, мири, юсуф, аван, гури. (Мы привели только некоторые из этнонимов, которые в качестве имен лиц или названий племен упоминались выше. То же самое верно в отношении болаков: напр., банги, гури, хварам, муса, нандрак.)

Историческое повествование Афзаль-хана насыщено всевозможными преданиями, легендарными сведениями, которые, являясь этнографическим, фольклорным материалом, иногда по своему содержанию прямо связаны с этнографией и генеалогией и предлагают народную этимологию таких этнонимов, как карлан, хаттак, афридай. Вот три из этих преданий.

Двое мужчин из племени ормуров вышли в степь и дошли до того места, где на ночь останавливалось войско. Один из них нашел там котел, а другой — мальчика, родившегося в ту самую ночь. Случилось так, что у нашедшего котел не было сыновей, а у другого их было много, и он жил в стесненных обстоятельствах. Они были родственниками, и нашедший котел сказал: «О брат, ты знаешь, что у меня нет сына; если ты дашь мне этого мальчика, я воспитаю его как собственного сына, и благодаря ему сохранится мое имя. Это будет великодушно с твоей сторо-


БАДАХШАН
Пяндж
Ярхун
Гилгит
Гилгит
Мастудж
ЧИТРАЛ
Читрал
Кокча
Баглан
БАДЖАУР
ДИР
Дир
Сват
Инд
Панджшер
ЛАГМАН
Кунар
таркани
СВАТ
утман
БУНЕР
Мансера
Кабул
Кабул
Джелалабад
сафи
моманд
хугиани
шинвари
Хисарак
вардак
НАНГРАХАР
халил
Катланг
Мардан
мандар
САМА
ХАЗАРА
КАШМИР
Пешавар
Наушера
Акора
Атток
Хайрабад
дзадзи
Парачинар
Бара
ТИРАХ
африди
цамкани
тури
оракзи
Кохат
Ханку
мангали
Газни
Гардез
бангаш
Тал
Тери
дзадран
Гургури
Динкот
вазир
ВАЗИРИСТАН
Банну
Калабаг
Куррам
даур
Мианвали
Лаки
Джелам
Хушаб
Танк
лохани
Гомаль
ПЕНДЖАБ
Дераисмаилхан
Чинаб
Рави
Инд
Мультан
Дерагазихан
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРОВИНЦИИ И ПАШТУНСКИЕ ПЛЕМЕНА
Схематическая карта
1:3 000 000

ны, и я буду обязан тебе всю жизнь. Возьми котел, он обеспечит тебе пропитание на некоторое время, а мне отдай мальчика». Они так и поступили. Железный котел на языке пашто — карахай, поэтому мальчика он назвал Кархани. Когда мальчик достиг зрелого возраста, мужчина выдал за него свою дочь, и у них появилось многочисленное потомство, которое стало называться каррани, или карлани.

Имя Лукман-Хаттак приобрело известность у хаттаков после одного случая. Лукман, Утман, Усман и Джадран отправились на охоту и встретили в степи афганских девушек. Решили бросить жребий, кому какая достанется, но Лукман заявил, что он как старший имеет право выбора, остальные же могут воспользоваться жребием. Так и поступили. Лукман выбрал себе самую богато и красиво одетую, но когда увидел ее без чадры, оказалось, что ее внешность не соответствует одежде. А остальным достались более красивые девушки, и они посмеялись над Лукманом и сказали: «Попал Лукман в грязь», ибо у афганцев есть пословица: когда человек попадает в плохое положение, о нем говорят «попал в грязь». Так по слову «хатта, хатти» (грязь) Лукмана прозвали хаттаком.

Усмана стали называть афридаем якобы по такой причине. К нему в дом пришли гости, он был человеком бедным, выглядел забитым, потрепанным, дело было зимой, домочадцы сидели, от холода прижавшись друг к другу. Гости спросили, кто это. Им сказали: «Это тоже "афарида"», то есть тварь божья. И будто поэтому именем Усмана стало Афридай.

Весьма подробно в «Тарих-и мурасса» изложены генеалогия, миграции, взаимоотношения юсуфзайских племен, постоянных оппонентов хаттаков. Основным источником сведений о племенах группы хаши (юсуфзаях и тарклани), и, отчасти, горйахеле, стало для Афзаля сочинение ахунда Дарвезы «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар». Существенный недостаток этого источника — предвзятость автора, выражающаяся в постоянно негативной оценке характера, морали и действий паштунских племен, но это не повлияло сколько-нибудь заметно на изложение фактического материала[19].

---

[19] Здесь следует вспомнить о том, что Дарвеза не был паштуном, он происходил из таджиков Нангрохара и относился к паштунам с некоторой неприязнью, поскольку они, в частности, афганцы хаши во время миграций потеснили таджикское население Нангрохара. Этим можно объяснить стремление автора

Оба автора в деталях излагают одну из версий традиционной генеалогии этой части племен восточной подветви (харшбун) ветви сарбани, одной из четырех главных ветвей паштунского генеалогического древа. Они пишут, будто жил в пределах Кандахара афганец по имени Шербун (sic!), от него остались два сына Канд и Заманд (в рукописи сочинения Дарвезы: Кунд, Джамунд). У Канда было тоже два сына: Хаши (у Дарвезы Шехи) и Гури.

Сначала излагается линия горйахеля (гурихеля), берущая начало от Гури. У него было четыре сына: Даулатйар, к которому восходят моманды и даудзаи, Халил, Зиран, Чамкани.

Племя чамкани в некоторых версиях не связывается с горйахелем. Дарвеза и Афзаль приводят легенду, объясняющую это обстоятельство: обиженный и обделенный братьями, Чамкани отделился от них и поселился в Сафедкохе; его потомки рассеялись по свету и так более и не воссоединились с соплеменниками. Дарвеза повествует об особенностях их образа жизни, о том, что они вместе с большинством жителей Сафедкоха в его время примкнули к движению рошани[20], называет их кафирами, которые враждуют с улемами, жгут и попирают ногами Коран, призывает мусульманских правителей уничтожать их мужчин, брать в рабство их жен и детей.

Зирани, потомки третьего сына Гури, тоже отделились и стали жить среди таджиков Нангрохара, в связи с чем «их самих часто по неведению называли таджиками». Дарвеза с удовлетворением отмечает их религиозность и добродетельность, объясняя эти их качества тем, что «они стали городскими жителями и видели власть правительства» в отличие от большинства афганцев, которых «высокомерие и себялюбие держали на том, чтобы не проявлять слабость и принижение перед кем-либо из своих близких и делать себя его слугами, а того другого падишахом, но, напротив, дóлжно быть равными друг другу», и с осуждени-

---

останавливать внимание на более или менее негативных чертах в социальном облике паштунов. С другой стороны, то же, хотя и в гораздо более слабой степени, наблюдается в отношении паштунов к таджикам в те времена: к примеру, Афзаль-хан пренебрежительно называет их «таджик-маджик».

20 Рошани — религиозное движение под руководством Баязида Ансари (по прозвищу Пир-и Рошан — Светлый Старец), учение которого во многих положениях противоречило традиционному исламу, в связи с чем представителями последнего было объявлено еретическим. Под религиозной оболочкой этого учения с середины XVI до 30-х гг. XVII в. проходило движение паштунских племен, направленное против местных феодалов и могольских властей. Рошанитское движение оказало большое воздействие на дальнейшую освободительную борьбу, на развитие национального самосознания афганцев.

ем добавляет, что «они не считали для себя допустимым какого-либо правителя».

Юсуфзайские племена входят в большую группу хахи (или хаши, у Дарвезы шехи, у Афзаля хаши), восходящую к Канду, от которого пошел и горйахель. По преданию, у Хаши (Шехи) было три сына: Мунди (Дарвеза подчеркивает чтение с даммой [у], но более принято чтение Манд), основоположник мандаров Тарк (Турк), от которого пошли тарклани (турклани) и Мук. Манд и Мук родились у одной матери по имени Марджана. Тарк был рожден ее сестрой Басо, и Дарвеза по этому поводу рассказывает историю, заключающую в себе описание одного из обычаев (Афзаль этот сюжет опускает). По словам Дарвезы, «безбожница Басо пришла в дом Хаши и села там с намерением вступить в брак. Так как у афганцев принято: если женщина входит в чей-то дом с целью замужества и садится, будь она вдова или девушка, или замужняя, то он скорее дает погибнуть своему имуществу, семье, родственникам, но из-за крайней невежественности в религии ее не оставит [ибо племя возложило бы позор на того человека] и будет охранять и держать ту женщину и доведет себя до крайности в нарушении шариата. И Хаши взял ту женщину в жены, и у нее родился Тарк» (Афзаль только отмечает, что у Марджаны была сестра-безбожница, которая бежала в дом к возлюбленному, и из-за ее слабой добродетельности у нее родился Тарк).

У Мука была дочь Гиги, которую он отдал за своего пастуха Зирака, и от них пошло племя гигиани, ибо род самого Мука был малочислен и не получил известности.

Далее в обоих трудах юсуфзаям и горйахелю посвящен обильный материал, который заслуживает и требует отдельной статьи, здесь же мы ограничимся этнографической и генеалогической стороной, оставив в стороне событийную. Сегодня юсуфзаи представлены двумя главными ветвями: мандарами (манданами) и юсуфами (исапами). Первые восходят к Мандару, внуку Манда (сыну его сына Умара), вторые — к сыну Манда Юсуфу.

У Мандара было четыре сына: Мамо, Хадар, Раджар, Мано. Из их потомков лишь одна линия сохранила свое имя — род раджар; остальные — усман и утман — названы именами представителей позднейших поколений.

У Юсуфа родилось пять сыновей: Урйа, Иса, Муса, Мали, Ако. И ныне ветвь юсуф делится на пять групп, только имя одной из них не мали, а бай, прочие названия сохранились, хотя,

по утверждению Дарвезы, род Мусы стал называться именем его сына — ильясхель. А род Урйа называли также бадихелем, так как Урйа был прозван Бāди («дутыш») за его самомнение, высокомерие, надутость.

Все родоначальники юсуфов имели много сыновей, от которых пошли многочисленные кланы, частично сохранившиеся до двадцатого столетия. Сыновья Ильяса: Нусо, Таджи, Салар, Мами (его род стал называться по имени его жены — аишази). Сыновей Ако шестеро: Хваджо, Базид, Аба и Шавак от жены Гаухары, Халим и Утман (у Дарвезы Хутман) от Латары. Сыновья Мали: Даулат, Чагар (их мать Ватэй), Аба, Исо (их мать Нурэй). У Исы было одиннадцать сыновей, но девять из них погибли вместе с отцом от рук моголов, когда пытались отбить угнанный табун. В живых остались Хусайн и Якуб, и вскоре родился еще сын Исы, которого назвали Ака. Отвлекаясь от общей линии описываемых событий, все же было бы небезынтересно остановиться на тех из них, которые связаны с дальнейшими взаимоотношениями племен, их миграциями. Начало этих событий относится к XIV в.

После того как часть паштунов сарбани спустилась в область Кандахар, часть племени таринов оказалась между кандами и замандами; земли хаши (долина Аргесан) были расположены ближе к территории таринов, чем земли горйахеля. Возникшие между таринами и хаши разногласия привели к столкновениям, в результате которых хаши вынуждены были покинуть свои места, а родственные племена горйахель и заманд не пришли к ним на помощь. Хаши обратились к горйахелю с просьбой выделить им ограниченный участок земли и получили некоторое количество плохой земли, которой вынуждены были довольствоваться.

Но вскоре горйахель стали жертвой стихийных бедствий, нередко случавшихся в их стране; последовавшие за сильной засухой ливни вызвали сели, которые уничтожили посевы, и без того скудные после засухи, травы на пастбищах. Тогда горйахели вытеснили хаши с предоставленных им земель, и те ушли сначала в Карун-Танги, а затем в Кабульскую область, где к ним присоединились утманы из Така и Гомаля. К хаши примкнули также момандзаи.

В Кабуле хаши разбогатели, развели много скота, овладев многочисленными пастбищами; население значительно выросло, особенно в племенах мандаров и собственно юсуфзаев. Уси-

ление их власти сопровождалось притеснением местного населения, которое обратилось в связи с этим к мирзе Улугбеку (у Дарвезы — Улукибек), распространившему свою власть на эти места. После ряда сражений хаши ушли в несколько долин Кабула, а затем восточнее — в Нангрохар. Тарклани обосновались в Лагмане. В Нангрохаре у юсуфзаев возникли конфликты с мухаммадзаями, и в решающем сражении при Хисараке юсуфзаи взяли верх.

В поисках новых, лучших земель юсуфзаи откочевали на восток, оставив Нангрохар мухаммадзаям. Гигиани остались в Басавуле. Юсуфзаи заняли Баджаур, но по каким-то причинам там не остались. Собравшись в Сафедсанге на джиргу с дилазаками, попросили у них землю. Продолжая захватывать новые земли, юсуфзаи (около 1515—1520 гг.) продвинулись в Паршор (Пешавар), Дуаб, Сват, постоянно то враждуя, то примиряясь с дилазаками, которые раньше всех афганцев расселились в этих местах, с шалмани и непаштунским населением. В течение этого длительного периода, в промежуток, предшествовавший занятию Свата, особенно напряженными были юсуфзайско-дилазакские отношения. Дилазаки нападали на стада и караваны юсуфзаев, которым принадлежали равнинные земли. Юсуфзайский малик Ахмад заручился поддержкой момандзаев, которые за это получили Хаштнагар, и гигиани, потребовавших за это Дуабу. (По словам Дарвезы, юсуфзаи до его времени сохранили верность договору.) Тарклани отказались выступить на стороне юсуфзаев. Военные действия завершились победой юсуфзаев при Лангаркоте, которая открыла путь в Сват, Талаш, Баджаур. Дилазаки ушли в Хазара.

Источники весьма красочно изображают военные подвиги и тактические хитрости, имевшие место в ходе боев. Эти сражения завершились победой в «большой войне» против достаточно близкородственного племени горйахель. Дарвеза с горечью отмечает, что после этих побед многие юсуфзайские роды «возгордились, отошли от веры, одни стали исаи, другие — рошани».

Завоевывая непаштунские области, юсуфзаи прибегали к тем же методам, что и прежде, заключая союзы с одними народами и воюя вместе с ними против других, а затем расправляясь с союзниками. Например, с помощью лагманцев были разгромлены жители Свата и Бунера.

Так, в основном, завершилась экспансия юсуфзаев и установились пределы их владений. Это позволило известному шей-

ху мали произвести перепись населения и распределение сельскохозяйственных земель, которое оставалось в силе на протяжении столетий. Эта деятельность племенного вождя хорошо изучена и нашла отражение в литературе[21]. В дальнейшей истории юсуфзаев в XVI—XVII вв. важную роль играло рошанитское движение, которое, впрочем, их затронуло в меньшей степени, чем афридиев, оракзаев и некоторые другие племена. В тот же период и позднее сложными были отношения с хаттаками, о чем говорилось выше.

Богатый материал, содержащийся в трудах Афзаля и Дарвезы, не исчерпывается изложенными фактами даже в том, что касается выбранных здесь аспектов истории паштунских племен, т. е. этнографии и генеалогии. В качестве примера можно назвать интересные разделы о папинах в «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар» и, как уже было сказано, о горйахеле в «Тарих-и мурасса», разделы, заслуживающие внимания исследователей.

Таким образом, в числе афганских источников, которые можно использовать для получения разнообразных сведений о паштунских племенах, различные по жанру сочинения. Естественно, что жанром определяются не только стиль и язык произведения, но и его материал, способ его подачи, отношение автора к упоминаемым историческим лицам и описываемым событиям. В поэме «Сват-нама», при всей вероятной объективности автора, резче проступает эмоциональность оценок и характеристик во всех аспектах, практически во всем, чего они касаются. Этико-дидактический трактат «Дастар-нама» в своих положениях и установлениях следует требованиям, предъявляемым со стороны того сословия, для которого он предназначен и к которому в данном случае принадлежит автор, и это определяет содержание интересующих нас глав трактата. Автор мемуаров «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар» сообщает сведения, ценные тем, что они исходят из первых рук, но теряющие отчасти свое значение из-за субъективной, пристрастной подачи фактов, которые сами по себе немаловажны. Наконец, историческая хроника «Тарих-и мурасса» (хроникой ее можно назвать условно: хотя изложение событий последовательно, оно только изредка сопровождается датами или хорошо известными хронологическими вехами) в большинстве глав представляет собой достаточно точный пересказ источников, большей частью персидских (см. примеч. 6 и 15; замеченные отклонения от текста могут объяс-

---

[21] См., например, у В. М. Массона, В. А. Ромодина и у О. Кэроу (примеч. 1).

няться различиями текста рукописей), и беспристрастное, на наш взгляд, изложение современных автору событий. Как нам думается, использованные нами источники, взятые в совокупности и будучи исследованы в полном объеме, достаточны для воссоздания более или менее полной картины завершающего периода истории передвижений паштунских племен, а их сопоставление с данными других, уже изученных сочинений позволяет не только проверить эти данные, но также уточнить и дополнить их.

Источники

1. Ахунд Дарвеза. Тазкират ал-абрāр ва-л-ашрāр. Рукопись СПбФ ИВ РАН, шифр С 1560, л. 62а—79а; 80а,б; 85а—98а.

2. Ахунд Дарвеза. Махзан ал-ислāм. Рукописи СПбФ ИВ РАН, шифр В 2445, л. 142б—159а, шифр В 2483, л. 229а—249а. Издание: Махзан, тасниф — Ахунд Дарвеза-бāбā, мукаддама — саййид Таквим ал-хакк Кāкāхел. Пешавар, 1969.

3. Свāт-нāма дə Хушхāл-хāн Хаṫак. Дə похāнд Абд ал-Хайй Хабиби дə саризе ау царгандавəно сара, дə Бисмиллāх Хаккмал, Муджāвир Ахмад Моманд, Насраллāх Насир ау Латиф пə ихтимāм. (Кабул), 1358/1980.

4. Дастāр-нāма, мусанниф Хушхāл Хаṫак. [Кабул], 1345/1966, гл.1, хунар 17.

5. Афзал-хāн ибн Ашраф-хāн ибн Хушхāл-хāн Хаṫак. Тарих-и мурасса'. — Гулшан-и рох, йава маджму'а дə гуло дə наср у назм пə жəба дə паштo, талиф дə Рāверṫи сāхиб бахāдур. Лондон—Хертфорд, 1860, с. 1—53.

Указатель-комментарий географических и этнических названий

АВАНЫ — один из родов племени исахель в области Банну, на правом берегу Инда; население индийского происхождения в западной части Пенджаба и в районе Пешавара.

АКАХЕЛЬ — по тексту: род подразделения камалзи в племени мандаров-юсуфзи. Согласно Белью, акахель входит в ветвь утманзи мандаров, тогда как камал составляет часть ветви усманзи того же племени; впрочем, следует заметить, что акахель имеется во многих племенах, в частности, в африди.

АКОЗИ — одно из крупных подразделений племени юсуфзаев в Свате, включает в себя баизи и хваджози.

АКОРА (САРАЙ-АКОРА, САРАЙ) — небольшой город западнее Аттока, в нижнем течении р. Ландай. Основан, рядом с существовавшим уже тогда селением Сарай, которое было первым упомянуто в исторических хрониках хаттакским вождем маликом Акораем в годы правления могольского императора Акбара

и с тех пор является центром хаттакского племени. Родина поэта Хушхальхана Хаттака.

АМАЗИ — один из двух родов (см.: камалзи) ветви усманзи племени мандаровюсуфзи; занимает местность между Юсуфзайской равниной (Сама) и р. Чамла, главные селения — Тори, Хоти.

АНОХЕЛЬ — род, к которому принадлежал малик Акорай.

АРГЕСТАН, АРГЕСАН — протекающий южнее Кандахара приток р. Тарнак, впадающей в р. Аргандаб, приток р. Гильменд.

АРХАНГ-БАРХАНГ (АРАНГ-БАРАНГ) — местность у слияния рек Пянджкора и Сват.

АТТОК — город и крепость, расположенные на левом берегу Инда, чуть ниже впадения р. Ландай, на холме, командующем над окружающей местностью. Крепость была основана в 1581 г. императором Акбаром при возвращении из Кабула в Дели, сооружение ее завершено в 1586 г. Форт строился с целью контролировать прилегающую часть владений империи Моголов (первоначально — от посягательств Хаким-мирзы, брата Акбара, в то время правителя Кабула). Сначала город назывался Атток-Банарас (афг. *атэк* — преграда, препятствие). Был известен святыми местами, позднее — большим ж.-д. мостом.

АФРИДИ, АПРИДИ — крупное племя ветви каки в группе племен карлани, населяет районы Хайбера и Тираха.

БАДАХШАН — историческая провинция в горах Памира и северо-восточного Гиндукуша.

БАДЖАУР, БАДЖАВУР — горная область к северо-западу от Пешавара, с юга примыкает к Читралу.

БАЙЗИ — вместе с хваджози составляет подразделение акози племени юсуфзаев.

БАЛАР — самый южный из притоков р. Чалпани-Хвар, впадающей в р. Ландай.

БАНГАШИ — крупное племя ветви каки в группе племен карлани, живут в Кохате и Курраме.

БАНГИХЕЛЬ — род в подразделении болаков хаттакского племени, населяет район между Калабагом и Рокваном на Инде; один из родов племени исахель в области Банну.

БАРА — река, пересекающая область Тирах и впадающая в р. Ландай ниже Пешавара; это главная долина Тираха, находящаяся между хребтами Сургар и Торгар; есть также населенный пункт и крепость с таким названием.

БАСАВУЛ — селение на правом берегу р. Кабул, западнее Хайберского прохода, в Нангрохаре.

БИТАН — долина в северо-восточном Свате.

БОЛАК — одно из двух главных подразделений (см. также торман) хаттакских племен.

БУЛУРИСТАН — иначе Балтистан или Малый Тибет. Его границами называли на западе Лагман, на севере Бадахшан, Кашгар, Яркенд, на востоке Кашмир, он включал в себя территории сегодняшних Хунзы, Гилгита, Читрала, Нуристана.

БУНЕР — горная область, примыкающая с юго-востока к Свату и с севера к юсуфзайской равнине.

БУРХАНХЕЛЬ — у Хушхаль-хана: несколько племен группы карлани (африди, утманхель, дзадран, дзадзи), генеалогически восходящих к Бурхану, внуку Карлана.

ВАЗИРЫ — крупное племя ветви каки группы племен карлани, занимают большую область (исторический Вазиристан), примыкающую с востока к Сулеймановым горам, от Тала на севере до р. Гомаль на юге.

ВАРДАКХЕЛЬ — крупное племя на терртитории современного Афганистана, населяет районы южнее Кабула, Логар.

ВРЭКЗИ — см.: оракзи.

ГАДУН — племя, живущее на территории между Бунером и Хазара.

ГАРИБ — селение юсуфзаев.

ГВАЛИОР — крепость, известная в индийской истории с VI в., но основанная значительно раньше. Постоянно находился в центре войн и восстаний: в 1526 г. был взят Бабуром, в 1542 пал перед Шершахом Сури, в 1558 перешел под власть Акбара и оставался у Моголов до XVIII в.; использовался как тюрьма для политических заключенных.

ГИГИАНИ — племя ветви хахи группы племен сарбани, обитавшее в местности Доаба (междуречье Ландая и Свата) и в долине Нижнего Кунара.

ГИЛЬЗАИ (ГИЛЬДЖИ) — крупнейшее паштунское племя, относится к группе племен битани, матрилинейной по отношению к основному генеалогическому древу афганцев. В наше время гильзаи Афганистана занимают обширную территорию к западу от Сулеймановых гор, от Кабула до юга Пактии. В Пакистане племена ниязи, марват, бхитани, гандапур и несколько других являются потомками перешедших к оседлости гильзаев.

ГОМАЛЬ — река, берущая начало в Афганистане, неподалеку от Ургуна, пересекающая юг Вазиристана и впадающая в Инд ниже Дера-Исмаил-хана; селение на берегу этой реки.

ГОРЙАХЕЛЬ — большая группа племен восточной ветви группы сарбани, общего происхождения с группой хахи, включает в себя племена даулатйар (моманды и даудзаи), халил, цамкани, зирани. В «Тарих-и мурасса» — гарихель (?).

ГУДЖАРАТ — историческая провинция (ныне штат) в Индии между Раджастханом и Аравийским морем.

ГУРГУРИ — хаттакское селение в Кохате, западнее Тери.

ДАМБАРА — селение племени африди.

ДАНГАРЗИ — один из кланов племени хаттаков, имеет деревню около Акоры.

ДАРСАМАНД — род племени бангашей, населяющий долину Миранзи к югу от хребта Самана, между Ханку и Талом, и одноименное селение этого рода.

ДАУРЫ — племя, по происхождению родственное шетакам и вазирам (ветвь каки группы племен карлани), двумя основными массивами живет среди вазиров-утманзаев в долине р. Точи, притока р. Куррам, южнее долины Хоста.

ДЖАМАЛГАРХИ — хаттакское селение на Юсуфзайской равнине севернее Хоти и Мардана, захвачено Хушхалем у юсуфзаев вместе с Катлангом и Лундхваром. Все три селения находятся в 20—30 км от Мардана.

ДЖАНГАР — отрог хребта Черат к югу от пика Джалала-Сар (1540 м) на границе хаттаков с африди (кланом хасанхель).

ДЖАХАНГИРА — главное селение болаков на левом берегу р. Ландай, напротив Акоры. Было захвачено Хушхалем у юсуфзаев.

ДЗАДЗИ (ДЖАДЖИ) — племя ветви коди группы племен карлани, близкое племенам хугиани и тури; обитает в районе Алихель по левым притокам верхнего течения р. Куррам, от хребта Шутургардан на востоке до Хазардарахта.

ДЗАДРАН (ДЖАДРАН) — племя ветви коди группы племен карлани, близкое мангалам и мукбилам; населяет лесистые холмы Сулеймановых гор между Хостом на востоке и Зурматом на западе, на севере граничит с мангалами, на юге — с гильзаями.

ДЗАЛОЗИ (ЦАЛОЗИ, ЗАЛОЗИ) — род племени хаттаков, деревня с этим названием находится в 6—7 км севернее города Черат (см. также: Зулози).

ДИЛАЗАКИ — племя ветви коди группы племен карлани, занявшее Пешаварскую долину после опустошения ее Махмудом Газневи. Мигрировало на восток под натиском юсуфзаев в XV в. До нашего времени не сохранилось.

ДИНКОТ — селение на правом берегу р. Инд, в 10 км выше Калабага (возможно, Дингот).

ДИР — долина, расположенная параллельно Свату, к северо-западу от него; населена мализаями, видимо, из племени юсуфзаев. По сравнению с областью Сват Дир бєден природными ресурсами и отличается суровым климатом.

ДУАБА (ДУАБ, ДОАБА) — район междуречья Ландая и Свата.

ЗЕРИ — там, где локализуется этот топоним, есть ЗЕРА — лесистая долина в Кохате к северу от г. Патиала, между хребтом Нилаб-Гаша на севере, Индом на востоке и горами афридиев на западе. Есть пункт Зера на р. Мастура-той к северо-западу от города Кохат.

ЗИРАНИ — одно из племен горйахеля восточной подгруппы группы племен сарбани.

ЗУЛОЗИ — родина Афзаль-хана Хаттака, автора «Тарих-и мурасса». Возможно, то же, что дзалози.

ИСАВИ, ИСА'И — юсуфзаи Свата, принявшие рошанитство под влиянием пропаганды его мианом Иса, шиитским сеидом из Пешавара, последователем Баязида Ансари.

ИСАХЕЛЬ — крупный род племени ниязи (группа племен битани), занимающий территорию к югу от хаттакского ареала вдоль Инда, между пунктами Калабаг, Исахель, Миянвали.

ИСМАИЛХЕЛЬ — род подразделения тари ветви торман племени хаттаков, живущий севернее хребта Черат. Также небольшое племя, соседящее с гадунами севернее области Пакли в Хазара.

КАДЖУРИ (КАЧУРИ) — река на Пешаварской равнине.

КАКИ и КОДИ — две большие ветви племен, из которых состоит группа карлани. В первую входят вазиры, бангаши, шитаки (баннучи), во вторую — африди, хаттаки, мангалы, дзадраны, дзадзи, хугиани, тури, оракзаи, дилазаки, утманхель.

КАМАЛЗИ — один из двух родов (см.: амази) ветви усманзи племени мандаров-юсуфзи, главные селения — Гари-Даулатзи и Гари-Исмаилзи.

КАНДАХАР — крайняя западная точка паштунских земель («все паштуны от Кандахара до Аттока»).

КАРБОГА — селение в одноименной долине, параллельной долине Миранзи в Кохате (см.: Дарсаманд, Лавагар, Чаутара).

КАРЛАНИ — одна из основных четырех групп, на которые, согласно традиционным генеалогиям, делятся все паштунские племена. Это единственная группа, которая, в отличие от остальных, не связывается прямым происхождением с общим предком паштунов Кайсом (иначе — Патаном или Абдаррашидом).

КАРУНТАНГИ — селение, вероятно, к северо-востоку от Кандахара.

КАТЛАНГ — большое хаттакское селение на Юсуфзайской равнине севернее Хоти и Мардана, захвачено Хушхалем у юсуфзаев вместе с Джамалгархи и Лундхваром.

КАШМИР — у Хушхаля обычно — историческая провинция, но иногда, как и у многих авторов XVII—XVIII в., — только ее административный центр (Сринагар).

КИВИ (КЕВИ) — одно из подразделений племени шитак.

КОДИ — см.: каки.

КОХИСТАН — многие районы афганских земель обозначаются этим топонимом. Один из путей, соединяющих северный Сват с Читралом, о чем пишет Хушхаль-хан, пролегает через область с таким названием, расположенную по обоим берегам верхнего течения р. Сват. Можно упомянуть называемый так же горный район, который находится восточнее, на левом берегу Инда, в его излучине, между пунктами Чилас и Джалкот.

ЛАВАГАР — горный хребет в Кохате, окаймляет с юга долину Чаутара.

ЛАГМАН — область по долинам рек Алингар и Алишанг, притоков реки Кабул, в которую они впадают общим руслом.

ЛАГМАНЦЫ, ПАКЛИЙЦЫ, СВАТЦЫ, ТИРАХЦЫ, ХАЗАРА — автор называет так население соответствующих местностей (видимо, как аборигенное, так и пришлое) ко времени иммиграции туда паштунских племен; лагманцы — жители долин Алишанга и Алингара; сватцы населяли долину Кабула от Джелалабада до низовий реки, позднее — ее левобережье к востоку от Хайбера; тирахцам принадлежали земли, занимаемые теперь преимущественно племенами африди и оракзи; паклийцы и хазара заселяли обширную область левобережья Инда выше места впадения в него реки Ландай.

ЛАКИ (ЛАККИ) — населенный пункт в области Банну, на берегу р. Точи выше впадения ее в р. Куррам, севернее хребта Марват.

ЛАНГАРКОТ — селение и крепость во времена Хушхаль-хана, в 10 км к востоку от Хоти-Мардана, ныне не существуют; возможно, Лангаркот слился с селением Гархи-Капура, ставшим городом.

ЛАНДАЙ — название р. Кабул в ее нижнем течении.

ЛОХАНИ — племя группы битани, родственное марватам, ниязи, происходит из лодихеля, имеет поселения в Исахеле (область Банну).

ЛУНДХВАР — деревня в 25 км к северу от Хоти-Мардана (см. Катланг и Джамалгархи).

МАКХАД — селение на левом берегу Инда с переправой на правый берег, принадлежавший хаттакскому роду сагри (область Кохат).

МАНГАЛИ — племя ветви коди группы племен карлани. В XII—XIII вв. заселяли долину Банну, но затем под давлением шитаков вернулись в долины Куррама и его притоков к югу от западной части хребта Сафедкох, где остались до нашего времени.

МАНДАР (МАНДАН) — крупное подразделение племени юсуфзи, рассматриваемое и как самостоятельное племя. Три его ветви — усман, раджар, утман — обитают на Юсуфзайской равнине и в местности, прилегающей к Бунеру. Пользуясь идеей Сулеймана Лаека о существовании федераций племен как внутри одного большого племени, так и межплеменных, идеей, которую он иллюстрирует примером с племенами мангал и дзадран, можно было бы предложить рассматривать племя юсуфзаев как федерацию племен юсуф и мандар (Лаек С. Мухтасар-и дар бара-е кабаел-е паштун. Кабул, 1365/1986, с. 17).

МАНДУЗИ — хаттакский клан.

МАРГАЗ — населенный пункт в восточной части Юсуфзайской равнины.

МАХМАНД — хаттакский клан, обитающий на правом берегу Инда ниже Аттока.

МЕЖАХЕЛЬ — хаттакский род, обитающий к северу от Черата.

МЕНА — по Дармстетеру (Мина), юсуфзайская деревня на границе с Хазара; также долина, через которую летом пролегает русло р. Сват, и деревня в Баджауре (возможно, в этой долине), населенная представителями племен абази и какази.

МИРХЕЛЬ — 1) обитающий в Чаутара хаттакский род, входящий в территориальное подразделение тери; 2) род хаттакского подразделения тари (левый берег р. Ландай, напротив Акоры).

МИСРИКОТ, или МИСРИБАНДА — селение на левом берегу р. Ландай, несколько выше Акоры.

МОМАНДЫ — племя подгруппы горйахель группы племен сарбани, населяющее левобережье р. Кабул между реками Кунар и Сват и район, прилегающий с юга к Пешавару. Диалекты момандов и халилов составляют основу пешаварского пашто.

МУСАЗИ — род с таким названием имеется в подразделениях утманзи и усманзи племени мандаров-юсуфзи.

МУСИ, МУСИЙАН — род племени ниязи в Исахеле, область Банну.

МУХАММАДЗИ — племя восточной ветви (харшбун) группы племен сарбани, живет в Хаштнагаре. В тексте также махмандзи.

НАНГРАХАР — историческая провинция между средним течением р. Кабул на севере и хребтом Сафедкох (Спингар) на юге. Провинция современного Афганистана.

НАУХАР — город на левом берегу р. Ландай восточнее Хаштнагара.

НАУШЕРА — противолежащее ему селение.

НУСРАТИ — один из родов подразделения тараки ветви торман племени хаттаков.

ОРАКЗИ (ВРЭКЗИ) — крупное племя, входящее в ветвь коди группы племен карлани. Состоит из четырех подразделений: даулат, исмаил, лашкар и подразделения, не признаваемого истинно оракзайским (восходит к аборигенному населению и находится на положении хамсая). Занимает область Тирах с долинами рек Мастура и Ханки, ограничено на западе отрогами Сафедкоха (Спингара), на севере — хребтом Сафедкох и землями африди, на востоке — афридийским кланом адамхель, на юге — хребтом Самана.

ОРЙАХЕЛЬ — род племени хаттаков, живущий севернее хребта Черат.

ПАКЛИЙЦЫ — см.: лагманцы, паклийцы, сватцы, тирахцы, хазара.

ПАРШОР — старое название Пешавара.

ПЕШАВАР — в XVII в. крупнейший политический, торгово-экономический, культурный и религиозный центр восточной части населенных афганцами земель; в разное время административный центр различного значения и подчинения.

ПИР-САБАК — селение на левом берегу р. Ландай ниже Наухара.

САДОЗИ — клан подразделения утманзи племени мандаров-юсуфзи, живет на правом берегу Инда в восточной части Юсуфзайской равнины.

САМА (афг. равнина) — Юсуфзайская равнина, простирающаяся с запада на восток от Хаштнагара через Мардан к Инду.

САРАЙ-АКОРА — см. Акора.

САРАНГ (САРХАНГ) — род племени ниязи в Исахеле (область Банну) и в районе Миянвали на восточном берегу Инда.

САРБАНИ — крупнейшая из основных четырех групп, на которые делятся пштунские племена согласно их традиционным генеалогиям; названа по имени Сарбана, старшего сына общего предка пштунов Кайса.

САФЕДСАНГ — местность между Баджауром и Пешаваром.

САФИ — крупное племя; некоторые исследователи относят афганских сафи к ветви хахи группы племен сарбани, а пакистанских — к группе племен гургушти. В Афганистане племя живет в Лагмане, Кунаре, Нангрохаре, в Пакистане — на юге Баджаура.

СВАТ — область, занимающая долину реки, с которой издревле связана этим названием. Граничит на западе с Диром и Баджауром, на севере включает в себя Кохистан, на востоке Бунер и горы Мабана, на юге примыкает к находящейся за хребтом Юсуфзайской равнине. Земли долины плодородны, а благоприятным для земледелия климатом она уступает в регионе лишь Кашмиру.

Основное население — юсуфзаи: кланы баизи и хваджози подразделения акози.

СВАТЦЫ — см.: лагманцы, паклийцы, сватцы, тирахцы, хазара.

СЕСАДА — автор «Тарих-и мурасса» обозначает этим этнонимом три клана юсуфзайской ветви раджар: маликзи, манизи, акохель; значительно позднее под сесада стали понимать кланы якубхель, бокихель и сагзи подразделения исмаилзи, входящего в ветвь амази племени мандаров-юсуфзи.

СОМНАТХ — город и храм в Гуджарате, в области Анхильвара (у мусульманских историков — Нахрвала, в наше время — Патан). Был взят войском Махмуда Газневи после длительного штурма в 1025 г. и разграблен.

СУРАНИ — одно из подразделений племени шитак.

ТАК (ТАНК) — небольшой район южнее области Банну и его городской центр, который, наряду с Банну, становился иногда политическим центром юго-западной части полосы племен.

ТАЛАШ — долина в южной части княжества Дир, к северу от Нижнего Свата, по долине р. Талаш до ее впадения в р. Пянджкора. Ее границы на севере и востоке — хребет Ларам, на юге — холмы Барангола.

ТАРИ — одно из двух подразделений ветви торман племени хаттаков.

ТАРКЛАНИ — крупное племя подгруппы хахи группы племен сарбани, населяет Баджаур.

ТЕРИ — хаттакское селение в центральной части области Кохат.

ТИРАХ — историческая провинция, населенная племенами африди и оракзи, расположена к югу от восточной части хребта Сафедкох, граничит на западе с Куррамом, на юге с Кохатом, на востоке с Кохатом и Пешаварской областью. Занимает долины рек Бара, Мастура, Ханки, Хурмана.

ТИРАХЦЫ — см.: лагманцы.

ТОРГАР (Черная Гора) — название нескольких хребтов на паштунской территории; вероятнее всего, имеется в виду хребет, известный также под названием Агрор, через перевалы которого осуществляется сообщение между Сватом и Хазара.

ТОРМАН — см.: хаттаки.

ТУРИ — племя ветви коди группы племен сарбани, населяет долину Куррама от Парачинара до Тала.

УТМАНХЕЛЬ — племя ветви каки (по некоторым генеалогиям, коди) группы племен карлани. Основной массив племени — между Баджауром и Юсуфзайской равниной, на западе граничит с тарклани и момандами, на востоке — с юсуфзаями. Подразделения и кланы с таким названием есть в некоторых племенах.

ХАЗАРА — зд.: область в северном Пенджабе, в междуречье Инда на западе и Джелама и Кишанганги на востоке, основные населенные пункты — Харипур, Абботабад, Мансера, Хаган.

ХАЙБЕР — горный проход в восточных отрогах Сафедкоха, возле вершины Тахтара, через который пролегает важный торговый и стратегический путь, связывающий Кабул и Пешавар. Область Хайбер, прилегающая к этому проходу, ограничена на севере рекой Кабул, на юге, где она заходит в пределы Тираха, рекой Базар. Населена в основном афридиями и шинварами. Среди населенных пунктов Али-Масджид, Джамруд, Ланди-Котал.

ХАЙРАБАД — населенный пункт на правом берегу Инда в месте впадения в него реки Ландай, напротив Аттока. Встречается в форме Хайрабат (из Харабат?).

ХАЛИМ — имеется клан с таким названием в подразделении дарани племени момандов.

ХАРШБУН — восточная ветвь группы племен сарбани, включающая в себя халилов, момандов, цамкани и др., составляющих подгруппу горйахель; юсуфзаев, гигйани, тарклани, составляющих подгруппу хахи, а также племена хвешги, мухаммадзи, шинвари и несколько более мелких.

ХАТТАКИ — одно из крупнейших паштунских племен, входит в ветвь коди группы племен карлани. Имеет две основные ветви: болак и торман, торман делится на тари и тараки. Территориально племя делится на хаттаков Акоры и хаттаков Тери. Занимает правобережье Инда от Юсуфзайской равнины до устья р. Куррам. Единственное в восточно-паштунских районах, говорившее на диалекте юго-западной группы и отчасти его сохранившее. (Некоторые генеалогии относят племя к ветви каки.)

ХАХИ — подгруппа племен, входящих в ветвь харшбун группы племен сарбани.

ХАШТНАГАР (АШНАГАР) — район на левом берегу р. Кабул (Ландай) и р. Сват к северо-востоку от Пешавара. Назван так потому, что объединяет восемь населенных пунктов: Пранг, Раджар, Танги, Трангзи, Умарзи, Утманзи, Чарсадда, Шерпау.

ХВАДЖОЗИ — вместе с баизи составляет подразделение акози племени юсуфзаев.

ХВАРАМ — хаттакский род, имеющийся и в подразделении тари ветви торман, и в ветви болак.

ХИЗРХЕЛЬ — возможно, племя в районе Хайберского прохода.

ХИНДУКОХ — вероятнее всего, восточная часть Гиндукуша с перевалами, соединяющими Сват с Туркестаном, но можно предположить и горные хребты северного Кашмира, через которые проходят дороги в Восточный Туркестан.

ХИСАРАК — селение в Нангрохаре.

ХОНИ (ХАННИ?) — небольшое племя ветви коди группы племен карлани. Под давлением шитаков на рубеже XIII—XIV вв. мигрировало из Банну в Индию. Часть племени соседствует с мангалами в юго-западных отрогах Сафедкоха.

ХОРАСАН — восточно-паштунские племена называли так территорию, которая примыкает с запада к их землям, то есть приблизительно весь Афганистан, включая собственно Хорасан.

ХУГИАНИ — племя, родственное тури и дзадзи, относится к ветви коди группы племен карлани; населяет западную часть Нангрохара между шинварами, гильзаями и дзадзи.

ХУШАБ — город и район на правом берегу р. Джелам, напротив Шахпура.

ЦАЛОЗИ — см.: дзалози.

ЦАМКАНИ — племя принадлежит к подгруппе горйахель восточной ветви группы племен сарбани. Основная масса племени живет в северном Курраме (от Парачинара до Тираха), другая часть — в долине верхнего течения Куррама (в уезде Цамкани юго-западнее перевала Певар (Пайвар)). В десяти километрах к востоку от Пешавара есть деревни кланов цамкани.

ЧАУТАРА — долина в Кохате, к югу от Соляного хребта, известна также как Барак. Населена западными хаттаками. Видимо, отсюда и из местности, расположенной западнее (Банну, Точи), хаттаки начали миграцию на север и в XVI в. вышли к р. Кабул (Ландай) и к Юсуфзайской равнине.

ЧИТРАЛ — горное княжество в долине реки Читрал, то есть верхнего течения Кунара (верховья Читрала носят название Ярхун). Расположено между Памиром и Бадахшаном на севере и Диром и Сватом на юге.

ШАРХБУН — западная ветвь группы племен сарбани, включающая в себя крупнейшее племя абдали, спинтаринов. тортаринов, шерани, ормуров-паштунов.

ШВАЛ — горное плато в Вазиристане и селение с тем же названием.

ШИНВАРИ — большое племя, относящееся к подгруппе каси восточной ветви группы племен сарбани. Населяет Нангрохар, небольшая часть племени живет северо-восточнее Хайбера.

ШИТАК (ШЕТАК) или БАННУЧИ — племя ветви коди группы племен карлани, имеет подразделения киви (кеви), сурани, сами. Обитает в области Банну. (Некоторые генеалогии относят племя к ветви каки.)

ЮСУФЗИ — одно из самых крупных племен, относится к подгруппе хахи восточной ветви (харшбун) группы племен сарбани. В XVI в. обосновалось в Свате, Дире, Бунере и Сама, причем в южной части этого региона живут юсуфзаи-мандары. В XVII в. хаттаки вытеснили юсуфзаев с нижнего левобережья р. Ландай.

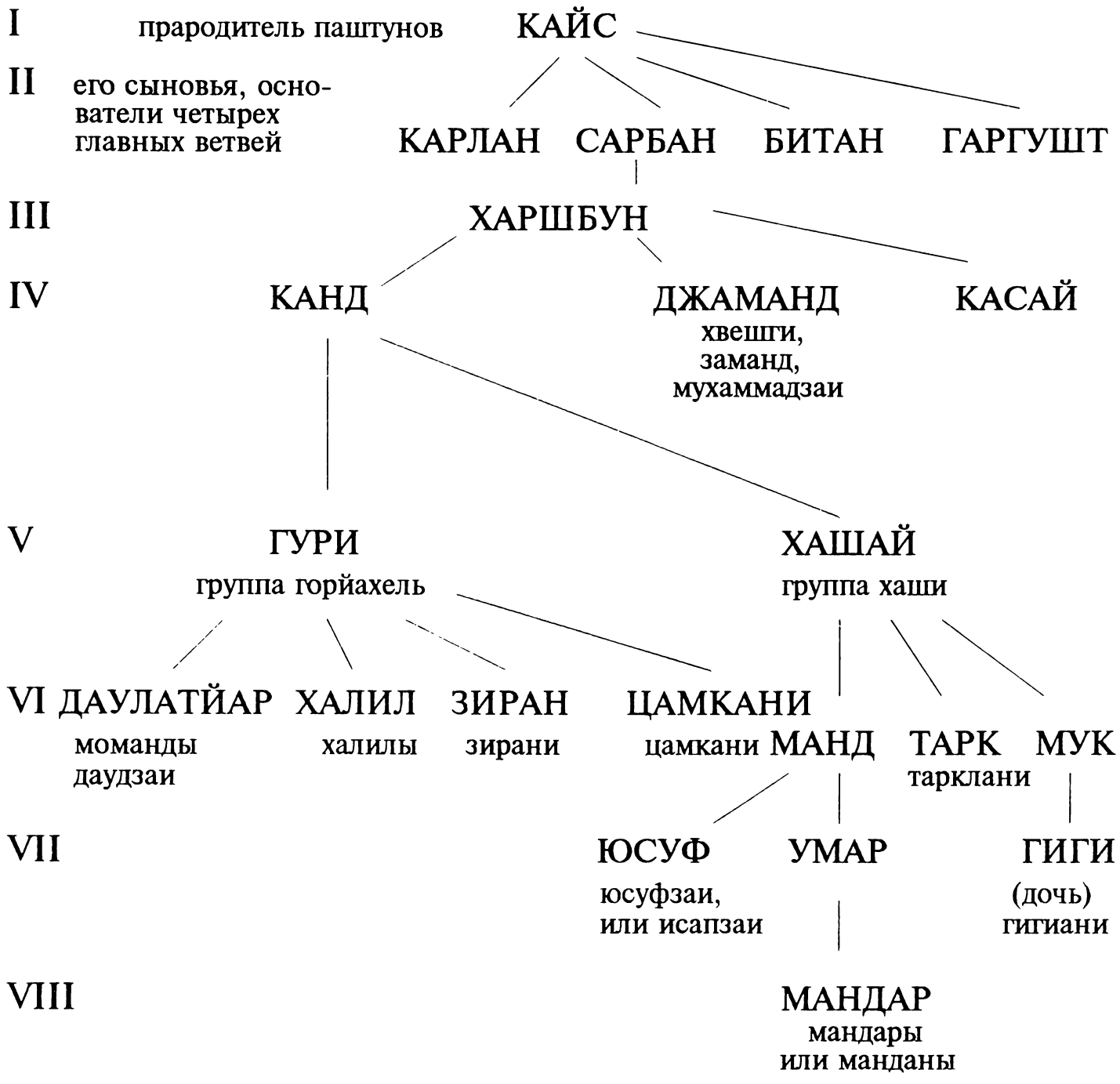
Фрагменты сочинения Ахунда Дарвезы «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар» (в сопоставлении с хроникой «Тарих-и мурасса» Афзаль-хана Хаттака)

Листы указаны по рукописи С 1560 собрания СПбФ ИВ РАН. Дополнения из «Тарих-и мурасса» («Т. м.») приводятся в фигурных скобках. Места, опущенные автором «Тарих-и мурасса», даны петитом.

Сопоставление текста обоих источников показывает, что Афзаль-хан Хаттак, используя сочинение своего предшественника, исключал те места, в которых неблагоприятно, негативно характеризовались паштуны, их действия, взгляды и обычаи. Необходимо при этом отметить, что Дарвеза нередко проявлял предвзятость, преднамеренность очернения в такого рода оценках; об отсутствии объективности свидетельствует, например, отрывок о разделе имущества (л. 71б—72б): подобная ситуация не могла иметь места, поскольку у паштунов соблюдались и правила наследования, и уважение к родителям, как и вообще к старшим.

Помещаемая ниже таблица содержит названия племен двух групп, упоминаемых в тексте приложений. Краткие характеристики этих и других племен, о которых идет речь в статье, приведены в Указателе-комментарии.

Таблица
происхождения племен групп горйахель и хаши
и их основателей, упоминаемых в статье



ХАШИ, ГОРЙАХЕЛЬ:

72б Когда паштуны поделили между собой область Кандахар, доля таринов оказалась между Кандом и Джамандом, так что в превратностях судьбы эти два брата не могли поддерживать друг друга. Местностью людей хаши стала долина под названием Аргесан вблизи пределов таринов. И случилась вражда между хаши и таринами, победили в конце концов тарины, часть людей

хаши убили, часть согнали с их мест. Никто из джамандов и гари не пришел к ним на помощь.

Одна моя молитва осталась без ответа. Я молился о том, чтобы среди мусульман моей уммы* вражда не доходила до степени поножовщины, но это не было услышано... До такой степени безгранично разрешено у мусульман несправедливое пролитие // крови, что афганцы убивают друг друга по всякой большой *л. 73а* и малой причине. Говорят, один афганец утверждал, что у такого-то воробья черного цвета больше, чем белого, а другой считал, что белого больше. В этом споре они убили друг друга. Вражда хваджозаев «основывалась» на том, что один алауддинзай выхватил палку из рук гуляма из мукзаев. Вражда разрослась так, что перебито шестьдесят человек. Я хочу сказать, что темнота и невежественность, искаженное представление о чести довлеют над афганцами. При малейшем противоречии возникает вражда, которая становится причиной их мирской гибели и религиозной порчи. Они многократно подвергались таким испытаниям, но не могут отказаться от этих неразумных обычаев...

Когда племя хаши лишилось мест у реки Аргесан, туда к людям гари пришли, просили ограниченный участок земли. Им дали землю // негодную, неподходящую, каков обычай пожало- *л. 73б* вания бедным просителям со стороны богатых. И те были довольны.

Рассказывают, что в области Кандахар ранней весной, когда идут дожди, начинают расти многие растения, обильны луга. Затем наступает летняя жара, все сохнет, осыпается. До следующего года скот ест эту сухую траву и поддерживает силы, если нет муссонных дождей. Но если начинается муссон, то сели уничтожают ту сухую траву, и тогда скот гибнет. В те дни волею всемогущей судьбы в пределах горйахеля пошел муссонный дождь, трава в их стране погибла. У людей появилась зависть к другим, они собрались вместе и, пойдя войной, захватили земли племени хаши. Те остались без земли, перешли в другие пределы, которые называются Карун-Танги. В связи с разными событиями оттуда ушли в область Кабул. А люди утман из Така и Гомаля присоединились к хаши и оказывали им помощь и покровительство до наших дней.

Но афганцы мало ценят человека, и исполнение долга редко встречается у них.

Мухаманадзи по происхождению — // из джамандов, но *л. 74а* из-за разных событий были обижены своими братьями и примкнули к хаши, и с тех пор они вместе и в братстве, но хаши не относятся к ним по-доброму.

По прошествии нескольких лет пребывания в Кабуле хаши разбогатели, обрели в тех местах власть, так что их скот

---

* Умма — мусульманская община.

свободно пасся на беспредельных лугах, а их потомство в приволье множилось изо дня в день, ибо женщины мало беременеют во времена безземелья и горестей. Таким образом их община стала могучей и прочной, особенно много, по сравнению с другими, стало юсуфзаев и мандаров. В это время (около 811 г. х. — *В. К.*) хаши избрали путь порчи и вражды, стали обижать и притеснять мусульман — подданных Кабула, даже незаконно отбирали у них имущество, вершили недостойные дела, не считались с другими паштунами и не страшились Мирзы Али-Кули-бега: ничего от него не скрывали и даже притесняли его людей. Они садились в его диванхана, говорили недостойные слова, Мирза принял решение воевать с ними, одних убил, других прогнал, [паштуны бежали, пришли в ущелья кабульских гор]. (После этого происходили сражения и примирения с мирзой. — *В. К.*)

ЮСУФЗАИ

л. 74б //...Когда афганцы-юсуфзаи договорились с мирзой, то пришли в одну из долин Кабула. В то время у них было три известных шейха; были братья Мада и Маду {в «Т. м.» — Мāдад и Мадад}, оба из рода исазаев, и еще шейх Усман Мализай. Все племя, сговорившись, явилось к Мада и Маду: «Вы по науке постижения сокрытого узнайте о наших обстоятельствах, о том, что станет с племенем хорошего и плохого. И почему не известили нас о прошлом событии, дабы мы подумали о своей судьбе и не убили бы наших людей». Те двое сказали им: «Убейте сначала шейха Усмана Мализая, а потом вам ответим, так как он
л. 75а всю жизнь пользовался почестями и милостями племени, // но не предупредил народ. Или к нему обращайтесь с нуждой, или к нам».

Итак вознамерились по этому совету убить шейха. Тогда он сказал: «Я о том знал, но не мог вмешиваться в дела господни. Однако с этих пор буду вас оповещать, если не убьете». Избежав гибели, он сказал: «У вас случится большая война с мирзой, но в конце концов победа будет за вами, только умрет ваш начальник пехоты». То же сказали Мада и Маду: «В результате победа будет наша, но сардар пехоты пусть будет один из нас». И в день боя сардар пехоты был один из них, и так и случилось.

Потом те афганцы ежедневно приходили с тех гор и притесняли и грабили земледельцев, и Мирза счел единственно разумным подойти к этим людям с добром и милостью, чтобы они

прекратили козни и не обижали подданных. И он призвал их сардаров и пожаловал много одежд и разнообразных яств и соизволил сказать: «Трапезную и диванхану считайте своим домом. Каждый, кто нуждается в одежде, получит ее, и если нужны еда и питье, тоже получит».

Знай, сын, что афганцы — люди корыстные, алчные: если появится среди них в качестве предводителя шейх, мулла или пир, который даст людям одежду, зерно, сырую и готовую пищу, забьет коров и овец, — его признают истинным руководителем, уверятся в его духовной и мирской власти, назовут его совершенным и станут хвалить его промеж себя. И даже если он будет еретиком, // совратителем или полным кафиром, они будут считать для себя обязательным следование ему в делах веры и мира. *л. 75б*

{В «Т. м.» вместо этого: «Паштуны, хотя и отличаются умом, очень корыстны и ради достижения малой выгоды упускают большое благополучие».}

С каждым днем все больше сардаров племени приходило к мирзе, так что однажды их пришло девятьсот {в «Т. м.» — восемьсот} человек, все без оружия, только некто Махмуд ибн Мухаммад Чагарзай принес нож в обуви, надетой на босу ногу {в «Т. м.» — в шароварах}. Он спросил сардаров: «Ели найдете нужным, я убью мирзу». Все возразили: «Нельзя нарушать закон гостеприимства, может быть, он поступит с нами по-хорошему». Говорят, что у мирзы тоже не было дурного намерения, но некто Чангам {в «Т. м.» — Джанга} Гигиани стал наговаривать на них и доложил: «Никогда ни на одного человека больше не получите, а так как от этих людей милостью и добром не избавитесь, воспользуйтесь случаем, чтобы всех убить». Словом, всех поодиночке убивали.

В это время среди их (юсуфзаев) крупнейших маликов был некто Султан-Шах. Он доложил мирзе, что имеет две просьбы, мирза согласился выслушать. Первая, сказал тот, состоит в том, // чтобы мой племянник (т. е. малик Ахмад, см. с. 471. — *В. К.*) был освобожден от оков, падишах отказался бы от его крови. Вторая — пусть не будут задержаны дети племени, пусть идут в любую сторону. Мирза согласился и сказал ему: «Я полагал, что ты попросишь за себя или за сто-двести других молодцов». Он сказал: «Если умрет столько моих родственников, лучше мне умереть первым». *л. 76а*

Как полагал малик Ахмад, такие у него дела и вышли. Сметливость Султан-Шаха привела к тому, что в годы зрелости малика Ахмада племя завладело Сватом, Бунером, Баджауром и равниной [Сама].

После того оставшаяся часть юсуфзаев вместе с зависимыми и присоединившимися пришла в Нангрохар. Тарклани поселились в Ламгане. Спустя некоторое время возникла вражда между юсуфзаями и мухмандзаями и произошла битва между ними при Хисараке, победа досталась юсуфзаям. После этого у афганцев появился благородный обычай оставлять место побежденным, поэтому Нангрохар оставили мухмандзаям. А гигиани // тоже остались в Басавуле. *л. 76б*

А некоторые юсуфзаи, говорят, направились в Баджаур, заняли часть Баджаура, воевали с его населением. Но либо им не понравился Баджаур, либо они не сочли себя сильными, только они вернулись. Собрались их сардары, позвали сардаров дилазаков и в местности Сафед-[Санг] устроили совет и попросили у дилазаков землю. Дилазаки дали землю, потом возникли столкновения, многие юсуфзаи погибли, но победа была за ними. Их племя вернулось в горы Тахтара и в Шалман. Оттуда они примирились с дилазаками, пришли в пределы Паршора. Дилазаки проявили к ним милость и доброту. Некоторые предшественники считают, что племя пришло в Паршор через Хайбер. Они хотели заселить долину реки Барбари, но этому воспротивилось население Шалмана, поддержанное дилазаками, ибо между ними были отношения дружбы и братства. Дилазаки раньше всех пришли в эти пределы, ослабили и подчинили население этих мест, некоторых убили, с другими жили в дружбе и братстве.

Шалмани стали воевать с племенами юсуфзи. Юсуфзи победили и направились в Доаб. // Спустя некоторое время развязали войну против шалмани, живших в Хаштнагаре, победили и убили одного из их сардаров Джало {«Т. м.» — Хало} Шалмани, а остальных изгнали. Пришли в Сват. Сватский султан дал им землю, пожаловал им местность Аллахданд. Я слышал от Дало Чагарзая: «Я присутствовал при смерти Джало. Он выпил столько пива, что, когда ему отрезали голову, из шеи вытекло больше пива, чем крови». Юсуфзаи жили некоторое время в Хаштнагаре. *л. 77а*

{Здесь «Т. м.» дополняет Дарвезу:

Приход горйахеля из Кандахар. Рассказывают, по какой-то причине, то ли из-за вражды с хазара или с монголами, разные племена двинулись из Кандахара, осели в Кабуле и Нангрохаре, перекочевали в Пешавар. В Пешаваре у них возникла распря с дилазаками, произошло сражение в деревне Султанпура. Дилазаки были разбиты, часть их погибли от меча, некоторые утонули в реке Хазархани, которую называют Тезандэй-Канда

(Аркан-Омут). Во время боевых действий появилась тучка. Выпал дождь, вызвавший наводнение, тогда как в другое время ручей не превращался в поток. Говорят, что дождь шел только над рекой. Дилазаки не удержались в Пешаваре, ушли к юсуфзайской реке (т. е. к Инду. — *В. К.*), пришли в Лангаркот, в Саму, в Кальпани. Через некоторое время юсуфзаи и дилазаки поссорились. Юсуфзаи получили помощь всех хаши, выгнали дилазаков из Кальпани}.

Дилазаки снова проявили враждебность к юсуфзаям. Так как равнина принадлежала дилазакам, то если скот юсуфзаев проходил там, его убивали или захватывали, а если их караваны выходили в равнинную степь, их грабили дилазакские разбойники и воры, причиняя юсуфзаям большие неприятности, обрекая всех на погибель. Малик Ахмад решил обратиться к хаши, что было признаком слабости. Хотя они раньше убивали друг друга, но мухмандзаи им посочувствовали и присоединились, пришли с кочевьями при условии, что Хаштнагар будет их, // пришли с кочевьями и гигиани с требованием, чтобы им *л. 77б* была дана Доаба. Юсуфзаи до наших дней соблюдают верность договору. Но тарклани не согласились, и поэтому юсуфзаи не дают им владений. {А утманхель был с ними}.

Короче говоря, после сбора солдат малик Ахмад с семьей и всем войском откочевал к реке Гадар, а на следующий день дилазакское войско двинулось на битву из местности Лангаркот. Говорят, в этом бою особое рвение проявили люди утманхеля. Сшив вместе бычьи {в «Т. м.» — буйволовые} шкуры, что по-афгански называется «карва», один человек несет это впереди, а большая толпа укрывается позади, идут и стреляют. Они сделали пятьдесят таких щитов. Когда дилазаки стали стрелять, юсуфзаи не остановились и, продвинувшись вперед, вступили в рукопашный бой. Первым, кто переправился через реку Гадар и убил сына Занги Дилазака, был {Башир}, сын Али Исмаилзая. После этого на всех направлениях одолели юсуфзайские воины, так что дилазаки потерпели поражение. Гнали дилазаков до Джалаби, преследуя их, // освободили эту область, а дилазаки *л. 78а* перешли в Хазара и опустошили тот вилайет. После этого юсуфзаи отправились на завоевание Свата.

После долгих размышлений малик Ахмад и шейх Мали решили вместе с чадами и домочадцами пройти под перевал Шахкот. Несколько дней там пробыли. Жители Свата днем и ночью несли охрану этого перевала, оставив без внимания другие пе-

ревалы. И юсуфзаи придумали однажды ночью собрать женщин, чтобы читали стихи и ругали жителей Свата {в «Т. м.» — чтобы начали исполнять сандэры*, в которых прославляли бы своих мужчин и унижали сватцев}, и говорили бы: «Знайте, завтра у нас с вами будет бой», чтобы сватцы занялись охраной этого перевала и остальное войско тоже вызвали бы на это место.

Молодые юсуфзайские воины совершили ночной переход, вышли на перевал Малаканд в Свате и заняли эту сторону Свата. Приступили к завоеванию Талаша и Баджаура и заняли их. Говорят, в бою с талашцами в местности Каткэлай мандар по имени {Бар-}Мазид погнал коня на врага, прыгнул через овраг на четырнадцать с половиной гязов и уничтожал врагов пикой. Таким образом границы владений юсуфзаев расширились от
л. 78б Така до Уруханда. Многие годы и века // юсуфзаи находились в процветающих пределах в покое и неге, стремясь к истинной вере, {хотя улемов у них было мало}.

Юсуфзаи от начала до конца были воинами и людьми сунны и в большинстве битв побеждали, и их домашние никогда не попадали в плен. Ибо они никогда не забывали о двух вещах. Во-первых, сколько они ни грешили, среди них не было вероотступничества, ереси, неверия, они не допускали отступников от веры, еретиков и безбожников, придерживались пути сунны, шариата...** Во-вторых, их сардары и малики не препятствовали передвижениям диванханы падишахов. Они ездили туда-сюда; так, сватский малик Ахмад ходил из Свата в Кабул и служил падишаху до тех пор, пока очередь сардарства не пришла к Каджу́.

л. 79а В те дни у этого народа случилась // большая война с горйахелем в местности Шех-Патур. У племени горйахель было двенадцать тысяч всадников... и триста пеших в племени халилов. В те дни халилы горйахеля были ослаблены в битвах, мужчины почти уничтожены, оставшиеся в живых из горйахеля пленены юсуфзаями. Юсуфзаи возгордились, отошли от веры, одни стали исаи, другие — рошани.

---

* *Сандэра* — народная песня.

** *Сунна* и *шариат* — мусульманская религиозная традиция и право.

//Упоминание родословной и принадлежности автора к этому важному племени

л. 88а

Мне известно от своих предков, что в прежние времена некто по имени Дживан сын Джантая пришел из Ламгана в пределы Нангрохара // вместе с домочадцами и имуществом и *л. 88б* по рекам той области спустился в долину Мухманд, из числа долин, входящих в Нангрохар, и остановился и поселился там. Предки считали, что его родословная восходит к тюркам. Говорят, что по материнской линии он относится к султанам Печа (так в рукописи: [Печ — местность в Кафиристане]; вероятно, описка, и следует читать Балх. — *В. К.*). Поэтому вельможи Печа его поддерживают, принизили момандов, поручив ему управление их областью, так что они от горя и негодования, для них обычного, отделились от своих племен и ушли в другие края. А во время еще бóльших бедствий и козней снова вернулись к своим племенам и обратились за помощью.

И история его такова: Дживан был богатым и щедрым старцем, когда поселился среди момандов, устроил грандиозный праздник и пригласил всех. Но низкие и презренные люди на оказываемые им милости, доброту и приветливость отвечают обидой, упрямством, досаждениями, а когда в их отношении поступают жестко, они вынуждены подчиняться. После того как эти люди перестали беспокоиться о пропитании, один из них в насмешку и с издевкой протянул руку к его бороде, дабы обтереть ее. // Из-за этого оскорбления Дживан обратился за помо- *л. 89а* щью к султанам Печа, чтобы оказали ему покровительство, должным образом наказали бы тех людей и взяли под свое правление.

У Дживана было семь сыновей, один из них Амта, от него остался сын Ахмад, у того Дарган. Дарган ушел от момандов и поселился в Папине среди папинов, с тех пор у нас родство с папинами. От Даргана — сын Саади, и так как в его время юсуфзаи пришли в Нангрохар, а оттуда в эти пределы, то с ними был и Саади.

Когда юсуфзаи взяли Сват, шейх Мали счел целесообразным пересчитать всех юсуфзаев, взрослых и малолетних, мужчин и женщин, и соответственно разделить Сват. Акозаев, исазаев вышло шесть тысяч, мализаев и ильясзаев тоже шесть тысяч и всего юсуфзаев — двенадцать тысяч, и нангрохарцев, ламганцев, кабульцев, которые были с ними, включил в подсчет. А людей этих пределов (т. е. Свата. — *В. К.*) не включил. На том

основании провел раздел, и раздел шейха Мали не изменяется, не заменяется и не отменяется. И ни один сардар не может изменить раздел. Говорят, что шейх Мали, когда душа покидала его тело, рассказал присутствовавшим в собрании, что все забо-
л. 89б ты и дела племени, // которые он выполнял, исполнял из сочувствия к родне, а не копил мирские блага подобно правителям времени и не доводил никого до избытка. И что он помнит каждый дирхем на протяжении своей жизни, да и то они попали в его руки помимо его желания и ожидания. «Поэтому, если я искренен в этих речах, надежда на владыку мира, что обычай моего раздела пройдет через семь и семь поколений моего народа, а если я лжив, то пусть всевышний его вскорости уничтожит». И до наших дней ни один сардар не может изменить этот раздел. По этому разделу шейх Саади по приказу Мализая был в племени манд[у]зи, получил долю на тридцать человек. В его правилах были щедрость ко всем и полное поклонение богу, отчего прославились его шейхство и руководство этим народом. Когда люди обращались к нему в случае нужды, он ездил к правителям, просил заступничества и прощения людям племени,
получал обещания прощения, оберегал племя. Раз по какой-то причине правитель отказал, и Амир Кудани с отрядом всадников напал на это племя, незнакомые всадники убили шейха Са-
л. 90а ади. Его любимого // сына Гадая, отца сего ничтожного, взяли в плен. После его долгого заключения и бесчисленных терзаний правитель осведомился о шейхе. Узнав о его гибели, он обрушил на тех воинов беспредельные наказания. И так как не видел другого средства, освободил пленных из любви, уважения и милости к Гадаю. Во время одного из событий Гадай отделился от мандзаев, получил у чагарзи, в племени исмаилхель, долю на десять человек. До наших дней на том и стоим.

ЧАМКАНИ:

л. 70а // Большинство людей чамкани, поселившихся в Сафедкохе, похожи на горных кафиров, их еда и одежда — просо и шерсть, большая часть их женщин — простоволосые и босые, накидывают на шею тряпицу. Ходят в лес, приносят дрова и хворост, пасут скот. Преобладающая часть этих чамкани живет в Сафедкохе, и большинство афганцев Сафедкоха стали совершенными кафирами. В эти дни, когда все они избрали подчинение проклятому Темному Старцу, они отвергли намаз, пост и закят, посчитали врагами улемов и богословие, бросают под ноги, сжигают Коран господень и хадис пророка, в надежде на воздаяние убивают улемов и других правоверных — словом, совершенные кафиры. Если у мусульманских правителей дойдут до них руки, то пусть уничтожат их мужчин, возьмут в рабство их жен и детей и заберут как дозволенное их имущество.

//...Известно, что у афганцев есть обычай, противоречащий шариату: когда сыновья достигают зрелого возраста, они делят между собой имущество родителей, оставляют им самую малость, чтобы не умереть и обеспечить могилу и саван {в «Т. м.» — «оставляют им равную долю» без последующих слов и, соответственно, без указания на противоречие шариату}. Когда сыновья Юсуфа делили между собой имущество, их мать сказала: // выделите и мою долю. Сыновья молчали, но несчастный Бади указал на скрытый член: «пусть это будет вашей долей» {в «Т. м.» — «возьми-ка это»}. Мать совершила молитву во зло: «пусть не будет у тебя потомков больше тринадцати!» И до наших дней не получили его потомки законной доли наследства и не стало их больше тринадцати. *л. 71б* *л. 72а*

V. V. Kushev. Some New Data on the Khattak and Yusufzi Tribes from the works by Khushhal-khan Khattak, Afzal-khan Khattak and Akhund Darweza

From the period of the late Middle Ages up to our times the Pashtun tribes have been exerting significant influence upon the military and political situation on the vast territory from Iran to Kashmir and Panjab.

The information relating the tribes activities is contained in several Pashto and in a number of Persian chronicles which have been composed in India, Afghanistan and Iran and are important sources on the history of Pashtun tribes used by historians. But there are literary prosaic and poetical works which have not been studied as sources on the genealogy, migrations, interactions of the tribes and on their relations with central authorities and neighbour countries, though these works contain some useful additional data on those and other subjects.

In this article the appropriate information extracted from the ethic-didactic treatise «Dastar-nama» (A Book on the Turban) by Khushhal-khan, from his poem «Swat-nama» (A Book about Swat Province), from the historical work «Tarikh-i murassa» (The Chronicle Inlaid with Jewels) by Afzal-khan with its collation with some texts from the Akhund Darweza's work «Tarkirat al-abrar

wa-l-ashrar» (Memoirs about the Pious and the Wicked) is proposed to the reader.

From the abundance of material the passages have been selected in which information on the Khattak and Yusufzi tribes par excellence and Ghoryakhel and Khashi tribal groups too is presented. In the text of the article there are many toponyms, ethnonims and the details of ethnographic interest. The translation of some fragments concerning the history of these tribes is added to the article which is also provided with a commented index, a genealogical scheme and a map.

Новая рукопись из собрания А. Д. Жабы как источник по изучению курдской культуры

Ж. С. Мусаэлян
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Среди четырех курдских рукописей, недавно обнаруженных в Архиве востоковедов СПб филиала Института востоковедения РАН, хранится рукопись из собрания видного русского ученого А. Д. Жабы «Курдско-французский разговорник» (курдские диалоги), датируемая 1880 годом[1]. Рукопись была передана в Институт востоковедения в мае 1952 г. проф. В. Ф. Минорским.

Нельзя сказать, что нам ничего не было известно о существовании этой рукописи. Как следует из писем А. Д. Жабы в Петербург Б. А. Дорну, после завершения им «Курдско-французского словаря» в последующие годы он работал над разговорником. В марте 1876 г. он сообщает, что собирается прислать в Петербург рукопись курдских диалогов. 12 марта 1880 г. А. Д. Жаба заканчивает предисловие к разговорнику, а 15 марта в письме к Н. И. Веселовскому бывший консул в Турции рекомендует его вниманию рукопись, заключающую, как он пишет, новые материалы для дополнения к словарю[2]. Однако труд А. Д. Жабы в коллекции курдских рукописей ленинградских собраний отсутствует. По-видимому, что-то помешало А. Д. Жабе прислать эту рукопись в Петербург.

Как же «Курдско-французский разговорник» попал к В. Ф. Минорскому? Личность А. Д. Жабы, его успешная научная деятельность на благо развития курдоведения не могли не вызвать интереса ученых. Еще в 1858 г. П. А. Чихачев, посетивший русского консула в Эрзеруме, был поражен, увидев объемистые рукописи трудов ученого, занимавшие не одну полку его библиотеки[3]. В. Ф. Минорский также отдает ему дань ува-

---

[1] Архив востоковедов СПб филиала Института востоковедения РАН (АВ СПбФ ИВ РАН), разряд III, оп. 1, ед. хр. 86.

[2] СПбФ АРАН, ф. 2, оп. 1—1865, № 20, л. 142.

[3] Чихачев П. А. Письма о Турции. М., 1960, с. 37.

жения и восхищения. На титульном листе присланной в Ленинград рукописи он оставляет следующую запись: «Какой почтенный человек: не погряз в мелочах консульского бытия, а с просвещенным интересом изучал жизнь народа, чье будущее в те времена было еще менее разгадано, чем теперь. Чтобы не опуститься, надо было иметь крепкую культурную закваску. Возможно, что он ее вынес из стен Виленского университета в его блестящую эпоху».

В 1913 г. В. Ф. Минорский, находясь в Константинополе (почти через 20 лет после смерти А. Д. Жабы), и узнав, что бумаги ученого остались у его семьи в Смирне, обращается к Российскому консулу в этом городе Калю с просьбой разыскать оставшийся архив А. Д. Жабы. 5 марта 1913 г. Каль направляет письмо в Российское императорское посольство в Константинополе В. Ф. Минорскому: «Многоуважаемый Владимир Федорович! Я обратился к сыну нашего покойного консула Жабы — Владимиру Жабе с просьбой предоставить в полное Ваше распоряжение присланный мной архив, и Владимир Жаба поручил мне горячо поблагодарить Вас за Ваше намерение напечатать некоторые вещи. Вы можете распорядиться произвольно, как Вам будет угодно, передать рукописи в собственность кому угодно, словом, поступать с ними, как сочтете нужным»[4].

Готовя рукопись курдских диалогов к отправе в Ленинград, В. Ф. Минорский пишет 5 мая 1950 г.: «Семья охотно прислала мне всю кипу бумаг, но многие из рукописей оказались уже напечатанными в изданиях Академии наук. Мне так и не удалось узнать, имеется ли копия настоящей рукописи в Академии»[5]. Такой рукописи в коллекции нет, она уникальна.

Между тем, в собрании курдских рукописей, хранящихся в Российской национальной библиотеке С.-Петербурга, находится рукопись под названием خبردانه زمانی کورمانجیه «Разговорник курдского языка». На титульном листе надпись на французском языке: «Диалоги между двумя курдами, собранные и переведенные Августом Жабой, Российским консулом в Эрзеруме»[6]. Этот список, датируемый ноябрем 1865 г., состоит из двух сшитых тетрадей разного формата. Первая содержит курдский текст с объяснениями отдельных слов и примечаниями на французском языке, а также транскрипцию отдельных глагольных форм

---

[4] АВ СПб ФИВ, разряд III, оп. 1, ед. хр. 86.

[5] Там же.

[6] Отдел рукописей Российской национальной библиотеки, курд 50.

и их инфинитивов. Вторая тетрадь содержит латинскую транскрипцию курдского текста и французский перевод А. Д. Жабы.

Текст занимает 86 стр., на каждой — шесть диалогов в форме вопроса и ответа. Переписчик, судя по почерку, — известный курдский ученый Мела Махмуд Баязиди[7].

Новая рукопись значительно превосходит по объему предыдущую (476 с.). На странице 14 строк. Справа — курдский текст в форме диалога и транскрипция, слева — французский перевод. Переписчик тот же — Мела Махмуд Баязиди. Как следует из предисловия А. Д. Жабы на французском языке, составителей диалогов было трое. Он пишет: «Я собрал в течение моего долгого пребывания в Эрзеруме достаточно полезного материала, способного облегчить изучение курдского языка так мало известного в Европе. Благосклонное одобрение, которое получили мои слабые курдоведческие труды со стороны имп. Академии наук Петербурга, поощрило меня в моих изысканиях и в конце концов подсказало мне мысль составить курдские диалоги. Для достижения этой цели я должен был обратиться к самим курдам, ибо дело касалось перевода с курдского на французский, а не с французского на курдский. Двое моих друзей —современные курдские поэты Акиф Вани и Ашик Сипки, а также мой Ходжа Махмуд Баязиди оказали любезность взять на себя этот труд. Они составили оглавление разделов по темам и, в конечном счете, какое-то время каждый приносил мне свою часть... Как свидетельство моей признательности двум поэтам, оказавшим свое содействие в создании этих диалогов, я помещаю их биографии. Их имена дополнят список курдских поэтов, включенный в мою работу "Recueil de notices...", опубликованную в Петербурге в 1860 г. Что касается моего Ходжа Махмуда Баязиди, то, хотя он отнюдь не поэт, его биографию уже намечено дать в другой работе»[8]. В конце предисловия А. Д. Жаба выражает признательность доктору Ф. Юсти — профессору университета Марбурга, который заинтересовался его диалогами, одобрил их и сделал специальное упоминание в предисловии к курдско-французскому словарю.

Что нового для курдоведения дает это предисловие? Прежде всего, впервые становится известно, что А. Д. Жаба намеревался написать биографию своего верного помощника Мела Махмуда

---

[7] Руденко М. Б. Описание курдских рукописей ленинградских собраний. М., 1961, с. 105.

[8] АВ СПбФ ИВ РАН, разряд III, оп. 1, ед. хр. 86, с. 2.

Баязиди, ставшего после 1856 г. его учителем, осведомителем и сотрудником в изучении языка, истории и культуры курдского народа[9]. С помощью образованных курдов, в особенности Мела Махмуда Баязиди, А. Д. Жаба приобрел и послал в Академию наук в Петербург сравнительно большое количество курдских рукописей. По предложению русского консула Мела Махмуд Баязиди написал книгу «Нравы и обычаи курдов»[10], перевел с персидского языка первый том сочинения Шараф-хана Бидлиси «Древняя история Курдистана»[11], перевел на курдский язык с персидского и турецкого языков литературные и фольклорные произведения[12], написал книгу по новой истории Курдистана (1785—1858 гг.)[13], с его помощью А. Д. Жаба составил первые французско-курдский[14] и курдско-французский словари[15], а также словарь курдских диалектов хаккари-равенди[16], написал предисловие к грамматике Али Теремахи[17] и другие труды. Однако в большинстве случаев Мела Махмуд Баязиди не подписывал свои сочинения или сделанные им копии и переводы своим именем. Как пишет А. Д. Жаба, «причина этого заключалась в неодобрительном отношении мусульманского духовенства к тому, чтобы мусульманин создавал свои сочинения для иноверцев»[18]. Это высказывание подтверждается и данной рукописью. Возможно, А. Д. Жаба и написал биографию Мела Махмуда Баязиди, на это у него были все основания, но рукопись пока что не обнаружена.

Для нас важно то обстоятельство, что в предисловии названы имена трех составителей диалогов и впервые даны сведения о двух неизвестных курдских поэтах XIX в.: Акиф Вани,

---

9 Руденко М. Б. Описание курдских рукописей, с. 3.

10 Баязиди, Мела Махмуд. Нравы и обычаи курдов. Пер., предисл. и примеч. М. Б. Руденко. М., 1963.

11 Ба̄йазӣдӣ, Мела̄ Махмӯд. Тава̄рӣх̮-и ḳадӣм-и Кӯрдиста̄н («Древняя история Курди́стана»). Т. 1. Пер. «Шараф-на̄ме» Шараф-х̮ана Бидлӣсӣ с перс. яз. на курд. (курманджи). Изд. текста, предисл., указ. и огл. К. К. Курдоева и Ж. С. Мусаэлян. М., 1986.

12 Руденко М. Б. Описание курдских рукописей, с. 11—97.

13 СПбФ АРАН, ф. 776, оп. 4, № 10, л. 2; Васильева Е. И. Неизвестное сочинение по истории Курдистана. — ППиПИКНВ. III. Л., 1967, с. 8—10; Она же. Книга по истории Курдистана, которая остается ненайденной. — ППиПИКНВ. XXIV/III. М., 1991, с. 33—59.

14 СПбФ АРАН, ф. 776, оп. 4, № 7.

15 Jaba A. Dictionnaire kurde-français. S-Pbg., 1879, 463 p.

16 Руденко М. Б. Описание курдских рукописей, с. 108—109.

17 Там же, с. 101; АВ СПбФ ИВ РАН, разряд III, оп. 1. ед. хр. 87.

18 Руденко М. Б. Описание курдских рукописей, с. 114.

происходивший из Вана, всю свою жизнь посвятил изучению арабского, персидского и турецкого языков. Обладая феноменальной памятью, он запоминал наизусть произведения самых известных поэтов. Он достиг совершенства в умении с удивительной легкостью говорить и писать на этих языках и приобрел среди курдов известность поэта за свои газели и рубайи. Его слава привлекла внимание Порты, ему пожаловали титул эфенди и назначили в 1856 г. каймакамом Баязида. Он предпринимает перевод на турецкий язык курдской поэмы «Мам и Зин» под названием «Благовонные растения любви». После перевода 21 главы — около половины поэмы — он был отозван в столицу на другую должность и вынужден был оставить на некоторое время свой перевод. Первое признание его работа получила во время приезда в Эрзерум в 1857 г., когда он показал свой перевод Хейр-еддину паше — вали этого города. Правитель был столь доволен, что, добиваясь дружбы Акифа Вани, предложил руку своей единственной дочери, юной красавицы, 18-летнему сыну поэта Эмин-аге, не имевшему ни состояния, ни положения. Акиф Вани согласился на их брак, сочтя это за честь, и Эмин-ага стал зятем вали. Позднее поэт, назначенный мотессарифом в Батум, умер в этом городе в 1863 г., так и не закончив свой перевод[19] .

После смерти Акифа эфенди (как иначе звали Акифа Вани) другой курдский поэт Ашик Сипки (происходивший из племени *сипки*) продолжил перевод «Мам и Зин» и полностью его закончил в течение двух лет, дав ему то же название «Благоуханные растения любви». Нельзя сравнивать, отмечает А. Д. Жаба, Ашика Сипки с Акифом Вани в отношении поэтического таланта. Ашик Сипки владел персидским и турецким почти также хорошо, как Акиф Вани, но когда он читал оды Хафиза или же пел турецкие песни, угадывался курдский поэт своего племени.

А. Д. Жаба приводит сведения из жизни Ашика Сипки: в 1232 г. хиджры (1816—1817 гг.) он приезжает в Эрзерум в качестве певца. Его пение и стихи производят впечатление на тогдашнего правителя этого города Чапан-оглу, и он приглашает Ашика Сипки к себе на службу как поэта и певца. Из уважения к туркам поэт отказывается от имени Ашик Сипки и принимает имя Ашик Осман. Богатый и властный Чапан-оглу одаривает своего поэта столь щедро, что обеспечивает ему зажиточное су-

[19] АВ СПбФ ИВ РАН, разряд III, оп. 1, ед. хр. 86, с. 7.

ществование. Все стремятся к дружбе с Ашиком Османом. Но по мере приближения старости муза перестает вдохновлять его, друзья мало-помалу покидают его. Он теряет интерес к своей деятельности, веру в свое предназначение и возвращается в свою деревню Казне, расположенную в 2-х часах пути от Эрзерума.

После смерти друга — Акифа Вани — у Ашика Сипки появилось желание закончить наполовину незавершенную поэму «Мам и Зин». Но, как отмечает А. Д. Жаба, стихотворный перевод на турецкий Ашика Сипки был менее совершенен, чем Акифа Вани: иногда его поиск приближался к вульгаризму, а иногда возвышал и восхищал душу. Однако, выполнив эту работу, Ашик Сипки вновь обрел счастье. Он никому не позволял переписывать свой перевод, и только после многочисленных просьб А. Д. Жаба смог перед своим отъездом из Эрзерума получить копию, сверенную автором.

И далее А. Д. Жаба пишет: «Я доволен, что собрал более 3000 чисто курдских диалогов... Могу сказать без самонадеянности, что перевод верен, закончен и соответствует тексту. В этом главное достоинство этой работы, как дань признательности двум поэтам, оказавшим содействие в подготовке этих диалогов»[20].

Как следует из предисловия, завершенного А. Д. Жабой 12 марта 1880 г., весь материал был им собран еще во время его пребывания в Эрзеруме, т. е. до 1866 г., когда он вышел в отставку и поселился в Смирне. Да и один из составителей диалогов Акиф Вани скончался в 1863 г. При чтении рукописи на с. 125 удалось найти дату записи текстов — 1275 г. хиджры (1858—1859). В этом же, 1859 г. в письме, адресованном в Академию наук Петербурга, А. Д. Жаба сообщал, что он собрал более 3300 диалогов[21].

По-видимому, в рукопись, датируемую 1865 г., из Российской национальной библиотеки (обозначим ее Рук. 1) вошла часть материала (576 диалогов), собранного А. Д. Жабой, поскольку при сопоставлении Рук. 1 с новой рукописью (Рук. 2) текстуальных совпадений не обнаружено, хотя диалоги и в той и в другой могут затрагивать одну и ту же тему. В пользу предположения о том, что обе рукописи составляют единое целое, служит еще одно обстоятельство: в Рук. 2 весь материал поделен на разделы (беседы), которых сто. Но в тексте и в оглавлении

---

[20] АВ СПбФ ИВ РАН, с. 8—10.

[21] Мусаэлян Ж. С. А. Д. Жаба и курдоведение. — ППиПИКВВ. XXIV/III. М., 1991, с. 85.

после раздела 30 следует раздел 40. Вначале это нам представилось, как описка переписчика. Однако можно предположить, что именно материал этих девяти разделов и составил отдельную рукопись 1865 г., а оставшиеся материалы были начисто переписаны и подготовлены лишь через 15 лет, в 1880 г.

Каково же содержание Рук. 2?

Разделы:
1. Приветствие, расспросы о здоровье, семье, детях, братьях, сестрах.
2. Ночные беседы.
3. О назначении на должность.
4. О школе и учениках.
5. Беседа между друзьями.
6. Помолвка и свадьба.
7. Путешествие, отъезд и приезд.
8. Расспросы о дороге.
9. Возвращение из путешествия.
10. О покупке и продаже.
11. О приказах и беседах.
12. О защите и запрете.
13. Жилье для гостей.
14. Отъезд на пастбище.
15. Возвращение на зимнюю стоянку.
16. Обрезание.
17. О вере и неверии.
18. Охота на перепелок и куропаток.
19. Торговое общество.
20. Роспуск торгового общества.
21. Ссуда и заем.
22. Название месяцев.
23. Весна и четыре времени года.
24. Кройка одежды.
25. Наем слуги и поденщика.
26. Подготовка к путешествию на 2—3 дня: что нужно взять с собой.
27. Заключение пари на скачках на лошадях и при стрельбе в мишень.
28. О приготовлении кушаний и о домашнем хозяйстве.
29. О названии блюд.
30. Заказывание завтрака и обеда.
40. Насыщение и голод.

41. Визит к больному.
42. О положении крестьян.
43. О посещении базара и необходимых беседах.
44. О посещении хирурга раненным саблей или мечом.
45. Выражение соболезнования.
46. О фруктах и шербете.
47. Орошение садов, огородов и полей.
48. Беседа перед сном.
49. Похищение и грабители на большой дороге.
50. Седловка лошади.
51. Об отправлении писем и курьеров (посыльных).
52. Жнец и жатва.
53. О молотьбе пшеницы и приготовлении гумна.
54. О знании языков.
55. Покупка и продажа книг.
56. Об убиении животных.
57. О происхождении и о жилище.
58. Информация о городах.
59. Посещение фруктовых садов с целью полакомится фруктами.
60. Приятное времяпровождение днем и ночью.
61. Беседа с жителями дома.
62. Женитьба на женщине; сватовство.
63. О родах.
64. О благоприятном времени для свадьбы.
65. Переговоры о приданом.
66. О средствах к жизни.
67. О смерти и ее причинах.
68. О поминках (погребальный ужин).
69. О родственниках: отец, мать, дядя, сестры, братья, зять, бабушка, тетя.
70. О доме, племени, расположении села.
71. Изготовление селитры и пушечного пороха.
72. Кучер и лошади.
73. Сбруя и седло.
74. Игра в шахматы, игра в орехи.
75. Плавание разными способами.
76. Взвешивание и измерение.
77. Расспросы о новостях.

78. Войны и битвы.
79. Часовые и шпионы.
80. Желания. Что отдавать и в чем отказывать.
81. О возрасте.
82. О покупке лошадей и других животных.
83. Время случки овец.
84. Створаживание; о сбивании масла.
85. Стрижка баранов и ягнят.
86. Хвала и клевета.
87. О малом и большом, о легком и тяжелом.
88. О засухе и наводнении.
89. Побои и брань.
90. Безумие, бешенство, потеря сознания.
91. Что надо брать, что оставлять, а что — отсылать.
92. Отъезд, приезд, различные дела.
93. Как надо мести, вытирать, наводить чистоту.
94. Как надо связывать, открывать, закрывать.
95. Как надо раздеваться и одеваться.
96. Как надо пробивать, рвать, ломать.
97. Как надо зажигать огонь и лампу.
98. Молитвы и пост.
99. О слепом, глухом и немом.
100. Разные сюжеты.

Из перечисленных разделов оглавления следует, что тематика диалогов охватывает все сферы жизни курдов Турции в середине XIX в. В качестве примера приведем текст одного из разделов (№ 58), в котором содержатся сведения о географическом расположении города, окруженного садами, лесом, рекой; о его постройках, крепостной ограде, рве и жителях — курдах и армянах:

Такой-то город где расположен?	فلان باژیر کسانی کتیه
Расположен на равнине.	کتیه نیڤا دشتی
Поблизости есть горы?	چیا نزوکی هین
Да, с четырех сторон равнины — горы.	بلی چار کناری دشتی چیانه
Поблизости есть реки с проточной водой?	لوی نزوکی چم آڤید جاری هین

Да, большая река протекает на краю города. بلی چمکی مازین ژکناری باژیر دبورین

Есть фруктовые сады?	رزیده فیکی هین
Да, бесчисленные.	اری بی حسیب
Какие фрукты там растут?	چه فیکی لی دبن
Различного рода фрукты.	انواع جنس فیکی هیه
Какие [растут] огородные овощи?	فیکی بوستانان کسانی
Также они разнообразны.	او ژی هر جنس دبن
Фрукты тех мест сочные?	فیکیی وی دری آبدار دبی
Нет, они очень безвкусные (букв.: холодные).	نه قوی طام سارین
Почему это происходит?	او ژبر چیه
Не заботятся достаточно о них.	قوی گوهنادین
Каковы вода и воздух тех мест?	آڤ و هوا وی دری چاوانه
Воздух хороший, а вода плохая (букв.: тяжелая).	هوا قنجه لالن آقا وی گرانه
Какая там зима?	زڤستانا وی چاوانه
Она не мягкая, тем не менее и не суровая.	نه سواهله هنده عاسی نینن
Поблизости есть леса?	بیشه نزوکی هین
Тянутся на расстоянии одного дня пути.	ریا روژه کی دکشتن
Какие леса?	بیشا چیه
Также попадаются всех видов.	همو طرز ژی بدست دکڤتن
Каковы городские постройки?	بنا وخانید باژیری چاوانن
Много сводчатых и немного деревянных.	زافی عقد و هندکی بدارین
А высокие строения там есть?	یانی بنانه عالی تی هین
Нет, они как деревенские дома.	نه وکو مالید گوندان کتنه
Вокруг [города] есть ограда и ров?	لکناری سور و خندق هین
Да, в три ряда ограда и ров.	آری سه ریذ سور و خندق هین
Вода во рвах всегда есть?	آڤید خنده قان دایم هیه
Да, мост установлен, чтобы переходить.	بلی پر گریدنه دبورین
Воды питьевые текут?	آڤید خورنی چنه
Есть родник и колодец.	کانی و بیر هین
Есть ворота города или нет?	درگهید باژیری هین یا نه
Да, двое железных ворот.	اری دو درگهی هاسنی هین
А какова крепость?	کله ژی چاوانه
Крепость разрушена.	کله خرابیه
А какова ее прочность?	عاسیتی کسانه
Она не могла сопротивляться ударам пушек.	نه لبر طوپان دوامی ناکتن
Сколько жителей?	چه قدر آڤاهی هین
Более тысячи домов.	هزار مال پتره

Какие народы [там живут]?	چه ملتن
Две трети — мусульмане, одна треть — армяне.	دو بهر مسلمان بهرك فلنه
В случае необходимости, какое количество воинов поставляют?	وكو بقومه چه قدر جنگی دبن
Из мусульман можно поставить 700 человек.	ژ مسلمانان حفت صد نفر دبتن
Армяне тех мест могут воевать?	فله يد وی دری ژی بكيری شری تين
Да, они все вооружены и [хорошо] воюют	بلی همو خوی چك و شر كرين

Начинается Рук. 2 с ритуала приветствия. Здесь употребляется наиболее распространенная речевая формула приветствия. Справляться о здоровье, семье, детях, братьях, сестрах, женаты они или замужем — также стандартные темы разговора у курдов.

Добрый вам день, здравствуйте!	روژا وه به خير سلام عليكم
Добро пожаловать, здравствуйте, рад вашему приходу.	به خير هاتی و عليكم السلام سرسران
Настроение хорошее, как здоровье?	كيف خوشی قنجه به كيفی
Да будет бог доволен тобой, будь здоров!	خدی ژته راضی تو خوش به بی
Семья и дети здоровы?	مال كلفت زارو سلامتن
Слава богу, все здоровы, руки ваши целуют, молитву возносят.	شكر حموژی پارستی دستی وه رادموسن و دعا دكن
Братья и сестры твои здоровы?	برید ته و خوهید ته سلامتن
Слава богу, здоровы, все кланяются.	شكر سلامت حمو ژی سلاڤان دكن
Ты своих братьев женил, сестер замуж выдал?	ته براید خوه زوجاندينه و خوهید داينه بشو يا نه
Да, мой старший брат женат, а другие не женаты, сестры [живут] дома.	بلی برايی منی مازين زوجه لاكن ايد مايی نه زوجينه و خوهید دمالدانه
Кто у тебя есть из детей: дочь, сын?	ته ژ اولادان چه هين كچ كور
Два сына и три дочери.	دو كور و سه كچ هين
Дети большие или маленькие?	زاروكيد مازنن ويا بچوكن
Сыновья — юноши, две дочери маленькие, а одна еще младенец (букв.: сосет молоко).	كور پشكوری نه دو كچ زاروكن و كچك هيژ شير مژه
Отец и мать ваши здоровы?	باب و دايد وه لسرخونه
Да, отец мой здоров, но мать сдала.	بلی بابی من لسرخويه لاكن دامن قوی كتيه

Остановимся на некоторых наиболее характерных сюжетах. Надо отметить, что А. Д. Жаба недаром поручил составление диалогов своим друзьям — курдам. В описаниях этикета, обрядов, обычаев авторы отразили свои представления о них, как они это знали и понимали. Так, в описании свадебного обряда можно выделить три этапа. Первый заключался в выборе невесты и переговорах между родными жениха и невесты. Юноша из племени *джелали* посылал в дом избранницы свою мать, которая ведет предварительные переговоры с матерью девушки (Рук. 1, с. 36). За большой выкуп жених получал невесту. Калым состоял из нескольких овец и коров. Церемония кончалась целованием руки отца, когда он давал согласие на свадьбу дочери, и принятием сладостей (Рук. 2, раздел 6).

Второй этап — обручение. На третьем этапе справляют свадьбу. Между обручением и свадьбой проходит некоторое время. Помимо перечисления всех атрибутов приданого (рук. 2, разд. 64—65) называется благоприятное для свадьбы время — ночь на пятницу или понедельник, а счастливый месяц — третий месяц хиджры — ربيع الاول. Для окрашивания хной волос и ногтей самый лучший день — среда (Рук. 2, разд. 64).

Интересны сведения об обрядах обрезания (Рук. 2, разд. 16), рождения ребенка (Рук. 2, разд. 63), погребения (Рук. 2, разд. 67—68). Особо нужно отметить обычай курдского гостеприимства, сложившийся исторически и ставший доброй традицией, гостеприимства простых людей, которые ни за что не отпустят гостя, будь он для них совершенно посторонний человек, без угощения, хотя бы самого скромного. Гостя надо принять, если даже ты беден. Пример из Рук. 1, с. 21—22: пришли гости, а кушанья не готовы. Нет соли, рис без масла, нет мяса, поскольку стадо находится далеко, на расстоянии одного дня пути от деревни. Но не накормить гостя, не принять его по всем правилам курдского хлебосольства считается большим позором. Недаром курдская пословица гласит: «хуже всего для хозяина, если странник уйдет из его дома голодным». Надо влезть в долг, но гостя принять достойным образом.

В диалогах встречаются названия кушаний, употреблявшихся турецкими курдами — жаркое-куфте-кебаб (کفته کباب) — любимое блюдо в Ливане; плов (Рук. 2, разд. 28), рецепт приготовления плова, чтобы он был рассыпчатым; суп из пахты и крупы (گرار) (Рук. 2, разд. 29, 61); имел распространение и йогурт (турецкое слово) — род простокваши, у курдов называв-

шийся *маст* (Рук. 2, разд. 84). Отмечается время приготовления сыра — 10 мая (گلان), и делается он около месяца. Самое вкусное масло производили во время цветения. Курды делали масло в бурдюке, который служил для сбивания. За день готовили один батман, а за год 100 батманов (Рук. 2, разд. 84). Рассказывается и о приготовлении мыла из жира (Рук. 2, разд. 29).

В середине XIX в. основными занятиями курдов Турции кроме животноводства являлись также земледелие, хлебопашество, огородничество. Разводили главным образом овец. Сельскохозяйственными культурами были пшеница и ячмень. Приготовления к севу начинались 15 марта, когда выводили быков в поле после зимнего отдыха в стойле, но пахать еще не начинали (Рук. 1, с. 76). Получали много пшеницы и ячменя, но отсутствовали хранилища и не было покупателей. Поэтому нанимали 20 быков за 40 курушей, чтобы отправить зерно в город (Рук. 1, с. 57—58). Если же надо было купить зерно, то отправлялись в Персию, где пшеница и ячмень считались дешевыми (40 драхм, в то время как в Турции зерно стоило 50 драхм (Рук. 1, с. 75).

Стихийные бедствия причиняли ущерб хозяйству: урожай погибал из-за града (Рук. 1, с. 23), из-за дождей или засухи в неурожайные годы в зимнее время не хватало кормов (Рук. 2, разд. 88); скот кормили корнями кустарников (Рук. 1, с. 77). Во время длительных и тяжелых перекочевок та или иная болезнь уносила много скота. Недостаток и недоброкачественность воды также являлись страшным бичом (Рук. 1, с. 77).

Два раза в год — весной и осенью — производилась стрижка овец (Рук. 2, разд. 85): белая шерсть откладывалась отдельно для ковров и покрывл для лошадей; черная и коричневая — для войлочных покрывал. Широко распространены были профессии шерстобитов, трепальщиков шерсти, валяльщиков. Валяя войлок, изготовливали войлочные колпаки, составлявшие обычный головной убор курда.

Уменьшение площади пастбищных земель и увеличение стад как у кочевников, так и у оседлого населения обусловили закрепление пастбищ за кочевниками, поскольку их свободная кочевка приводила к бесчисленным столкновениям из-за пастбищных земель. За эти пастбищные участки племенные вожди брали налог. Он взимался с каждого хозяйства (Рук. 1, с. 9—10).

В этом году где расположилось ваше племя?	ایساله ایلاوه بکی کناری دکتیه
Отправилось по направлению к Махмуди.	به سمتی مهمدان چونه
Ага в доме или ушел?	آغا لماله یانی بدرکڤیه چویه
Говорят, что он отправился в племя.	دبین کو چویه ناڤ ایلی
Для чего он отправился в племя?	ژ بوی چه چویه نیڤا ایلی
Отправился для распределения налога.	ژ بو پلاتا خرجی چویه
Какой налог вашего племени [приходится] на один дом?	خرجی ایلا وه سری مالی چنده
Налог с богатых домов 10 золотых, а с тех, кто победней (букв.: пониже) — пять, три, два.	مالا دو لتیان ده زیر و ای ژیری پنج و سی و دو نه

Многие события, описанные в диалогах, имели место в жизни. В текстах приводятся конкретные исторические факты. Например, пожар в Константинополе, где сгорело более 1000 домов (Рук. 1, с. 29), или половодье, когда потоп сломал мельницу, унес несколько домов, разрушив две деревни. Половодье случилось днем, женщин и детей унесло потопом, молнией убило двух людей. Град выпал в каза Нарман санджака Олту и несколько животных погибли (Рук. 1, с. 46—47).

Или же повествуется о русско-турецкой войне, которая велась уже 38 лет. Приводятся сведения о расположении турецких войск в Карсском санджаке, о численности турецкой и русской армий, о переговорах между враждующими сторонами по поводу заключении мира. Курды отдавали предпочтение русской армии, в которой состояли многие воины из племени *зили*. «Спаси нас от войска турок. Грохот пушек людей пугает», — заключает один из собеседников (Рук. 1, с. 29—34).

В рукописях можно почерпнуть конкретные сведения о племенах, их численности, территории расселения (в диалогах она простиралась от Муша до Еревана). Племя *джелали* располагалось летом у Махмуди, а зимой отправлялось в Агалу — на равнину между Маку и Нахичеваном. Агалу принадлежала Макинскому хану — Али. Там размещалось 400—500 домов (Рук. 1, с. 10).

Племя *дири* насчитывало в Хаккари 1000 домов. Оно обитало в столь труднодоступных местах, что во время восстания ни кавалерия, посланная в Ван, ни артиллерия не могли их достичь (Рук. 1, с. 74).

Приводятся сведения о столкновениях племен на бытовой почве: тюркское племя *терекеме* напало на стадо коров курдс-

кого племени *радики*, располагавшегося в Кагызмане. Вооруженный отряд из ста всадников племени *радики* отправился против *терекеме*, которые, захватив добычу, убили двух человек (Рук. 1, с. 67—68).

Вражда между двумя курдскими племенами *зыркан* и *хаснан* (Рук. 1, с. 45) возникла из-за того, что кто-то из племени *зыркан* похитил девушку, что и стало причиной вражды. По два человека были ранены с каждой стороны. У курдов не считается предосудительным похищение девушки, если оно совершается с согласия последней. Когда юноша похищает девушку против воли родителей, он везет ее в дом аги или шейха, которые выступают посредниками. Они вручают родителям девушки положенную сумму выкупа за невесту, и происходит примирение. В данном случае шейх потребовал дать за девушку калым —10 овец и 10 халатов.

Во время ссоры из-за распределения налогов между агой и старостой были ранены их сыновья. Сын аги скончался (Рук. 1, с. 60). В отличие от тех частей Курдистана, где кровная месть длится до тех пор, пока кровник не находит удобного случая для мести за убитого, здесь посредником между враждующими выступает шейх, вражда прекращается с помощью платы. «Можете вы воплями и кровожадными действиями воскресить мертвого?» — вопрошает шейх (Рук. 1, с. 63). В качестве платы в жены врагу отдают сестру убийцы, 100 овец, 10 халатов и коня. И стороны примиряются.

В разделе 57 (Рук. 2) прослеживается употребление и соотношение терминов *ашир*, *таифе* и *бар*:

Ты оседлый или кочевник?	خو جهی یا نه کوچری
Я кочевник.	نه کوچرم
Из какого ты племени?	ژ کوچران ژ کی عشیری یی
Я *зили*.	زیلی مه
Из какой *таифе* [племени] *зили*?	ژ زیلان ژ کی طایفه یی
Из таифе *джемалдин*.	ژ طایفا جملدینان
Из какого *бара* той *таифе*?	ژ وی طایفه یا ژ کی بری یی
Из *бара* Азизан.	ژ برا آزیزاننم
Кто ваш сосед?	ژ برا کی یی
Я сосед такого-то.	جیران فلان کسیمه
Ты из какого дома?	ژ مالا کی یی
Из дома Келло-Миро.	ژ مالا کللویی میرومه

В отмеченных в рукописях районах Турции наблюдалось неоднородное по этническому, языковому, религиозному составу население. Основную массу составляли курды-мусульмане, но в этих же местах жили и армяне. Для нас представляют интерес сведения об армяно-курдских отношениях во 2-й половине XIX в. Курды благожелательно относились к армянам: считали их искусными ремесленниками (мастерами золотых дел, кузнецами — Рук. 1, с. 6), хорошими воинами (Рук. 2, разд. 58).

Как известно, в быту у переднеазиатских народов религия всегда играла большую роль, особенно среди мусульман, составлявших в регионе большинство населения. Материал диалогов подтверждает мнение многих путешественников, отмечавших отсутствие у курдов религиозной нетерпимости. В деревне из каза Олту насчитывалось 100 домов. Половину занимали курды-мусульмане, половину — армяне. В деревне рядом соседствовали мечеть и церковь, мулла и священник (Рук. 1, с. 55).

Мусульмане и армяне между собой ладят?	فله مسلمان قنج پیکڤه دچن
Да, живут как братья.	اری وکو بران درباز دکن

Из ответов на вопросы можно извлечь биографические сведения о составителях диалогов. В Рук. 2, разд. 54 (о знании языков) речь идет, по-видимому, о Мела Махмуде Баязиди. Приведенные здесь данные достаточно живо и образно вырисовывают его портрет.

Вы знаете языки кроме курманджи?	هون بغیر ژ کورمانجی زمان دزانن
Да, знаю.	بلی دزانم
Сколько языков знаете?	چند زمانان دزانن
Знаю еще три языка.	سه زمانی دنی دزانم
Какие языки ты знаешь?	چه چه زمانی دزانی
Знаю турецкий, арабский и персидский.	ترکی و عربی و فارسی دزانم
Где вы овладели этими языками?	وه اڤه زمانه ژ کوهری بوینه
Я объездил те страны.	لوان ولاتان گریامه
Вы хорошо знаете эти языки?	یعنی اوان زمانان قنج دزانن
Я знаю их как мне подобает.	بقدر الحال دزانم
Можете читать на этих языках?	خوندنا وان زمانان ژی دزانن
И это могу.	اوی ژی دزانم
Если будет нужно,	وکو خوجه بیتن دگل اهلی خبر ددی
ты сможешь поговорить с людьми?	

Хорошо [смогу это сделать] (букв.: знаю).	نه وها قنج دزانم
Например, если нужно с одного языка	مثلا ژ زمانه کی لبالی زمانه کی
перевести на другой, ты сможешь это сделать?	ترجمه لازم ببتن اوی ژی پیك تینی
Это я тоже сделаю.	اوی ژی پیك تینم
Таким образом, ты готовый мулла.	وسانه تو تمام ملایی
Нет, я не исполняю обязанности муллы, я знаю языки.	نه ملایتا من نینه زمانی دزانم
Браво, прекрасно, ты талантлив.	ماشاء الله خوی کمالی
Ты не хочешь послушать,	ته ناڤی زمانی فله کی ژی سه دکم
как я говорю на армянском языке?	
Ты и на нем говоришь?	اوی ژی خبر ددی
Да, очень хорошо.	بلی قوی زیده قنج
Из этих языков какой [самый] трудный?	ژ ڤان زمانان کیژان زحمته
Конечно, арабский язык трудный.	البته زمانی عربی زحمته
Из этих языков какой [самый] сладкий?	ژ ڤان زمانان کیژان شیرینه
Персидский язык как сахар.	زمانی فارسی شکره
Из этих языков какой [самый] высший?	بالایی وان زمانان کیژانه
Арабский язык.	زمانی عربییه
Из этих языков какой [самый] низший?	ژیری ڤان زمانان کیژانه
Турецкий язык.	زمانی ترکی یه
В каком языке много идиом?	اصتلاهی کی زمانی زافه
В арабском языке — бесчисленное множество.	زمانی عربی بی حسیبه
Каким из четырех [языков]	تو ژ هر چاران کیژی زیده دزانی
ты владеешь лучше?	
Я лучше знаю арабский.	زمانی عربی زیده تر دزانم
Почему это так?	او ژی چیه
Потому что читал арабские книги.	بقوتا خوندنا کتبید عربینه
Сколько времени вы его изучали?	وه چه قدر تحصیل کرینه
Более 15 лет.	ژ پانزده سالان زیده تر
Знаете вы также европейские языки?	زمانید فرنگی ژی پیدا دبن
Нисколько, мы не знаем и никто не знает.	ابداً ام نزانن و کس نزانی

Приведем еще пример — беседу о профессии писаря. Автором текста этого диалога мог быть или Акиф Вани, или Ашик Сипки, переписывавшие книги почерком *дивани* (как известно,

Мела Махмуд Баязиди писал *насхом*). Из диалога явствует, сколь тягостен был труд переписчика рукописей, как ничтожно мало получал он средств на содержание своей многочисленной семьи (Рук. 2, разд. 66):

Қаким делом вы занимаетесь? هون چه کارنه
Я переписчик. از دبیرم
Какие почерки ты знаешь? چه نویساری دزانی
Солс, *насх*, *талик*, *дивани*. ثلث و نسخ و تعلیق و دیوانی
Из четырех [почерков] ژ چاران کیژانی چیتر دزانی
какой знаешь лучше?
Лучше знаю *дивани*. دیوانی زیده تر دزانم
Достаточно, а сейчас чем ты занимаешься? بس نها بچه مژولی
[Переписываю] иногда книгу, گه کتیب و گه نسخه و گه کاغد هرچی دبتن
иногда [делаю] копию или [сочиняю] письмо, все, что придется.
Для продажи ты тоже пишешь книги? ژ بوی فروتانی ژی کتیبان دنوسی

Иногда пишу, но нет покупателей. جارنان دنویسم لاکن بکر تونه
Математику вы тоже знаете? علم رقم ژی دزانن
В соответствии с моим положением بقدر الحال او ژی دزانم
и [математику] знаю.
Ну, а можешь ты пером باری بقلم مدار دکی
заработать средства к существованию?
Я существую, ни жив, ни мертв. نه مر نه ژی مداری دکم
Удивительно, چه عجیبه کو به قلمی دباری ناکی
что ты не можешь жить [своим] пером.
Добро из [этого] мира исчезло. خیر ژ دنیایی رابویه
Сколько вы зарабатываете в день? روژی چه بدست وه دکفتن
Смотря по обстоятельствам (букв.: день знает). روژ دزانه
Случается, что ты ничего не получаешь? قه دبه کو تو نه ستینی
Да, бывает, когда я не получаю ни одной монеты. بلی دبه کو
مده یکی پاره یکی ژی ناستینم
Есть кто-нибудь, кто вам помогает? ایدی کسك یاری کاری وه هیه
Нет, [только] бог. نه خدی یه
Какая [у тебя] семья? ژ مالی کلفت کسانه
Она очень многочисленна. او ژی بوشن
В месяц сколько нужно на нее расходовать? مهی چه قدر خرجی لازمه
300 курушей не хватит. سه صد قرش تیری ناکتن

Заслуживают внимания сведения о существовании в Турции в середине XIX в. курдских школ. В школе насчитывалось около 20 учеников (*факи*). Занятия начинались с чтения муллой «Мавлуда» известного курдского поэта XV в. Мела Бате, затем изучали письменность. В полдень мулла обедал вместе с учениками (Рук. 2, раздел 4).

На основании материалов рукописей можно составить представление и о развлечениях курдов в свободное время. Существовал обычай, когда на досуге курды собирались по вечерам каждую пятницу у кого-либо в доме (человек пятнадцать) и проводили время до 4—5 часов утра, читая книги о подвигах Ростема, широкоизвестного и почитаемого курдами героя, и рассказывая истории. Собравшихся угощали различными кушаньями и халвой (Рук. 2, разд. 2). На таких вечерах никто не перебивал рассказчика, не было споров. Это отмечали многие исследователи обычаев курдов. «Не мешая друг другу каждый говорит в свою очередь, без всякого шума и до того чинно, что любо слушать, — писал К. Хачатуров. — Не то бывает у других народностей; если хоть десять человек соберутся вместе, то поднимается такой гвалт и шум, что ничего не услышишь и не поймешь»[22].

Развлечениями курдов являлись и различные игры: заключение пари на скачках на лошадях, стрельба из ружья (попадание в мишень на расстоянии 200 шагов), игра на флейте (Рук. 2, разд. 27, 60), игры в шахматы и орехи (Рук. 2, разд. 74).

Мы затронули далеко не все сюжеты, представленные в рукописях, и не в том объеме, который необходим даже для их беглого рассмотрения. В данной статье мы остановились лишь на некоторых сторонах жизни и быта курдов Турции середины XIX в., нашедших свое отражение в разговорнике. Прежде всего памятник привлек наше внимание тем, что в нем содержатся сведения о нравах, обычаях, обрядах, правилах этикета курдов, дающие новый материал для изучения их культуры. Однако не менее важно и то обстоятельство, что авторами диалогов явились видные деятели середины XIX в. Мела Махмуд Баязиди и неизвестные до сих пор в курдоведении поэты Акиф Вани и Ашик Сипки, знания которых в области этнографии и истории курдов не вызывают сомнения.

---

[22] Хачатуров К. Курды, черты их характера и быта. — Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 20. Тифлис, 1894, с. 68.

Сам же А. Д. Жаба готовил разговорник в первую очередь как пособие для изучения курдского языка. И с этой точки зрения данный памятник также представляет определенный интерес. Язык его прост, лаконичен, понятен, доступен, о чем свидетельствуют вышеприведенные фрагменты рукописей. Авторы полностью соблюдают морфологию и синтаксис диалекта курманджи Турецкого Курдистана, используя при составлении вопросов и ответов главным образом простые предложения. Строго сохранены различия в категории рода имен как в системе изафетных форм, так и в системе форм косвенного падежа. Везде выступает полная косвенная форма множественного числа — *an* и изафетная форма множественного числа — *êd*. Особое место в разговорнике занимают глагольные формы, представленные во всех временах и наклонениях.

Живость и выразительность придают диалогам афоризмы, идиомы, пословицы, поговорки. Например, چاڤی ته مزن بویه «У страха глаза велики»; از پست هسپ بوم «Я оседлал лошадь» (означает: мне было 12—13 лет); خونی بخونی ناشون ، خونی به آڤی دشون «Кровь кровью не смывают, кровб водой смывают» и т. д.

Материалы данной статьи, не претендующей на полноту освещения всех вопросов, призваны лишь дать общее представление о новых рукописях. Это только первый шаг в изучении названных памятников из собрания А. Д. Жабы; в дальнейшем должно последовать более углубленное их исследование. Несмотря на специфику разговорного текста, диалоги могут послужить источником для изучения языка и этнографии курдов.

Zh. S. Musaelian. A new manuscript from the collection of A. Zhaba as a sourse for the study of Kurdish culture

The article is dedicated to an unknown manuscript «Kurdish-French phrase-book» (Kurdish dialogues), dated 1880, from the collection of A. Zhaba, a Russian consul in Erserum.

The manuscript was donated to the Institute of Oriental Studies by prof. V. F. Minorsky and has been conserved in the Orientalist's Archives in St. Petersburg.

The manuscript has been written by Mela Mahmoud Bayazidi, an eminent Kurdish scholar and one of the composers of the work. The phrase-book prepared by A. Zhaba as a textbook for the study of Kurdish may serve as a sourse for the research of the Kurdish culture and ethnography because the themes of the dialogues concern all spheres of life og the Kurds in Turkey in the middle of XIX cent.

Четыре мусульманские печати из Татарии

Вал. В. Полосин
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

Описание музейных коллекций мусульманских печатей и публикация их каталогов выявили ряд типичных трудностей, которые сопровождают такую работу. Нелегко дается атрибуция печатей, то есть прочтение имен собственных в легендах. Еще большие сложности вызывают идентификация владельцев печатей, локализация печатей и датировка тех из них, которые не имеют дат в составе легенды. Все это сильно задерживает публикацию сфрагистического материала, а тем самым сдерживается и самое становление и саморазвитие мусульманской сфрагистики как научной дисциплины.

Эти трудности, подробно описанные А. А. Ивановым[1], имеют объективный характер и объясняются как языковой интернациональностью большинства легенд на печатях, так и тем, что собственно печати (печати-матрицы) попадают в музеи, как правило, вырванными из историко-культурного контекста, в котором они когда-то находились.

Печати, о которых пойдет речь ниже, не составляют исключения. Если бы они были представлены матрицами, то скорее всего не сложились бы сегодня ни в какой разумный сюжет и лежали бы до востребования их в неопределенном будущем, на каком-то ином, более высоком уровне развития мусульманской сфрагистики.

Между тем в той же статье А. А. Иванова указывалось на необходимость набирать параллельно с работой над печатями-матрицами сфрагистический материал в виде оттисков печатей на бумаге, прежде всего — на исторических документах XIV—XX вв. Логика здесь понятна. Поскольку каждый документ имеет дату составления и нередко содержит в себе указание на место составления, то все оттиски печатей (даже без дат) получают датировку по дате документов[2]. Привлечение оттисков на доку-

---

[1] Иванов А. А. Мусульманская сфрагистика: состояние и перспективы изучения. — Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Вып.1. М., 1989, с. 236—246.

[2] Там же, с.239—240.

ментах способствует выявлению датирующих признаков на печатях и облегчает локализацию печатей, судя по опыту описания мусульманских печатей из собрания Эрмитажа[3].

Столь же перспективным является изучение оттисков печатей и на рукописных книгах, что, собственно, и хотелось бы продемонстрировать на четырех конкретных печатях, сохраненных арабскими рукописями из собрания СПбФ ИВ РАН (см. рис. 1—4).

Рис. 1. Печать ʻАбдаллаха б. ʻАбд ас-Салāма (рук. С 2023, л. 1а и др.). Легенда: «Ал-мутаваккил ʻалал-лах *Ла йс'аму* ʻАбдаллāх б. ʻАбд ас-Салāм* 1199»[4].

Ряд владельческих и бытовых записей на рукописях с этими оттисками (см. рис. 5) однозначно свидетельствуют о том, что все четыре владельца рассматриваемых печатей были между собой прямыми родственниками в трех поколениях.

Если ʻАбдаллāха б. ʻАбд ас-Салāма (см. печать на рис. 1) мы назовем отцом, то Мӯсā б. ʻАбдаллāх (см. печать на рис. 2) будет его сыном, Исмāʻӣл б. Мӯсā (см. печать на рис. 3) — его внуком, а Муҳаммад Шāкир б. Аҳмад Шāх (см. недатированную печать на рис. 4) — вторым его внуком, родившимся от другого его сына, который печатью у нас не представлен (см. рис. 5, № 8—9 и рис. 6, № 6).

Рис. 2. Печать Мӯсы б. ʻАбдаллāха (рук. В 2916, л.13а). Легенда: «Мӯ-са б. ʻАбдаллах * 1206» [1791—1792 г.].

Именно такая атрибуция печатей подтверждается с исчерпывающей полнотой и убедительностью приписками на рукописях (рис. 5). Насколько можно сейчас судить, это первый случай внутрисемейной атрибуции целой группы печатей частных лиц. Здесь это имеет большое значение, ведь только степени родства в этой группе и позволяют датировать печать Муҳаммада Шāкира, не имеющую даты в

---

[3] Среди них «удалось выявить группы иранских печатей XIV—XX вв. (141 шт.), Мавераннахра XVI—XX вв. (75 шт.) и Турции XVII—XX вв. (90 шт.)» (Иванов. Указ. соч., с. 240.)

[4] «Уповающий на Бога *Не устает [человек призывать добро... (Коран, 41:49)]* ʻАбдаллāх б. ʻАбд ас-Салāм* 1199/1784-85 г.»

легенде, примерно серединой XIX века.

Владельческие записи на рукописях сделаны по-тюркски, поэтому не все они легко читались арабистом. В конце концов водяной знак «Вятской Медянской фабрики» на форзаце одной из рукописей, затем выделение в записях фамилии «Утямышев» (арабицей и один раз даже по-русски) показали, что владельцами печатей были жители России и, учитывая границы России в 1784 г., скорее всего, татары. Это показало направление для дальнейших поисков и открыло дорогу к идентификации владельцев печатей через соответствующую литературу.

Рис. 3. Печать Исмā‘ӣла б. Мӯсы (рук. В 2546, л.1а и др.; В 2642, л.2а и др.; В 2684, л.1а и др.). Легенда: «Исмā‘ӣл б. Мӯса * 1253» [1837—1838 г.].

Действительно, в «Мустафāд ал-аḫбāр», сочинении татарского историка и просветителя XIX в. Марджāнӣ, упоминается мулла Исмā‘ӣл б. Мӯсā б. ‘Абдаллāх б. ‘Абд ас-Салāм, шестой по счету имам в мечети татарской деревни Ḳышкар[5]. Марджāнӣ сообщает, что мулла был родом из деревни Мачкара Казанской губернии, что совпадает с данными о происхождении всех четырех владельцев наших печатей, имеющимися в приписках на рукописях. Нисба, образованная от названия этой деревни, встречается и в легенде на одной из четырех печатей (см. рис. 4).

Рис. 4. Печать Муḫаммада Шāкира б. Аḫмада Шāха Мачкаравӣ (рук. С 2027, л. 2а и др.). Легенда: «Муḫаммад Шāкир б. Аḫмад Шāх Мачкаравӣ».

Таким образом, по совокупности признаков все четыре печати могут быть паспортизованы с необходимой для сфрагистики определенностью как принадлежавшие российским татарам из Казанской губернии и датируемые периодом от конца XVIII до середины XIX в. Подчеркну, однако, что условием для получения этой определенности было как бы возвращение печатей в синхронный с ними историко-культурный контекст, каковым явля-

---

[5] ал-Марджāнӣ, Шихāб ад-Дӣн. Мустафāд ал-аḫбар фӣ аḥвāл Ḳазāн ва Булḡāр. Ч. 2. Казань, 1900, с. 184 (на татар. яз.).

ются для них рукописи с обычными для них приписками. Не будь этого контекста, не было бы возможности говорить ни о конкретных людях, владевших этими печатями, ни даже (в более широком плане) о татарском происхождении печатей. Все это свидетельствует о том, что в решении сфрагистических задач рукописи должны занять подобающее им место.

Оттиски владельческих печатей имеют на себе около трети рукописей мусульманского фонда Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. Такой большой запас сфрагистического материала, живущего, к тому же, в синхронной ему и совершенно не разрушенной временем историко-культурной среде, не может оставаться неиспользованным. Тем более, что он позволяет активно содействовать становлению мусульманской сфрагистики, не отклоняясь, в сущности, при этом от обычной и традиционной для арабистики работы по археографическому описанию рукописей. В связи с этим можно отметить, что в настоящее время работа по выявлению оттисков мусульманских печатей в Институте близится к концу. Наступает время, когда можно уже переходить к освоению собранного материала.

Между тем в связи с проведенной атрибуцией четырех татарских печатей определенный интерес попутно вызывают и сами рукописи, на которых эти печати стоят.

Они дают, например, некоторое представление о составе домашних библиотек у российских татар-мусульман, начиная с 1784 г., к которому относится самая старая из публикуемых печатей. Состав этот, если говорить коротко, в данном случае таков: 2 сочинения по арабской грамматике (авторы — ас-Сийалкӯтӣ и его сын)[6]; сочинение ат-Тафтāзāнӣ по риторике[7]; 3 сочинения по фикху[8] (среди них шеститомная рукопись «ал-Муḥӣт ал-бурхāнӣ фӣ-л-фиḳх ан-нуʻмāнӣ» Ибн Мāзы; сочинения Ṣадр аш-шарӣʻа ас̱-с̱āнӣ и ат-Тафтāзāнӣ); одно сочинение по этике[9], одно — по догматике (сокращенная версия «Иḥйāʼ ʻулӯм ад-дӣн» ал-Ḡазāлӣ)[10]; 3 сочинения по суфизму, среди которых 2 сочинения ʻАбд ал-Ваххāба аш-Шаʻрāнӣ и одно — ʻАбд ал-Ḡанӣ ан-Нā-

---

[6] В 2546, л. 3а—199а, 200а—313а; см.: Арабские рукописи Института востоковедения Академии наук СССР. Краткий каталог. Ч.1—2. Под ред. А. Б. Халидова. М., 1986, № 7315 и 7313 (далее — АРКК).

[7] В 3442, АРКК, № 8234.

[8] В 2642, В 2684, С 2023 и С 2027; АРКК, №№ 4511, 4545, 3850.

[9] В 2910, АРКК, № 5687.

[10] В 2956, АРКК, № 1249 и 2349.

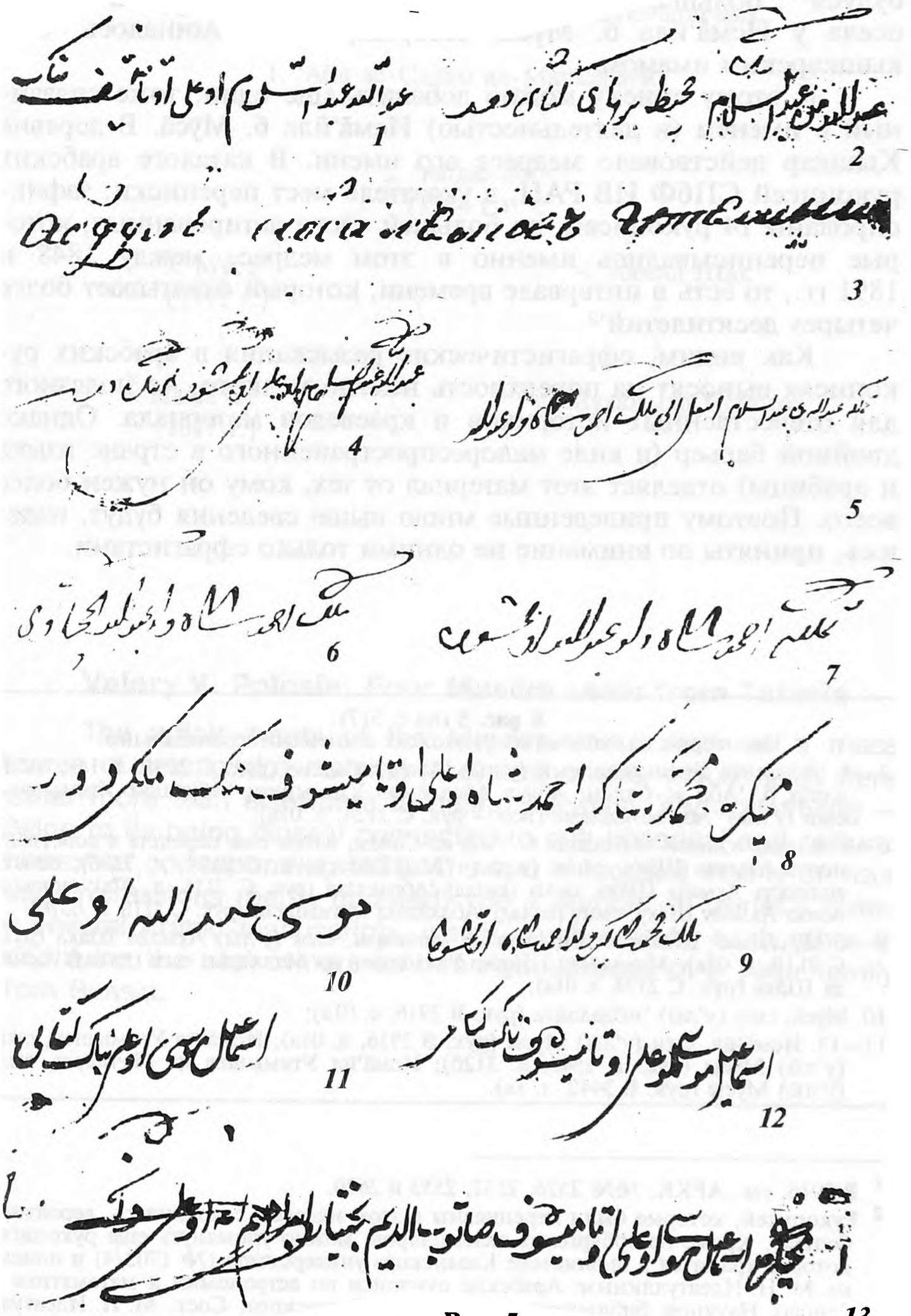


Рис. 5

булусӣ[11] . Большая часть этих книг переходила от отца к сыну и осела у Исмāʻӣла б. Мӯсā, который, как упоминалось, был кышкарским имамом.

К этому списку можно добавить еще один, тоже связанный с именем (и деятельностью) Исмāʻӣла б. Мӯсā. В деревне Кышкар действовало медресе его имени. В каталоге арабских рукописей СПбФ ИВ РАН, в указателе мест переписки, зафиксированы 14 рукописей, по большей части датированных, которые переписывались именно в этом медресе между 1848 и 1891 гг., то есть в интервале времени, который охватывает более четырех десятилетий[12] .

Как видим, сфрагистические разыскания в арабских рукописях выносят на поверхность немало мелкого, но полезного для отечественных историков и краеведов материала. Однако двойной барьер (в виде малораспространенного в стране языка и арабицы) отделяет этот материал от тех, кому он нужен более всего. Поэтому приведенные мною выше сведения будут, надеюсь, приняты во внимание не одними только сфрагистами.

К рис. 5 (на с. 517).
Некоторые из записей на рукописях с именами их владельцев.

1—4. ʻАбдаллāх Утямышев, сын (уʻлы) ʻАбд ас-Салāма (рук. С 2091, л. 1а); ʻАбдаллāх б. ʻАбд ас-Салāм; Абдул Абсалемов Утемышев; ʻАбдаллāх Утямышев, сын (уʻлы) ʻАбд ас-Салāма (все — рук. С 2124, л. 01а);

5—7. Владел книгой ʻАбдаллāх б. ʻАбд ас-Салāм, затем она перешла в собственность Аḥмада Шāха, сына (валад) ʻАбдаллāха (рук. С 2124, л. 338б); собственность Аḥмада Шāха, сына (валад) ʻАбдаллāха (рук. С 2118, л. 07а); принадлежит Аḥмаду Шāху, сыну (валад) ʻАбдаллāха Утямышева (рук. С 2118, л. 007б);

8—9. Муḥаммад Шāкир Утямышев из Мачкары, сын (уʻлы) Аḥмада Шāха (рук. С 2118, л. 08а); Муḥаммад Шāкир Утямышев из Мачкары, сын (валад) Аḥмада Шāха (рук. С 2124, л. 01а);

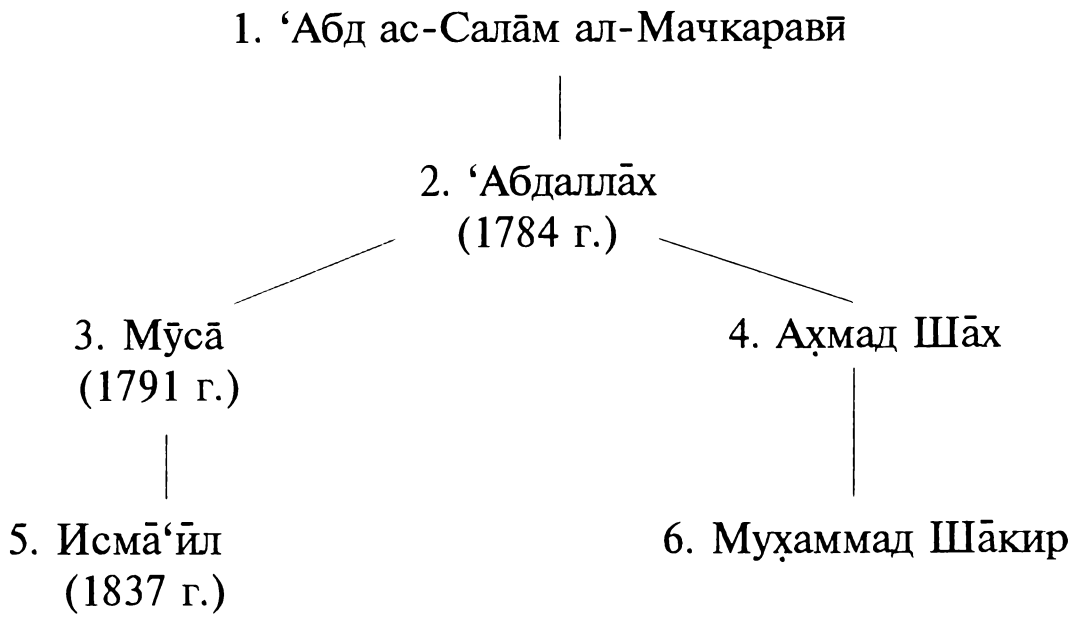
10. Мӯсā, сын (уʻлы) ʻАбдаллāха (рук. В 2916, с. 01а);

11—13. Исмāʻӣл, сын (уʻлы) Мӯсы (рук. В 2916, л. 01а); Исмāʻӣл Утямышев, сын (уʻлы) Мӯсы (рук. В 2546, л. 312б); Исмāʻӣл Утямышев из Мачкары, сын (уʻлы) Мӯсы (рук. В 3442, л. 1а).

[11] В 2916, см.: АРКК, №№ 2526, 2532, 2553 и 2670.

[12] Рукописей, которые были переписаны в этом медресе, сохранилось, вероятно, больше. Кроме петербургских экземпляров, можно упомянуть еще рукопись, которая хранится в библиотеке Казанского университета (№ 1703/4) и описана М. Н. Идеатуллиным: Арабские рукописи по астрономии и математике в фондах Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского. Сост. М. Н. Идеатуллин. Казань, Изд-во Казан. ун-та, 1987, с. 12.

Рис. 6. Часть родословного дерева Утямышевых.



Valery V. Polosin. Four Muslim seals from Tataria

The article treats of the Muslim manuscripts as a mass source of sphragistics material (i. e. seal prints), which yields here rather more than elsewhere to dating, locating, and identifying — owing to its being closely connected to rich historical and cultural context of corresponding MSS. The text is focused mainly on four seal impressions (partly undated) and a number of owner's notes in several Arabic manuscripts, which much help to each other in identifying the seal owners as three generations of a Tatar family from Russia.

ВОСТОЧНЫЕ СОСЕДИ РОССИИ
МИР ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ

Биография поэта VII в. Ван Фань-чжи (Опыт реконструкции)

Л. Н. Меньшиков
(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

1. О Ван Фань-чжи и его поэзии

Еще шестьдесят лет тому назад имя Ван Фань-чжи не входило в историю китайской литературы и поэзии. В претендующем на полноту своде «Все танские стихотворения»[1] — даже имя Ван Фань-чжи отсутствует, не говоря уже о стихах. Впервые о поэте вспомнили после обнаружения в 1900 г. Дуньхуанской рукописной библиотеки[2] и первых публикаций найденных в ней литературных памятников, ранее исследователям неизвестных. Среди них заметное место заняли стихотворные сборники, автором которых был в рукописях обозначен Ван Фань-чжи. После первых публикаций рукописей с его стихами[3] из Парижского и Лондонского собраний (коллекции П. Пельо и А. Стейна) творчество поэта попало в поле зрения исследователей китайской литературы, в первую очередь Ху Ши и Чжэн Чжэнь-до[4]. Они определили Ван Фань-чжи как поэта начала Тан (т. е. VII в.), писавшего на языке, близком к простонародному, и буддиста по умонастроению. Потом многие годы все историки китайской литературы повторяли сказанное этими двумя исследователями, не внося ничего существенно нового в понимание творчества поэта. Отметим, что Ху Ши первый разыскал скудные биографические данные о нем — к этим данным мы вернемся позднее. Ху Ши и Чжэн Чжэнь-до также впервые обратили внимание, что для поэтов периода Тан творчество Ван Фань-чжи не прошло бесследно — как для авторов буддийского толка Ханьшань-цзы (寒山子), Фэн-ганя (豐干), Ши-дэ (拾得) (все жили в начале VIII в.), Цзяо-жаня (皎然, середина VIII в.), так и для поэтов-небуддистов Ло Иня (羅隱, 893—909), Ду Сюнь-хэ (杜荀鶴, 846—907) и некоторых других. В стихах всех этих поэтов звучат прямые или косвенные отзвуки его мотивов.

Значительный вклад в исследование творчества Ван Фань-чжи и откликов на его стихи внес японский ученый Ирия Ёси-

така[5]. Он исследовал множество источников и обнаружил, что поэты периода Тан и начала Сун не только знали и ценили творчество Ван Фань-чжи, но и неоднократно цитировали его стихи, ссылались на него. Ирия Ёситака принадлежит и первая попытка представить стихи Ван Фань-чжи в сводном виде, а не в виде пусть выразительных, но все-таки отрывочных цитат, как это было у прежних исследователей, включая Ху Ши и Чжэн Чжэнь-до.

В период между выходом книг Чжэн Чжэнь-до (30-е гг.) и исследованиями Ирия Ёситака интерес к творчеству Ван Фань-чжи как будто снизился. В Китае в 60-е годы в различных историях китайской литературы имя поэта или вообще обходится молчанием, или упоминается в отрицательном плане как проповедника буддийской идеологии. В этом смысле весьма характерна книга Ян Гун-цзи[6], обладающая, впрочем, рядом достоинств: в ней впервые после публикаций Лю Фу приведено и проанализировано много стихотворений, как сейчас доказано, принадлежащих Ван Фань-чжи, и выяснены и откомментированы многие детали и реалии в этих стихах. С другой стороны, не сумев соотнести эти стихи с его именем, Ян Гун-цзи противопоставил их как якобы народную поэзию VIII в. стихам с буддийским мироощущением, которые с самого начала были атрибутированы Ван Фань-чжи.

Новая вспышка интереса к творчеству Ван Фань-чжи наблюдается в 70—80-е гг. К изучению его и к составлению полного свода стихотворений поэта обратились ученые в Японии (Ирия Ёситака); во Франции (П. Демьевиль), в Германии (Д. Тафель-Керен), в КНР (Чжао Хэ-пин и Дэн Вэнь-куань, Чжан Си-хоу, Сян Чу), на Тайване (Чжу Фэн-юй)[7]. Автор данных строк тоже провел посильную работу в этой области, хотя результаты его исследований, во многом совпадающие с таковыми у указанных авторов, но часто и расходящиеся, пока не публиковались.

Я хочу предложить мои выводы как совершенно самостоятельные: к ним я пришел до того, как перечисленные работы появились в печати, и только личные обстоятельства задержали их своевременную публикацию.

В настоящее время можно считать, что все выявленные стихи Ван Фань-чжи опубликованы, лишь некоторые детали нуждаются еще в дополнениях и уточнениях. Обширные и тщательные публикации текстов поэта и связанных с ним материалов позволяют не только восстановить в основных чертах его жизненный путь, но и описать в деталях особенности его творчества и определить его место в истории развития китайской по-

эзии. Вторая задача, как более сложная и требующая особо тщательного подхода с привлечением обширного сопутствующего материала, будет решена позднее. Первая же — реконструкция биографии поэта — тоже не простая по причине скудости и отрывочности материала, что заставляет в ряде пунктов прибегать к предположениям, заполняющим лакуны в наших знаниях. Выполнение этой первой задачи представляется посильным в пределах данной статьи.

2. Биография Ван Фань-чжи по историческим источникам

Еще Ябуки Кэйки в «Пояснениях к Отзвукам Поющих Песков» затруднился определить, кто такой Ван Фань-чжи, стихи которого были им опубликованы в основной его книге «Отзвуки Поющих Песков» (1930)[8]. Ему, видимо, остались неизвестными статья Ху Ши и «История литературы» Чжэн Чжэнь-до. Таким образом, если не первооткрывателем поэта, то первым исследователем его жизни и творчества оказывается Ху Ши. Среди китайских текстов периода Тан Ху Ши обнаружил следующий рассказ, зафиксированный в утерянном ныне сочинении «Забытое в истории»[9]:

王梵志。衛州黎陽人也。黎陽城東十五里。有王德祖。當隋文時家有林檎樹。生癭大如斗。經三年朽爛。德祖見之。及剖其皮。遂見一孫兒抱胎。而德祖收養之。至七歲。能語。曰。誰人育我。復何姓名。德祖以實語之。因名曰林木梵天。後改曰梵志。曰。王家育我。可姓王也。梵志乃作詩示人。甚有義旨。

Ван Фань-чжи — человек из Лияна в области Вэйчжоу. В пятнадцати ли к востоку от стен Лияна жил некий Ван Дэ-цзу. Во время Суйского Вэнь-ди в доме [у него] на дереве Линь-цинь появился нарост, большой, как мера-доу. Через три года [нарост] загнил. Дэ-цзу, увидев это, счистил с него кору и обнаружил заключенного в нем, как в утробе, мальчика. Тогда Дэ-цзу принял и вскормил его. Достигши семи лет, он научился говорить и сказал: «Что за человек воспитал меня? И каковы его фамилия и имя?» Дэ-цзу рассказал все как было. Вследствие этого назвался [он] Фань-тянь из дерева Линь, а позднее изменил имя на Фань-чжи — «Замысел [дерева] Фань» — и сказал: «Семья Ван воспитала меня, и я могу [взять] фамилию Ван». Фань-чжи потом писал стихи и показывал людям, они были весьма наставительны.

При всей фантастичности этого отрывка, основной задачей которого, как можно думать, было объяснить происхождение имени Фань-чжи, в нем есть несколько данных, которые, если человек с этим именем вообще существовал, достойны доверия. Это, во-первых, имя его отца Ван Дэ-цзу — в таких сведениях китайцы обычно точны. Во-вторых, это имя самого поэта. Все, кто исследовал его творчество, отмечают наличие в его стихах буддийского умонастроения. На это же указывает и его имя. *Фань-чжи* — китайское обозначение для *брахмачарин* (Brahmacarin). Термин этот многозначен, в буддизме он чаще всего означает человека, посвятившего свои помыслы очищению от скверны этого мира, но от мира не ушедшего, не ставшего монахом. Другое имя, Фань-тянь, которое первоначально носит в разбираемом отрывке его герой, тоже буддийский термин *Brahmadeva*, означающий жителя того слоя вселенной, где человек обретает мысли об очищении. В любом случае, это имя в той и другой форме не противоречит тезису, что Ван Фань-чжи был если не строгим буддистом, то человеком буддийского умонастроения. Знаменательно, что автор приведенного отрывка, как можно думать, не понимает значения слов Фань-тянь и Фань-чжи, где первый слог *фань* есть транскрипция санскритского *brahma* «очищение», поэтому он для объяснения этого слога прибегает к своего рода «народной этимологии»: по его мнению *фань* есть название дерева, в наросте которого Ван Дэ-цзу обнаруживает младенца[10]. А это указывает на то, что для автора отрывка поэт — лицо вполне легендарное и что лично они не могли быть знакомы. О том же говорит и указание, что Лиян находится в округе Вэйчжоу. Во время Суй, когда, согласно рассказу, родился Ван Фань-чжи, такого округа не было. Лиян входил тогда в округ Цзицзюнь 汲郡. Округ же Вэйчжоу был учрежден в начале Тан на месте Цзицзюня[11]. Таким образом, отрывок должен был быть написан в конце Тан; в умах людей в ту пору уже стерлась память, когда был округ Цзицзюнь, а когда — Вэйчжоу. Вывод наш совпадает со скудными данными об авторе «Забытого в истории» Линь Эне, который, как мы знаем, сдал государственные экзамены с высшим титулом цзиньши в 70-е или 80-е гг. IX в.

Среди рукописей Дуньхуанского фонда имеется документ, представляющий собой жертвенное послание (祭文), обращенное к усопшему Ян Юню от имени Ван Дао[12]. Личность Ян Юня, человека, в других источниках не упоминаемого, к нашей теме прямого отношения не имеет. Что же касается автора послания Ван Дао, то он во вступительной части документа пред-

ставляет себя следующим образом: 東朔方黎陽故通玄學士王梵志直下孫王道, т. е.: «Ван Дао, внук по прямой линии покойного ныне Ван Фань-чжи, Проникающего Сокровенное ученого мужа родом из Лияна в Восточном Шофане». Документ датирован: «Вторая луна года гуй-чоу, начального в [правлении под девизом] Кай-юань, при Великой Тан». 維大唐開元二七年歲在㦸丑二月.

Прочтение этой даты требует пояснений[13]. В ней указаны годы Кай-юань (713—741) и циклическое обозначение года 㦸丑, где первый знак есть употребительное в дуньхуанских рукописях начертание знака 癸, и, значит, это должен быть год 癸丑 *гуй-чоу*. В годы Кай-юань данным символом обозначается только один — первый год под этим девизом, т. е. 713. Но тогда непонятно, что значит числовое обозначение 二七 после этого года. 27 годом под девизом Кай-юань, т. е. 739, он быть не может по двум причинам. Во-первых, 739 год имел другое циклическое обозначение. Во-вторых, 27 год должен быть пронумерован 二十七 (два-десять-семь) или (в сокращенном варианте) 廿七 (двадцать-семь), но как 二七 (два-семь) обозначение годов не встречается. Скорее всего, переписчик рукописи (она является сводом целого ряда аналогичных документов), списывая текст с оригинала, неверно скопировал знак 元 *юань*, переписав (по вертикали) 𠀤. Знак же *юань* есть обычное обозначение первого года правления. Тогда все становится на свои места.

К этому определению необходимо добавить еще одну деталь. В разбираемом документе указано место приписки Ян Юня — это Хуннун 洪農, центр области Гочжоу (на запад от Лояна, Восточной столицы периода Тан). Однако обычно первый слог названия Хуннун пишется 弘. В «Сведениях по географии» как в «Старой истории Тан», так и в «Новой истории Тан»[14] говорится: «В начальный год Шэнь-лун (705) во избежание [нарушения] запрета на имя императора Сяо-цзин хуанди, называли Хэннун 恆農. В шестнадцатый год Кай-юань (728) возвратили прежнее имя».

Императора «Сяо-цзин хуанди» среди танских императоров нет. Титул этот получил посмертно пятый сын императора Гао-цзуна (на троне в 650—683 гг.) Ли Хун (李弘, 652—675)[15]. Из его биографии мы знаем, что он был провозглашен наследником трона в 656 г., а в 675, 24 лет от роду, был убит приверженцами императрицы У-хоу (на троне позднее — в 684—704 гг.). На следующий год ему был присвоен посмертный титул «Сяо-цзин хуанди» (Отцелюбивый и почтительный император). Однако имя его подверглось табу, как это подобает для императоров

правящего дома, только после того как У-хоу отказалась от трона и передала правление своему сыну Чжун-цзуну (на троне в 705—710 гг.), ранее, в 684 г., ею же отстраненному от власти. Табу продержалось до 728 г., когда его официально отменили (видимо, потому, что на троне Ли Хун фактически никогда не был). Документ свидетельствует, что знак в результате табу заменялся не только на 恆, но и на омонимичное 洪. Все описанное неопровержимо свидетельствует, что «Жертвенное послание», соблюдающее табу, действительно должно было быть написано в промежутке между 705 и 728 гг. и что дата 713, обозначенная на документе, согласуется с историческими фактами.

Из приведенного документа ясно, что Ван Фань-чжи — лицо вполне реальное и что он действительно был уроженцем Лияна, указанного в приведенной выше легенде, и мы не видим причин, почему бы не считать, что отца его действительно звали Ван Сянь-цзу.

Из документа мы узнаем также, что Ван Фань-чжи, дед Ван Дао, занимал должность (или имел почетный титул) «Ученого мужа, Проникающего Сокровенное» 通玄學士. Как справедливо отмечает У Ци-юй, учреждение под названием «Двор Проникновения Сокровенного» 通玄院, даосское училище при астрономическом (или астрологическом — это тогда было одно и то же) ведомстве с профессорской должностью Проникающего Сокровенное ученого мужа было основано позже, в 758 г., чуть ли не через сто лет после жизни Ван Фань-чжи[16]. Однако титул Проникающий Сокровенное (вряд ли должностной) был в ходу задолго до этого. Так, в биографии отшельника Чжан Го 張果, мага, волшебника, лекаря и предсказателя, сообщается, что ему в 23 году Кай-юань (т. е. в 735, за двадцать пять лет до введения должности) был указом присвоен титул «Наставник, Проникающий Сокровенное» (通玄先生)[17]. Сам термин «Проникновение в сокровенное» встречается многократно в гораздо более ранней китайской литературе[18], так что нет ничего невозможного в том, что и Ван Фань-чжи носил такой титул. Под «Сокровенным» (玄) в даосской терминологии обычно подразумевается Небо, которое в Китае считается темным и непроницаемым. «Проникновение в Сокровенное» (т. е. в волю Небес) есть результат действий астрологов, умеющих постигнуть сокровенную волю Небес по небесным знамениям и сообщить ее людям. На этом основании У Ци-юй полагает, что Ван Фань-чжи получил свой титул за службу в астрологическом ведомстве. У нас еще будет возможность уточнить это предположение.

Таковы сведения о жизни Ван Фань-чжи, извлекаемые из исторических источников. Есть и другие свидетельства, но, скорее, оценивающие его творчество и его место в истории китайской поэзии. Мы можем по приведенным двум историческим свидетельствам установить приблизительные даты жизни Ван Фань-чжи. Указание на правление Суйского Вэнь-ди (на троне в 589—604 гг.) дает возможность утверждать, что родился поэт не позже 604 г. Если его внук Ван Дао составил свое «Жертвенное послание» в 713 г., то в это время внуку вряд ли могло быть менее 25 лет, и родиться он должен был не позже 685 г., если же считать, что и отцу его при рождении сына было лет 25—30, то дата рождения отца, имя которого нам неизвестно, примерно 660 или 655 г., а Ван Фань-чжи, дед Ван Дао, был еще жив. Таковы предельные даты, которые мы потом постараемся уточнить.

Первый исследователь творчества Ван Фань-чжи Ху Ши отметил общие черты в поэзии Ван Фань-чжи и творчестве другого поэта начала VII в. Ван Цзи (王績, 585—644)[19]. По имеющимся источникам биография Ван Цзи в общих чертах следующая.

Ван Цзи, по другому имени У-гун 無功, уроженец уезда Лунмэнь 龍門 в области Цзянчжоу 絳州 (ныне уезд Хэцзинь в юго-западной части пров. Шаньси, у впадения р. Фэньхэ в Хуанхэ). В годы Да-е (605—617), еще во время Суй, успешно сдал государственные экзамены и был назначен на столичную должность «правщика иероглифов» (正字) в императорской библиотеке — должность достаточно ответственную: в рукописях, которые предназначались для чтения императора и его окружения, не должно было быть иероглифов неустановленной формы. Однако он не пленился придворной жизнью и отпросился на службу в уезд Люхэ 六合 области Янчжоу 陽州 (ныне юго-западная часть провинции Цзянсу). В это время в Поднебесной начались смуты, в результате которых государство Суй погибло, и на месте его возникла империя Тан. Ван Цзи оставил службу и некоторое время жил отшельником в своем небольшом поместье в родных местах. Потом он снова при дворе — уже новой династии, в числе «ожидающих указа» 待詔, чиновников без определенного места, употребляемых к делу от случая к случаю. В это время он прославился не столько службой, сколько пристрастием к вину. Тут он получил свое прозвище «ученый муж Доу Вина» 斗酒學士, из которого видно, что современники по достоинству оценили эти его таланты. В 627 г. он опять оставляет службу, теперь уже навсегда, и поселяется до самой своей смерти в 644 г. в своем поместье. Жил отшельником, не чужда-

ясь музыки, поэзии и вина. Его называют также «философ из Дунгао» 東皋子 по горке, которую он возделывал. Стихи записывал на стене своего дома. Сам определил время своей будущей смерти, написал автоэпитафию и сделал распоряжения о похоронах.

У Ван Цзи было два брата старше его. Один, писатель и философ Ван Тун (王通, 584—618), автор «Разъяснения о срединном» 中說 и составитель свода шести конфуцианских классиков, обосновавший тезис о важности для Китая «трех учений» (конфуцианство, даосизм, буддизм) и о месте каждого из них в жизни страны. Другой брат Ван Нин (王凝, умер в начале 40-х гг. VII в.) на службе занимал должность «пишущего» 著作郎. В обязанности этих чиновников входило составлять важные для государства тексты. Ван Нину было поручено писать историю государства Суй, впервые после периода Северных и Южных династий в 589 г. объединившего страну, но уничтоженного в 617 г. основателями Тан. Он умер, не успев окончить свой труд. Ван Цзи намеревался продолжить его, но вскоре тоже умер.

Мы бы не касались так подробно биографии Ван Цзи (и тем более его братьев), если бы стихи его не обнаруживали определенного сходства по мотивам со стихами Ван Фань-чжи, даже в некоторых случаях тематическую перекличку. Так, среди стихов Ван Фань-чжи находим следующее:

我昔未生時
冥冥無所知
天公強生我
生我復何為
無衣使我寒
無食使我飢
還你天公我
還我未生時

Я в прежнее время,
в пору еще до рожденья,
Был темным-темен,
совсем ничего не знал.
Повелитель Небес
принудил меня родиться,
Меня [он] родил,
но непонятно, зачем.
Нету одежды —
мне приходится мерзнуть;
Нету пищи —
мне приходится голодать.
О, возврати,
Повелитель Небес, меня,
Возврати меня
в пору еще до рожденья[20].

Похожие мотивы встречаются и в некоторых других стихах Ван Фань-чжи[21]. Так, во втором стихотворении рукописи

P. 3418 поэт говорит об одиночестве всеми покинутого человека. Конец стихотворения таков:

生在常煩惱
死後無人悲
寄語置路道
還我未生時

Покуда живу,
все время одни треволненья,
А после смерти
никто меня не пожалеет.
Сказать бы решительно:
эту оставлю дорогу,
Верните меня
в пору еще до рожденья[22].

Сходные слова еще в одном стихотворении, втором в рукописи Дх-2558:

誰論百年後
召我還天公

Кто рассудил:
чрез сотню лет [моей жизни]
Меня призвать,
вернуть к Повелителю Неба.

Среди стихотворений Ван Цзи есть одно, перекликающееся с приведенными стихами вплоть до дословного повторения целых строк[23].

石竹詠
<...>
昔我未生時
誰者令我萌
棄置勿重陳
委化何所營

Воспеваю бамбук на камнях
<...>

В прежнее время,
когда я еще не родился,
Кто такой
позелел мне пустить ростки,
А после покинул,
без всяких всерьез объяснений,
Бросил на произвол,
непонятно с целью какой?

Другой мотив, очень распространенный в стихах Ван Фань-чжи, — краткость нашей жизни, редко достигающей даже ста лет. Кроме приведенного выше двустишия из рукописи Дх-2558, еще в нескольких стихотворениях звучат те же или сходные строки, очень похожие одна на другую и говорящие о тщетности расчетов на долгую жизнь.

<...>
不得萬二年
營作千年謀
<...>
漫作千年調
活得沒多時
<...>
世無百年人
擬作千年調[26]

<...>
Не обретя
лет и малой толики,
Пытаемся строить
расчеты на тысячу лет[24].
<...>
Не надо строить
расчеты на тысячу лет:
Для жизни дано
не так уж много часов[25].
<...>
В мире нет
даже столетних людей,
А тужатся строить
расчеты на тысячу лет[27].

Мы не исчерпали всех примеров подобного рода: в стихах Ван Фань-чжи повторения, переходящие из стихотворения в стихотворение, встречаются достаточно часто. Для наших же целей можно удовлетвориться и приведенными цитатами. Обратившись к стихам Ван Цзи, обнаруживаем следующие строки:

直置百年內
誰論千載後

Всего пребываем
в единственной сотне годов,
Кто может судить,
что будет чрез тысячу лет?[28]

Здесь любопытно совпадение по мысли (и частично по способу выражения) как с последним из цитированных стихотворений Ван Фань-чжи, так и со строками из рукописи Дх-2558, также приведенными ранее: «Кто рассудил / после сотни лет [моей жизни] // Меня призвать, / вернуть к Повелителю Неба» (первый стих отличается от стиха Ван Цзи только одним знаком: «чрез сотню лет» — «чрез тысячу лет»). Близко по мысли и еще одно двустишие Ван Цзи:

寄身千載下
聊遊萬物初

Сохранить бы себя
эдак на тысячу лет —
Беспечно бродил бы
в началах тьмы вещей[29].

Совпадения по мысли можно было бы объяснить общностью мировоззрения Ван Цзи и Ван Фань-чжи. Хотя полного тождества в их творчестве и стиле в целом нет: Ван Цзи более классичен, охотно обращается к примерам из прежних литературных образцов, в то время как Ван Фань-чжи более склонен к

простонародному способу выражения, к употреблению пословиц. Кроме того, Ван Фань-чжи несомненный буддист, это чувствуется во многих его стихах, у Ван Цзи же таких мотивов почти нет. Но когда отдельные выражения и даже целые строки и фразы у двух поэтов, современников, совпадают как по смыслу, так и по форме, это можно объяснить только одним: поэты должны были знать друг друга — и, скорее всего, не только заочно, по стихам. В китайской поэзии перекличка поэтов, живших одновременно, как правило, объясняется их близкими дружескими отношениями[30].

Ван Фань-чжи, как мы знаем, был родом из Лияна, а Ван Цзи — из Лунмэнь. Ван Цзи, уйдя со службы, жил в родных местах, где у него был клочок земли. Нет оснований полагать, что и Ван Фань-чжи вне службы мог жить в каких-то других местах, кроме своих родных: каждый род в Китае имел свои постоянные неотчуждаемые земли, где человек из этого рода мог укрыться для частной жизни. Если взглянуть на карту, то можно убедиться, что устье р. Фэньхэ, где жил Ван Цзи, и Лиян отстоят друг от друга совсем недалеко, и сообщение между ними несложное. Так что дружеское общение между двумя поэтами отнюдь не невозможно, а стихи это как будто подтверждают.

Итак, мы из исторических источников знаем место рождения Ван Фань-чжи (Лиян), имя его отца (Ван Дэ-цзу), приблизительное время его рождения (правление Суйского Вэньди, т. е. конец VI или самое начало VII в.), а также его дружеские связи с Ван Цзи (последнее, правда, несколько гипотетично). Кроме того, мы знаем имя его внука Ван Дао, жившего в начале VIII в., и служебный титул поэта, возможно, указывающий на его службу в астрономическом (астрологическом) ведомстве. При всей скудости эти сведения ставят жизнь Ван Фань-чжи в определенные географические, временны́е и общественные рамки.

К этому можно было бы добавить два обстоятельства. Первое из них — многочисленные реминисценции стихов Ван Фань-чжи, впервые у поэтов начала VIII в. Второе — прямое цитирование стихов Ван Фань-чжи и их оценка у китайских писателей, — опять-таки начиная с VIII в. — и вплоть до XII в.[31]. Однако к реконструкции биографии Ван Фань-чжи все это отношения не имеет, и хотя тексты эти свидетельствуют о популярности творчества поэта в последующие 3—4 века и об эстетическом восприятии их поэтами периодов Тан и Сун, в данной статье мы разбирать эти тексты не будем, но обратимся к дру-

гому важному источнику биографических данных о Ван Фань-чжи — к его собственным стихам.

3. Биография Ван Фань-чжи в его стихах

Биографические данные о Ван Фань-чжи могут и должны быть дополнены данными из стихов самого Ван Фань-чжи, которые, конечно же, должны отразить хотя бы важнейшие факты его жизненного пути[32].

Первое, что мы узнаем, -- это то, что Ван Фань-чжи был дружен с неким «студентом Ваном». Вот что сказано в рукописи Ф-256 (Петербургское собрание Института востоковедения), стих 5:

梵志與王生
蜜 (密) 敦膠柒友
共喜歌 [三] 樂
同欣詠五柳
適意敘時書
清談盃滌 (醱) 酒
莫怪頻追逐
只為相知久

Фань-чжи
и студент [по имени] Ван
Неразрывные,
неразделимые друзья.
Вместе веселятся,
поют о [трех] радостях;
Совместно рады,
воспевая «Пять ив».
Все, что замыслят,
толкуют по «Песням»
и «Записям»
За «чистой беседой»
у кубков с зеленым вином.
Не удивляйся
такому согласью друг с другом.
Это потому,
что знакомы [они] давно.

Попробуем сопоставить то, что мы уже знаем, с деталями, упоминаемыми в этих стихах.

Студент Ван, которому посвящено стихотворение, — старый знакомый Ван Фань-чжи, они друзья, что говорится, «не разлей вода». Они вместе вкушают «три радости» — это выражение, видимо, восходит к древнекитайскому философу Ле-цзы (IV в. до н. э.), который в главе «Небесные блага» рассказывает, как Кун цзы (Конфуций) в своих скитаниях встретил человека, который играл и пел. Спросил у него, чему он радуется? Тот ответил, что вкусил три радости: родился человеком и тем возвышен над другими тварями; родился мужчиной, что более достойно, чем быть женщиной; прожил долгую жизнь[33].

Ван Фань-чжи и «студент» Ван ведут «чистые беседы» (清談). Здесь, опять-таки, видно, что им обоим была не чужда философия даосизма. В дотанский период в даосизме выделилось особое натурфилософское и мистическое направление, которое ставило своею задачей «проникновение в сокровенное», то есть в тайны Неба и Земли. И называлось это направление «чистыми беседами». Особенно близко оно было людям, стремившимся, как оба Вана, к уединенным размышлениям на лоне природы.

Близость к даосизму не исключала ни буддийского умонастроения, ни конфуцианских мотивов. Поэтому нас не должно удивлять, что друзья читают «Песни» и «Записи», то есть две основные книги конфуцианской классики — «Книгу песен» («Ши цзин» 詩經) и «Книгу древнейших записей» («Шан шу» 尚書 или «Шу цзин» 書經).

Второе обстоятельство — они вместе воспевают «Пять ив». Подразумевается поэт Тао Юань-мин (Тао Цянь, 365—427), у которого есть «Жизнеописание господина из-под Пяти Ив», произведение, где изображен живущий на свободе «под Пятью Ивами» человек, сам Тао Цянь, которому ничего не нужно, кроме вина, доставляющего ему радость[33]. То, что творчество Тао Цяня оказало сильнейшее влияние на Ван Фань-чжи, факт несомненный, недаром он вспоминает «Пять Ив» в своих стихах. Но еще более сильно повлиял Тао Цянь на Ван Цзи. И очень важно, что у Ван Цзи, «ученого Доу Вина», есть произведение «Жизнеописание господина Пять Доу [вина]» (五斗先生傳)[35], которое даже по названию является подражанием «Жизнеописанию господина из-под Пяти Ив». И это обстоятельство приводит нас к мысли, что «студент Ван» — не кто иной, как «господин Пять Доу», то есть Ван Цзи. Но если это так, то мы имеем прямое свидетельство дружеских встреч Ван Фань-чжи и Ван Цзи.

В стихах Ван Фань-чжи упоминается еще одно лицо, тоже носящее фамилию Ван. В первый раз в рукописи Ф-256, стих 4:

王二語梵志
俗間無我師
心中不了義
聞者盡不知

Ван Второй
говорит [мне, Ван] Фань-чжи:
«В суетном мире
у меня наставников нет.
В сердце [моем]
нету конечного смысла,
Из того, что услышал,
[я] ничего не понял».

Второе упоминание в стихотворении 28 той же рукописи:

王二與世人
俱來就梵志
非為貧與賞
共你論愚智

Ван Второй
и люди — жители мира —
Все приходят
навестить [Ван] Фань-чжи.
И не ради
корысти или наград,
А чтобы вместе
судить о глупом и мудром[36].

Мы можем утверждать, что Ван Второй — человек, близкий Ван Фань-чжи и Ван Цзи, хотя, видимо, состоящий в менее тесных отношениях с нашим поэтом, чем Ван Цзи. Ван Цзи и Ван Второй не могут быть одним и тем же лицом еще и потому, что у Ван Цзи было, как мы видели из его биографии, два брата старше его. Из них Ван Тун, рано умерший, был первым и должен был именоваться в дружеском обиходе Ван Старший (Ван Да 王大), за ним следовал Ван Нин (обычно дружеское обращение к нему — Ван Второй), а Ван Цзи был бы по счету Ваном Третьим. Ван Нин и Ван Цзи были, видимо, очень близки, недаром после смерти брата Ван Цзи намеревался продолжить начатую им «Историю Суй». Он не успел взяться за работу, и это указывает, что между смертью братьев прошло совсем немного времени. Ван Цзи умер в 644 г., следовательно, Ван Нин ушел из жизни тоже в начале сороковых годов VII в. Если верно наше предположение, что «студент» Ван, близкий друг Ван Фань-чжи — это Ван Цзи, то вывод о том, что Ван Второй — не кто иной, как Ван Нин, напрашивается сам собой[37].

Еще одно упоминание о Ване Втором находим в рукописи P-2194, стих 9:

王二羊年少
梵志亦不惡
借問金(今)時人
阿誰肯伏弱

Ван Второй
благосклонен[38] к меньшим годами;
Для Фань-чжи
тоже [они] не отвратны.
Позвольте спросить:
«Из людей нашего века
Кто-нибудь
сочтет ли [это] неверным?»

Но это упоминание как будто к биографии Ван Фань-чжи ничего нового не добавляет. Некоторые другие факты биографии Ван Фань-чжи могут быть установлены по тем его стихам, где он пишет о своей семье, о своем доме, о самом себе. Выше

мы отмечали, что Ван Фань-чжи имел, согласно документу его внука Ван Дао, титул «Ученого мужа, Проникающего Сокровенное», что, как можно полагать, указывает на его службу в астрономическом (астрологическом) ведомстве. Стихи позволяют уточнить эти данные. В рукописи P-3211 стихотворение 51 начинается так:

奉使親監鑄
改故造新光
開通萬里達
元寶出青黃

Удостоился службы
лично следить за отливкой,
Вместо прежнего
новый блеск создавать.
[Знаки] «Кай и тун»
десять тысяч ли проходят;
«Юань и бао»
выпускают в зеленом и желтом[39].

Это стихотворение включает некоторые датирующие детали. В нем сообщено о назначении ревизором по отливке монеты, поскольку подлежащее отсутствует, это должен быть сам поэт. В стихах называется легенда монеты *кай тун* и *юань бао*. В 621 г. монета суйского периода, называвшаяся *учжуцянь* 五株錢, была заменена на новую, легенда которой читалась накрест, сначала сверху вниз, а потом слева направо, т. е. 開元通寶 «Повсеместная драгоценность начала правления». Однако люди читали надпись по кругу, против часовой стрелки, и хотя получалось бессмысленное *кай тун юань бао*, но именно так называли монету в народе[40]. Монета оставалась в обращении 45 лет. Вскоре после ее введения по стране стало ходить много порченой монеты (может быть потому, что право ее выпуска было предоставлено сразу нескольким центрам). Правительство пробовало произвести замену порченой монеты на полновесную, но встретилось с сопротивлением держателей монеты и сочло за благо ее упразднить и заменить на новую — произошло это в 666 г.[41] Следовательно, служба Ван Фань-чжи по финансовому ведомству должна была иметь место в 621—666 гг., скорее в начале этого периода, так как о порче монеты поэт не упоминает, — значит, время его службы относится к тому времени, когда порча еще не достигла заметных размеров.

В источниках упоминаются четыре пункта, где были учреждены инспекции для ревизии монеты[42]. Из этих четырех инспекций одна была в округе Лочжоу, на северо-восток от Лияна, где родился Ван Фань-чжи. Другие инспекционные пункты бы-

ли гораздо дальше. Так что не исключено, что в качестве инспектора он служил именно в Лочжоу.

Эти данные помогают подойти вплотную к вопросу, что за должность «Ученый муж, Проникающий Сокровенное». Для этого нужно обратиться еще к одному свидетельству в «Новой истории Тан»: «При императрице У-хоу, во второй год Чуй-гун (688) некий Юй Бао-цзун (魚保宗) подал записку трону с предложением установить урны (匭) для сбора писем со всех четырех сторон. И вот отлили медные урны числом четыре, окрасив [каждую] в цвет [соответствующей] стороны света, и расположили их в зале для приемов.

Синяя урна называлась «Долгие милости». Располагалась с востока. Сюда бросали [письма], касавшиеся жалований и помощи земледельцам.

Красная урна называлась «Прием советов». Располагалась с юга. Сюда бросали [письма] с суждениями о достижениях и промахах текущего управления.

Белая урна называлась «Жалобы на несправедливость». Располагалась с запада. Сюда бросали [письма], рассказывавшие о случаях произвола.

Черная урна называлась «Проникновение в сокровенное» 玄通. Располагалась с севера. Сюда бросали [письма] с сообщениями о небесных явлениях и тайных сговорах»[43]. (Подчеркнуто мною. — *Л. М.*)

Таким образом, титул «Проникающий Сокровенное», согласно приведенному тексту, оказывается связанным, с одной стороны, как это получалось и по материалам, исследованным У Ци-юйем, с наблюдением и учетом небесных явлений (знамений 天文), то есть соотношение его с астролого-астрономическим ведомством подтверждается. С другой же стороны, он прилагается к раскрытию «тайных сговоров» (秘謀), в число которых, несомненно, включалась не только политическая, но и всякая другая нелегальная деятельность, вроде изготовления «порченой (фальшивой) монеты» (惡錢). Правда, приведенный выше текст относится к 688 г. (время императрицы У-хоу, 684—704 гг.), но само сочетание «проникновение сокровенного», как уже отмечалось выше, встречается в текстах II века н. э. Следовательно, оно могло прилагаться и к Ван Фань-чжи как финансовому инспектору, следящему за отливкой монеты. Так что можно утверждать, что «Ученый муж, Проникающий Сокровенное» указывает на эту его должность.

В стихах поэта мы неоднократно сталкиваемся с тем, что ранее он был богат, потом обеднел. Например, в стихотворении 2 рукописи S-778:

吾富有錢時
婦兒看我好
<...>
邂逅暫時貧
看吾即白哨

Когда я был
богат — водились деньги,
Жена [моя]
на меня смотрела с любовью
<...>
Нежданно-негаданно
[я] обеднел в одночасье, —
Глядит на меня,
и вся [она] — пренебреженье.

Об этом же читаем в стихотворении 45 рукописи P-3418:

吾家昔有富
你身窮欲死
你今初有錢
與吾昔相何 (伺)
吾今乍無初
還同借 (昔) 日你
可惜好靴牙
翻作破襪底

В доме моем
прежде водилось богатство,
Долей твоей
бедность была — хоть помри.
Сейчас у тебя
начали деньги водиться —
[Ты] на меня
в прежнее время похож.
Я же сейчас
вдруг лишился основы,
Так совершенно,
как ты в прошедшие дни.
Как жаль,
что хороших туфель носки
Превратились
в рваных чулок подошвы.

О крайней бедности, в которую впал поэт, говорят и другие стихотворения той же рукописи. Стих 20:

婦即無裙被
夫體無渾袴
<...>
渾家少糧食
尋常空餓肚

И вот у жены
нету к переднику юбки;
На теле у мужа
нету штанов на подкладке.
<...>
Всей семье
недостает пропитания;
Беспрерывно
пуст голодный живот.

Почти дословное повторение в стихотворении 24:

男女空餓肚
壯似一食齋
<...>
體上無褌袴
足下復無靴

У сынов, дочерей
пусто в голодном желудке;
Выглядят, как
все время [держащие] пост.
<...>
На теле [моем]
нет штанов на подкладке,
А на ногах,
кроме того, нет туфель.

Можно привести и другие примеры, свидетельствующие о резком падении уровня жизни в доме поэта. Но, кажется, и этого достаточно. Нужно только заметить, что, видимо, обеднел он до описанной степени уже на склоне лет; в стихотворении 45, цитированном выше, упоминается, что ему и его супруге уже восемьдесят лет:

父母俱八十
兒年五十五

Отцу и матери
обоим по восемь десятков,
Сыну же лет
пять десятков и пять.

Тот же возраст упомянут в стихотворении 21 той же рукописи:

一歲與百年
中間不怕死
長命得八十
漸漸無意智

Один год —
[а может быть] и сто лет.
Между ними
не надо бояться смерти.
[Я] долго живу,
восьми десятков достиг,
И шаг за шагом
пропадает разум и мудрость.

О том, что поэт дожил до глубокой старости, свидетельствуют и другие его стихотворения той же рукописи; стихотворение 39:

吾頭何謂自(白)
子孫滿堂宅

Моя голова
почему называется белой? —
Дети и внуки
переполняют покои.

Стих 43:

知識相伴侶
暫時不覺老
面皺黑髮白
把杖入長道

Знакомые [наши],
спутники нашей [жизни],
За краткий срок,
не заметив того, постарели.
Лица в морщинах,
волос черный стал белым,
Опираясь на посох,
вступают на долгий путь.

Приведенные строки позволяют установить приблизительное время смерти поэта. В легендарной «биографии» Ван Фань-чжи, с которой мы начали, сказано, что он родился в правление Суйского Вэнь-ди (581—604). Если поверить, что поэту восемьдесят, как утверждается в стихах (а этому можно верить: рядом сказано, что сыну его пятьдесят пять), то он должен был умереть не раньше шестидесятых годов седьмого века, пережив Ван Цзи и Ван Нина на целых двадцать лет. Наиболее вероятная дата его смерти — середина или конец шестидесятых годов. Если с Ван Цзи его связывала тесная многолетняя дружба, значит, их возраст не должен был сильно разниться. Ван Цзи, как мы знаем, родился в 585 г., то есть за пять лет до правления Вэнь-ди, и в этом же или, скорее, в начале следующего десятилетия, видимо, родился и Ван Фань-чжи. Тогда в середине шестидесятых или начале семидесятых годов VII в. ему и должно было исполниться 80 лет. Из других деталей его жизни мы можем узнать состав его семьи. В том же стихотворении 20 есть такие строки:

夫婦生五男
并有一雙女
男大須娶妻
女大須嫁處

Муж и жена
родили пятерых сыновей;
Кроме того,
имеют и двух дочерей.
Сын большой —
должен взять [себе] жену;
Дочь большая —
должна быть выдана замуж.

Нам остается указать на еще один исторический факт, упоминаемый в стихах Ван Фань-чжи. В стихотворении 26 рукописи З-3211 сказано:

天下惡官職

Под небом нашим
среди труднейших служб

不過是府兵
四面有賊動
當日即須行
有緣重相見
業薄即隔生
逢賊被打煞
五品無人諍

Ни одна не хуже
чем в войсках при управлении.
Если с четырех сторон
начнут действовать злодеи,
В тот же день
[войска] должны выступать.
Будет удача —
встретишься с ними снова;
Мало счастья —
от жизни будут отделены.
Встретят злодеев —
будут ими убиты;
Во всех пяти рангах
не с кем станет сражаться.

Упомянутые здесь «войска при управлении» *фубин*[44] (府兵) это особый род ополчения при местных уездных управлениях — *фу* (府). Обязанностью *фубин* в мирное время была караульная служба при управлении, в случае же военной опасности *фубин* объединялись в войско и отправлялись воевать. Система *фубин*, впервые введенная в Северной Вэй, получила свое окончательное оформление в начале периода Тан, в 618 г., и усовершенствована в 624 г., когда все мужское население было разделено на несколько возрастных категорий, причем призывались в *фубин* мужчины от 21 до 60 лет[45].

Следствием стабилизации империи Тан в результате реформаторской деятельности ее основателей явилось резкое улучшение внутренней и внешней политической и военной обстановки. Уже при третьем императоре Тан Гао-цзуне (650—673) значение *фубин* сильно ослабло, при его преемнице У-хоу *фубин* несли уже чисто охранные функции при местных управлениях. А в 725 г. институт *фубин* вообще был упразднен за ненадобностью. В стихах же Ван Фань-чжи он выступает как еще вполне активно действующая повинность, весьма тяжелая для тех, кто ее исполняет. В этом же качестве отразился институт *фубин* еще в одном стихотворении Ван Фань-чжи (стиховорение 17 в рукописи P-3418):

你道生勝死
我道死勝生
生即苦戰死

Ты говоришь:
жизнь превосходнее смерти,
Я говорю:
смерть превосходней, чем жизнь.
Если живешь —
в тяжких боях погибаешь,

死即無人征
十六作夫役
二十充府兵
磧里向前走
衣甲困須擎
白日趁食地
每夜悉知更
鐵鉢淹甘飯
同火共分諍

Если же умер —
никто [не пошлет] в поход.
В шестнадцать [лет]
несешь повинности мужа,
А в двадцать [лет]
пополняешь [ряды] фубин,
В каменистых [степях]
продвигаешься все вперед,
Одетый в латы,
несешь на себе труды.
Белым днем
ищешь, где есть пропитанье,
Что ни ночь,
помнишь [повинность] страж.
В железной миске
размочена сладкая пища,
Общий огонь,
общая доля в войне.

Как и в первом стихотворении, дела *фубин* описываются как, прежде всего, дальние походы и сражения. Значит, стихотворения эти не могли быть написаны позже начала правления Гао-цзуна и раньше 623 г., когда были установлены строгие рамки несения этой повинности, и, таким образом, укладываются в строгие рамки 20—30-х гг. VII столетия, что совпадает с нашими предположениями о времени жизни и службы Ван Фань-чжи.

3. Заключение

На основании данных исторических источников и стихов Ван Фань-чжи, отразивших различные обстоятельства его жизни, мы имеем возможность восстановить в общих чертах его биографию.

Ван Фань-чжи родился в уезде Лиян (ныне северная оконечность провинции Хэнань, на северном берегу Хуанхэ) в конце 80-х или начале 90-х гг. VI столетия н. э., когда в Китае (государстве Суй) правил император Вэнь-ди (581—604). Отца его звали Ван Дэ-цзу. После установления государства Тан (618—907) Ван Фань-чжи был на государственной службе на должности инспектора по выпуску денег и носил титул «Ученого мужа, Проникающего Сокровенное», что, как можно думать, означало борьбу с порчей монеты. Был он достаточно обеспечен, но потом оставил службу, обеднел и жил в большой нужде. Он водил

дружбу с поэтом Ван Цзи (585—644), близким ему по духу (в стихах Ван Цзи именуется «студентом» Ваном) и его старшим братом Ван Нином (умер в начале 40-х гг. VII в.). У Ван Фань-чжи было пять сыновей и две дочери, причем отношения в семье складывались не во всем благополучно. Умер Ван Фань-чжи в возрасте более восьмидесяти лет, в 60-е или начале 70-х гг. VII в.

От него до нас, благодаря находкам в 1900 г. в Дуньхуане, дошло около 380 стихотворений, исследование которых показало ключевую роль его творчества в начале «золотых веков китайской поэзии» (период Тан). Отражение его поэзии и его образной системы обнаружено в стихах многих танских поэтов, в том числе великих: Ханьшань-цзы, Ван Вэй, Ду Фу, Бо Цзюй-и, Ду Сюнь-хэ, Гуань-сю и других. Поэтому изучение его жизни и творчества приобретает важнейшее значение для истории китайской поэзии, особенно поэзии периодов Тан и Сун.

Внука Ван Фань-чжи звали Ван Дао. Имена обоих встречаются в документе, относящемся к 713 г.

Примечания

1. 全唐詩. 北京, 中華書局 (Все танские стихотворения. Пекин, 1960). Сборник составлялся в 1705—1706 гг. по указу императора Кан-си и был издан с императорским предисловием в 1707 г. С тех пор неоднократно переиздавался, последний раз — в Шанхае в 1988 г.

2. По-русски история открытия и возникновения новой специальной отрасли науки «дуньхуановедения» наиболее подробно в статье: Чугуевский Л. И. Дуньхуановедение. — Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1968. М., 1970, с. 241—259; 304—311. На других языках: 姜亮夫. 敦煌一偉大的文化寶藏. 上海, 古典文學出版社 (Цзян Лянфу. Дуньхуан — великая сокровищница культуры. Шанхай, 1956); 金岡照光. 敦煌の文學. 東京大藏出版社 — 大藏選書, 7 (Канаока Сёкō. Дуньхуанская литература. Сер. «Избранное из Трипитаки», 7. Токио, 1971).

3. Назовем только самые важные: 劉復. 敦煌掇瑣. 北平, 中央研究院歷史語言研究所 (Лю Фу. Дуньхуанские фрагменты. Бэйпин. Институт истории и языка при Центральной Академии, 1925, № 30—32); 欠吹慶輝. 鳴沙餘韻. 東京, 岩波書店 (Ябуки Кэйки. Отзвуки Поющих Песков. Токио, 1930); 欠吹慶輝. 鳴沙餘韻解說. 東京, 岩波書店 (Он же. Пояснения к Отзвукам Поющих Песков. Токио, 1933). Именно в этих трех изданиях впервые появились стихи Ван Фань-чжи.

4. 胡適. 白話詩人王梵志 — 現代評論 (Ху Ши. Поэзия Ван Фань-чжи на языке байхуа — Сяньдай пинлунь, 1927, т. 6, №№ 1, 4); 鄭振鐸. 插圖本中國文學史. 上海 (Чжэн Чжэн-до. Иллюстрированная история китайской литературы. Шанхай, 1932).

5. См.: 入矢義高 1) 王梵志について — 中國文學報 (Ирия Ёситака. О Ван Фань-чжи. — Тōкоку бунгаку хō, № 3, 1955, с. 50—60; № 4, 1956, с. 19—58; 2) 唐王梵志詩集考 — 神田博士送暦記念書誌學論集 (Исследование собрания стихов танского поэта Ван Фань-чжи. — Библиогр. сборник к 60-летию проф. Канда. Токио, 1957).

6. 楊公驥. 唐代民歌考釋及變文考論. 長春, 吉林人民出版社 (Ян Гун-цзи. Исследования народных песен периода Тан и изыскания о бянь-вэнь. Чанчунь, 1962).

7. Основные своды и исследования стихов Ван Фань-чжи в порядке их появления: 1) 趙和平, 鄧文寬. 敦煌寫本王梵志詩校注 — 北京大學學報 (Чжао Хэ-пин и Дэн Вэнь-куань. Критический текст стихов Ван Фань-чжи по рукописям из Дуньхуана. — Бэйцзин дасюэ сюэбао. 1980, № 5, с. 64—81; № 6, с. 32—37; 2) Degmiéville P. L'eouvre de Wang le Zelateur (Wang Fan-tche) suivie des Instructions domestiques le l'Aïeul (T'ai-Kong Kia-Kiao): Poemes populaires des T'ang (VIIIe-Xe siècles). Paris. Collège de France, Institut des hautes études chinoises. 1982. — Bibliothèque de l'Institut des hautes etudes chinoises. Vol. 26; 3) 張錫厚. 王梵志詩校輯. 北京, 中華書局 (Чжан Си-хоу. Сводный текст стихов Ван Фань-чжи. Пекин, 1983; 4) 項楚. 王梵志詩校注; 王梵志詩校注續拾 — 敦煌土魯番文獻研究論集. 第 4 輯. 北京大學出版社 (Сян Чу. Критический текст стихов Ван Фань-чжи; Дополнения к критическому тексту. — Исследования письменных памятников из Дуньхуана и Турфана. № 4. Изд. Пекинского университета, 1987, с. 128—622; 5) 朱鳳玉. 王梵志詩研究. 臺北, 學生書局. (Чжу Фэн-юй. Исследования стихов Ван Фань-чжи. Т. 1—2. Тайбэй, 1987).

8. Ябуки Кэйки. Пояснения.., с. 253.

9. «Забытое в истории» 史遺 — утерянное ныне сочинение танского писателя Линь Эня 林恩. О нем известно только, что ему принадлежали три сочинения: «Забытое в истории», «Дополнения к истории страны» 補國史 и «Записи преданий» 傳載 (все три сочинения утрачены, есть только отдельные цитаты в позднейшей литературе) и что в правление танского Си-цзуна (864—888) он успешно сдал государственные экзамены (см.: 新唐書 — 二十五史上海古籍出版社. Новая история Тан. — Двадцать пять династийных историй. Шанхай, 1987, т. 6, цз. 58, с. 4285).

История Ван Фань-чжи цитирована в «Зарослях бесед из Коричного сада» 桂苑叢談 писателя конца периода Тан (IX в.) Фэн И-цзы 馮翊子 — 叢書集成初編. 上海, 中華書局 (Цуншу цзичэн. Шанхай, 1939, т. 2835, с. 8) и в энциклопедии сюжетов начала XI в. 太平廣記. 北京, 中華書局 («Обширные записи годов Тай-пин». Пекин, 1959, цз. 82, с. 525.) Между двумя цитатами есть некоторые незначительные разночтения. Мы приводим рассказ по «Обширным записям», так как в них есть важные для нас детали, отсутствующие в «Зарослях бесед».

10. В отрывке сначала говорится о дереве *линьцинь*, которое потом отождествляется с деревом *фань*. *Линьцинь* — род яблони, «райские яблочки», Pirus malus, см.: 李時珍. 本草綱目. 北京, 人民危生出版社 (Ли Ши-чжэнь. Бэнь-цао ганму, цз. 30. Пекин, 1963, с. 1052).

11. Как Вэйчжоу, так и Цзицзюнь находились на территории современного Цзисяня в северной оконечности пров. Хэнань севернее Хуанхэ. См.: 中國歷史地圖集. 上海, 地圖出版社. 第 5 冊: 隋, 唐, 五代十國時期

(Исторический атлас Китая. Шанхай, 1982. Т. 5: Периоды Суй, Тан, Пяти династий и десяти владений. Карты № 15—16 и 48—49).

12. 王道祭楊筠文. Рукопись собрания Национальной библиотеки в Париже (коллекция Пельо). Шифр P. 4978, лицевая сторона. Опубликована У Цийюйем 吳其昱 в статье: Wu Chi-yu. Un manuscrit de Touen-houang concernant Wang Fan-tche. — T'oung Pao. T. 46, livr. 3—5, 1958, p. 397—401.

13. Мое истолкование совпадает с таковым у У Ци-юйя и, позднее, у Чжу Фэн-юй (см. ее исследование, т. 1, с. 67—68).

14. 舊唐書 (Старая история Тан, цз. 38. — Двадцать пять династийных историй. Шанхай, 1987, т. 5, с. 182 (3658)); Новая история Тан, цз. 38. — Там же, т. 6, с. 111 (4237).

15. См.: Старая история Тан, цз. 86, с. 340 (3816); Новая история Тан, цз. 81, с. 360 (4486). Уточнения некоторых фактов обнаруживаем в Хронологии правления Гао-цзуна, соответственно, цз. 5, с. 20 (3496) и цз. 3, с. 15 (4141).

16. См.: Старая история Тан, цз. 36, с. 137 (3649), а также: 王溥. 唐會要. 上海古籍出版社 (Ван Пу. Собрание важнейших сведений о государстве Тан. Шанхай, 1992, цз. 4., с. 1324—1325).

17. «Старая история Тан», цз. 192, с. 614 (4090), биография Чжан Го. См. также Хронологию правления Сюань-цзуна (Там же, цз. 8, с. 31 (3507), где дается более детальная дата указа: 93 г. Кай-юань, вторая Луна, день синь-хай, т. е. 24 марта 733 г.

18. Не приводя здесь примеров, отсылаем желающих к известному словарю-своду «Конкорданс рифм изящной литературы», где помещено немало случаев его употребления, начиная с сочинений Чжан Хэна 張衡 (78—139): 佩文韻府. 上海商務印書館 — 萬有文庫 (Конкорданс рифм.., Шанхай, 1936, с. 686. — Ванью вэньку).

19. Биография Ван Цзи есть в ряде источников, из которых главные: Старая история Тан, цз. 192, с. 615 (4091); Новая история Тан, цз. 196, с. 596 (4722). Также в биографическом своде: 辛文房. 唐才子傳. 上海, 古典文學出版社 — 中國文學參考資料小叢書. 第 1 輯 (Синь Вэнь-фан. Биографии танских талантов. Шанхай, 1957, цз. 1, с. 2—4. — Библиотечка материалов по истории китайской литературы. Собрание первое, № 1). Стихи его: Все танские стихотворения, цз. 37, с. 225—227. Кроме Ху Ши творчество Ван Цзи и Ван Фань-чжи сближает, по-видимому, другой исследователь: 儲皖峰. 唐初兩個白話詩人: 王績, 王梵志 — 浙江大學文理學院會刊. 弟 3 期 (Чу Ваньфэн. Два поэта начала Тан, писавшие на байхуа. — Чжэцзян дасюэ вэньли сюэюань хуйкань, вып. 3, 1933). Однако эта работа осталась нам, — впрочем, сколько можно судить, и другим исследователям — недоступной.

20. Текст по: 皎然. 詩式 (Цзяо-жань. Образцы стихов, цз. 1. — Цуншу цзичэн. Шанхай, 1939, т. 2611, с. 6). С небольшими разночтениями то же стихотворение: 范據. 雲溪友議 (Фань Шу. Дружеские беседы на берегах Юньци, цз. 3. — Библиотечка материалов по истории китайскей литературы. Собрание Второе, № 1, с. 73—74).

21. В данной статье мы будем ссылаться при цитировании стихов Ван Фань-чжи на источники или на рукописи, из которых они взяты. Дело в том, что общепризнанного свода стихов Ван Фань-чжи пока не существует. В сводах, составленных П. Демьевилем, Чжан Си-хоу, Ирия Ёситака, Сян Чу и Чжу Фэн-юй, каждый из исследователей предлагает порядок расположения и нумерацию сти-

хотворений свои, не совпадающие с другими авторами. Составленный мною (не опубликованный пока еще) свод стихов Ван Фань-чжи в этом отношении также не представляет исключения. Поэтому, избранный нами способ цитирования кажется нам для наших целей оптимальным.

22. См.: Лю Фу. Дуньхуанские фрагменты, с. 141.

23. Все танские стихотворения, цз. 37, с. 125. Вариант этого стихотворения под заглавием «Бамбук на камнях возле ступеней» 階前石竹 в том же своде (в дополнениях), цз. 882, с. 2147 (последний стих читается: 委化何足驚 «Бросил на произвол // — чему же здесь удивляться?»).

24. Рукопись P-3418, стих. 38. См.: Лю Фу. Дуньхуанские фрагменты, с. 150.

25. Рукопись P-3211, стих. 12. Там же, с. 156.

26. Рукопись S-778, стих. 11. Впервые: Ябуки Кэйки. Отзвуки поющих песков. Табл. 85—II.

27. Стихотворение цитируется в двух источниках: Фань Шу. Дружеские беседы на берегах Юньци, с. 74; 費袞.. 梁溪漫志 — 知不足齋叢書. 同治辛未重刊. 弟 2 集, 第 6 本 (Фэй Гунь. Вздорные мысли с речки Лянци. — Чжибуцзу чжай цуншу. Б. м., 1871, вып. 2, т. 6, с. 8).

28. Из стихотворения 山中檢志 «В горах пишу о моих замыслах». См.: Все танские стихотворения, цз. 37, с. 125.

29. Из стихотворения 獨坐 «Сижу одиноко». Там же, с. 126.

30. Перекличка тем в стихах друзей бывает по форме самой разной. Может быть написана целая серия стихотворений с одними и теми же заглавиями. Так, у Ван Вэя (701—761) и у его друга Пэй Ди (716—?) есть у каждого по циклу стихов, абсолютно совпадающих по заглавиям (но не по исполнению) — они соревновались, кто лучше опишет в стихах достопримечательности усадьбы Ван Вэя. Случается, что поэты дополняют уже написанные стихи друг друга. Нередки случаи, когда поэты пишут стихи на те же рифмы и в той же форме. Или поэт прямо заявляет, что его произведение вторит стихам друга. Мы здесь не приводим примеров, но любой из способов стихотворного дружеского общения имеет массу образцов — и в том числе и прежде всего в танское время.

31. Перечислим произведения, где оцениваются и цитируются стихи Ван Фань-чжи. Две рукописи из Дуньхуана: S-778, содержащая первую цзюань стихов поэта и предисловие, говорящее о значимости его творчества; Рукописи S-516 и P-2125, сочинение 歷代法寶記 «Записки о сокровище Закона в разные периоды» (публ.: Ябуки Кэйки. Отзвуки поющих песков, с. 250—254). Другие источники: Цзяожань. Образцы стихов; Фань Шу. Дружеские беседы на берегах Юньци; Фэй Гунь. Вздорные мысли с речки Лянци; 何元遠. 鑑誡錄 (Хэ Гуан-юань. Записи о правилах и обетах (X в.)); 胡仔. 苕溪漁隱叢話, 前集 (Ху Цзы. Рассказы из убежища рыбака на камышовой речке, часть первая. XII в. Излагает мнения крупного поэта Хуан Тин-цзяня, 1045—1105); 陳善. 捫蝨新話 (Чэнь Шань. Новые рассказы вошебойцы. XII в.) См. подборку текстов в статьях: Ирия Ёситака «О Ван Фань-чжи» и у Чжу Фэн-юй в «Исследованиях стихов Ван Фань-чжи», с. 67—85.

32. Мы в этой статье не касаемся вопроса об атрибуции стихов Ван Фань-чжи, это особая весьма не простая проблема, требующая специального исследования и подробной аргументации.

33. См.: 列子. 上海, 古典文學出版社 — 諸子百家叢書 (Ле-цзы. — Библиотека философов и мыслителей. Шанхай, 1989, цз. 1, с. 6). Есть, правда, и другие толкования «трех радостей», например у Мэн-цзы: родители живы и из братьев никто не в беде; не в чем устыдиться перед Небом и людьми; удалось

собрать талантливых учеников (The Works of Mencius. Translated with Critical and Exegetical Notes. Prolegomena's and Copious Indexes by James Logge. New York. Dover Publications, 1970, с. 159). Однако это толкование не согласуется с обстоятельствами жизни и общим настроем Ван Фань-чжи.

34. О нем см.: Эйдлин Л. З. Тао Юань-мин и его стихотворения. М., 1967; пер. названного произведения под названием «Жизнь ученого Пяти ив» в кн.: Китайская классическая проза в переводах академика В. М. Алексеева. М., 1958, с. 178—179.

35. Вот как описывается в «Новой истории Тан» (в биографии Ван Цзи), почему он получил такое прозвище. «Он мог выпить пять доу (*доу* — около десяти литров. — *Л. М.*), не потеряв разума, он направлялся ко всякому, кто его приглашал, к знатному ли, к ничтожному ли. Написал об этом "Жизнеописание господина Пять Доу"».

36. «Судить о глупом и мудром« — типичная для буддийской традиции тема для бесед, берущая начало из буддийских книг притч, где постоянно противопоставляется глупость тех, кто пребывает в суетном мире, и мудрость идущих по пути прозрения. См. об этом: Меньшиков Л. Н. Буддийские притчи в китайской литературе. — Бай юй цзин (Сутра ста притч). Пер. с кит. и коммент. И. С. Гуревич. Вступ. ст. Л. Н. Меньшикова. М., 1986, с. 7—49 / Памятники письменности Востока, 76. (Франц. пер.: Menshikov L. N. Les paraboles bouddhiques dans la littérature chinoise. — BEFEO. Tome 67, 1980, с. 303—336; кит. пер.: Menshikov L. N. 許章真譯.中國文學中的佛教寓言古故事. — 西域與佛教文學論集. 臺北, 學生書局 (宗教叢書) (Сюй Чжан-чжэнь, (пер.). Статьи о Западном крае и истории буддийской литературы. — Библиотека по религии, № 7. Тайбэй, 1980, с. 287—310).

37. Чжу Фэн-юй, исследовавшая эти тексты в полной мере, считает, что Ван «студент» и Ван Второй — одно и то же лицо (см. ее книгу, т. 2, с. 178). Мы по изложенным выше соображениям считаем возможным их разделить.

38. Иероглиф 羊 в подлиннике исследователи толкуют по-разному. П. Демьевиль предлагает читать его как 祥 «благословлять», «знаменовать», Чжу Фэн-юй — как 美 «ценить». В любом случае, значение знака должно быть «быть благосклонным, ценить».

39. «В зеленом и желтом» 青 黃. Видимо, имеются в виду медь (зеленый оттенок) и золото (желтого цвета), т. е. монеты выпускают как медные, так и золотые.

40. См.: История Тан, цз. 1, с. 10 (3486): «У-дэ, Четвертый год <...> осенью, в 7 луну, <...> в день *дин-мао* (т. е. 12 ноября 621 г. — *Л. М.*) в Поднебесной великая амнистия. Упразднили деньги *учжуцянь* и выпустили деньги "Кай юань бао"». Там же, 47—48, с. 250—251 (3726—3727): «Когда Гао-цзу вступил на трон, попрежнему пользовались суйской монетой *учжуцянь* и выпустили монету "Кай юань тун бао"» и далее: «Знаки сначала читались сверху вниз, а потом слева направо, а если читать по окружности, то смысл не менялся, поэтому в простонародье их читали "Кай тун юань бао"». В других источниках (например: Новая история Тан, цз. 54, с. 151 (4277) приводится только официальное чтение. Примечательно, что Ван Фань-чжи приводит народное чтение, это говорит о том, что он видел живое обозначение легенды.

41. Наиболее подробно об этом в «Истории Тан», цз. 48, с. 250—251 (3726—3727): «<...> воровская выплавка постепенно возрастала, и широко употреблявшиеся монеты были чрезмерно испорчены. В пятый год Сянь-цин (660) в девятую луну было указано: поскольку в обращении много испорченной монеты, всем чиновникам и частным лицам представить ее на рынок для обмена пяти испорченных монет на одну доброкачественную. Но простой народ, ценивший испорченные монеты, как настоящие, прятал их, дожидаясь ослабления казенных запретов. Император Гао-цзун вновь повелел за одну доброкачественную монету

покупать две порченых, но укрывательство не прекратилось. И в первый год Цянь-юань (666) <...> выпустили новую монету с легендой "Цянь-юань цюань бао"».

42. «<...> Учредили денежные инспекции в областях Ло[чжоу], Бин[чжоу], Ю[чжоу], И[чжоу]». (Там же).

43. Новая история Тан, цз. 47, с. 134 (4260). См. также перевод этого места: Rotours R. de. Traité des fonctionnaires et traité de l'armée. Traduits de la Nouvelle Histoire des T'ang (Chapt. XLVI-L). Leyde, E. J. Brill. Tome 1, 1947, s. 145. — Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises. Vol. 6.

44. Специальное исследование института *фубин* см.: 濱口重國. 府兵制度よい新兵制へ — 史學雜誌. 第十一篇, 第十一, 十二號 (Хамагути Сигэкуни. От системы фубин до новой войсковой системы. — Сигаку дзаси. Т. 41, № 11—12). Также см.: Ян Гун-цзи, с. 219—230. К этому вопросу попутно обращались также Ирия Ёситака, Чжан Си-хоу, Чжу Фэн-юй. Мы здесь кратко излагаем результаты детальных исследований первых двух авторов.

45. В сводном виде основные даты истории *фубин* см.: 唐會要. 上海古籍出版社 (Собрание главного по истории Тан. Шанхай, 1991, цз. 72, с. 1637—1638).

L. N. Men'shikov. The Biography of Wang Fan-zhi, a Poet of Seventh Century: A Reconstruction

The Chinese poet of 7th c. Wang Fan-zhi had been quiet unknown till the beginning of the 20th c. and his works had not been included into famous collection All Verces of the Tang Period. It is not clear why his poetry was forgotten. Only after the discovery of Dunhuang manuscripts in 1900 and the first publications beginning from 1925 the name of the poet was brought back to light. Manuscripts with his poetry were put together by common efforts of many scholars. In the last twenty years there were several attempts to make complete collection of his verses in France (P. Demieville), Japan (Iriya Yoshitaka), China (Zhang Xi-hou, Xiang Chu), on Taiwan (Zhu Fong-yu), in Russia (L. N. Menshikov, unpublished). It became clear that Wang Fan-zhi's poetry occupies important place in the history of Chinese poetry especially of Tang period, and many poets both of Tang and Song periods, had been acquianted his works and were influenced by them.

The life of Wang Fan-zhi is unknown in details. Only one half-fantastic and very short story on him had been discovered by Hu Shi in 1927 and a document from Dunhuang connected with his grandson Wang Dao was published by Wu Chi-yu in 1958. The scant information of these two sources may be supplemented with some facts contained in his poetry. As a result, his short biography might be reconstructed. He had been born in the time of Sui dinasty emperor

Wen-di (589—604) in Liyang (Henan prov.), his father's name was Wang De-zu. At the beginning of Tang period he became an official in Finance Department and had a title of «Imbued Unfathomable Scholar». He was prosperious enough, but left his service became gradually poor and led the life of hermit. He had friends in the Wang family, and a famous poet Wang Ji among them. His own family consisted five sons and two daughters. He lived at least eighty years and died in the seventies of 7th c. Collection of his poetry nunbers about 380 verces.

ЯПОНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА НОВОГО ВРЕМЕНИ

Необыкновенная судьба необыкновенного человека

Л. Л. Громковская

«...Я не вижу подвига выше, чем спасение чужой славы».

А. Битов

Начало этой книге* было положено в 1964 г., когда в мои руки попал перевод «Похвалы тени», изящного эссе, принадлежащего перу Танидзаки Дзюнъитиро. Имя переводчика — Михаила Григорьева — ничего мне не говорило. Имя не говорило ничего, зато перевод говорил многое: это был, без тени преувеличения, шедевр переводческого искусства. В силу своей профессии я неплохо знала тогдашние переводы с японского, и мастерство Григорьева меня ошеломило.

«Похвала тени» была подарена мне профессором Ёсио Нодзаки, известным японским русистом, великим знатоком русской драматургии, театра и балета, русофилом в самом точном значении этого слова. Михаила Петровича он не просто знал, но долгое время сотрудничал с ним, был дружен и остался верен этой дружбе. В каждую нашу встречу с Нодзаки-сан — то ли в России, то ли в Японии — я узнавала о Григорьеве все больше и больше.

Михаил Петрович Григорьев (1899—1943) стал японистом по воле случая, но был благодарен судьбе за то, что она остановила на нем свой выбор.

Выпускник читинского военного училища, двадцатилетним поручиком он оказался в Японии, где нашел вторую родину, женился на японской девушке, получил японское гражданство.

Русский, православный, глубоко религиозный человек, он сумел остаться патриотом, но при этом считал, что Японии суждено сказать миру новое слово, и стремился отыскать в японской жизни то, что могло бы быть полезным России. Мечта о сближении русских с японцами не была для него отвлеченной идеей, а реализовалась на практике, в частности, в его переводческой деятельности. За сравнительно небольшой срок — с 1935 по 1943 г. он познакомил русскую эмиграцию на Дальнем Востоке с творчеством всех ведущих японских писателей современности, таких, как Акутагава Рюноскэ, Танидзаки Дзюнъитиро, Кавабата Ясунари, Сига Наоя и другие, опередив в ряде случаев не толь-

* Мы публикуем предисловие и несколько новелл из сборника переводов М. Григорьева, работу над которым Л. Л. Громковская не успела закончить (*Изд.*).

ко советских, но и европейских переводчиков. Большинство григорьевских переводов увидело свет на страницах журнала «Восточное обозрение», который выходил в Дайрене в 30-е—40-е гг.

...Все это рассказал мне профессор Нодзаки, в прошлом редактор и издатель «Восточного обозрения». Встречаясь в Токио, мы с Нодзаки-сан часто сиживали в маленьком кафе на втором этаже универмага Мицукоси в Синдзюку, оттуда открывался вид на переулок, где некогда в кинотеатре Михаил Петрович Григорьев, страстный любитель музыки и прекрасный виолончелист, дирижировал оркестром.

Рассказы Нодзаки о Григорьеве, полные тепла, часто заканчивались словами: «Как жаль, что о нем не знают на родине, в России!» «И никогда не узнают», — мысленно добавляла я. Впрочем, и профессору тогда было совершенно ясно, что опубликовать в Советском Союзе хоть что-нибудь о Григорьеве — белогвардейце, белоэмигранте, человеке, который служил в Русском отделе Генерального штаба Японии, — дело абсолютно безнадежное. Даже просто собирать и хранить материалы о нем было небезопасно. Однако драматизм судьбы Григорьева вызывал глубокое сочувствие и мысли о нем не оставляли меня.

И все же со временем ситуация, казавшаяся безнадежной, изменилась, и стало возможным сделать имя Михаила Григорьева достоянием соотечественников.

Нодзаки-сэнсэй откликнулся незамедлительно: «Приветствую Ваше решение написать монографию о Михаиле Григорьеве. Я готов помочь Вам во всем». К моей радости, профессор Нодзаки сообщал: «Нам очень повезло: оказывается, его вдова, Ая Аракава, жива и здорова, живет в США со старшей дочерью Кирой. У них было две дочери — Кира и Нина. После войны они уехали в Америку, и я не застал их в Токио и до сих пор никаких сведений о них не имел». К письму прилагались фотографии семьи Григорьева и адрес его вдовы. Я написала ей и получила ответ. Но уже следующее мое послание осталось без ответа. Возраст Аякава-сан, или, как она сама отрекомендовалась, Веры Александровны, приближался тогда к девяноста годам. Все же, спустя несколько лет, находясь в Америке, я предприняла еще одну попытку разыскать семью Григорьева, но увы... Таким образом, источник, из которого я надеялась почерпнуть надежную и достаточную информацию, оказался для меня утраченным. О книге нечего было и думать. Тогда возникла мысль собрать воедино переводы Григорьева и издать их, предварив рассказом о самом Михаиле Петровиче.

Львиную долю работы взял на себя профессор Нодзаки — он собрал переводы, ставшие в наши дни библиографической редкостью, сделал сотни страниц ксерокопий и прислал их мне. Однако прошло еще немало времени, прежде чем, покочевав по издательствам, рукопись попала в «Петербургское Востоковедение». И только благодаря этому намерение воздать должное талантливому русскому человеку «без малейшего душевного изъяна», каким его видели близкие, осуществилось.

Материалы о жизни Михаила Петровича, имеющиеся в моем распоряжении, к сожалению, скудны. В основном я опираюсь на воспоминания, собранные в специальном выпуске «Восточного обозрения», посвященном памяти Григорьева, и немногие устные свидетельства тех, кто встречался с ним. Нашлись те, кто сотрудничал с ним на пе-

реводческой ниве, других он учил в гимназии, а некоторым даже аккомпанировал на любительской сцене.

* * *

Высокий, статный, красивый человек с вьющимися волосами и задумчивым взглядом — таким его помнят все, без исключения. И это в полной мере подтверждается фотографией молодого Григорьева. Иные характеризуют его внешность более выразительно: «Симпатичнейший гигант с ослепительной улыбкой и печальными глазами». («Восточное обозрение», 1943, июль—сентябрь*.

Может быть, наиболее значимо свидетельство Варвары Дмитриевны Бубновой, которая сумела профессионально зорким взглядом увидеть самое существенное: «Высокий молодой человек с красивым, неизменно строгим, почти суровым лицом». Его лицо привлекало особенное внимание: «В нем было много от нервного и утонченного интеллигента, но много и от молодого и здорового крестьянина, упорно и напряженно несущего свой тяжкий труд. Глаза его смотрели с детской прямотой, но в то же время горел в них какой-то неспокойный огонь: это была жажда познания и творчества». В этом выразительном портрете Григорьева угадана и сама его натура, и происхождение, и даже судьба.

Михаил Петрович Григорьев родился в городе Мерве Закаспийской области в семье, где кроме него еще были дети. О среде, из которой он вышел, можно судить по такому свидетельству: «Ребенком пережил он муки тяжкого семейного быта...» О чем здесь речь? О семейных ли неурядицах, или, может быть, неустроенности, нужде? О том, что в семье не все было благополучно, косвенно говорит и такое воспоминание: рассказывая о том, что у Миши Григорьева с юных лет обнаружился музыкальный дар, его однокашник отмечает, что обстановка в семье, по-видимому, не особенно способствовала развитию у мальчика музыкальных навыков. Известно, что мать Миши страдала каким-то недугом, который рано свел ее в могилу. Миша переживал смерть матери мучительно. Товарищ его по гимназии, а затем и по юнкерскому училищу Глеб Морозов вспоминал, что Миша Григорьев был молчаливым, порой грустным: «Может быть, эта грусть была отражением его тоски по умершей матери?»

Григорьев сторонился шумных юнкерских забав, но он вовсе не слыл тихоней или робким мальчиком. Был случай, когда ему и еще одному юнкеру достались особенно свирепые лошади: «Это были какие-то звери, совершенно не допускавшие к себе человека. Готовые искусать и уже, конечно, сбросить любого седока, звери эти, чтобы сделать их пригодными к строю, требовали долгой и упорной с ними работы. И уж конечно, надо было иметь отвагу и ловкость, чтобы постепенно смирить неукротимое животное. Упорством, настойчивостью, своей силой юнкерам удалось это сделать».

---

* Здесь и далее воспоминания о Григорьеве цитируются по этому выпуску журнала.

Упорство и настойчивость, завидную целеустремленность Миша Григорьев обнаруживал во всем, за что бы ни брался. В числе прочих он пожелал изучать японский язык, когда это было предложено юнкерам, в учении показал себя одним из лучших, а к моменту выпуска вообще был вне конкуренции.

Владение языком решило его судьбу — вместо артиллерийской части он получил назначение в японскую военную миссию в Чите, откуда спустя недолгое время был эвакуирован в Японию. Грустил ли он, покидая родину? Надо учитывать, что он уезжал из страны, охваченной всеобщим развалом, где «царил разгул низших инстинктов». А вот то, что предстоящая встреча с Японией волновала его воображение, можно предположить с уверенностью — известно, что еще на гимназической скамье он грезил о Стране Восходящего Солнца. И это не удивительно: в первое десятилетие нашего века, особенно после русско-японской войны, волна интереса к дальневосточной соседке буквально захлестнула Россию. Множились учебные центры, где обучали японскому языку, на выставках экспонировалось японское искусство, журналы наперебой печатали очерки о неведомой загадочной стране, стали появляться переводы художественной литературы.

Однако в Японии Михаила Петровича ожидала участь беженца, и так же, как тысячи других русских, кого тогда разбросало по белу свету, он прошел нелегкую школу борьбы за выживание в чужой стране. Правда, ему было легче, чем другим, многих трудностей он избежал, поскольку пользовался расположением японцев и с самого начала стал неплохо зарабатывать. Он не давал себе поблажки, работал одновременно в нескольких местах, чтобы обустроить отца, брата, сестру. Появилась собственная семья, это означало новые заботы.

Но на протяжении двух десятилетий японской жизни Григорьев не только трудится ради заработка, он неустанно шлифует и умножает свои познания в области японоведения. В результате в изучении языка, культуры и литературы Японии он достиг профессионального уровня. О высочайшем качестве литературного перевода я уже имела случай упомянуть, разговорным языком Михаил Петрович владел блистательно — он мог с листа переводить иероглифический текст, техникой синхронного перевода поражал окружающих. Он отважился и на перевод русской поэзии на японский язык, так, Варвара Дмитриевна Бубнова вспоминала, что он переводил Ахматову.

Материалы, имеющиеся в моем распоряжении, красноречиво говорят и об его исследовательской жилке. В предисловии к сборнику переводов Кикути Кан, популярного писателя современности, не просто добросовестно изложены факты литературной биографии и дана характеристика этапов его творческой эволюции, но с удивительной проницательностью раскрыт секрет популярности Кикути. Он, по словам Григорьева, словно «хороший резонатор», откликался на зовы времени и не только шел в ногу с эпохой, но даже опережал ее. Григорьев полагает, что славу литературного мэтра Кикути добыл ценой компромисса, легко отказавшись от собственных идеалов. На смену лозунгу служения чистому искусству, с которым Кикути вступил в литературу, пришло умение подстраиваться под вкусы невзыскательного читателя. Прозорливость Григорьева сегодня подтверждается тем, что Кикути

стяжал славу зачинателя «массовой литературы», которую в Японии относят к разряду чтива и противопоставляют литературе «чистой».

Михаил Петрович вынашивал план создания большой работы по истории Японии, которую хотел проиллюстрировать текстами художественных произведений соответствующих эпох. Очевидно, что одновременно это получилась бы хрестоматия по японской литературе на богатом историческом фоне. Подступом к осуществлению грандиозного замысла следует считать статью Григорьева о «Кодзики», одном из древнейших памятников японской словесности. Эта содержательная историко-филологическая работа опубликована, к сожалению, в неоконченном виде, но и по ней можно судить о научном потенциале Григорьева-японоведа.

В первой части статьи о «Кодзики» — общем очерке, где анализируются предпосылки возникновения этого литературного памятника, обращает на себя внимание противопоставление европейского мира, «беспомощно мечущегося в исканиях таких государственных форм, которые вывели бы народы на путь более или менее сносного существования», Японии с ее установившимся веками государственным строем, который она считает не имеющим себе равных. Интонация и стилистика отрывка убеждают в том, что Григорьев разделяет это мнение японцев о самих себе.

Кажется, что, воздавая должное мудрому государственному устройству Японии и здравому укладу жизни ее обитателей, Григорьев как бы примеряет это к России. С течением времени Россия все больше занимает его думы. Поначалу, только что приехав в Японию, он уверял, что его не тянет обратно домой, т. к., покинув родину совсем молодым, он-де не успел ее толком узнать. Похоже, однако, что по прошествии двух десятилетий ностальгия все же охватила его. Так, собирая японские книги, он составил и богатую русскую библиотеку, что в тех условиях было весьма непросто. По его собственному признанию, он постоянно читал и перечитывал русских поэтов, особенной любовью пользовались акмеисты.

Поворот обозначился особенно четко после гастролей в Токио певицы Софьи Артемьевны Зайцевой, которая приехала сюда из Парижа. Григорьев принял деятельное участие в устройстве ее выступлений. Софья Артемьевна затем уехала в Харбин, где семья Зайцевых и осела. В Харбин, но казалось — в Россию! В сущности, так оно и было. Харбин, построенный царским правительством в Маньчжурии в конце девятнадцатого века как железнодорожный узел на Китайско-Восточной железной дороге, сохранял уклад и атмосферу дореволюционной русской жизни, а к середине двадцатых годов превратился в культурный центр всей дальневосточной российской эмиграции. Улицы в Харбине назывались Садовая, Ямская, Артиллерийская. Пестрели вывески: «Торговый дом И. Я. Чурина», «Кинотеатр "Гигант"», «Гостиница "Новый мир"», существовали Московские торговые ряды... Куда ни глянь — купола православных храмов, их вместе с двумя монастырями — мужским и женским — насчитывалось больше двадцати. Выходили ежедневные газеты, издавались журналы. Русских в городе было больше половины — около ста тысяч, для них были открыты десятки учебных заведений: гимназии, реальные училища, институты, всевоз-

можные курсы. На сцене Железнодорожного собрания выступала драматическая труппа, шли оперы и оперетты, звучала симфоническая музыка. Нередко гастролировали знаменитости мирового класса. Но главное — население ревниво хранило российские обычаи и традиции, соблюдало церковные обряды.

С приходом в начале 30-х годов японских оккупационных войск жизнь русских, как, впрочем, и всего населения Маньчжурии, усложнилась. Японцев недружелюбно встретили все — и взрослые, и дети: «"Ты за кого, за китайцев или за японцев?" — беспрестанно спрашивали мальчики друг друга. Но очень скоро выяснилось, что в Коммерческой гимназии, во всяком случае, за японцев не стоит никто, и страсти поутихли. Не с кем было спорить, а военные действия развивались так, что исход не вызывал сомнений: стой за китайцев или не стой, а одолеть японцев они не смогут. Обидно было, да что тут можно делать» (Хаиндрава Леван. Отчий дом. Новосибирск, 1991).

Хозяйничая в своей новой вотчине — государстве Маньчжоу-го, — японцы не просто ужесточили режим для эмигрантов, но всеми возможными способами принялись внедрять в сознание людей идею о великой исторической миссии Японии, призванной «осчастливить» народы Азии. Понимая роль печатного слова, японцы поспешили с изданием ежедневной газеты на русском языке «Харбинское время». Были и другие издания. В 1939 г. в Дайрене, в Маньчжурии, начал выходить журнал «Восточное обозрение», где освещались проблемы истории, экономики, культуры и политики стран азиатско-тихоокеанского региона, но основное внимание уделялось все же Японии. Несмотря на достаточно откровенную пропагандистскую направленность журнала, уровень публикаций, авторами которых выступали видные японские специалисты, был высоким. К участию в журнале удалось привлечь и русских: Бубнову, Вановского, Лишина, Агапова. Григорьев, которого Нодзаки пригласил на должность агента Отдела печати при кабинете президента Южно-Маньчжурской железной дороги, в отличие от своих коллег, писавших для «Восточного обозрения» статьи, занимался исключительно переводом художественной литературы. Поначалу решено было, что Григорьев какое-то время поживет в Харбине. Можно думать, что это был нелегкий период в жизни Михаила Петровича. Вряд ли человек, облеченный доверием японцев, обласканный, работавший на них, мог рассчитывать на то, что русская эмиграция примет его с распростертыми объятиями. Однако очень скоро Григорьев снискал славу ходатая по русским делам. Он безотказно оказывал всяческую помощь вновь обретенным соотечественникам, и многие из них хранили благодарную память о нем долгие годы. Один из тех, кто на себе испытал григорьевское заступничество, явно выражая общее мнение, писал: «И еще неизвестно, что ценнее — работа ли на культурном поприще по сближению двух народов или бескорыстная помощь нуждающемуся безъязыковому беженству в его простых повседневных нуждах».

В Харбине, где душе было вольготно, где радовало обилие библиотек и церквей, Михаилу Петровичу довелось прожить недолго, уже через год он переведен на работу в Дайрен (Далянь). Бывший русский порт Дальний, теперь это был приморский курортный город, населен-

ный, главным образом, японцами. Супруге Михаила Петровича переезд пришелся кстати — она неважно себя чувствовала в континентальном климате Харбина. В Дайрене Григорьев, не оставляя сотрудничества в «Восточном обозрении», стал преподавать в гимназии. Предмет, который он вел, называвшийся японоведением, учащимися был встречен без восторга. Рассказы о деяниях героев японской старины не находили отклика в сердцах русских мальчиков и девочек. Прохладное отношение к предмету поначалу распространилось и на преподавателя. Но — странное дело! — Михаил Петрович не только оставался невозмутимым, но всем своим поведением, казалось, давал понять, что не требует принимать излагаемые им мифы и предания всерьез.

Мало общавшийся с русскими — дайренская колония была небольшой и достаточно замкнутой — Григорьев тем не менее запомнился всем как настоящий «русак», человек, беспредельно преданный России. То и дело возникали слухи о какой-то его тайной деятельности в пользу родины. Вряд ли для подобных слухов были реальные основания, скорее уж можно было думать о связях Григорьева с секретными службами Японии. Но даже в таком случае Михаил Петрович вряд ли остался бы чужд того всплеска патриотических чувств, какой охватил русских за рубежом, когда Советский Союз вел войну с фашистами. Тоска по родине, никогда не покидавшая изгнанников, прежде находила выражение в горьких строчках, полных безысходности и обиды:

Не иметь ни куста смородины,
Ни берез, о которых петь,
И не знать той страны и Родины,
За которую умереть!

(Н. Завадская, в кн.: «Харбин. Ветка русского дерева»).

Теперь же люди плакали, передавая друг другу рукописный листок с симоновскими стихами: «Ты помнишь, Алеша, дороги Смоленщины...»

Сохранилась гимназическая фотография тех лет. Пожелтевшая от времени, она все же позволяет разглядеть лицо Григорьева. Осунувшееся, с затаенным страданием в глазах. Что-то тревожило его душу.

Климат Дайрена, благоприятный для его супруги, оказался смертельно опасным для самого Михаила Петровича. Он умер внезапно: возвращаясь откуда-то на рикше, упал на мостовую... Ему было сорок четыре года. По официальной версии он скончался от сердечного приступа. Его скоропостижная кончина вновь вызвала волну слухов, поговаривали, что дело не обошлось без кэмпэйтай, японской жандармерии. Ни проверить, ни опровергнуть эту версию, видимо, невозможно. Совершенно очевидно только то, что, доживи Григорьев до прихода советских войск, его судьба была бы тяжкой. Ведь даже те, кому не в чем было виниться перед советской властью, окончили свои дни в лагерях и тюрьмах.

...В Дайрене все же нашелся человек, близкий Михаилу Петровичу душевно. Поэтесса, красавица Лидия Хаиндрава. Лидии Юлиановне суждена была долгая жизнь. Она вернулась на родину и в преклонном возрасте умерла в Краснодаре, оставив богатое поэтическое наследие.

Среди ранних стихов Лидии Хаиндрава — «Одиночество», с посвящением М. П. Г. В трагически окрашенных строках отразилось их общее умонастроение:

Ну, а мы? Мы пришельцы... Мы сиры и наги.
Муза Странствий манит нас. Бьет крыльями ночь.
И, влюбленные в силу и дерзость отваги,
Мы в бессильи должны изнемочь.

Изнемочь в бессильи... Что может быть страшнее такой судьбы? Она досталась многим отважным русским людям. Будем помнить об этом.

Сайсэй Муроо

Бабочки

Если говорить о смерти человека, то едва ли что-нибудь способно вызвать более сильное впечатление какой-то строгой чистоты, от которой рука невольно тянется оправить воротник одежды, чем смерть совсем еще юной девушки. И жизнь, и смерть девушки полны непередаваемого очарования. Когда из жизни уходит юное существо, еще не испытавшее всего, что положено испытать человеку, — какою безутешною красотою веет от его смерти, и как неизмеримо обидно бывает за этот преждевременный уход.

Всякий раз, как Дзинкичи бывал очевидцем смерти девушки либо слышал об этом из чужих уст, его с новой силой охватывало горькое чувство обиды и укоризны, обращенное к кому-то вдаль. Да, именно, — обращенное к кому-то вдаль, хотя это выражение, быть может, и покажется бессодержательным, — трудно выразить иными словами истинный образ смерти.

Кимико, дочь Дзинкичи, была гимназисткой пятого класса. Она росла, вытягиваясь, словно молодая сакура. В гимназии их было шестеро — неразлучных подруг, всегда державшихся вместе, где бы они ни появлялись: на улице, в кинематографе, заходя куда-нибудь выпить чаю или поесть.

В доме Дзинкичи они бывали часто, приходили по очереди то в одиночку, то по двое, проводили с Кимико добрую половину дня за приготовлением уроков и за разговорами. Сначала Дзинкичи с трудом различал их: они казались все на одно лицо, и Дзинкичи даже удивлялся, до какой степени гимназистки похожи друг на друга. Только одна из них резко выделялась своим ростом. Она носила странное прозвище — Ямачин — и была ростом пяти футов с тремя дюймами, что для ее семнадцати лет казалось необычайным и бросалось в глаза.

При встрече с подругами дочери Дзинкичи здоровался с ними через сад легким кивком головы и ограничивался потом вопросом:

— Кто это был у тебя сегодня?

— А, это Ямачин, — следовал лаконичный ответ дочери без пояснения, что, собственно, значило это странное имя.

Приходила затем Курико — круглолицая пухлая девица, у которой, когда она была третьеклассницей, было всегда удивленное выражение глаз; начиная же с пятого, глаза стали глубокими и затемнились той тенью, какая бывает у девочек, расстающихся со своим детством.

Курико была дочерью владельца известного ресторана и, по-видимому, всегда делилась с Кимико завтраком, потому что Кимико часто говорила:

— Ах, какой вкусный кинтон[1] был сегодня у Курико!

---

[1] Пюре из сладкого картофеля с сахаром и каштанами.

Или:

— Ох, эта Курико! Подумаешь, какое лакомство — соленья из Каназава[2], а ей только их и подавай.

И Кимико заворачивала на завтрак, что было повкуснее, и несла в гимназию.

Когда приходила Курико, то они с Кимико все время шептались в комнате, где стояло пианино. Остальные подруги тоже держались тихо, стараясь не привлекать внимания посторонних, и разговаривали сдержанными голосами.

Трудно было сказать, откуда взялись ласкательные прозвища и трех остальных подруг: Тана, Токо и Сэночин. Тана происходила из района Ситамачи[3]. Черты характерной «мусумэ»[4] в ней лишь наполовину сглаживались гимназической формой. Токо более других выглядела девочкой. В Сэночин было что-то от барышни из хорошего дома.

Все пять гимназисток никогда не называли друг друга настоящими именами, а обращались друг к дружке так:

— Ямачин, знаешь что?

Или:

— Послушай, Сэночин.

Если кто-нибудь вдруг звал: «Токо! Токо!» — то Токо сразу отзывалась: «Что-о?» — словно это было ее настоящее имя.

Дочь Дзинкичи, как сказано, носила имя Кимико, но подруги называли ее Мурокко.

— Мурокко! Мурокко! — звал кто-нибудь, и Кимико как ни в чем не бывало откликалась:

— Что тебе?

Жена Дзинкичи — Умэ — уже два года как лежала разбитая параличом. Навещать ее приходили только пять подруг Кимико. Было что-то странное и даже жуткое в этом зрелище, когда девочки появлялись в садике, стараясь бесшумно шагать по раскиданным камням дорожки, каждая держа по букету цветов в руках и, неизвестно почему, стараясь втянуть голову в плечи. Все они — здоровые и краснощекие, как на подбор, — останавливались среди садика и ждали, пока выйдет Кимико. Казалось, что от их плотных крепких фигур в одно мгновение рассыплется тонкая и изящная красота садика.

При виде подруг дочери Дзинкичи всякий раз поражался их большим ростом. Ему как-то не верилось, что они ровесницы Кимико. Но еще более поражался он, убеждаясь, что самой крупной из них была его собственная дочь. Он с удивлением думал тогда, какая она стала большая.

Встречаясь с Дзинкичи, девочки здоровались с ним кивком головы, не справляясь о состоянии больной и не говоря ни слова из полагающихся в таких случаях приветствий.

Как всегда, они усаживались на цыновках, сбившись в кучку, и сразу же принимались оживленно разговаривать тихими голосами. На-

---

[2] Город в префектуре Исикава.

[3] Район мелких торговых предприятий в Токио, характеризующийся мещанскими вкусами его жителей.

[4] Юная мещаночка.

говорившись досыта, они оставляли на цыновках принесенные букеты и покидали дом. Они на цыпочках проходили по садику, должно быть, остерегаясь производить малейший шум, и Дзинкичи изумленным взором провожал их необыкновенно длинные косы, умилявшие его своею детскою красотою. Когда девочки изредка заговаривали о Дзинкичи, они бесцеремонно звали его по имени.

— Дзинкичи у Мурокко литератор, оттого он так и понимает ее, — с оттенком легкой зависти говорили они, критикуя своих отцов, словно хотели этим сказать, что литераторы более других отцов должны потакать своим дочерям.

Поэтому, когда Дзинкичи иногда упрекал Кимико в неэкономной трате денег, Кимико хмурилась и делала такое лицо, словно она в первый раз поняла, как жестоко ошибалась в своем отце.

— Вот все говорят, что ты меня понимаешь, а на самом деле — ни капельки понимания, — укоряла она Дзинкичи таким тоном, словно считала, что подруги несправедливо переоценивают его.

Дзинкичи, в свою очередь, отвечал ей со смехом:

— Ну, если к тебе относиться каждый раз с пониманием, так и половины месячного дохода не хватит на твои покупки. Нет, уж оставь: пусть лучше у меня не будет никакого понимания.

В начале лета Кимико заявила, что она хочет пригласить к себе на дачу всех пятерых подруг, чтобы провести это последнее в гимназической жизни лето вместе, так как в марте будущего года они окончат школу и разлетятся во все стороны. Дзинкичи ответил, что не имеет ничего против, если молодежь сама будет готовить себе пищу, какую хочет, и не будет затруднять прислугу, так как мать остается в Токио и заботиться о них будет некому.

— В этом году, наверное, в Синсюу не будет риса, так пусть твои подруги привезут с собою и рис, и все необходимое, ну, хотя бы на десять дней. А я, уж так и быть, предоставлю вам флигель: в нем две комнаты с циновками — в шесть и в пять дзёо[5] — и одна маленькая с деревянным полом — в два дзёо.

Пятеро подруг Кимико появились в Синсюу в самый разгар лета. Они начали с того, что сразу же извлекли из своего багажа холщевые мешки с рисом и передали их прислуге Харуко — девице родом из Синсюу, притом из самой глухой горной деревушки. Заинтересованная, какой рис едят в Токио, Харуко обследовала содержимое каждого мешка. Она насыпала себе рису на ладонь, смотрела его на свет и перебирала пальцами. Рис, привезенный Курико, вызвал у нее удивленный возглас:

— Поглядите, барин, какой рис, — в жизни такого не видала!

Дзинкичи плохо разбирался в сортах риса. Он решил, что раз привезла Курико, значит, это мог быть рис только заграничный. Курико была дочерью владельца известнейшего в Токио ресторана «Яодзэн».

Утром девочки, поднявшись от сна, шли в ванную комнату главного здания дачи. Завидев Дзинкичи, уже подметавшего в это время сад, они приветствовали его только коротким кивком головы, не говоря ни «доброе утро», ни «какая хорошая погода». Это был неподатли-

---

[5] Площадь пола 6 футов × 3 фута.

вый народ, не любящий шуток, не признававший любезностей и малоприветливый.

«Отчего эти гимназистки так неприветливы?» — думал Дзинкичи, невольно сопоставляя их с женщинами совсем иного типа, с которыми ему больше приходилось иметь дело. Он чувствовал, как от этих девушек веяло ни с чем не сравнимою свежестью, какою-то первобытною нетронутостью. Совершенно не нужно было трудиться снискивать их расположение, можно было свободно предоставить их самим себе.

Девочки делали складчину по одной иене в день с человека, покупали на собранные шесть иен все нужное, вплоть до сластей, и выделяли из этого даже долю Дзинкичи, когда тот присоединялся к их компании.

Часто они выкладывали на обеденный стол свои кошельки и начинали что-то долго подсчитывать. Казалось, что они не столько занимаются подведением итогов, сколько ласкают эти несчастные замызганные бумажные полтинники и никелевые гривенники, давая им отдохнуть от долгих и мучительных скитаний по человеческим рукам.

Несмотря на распоряжение возвращаться домой к пяти часам и ложиться не позже десяти часов ночи, они шумели у себя во флигеле почти до полуночи, когда Дзинкичи успевал увидеть уже не один сон. Казалось, что они хотели урвать время даже у сна, чтобы досыта наговориться, и только одна Ямачин, страдавшая болезнью дыхательных органов, ложилась раньше остальных.

— Что, Ямачин, спала сегодня ночью? — спрашивал кто-нибудь, на что Ямачин отвечала спокойным, безмятежным тоном:

— Уснешь с вами. Хоть бы потише шумели. Сегодня лягу в той комнате, в самый дальний угол, а то разговаривают с обеих сторон, на какой бок ни повернись, мешают, спать не дают. Задремала, было, потом проснулась, слышу — все еще разговаривают.

Промолвив это укоризненным тоном, Ямачин добавляла:

— А впрочем, я уже привыкла.

Все шестеро спали рядышком, подушка в подушку. Естественно, им трудно было удержаться от разговоров, которые не прекращались до тех пор, пока все не засыпали от усталости. Так повторялось каждую ночь. Голоса разговаривающих доносились через сад даже до кабинета Дзинкичи.

Ямачин позапрошлым летом тоже гостила около недели на даче у Дзинкичи и хорошо была знакома с флигелем. У ней были не в порядке легкие и желудок, что случается с детьми высокого роста, развивающимися неравномерно. Дзинкичи приказал прислуге уничтожать после Ямачин все палочки для еды, сколько бы их ни шло, и промывать в кипятке ее посуду. Об этом он сообщил и всем девочкам, которые с ним согласились и решили делать это потихоньку, чтобы не огорчать Ямачин.

Когда Ямачин смеялась своим осторожным сдержанным смехом, лицо ее светилось какой-то материнской мягкостью. Словно стесняясь своего роста, она при этом немного втягивала голову в плечи. Дзинкичи так привык к ее удобному смешному прозвищу, что и сам стал звать ее просто Ямачин. Это прозвище сделалось известным даже сре-

ди студентов, нанимавшихся на лето в аптеку Бретта, и когда девичья компания проходила мимо аптеки, они выкрикивали:

— Ямачин! Ямачин!

При виде Дзинкичи они конфузились и скрывались в аптеке.

— Дядя, у вас нет книги Акаси Унато? — однажды обратилась с необычным вопросом Ямачин к Дзинкичи, сидевшему в чайной комнате за чашкой чая. Комната была небольшая, всего в четыре с половиной дзёо, но светлая и спокойная, выходившая в сад. Ее циновки, казалось, граничили прямо с зеленью деревьев и садового мха.

— Что это за книга — Акаси Унато?

— Это поэт, разве вы не знаете?

— Ах, вон кто. Акаси Унато! Если порыться в журналах, то, пожалуй, можно найти его стихи. А ты, Ямачин, разве любишь стихи?

— Он несчастный человек — вот мне и хочется почитать.

— Ты все его стихи читала?

— Да как сказать, — всех, конечно, нет.

Прокаженный поэт Акаси Унато только что начинал приобретать известность. Даже Дзинкичи и тот не читал еще его стихов в собранном виде. Он решил, что Ямачин любит литературу более остальных девочек.

— Ямачин читает разные книги, — не раз говорила Кимико, считавшая свою подругу любительницей литературы.

Но Дзинкичи прежде не казалось, чтобы Ямачин особенно увлекалась литературой и читала разные книги. Ее интерес к Акаси Унато поэтому был для него неожиданным и подкупающим.

В давно минувшие годы, когда Дзинкичи было лет двадцать, ему в каждой девушке чудился аромат литературы. По его мнению, почти все девушки тогда любили или стихи, или романы. В последние же годы он перестал ощущать в них этот аромат. Возможно, что с годами ослабевала и восприимчивость его чувств.

Иногда Дзинкичи приглядывался к Кимико и ее брату Тэйкичи, моложе ее годами, и не обнаруживал в их жизни ни малейшего следа литературы. Дзинкичи думал об этом даже с каким-то облегчением, но время от времени у него всплывала мысль, что изредка им не мешало бы все-таки почитывать стихи. Среди шестерых подруг одна лишь Кимико, по-видимому, не читала ничего из литературы, так как другие иногда интересовались:

— Что это за книга «Улетим вместе с ветром»? Интересная?

Дзинкичи не находился, что ответить, и ограничивался советом:

— Лучше не читать таких книг.

Иногда он обращался к детям с укором:

— Считается, что дети литераторов в какой-то мере всегда владеют слогом. Я не знаю, что из вас получится: мало кто не любит книг так, как вы.

— Ах, извините, пожалуйста, — дразнящим тоном отвечала на это Кимико.

— Еще неизвестно, что из нас получится, — пытался оправдаться Тэйкичи, бывший учеником второго класса гимназии.

После обеда, когда день уже клонился к вечеру, принято было прогуливаться по улицам. Во время одной из таких прогулок Дзинки-

чи, зайдя в какой-то магазин за покупками, дал подержать Ямачин свою тросточку. Когда он вышел из магазина с большим свертком в руках, Ямачин и Кимико были уже далеко. Дзинкичи с удивлением смотрел на преобразившуюся фигуру Ямачин — она казалась совсем европейской девушкой, идя по улице и помахивая тросточкой с серебряным набалдашником немецкого изделия, купленной в Харбине на Китайской улице. Дзинкичи с удовольствием смотрел на рослую, несколько преувеличенно выпрямленную фигуру девушки, казавшейся теперь необыкновенно изящной. Улица шла в гору, и снизу Ямачин казалась еще выше, чем всегда. Тросточка делала ее очень эффектной.

— Ямачин, тебе очень идет тросточка.

— Неужели? Тогда я еще попользуюсь.

В первый раз Дзинкичи убедился, что тросточка может так идти девушке. В руках других она выглядела бы просто вульгарной, особенно снабженная серебряными украшениями, но в руках Ямачин она казалась естественной, и самые украшения не бросались в глаза: набалдашник был из оксидированного серебра с глубокою резьбою, изображавшею голову монгольской собаки, больше похожей на голову дельфина.

Ямачин и Кимико, как всегда, остановились перед ювелирным магазином, чтобы полюбоваться выставленными в витрине прекрасными каменьями. Магазин был перворазрядный, торговавший разными вещами для подарков. Среди них имелись и настоящие драгоценные камни, — правда, в небольшом количестве.

— Непременно куплю, — послышался решительный голос Ямачин, выбиравшей между бирюзою и кораллом. Дзинкичи поразился твердости тона, каким были произнесены слова.

— Дядя, помогите выбрать.

Дзинкичи пришлось подойти и принять участие в обсуждении, на каком из двух колец остановиться.

— Возьми лучше с голубым.

— А мне с кораллом тоже нравится.

— Тогда купи оба.

— Ну, у меня нет столько денег, — произнесла Ямачин голосом, в котором уже не слышалось прежнего одушевления.

— Тогда, может быть, лучше с кораллом?

Ямачин сделала грустное лицо, какое бывало у нее при покупках.

— Можно отложить и до другого раза.

— Папа, у Ямачин пусто в кошельке: все потратила на мороженое. Одолжи ей немножко.

— Что же, пожалуйста!

Кимико и Ямачин о чем-то пошептались, Ямачин кивнула утвердительно головою и, стерев с лица грустное выражение, повернула глаза в сторону Дзинкичи, сама оставаясь обращенной лицом к Кимико.

— Угадайте, о чем мы говорили, — сказала она.

Дзинкичи смеясь передал свой бумажник Кимико. Ямачин купила себе кольцо с кораллом, какие любят молодые девушки; Кимико купила брошку. Эта сценка так гармонировала с летней ночью, что Дзинкичи испытывал радостное чувство, наблюдая за нею.

Домой возвращались по тропинке, освещая путь карманным фонариком. В траве стрекотали большие кузнечики с длинными ногами и растопыренными крылышками.

— Как идут в Каруйзава деньги!

— А вы бы еще больше покупали во время прогулок.

— На мороженое тоже много идет, — неожиданно вставил Тэйкичи.

— Ох уж это мороженое! Сколько ты его съедаешь, ужас!

Яманчин, действительно, приходила в ужас от количества мороженого, поглощавшегося Тэйкичи. Стоило только завязаться беседе, как Тэйкичи начинал:

— Давай держать пари на мороженое! Кто как, а я за мороженое. Пойдемте есть мороженое.

Дзинкичи недоумевал, что может быть особенного во вкусе мороженого. У него, однако, не хватало духа запретить Тэйкичи есть его, поскольку это не грозило желудку.

Тэйкичи с первого класса гимназии стал получать от отца в начале каждого месяца книжку билетов на автобус, стоившую пять иен, но никогда ею не пользовался, а терпеливо проделывал довольно длинный путь до станции пешком. Исключение составляли дни, когда шел сильный, проливной дождь. Таким образом к концу месяца билетная книжка оставалась у него почти нетронутой. Тэйкичи возвращал ее отцу вместе со счетом, собственноручно отпечатанным при помощи каучукового шрифта, кладя то и другое на швейную машину в чайной комнате. Счет гласил:

«Причитается с Вас получить столько-то иен, столько-то сэн за столько-то автобусных билетов. Означенную сумму просьба уплатить к завтрашнему утру. Число, месяц, год. Тэкичи».

Требуемую сумму Дзинкичи должен был класть туда же, на швейную машину, на место оставленных Тэкичи билетной книжки и счета. Точно такие же счета Тэйкичи выписывал и на плату за правоучение, и на починку обуви, и на книги, и на журналы, и на марки, оставляя их на швейной машине. Когда сумма доходила до 20 иен, делалась приписка: «Допускается рассрочка платежа на два раза — на завтра и на послезавтра». Накапливавшаяся мелочь обменивалась на новенькие ассигнации, если они находились у прислуги после покупок, в противном же случае Тэйкичи обменивал ее у отца. Деньги прятались в собственный чемодан Тэйкичи и летом шли на мороженое в Каруйзава.

Даже в холодные зимние дни, во время вечернего чая, Тэйкичи не переставал вспоминать:

— Эх, вкусное мороженое было у Бретта!

Накопив за целый год иен до тридцати, Тэйкичи без сожаления тратил деньги на мороженое, щедро удовлетворяя собственное заветное желание и угощая также и других.

Естественно, что у Дзинкичи не хватало духа наложить запрет на мороженое, достававшееся с таким трудом.

«Это то же самое, что для меня сакэ. Как же можно лишать мальчика такого удовольствия», — сочувственно думал он.

Кимико расходовала свои карманные деньги скорее брата и была не в состоянии на свои средства лакомиться мороженым. Тэйкичи

проявлял тогда великодушие и с гордостью угощал сестру, не забывая, однако, напоминать:

— Смотри, я уже десятый раз тебя угощаю.

Семья Дзинкичи, как и многие другие, однажды решила продать в казну имевшиеся золотые вещи: одно кольцо, золотой ободок на трость, крышки от часов и т. п. Было выручено за все 98 иен.

Когда в чайной комнате открылось совещание, как поступить с вырученными деньгами, Тэйкичи пришла в голову блестящая мысль, которую он и поспешил выложить, не желая упускать случая:

— Давайте купим велосипед.

Дзинкичи мысленно одобрил идею. Тэйкичи же, не давая опомниться присутствующим, поспешно продолжал:

— Прежде всего, не нужно будет тратиться на автобус. Потом, можно будет ездить со всякими поручениями. Не надо будет торопиться выходить из дому. Не будет расходов по прокату велосипедов в Каруйзава.

— В самом деле, пожалуй, это самый разумный выход — купить велосипед.

— Другого такого случая не дождешься.

И Кимико, и жена Умэ тоже согласились. Дзинкичи вынужден был признать, что покупка велосипеда представляет гораздо больше удобств, нежели абонирование телефона. Бравшиеся каждый год напрокат велосипеды стоили больших расходов и вместе с тем были до неприличия плохи.

— Хорошо, купим велосипед, — после минутного размышления решил наконец Дзинкичи.

Да, это была блестящая идея! Не нужно будет тратить денег ни на автобус, ни на прокат велосипедов в Каруйзава, удобно будет ездить и на почту, и к доктору.

— Поручаю покупку тебе. Смотри только, хорошенько выбирай.

Тэйкичи начал обход велосипедных магазинов, находившихся поблизости, но новых велосипедов уже нигде не было. Дзинкичи решил придти на помощь сыну и просил знакомых поставщиков присмотреть где-нибудь велосипед. Первая неделя, однако, прошла в бесплодных поисках.

Возвращаясь из училища, Тэйкичи пробовал заглядывать даже в район Симбаси, но новых велосипедов нигде не было. И лишь через несколько дней, при содействии одного поставщика, наконец поиски увенчались успехом. Снабженный необходимой для покупки суммой денег в 110 иен, Тэйкичи был отправлен за велосипедом. Вернулся он к вечеру бодрый и радостный, приехав на новеньком велосипеде из пригорода, находившегося на берегу моря.

— Великолепный велосипед! Не звякнет, не задребезжит.

Все вышли посмотреть покупку. На крыле, покрывавшем заднее колесо, уже красовалась надпись: «Г. Токио, Оомори-ку, улица №... Ямагами Тэйкичи».

Дзинкичи еще раз с удовлетворением подумал, что деньги, вырученные от продажи золота, нашли себе хорошее применение.

Тэйкичи был легок в весе и ловко ездил на велосипеде. После уплаты налога за велосипед он прикрепил зеркало, чтобы видеть находящиеся сзади повозки, приделал фонарь и купил масла для чистки.

По-видимому, все это доставляло ему массу удовольствия.

— Ну, вот, наконец и купили велосипед, — говорил он сам себе, и лицо его светилось радостью.

Он стал ежедневно ездить на велосипеде до станции. Иногда, возвратившись домой, самодовольно сообщал:,

— По дороге какой-то господин сказал: «Как он у тебя сверкает!»

Когда приходили гости, к которым Тэйкичи питал расположение, он нарочно вытаскивал сияющий велосипед в сад и ставил его на камнях дорожки так, чтобы его хорошо было видно из окна кабинета. Гордости Тэйкичи не было предела. В самом деле, дети семей, имевших возможность приезжать на лето в Каруйзава, все имели собственные велосипеды, а Тэйкичи, бравшему велосипеды напрокат, приходилось каждое лето страдать от мысли, какая диковина достанется ему на этот раз. Поэтому он уже давно надоедал отцу просьбами купить собственный, но Дзинкичи, не умевший ездить на велосипеде, долго не проникался жалостью к терзаниям сына. А между тем он сам, при постройке дома, купил за пятнадцать иен велосипед садовнику, который, рассыпаясь в благодарностях, говорил:

— Вот спасибо, барин. Уж такую радость мне доставили, сегодня даже ночь не спал.

Тэйкичи поклялся, что не допустит, чтобы его велосипед хотя бы раз был смочен дождем до поездки в Каруйзава. Велосипед буквально сиял в его руках. Тэйкичи протирал тряпкою, пропитанною маслом, каждую спицу колеса.

Однажды, сделав положенный тур на велосипеде, Тэйкичи вернулся домой сияющий и с самодовольным видом поведал Дзинкичи:

— Я все думал, отчего это люди так хвалят его. Да и на самом деле — на редкость быстрый ход. И знаешь, что я открыл?

Видно было, что открытие было необыкновенное, Тэйкичи говорил с возбуждением, больше обращаясь к самому себе.

— В чем дело?

— У простых велосипедов на шестерне 45 зубцов. У гоночных олимпийских — и то только 48. А на моем шестерня имеет 52 зубца!

— Ты что же, сам пересчитал их?

Дзинкичи невольно поразился: что за терпение — пересчитать все до одного мелкие зубцы на шестерне!

— 52 зубца — и всего 110 иен! Продавец и сам не знал, что он продает, — продолжал Тэйкичи. По его утверждению, таких великолепных велосипедов теперь нигде не существует.

* * *

Лето кончилось. В конце сентября Ямачин навестила дом Дзинкичи в Оомори и, как это часто бывало и раньше, осталась ужинать. Она еще не ходила в школу по болезни и выглядела значительно похудевшей с лета. В голосе слышалась легкая хрипота.

— А помнишь, какая давка была в автобусе, когда мы ехали из Осидаси?

— Я думала тогда, что умру.

Речь шла о поездке к подножию вулкана Асама-яма, представлявшему поле, сплошь покрытое лавой. На обратном пути автобус оказался набит до отказа. В нем нельзя было пошевельнуться. Автобус бежал по выжженному склону подножия вулкана в наклонном положении. Кругом не было ни деревца. В небе кружились две маленькие вороны, похожие на корейских ворон. Унылый пейзаж, простиравшийся перед глазами, заставлял забывать даже о том, что стояло лето.

Когда завернули за гору, лопнула шина. Автобус остановился. Шум горного дождя внезапно стал слышнее.

— Ямачин, тебе лучше сесть. Подстели газету.

— Хорошо, я сяду, — ответила просто Ямачин и села прямо на пол. Лицо ее было желтее обыкновенного.

— Лучше тебе было остаться сегодня дома, — сказал полушутливо, полусерьезно Дзинкичи, стиснутый пассажирами.

— И вам не жалко было бы меня? А все-таки было интересно.

Автобус наконец двинулся дальше. Шофер промок под дождем до нитки. В волосах кондукторши застряли дождевые капли. От ее лица, на котором написано было выражение скуки, поднимался пар.

За ужином, при воспоминании об этом маленьком происшествии, Дзинкичи несколько раз почудилось, что он слышит шум дождя, застигшего их тогда в горах.

— А все-таки побывали в Осидаси, — иначе, может быть, и не пришлось бы.

— Нет, хорошо, что я съездила.

Ямачин готова была тогда умереть, лишь бы поехать вместе со всеми.

— Даже места тебе не могли уступить, при всем желании, — задумчиво сказала Кимико, вспоминая, как она не могла пошевельнуться в битком набитом автобусе.

Ямачин, боясь, что будет поздно возвращаться домой, поднялась и стала прощаться. Этим моментом воспользовался Тэйкичи.

— Ямачин, пойдем, я покажу тебе что-то интересное.

Он провел Ямачин в переднюю и раздвинул перед нею бумажные двери.

— А-а, Тэй-чан, купил наконец. Ну вот, теперь будет тебе удовольствие на будущее лето.

Ямачин говорила тоном взрослой женщины, расхваливая велосипед. Тэйкичи с довольным видом перечислял его достоинства:

— И сидеть очень удобно. На таком куда угодно можно ехать: и в Куцукакэ, и в Оивакэ, и даже в Коморо.

Длинные ноги не позволяли Ямачин научиться ездить на велосипеде. Все ее попытки в Каруйзава постигнуть это искусство были бесплодны.

— Ты, Ямачин, попробуй и в будущем году. Будем вместе ездить.

— Непременно попробую. А ты возьмешь меня в Куцукакэ?

— Ну конечно.

Все вышли проводить Ямачин до ворот. Дзинкичи, имевший обыкновение гулять после ужина, вызвался проводить Ямачин до вокзала, чего с ним никогда не бывало раньше.

Это было последнее посещение Ямачин дома Дзинкичи. В автобусе Ямачин молча приняла от Дзинкичи купленный им билет и по своей привычке только кивнула головою. До самого вокзала они не проронили ни слова.

Сначала Дзинкичи был намерен расстаться с Ямачин у вокзала, но вдруг передумал и, пользуясь сезонным билетом, вместе с нею вошел в вагон электрички.

— Вы, дядя, на Гинза?

— Да, все равно по пути.

— Если ради меня, то, пожалуйста, не беспокойтесь.

Дзинкичи слез на станции Симбаси. Он на минуту остановился на лестнице, чтобы проводить взглядом поезд, но вагоны уже тронулись, и среди толпившихся пассажиров ему не удалось разглядеть лица Ямачин. В груди было какое-то предчувствие, что он расстается с Ямачин навсегда.

17 декабря Кимико, вернувшись домой из гимназии, влетела в кабинет Дзинкичи и с выражением ужаса в глазах проговорила:

— Ямачин лежит в больнице. Говорят, уже безнадежна.

— Ямачин — в больнице?..

— Подумай, уже никакой надежды.

— Откуда ты узнала?

— Вчера вечером Токо позвонила мать Ямачин. Просила завтра непременно придти навестить: Ямачин хочет видеть всех.

— Значит, ей очень плохо?

— Доктор говорит: если есть подруги, лучше дать повидаться с ними теперь же. Да и сама Ямачин: то все запрещала говорить, что она в больнице, а вчера вдруг попросила позвать всех. Завтра идем все вместе.

— Неужели так и умрет наша Ямачин?

Дзинкичи не ожидал, что это может произойти столь скоро. Он был так поражен известием, что не нашелся сказать ничего другого:

— Наверное, уже ничто не поможет.

— То-то она была такого непомерного роста.

— Я не знаю, что ей отнести: цветы или, может быть, фрукты?

— Цветы лучше.

— Хорошо, куплю ей цветов.

— А от меня статуэтку Тэндзин-сама[6] .

— Что же она будет делать с этим антиком?

— А ты все-таки отнеси.

Статуэтка была изготовлена в начале эпохи Мэйдзи[7] . В провинции Кага такие статуэтки раскрашивались и ставились на Новый Год, как украшение, в нишу «токонома», так как считалось, что Тэндзин-сама является покровителем каллиграфии. Статуэтка, имевшаяся в до-

---

[6] Имя канонизированного государственного деятеля Сугавара-но-Мичизанэ (844—903 гг.), в честь которого возвигнут в Киото храм Тэмман-гуу.

[7] 1868—1912 гг.

ме Дзинкичи, была сделана из хорошо прокаленного фарфора, не утратившего еще яркости окраски. Она изображала красавца-мужчину с тонкими бровями и косо поставленным разрезом глаз. Дзинкичи приобрел ее на одном аукционе после великого землетрясения. Теперь Кимико должна была отнести ее от имени Дзинкичи в подарок больной Ямачин.

На следующий день Кимико вернулась домой поздно вечером. Близость смерти подруги, переживаемая ею в первый раз в жизни, производила на нее удручающее впечатление. Кимико говорила упавшим голосом.

— Как выглядела Ямачин?

— Голосок слабенький, едва слышный. Неизвестно, протянет ли до завтра.

— А что говорит доктор?

— Уже будто бы поражена вся полость горла. А мать говорит, что начали опухать подошвы ног.

Дзинкичи подумал, что смерть Ямачин, наверное, дело каких-нибудь нескольких часов. Он почувствовал вдруг тяжесть в голове и, чтобы избавиться от нее, спросил нарочито непринужденным тоном:

— А как Тэндзин-сама?

— Очень обрадовалась ему, погладила рукой, просила передать тебе благодарность.

— А самой ей кажется, что она умрет?

— Ну конечно, — ужасно исхудала, бедняжка. Когда мы пришли, страшно обрадовалась. Только мы долго не сидели: и говорить-то было не о чем, и боялись, что Ямачин устанет.

— Вот так и бывает: словно черта какая-то ляжет между умирающим и теми, кто остается.

— Может быть, сегодня кончится, а то завтра. Пища уже совсем не идет в горло.

— Все пятеро были?

— Да, — Сэночин, Токо, Курико, Тана и я.

— Значит, одна Ямачин теперь выходит из компании.

Ямачин скончалась на следующий день около полудня. В гимназию об этом сообщили по телефону. Пятерым подругам ничего не оставалось как сбиться в кучку в углу классной комнаты и тихонько поплакать.

Вернувшись домой, Кимико передала Дзинкичи общую просьбу: сегодня всем нужно присутствовать на ночном бдении у тела, а они не знают, что нужно говорить, как выражать соболезнование и как сидеть во время бдения. Поэтому хорошо, если бы Дзинкичи пошел вместе. Ведь ни один из отцов других подруг Ямачин не знал покойную, а Дзинкичи был с нею очень дружен. И если он пойдет, то душа Ямачин будет радоваться.

Доводы были убедительные. У Дзинкичи за время совместной дачной жизни в Каруйзава установилось хотя и странное, но близкое знакомство с пятью подругами Кимико, в то время как другие отцы стояли совершенно в стороне и не пользовались общим расположением. Поэтому кроме Дзинкичи идти было некому.

— Я уже дала за тебя согласие. Все равно ведь ты и так пошел бы на бдение.

— Пойдем, пойдем, — успокоительно ответил Дзинкичи.

Какое-то радостное и светлое чувство теснилось в его груди.

— Мы условились собраться на станции Синагава к семи часам.

— Давай тогда скорее ужинать.

Жена Дзинкичи, Умэ, относившаяся к Ямачин с нежностью, попросила мужа:

— Положи и за меня курений. Бедняжка, все говорила: поправляйтесь, тетя, скорее.

— Хорошо, положу.

Разбитая параличом Умэ все еще не могла двигаться без помощи других, хотя с начала болезни прошло уже более двух лет. Боясь дать волю сентиментальным настроениям, Дзинкичи заговорил бодрым тоном:

— Удивительно привязчивая была девочка. Бывало, скажешь ей: «Яманчин, иди сюда, садись поближе», — подойдет, сядет и сидит так неподвижно. Делала все неторопливо, спокойно. Интересно, сердилась она когда-нибудь или нет?

— Еще как! Самым серьезным образом.

Когда вышли из дома, Кимико, словно спохватившись, сказала:

— Да! Вчера Ямачин спросила: что, еще не вышла книжка дяди? Я пообещала, что, как выйдет, непременно принесу.

Во время проживания на даче в Каруйзава Кимико записывала в форме дневника всю жизнь их дружеской компании. Дзинкичи, обработав записки, поместил их в книгу своих рассказов. Ямачин запомнила его обещание подарить книгу, в которой говорилось и о ней.

— Как ты ей сказала?

— Сказала, что книга выйдет через несколько дней.

— Так и не дождалась, бедная.

— Можно передать потом, в виде приношения.

— Что, книгу?

— Ямачин непременно обрадуется. И тебе будет легче от того, что выполнил обещание.

Дзинкичи подумал, что не в состоянии будет сделать это: такая форма передачи подарка казалась ему слишком манерной. Он с радостью подарил бы книгу Ямачин, раз она ее хотела, но теперь было уже поздно. Однако обещание было дано, и Дзинкичи чувствовал, что невозможность его выполнить еще теснее связывает книгу с Ямачин.

Улицы района Магомэ имели свой обычный вид, но какое-то особенное настроение, владевшее душою Дзинкичи, заставляло его совсем в ином свете, чем всегда, представлять их идущие по темным переулкам фигуры.

На платформе вокзала Синагава поджидали одетые в черные пальто, с белыми респираторами, закрывавшими рты, высокая Сэночин, Токо и Тана. Войдя в трамвай, они, как всегда, слегка кивнули головою в знак приветствия, хотя и не видели Дзинкичи с самого лета, и остались стоять, не проявляя и признака приветливости. С их лиц уже сошел летний загар, и они казались от этого значительно изменившимися. Все четверо, сбившись в кучку, сообщали друг другу взволно-

ванными голосами, как страшно похудела Ямачин, как она не хотела сообщить, что ее поместили в больницу, — наверное, желая сделать это по выздоровлении. Черные пальто, из которых девушки уже выросли, придавали им вид учениц старших классов.

На станции Юуракучоо поджидала Курико, стоявшая вполоборота к лестнице. Среди двигающейся толпы ее фигурка в гимназической форме имела трогательный и беспомощный вид.

До Фукагава решили ехать на автомобиле. Шофер несколько растерялся при виде того, как пять взрослых гимназисток одна за другою втискивались в тесное помещение автомобиля, но затем это, по-видимому, даже развеселило его, так как он охотно отвечал на расспросы о дороге.

Дом Ямачин был деревянной постройки, трехэтажный. Он находился в том районе Фукагава, который носит название Киба[8] — по имени разбросанных здесь во множестве лесных складов.

— Смотрите, в окошке Ямачин горит свет! — первая заметила Тана. Все подняли головы к третьему этажу, где находилась комната Ямачин.

— Почему это оставляют гореть электричество?

В это время свет в комнате, где обычно Ямачин учила свои уроки, вдруг погас.

— Что такое!

Пятеро подруг испуганно прижались друг к другу. По-видимому, кто-то из домашних на минуту зашел в комнату что-нибудь поискать.

Войдя в прихожую, подруги прежде всего сняли белые респираторы, сунули их в карманы своих пальто и затем уже разделись. Они поправили воротники своих форменных платьев и привели себя в порядок. Во всех их движениях чувствовалось почтительное отношение к месту.

Ямачин лежала накрытая одеялом с цветным узором. Под ним едва обозначались очертания ее тела, ставшего каким-то плоским и беспомощным. Лицо скрывалось под куском белой материи. Трудно было поверить, что это была та самая Ямачин, которая в один летний день спрашивала о стихах Акаси Унато. Статуэтка Тэндзин-сама — подарок Дзинкичи — с аккуратно надетой шапочкой на голове стояла на столике у изголовья. Гимназистки подходили по одной, бросали щепотку курений в кадильницу и, склонившись в долгой безмолвной молитве, отходили потом назад. От всего окружающего веяло каким-то светом, заставлявшим забывать о присутствии смерти.

— Спасибо вам за заботы о дочери летом, — сказала мать Ямачин, подойдя к Дзинкичи.

Тот выразил свое соболезнование.

— Уж так мы, кажется, берегли ее: устроили, чтобы она была принята, как подкидыш, в семью родственников, записали в их семейный реестр[9], — и все-таки не помогло. Значит, такова судьба.

---

[8] Лесной склад.

[9] Обычай в Японии таким способом оберегать детей, родившихся в несчастливый день и год.

Подошел и отец, который сообщил, что вот так же они лишились и старшей дочери. Дзинкичи отвечал скупо, охваченный настроением какой-то беспредметной задумчивости.

Пятеро подруг, стараясь быть незамеченными, потихоньку всхлипывали и вытирали глаза. Немного припухшие от слез веки сообщали их лицам какую-то болезненную красоту. Дзинкичи, глядя на них, думал, что не стоит долго оставлять их в этой комнате: чувство печали могло принять такие формы, что им самим было бы неловко оставаться дольше.

Дзинкичи обратился к Кимико:

— Спроси у всех, как они хотят: чтобы показали на прощанье лицо Ямачин, или же вернуться так, не видя ее?

Дзинкичи считал нужным задать этот вопрос из чувства ответственности, как руководитель, чтобы не вызвать потом упрека в том, что по его недогадливости они не видели даже лица покойной подруги. Но вместе с тем приходилось задуматься, хорошо ли показывать впечатлительным девочкам мертвое лицо, не останется ли оно для них надолго жутким воспоминанием.

Кимико передала вопрос Токо. Токо сообщила его Курико. Курико спросила у Сэночин:

— Ты будешь смотреть на лицо Ямачин? Или пойдешь не глядя?

Они совещались чуть слышным шёпотом, тесно сблизив головы и едва шевеля губами. На их лицах в то же время отражалось огромное напряжение. По всему было видно, что они не знали, как поступить: чувство страха, жалость к покойной, сознание неловкости, что они не посмотрят на нее в последний раз, и боязнь заглянуть ей в лицо боролись у них в душе. Дзинкичи даже пожалел, что обратился к ним с таким вопросом.

— Передай всем, что можно и не смотреть — в этом нет ничего плохого, — сказал он тихонько Кимико, и та передала его слова всем остальным.

Ответ был таков:

— Лучше не смотреть, а то потом будет тяжело.

— В таком случае, теперь я пойду положу курений, затем мы отдадим последний поклон и пойдем домой.

Дзинкичи бросил прощальную щепотку курений в кадильницу, мысленно обратившись к Ямачин со словами:

— Прощай, Ямачин. Это лето прошло для тебя интересно, не правда ли? Ты хорошо сделала, что побывала в Осидаси и что купила себе колечко с кораллом. Ты отлетаешь теперь с ним в лучший мир. Вот сегодня я пришел сюда вместе с твоими подругами. Но ты не думай: я пришел бы сюда и один, непременно пришел бы. Сейчас мы покинем тебя. Наверное, все захотят пойти на Гинза. Значит, и мне придется пойти с ними вместе. Прощай, Ямачин.

Вслед за Дзинкичи стали прощаться с подругою и остальные.

Выйдя на улицу, гимназистки встали в кружок и, словно по команде, надели свои белоснежные респираторы. Этот дружный жест, произведенный всеми одновременно, поразил Дзинкичи своею правильною, строгою красотою.

— Какие руки были у Ямачин — белые, белые!

— Как! Разве были видны руки? А я не видела.

— Как же не видела? Они были сложены на груди.

Дзинкичи находился у ног покойной, поэтому ему не было видно ее рук.

Когда сели в автомобиль, Кимико попросила:

— На Гинза, папа.

— Вот как! Чего-нибудь поесть?

— Выпьем чаю, потом съедим мицу-мамэ[10], и довольно.

Кимико добавила, что больше им ничего не надо.

После ярко освещенного автомобиля Гинза показалась чуть-чуть мрачной. Дзинкичи было немного дико шагать по улице в сопровождении пяти девушек, облаченных в черные пальто. В их фигурах, напоминавших женщин-пожарных за границей, была какая-то мужественная красота.

Чай пили в высоком белом здании. Когда все уселись за столик, руки девушек сами поднялись к ушам и сняли с них шнурки белых респираторов. Мягкость этого движения приковала внимание Дзинкичи уже раньше. Теперь эти белые респираторы показались ему очаровательными: при всей своей примитивности они служили покровом, оберегавшим девичьи уста.

Перебрасываясь фразами, девушки сложили респираторы вдвое, положили их перед собою на столик и не спеша принялись за чай. Дзинкичи наблюдал за ними с восхищением, хотя девушки не обращали на него ни малейшего внимания и не делали никакой попытки заговорить. Они пили чай очень корректно: словно сговорившись, они отхлебывали из чашек по маленькому глотку, ставили чашки на стол, затем снова подносили их ко рту неспешным движением. Их губы от этого все время увлажнялись, — увлажняясь, смягчали выражение их лиц.

— Я уже несколько ночей подряд вижу Ямачин во сне, — произнесла Токо.

— Ах! Я тоже. Вчера вернулась от нее домой и увидела ночью. Будто бы Ямачин говорит мне: «Пойдем на Гинза». — «Как, разве ты не умерла?» — спрашиваю я. А Ямачин отвечает: «Разве? Вот странно».

Тана рассказывала это, заглядывая прямо в глаза Токо, словно пораженная, что они обе видели один и тот же сон.

Курико со своей стороны вставила:

— Удивительно! Я тоже видела вчера сон. Вы знаете? Мы ведь всегда ездили вместе с Ямачин до Юуракучоо и там расставались. А тут, вижу, Ямачин едет дальше, до четвертой чоомэ[11]. Я и говорю: «Что с тобой сегодня, Ямачин? Ведь так ты уедешь на Цукидзи». А она мне отвечает: «В самом деле, что это со мною?» — Повернулась и пошла в другую сторону. Какие странные бывают сны!

— Значит, сегодня моя очередь увидеть. У-у, как страшно! — сказала Сэночин, но Тана возразила:

— И совсем ничего страшного.

---

[10] Красные мелкие бобы, сваренные в медовом сиропе: подаются с нарезанными фруктами и кубиками агар-агара.

[11] Чоомэ — улица.

— Во сне чувствуешь себя так просто. Тем-то сны и хороши, что за них не отвечаешь.

Слушая их беседу, Дзинкичи думал, что такие сны, когда трое вместе видят одну и ту же подругу, являются олицетворением настоящей дружбы и могут сниться лишь до двадцати лет.

* * *

Прошлым летом в Каруйзава, когда кроме этих пятерых подруг была жива еще и Ямачин, Дзинкичи часто приходилось есть свой обед в одиночестве: ему накрывали на веранде, а девушки располагались за круглым столом в гостиной. Приготовленные блюда разносились ими. Каждая несла по одному блюду и на стол Дзинкичи. У одной в руках была нарезанная тонкими ломтиками сырая рыба, у другой — тарелка с жареной рыбой, третья подавала закуску для сакэ. В это время царило большое оживление. Положенное рисунком не в ту сторону блюдо замечал наметанный глаз дочери ресторатора — Курико. Она поправляла его, изящно оттопыривая при этом свои пальчики.

После обеда был обычай идти на прогулку в город. Девушки толпились перед зеркалом, спеша поправить лица и слегка подпудривая их, если дело было вечером.

На улицах они подолгу останавливались неподвижно перед ювелирными магазинами: сказывался возраст, жадный к приобретательству. Когда подходили к сирукоя[12], начиналось перешептывание. Девушки останавливались. Несмотря на то, что все только что пообедали, на лицах подруг изображалось неудержимое желание зайти попробовать сируко. Девушек можно было полюбить уже за одно это детское выражение лиц.

— Что случилось? Ноги не слушаются?

— Да, сами останавливаются, не могут пройти мимо.

Кимико стояла не двигаясь. Все остальные следовали ее примеру, упорно оставаясь на месте. Кто-нибудь не выдерживал и прыскал, кто-нибудь взвизгивал от душившего смеха.

— Ну, так и быть, добавим еще и сируко.

— Ах, какой вы, дядя, понятливый.

Но стоило только войти в сирукоя, как Дзинкичи снова оказывался в стороне, словно с его существованием никто не считался. После сируко выпивалось по несколько чашек чая.

Ямачин утверждала, что по приезде в Каруйзава у ней увеличился аппетит, но она все-таки ела вполовину менее того, что ели другие.

Во время прогулки на горный перевал Усуи Ямачин вынуждена была остаться дома, так как не могла ходить по горам. Она вела себя так тихо, что Дзинкичи, находясь в своем кабинете, даже сомневался, дома ли Ямачин.

Выйдя в чайную комнату, он застал ее за чтением какой-то книги.

— Что это у тебя за книга?

— Это? Ну, дядя, мне неловко.

---

[12] Ресторанчик, где подается сируко — жидкая кашица, сваренная из мелких красных бобов с кусками рисового теста — о-мочи.

Ямачин с трудом оторвалась от чтения, посмотрела на Дзинкичи каким-то невидящим взглядом, но покорно показала ему обложку с названием.

— Оосэко Ринко![13] Интересная книга?

— Я только что начала. Есть интересные места.

Дзинкичи бегло перелистал несколько страниц. Книга была написана в форме эссеистских заметок. Дзинкичи показалось, что юный автор на многие вещи смотрит совсем иначе, чем он, и едва ли стал бы разговаривать с девушками, подобными Ямачин.

— А как относятся к Оосэко гимназистки? Пользуется она у них популярностью?

— Ее любят за то, что все вещи она называет своими именами.

— Ты что, купила эту книгу?

— Нет, взяла у Тана.

— Как ты находишь ее сравнительно с Акаси Унато?

— Это совсем в другом духе.

— Ну, например, чем они отличаются друг от друга?

— Акаси Унато вкладывает в стихи всю душу, а эта писательница словно говорит скороговоркой и притом довольно ехидные вещи.

— С точки зрения мужчины, она именно кажется ехидной.

— А в общем то, что чувствуют все, она выразила скорее других.

— Ты настоящий критик, Ямачин.

— Как не стыдно, дядя!

Дзинкичи еще более убедился, что Ямачин читает книги и притом относится к читаемому критически. В восприятии внешнего мира она быстрее других умела схватывать сущность вещей.

— Куда ни посмотришь, везде как будто бы рассвет.

Это меткое сравнение вырвалось у нее во время прогулки по лесу, где сквозь молодые ветви деревьев проглядывало какое-то необыкновенно светлое небо.

За обедом полагалось есть хлеб. Ямачин поджаривала его, но не знала, что это надо делать так, чтобы сверху образовалась хрустящая корочка.

— Молоко хорошо, когда при кипячении на нем еще не появилась пенка.

— А я думал наоборот, что молоко хорошо именно с пенкой.

— Нет, до этого нельзя доводить, — настаивала Ямачин, и Дзинкичи спешил снять молоко с огня, хотя и был уверен прежде, что это хорошо, когда на молоке образуется пенка.

Несмотря на знание таких тонкостей, Ямачин между тем не умела ни приготовить салат из огурцов, ни поджарить хлеб так, чтобы он оставался в средине мягким. Впрочем, не умела делать это не только Ямачин — другие были не менее слабы в такого рода вещах, и в этом Дзинкичи тоже чудилось что-то девическое.

Поэтому Дзинкичи сам резал огурцы на куски длиною в дюйм, ополаскивал их водою, натирал солью и клал на некоторое время на тарелку разрезом книзу.

---

[13] Юная писательница, получившая широкую известность благодаря своей книге «Девические годы» («Мусумэ дзидай»).

— Ямачин, а помидоры ты сумеешь очистить?

— Это-то смогу, пожалуй.

— Хлеб, так и быть, поджарю я, — у меня это, кажется, лучше выходит.

— Ничего я не умею делать, даже стыдно.

После обеда опять царила такая тишина, словно Ямачин не было дома. Она, по-видимому, находилась в комнате, где стояло зеркало. Здесь было светло читать, и отсюда хорошо было видно улицу. Комната была площадью в пять дзёо и находилась рядом с ванной.

Вокруг зеркала были разложены туалетные принадлежности. Иногда по всей комнате были разбросаны полотенца, жакеты, чулки — так что буквально негде было ступить ноге. Но стоило девушкам начать наводить порядок, как комната моментально преображалась. По-видимому, это было в характере у всех: не смущаться беспорядком, но быстро его ликвидировать, когда требовалось.

Возвратившись с прогулки, подруги застали Ямачин дремлющей в этой комнате.

— Ямачин, ужин готов? — спросила Кимико, сама поглядывая на Дзинкичи.

— Дядя за меня все сделал.

Прислуга, ходившая гулять вместе с девицами и получившая массу удовольствия, чувствовала себя, по-видимому, неловко перед Ямачин, так как принялась извиняться за то, что заставила ее работать.

Накануне отъезда из Каруйзава Дзинкичи повел всех девушек к мосту Футатэбаси, чтобы сняться на память. Дзинкичи предложил всем усесться на высоком каменном заборе, но на него трудно было взобраться. Девушки влезали, вытягивая одна другую за руки.

— У-ух, голова кружится!

Вода в речке, протекавшей внизу, бежала тоненькой струйкой, журча по камням. Галька, устилавшая высохшее дно, ослепительно сверкала на солнце. Девушки уселись на каменном заборе в ряд. Ветер надувал парусами их белоснежные юбки. Солнечные лучи ярко отражались от них и слепили глаза. Издали казалось, что на заборе сидят не человеческие существа, а белые бабочки.

* * *

Окончив чаепитие, девушки снова накрыли рты респираторами, поддерживая их одной рукой, в то время как другая надевала шнурок на ухо. «Пять белых лебедей с кусками снега в клювах» — пришло на ум Дзинкичи. Вышли на улицу.

Тана, более других выдержанная в японском стиле, отделилась от компании и сказала:

— Мне нужно еще сегодня пойти на урок.

— Завтра у тебя ведь репетиция?

— Да. Хоть и поздно, а я пойду.

Тана брала уроки японских танцев. Курико тоже давно уже училась танцам. Сэночин, отец которой был музыкантом, вместе со старшей сестрой изучала немецкий язык. Токо, как и Кимико, играла на рояле.

— Ну, ступайте на здоровье, — добавила Тана и стала удаляться.

Остальные вошли в переулок, в глубине которого виднелся барачной постройки ресторанчик, где подавали сируко. Переулок был такой тесный, что с трудом верилось, что он находится на Гинза. Дерево постройки, стулья, полотняная вывеска вместо дверей у входа, — все выглядело вульгарно. Публика, толпившаяся в пыльном помещении, была самая разношерстная: девицы мещанского вида, гимназистки, служащие, женщины среднего возраста, студенты. Ресторанчик напоминал низкопробную лавку мороженщика, какие часто встречаются в деревнях.

— Вот никогда бы не подумал, что на Гинза можно найти такую харчевку, — пробурчал Дзинкичи, пораженный видом набитого посетителями ресторанчика, где буквально негде было упасть яблоку.

— Да, это не тебе ходить сюда, папа, — со смехом ответила Кимико.

Не найдя ни одного свободного места, вся компания вышла на улицу. По-видимому, такие ресторанчики были разбросаны здесь повсюду. В следующем, куда зашел Дзинкичи со спутницами, удалось найти свободные места и расположиться за столом. По уверению Кимико, сируко здесь подавали невкусное, но искать лучшего более никому не хотелось. Дзинкичи встал со своего места и пошел заказывать. Навстречу ему шла женщина, только что вошедшая с улицы. Завидев в углу свободный стул, где только что сидел Дзинкичи, женщина поспешила его занять и через плечо заказала сируко. Вернувшийся Дзинкичи знаком руки пригласил женщину сидеть на месте, а сам остался стоять.

Девушки между тем, не обращая внимания на Дзинкичи, брали ложечками сируко из чашек и медленными движениями отправляли его в маленькие рты. Создавалось впечатление, будто они кормили свои рты с ложечки. Время шло. Дзинкичи продолжал оставаться на ногах.

— Пора, пожалуй, и идти.

— Еще немножечко.

Одну чашку сируко девушки ели бесконечно долго, окрашивая губы жидкостью цвета какао и, как всегда, спокойно разговаривая сдержанными голосами о чем-то непонятном для Дзинкичи.

«Вот почему они так долго задерживаются, когда ходят в город», — подумал он про себя.

Пока Дзинкичи ходил расплачиваться в кассу, девушки поднялись и, вопреки ожиданию, очень быстро надели на губы свои белые респираторы.

«А все-таки проворный народ», — невольно подумал Дзинкичи.

По скрипучей и шаткой лестнице спустились со второго этажа, где потолки были ниже, чем в обыкновенных домах. Это тоже вызвало в душе Дзинкичи странное чувство: Гинза впервые представала перед ним своею дешевою стороною.

Когда вышли на улицу, Кимико сказала отцу сочувственным тоном:

— Бедного папу заставили сегодня терпеть.

— Ничего, я с самого начала был готов к этому.

— В таком случае, можешь пойти куда-нибудь выпить сакэ.

— А ты что будешь делать?

— Я подожду.

— Нет уж, вернемся лучше вместе.

Дзинкичи выпил за ужином сакэ менее обыкновенного. К тому же он успел уже проголодаться. Ему хотелось пойти куда-нибудь одному и не торопясь пропустить несколько чарок. Но жалко было отправить Кимико домой одну. А выпить хотелось так, что даже сосало под ложечкой.

— Может, и в самом деле пойти, пропустить чарочку.

— Я же говорю тебе, ступай.

— Нет, сегодня оставлю, — сказал Дзинкичи, нерешительно переминаясь с ноги на ногу на плитах тротуара.

— Почему же вам не пойти, в самом деле? — сочувственно поддержала Кимико Токо.

— Если ты беспокоишься за меня, то это излишне.

Курико и Сэночин заявили, что они поедут на автобусе.

— Вот и автобус подошел. До свидания, Мурокко, — решительно сказали они и двинулись в сторону.

— На седьмой день опять увидимся.

Молчаливая Сэночин только кивнула головою. Дзинкичи и Кимико остались вдвоем, вдруг почувствовав, как вокруг все опустело. У Дзинкичи пропало всякое желание пойти куда-нибудь одному выпить.

— Выпью дома, в чайной комнате.

— Бедный папа, как мне тебя жаль!

Когда Дзинкичи с Кимико вернулись домой, они застали Умэ стоящей на ногах и держащейся за комод: Умэ училась ходить после долгой болезни. Она передвигалась маленькими шажками от комода к раздвижным дверям, от дверей к нише «токонома», держась левою рукою за стойки. Правая рука еще не повиновалась. В чайной комнате было светло, как всегда, но странно было видеть стоящей посреди нее всегда сидевшую Умэ. Возле нее не было даже прислуги.

— Разве можно подниматься, когда нет никого дома? Ведь это же опасно, — сделал замечание Дзинкичи.

— Ну, как Ямачин?

— Маленькая сделалась — как кукла. Все-таки, как мало места занимает человек после смерти!

Дзинкичи хотел уклониться от разговора о Ямачин, но Умэ продолжала расспрашивать.

— А мать видели?

— Да. Она сказала, между прочим, что у Ямачин уже и в горло ничего не шло, а она в день смерти выпила две чашки чаю и съела кусок бисквита. И сказала еще: «Как это вкусно!»

Дзинкичи никак не мог понять, отчего это случается, что безнадежные больные за несколько часов до смерти приходят в себя, в каком бы тяжелом состоянии они ни находились.

— Ямачин сказала, будто бы, еще: «Мама, прости, что я часто капризничала. Выздоровею, никогда больше не буду...»

Дзинкичи остановился и, не говоря больше ни слова, начал прихлебывать сакэ. Смерть юной девушки, прекрасная и светлая, коснулась крылом его сердца и звучала теперь в нем тихою мелодией.

Перевод с японского М. П. Григорьева

Томодзи Абэ

Одиночество

...Я выдаю вам секрет одного человека, но теперь уже ничего, можно об этом рассказать, — так начал мой приятель Н., молодой корреспондент одной газеты, и поведал мне следующую историю.

...Как вы знаете, я окончил университет С. по специальному отделению, работая в то же время шофером. Может поэтому показаться, что моя студенческая жизнь была обставлена всякими трудностями и лишениями, но это не совсем так.

Это было еще во время полного отсутствия контроля над автомобилизмом. Достаточно было заставить себя хорошенько поработать с полдня, как с грехом пополам, но я уже мог остальное время посвящать университету. Нелегко было, правда, но в самой жизни этой было для такого ветрогона, как я, что-то невыразимо привлекательное, и оно-то и делало ее совсем не такой трудной, как это могло показаться со стороны.

Как бы вам выразить, в чем был вкус этой жизни, — не могу найти подходящего слова. Пожалуй, впечатление какого-то потока. Все, что было в этом городе, утрачивало ясные очертания и просто текло в каком-то водовороте, на поверхности которого крутился и я.

Посмотришь этак на мир со стороны, — все в нем как будто устроено чинно, благородно, все на своем месте. А вот тому, кто, как я, и днем и ночью носится по этому миру, вывороченному наизнанку, когда с него совлечены внешние покровы, он представляется совсем в ином свете. Со всеми этими важными и строгими чиновниками, благородными дамами, богачами, учеными — стоит им только опуститься на сиденье в такси — происходит удивительная перемена. Ослабевает у них бдительность, что ли, уж я не знаю, но все они вдруг превращаются в самых обыкновенных людей и иногда говорят и вытворяют такие вещи, что просто диву даешься.

Развозишь, бывало, эту бесконечную вереницу сменяющихся людей по всем направлениям: с востока на запад, с севера на юг, — и мир начинает казаться сплошным потоком какой-то гущи, без конца, и днем и ночью, стремящимся неизвестно куда. Какая-то головокружительная пляска привидений, где счастье тотчас же сменяется горем, здоровье смертью, бедность богатством, красота безобразием, старость и немощность полной сил молодостью, добро злом, мудрость глупостью. Нет ничего твердого, определенного; все течет, как вода: и здания на улицах, и дороги, и жизнь людей, их наполняющих. Да и не только мир, что отражается в нашем взоре, — мы сами ни на секунду не остаемся в покое, а все стремимся, летим куда-то, несомые потоком времени. От этого впечатление становится еще глубже, пропущенное сквозь двойную призму восприятия.

Среди компании шоферов есть группа особенно подвижная и текучая. Это те шоферы, которые не имеют постоянной службы, а записаны в «Общество шоферов» и живут доходами текущего дня. В Токио таких обществ имеется несколько. Желающие приходят туда с утра, располагаются скопом на циновках перед конторкой и ждут, когда их вызовут. Запросы поступают по телефону. Кому временно нужен шофер на грузовик, кому на собственную машину, кому на такси, кому на автомобиль-катафалк, кому в ассенизационный обоз, — звонят отовсюду, где не хватает рук. Желающие платят в конторку положенный сбор и уходят, обеспеченные на день работой. Эти «общества шоферов» очень удобны для тех, кто желает погулять, пока есть деньги, либо для таких, как я, которые хотят работать в свободное от ученья время. Кто сделался их завсегдатаем, тому этот мир, действительно, кажется потоком, в котором человек кружится-кружится, пока не иссякнет весь газолин его жизни.

Как-то я сидел в университете на лекции по философии, слушал ее рассеянно, так как накануне до глубокой ночи гонял такси, нанятый в один гараж, а остаток ночи проговорил с девушкой из газолинки. Как сейчас помню, лектор говорил с кафедры о Гераклите, который получил в Греции прозвание мрачного философа за свое учение, что все в мире течет и изменяется. Потом о буддизме — что пристрастие к вещам временным и преходящим считается в буддизме путем неправедным и ложным. Я слушал и думал: когда до конца почувствуешь, что все в мире текуче, действительно, какая-то щемящая тоска охватывает тебя, и ничего ты с ней не можешь поделать.

Жаль только, что ни Гераклит, ни древние буддийские монахи не были шоферами. Я не хочу сказать, что их тоска нам непонятна, — нет, но шоферы не относятся к текучести мира созерцательно, а, попав сами в этот поток, стремглав несутся в нем, чувствуя, как одновременно ими овладевает приятный спортивный задор. И очень возможно, что по окончании университета я сделался газетным корреспондентом именно потому, что свыкся с этим чувством. Если проникнуться им еще больше, если постичь всю его прелесть, то не родится ли из него сознание свободы? Когда наблюдаешь, как в мире все течет, все изменяется, то наряду с тоской возникает и сознание свободы, — вот какого утверждения я ждал в то утро от лектора.

Впрочем, довольно разводить автомобильную философию. Много ли пользы от разговоров о давно прошедших временах, когда даже не существовало никакого контроля над автомобилизмом. То, о чем я хочу вам рассказать, это история одного моего приятеля Носэ Тацумару, с которым я сошелся, когда вел эту жизнь.

Я познакомился с Носэ в «Обществе шоферов», находившемся в переулке где-то на задах одного универсального магазина на Ситамачи. День нашей первой встречи удивительно сохранился у меня в памяти.

Как сейчас помню, у меня только что закончился в университете второй семестр и наступили новогодние каникулы. Я решил использовать их, чтобы немного подработать, и направил свои стопы в «Общество шоферов», где не показывался уже довольно долгое время.

Было холодное утро, шел не то град, не то снег. В комнате для шоферов были развешаны по стенам лозунги: «Рвение и старание»,

«Остерегайтесь аварий», «Честность и справедливость». Тут же висела литография с изображением генерала Ноги. Комната была небольшая, площадью около десяти дзёо[1]. В ней, в полумраке, с самого утра уже сидели около двадцати человек шоферов и шумно разговаривали в ожидании выгодного найма. Многие меня знали в лицо. Некоторые, завидев меня, приветствовали: «А-а, студент! Ну, как экзамены?» За конторским столом у входа сидел хозяин, мужчина лет под пятьдесят, худой, высокий, с бледным лицом. Перед ним всегда лежала развернутой какая-нибудь лубочная книжка, которую он читал со скучающим видом, ожидая телефонного звонка. Фактически всем делом заправляла его жена, энергичная, дородная женщина, весившая раза в два больше своего супруга. Она время от времени спускалась вниз со второго этажа и оглядывала помещение для шоферов. Когда я вошел, она пробурчала: «Ну и погодка же сегодня, будь ты неладна» — и занялась просмотром конторских книг.

Шоферы были все народ жизнерадостный. Одни из них играли в цветочные карты, другие — в «сёоги»[2], третьи — в «го»[3], четвертые, сбившись в кучку в стороне, о чем-то болтали, временами разражаясь веселым смехом.

Казалось, все печали мира существовали неизвестно где и совершенно их не касались.

Человек средних лет, с серьезным видом игравший в «го» и громко стучавший при этом костями, носил кличку «инженер-от-санитарии». В игре в «го» с ним никто не мог тягаться силами, свою же странную кличку он получил за то, что всегда напрашивался ехать при вызове из ассенизационного обоза. В тот самый день, когда я явился в общество, его тоже очень быстро вызвали, и он ушел, оставив партию недоигранной. Кто-то за его спиной зажал пальцами нос, кивая в сторону «инженера-от-санитарии». Говорили, между прочим, что в квартире «инженера» царили удивительные чистота и порядок, а его сын учился первым учеником в начальной школе.

— У инженера заработок, пожалуй, лучше нашего. Я вот вчера нанялся к каменщику, так он, подлец, меня камни заставил таскать. Все руки и плечи себе ссадил. До сих пор болят, — говорил один шофер.

— Ну и дурак. А я вот у кондитера работал. И харч у него был хороший, а на прощанье я даже пирожных в гостинец получил, — говорил другой.

— Зато в Н-ском гараже угощение такое, что во всем Токио хуже не найдешь. Ни за что туда больше не пойду, — говорил третий.

Разговор вызвал общий аппетит, собрали деньги в складчину по жребию и купили булочек «ампан»[4]. Во время еды зазвонил телефон: вызывали из дома некого политического деятеля. Один из шоферов, большой любитель разговоров и речей на политические темы, пришел в оживление:

---

[1] 1 дзёо — 18 квадр. футов.

[2] Японские шахматы.

[3] Японские шашки с большим числом костей.

[4] Маленькие булочки с начинкой из фасоли.

— Вот хорошо! Пойду-ка, поспорю с ним о политических партиях, — и с этими словами быстро вышел из помещения.

Потом был звонок из квартиры знаменитой артистки. Я хотел было уже подняться, чтобы идти, как меня остановило чье-то замечание:

— Брось! Скряга, хуже не найдешь.

Пока я колебался, меня опередил юноша-кореец, знаток кинематографа: он попросил, чтобы предложение записали за ним.

После этого долгое время телефонных звонков не было. Некоторые стали уже собираться домой, потеряв надежду получить в этот день работу, как дверь в помещение открылась и вошел какой-то юноша. Я не разглядел его лица, потому что воротник его желтого дождевика был поднят, а поля низко надвинутой мокрой шляпы закрывали его глаза. Он подошел к конторке и протянул хозяину свое промысловое свидетельство. По всему было видно, что он в первый раз записывается в члены «Общества шоферов». Хозяин стал подробно расспрашивать новичка, желая выяснить его личность. В это время вниз спустилась хозяйка. На ее здоровом, смуглом и румяном лице отразилось явное любопытство, заметное даже мне, сидевшему в углу комнаты. Перекинувшись с хозяином несколькими короткими фразами, она быстро завладела разговором с юношей. Вдруг она обернулась в мою сторону, отыскала меня глазами и сделала рукой знак, чтобы я подошел. Я с недоумением встал и направился туда. Хозяйка сказала, что мы оба студенты и должны поэтому познакомиться. Так завязалось в этом обществе знакомство между двумя студентами-тружениками, так сказать, представителями местной интеллигенции. Когда юноша обернулся с поклоном в мою сторону, я был поражен правильностью черт его лица. Черные волосы, белая кожа, густые брови, большие ясные глаза, прямой нос, сочные губы — всех этих шаблонных определений мало, чтобы описать его наружность, — он был красив на редкость. Короче говоря, это и был тот самый Носэ Тацумару, о котором я хотел вам рассказать.

Я повел Носэ в угол комнаты, угостил его здесь оставшимися булочками, и мы разговорились. Чувство предубеждения, вызванное сначала его красивой внешностью, во время беседы рассеялось. Носэ оказался простым и серьезным юношей, а то обстоятельство, что он учился на каком-то специальном отделении в одном из университетов того же района Канда, окончательно нас сблизило, и я почувствовал, как во мне закипает дружеская симпатия к нему. Мы прождали с ним до обеда, но так и остались без работы на целый день. Было уже под вечер, когда мы покинули помещение. Мы зашли куда-то выпить кофе и продолжали наш разговор. Из кармана черной тужурки Носэ высовывалась книжечка серийного издания, однако в этом не было и намека на желание порисоваться. Я был в это время типичным «литературным юношей», но когда я заговорил с Носэ о литературе, то, к стыду своему, убедился, что он много читал и знает Толстого и Достоевского не только по именам, как я, но знаком и с содержанием их произведений, чем я похвастаться не мог.

До того как появиться в «Обществе шоферов», Носэ, оказывается, служил в магазине автомобильных принадлежностей, но вынужден был оставить это место по обстоятельствам, о которых я расскажу после.

О том, что он был серьезным юношей и пуританином по убеждению, несмотря на свою красивую наружность, говорит, например, следующий случай, происшедший около месяца после того, как мы познакомились.

Однажды Носэ был нанят шофером на такси. Он ехал порожняком по фабричному району за городом, как вдруг к его машине бросилась, чуть не попав под колеса, девушка весьма сомнительного вида. Она вскочила на машину и села рядом с Носэ. Одуряющий приторный запах белил говорил, что это была девушка с улицы. Она попросила Носэ оставить ее рядом с собою, пока они не встретят настоящего пассажира, и не желала двигаться с занятого места. Носэ овладело мрачное настроение. Чтобы как-нибудь отделаться от девушки, он довез ее до угла, где помещался ресторанчик «собая»[5], и спросил, не хочет ли она есть. Девушка ответила, что страшно проголодалась.

— В таком случае поедим вместе, — предложил ей Носэ, и они вошли в ресторанчик. Носэ заказал что-то, тут же расплатился и, не теряя ни минуты, выбежал на улицу.

Рассказывая мне об этом на другое утро, Носэ признался, что ему страшно жалко ту девушку: его мучит мысль, что он поступил с ней жестоко. На лице Носэ, действительно, было написано выражение раскаяния. Случай этот, как видите, достаточно хорошо рисует личность Носэ.

Может быть, вы из этого заключите, что Носэ был сентиментальным человеком и нытиком, но это совсем не так.

Он стал показываться в нашем обществе почти ежедневно. Предубеждение, которое питали к нему шоферы вначале, было сломлено, они стали относиться к нему с доверием, и имя Носэ не сходило у них с уст. Все слова и поступки Носэ поражали своей отчетливостью и мужеством. В нем заметна была большая рассудительность и не было и намека на легкомыслие. Под конец его стали даже хвалить, не стесняясь моего присутствия и как будто желая досадить мне: «Вот, смотри, тоже студент, а какая разница».

Он недурно играл в «сёоги» и не раз даже отнимал пальму первенства у «инженера-от-санитарии» при игре в «го». Кроме того, он обладал порядочной физической силой. Все эти качества невольно заставляли других уступать ему место. Хозяйка наша, очевидно, была покорена им совершенно, так как только и поминала его имя, но отношение к этому самого виновника было в высшей степени спокойное и простое, не вызывавшее неприятного чувства ни у кого из присутствующих.

Но вот в один прекрасный день все обратили внимание на какую-то странность в поведении этого самого Носэ. Нить рассказа требует, чтобы я упомянул об этом теперь же.

Это было однажды утром в конце зимы. Кроме «инженера-от-санитарии», среди завсегдатаев нашего общества был еще один человек, носивший кличку «член похоронной комиссии». Это был кореец уже довольно преклонного возраста. Он постоянно сидел в углу по-

---

[5] Ресторанчик, где подают вермишель, макароны и лапшу, приготовленные в разных видах.

мещения, не обращая внимания на галдевшую публику, и с неприветливым видом покуривал трубочку. Он всегда вызывался ехать, когда просили шофера для автомобиля-катафалка. Трудно было предположить, что его привлекал один лишь заработок, кстати сказать, очень недурной. Было в нем что-то такое еще, весьма таинственное и мрачное, что толкало его управлять именно катафалком.

Однажды утром, когда все сидели и ели, по обыкновению, булочки «ампан», купленные в складчину по жребию, «член похоронной комиссии» вдруг раскрыл рот и проговорил:

— Вот такой же холодный день был...

Сделав это вступление, он затем рассказал нам на не особенно чистом японском языке следующую странную историю.

— Вот такой же холодный день был... Лет десять уже, должно быть, прошло. Работал я тогда в Корее. Один раз вечером отвозил я какого-то чиновника по спешному делу в горную деревушку, далеко от города. Обратно ехал порожняком. Хотел проехать напрямик, да, верно, ошибся дорогой, как переваливал через гору, — выехал в какую-то широкую долину, место совсем незнакомое. А на дворе уже ночь стоит, кругом темно, хоть глаз выколи, только ветер свистит, завывает. Еду, еду, никак не могу выбраться из долины. Хоть бы жилье какое попалось — ничего нету. Страшно мне стало, пустил я машину полным ходом. Заворачиваю за какой-то утес — и вдруг вижу: вдали огонек показался. Я немного сбавил скорость, думаю: «Спрошу дорогу». Только не успел я подъехать близко к жилью, вижу: стоит на дороге женщина в белом, загораживает путь, не дает машине проехать. Посмотрел я в свете фонарей, женщина молодая и такая красивая, что просто на удивление. «Что такое?» — думаю. В такое время, в таком пустынном месте — как-то не по себе мне стало. А женщина расставила обе руки и не пускает. Остановил я машину, озлился, да как крикну: «Эй, ты! Чего тебе надо?» А женщина подошла ближе и говорит: «Довезите, пожалуйста, до города. Больной у меня дома», — сама кланяется и смотрит этак просительно. Я тогда еще молодой был. Будь другое время, конечно, не устоял бы против такой женщины, сразу бы размяк. А тут ветер кругом шумит, свистит в ушах, жутко, чувствую, что холодею до самого нутра, а сквозь ветер слышу — будто младенец где-то плачет, новорожденный. Показалось мне, что из дома слышится. Посмотрел я еще раз на женщину: просит меня да и только, голос дрожит и лица на ней нету. Тут такая жуть меня пробрала, что я крикнул: «Нечего, нечего!» — отпихнул плачущую женщину от машины — вцепиться в нее хотела — да и ходу. Бормочу себе: «Привидение! Привидение!» — а сам лечу, не знаю куда. Как я ехал, ничего не помню от страха, помню только, что еще долго ветер доносил до меня плач этой женщины и крик младенца. Всю ночь кружил я по каким-то горам да полям — только к утру кое-как добрался до города. Словно нечистый мороку наслал либо во сне все это видел. Прошло после того несколько дней, вдруг читаю в одной газете: где-то в горах нашли мертвое тело женщины — убила мужа, какого-то негодяя, хотела, видно, бежать, да не удалось. Припомнил я, и в самом деле, как будто у ней тогда на белом платье следы крови были видны. Вот отчего, наверное, пустился я тогда наутек, сам себя не помня от страха. А только, знаете, — вот

она молодость! — долго после того не покидала меня мысль: «Эх, убежать бы мне вдвоем с этой красавицей куда-нибудь на край света...»

Когда «член похоронной комиссии» закончил свой рассказ, мы все сидели, не проронив ни слова. Наконец, молодой кореец, знаток кинематографа, сказал, поддразнивая рассказчика:

— Врет он все. Слушайте больше этого члена похоронной комиссии, — любит он пугать людей такими историями. В прошлый раз то же самое рассказывал, только слышал он это, будто бы, от дядюшки, да случилось это двадцать лет назад в один летний вечер. И была тогда лошадь, а не автомобиль. Это у него от дурмана иногда такие сны бывают.

Под дурманом подразумевалось, что «член похоронной комиссии» прибегал к наркотикам: к морфию или к чему-то в этом роде.

Понемногу все опять вернулись кто к «сёоги», кто к «го», кто к разговорам, но у всех в душе остался осадок какого-то сомнения, чего-то неразгаданного. «Член похоронной комиссии» ушел в свой угол и сидел там, попыхивая трубочкой, как ни в чем не бывало.

В это время я обратил внимание на странное поведение Носэ. Он как-то беспокойно ерзал на своем месте и все поглядывал в сторону «члена похоронной комиссии». Какое-то мрачное облачко набежало на его красивое лицо, нависло где-то между бровями. Потом он вдруг отвернулся в сторону, резко встал и, ни с кем не простившись, вышел на улицу. В тот день он больше не возвращался.

Три дня после того мы с ним не виделись. На четвертый, когда я пришел в «Общество шоферов», чтобы подработать в последний раз перед семестровыми экзаменами, Носэ уже сидел там, как всегда, жизнерадостный и спокойный. Я даже решил, что мои наблюдения были простым заблуждением.

В тот день зима как будто хотела покапризничать в последний раз: шел снег, сменявшийся дождем, и целый день дул сильный ветер. Мы попрощались с Носэ, хлопнули друг друга по плечу, пожелали взаимного успеха на экзаменах и расстались: мне нужно было идти по вызову и какому-то угольщику, ему — к владельцу гаража такси.

Но вот прошли и экзамены, запахло весной. После долгого перерыва я опять появился в «Обществе шоферов», чтобы снова начать работать. Я узнал там, что Носэ давно не появлялся. Прошло еще с месяц — от него не было никаких вестей. Впрочем, никто не придавал этому большого значения, считая, что нечего каждый раз беспокоиться о судьбе таких перелетных птиц, какими были мы. Единственно, кто тревожился за Носэ, это я, да еще наша хозяйка, которая относилась к нему особенно хорошо и всегда о нем заботилась. Время от времени мы с ней заводили разговор: «Куда это запропастился Носэ?» — но ни один из нас не получал от него известий.

В конце апреля Носэ неожиданно объявился. По его словам, после экзаменов он вернулся к себе на родину, где скончался кто-то из родственников. Родиной его был небольшой городок в провинции Чуугоку. Никакой перемены в Носэ я и тогда не обнаружил: как всегда, он серьезно и споро принялся за работу. Мы все успокоились. К этому времени мы с ним сделались уже неразлучными друзьями и часто бывали друг у друга в гостинице.

В начале мая, в один ясный солнечный день, нас вместе наняли в одну транспортную контору. Нужно было перевезти домашнюю обстановку какого-то лица, переезжавшего из Токио в свою усадьбу на берегу моря в Сёонан. Мы отправились на работу радостные и оживленные: нам редко приходилось работать вместе, а кроме того, предстояла приятная прогулка на автомобилях на побережье моря в этот чудесный погожий день.

Нагрузив дополна два грузовика роскошной мебелью: диванами, креслами, шкафами, прекрасными трюмо, пианино, ящиками, полными книг, — мы выехали, направляясь к морю. Местом назначения оказалась красивая вилла капитальной постройки с белыми стенами, расположенная в сосновом бору, откуда открывался вид на море. Мы стали разгружать вещи, думая в душе каждый, какие счастливые люди бывают на свете. В это время к дому подъехал автомобиль и из него, поддерживаемая сиделкой, вышла, едва держась на ногах, очень бледная дама, может быть, девушка. Мы перекинулись несколькими замечаниями в духе автомобильной философии о том, как все спутано в мире, где вещи и явления перемешались между собою без всякого различия.

Было уже далеко за полдень, когда мы закончили свою работу. Получив хорошие чаевые, мы направились в обратный путь по прибрежному шоссе. Моя машина и машина Носэ бежали рядом. Подъехали к какой-то скале. Неизвестно, кто из нас первый предложил сделать здесь небольшой привал. Поставили машины сбоку от шоссе, а сами взобрались на вершину скалы, откуда открывался чудесный вид. День был невыразимо хорош. Мы с наслаждением растянулись на траве, покрывавшей верх скалы. Все, что тогда произошло и о чем я вам дальше расскажу, так отчетливо врезалось мне в память, что весь мир, который нас тогда окружал, до сих пор еще, как живой, стоит у меня перед глазами.

Небо было синее-синее, прозрачное и наполненное сиянием. Солнце, близившееся к закату, горячим золотом плавилось над морем, окрашивая в пурпур края белых облаков на западе. Гребешки волн сверкали ослепительными зайчиками, словно на синей поверхности моря плавали, переливаясь, огненные шарики. Горы Сагами и Изу, окружавшие море, реяли в голубовато-фиолетовой дымке, а возвышавшаяся над ними Фудзи блистала, отчетливо вырисовываясь на фоне неба, перерезанная с одной стороны узким белым облачком. Мы лежали на траве, среди одуванчиков и фиолетовых цветов кашки, и полной грудью вдыхали запахи трав вместе со сладким ароматом белых цветов шиповника, наполнявшим воздух. Ветер совершенно стих. Мы были окружены каким-то розовым сияньем, излучавшимся от заходящего солнца. Снизу, от подножия скалы, доносился тихий шум прибоя. Кругом реяли жуки, наполняя жужжаньем этот сияющий воздух. Нам, привыкшим носиться днем и ночью по пыльным городским улицам, вся эта картина казалась каким-то сказочным сном.

Носэ вскрыл коробку с карамелью, я вытащил две бутылки пива, припасенные на случай отдыха в таком месте, и мы поделились друг с другом. Скоро наши головы уже кружились от легкого хмеля.

Мы стали распевать во все горло знакомые песни, совершенно не стесняясь окружающей обстановки и того, что страшно фальшивили: гимны наших университетов, модные песенки, европейские романсы, запомнившиеся из пятого в десятое, следовали один за другим. Пешеходы, проходившие по шоссе, внизу скалы, заражаясь нашим молодым весельем, одобрительно поглядывали в нашу сторону и награждали нас улыбками.

Солнце, катившееся по краю облака, стало заходить за склон Фудзи и позолотило ее снежную вершину. Восторг мой достиг предела. Из моей груди вырвался ликующий крик:

— Банзай! Фудзи, банзай! Япония, банзай!

После этого я опять принялся распевать песни, какие только знал. В своем возбуждении я и не заметил, что Носэ вдруг как-то притих и сидит с поникшей головой. Я очнулся, когда он, воспользовавшись перерывом в моем пении, окликнул меня каким-то приглушенным, сдавленным голосом и повернул в мою сторону свое прекрасное лицо, озаренное лучами заходящего солнца. Я чуть не ахнул от неожиданности, пораженный его странным видом.

— Послушай, что я тебе хочу сказать. Ты знаешь, я тебя все время обманывал. Помнишь, я сказал, что у меня родственник умер, когда я исчез неизвестно куда, — все это ложь — с какой-то мрачной решимостью проговорил Носэ.

Хмель совершенно слетел с меня. Не перебивая Носэ, я выслушал от него следующее признание.

— Вот ты сейчас кричал: «Фудзи, банзай! Япония, банзай!» А ты знаешь, я ведь, пожалуй, совсем не сын Фудзи, не сын Японии, и посторонний человек для этого прекрасного пейзажа. Тебя поразили мои слова? Надо сказать, что по документам я ведь самый настоящий японец, старший сын дворянина Носэ Санзоо. Но в моей крови... тебе это может показаться странным, но позволь мне рассказать все до конца...

В те года, когда я начал помнить себя, меня окружал совсем иной пейзаж: красная глинистая почва, голые горы, невзрачные домишки, толпы людей в белых одеждах. Ты понимаешь, что я говорю о Корее, — о каком именно месте, неважно. Скажу только, что это был один провинциальный корейский городишко. Семья же наша была японская. Я вырос в этом городке единственным сыном мелкого чиновника Носэ Санзоо и его жены и до восьми лет чувствовал себя счастливым: в своей среде я выделялся происхождением, со мной обращались, как с барчуком. Как отец, так и мать были людьми добрыми и мягкими, в доме у нас всегда царила атмосфера света, покоя и тишины, окружающие японцы и корейцы хорошо отзывались о нас, у всех на устах была фамилия Носэ. Жизнь в нашем доме текла мирно и ничем не нарушалась, если не считать моих шалостей и проказ.

Но когда мне пошел восьмой год, в моей жизни произошла резкая перемена, набросившая мрачную тень на весь окружавший меня мир. В нашем городе появилась из какой-то далекой не известной мне провинции группа бродячих корейских торговцев. Избрав город своей временной резиденцией, они несколько дней ходили по его улицам и окрестностям со своими товарами. Как-то раз я играл один на пустыре перед нашим домом. В это время проходила мимо старуха-кореянка с

морщинистым и черным от загара лицом. Она была из той же группы торговцев и уже несколько дней бродила с товарами поблизости, поэтому я хорошо запомнил ее лицо. Старуха остановилась возле другой кореянки, стоявшей в одном углу пустыря, и о чем-то с ней заговорила, смеясь и указывая пальцем в мою сторону. До моего слуха донеслось: «Этот мальчонка совсем не японец». Едва ли нужно говорить, какое впечатление произвели на меня ее слова. Вечером, за ужином, я, заливаясь слезами, рассказал об услышанном отцу и матери и спросил, правда ли, что сказала старуха. Лицо отца приняло страшное выражение, какого я не видел никогда раньше. Он прикрикнул на меня, сказав, что если я еще когда-нибудь заговорю об этом, то он меня выгонит. Лицо матери подернулось печалью. «Это неправда, ты наш милый сынок, только, пожалуйста, не говори больше таких вещей», — сказала она и тоже строго посмотрела на меня, чего с нею никогда прежде не случалось. Я решил в своем детском сердце никогда больше не поднимать этого вопроса перед отцом и матерью, но тень, которая легла мне на душу, никогда уже не исчезала. Иногда сомнение с особенной силой поднимало голову и терзало мое маленькое сердце.

Я прожил в этой местности до тринадцати лет и, по мере того как все больше стал понимать вещи, я тайком от родителей, но с возрастающей настойчивостью пытался добиться разгадки того, что меня мучило: я внимательно присматривался к выражениям лиц японцев, товарищей отца, местных торговцев, знакомых корейцев, школьных учителей и т. д., прислушивался к тому, что они говорили промеж собой, — и к разным слухам, временами даже расспрашивал их, стараясь не навлечь на себя подозрений. Таким путем мне удалось, наконец, выяснить, правда, в очень неопределенных чертах, что я не настоящий сын моих родителей, а был принят ими еще младенцем не то из рук какого-то человека, не то из приюта. Постепенно характер мой портился, я превращался в капризного мальчика, с которым трудно было сладить. Должно быть, это очень беспокоило родителей, потому что однажды они для моего успокоения решили даже показать мне наш фамильный список, в котором я значился законным сыном супругов Носэ. Конечно, не исключалась возможность рождения ребенка и от престарелых родителей, убеленных сединами, но, с другой стороны, ведь не составляло никакого труда включить в фамильный список и подобранного ребенка, который еще не вылез из пеленок. Если бы провинциальный чиновник Носэ с женой были самодурами, пользующимися своей властью, дело другое, но отец был поразительно мягкий и сострадательный человек, может быть, даже чересчур безвольный для чиновника. Мать, в свою очередь, обладала теми же качествами, но в еще большей степени. Оба они вместе делали все, что было в их силах, для бедных и несчастных людей, будь то японцы или корейцы, безразлично. А так как все это происходило на моих глазах, то, естественно, я не мог не думать, что, может быть, и я тоже был подобран этими сердобольными людьми, пожалевшими подкидыша. Как ни уговаривал и ни стращал меня отец, мои сомнения не рассеивались.

Когда мне шел тринадцатый год, отец, не отличавшийся большими успехами по службе, вышел в отставку и мы вернулись в Японию, на его родину. Около этого времени страстное, упорное желание

узнать о своем происхождении сделалось у меня почти манией. Я не отставал от отца, прося его раскрыть мне всю правду. Сначала отец всячески увещевал меня, бранил, называл мои сомнения пустыми бреднями, говорил, что я его родной сын, что имя Тацумару дано мне в память прадедушки, знаменитого фехтовальщика из клана Х., носившего то же имя в детстве, но все было напрасно: я не поддавался убеждениям.

Один раз в отсутствие отца я так приставал к матери, что она, по доброте своей, не выдержала и, заливаясь слезами, раскрыла, наконец, что я, действительно, приемыш. Несколько раз после того я пытался узнать, кто были мои родители. Отец говорил, что моим отцом был полицейский, погибший на посту при набеге хунхузов где-то в пограничном районе. Но когда я еще упорнее начинал расспрашивать— о фамилии отца и откуда он родом, отец всегда сердился и переводил разговор на другую тему. И опять как-то раз, когда отца не было дома, я заставил-таки мать сознаться, что меня взяли из какого-то приюта. Я стал допытываться дальше, словно сыщик, задавая совсем не детские вопросы: какая на мне была одежда – такая, какую надевают на японских младенцев, или же... Мать со слезами на глазах ответила мне только: «японская». Но я все еще не верил. Теперь, когда я вспоминаю, как я в то время приводил в ярость отца и доводил до слез мать, мне становится страшно от содеянного мною греха. Мне иногда приходит мысль, что это я был виновником смерти этих сердобольных стариков, преждевременно сошедших в могилу. Отец, несмотря на свой преклонный возраст, мог спокойно прослужить еще несколько лет, *а* — между тем — он бросил службу и вернулся на родину. Почему он это сделал? Наверное, он думал, что, если не переменит для меня окружающей обстановки, то мое душевное состояние, напоминавшее сумасшествие, никогда не изменится.

Итак, наша семья возвратилась на родину отца, в маленький городок, расположенный в местности с хорошим климатом, недалеко от Внутреннего японского моря, но и здесь удача не сопутствовала родителям. Отец в душевной простоте доверил все свои сбережения, сделанные за долгую службу, младшему брату — коммерсанту с замашками авантюриста, — быстро спустившему их. Единственно, что еще у нас оставалось, это запущенная усадьба, какие бывают у мелкопоместных дворян. Она была расположена за холмом, покрытым старыми криптомериями, соснами и вязами. Но и усадьба находилась в числе имущества, заложенного братом отца.

Отец, однако, с чисто буддийским спокойствием отнесся к неудачам, ни словом не попрекнув брата. Он открыл маленькую контору по составлению жалоб и прошений для жителей городка и этим поддерживал наше существование. В свободное от работы время он предавался своему любимому занятию: составлению коротеньких стихотворений «хайку». Дни на склоне его жизни текли, таким образом, сравнительно мирно и спокойно. Из своего скудного заработка он умудрялся как-то выкраивать даже средства на мое образование, когда поместил меня в гимназию.

Что касается меня, то жизнь в новом месте заставила на некоторое время совершенно позабыть о мучивших меня сомнениях. Благо-

творно действовал на мое душевное состояние и окружающий мир, совершенно для меня новый: эти покрытые лесом горы, маленький опрятный городок, речка с удивительно чистой и прозрачной водой, зеленые поля, прекрасное море, раскинувшееся за ними, мягкие солнечные лучи, чуть-чуть влажный воздух. Отвлекла от моих раздумий также и гимназическая обстановка: учебные занятия, не дававшие сидеть сложа руки, спорт, доставлявший мне много удовольствия и наполнявший мою душу новыми бодрыми надеждами.

Успехами по общеобразовательным предметам я гордиться не мог, но зато в фехтовании быстро выдвинулся вперед, уже на третий год получив звание «факусёо»[6]. Это было тем удивительнее, что в моих жилах ведь не текла кровь знаменитого фехтовальщика, имя которого я носил и который считался моим покровителем. Так или иначе, я уже не доставлял беспокойства своим родным, как прежде. То душевное напряжение, в котором я держал отца, у него ослабло. Я не думаю, однако, что именно это послужило причиной его смерти, — он ведь вскоре скончался, разбитый параличом.

Надо сказать, что в новой обстановке, действительно, на меня сошло какое-то внутреннее успокоение, но оно все-таки было временным; в душе я не оставлял мысли, что, когда вырасту большим, я добьюсь от отца раскрытия всей истины. И вот отец умер, унеся в собой в могилу мою тайну. Упорные расспросы матери не помогали делу, — ответы ее не шли дальше того, что я происхожу из хорошей семьи, на все остальное она отвечала только слезами. Мне не оставалось ничего иного, как принять решение — переменить свой душевный строй, слиться с окружавшей природой и людьми и начать новую, светлую жизнь.

После смерти отца на меня, помимо всего прочего, ложилась обязанность своим трудом поддерживать существование нашей семьи. Я оставил гимназию, закончив только четыре класса, и поступил на текстильную фабрику в нашем же городе. Работа здесь совершенно не оставляла места для бесплодных душевных страданий. Это не значит, однако, что я искренно забыл обо всем. Еще в бытность мою в гимназии меня прозвали корейцем за то, что я поступил туда из корейской начальной школы. Кличка эта незаметно прокралась за мною и на фабрику. В фабричном районе в то время тоже нередко мелькали белые одежды корейцев. Даже дома не избавлялся я от преследования видений прошлого. Отец мой был большим любителем старины и за время службы в Корее и других местах собрал большую коллекцию старинных предметов: фарфоровой и фаянсовой посуды, среди которой попадались такие уникумы, как фарфор эпохи династии Ли: тушечницы разного размера, изящные шкатулочки из бамбука и дерева и т. п. Все это привлекало мои взоры своей простой и наивной красотой и неотвязно шептало мне на ухо: «Твоя кровь и твои чувства неразрывно связаны с этой красотой». Я не мог избавиться от гнета прошлого и в конце концов распродал за гроши всю коллекцию местным антикварам, предлагавшим смехотворные цены. Отчасти заставила меня это сделать и нужда, но, с другой стороны, я просто опасался, что в один какой-нибудь момент я не выдержу и разобью вдребезги все эти

---

[6] Мастер второй степени.

вещи. Мать, по-видимому, понимала мои настроения, потому что ни словом не попрекнула меня.

Вскоре умерла и мать. Последними ее словами были: «По правде сказать, я не знаю, кто твои родители. Но кто бы они ни были, верь, что в твоих жилах течет хорошая кровь, и сделайся хорошим человеком».

После ее смерти я уже не чувствовал особой нужды в родственниках, живущих в этом городе, которые тоже не проявляли ко мне больших чувств, и я, буквально в чем был, уехал в Токио.

Ты считаешь меня серьезным человеком, на которого можно положиться. Если бы я рассказал тебе о той беспорядочной и грязной жизни, какую я вел некоторое время в Токио, совершенно позабыв о завещании матери, ты наградил бы меня презрением. Мне стоило немалых усилий добраться до теперешнего уровня: я беспощадно бичевал самого себя; подбодряемый словами матери — единственной оставшейся мне вехой — отчаянно барахтался, чтобы так или иначе встать на ноги и сделаться морально здоровым человеком...

Я боюсь, что уже надоел, но позволь мне еще немного рассказать тебе о характере моих страданий.

Мне придется вернуться несколько назад. Когда я учился в четвертом классе гимназии, учителем японского языка был у нас большой любитель родной литературы. Он познакомил нас с поэзией Басёо[7], особенно с его коротенькими стихотворениями «хайку»[8], и задал мне написать что-нибудь из моих впечатлений об этом поэте. Я задумал написать целое сочинение и, вернувшись домой, с воодушевлением принялся читать произведения Басёо. По счастью, от отца осталось немало книг, посвященных поэзии «хайку». И вот в одной из них я наткнулся на место, которое меня страшно поразило. Ты, может быть, догадываешься, что речь идет о книге Басёо «Скелеты в полях — Записки путника». Это место так прочно засело у меня в голове, что я и сейчас могу привести тебе на память, может быть, с небольшими только искажениями. Слушай:

«...Я шел возле реки Фудзикава и увидел на берегу брошенного ребенка лет двух, который жалобно плакал. Кто это не вынес бурных волн реки жизни и бросил тебя, дитя мое, на произвол быстрых волн этой реки, чтобы здесь ждал ты конца своей мимолетной, как роса, жизни? Так цветы вереска ждут, сорвет ли их этой ночью осенний ветер, завянут ли они завтра утром. Я вытащил из рукава остатки пищи, бросил их малютке и пошел прочь. А в душе звучало:

Какова песня осеннего ветра
Над покинутым ребенком
Для того, кто внимал
Надрывным голосам обезьянок?

Да, каково! Возненавидел ли тебя отец, мое дитя, отвернулось ли от тебя сердце матери. Нет, не отец тебя возненавидел и не сердце матери от тебя отвернулось. Это всего лишь небо плачет над тем, что родился ты неудачником...»

---

[7] Мацую Басёо, поэт и писатель XVII в. (1644—1694).

[8] Форма стихотворения, состоящего из 17 слогов.

Конечно, я не рискнул коснуться в своем сочинении этой книги «Скелеты в полях». Я написал только ничего не значащие впечатления по поводу двух-трех стихотворений «хайку» и отнес написанное учителю. Но отрывок, который я тебе привел, так потряс мою душу, что я долго не мог оправиться от ошеломившего меня впечатления. Однажды я попробовал задать робкий вопрос этому молодому учителю японского языка с университетским образованием, разумеется, ничего не знавшему о моем положении: «Каким душевным настроением был вызван поступок поэта Басёо?» Учитель как бы мимоходом бросил: «Влияние учения "дзэн". Это совершенно в духе "дзэн"».

Разумеется, ответ этот не дал мне удовлетворения. Я снова принялся за чтение Басёо, а временами пытался разобраться своим несложившимся еще умом гимназиста даже в философии «дзэн», читая толковательные буддийские книги. Понемногу и я стал склоняться к мысли, что проникновенные взгляды «дзэн» на вопросы жизни и смерти в какой-то мере отразились на этом произведении Басёо, приоткрывающем завесу над душевным миром поэта, который постиг какую-то истину, стоящую выше сентиментальных слез. С другой стороны, поскольку мне удалось познакомиться с биографией Басёо, он представал мне не холодным отрицателем сего мира, достигшим духовного прозрения, а очень человечной, поражающей своей душевной теплотой, прекрасной личностью. Нет сомнения, что Басёо в описываемой сцене с брошенным ребенком обливался в душе более горячими слезами, чем всякий другой на его месте. И все-таки он оставил ребенка и продолжал свой путь дальше. Чем это можно объяснить? Быть может, Басёо думал, что, подобрав ребенка и избавив его от смерти искусственными человеческими мерами, он тем самым только продлит дни его страданий в этом преходящем мире печали; что гораздо милосерднее поэтому предоставить его воле самой природы; и вот, чувствуя, как у него разрывается сердце от жалости, поэт все-таки решается пройти мимо. Или, может быть, поступком Басёо, по-видимому, постоянно размышлявшего о смерти и бренности мира, двигало то самое чувство мироотрицания, которое исторгло когда-то из груди одного европейского философа возглас: «О, если бы я не родился!» Так это или нет, во всяком случае, приведенный отрывок дал мне почувствовать всю мудрость человека, освободившегося от заблуждений и достигшего высокого духовного прозрения, и всю безграничную теплоту его чувства. Здесь переплелись вместе суровость отца и мягкая ласка матери, которые можно почувствовать сердцем, но сущность которых невозможно передать точным языком идей. Люди, находящиеся во власти идей европейских, могут дать простое объяснение, что в те времена еще не имел распространения дух гуманизма, но такого рода невразумительной меркой невозможно измерить это движение души поэта. Ведь в нем заложена вся глубина японского, даже более — восточного духа.

Так я ломал голову над этим вопросом, который был труден сам по себе и еще более осложнялся в приложении к моей собственной судьбе. В самом деле, если бы мой отец, Носэ Санзоо, достиг того же прозрения, что и Басёо, был бы он в моем случае от этого счастливее или несчастнее? Какой-то смятенный голос в душе говорил мне: «По-

ка ты не найдешь ясного ответа на этот вопрос, тебе нечего и пытаться подойти к внутреннему миру высокого духовного прозрения поэта Басёо».

Но, может быть, Басёо недоступен моему пониманию? Как-то раз я подошел к учителю и с самым невинным видом задал ему вопрос, может ли быть понятен душевный мир Басёо кому-нибудь еще, кроме японцев. Ответ был очень прост: «Конечно, нет. Конечно, нет». Если это так, то я боюсь, что и мне не дано права рассуждать об этом поэте.

Я думаю, что тебе уже надоело слушать всю эту нудную галиматью, но позволь мне досказать еще немного.

Прежде всего, я не хочу, чтобы ты понимал меня ложно: я не делаю никакого различия между японцами и корейцами; расовая рознь совершенно не играет роли в моих переживаниях. Ведь оба эти народа делились своей кровью с времен глубокой древности. Допустим даже, что я по рождению кореец, — все равно в моей крови есть те же элементы, что и в твоей, а к твоей примешана значительная доля крови моих дедов. Собственно, даже незачем обращаться к временам столь отдаленным. В той жестокой борьбе, какая происходит в мире теперь, мы должны слиться в одно целое, чтобы отстаивать свое право на существование, — по крайней мере, это мое твердое убеждение. Я даже считаю себя вправе думать, что моя ничтожная жизнь, предопределенная с самого начала роком, приобретает глубокое значение как один из камней, заложенных в здание общей судьбы наших народов.

Ты можешь задать вопрос: отчего же, в таком случае, я так терзаюсь? Мне трудно будет дать тебе на это ясный ответ. Быть может, мое состояние возможно назвать чувством одиночества жизни. Я не знаю, как жуки, что размножаются, летая и жужжа в этом сиянии над травою, но мне кажется, что если бы у человека — в его душе и теле — не было чувства связи с первоисточником жизни, то эта жизнь ощущалась бы как пустота и одиночество, подобно неосвещенному дому, стоящему в ночной тьме. Где бы я ни родился, к какой бы расе ни принадлежал, какого бы скверного происхождения ни был, — все равно, я хочу знать, чьей утробой я был выношен. И пока я не узнаю, кто передал мне часть своей крови — пусть этих людей уже давно нет на свете, — до тех пор мир для меня не имеет своего центра: он подобен бумажному змею с оборванной ниткой. Всех людей согревает чувство связанности с тем потоком жизни, который уходит от них в бесконечное прошлое. Самые лучшие и высокие идеи в мире, как верность, милосердие, долг, в конце концов, родились и развились из этого чувства. Я же не ощущаю за собою никакого потока жизни. По всей вероятности, я не создам его и после себя. Я просто одинокий камень, брошенный в ночную тьму.

Все, что меня касается, я в общих чертах тебе объяснил.

Я могу только добавить, что и в этой обстановке я стараюсь жить, как все люди, помня завет моей второй матери. Да, еще об одном! Я в самом начале сказал, что обманул тебя. Это требует пояснения. Ты помнишь, как я исчез в конце марта и не появлялся до последнего времени? Это было сделано совсем не потому, что кто-то из моих родственников умер на родине. Все это время я, как тень, бродил по горам и полям Кореи. Надо сказать, что я постоянно подбодряю себя мыслью, что нужно все забыть и жить легко и бездумно, как живут многие люди, но временами бывают срывы, и тогда то темное, что

копошится в глубине сердца, вдруг начинает поднимать голову. Поддерживаемый чувством дружбы к тебе и другим, в последнее время я вел сравнительно здоровую жизнь, а вот тогда не выдержал, сорвался. Ты, наверное, заметил, какое впечатление произвел на меня тогда рассказ «члена похоронной комиссии». Я ни минуты не верил в правдивость его слов, считал их чепухой, бредом наркомана, но он, словно ножом, кольнул мне в сердце, и я заколебался. Через два-три дня я, правда, справился с собою и, в общем, вернулся к состоянию покоя. В последний перед экзаменами день, когда в буран мы бодро с тобою расстались, я вышел на работу.

Был уже поздний час. Я ехал порожняком по пустынным улицам пригорода. Дул сильный ветер, с неба сыпалась какая-то холодная и жесткая крупа. В темноте я заметил продрогшую молодую пару, которая нерешительно делала мне знаки, чтобы я подъехал. По всему было видно, что эта супружеская пара не из богатых. У женщины лежал на руках младенец, завернутый в тонкое одеяло, мужчина, борясь с ветром, держал над ними раскрытый зонт. Они попросили меня отвезти их в город, в лечебницу по детским болезням, притом за очень низкую плату. Направление было для меня невыгодное, но я все-таки согласился. Младенец лежал в забытьи на руках женщины, — по-видимому, он был очень болен. Как только эта семья села в машину, женщина вдруг расплакалась. Мужчина стал утешать ее, но у него самого голос дрожал.

— Столько мучений перенести за это время и вот еще новое, — говорила сквозь слезы женщина.

— Ничего, дорогая, подожди: родители и братья все поймут, — утешал мужчина. Очевидно, любовь свела этих людей, но брак сопровождался разными препятствиями. Иногда мужчина подгонял меня, чтобы я ехал скорее, но женщина сквозь слезы говорила: «Нет, нет, пожалуйста потише». Иногда, наоборот, принималась торопить женщина. Тогда мужчина говорил: «Будет трясти, не надо». Никогда мне не было так трудно управлять машиной, как в тот раз. Ребенок продолжал находиться в состоянии забытья. Мать плачущим голосом говорила: «Он ведь будет жить, правда, будет? Посмотри сюда, моя детка, видишь вот это, видишь?»

В зеркальце над рулем мне было видно, как она усиленно размахивала над головой младенца не то гвоздикой, не то еще каким-то красным цветком. Должно быть, она желала пробудить сознание ребенка, смотревшего прямо перед собой бессмысленными глазками. Этот завядший цветок не выходил у меня из головы ни тогда, когда я правил машиной, ни потом, когда я, высадив супругов перед больницей, возвращался домой. Нельзя было думать, чтобы ребенок ясно видел этот цветок, но если он остался жив, то это красное пятно, запечатлевшись где-то в самой глубине его сознания, несомненно, останется жить и дальше, став для него центральной точкой всего мира. Если же ребенок не выжил, то он унес с собой в мрачную пропасть смерти это красное пятно, которое будет там гореть так же, как горело оно в черной тьме бурана.

Через несколько дней, сдав экзамены, я раздобыл средства на дорогу и отправился в Корею. Я приехал в тот город, где я вырос, и долго бродил по его окрестностям, пытаясь отыскать свое «пятно». Конечно, это был напрасный труд. Но когда-нибудь я все-таки добьюсь своего, пусть для этого пришлось бы перешарить всю траву в полях...

Когда Носэ Тацумару окончил свой рассказ, день уже померк, а море и трава на скале подернулись зеленоватым туманом. Я не знал, что сказать по поводу услышанного, и лишь молчаливо кивнул головой. Носэ вдруг приблизил ко мне свое лицо и пристально заглянул мне в глаза. Мне почудилась в этом просьба, чтобы я сказал, кого он напоминает. В зеленоватом вечернем воздухе я ответил ему таким же пристальным взглядом. Правильные черты его лица могли принадлежать любому племени: национальность уже не имела над ним силы. Продолжая хранить молчание, я положил руку на плечо Носэ, и мы спустились со скалы к нашим грузовикам.

Вернувшись в Токио, мы не расстались: Носэ остался у меня в гостинице, и мы проговорили с ним всю ночь. Едва ли нужно говорить, что наша дружба после того окрепла еще больше. Вскоре Носэ и совсем переехал ко мне в гостиницу. Здесь мы провели вместе несколько месяцев, поддерживая друг друга и делясь последней копейкой. Можно было бы многое рассказать об этой нашей совместной жизни, но я ограничусь одним случаем.

Я уже говорил, что Носэ служил сначала в магазине автомобильных принадлежностей, но вынужден был оставить службу благодаря одному обстоятельству. Это обстоятельство мне удалось, наконец, выяснить. Дело в том, что у молодого хозяина магазина была сестра. Я воздержусь называть ее настоящее имя и назову ее условно Ханако. После того как Носэ переселился ко мне, Ханако часто стала появляться в гостинице. Вскоре я уже знал, что Ханако была один раз замужем, но скоро рассталась с мужем, у которого был невыносимый характер, и стала работать в магазине брата, усердно помогая ему. Ей было не более двадцати пяти, но выглядела она значительно старше своего возраста. Может быть, наложили свой отпечаток страдания, перенесенные ею в замужестве, а может быть, несколько старила самая наружность: Ханако не применяла косметик, завязывала волосы на голове простым узлом, носила неяркие платья, и даже европейский костюм на ней, лишенный всяких украшений, более напоминал форму конторской служащей. Несмотря на все это, в ее смуглом лице с правильным носом, в ее стройной фигуре, во всех ее движениях чувствовалось глубокое очарование женщины, хорошо знающей мир. Впрочем, я воздержусь говорить много об очаровании Ханако. Ведь я совершенно посторонний, никакого к ней отношения не имеющий человек.

Едва ли нужно упоминать, что Ханако была сильно увлечена Носэ. Она появлялась в нашей гостинице при всяком удобном случае, приносила с собой вкусные вещи, приводила в порядок одежду и комнату Носэ. За компанию пользовался ее услугами и я.

Каково же было отношение к ней самого Носэ? Надо сказать, довольно холодное. Его переезд ко мне в гостиницу был вызван желанием еще больше сблизиться со мною, но вместе с тем имелась и еще одна причина: желание отойти от Ханако. Переезжая, он даже не сообщил ей нового адреса. Ханако все-таки разыскала его и стала снова появляться у Носэ. Имея в виду ее скромный и сдержанный характер, ее никак нельзя было поставить на одну доску с девушками легкомысленными, навязывающими свою любовь: чувство ее было глубокое и какое-то удивительно трогательное. Носэ, в свою очередь, не оставался совершенно равнодушным к ее любви, — по крайней мере, нельзя ска-

зать, что он не питал к ней благодарности. Скажу больше, когда мне приходилось ловить их взгляды, я чувствовал иногда, что сам не могу сдержать душевного волнения. В глазах Ханако горел огонь, и все тело ее, казалось, готово было в нем расплавиться. Но и глаза Носэ тоже горели необычайным блеском. Когда сердца их вели таким образом безмолвную беседу, даже мне, не отличающемуся большой чуткостью, начинало казаться, что комната озарена светом какого-то незримого пламени.

Отчего же Носэ подавлял свое чувство и вопреки ему даже старался казаться холодным, по крайней мере, внешне — в своих словах и поступках? Едва ли это нуждается в объяснениях.

Один раз я не выдержал и попробовал дружески если не пожурить, то поговорить с Носэ. Он мне ответил:

— Ее расположение ко мне хорошо мне известно. Я тоже к ней очень расположен. Но в моем состоянии было бы просто безумием связывать наши судьбы.

— Отчего же ты откровенно не расскажешь ей всего? Она ведь не из тех, у которых чувство разрушается из-за таких вещей, — возразил я.

— Ты так думаешь? — ответил грустно Носэ и покачал головой.

— Что там думать! Скажи, пожалуйста, какая неуверенность! Или, может быть, ты стыдишься своего происхождения? Ведь ты же уже несколько раз говорил мне, что не стыдишься. Другое дело, если бы ты запятнал себя каким-нибудь поступком или в твоем характере коренились какие-нибудь пороки, но как можно стыдиться того, в чем ты не виноват? — говорил я.

— Ты прав, но дело не в этом. Это еще ничего, если бы она, узнав обо мне все, просто отошла от меня. Я боюсь другого: что она сумеет все понять и со всем примириться, как говоришь и ты. Но представь тогда мое состояние: мои мучения от этого только увеличатся, мы вступим на путь, на котором никогда я не смогу сделать ее счастливой.

На это возражение я выбросил последний козырь:

— Я понимаю, что с твоим характером это очень возможно. Хорошо, тогда я при удобном случае сам поговорю с Ханако. А если она все-таки будет на все согласна, поручаешь ли ты мне устраивать дальнейшее?

Носэ молчал.

Я призвал на помощь весь свой ум и продолжал вести наступление:

— Вот ты говорил, что ты одинокий камень, что у тебя нет связи с жизнью, тебе предшествовавшей. Хорошо, пусть так, но отчего тебе не начать новую линию от себя, отчего ты не сотворишь нового потока жизни, который длился бы после тебя бесконечно, как об этом говорится в мифологии?

Носэ, наконец, сдался:

— Хорошо, я понял. Но я прошу тебя, подожди еще немного. Не говори ей пока ничего, дай мне подумать. Я ничего не буду стыдиться. Но давай отложим это, пока я не установлю достоверно, кто произвел меня на свет, — пусть для этого мне нужно будет перешарить всю траву на родине.

— Нет, как твой друг, я не могу на это согласиться, — горячо возразил я. — Что же — и тебе и Ханако ждать до седых волос, а то, может быть, и до могилы? Это хорошо только для любви в легендах.

Носэ, однако, стоял на своем.

— Рано или поздно решение придет, уверяю тебя. Но все-таки дай мне подумать еще некоторое время.

Мне, как третьему лицу, не оставалось ничего иного, как ретироваться.

Между тем Ханако не переставала появляться в нашей гостинице. С наступлением лета ее посещения даже участились. Носэ, наконец, не выдержал и однажды заявил мне, что хочет съехать из этой гостиницы, так как еще немного, и он не устоит, сдастся.

— Ну и сдавайся, вот и хорошо, — одобрил я, но Носэ был непреклонен:

— Ты не бойся, я не пойду бродить по Корее. Я буду работать в Токио и держать связь с тобой. Мне только нужно остаться одному, чтобы передумать многое и обрести душевный покой.

На этом мы расстались. Носэ, однако, не сдержал обещания и не сообщил мне нового места жительства. Трудно было рассчитывать, летая на автомобиле по огромному городу, на случайную встречу с ним. Я уже начал подумывать, не раскрыть ли Ханако всю правду, но данное обещание удерживало. Я решил ждать момента, когда Носэ сам появится с радостным известием, что все разрешилось.

Между тем наступила уже средина лета, а Носэ и не думал показываться. У меня все меньше оставалось веры в удачное разрешение столь трудного вопроса, я стал тревожиться, как бы Носэ не предпринял в отчаяньи каких-нибудь необдуманных шагов. Я даже сомневался, находится ли он в Токио.

Это мучительное состояние было нарушено движением руки какой-то огромной, вне нас стоящей силы, которая одним могучим толчком вывела нас из застоя и все разрешила до конца.

В конце лета — это было на рассвете одного дня — Носэ ворвался ко мне в комнату, откинул полог сетки от комаров, под которой я спал, и больно ударил меня по плечу.

— Уезжаю! — воскликнул он.

Я протер глаза и с испугом посмотрел на Носэ. Лицо его, да и вся его фигура, светились какой-то решимостью. Я забыл сказать, что случилось это в то лето, когда вспыхнули китайские события. Все остальное, я думаю, вам понятно.

Вечером того же дня Носэ уезжал на фронт с вокзала Токио. Он сам решительным голосом заговорил со мною о Ханако, не дожидаясь, когда начну разговор я:

— Вот теперь я чувствую в себе мужество и уверенность открыть Ханако все, если вернусь с фронта живым, — сказал он и добавил, чтобы я не сообщал пока Ханако об его отъезде.

Я, однако, не удержался, чтобы тайком не позвонить Ханако по телефону.

Вам, вероятно, самому приходилось быть очевидцем, что творилось в те дни на вокзалах Токио и Уэно, которые буквально кишели огромными толпами провожающих. Вместе со мною и Ханако пришли проводить Носэ еще несколько человек его друзей, но людские волны

разнесли нас в разные стороны. От бесконечных верениц флагов темнело в глазах, а от возбужденных возгласов толпы кровь приливала к голове.

Разумеется, нам не только не удалось поговорить с Носэ на прощанье, но даже и перекинуться с ним короткими приветствиями. Я лишь на миг увидел лицо Носэ в окне вагона и успел заметить его выражение: Носэ был взволнован, но ничто не омрачало его лица, словно тот мучительный ком, который постоянно стоял у него в груди, был разбит на куски чьим-то молотом.

Покинув вокзал, я отыскал Ханако и почти бросился к ней, взволнованно крикнув, что теперь-то из всего этого родится нечто прекрасное. Не знаю, как она поняла мои слова.

Солдат второго разряда специальной службы дополнительных родов оружия — таково было новое звание Носэ, зачисленного шофером в обоз. Он аккуратно писал мне письма, по которым можно было бы подробно судить о всей его дальнейшей деятельности, но я постараюсь быть кратким.

Сначала, по-видимому, путь его лежал через Корею, однако, в письмах оттуда — сознательно или бессознательно, не знаю — он писал о себе очень неясно. Когда же попал в Северный Китай, а затем в провинцию Шаньси, сведения, им сообщавшиеся, стали определеннее и обстоятельнее: в одном письме говорилось, как ему приходилось на руках вытаскивать грузовик, совершенно потонувший в грязи; в другом — какой лакомой приманкой служит для неприятеля их обоз, несущий связь между базой и передовой линией, и как он сражается при внезапных нападениях неприятельских отрядов; в третьем — как на своих плечах приходится иногда перетаскивать грузовые машины через горы и как это мучительно — мясо на плечах от костей отстает! Во всех этих письмах чувствовалось, как чья-то могучая воля постепенно выковывает из Носэ сильного человека, как через внутренние страдания постепенно выбивается и растет в нем росток светлой и здоровой жизни, как расходятся над его головой мрачные облака и уже проглядывает ясное небо.

Но в письмах, приходивших со стоянок под открытым небом во время светлых лунных ночей, либо в тех, где сообщалось, как раненые солдаты в тяжелых мучениях призывают имя матери, иногда можно было почувствовать, что рядом с Носэ, ведущим сильную и здоровую борьбу в числе других единиц, составляющих единую и цельную волю, где отдельная личность растворилась без остатка, — продолжает существовать еще и другой Носэ, в глубине души которого еще не совсем заглохла прежняя мучительная борьба.

Но пришел конец и этому. В конце зимы следующего года отряд, где служил Носэ, был окружен во время продвижения через горы Шаньси многотысячным неприятелем и, пока подоспело подкрепление, потерял в жестоком бою более пятидесяти человек убитыми и более тридцати человек ранеными. В числе убитых значился и Носэ.

Это было уже потом, — я разыскал вернувшегося с фронта одного тяжелораненого и попытался узнать, не видел ли он конца Носэ. К этому времени я уже работал в газете, и вопрос мой носил характер чисто профессиональный. Я выслушал от раненого следующий рассказ:

— Я сам был тяжело ранен, поэтому не могу сказать ничего определенного, но когда я под сосредоточенным огнем взбирался на насыпь и залег посредине откоса, я увидел, что из цепи, наступающей

впереди на неприятеля, выделилась группа смельчаков, которая несколько раз самоотверженно бросалась в атаку. Каждый раз из ее рядов катилось с насыпи вниз на пшеничное поле по нескольку человек, сраженных неприятельскими пулями. Иные падали с пробитой головой, успев поднять обе руки и прокричать: «Его Величеству Императору банзай!» Другие исторгали из простреленной груди последний крик: «Убит в бою солдат первого разряда такой-то!» Возможно, что Носэ находился среди этой группы, но сказать наверное не могу.

В самом деле, — впрочем, это мое личное соображение, подсказанное мне внутренним чувством, так как сам я через этот опыт не прошел, — быть может, не совсем разумно расспрашивать о поведении отдельной личности в бою, который велся единым коллективом, движимым единой волей. Ведь в такие моменты индивидуальные признаки, как «юноша с прекрасной наружностью» либо «человек по имени Носэ, носивший в груди большое страдание», перестают существовать. Если так, то бессмысленно также добиваться, действительно ли находился Носэ в рядах этой самоотверженной группы смельчаков. Вместе с тем, и по тем же самым причинам, можно смело думать, что Носэ был именно одним из тех солдат, которые падали с откоса в пшеничное поле, сраженные неприятельскими пулями.

Здесь рассказ мой снова возвращается несколько назад. Как только было получено известие о смерти Носэ, я пошел к Ханако и, собравшись с духом, рассказал ей всю историю. Ханако выслушала с напряженным выражением лица, выдававшим огромное внутреннее волнение, — слишком глубокое, чтобы она позволила дать волю слезам. Я думаю, что Ханако поняла все: и глубину страданий, перенесенных Носэ с детского возраста, и его серьезное отношение к ней, вылившееся в его внешнем поведении, и величественный и строгий смысл его смерти на поле сражения.

Я ни разу не встречался после того с Ханако, но слышал, что она продолжает усердно работать в магазине, а в последнее время до меня даже дошел слух, что она собирается выходить замуж за хорошего человека. Подробностей, однако, я не знаю.

...Вчера в редакции газеты я получил распоряжение собрать живой материал для статьи «Новая структура и жизнь улицы». Я обегал все увеселительные места, побывал на реке, где наблюдал жизнь лодочников на судах мелкого транспорта, зашел даже в «Общество шоферов», где работал прежде. В конторке я узнал, что никаких особенных перемен за это время не случилось. В помещении шоферов сидело несколько фигур, одетых большей частью в национальный костюм военного времени, — это была самая крупная перемена. Пока я обменивался приветствиями со старыми знакомыми, со второго этажа спустилась хозяйка. «Члена похоронной комиссии» не было, но «инженер-от-санитарии», как всегда, с солидным видом сидел за партией в «го». Меня подмывало сильное желание завести разговор о Носэ с хозяйкой и с теми из шоферов, которые его знали, но настроение у меня как-то вдруг упало. Не проронив о Носэ ни слова, я покинул помещение общества. Быть может, неудовлетворенное желание и было причиной того, что я поведал вам эту историю.

Перевод с японского М. П. Григорьева

АРХИВ

Кафирский гимн богу Мону
(из архива М. С. Андреева)

А. Л. Грюнберг
(Институт языкознания, Санкт-Петербург)

Помещаемая ниже статья Александра Леоновича Грюнберга составляет часть задуманной им серии публикаций материалов из архива известного ираниста М. С. Андреева, знатока этнографии Таджикистана и Афганистана, таджикского и восточно-иранского языков.

А. Л. Грюнберг предпринял выполнение нужного и благородного дела, имея на то моральные и профессиональные основания, будучи сам крупнейшим исследователем языков, фольклора и этнографии народов, населяющих области Восточного Гиндукуша — Бадахшан и Нуристан. Его перу принадлежат, в частности, солидные монографии о нуристанском языке кати, о восточно-иранских языках ваханском (в сотрудничестве с И. М. Стеблин-Каменским) и мунджанским. Содержащиеся в этих работах грамматические очерки основаны на собранных автором за несколько сезонов полевых исследований и опубликованных на страницах этих же книг разговорных, фольклорных и этнографических текстах, которые представлены в научной транскрипции, снабжены полным словарем и русским переводом и, по необходимости, комментариями.

Работы М. С. Андреева и А. Л. Грюнберга, в которых впервые в таком полном объеме и столь корректно зафиксированы лексика и грамматическая структура нескольких бесписьменных языков малочисленных народов региона Восточного Гиндукуша, имеют исключительную научную и практическую ценность.

Неопубликованными материалами из архива М. С. Андреева А. Л Грюнберг занимался в течение нескольких последних лет жизни; другая его статья о записанном М. С. Андреевым гимне кафирскому богу Ирма уже находится в издательстве, еще одна выполнена им в подготовленном к печати виде. В архиве самого А. Л. Грюнберга имеются незавершенные работы о названных выше языках, в том числе посвященные созданию для них письменности. Настоящая публикация статьи «Гимн кафирскому богу Мону», выход в свет других материалов А. Л. Грюнберга, которые могут быть подготовлены к печати его коллегами и учениками, является данью памяти безвременно ушедшему ученому с мировым именем.

В. Кушев

В архиве известного русского востоковеда М. С. Андреева, хранящемся в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук, отдельную часть составляют материалы по языку, этнографии и мифологии Кафиристана, нынешнего Нуристана (фонд. 3, опись 16, ед. хр. 196). Это рукописные заметки — полевые записи, сделанные М. С. Андреевым в Ташкенте со слов выходцев из Кафиристана в 1902 г. (как об этом свидетельствует пометка на одной из страниц рукописи), т. е. вскоре после его завоевания Амиром Абдуррахманом. Материалы распадаются на отдельные разделы, заголовки которых по большей части даны самим автором. Часть этих материалов («Заметки этнологические о Кафиристане», «Годовой счет сиапушей») опубликованы ранее (Grünberg, 1994).

Другие материалы, включающие в себя материалы по грамматике и лексике кафирского языка кати («Словарь сиапушского языка»,

«Род в сиапушском языке», «Сведения по грамматике сиапушского языка», «Счет», «Спряжение глаголов» и др.), а также четыре связных текста — сказка, легенда и два гимна — до сих пор остаются неопубликованными.

Отметим, что это — первые оригинальные связные тексты из Нуристана, собранные европейским ученым, причем по прошествии относительно небольшого времени после завоевания Кафиристана; все остальные известные нам материалы такого рода относятся к значительно более позднему времени.

Начавшаяся после завоевания Кафиристана его исламизация, временами более, временами менее интенсивная, привела к тому, что нынешнее поколение нуристанцев имеет уже довольно отдаленное представление о своей старой культуре, хотя еще в пятидесятые годы Г. Буддруссу удалось записать в долине р. Прасун много интересных прасунских мифологических текстов (к сожалению, они до сих пор не изданы). Уже в семидесятые годы попытки собрать в Нуристане материал, касающийся старой религии, оказывались неудачными. Люди либо не помнили соответствующих легенд, либо остерегались вообще говорить на эту тему. В самом Кабуле, особенно после 1978 г., царила относительная веротерпимость. Однако нуристанцы из диаспоры, которых мне в 1987—1988 гг. удалось познакомить с андреевскими текстами, в значительной степени уже их не понимали, хотя они и вызывали у них большой интерес как уникальные памятники деградирующей родной культуры.

Ниже приводится один из гимнов, записанных М. С. Андреевым, и его расшифровка.

Так же как и ранее опубликованные этнографические записи, тексты снабжены в оригинале авторскими комментариями (надстрочными и на полях), однако связного их перевода не приводится.

При записи связных текстов М. С. Андреев пользовался той же транскрипцией на основе русской графики с дополнительными надстрочными и подстрочными знаками, что и в этнографических заметках. Как уже было указано в вышеназванной публикации этнографических материалов М. С. Андреева, современный уровень знаний о языках Нуристана позволяет точно определить язык записей как восточный кати, хотя сведений об информантах нет. По нашему представлению, (ср.: Грюнберг, 1980) транскрипция Андреева в целом точно передает фонетический облик слова; более того, во многих случаях автор следует фонологическим схемам (в те времена представления о фонологии еще, как известно, не существовало, и можно только поражаться интуиции автора).

При воспроизведении оригиналов надстрочные пояснения и переводы М. С. Андреева даны в круглых скобках.

Тексты представлены также в современной нормализованной транскрипции, в целом приведенной к нормам западного кати, с переводом, сделанным автором. Транскрибирование гимна богу Мону осуществлено в 1987 г. в Кабуле при участии сотрудника тогдашнего Института братских народностей Академии наук Афганистана Джанмаммада Нуристани, выходца из Западного Нуристана (долина р. Кулэм).

Применяемая транскрипция — в целом та же, что в издании нуристанских текстов в (Грюнберг, 1980); исключение составляет знак ə, применяемый вместо знака ы.

Приводим знаки применяемой нами транскрипции; в скобках даны наиболее обычные соответствия знаков в транскрипции М. С. Андреева.

a (а), c (ц), ʒ (ǯ), č (ч), č̣, d (д), ḍ (д̂), e (э, á), ë, ə (ы, ӹ), ə̈, f (ф), g (г), γ, i (і), j (γ), k (к), k̇ (к̇), l (л, л̂), m (м), n (н), n̤ (н̤), ŋ (ң), o (ō), ö, p (п), r (р), ř (р), ṙ (р, л̂), s (с), š (ш), ṣ (ш), t (т), ṭ (т̂), u (у), ü , v (в), x, y (j), z (з), ž, ẓ̌ (ж).

Назализацию гласных (характерную для восточного кати) Андреев обозначает обычно специальным значком, стоящим после знака, обозначающего гласный: o", u" и т. п.; иногда то же, по-видимому, значение имеют значки ˛ и ' после букв н̀, ң, н̆.

Палатализация, обозначаемая нами обычным для современной транскрипции знаком ', передается в оригинале обычно с помощью буквы j.

Под заголовком [Глоссарий] приведена большая часть раздела архивных материалов, озаглавленного «Слова на сиапушском языке»; первые пятнадцать слов в этом разделе имеют отношение к тексту «Легенда о ящерице» (не включенному в состав настоящей статьи; предполагается его публикация вместе с текстом гимна богу Имро) и здесь опущены; прочая часть раздела приведена целиком, включая слова, не встречающиеся в тексте гимна Мону.

В разделе [Примечания] приведен комментарий, даваемый М. С. Андреевым на полях текста гимна.

* * *

[Гимн Мону] [Текст]

Маǰǰу́п сур (рай?) бэ́нцис[1] , Ни́лі мо́мін ату́тус (входит ??). нінілі а́лі Пашыро́т, нілі́ Гумро́т мішы́ссы. Мона амчі́ста (?پوشیده) сыре́зы сано́ (جامه), пшеј трыс[2] (на) сыре́зыЗ (арчевая) кур (шапка). Мона буду́ j (в руках) чіма́" (железный) дуру́н (лук), чіма́н"асту (жел[езная]) кон (стрела) буду́j (в руках) ал-ашку́н атол (скала) па́псија (вешает) ту пымыр (пояс) су́на (золото) кыші́ бэді́ ушэ́лык тју вышјон бо́ш. ту пшеј су́ны шің (рога) суны шін" ту пырмрај"јо, (горит? сверкает?), сӹны кэ́

---

[1] сур — по-видимому, особое чудесное озеро, в котором хранятся всевозможн[ые] богатства. В доме Мона (в саду) <...>. Иногда по ночам внутри такого озера бывает виден свет. Считают, что если конец стрелы намазать чем-ниб[удь] нечистым (собачьим пометом, напр.) и пустить такую стрелу на середину озера, то озеро приходит в волнение. Видеть богатства в таких озерах может не всякий, и если кто увидит, так ровно через год помирает (в это же время, когда видел). Подходить близко к такому озеру грешно. У Мона при доме (в раю) имеется 7 таких озер.

[2] пы шеј трыс — на голове, пы ушуп трыс — на лошади.

ца (грива) псіјó" пабошь сына" шӏру[3] вышјо́н гы̆во́ш̀ь. шӏру дӱра́н вацáн (блеять) пабо́шь. будэ́л (сильный, мощный) ашы́ вышјо́н ([?]) гӱс (رفت) сунашін" пыр̆м"р̆ејо. гуштé"мӣч (пастбище) záјганы (рождение) ту лэ̄ј заньјо́ (میدانی). ашы́ (گاو نر) дӱра́н (به صورت) арсјо́ш̀ (мычишь). ту амчó (پوشك) вынzју́ку сынó, ту амчо́ (надеваешь) вынzју́к ашчо́н (штаны) Ту пшеј вынzју́к кур̆, вынzју́ку піш̀ (цветок) ту лэ́ј зан̀'јо. ту буду́ј вынzју́ку мунр̆у́ј (палка), мунр̆у́ј шеј — су́на шеј. Прасју́н[4] вітексты тјӱ вішјóн гыво́ш̀. нілі шідгју́л дэ́лун сымó (танец) асіо́, нілі шідгју́л дэ́сымо асіо́. дэ́лун пысымо́ Мон атју́ңгы̆вó (آمدند). дэ́лун нашінá (نشستند) дэ́луң тан (ничтожный ??) Мона кӱшју́лосы; вáкшејō (переставить) су́на шің боң' мон нашено́. "іму́ таң кӱшју́лју тју́ісіш. дэ́лун эјі кы̆р̆ó (گفتند) Мона пур̆у́му арју́ј воч[5] кавó (бесполезн[ый]?) дацју́на (прав[ая] рука) во́ј̆ва (играть) пабо́ш̀. Імрō сут ј̆јуј пы нōт (танец) у́тіна кавō-дацју́н дуј нју кы̆р̆ó (всунуть, засунуть), сут пеш̀ (цветок) чу́кшеја (вытащить, вынуть), Імро́ сут (هفت) ј̆јуј (сут пеш) мōл кы̆рејá, Імро́ сут ј̆јуј'јáң нот мóна лэј зан̀"јо́, цаңӣ (همه) дэлу́н шотина (влюбленный) ал нäцéчпэр (жилище Юша) јуш сымó (танец) асіјо́. Ју́ша пы сымо́ Мон атју́н̀ гывó (вошел) (Мон вошел в танец — Юша). Ту пы мур̆ су́на кы̆шí (нож Мона) ту буру́кшејо (بر آوردی), Ју́шы сымо ту нашјó (نشستی) (ты сел, т. е. разрушил танец Юша). Јуша біт ту лакы кы̆р̆á (истребить). э дӱру́ң — дав дӱру́ң, дав дӱру́ң (деревянный лук) манчі́ павта (دادی) ал ашкун сэр тју атју́ң гывош̀, бы дав дӱру́ң ло́т ашјó. бразы́ја (болезнь) (بیمار) пы̆со́ (уничтожь) кы̆шу́л̀ (великий) Монá! (Мон) Уші́ (دوا , دارو) діц (دندان) гáјац (بده) кы̆шул̀ Монá! (Мон). Ту быду́ј сут ушы́ аш̀т, сут ушéа гај (или гáјац), уті́ (стоишь, встаешь) кышу́л̀ Монá! дігы́р (بد , گنده) вірӏ (سخن) пы Ју́шантэ пы мэ́мысам (در جای ما) лэј вірікы̆ші́ кышу́л Монá! сут Пану́н" (семь Пану) бы̆ро (братьев) мэш (вместе) пы сымо́ нашено́ ш̀. нілы́ (سیاه) гылэ́р̆во (прядь шерсти под подбородком у козы) гаш[6] (козел) ту лэј занӏјó; луш гынóу[7] ту лэј занӏјó; шін 'і́ кце (посмотришь?) гáашшом ту лэј зан̀ӏјо; ту су́ну ку́в[8] (горб) аті (кость) выро́лі — (длинный ???) біш̀. ту су́ну мјук (лицо) пыр̆мо́лі (яркий, блестящий) біш̀, кы̆шул̀ Мона! пылынгати (обернулся) чікцӏјо́ш̀ (назад). су́ну (طلا) мунуі (посох, палка) нікр̆е (протягивать). су́ны муну́і чігывōш̀ (пошел, опустивши, вышел) áлі шӱду́к (место рожд[ения] — Дисни) ату́гы̆вōш̀ (вошел), Утáј (мать Дисни) Дісы̆-ні пы сымо́ нашіно́ш̀. су́ну муну́і пат̂

---

[3] шӏрӱ — название горн[ого] козла-самца. мр̆оң — название самки того же животного. тамі́ — название детеныша этого же животного .

[4] прасјуэ́" — название одного из сиапушских племен, считающегося под покровительством Мона и его служителями.

[5] арју́ј воч — серебряная гитара.

[6] при принесении Мону и Пану жертвы из козла шкура козла отделяется от мяса и козел жарится целиком [в оригинале не имеет номера ссылки в тексте].

[7] гыно́ӱ — особое курение в честь божества. Берется арча, вода, масло, небольшой хлебец. В разложен[ный] костер с особыми церемониями кладутся веточки арчи, окропленные водой, затем хлебец, тоже окропленный, масло и потом кровь приносимого в жертву животного.

[8] кӯв — небольшая выдающаяся косточка на спине у человека, ниже шеи.

(плата) кы̆р̆о́ш̀, су́на ачілjа́" ачілjо́ш̀ (задрожал), — суна ō (золотую воду) шы̆ні́ш (брызнул) Імро́ пыр̆у́м (на колени). Імрō булjу́к кушjо́л (وقتخوش) бō. ал мōко́сар Мон ату́гывōш̀ (در آمد). зыңи (красный) пуры́ кjун Мон вышjон гыво́ш̀ мырэ́лijаң пы̆ шін̀" мышjéн̀ пабо́ш̀, мырэ́лійаң гун (запах) ту лэj зані̆jо́, мырэ́лij унду́р на́бутосjо (نباشد) сут піш̀ бішjан (спят)[9]; мэрэ́лijан унду́р уто́буд (изобилие) кjуру/а (коза) пы̆са́ті[10] (протягивают [?]), мырэ́лijӑ нашіна; ва́ңгуj (Прэсjунгыл) паңгу́j (Ашкун) мышjо́ш̀. кўшjул ноңга мэш (вместе) пы сымō нашіно́ш̀. jамні́ (двойни) су́ра (река) мышéң пабо́ш[11] jу́ца (يخ) кўшт"у́ (гора) палу́ (دوان شد) гыво́ш̀ кjу́ра пы̆са́ті нашіно́ш̀. дўру́ палу бы́ро (или палу́ган пабé), су́ну мōл кун пабе. шjуру́ў пышен̀ мышéң пабé. Імро́ кушjон бу" пабо́.

[Глоссарий]

Слова на сиапушск[ом] яз[ыке]

сур — особое чудесное озеро. (Подробности в примеч[аниях] к русскому)
а́лі — большой, великий.
мы̆р̆ — поясница (میان).
пымы̆р̆ — пояс.
кыші́ — нож Мона.
шін̀ — рог, рога.
ші̆ру́ — masc. название самца <...> горного козла, водящегося в Читрале и Кафиристане; назыв[ается] по-англ[ийски] также markhor (см. Durand, The making of a frontier, с. 84); шjурко́т̂ — название самца той же породы 3 лет; мр̆анці́лук — то же 2 лет; тамі́ — детеныш той же породы до 2 лет без разл[ичия] пола; мр̆он — название взрослой самки этого козла; арші́-мр̆он — самка 2 лет той же породы.
кў — горб у быка, верблюда.
будэ́л — крепкий, сильный.
вынẓ̌jук — название какого-то дерева или кустарника (орешник?) (горный дуб — Quercus Baloot — *Примеч. издателя*).
гуштең — пастбище (?)
амчо́ — одежда (???)
ашчон — штаны.
пиш̀ — цветок.
мунр̆у́j — палка.
бо" (фр. bon) — стул, кресло.

---

[9] Если травки нет — семь кошек (начинают) спят — у козлов травки изобилие; лежат козлы, вытянув ноги (наевшись и отдыхая).

[10] или пы̆са́"

[11] пляшут две (?) речки.

р̌ум — ноги от бедра до колена у человека в сидячем положении; «на колени» — в смысле сесть или положить кому-ниб[удь] что-ниб[удь].
арју́ј — серебро.
воч — музык[альный] инструмент вроде гитары о 5 струнах.
макы́р̌ — обезьяна (водятся в нек[оторых] местах Кафиристана).
m.вацы́в — название какой-то больш[ой] птицы, съедобной (улар. — *Примеч. издателя*); f. шјōм — название самки той же птицы.
ар̌јуст — название какой-то птицы (ее крик считается приметой наступающей дурной погоды).
ді́ро-кр̌ыје́ — женщина, имеющ[ая] любовников.
ныцо́ — место, на которое не падает никогда солнечный луч (под нависшими скалами, напр.).
ныцычы̌пэ́р или ныцōчы̌пэ́р — бывшее местопребывание Јуш'а, злого духа, колебавшего землю. Теперь этот дух лежит под землей и в его тело (в сердце) вбит громадн[ый] железный кол (чіму"рі шту́ја), конец которого выходит из земли в Прäјсјунгыл'е. Когда јуш начинает шевелиться и происходят землетрясения, то находящиеся в его головах семь кошек начинают пить его мозг, а семь собак в ногах — грызть его ноги — он успокаивается.
дав — дерево, лес (поделочный).
штју́е" — столб (от ستون).
штум — дерево растущее.
кыно́ — ствол, нижн[яя] часть ствола дерева.
канчі́к̌ — куст, кустарник.
ар̌і̂гу́р̌ — бревно, больш[ая] балка.
каты́ — балка, тонкое бревно.
лōт — гадание на луке. Когда бывает какое-ниб[удь] несчастие; заболеет кто-ниб[удь] или что-ниб[удь] другое, то чтобы узнать судьбу и умилостивить божества, делают следующее; берут тетиву лука и держат ее между большим и указательным пальцами сжатых рук. В случае, если исход будет благоприятен, лук должен качнуться 3 раза, если же предсказания неблагоприятны (больной, наприм[ер], помрет, или другое как[ое]-ниб[удь] несчастье неминуемо), то лук остается неподвижным. В последнем случае жертв не приносят. В случае же благоприятного предсказания приносят в жертву Мону быка или козла. Вообще приносимые в жертву животные всегда бывают муж[ского] пола, но в дан[ном] случае, кроме того, исключительно приносятся бык или козел, а не другие животные. Во время гадания на луке читают особую молитву, обращенную к Мону. Это гадание на луке и называется лот.
мэм — фундамент, основание; родной дом, родина.
сäм, мэмы̌сäм — пол.
гылэ́р̌ — 2 пряди шерсти, спускающиеся у местной породы коз (у коз и у козлов) на шее у подбородка.
луј — кровь.
кр̌ыј гы̌р̌э́к — дыхательное горло.
шчі́лі; шчі́лі гы̌р̌э́к — горло, через которое проходит пища.

аті́ — кость.
пырмо́ — блестящий, сияющий.
мјук — лицо.
нір — перед, пред [см. ниже]
чін — зад, сзади [см. ниже]
мунӯј — посох, палка.
ачілэ́ — окропление животного перед зарезыванием, вызывающее дрожь.
дэ́блол — жрец.
ӧу уцэ́рук — бобер.
зыңы́ — красный.
пурын; — пурыкјун — шар; последн[ее] от слова кјун — большой камень, камень для пращи.
гун̀ — запах.
ундӯр — молодая травка <...>.
уто́ — изобилие.
нір — 1) сторона, в которую наклон местности, куда течет вода; 2) во время нахождения в доме — сторона, в которой находится входная дверь (см.: Грюнберг 1980).
чир — понятие, противопол[ожное] нір: 1) подъем, сторона, откуда течет вода; 2) сторона внутри дома, противоположная двери. (см.: Грюнберг 1980, с. 267 сл.)
кјур — нижн[яя] часть ноги ([франц.] pied).
Мӧко́; мӧко́сар, алмӧко́сар — рай.
Ашкун — соб[ственное] имя страны.
Ноң — название божества.
кӧл — урожай.
вызо́" — топор.
чурі́ — кинжал.
мэш — вместе.
панык̀і́ — одинокий.
арэ́j — гумно.
арэ́j-во́т [-вот̂] — камень среди гумна, на котором приносят жертвоприношения в известн[ых] случаях.
тің — вино.
амтыр — мусульманин, т. е., собственно, враг.
гырэ́лі — враг, неприятель в отношении сиапушей.
јамні́ — двойни.
јуц — лед.
пыті́ — поясница.
гуры́ — озеро.
дук 1. — пруд, хауз.
чик̀ — лестница.
дук 2. — отверстие в потолке, к которому приставлена лестница для сообщения с верхним этажом.
уто́ — жрец, человек, который заведует жертвоприношением (ملا).
тарык — тополь.
рама́ — название какого-то дерева.
лу — корень (дерева).
кару́ — основание растущего дерева, подножье дерева.
чик̀ — кора.

гучо̄м — шкура рогат[ого] скота и лошади, медведя и вообще больш[их] зверей.
чо̄м — шкура, кожа (вообще) более мел[ких] зверей (баранов, коз и т. п.)
цоў — ветвь.
чак — корзина.
кыво́ — корзина, носимая на спине.
кыно́ — ствол дерева.
атхі́ — там, оттуда (?)
пыті́ — 1) поясница; 2) книга, бумага.
іштіро́н — пишущий.
пуру́с — клинок.
ащі́ — лезвие.
чур — конец, острие.
дамта́ — рукоятка.
ӯj — ножны.
кjур — ступня.
дыгі́н — ровный, равный, одинаковый.
кыща́н" — расческа, гребень.
шагуру́ — название одного сорта винограда.
шагыру́, сылэ́ті, шты — названия одежд Имро́.
гул — страна, государство.
дэіш пурріва́р — мир, земля.
руч — светло.
брӓ — мука.
малрі̄і — корова с белой головой и остальным.
мала́нр m. — бык с белой головой и остальным телом другого цвета.
сут пали́"; сут пали́" сыно́ — семь одежд божиих:
1) арті́ су́на сыно́
2) су́на сыма́л сыно́
3) сыма́лі сыно́
4) мырэ́ліӓн сыно́
5) ші́ры сыно́
7) наму́ сыно́
шір — хлеба (в смысле хлебн[ых] растений). Одна [из] одежд Імро из хлебных злаков.
шjа́ры — род головного убора, носимого во время молитвы в храме и некот[орых] жертвоприношений.
кор — ухо.
кыш̀т — бубенчик.
гыгрэj — колокольчик.
мол — 1) гребень, гребешок (у птиц); 2) султан из перьев, устраиваемый из красивых перьев какой-то птицы, называемой «вацы», и носимый на голове во время религиозн[ой] пляски мужчинами, убивавшими врагов.
пурре́j — круг, круглый.
вацы́ — название какой-то птицы, оч[ень] почитаемой сиапушами, которые ее не убивают. В период дождей их иногда ловят, когда они забегают в селения. Но отпускают тотчас же на волю, обвязав шею коротеньк[ой] ниткой. Перья их, идущие

на головн[ые] уборы, при богослужении (см. шјáр̆ы), приобретаются из Камдеша, где этих птиц убивают.
мӯр — павлин.
зӣм — снег.
пунӯ́р — поля у головн[ого] убора <...>.
тары́ — очки.
бō" — трон, стул.
палу́ — покато, с уклоном.
уј — прямо, отвесно, вертикально (?).
шпа — подзорн[ая] труба.
мјук — лицо.
дар̆"ī́ — борода.
пыреγíк — сказка.
гучī́ — ус, усы.
дэѝ — мир, вселенная.
сынṓ — сбруя; одежда.
палу́ше — перевязь (у меча).
тырвṓч — сабля, меч.
зыӊ'ī́ — красный.
пō — درگاه, убежище.
зōн" -- колено.
пышáн" — решето.
нашӯ́л — лоток.
кашéн̀ — мера сыпучих тел.
кр̆амкр̆ам — гумно.
ска" — веник.
гум — пшеница.
пул — зерно.
арэј — площадка для священ[ных] танцев.
пṓчут — топот.
дідī́чут — топот.
шōм — приношение, жертва.
кі — особ[ый] большой хлеб, пекомый мужчиной. Женщины и дети удаляются как недостойные в другое место, мужчины присутствуют, умывшись, в чист[ых] одеждах.
кíшōм — приношение вышеупом[янутого] хлеба «кі».
γјут — тигр.
шчі — сосок на груди мужчины, мужск[ая] грудь (титька).
шы̆тā́н" — вор.
шы̆тäн"ī́ — воровка.
начјṓтум — (јеӊ нáчĕе) — оставаться.
шјол — помещение для скота.
Iсцы — мех (для надувания воздухом и также для помещения разн[ых] вещей = «санач» горн[ых] таджиков).
мэр — правитель с араб[ского] مير (امير).
дывры́ — пространство около дома, очищенное от камней, на которое часто садятся люди.
парíк -- полный.
бытī́н — висок.
лон — раб.

[Нормализованная транскрипция]

Maǰyup sur bénci
Níli mómin atúgus,
Ni-níli áli Paṣářót
Nilí Gumřót mišássə
Mona amčísta səréʒe sanó,
Pṣey trəs səréʒe kuř
Mona bə duy čimář durún,
Čimářastə kon bə duy
Al Aṣkún atol pápsiya
Tu pə muř suná kəší,
Bə di ušélək t'u vəš' ón boš.
Tu pə ṣey súnə ṣin,
Súnə ṣiŋ tu pəřmřéyo
Sun kə́ca psiyóš pabóš
Súna šíru vəšyón gvoš.
Širú durán vacán pabóš
Budél aṣə́ vəšiyon gus
Súnə ṣiŋ pəřmřéyo.
Gúṣtemič ʒáyganə tu ley zanyó
Aṣə́ durán arsyóš
Tu amčó vənʒyúku sənó,
Tu amčó vənʒyúk aṣčón
Tu pṣey vənʒyúk kuř,
Vənʒyúku piš tu ley zanyó.
Tu bə duy vənʒyúku muṇúy,
Muṇúy ṣey — súna ṣey,
Přasyún vítekstə tyu višyón gvóš,
Níli Šidgyúl délun səmó asyó,
Nili Šídgyul désəmo asyó.
Délun pə səmó Mon at' úŋgvo.
Délun nəšiná délun taŋ
Móna kuš' úlose vákṣeyo.
Súna šiŋg bõ Mon nəšenó.
"Imú taŋ kuš'úli t'u siš" —
Délun aǰí kəřó.
Móna pə řúmu ar'ú voč,
Kawó-dac'ú vočva pabóš.
Imró sut ǰyuy pə noṭ útina,
Kawó-dacyú duy n'u kəřó
Sut peš čúkṣeya.
Imró sut ǰyuy (sut peš) mol kəreyá,
Imró sut ǰyuyáŋ noṭ Móna ley zanyó,
Caŋí delún ṣótina.
Al Nəcáčpər yúṣa səmó asyo,
Yúṣa pə səmó Mon at'úŋgəvó.
Tu pə muř súna kəší ti brúkṣeyo.
Yúṣe səmó tu našyó.

Yúša bit tu lakə kəřá.
E duruŋ — dav durúŋ,
Dav durúŋ mančí pawtá.
Al Ašḳun sar t'u at'uŋgəwoš,
Bə dav durúŋ lot ašyó.
Brazáya pəsó, kəšúli Moná!
Uši dic gayác, kəšúli Moná!
Tu bə duy sut ušə́ ašt
Sut ušéya gay (gayac),
Utí, kšúli Moná!
Dəgər vəri pə yúšantə
Pə meməsam ley virí kši, kšúli Moná!
Sut Panúŋ bəřó-meš pə səmó našinóš.
Nilə gəleřvo gaš tu ley zanyó,
Luš gənóv tu ley zanyó,
Síŋi kce gášṣ̌om tu ley zanyó.
Tu súnu kuv ati vəróli biš.
Tu súnu myuk pəřmóli biš, kəšúli Moná!
Pələŋgáti číkcyoš, súnu muŋuy níkřyé.
Súnu muŋúy čígwoš, Áli Šudúk atúgəwoš
Utáy Dísəni pə səmó nəšinóš.
Súnu munúy pat kəřóš,
Súna ačil'án ačil'óš,
Súna o šəníš pə řum.
Imró bl'uk kušyol bo.
Al Mokósar Mon atúgəwoš.
Zənə́ purə́kyun Mon vəšyón gəvóš,
Məréliyan pə šiŋ məšyéŋ pabóš,
Məréliya gun tu ley zanyó,
Məreliyä undúr ná-butosyo.
Sut piš bišyán pabóš,
Məréliya undur utobud,
K'úru pəsáti məréliya nəšiná,
Váŋguy-Paŋgúy məšyóš.
Kšúli Nóŋga-meš pə səmó nəšinóš.
Yamní súra məšé pabóš,
Yúca kušt'ú palúgəwóš,
K'úra pəsáti nəšinóš.
Durú palubřo (= palúgan pab'ẹ̈).
Sunu mol kun pab'ẹ̈
Š'urúv pəšéŋ-məšéŋ pabẹ̈,
Imró kušyón bu pabó.

[Перевод]

1. Мон[12], ты родился в [райской стране] Маджуп,
в [волшебном озере] Сур,
Ты вошел в синий <...>,
В великом синем Ашыроте,
В синем Гумроте ты резвился[13].
5. Одеяние Мона — халат из арчи[14],
На голову [он] возложил арчевую шапку,
В руках у Мона — железный лук,
В руках [у него] — железная стрела,
Он повесил ее на большую скалу Ашкун[15] ...
10. На поясе у тебя, [о Мон], золотой кушак,
Ты, прекрасный, вызываешь восторг!
На голове у тебя золотые рога,

---

[12] Мон (в Прасуне Манди) — один из главных богов северокафирского пантеона, первое творение Имра и его помощник. Мон/Манди обладает могучим телосложением и неукротимой силой. Он предстает в мифах либо в облике человека с золотым луком и колчаном, либо в облике быка, который пасется в горних высях на золотой траве.

Мон (Манди) — прежде всего победитель злых духов, демонов, господствовавших в мире до прихода богов. Вместе с тем он имеет какое-то отношение к тучам и дождю; у прасунцев он повелевает текущей водой. В некоторых мифах он выступает как божество, внесшее порядок в мир и создавшее людей, т. е. его функции прямо пересекаются с функциями верховного бога; однако неизменно подчеркивается, что он подчинен Имра. Смешение Имра и Мона хорошо заметно и в гимне, публикуемом ниже в настоящем издании.

Мон — важное действующее лицо двух наиболее интересных из дошедших до нас кафирских мифов — мифа о завоевании богами крепости, витающей в воздухе, и мифа о возвращении богами солнца и луны, похищенных великаном.

По Робертсону, у кати было много святилищ этого бога. В Прасуне Манди был покровителем нижнего селения — Пашки, где находилось его важное святилище; другое было в сел. Дева.

В материалах М. С. Андреева о Моне содержатся следующие сведения: Мон (божество) появлялся (и является) на земле в семи видах: шӣру (род гор[ного] козла); 2) бык; 3) ушэ́лык (птица...); 4) (гаш) козел; 5) в виде человека из племени Прäсjун (1). Это племя считается служителями Мона; 6) иц — медведь; 7) сун маран' — название одн[ой] птицы.

Кроме того, упоминается о том, что Мон — брат Имро. (Robertson 1896, p. 394—396, 381—382; EG 1971б p. 40; Snoy 1962, p. 147—151б s. v.; Morgenstierne 1950—1953, p. 173; Morgenstierne 1963, p. 164; RH, p. 80—88, s. v.; Edelberg 1972, p. 80—81, 92. Grünberg 1994).

[13] Перевод строк 2—4 не вполне ясен. Локализация Ашырота и Гумрота неизвестна. Возможен перевод: «танцевали в Ашыроте и в Гумроте». Прилагательное nilə, f. nili буквально значит «темно-синий, черный»; в гимнах всегда выступает в качестве хвалебного эпитета (аналогично прилагательному sunu, sun «золотой»).

[14] Арча — хвойное дерево, древовидный можжевельник (Juniperus sp.); занимал особое место в религиозных ритуалах нуристанцев.

[15] Ашкун — название области, соседней с областью расселения западных и центральных кати по две стороны перевала в долинах р. Печ и притоков р. Кулэм; жители Ашкуна говорят на нуристанском языке ашкун и осознают его относительную близость к кати (Грюнберг, 1971).

Ты заставил сверкать золотые рога!
Золотую гриву ты распустил,
Золотой киик! Ты вызвал восторг,
Ты заблеял, подобно киику.
Мощный бык вызвал восторг,
Засверкал золотыми рогами.
Ты полюбил стойла и отел,
Ты замычал, подобно быку,
Ты надел одежду из горного дуба[16],
Ты надел штаны из горного дуба,
На голове у тебя шапка из горного дуба.
Цветы горного дуба тебе понравились,
У тебя в руках дубовый посох,
Конец посоха -- из золота.
Тебе понравились прасунские штаны [?][17].
В синем Шудгуле[18] у богов были танцы,
В синем Шудгуле было собрание богов.
Мон вошел в собрание богов,
Боги сидели на божьих местах,
Они выбрали Мона старшим.
На стул из золотых рогов сел Мон[19]
«Ты самый мудрый среди нас»,
[Так] сказали боги.
У Мона в руках — серебряная арфа,
Правой и левой рукой [, Мон], ты играешь на арфе.
Семь дочерей Имро стали танцевать,
Протягивали к нему правую и левую руку.
Он вытащил семь цветов,
Семь дочерей Имро сделали себе [из них]
украшения на голове,
Мону понравился танец семи дочерей Имро,
Все боги были в восхищении.
В Ал Нэцэчпаре было сборище у Юша[20],
Мон вошел в сборище Юша.
Ты снял золотой кушак, [о Мон], который был
у тебя на пояснице,
Ты разогнал сборище Юша,

---

[16] Имеется в виду горный дуб (Quercus baloot), в изобилии растущий на склонах гор Нуристана ниже зоны хвойных деревьев.

[17] Прасунские штаны [?] — одежда прасунцев отлична как от одежды ашкун и вайгальцев, так и от одежды кати. Характерной особенностью прасунской мужской одежды являются длинные штаны из грубой шерсти, у лодыжек перевязанные шерстяной ниткой.

[18] Шудгул — селение в Катигеле (Парайгроме), населенное восточными кати.

[19] На стул из золотых рогов сел Мон. — Сидеть на стуле в присутствии других, в частности, на крыше собственного дома — привилегия, которой удостаиваются лишь особо отличившиеся храбростью или щедростью нуристанцы по достижении определенного ранга.

[20] Юш — злой дух, демон. В некоторых мифах фигурирует во множественном числе. По прасунским представлениям Юш — огромного роста; его голова почти упирается в небо; когда он ходит — земля дрожит. (РГ 59 и сл.).

Ты истребил нечисть Юша!
Один лук — деревянный лук,
Ты дал человеку деревянный лук [?].
Ты пришел к озеру Ал Ашку,
[Тот человек] гадал на деревянном луке:
Уничтожь болезни, мудрый Мон!
Дай заклинания [от болезней], мудрый Мон!
В руках у тебя семь заклинаний,
Верни семь заклинаний,
Встань, мудрый Мон!
Много плохих слов про Юша ты сказал,
Скажи много [хороших] слов о родине, мудрый Мон!
Ты сидел в собрании с семью братьями Панэу[21] ,
Тебе понравился козел с черными прядями
на подбородке,
Горящее курение из масла и арчи тебе понравилось,
Тебе понравился скот с мохнатой шерстью.
Ты показываешь свой золотой кадык,
Ты сверкаешь золотым лицом, мудрый Мон!
Ты оглянулся, посмотрел вверх по течению, протянул
свой золотой посох вниз по течению,
[Опираясь] на золотой посох, пришел вверх
в Великий Шудук[22] ,
Ты сел в собрании Уты Дисни[23] ,
Ты подарил свой золотой посох,
Золотым вздрагиванием ты вздрогнул,
Золотой водой брызнул ниже пояса Имро.
Имро очень обрадовался.

---

[21] С семью братьями Панэу — семь братьев, сотворенных Имро, который дал им золотой лук и золотой колчан. Они живут на солнечном луче. (Morgenstierne, 1950—1953, pp. 165, 174 f.; Snoy 196, p. 141, 151—154; RH, p. 110—111).

[22] Шудук — место рожд[ения] Дисни (комментарий Андреева к тексту, см. выше).

[23] Дисни, Дизани — главное женское божество кафирского пантеона. Дисни — олицетворение женского начала в его разнообразных аспектах и проявлениях. Она ведает плодородием и воспитанием детей, одаряет женщин материнским молоком, возбуждает половое влечение. Под ее охраной находится урожай пшеницы; она покровительствует земледелию как одному из основных женских занятий. Она же имеет отношение к скоту и ведает молочными продуктами.

В некоторых мифах боги обращаются к Дисни как к матери; иногда она предстает в рассказах как сильнейшее из божеств. В большинстве рассказов с ней связано представление о ритуальной чистоте; в некоторых из них, в частности в публикуемом нами гимне, она именуется Утаи — священнослужительница — роль, недоступная для земной женщины. Примечательно, однако, что женщины не имели доступа к алтарю Дизани.

Особые отношения связывали Дисни с одним из прасунских кланов в верхнем прасунском селении Штиве; этот клан поставлял резчиков по дереву. В доме одного из них еще в 1963 г. была открыта статуя богини, ранее стоявшая в культовом помещении.

Как сообщает Робертсон, Дизани обычно не имела собственных храмов, а делила их с другими божествами. Исключением был небольшой изящный храм в Камдеше (Robertson 1896, v. EG, p. 26; Morgenstierne 1950—1953, p. 164; Snoy 1962, p. 139—143, s. v.; Morgenstierne 1968; RH, 97—103, s. v.).

Ты вошел, Мон, в Ал Мокосар[24] ,
Мон, ты пришел в восторг...
Ты стал танцевать на рогах у коз,
Тебе понравился запах коз.
У коз не было травы —
Ты посеял семь цветов.
У коз стало полно травы.
Они легли, вытянув ноги.
Ты танцевал в Прасуне и в Ашкуне,
Ты сидел в собрании с прекрасным Нонг'ом[25] ,
Ты начал танцевать на озерах Йамни[26] .
Ты взошел на ледяной холм,
Ты сел, вытянув ноги.
[Она] вытащила лук [?]
Она стала плести себе золотой венок.
[Нанг!] Ты стала танцевать [скакать], как черный козел,
Имро[27] возрадовался [этому].

Библиография

Cultures of the Hindukush. — Selected Papers from the Hindukush Cultural Conference Held at Moesgard 1970. Ed. by Karl Jettmar. Wiesbaden, 1974.

---

[24] Ал Мокосар, Мокосар, Моко — рай.

[25] Нонг — судя по контексту, возможно, что в этой части гимна контаминируются названия двух божеств, именно, Нонг и Нанг. Нонг — (в Прасуне Зюзюм) — характеризуется М. С. Андреевым как бог водяных источников, мужского пола (Grünberg, 1994). Сведения об этом боге содержатся в прасунских текстах, собранных Буддруссом. Отметим, что уже Робертсон считал его божеством, более характерным для прасунских религиозных представлений. В Прасуне Зюзюм — бог вечной стужи, обитает в леднике, в боковой долине выше прасунского селения Зуму (Цацум). Его можно видеть там сидящим на стуле посреди озера, когда ледник в теплое время года начинает подтаивать; его можно увидеть и зимой в снежном вихре, а голос его — это вой и свист бури. Зюзюм, очевидно, особенно почитался в сел. Зуму как покровитель этого селения (Robertson 1896, p. 381, 409; Morgenstierne 1950—1953, p. 165; Buddruss 1960, p. 205; Snoy 1962, p. 78, 89, 140, 154, 165; RH, p. 109, s. v.). Нанг, в Прасуне Лунанг — «Как божество одной определенной реки нам известна богиня Лунанг. Она — владычица реки Прасун и воплощает ее дикий и прихотливый характер. Подобно нарядной девушке, мчится она, танцуя, вниз, чтобы принести благодать или опасность» (РГ 56). Согласно прасунскому мифу, когда Мара (Имра) решил построить первую мельницу, ему пришлось просить об этом Лунанг. Она появилась в образе прекрасной девушки, украшенной колокольчиками, разгневанная тем, что он не сразу к ней обратился. Потребовалось долго успокаивать ее, пока она не согласилась выполнить его просьбу, хотя и грозила превратить все вокруг в пустыню (РГ 676).

[26] Йамни — "Jamnịk — «божество одного источника в Пресунгуле. Судя по тому, течет или нет вода из этого источника (это бывает не всякий год), узнается, будет ли хороший урожай в этом году (если течет, то да, если нет — то нет)» (из примечаний М. С. Андреева к гимну богу Имро).

[27] Имро, Имра — верховное божество кафирского пантеона (см.: Grünberg, 1994).

Deutsche im Hindukusch (DH): Bericht der Deutschen Hindukusch-Expedition, 1935. Berlin, 1937.

EG — Edelberg L. and Gramstrup L. Index to Sir George Scott Robertson The Kafirs of the Hindukush. Moesgard, 1971.

RH — Jettmar. K. Die Religionen des Hindukusch. Stuttgart, 1975.

Edelberg L. Some Paruni Myths and Hymns. — Acta Orientalia (AO), vol. 34. Copenhagen, 1972.

РГ — Йеттмар К. Религии Гиндукуша. Пер. с нем. М., 1986.

Biddulph J. Tribes of the Hindoo Koosh. Calcutta, 1880.

Buddruss G. Zur Mythologie der Prasun Kafiren. — Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde, vol. 7, Nr. 4/6. Wiesbaden, 1960.

Janā, Yāsmin Akmal. Afsānahā-ye Nuristān. Kābul, 1991.

Lentz W. Zeitrechnung in Nuristan und am Pamir. Graz, 1978.

Grünberg A. L. Materialien zur Ethnographie und Mythologie Nuristans aus dem Archiv von M. S. Andrejew. Festschrift Georg Buddruss. Hamburg, 1994.

Грюнберг А. Л. Опыт лингвистической карты Нуристана. — Страны и народы Востока. Вып. 10. М., 1971, с. 288—289.

Грюнберг А. Л. Языки Восточного Гиндукуша. Язык кати. М. 1980.

Herrlich A. Beitrag zur Rassen- und Stammeskunde der Hindukusch-Kafiren. — DH, p. 168—246.

Morgenstierne G. The Language of the Ashkun Kafirs. — Norsk tiddskrift for spogvidenskar (NTS), 2, Oslo, 1929.

Morgenstierne G. The Language of the Prasun Kafirs. NTS 15, Oslo, 1949.

Morgenstierne G. Some Kati Myths and Hymns. — AO, vol. 21, pt. 3. Oslo, 1950—53.

Morgenstierne G. Mythological Texts from the Kates of Nuristan. Paris, 1968.

Robertson G. S. The Kafirs of the Hindoo-kush. London, 1896.

Snoy P. Die Kafiren. Formen der Wirtschaft und geistigen Kultur. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades. Frankfurt am Main, 1962.

Strand R. F. Notes of the Nuristani and Dardic Languages. — Journal of the American Oriental Society, 93, 3, p. 297—305.

IN MEMORIAM

Памяти Л. Л. Громковской

В декабре 1994 г. в японских газетах появился краткий некролог: «Громковская Лидия-сан, профессор университета Ниигата Сангё, бывшая сотрудница Института востоковедения Российской Академии наук 12 числа, в возрасте 61 года, умерла в больнице в Москве от рака печени». Дальше в некрологе сообщался ее московский адрес и номер домашнего телефона, фамилия и имя супруга покойной, организующего панихиду по ней, характеризовались заслуги российской ученой в изучении японской литературы и сообщалось, что в работе в университете Ниигата Сангё она «приступила в апреле нынешнего года».

Мы были в дружеских отношениях с Лидией Львовной Громковской больше сорока лет, с той поры, когда она была студенткой кафедры японской филологии Ленинградского государственного университета и звалась Лидой Баниной. Заведовавший тогда этой кафедрой проф. А. А. Холодович руководил ее курсовыми и дипломной работами и уверенно прочил ей будущее языковеда, друзья по университетскому клубу художественной самодеятельности предрекали ей будущее драматической актрисы (многие из них сами стали профессиональными актерами), а сама она после окончания университета оставила и лингвистику, и любительскую сцену, серьезно занявшись исследованием современной японской литературы.

В Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР Л. Л. Громковская стала работать в 1960 г. Проблема, которую она вскоре стала изучать, — «Жанр ватакуси-сёсэцу в творчестве Накано Сигэхару». Если жанр *ватакуси-сёсэцу* (или *си-сёсэцу*) имеет богатые традиции в японской литературе, то Накано Сигэхару (1902—1979) — писатель, поэт, критик современный, известен как представитель «пролетарской» и «послевоенной» (были такие направления) японской литературы. В

ленинградском востоковедении не было сколько-нибудь устойчивых традиций изучения современной литературы, потому что наша школа издавна специализировалась на изучении классической культуры народов Востока. Это отразилось и на составе библиотечных фондов (включая сочинения писателей, критическую, справочную и исследовательскую литературу) и на направленности интересов большинства коллег-японоведов. Нужные книги оставалось выписывать или привозить из Японии при обсуждении готовых частей работы и ориентироваться в значительной степени на методические замечания участников обсуждения.

Проблема сочетания нового и традиционного в японской культуре — одна из самых животрепещущих для всех времен, а не только XX столетия. Естественно, она захватила воображение Лидии Львовны, потому что помогала многое яснее понять в самой сути отношения японцев в собственной культуре.

Осенью 1964 г. в Токио произошла первая встреча Л. Л. Громковской с Накано Сигэхару. Потом были еще встречи, кандидатская диссертация и книга о творчестве этого писателя, сборник переводов его рассказов, составленный исследовательницей.

Изучение творчества писателя-современника углубило интерес Лидии Львовны к японской литературе последнего столетия и к современной японской культуре вообще. Результатом стала ее книга о писателе Токутоми Рока (1868—1926), горячем поклоннике Л. Н. Толстого, составление сборника статей «Япония: Культура и общество в эпоху НТР» (1985), в которой была помещена ее статья с примечательным названием: «Документализм японской литературы и художественная традиция», и участие в организации и написании коллективной монографии о японской литературе нового времени.

Около двадцати лет назад Л. Л. Громковская переехала в Москву и стала работать в головной части Института востоковедения. Все это время продолжал развиваться ее интерес к новой японской литературе, и в этом отношении московские библиотеки предоставляли для ее работы гораздо более богатые возможности, чем ленинградские. Но перед отъездом исследовательница открыла для себя многие неизвестные материалы крупнейшего русского японоведа Н. А. Невского (1892—1937), в виде полевых записей и черновиков статей хранившиеся в Архиве востоковедов ЛО ИВ АН СССР.

Удостоенный за свои исследования по дешифровке тангутской письменности звания лауреата Ленинской премии в 1962 г., через четверть века после его ареста по клеветническому обвинению и расстрела, Николай Александрович был специалистом высочайшей культуры, разносторонних интересов, огромных знаний и уникальных способностей.

В 1972 г. Л. Л. Громковская выпустила в свет составленный ею сборник материалов Н. А. Невского «Айнский фольклор», а в 1978 г. — сборник «Фольклор островов Мияко». Значение обеих публикаций для науки переоценить невозможно. В том же 1978 г. в соавторстве с Е. И. Кычановым Лидия Львовна выпустила в издательстве «Наука», в серии «Русские востоковеды и путешественники» книгу об этом замечательном ученом: «Николай Александрович Невский».

Это было началом нового направления в ее исследованиях. Архивные материалы и малоизвестные публикации Н. А. Невского выявлялись не только на родине, но и в печатных изданиях и университетских архивах Японии, где ученый провел многие годы. Статьи, письма, путевые дневники... И одновременно с ними исследовательница встречала интереснейшие и практически неизвестные в Советском Союзе материалы по истории зарубежного русского японоведения. Ведь после 1917 года на чужбине оказалось несколько талантливых русских японоведов, продолжавших интенсивную исследовательскую, переводческую и преподавательскую деятельность во Франции, США, Китае и Японии. Елисеев, Григорьев, Орест Плетнер. После них остались неопубликованные и опубликованные в недоступных на родине журналах статьи и переводы, переписка, научные школы...

Лидия Львовна взялась исследовать и эту проблему. Снова захватывающая работа в русских, японских и американских архивах и научных центрах. Лавина материалов. Выступления на международных конференциях в Саппоро, Берлине, Копенгагене. Наконец, начало работы в университете Ниигата Сангё с лекциями по сравнительной культурологии — японская и русская культура в их сопоставлении и взаимовлиянии.

Несколько раньше, в 1991 г., вышла в свет книга Л. Л. Громковской «Сто первый взгляд на Японию». Неожиданная и в то же время закономерная для нее по проблематике. Мозаика из наблюдений над современной Японией и экскурсов в историю ее культуры.

Еще в конце августа из Японии она вылетала в Данию, на Копенгагенскую конференцию Европейской ассоциации японоведения. Возвратилась оттуда переполненная впечатлениями и планами на будущее. Приступила к новой для себя работе в далеком японском университете. А в конце сентября слегла. В больнице ей выделили палату с телефоном. Прилетел муж, известный артист Г. Васильев, окружил заботой. Приходили друзья из университета, из Генерального консульства России. Природное чувство юмора не давало унывать: думалось, неполадки с печенью, японская медицина справится с ними легко. Но состояние все ухудшалось. Однажды телефон в ее палате перестал отвечать на звонки. Домашний телефон тоже молчал. Оказалось, что Лидия Львовна попросила отвезти ее в Москву. Там ее тоже поместили в больницу... К несчастью, болезнь была роковой.

В ноябре 1994 г. мы часто говорили с нею по телефону. Говорили о друзьях, об общих знакомых, о новых книгах, о планах. Лидия Львовна очень высоко ценила журнал и другие издания Центра «Петербургское востоковедение». Готовилась печататься здесь...

Российское востоковедение понесло невосполнимую утрату. В памяти многих людей, знавших Л. Л. Громковскую, она всегда будет оставаться живым, остроумным собеседником, гостеприимной хозяйкой, знающим и разносторонним специалистом, верным товарищем.

В. Н. Горегляд

MISCELLANEA

РЕЦЕНЗИИ

Women in Old Babylonian Ur

(In connection with: Marc van de Mieroop. Society and Enterprise in Old Babylonian Ur. Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, Bd 12. Dietrich Reiner Verlag, Berlin 1992).

This is the third book devoted to the description and analysis of the society of Old Babylonian Ur: the first was D. Charpin's *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi* (Genève — Paris), 1986, and the second was my own *Men of Ur* (*Lyudi goroda Ura*), Moscow 1990. The text of my book was actually ready in the early '80ies but lay for a long time with the publisher, so I was able to insert a few references to Charpin at the stage of proof-reading. Unfortunately, according to the current rule «Rossica non leguntur», there is only one single quotation from my book in M. Van de Mieroop's study, although he does quote fragments of the book which I did publish in English, and thus he could profit from at least some of my observations.

Charpin's book was a very serious and thoughtful contribution; I have very few remarks which I would want to make to his presentation. At the beginning of the book (p. 21) Charpin says that he was tempted to feel the persons in the documents as living human beings; suppressing this natural feeling, he keeps strictly to the text of the documents, declaring that any conjectures and hypotheses suggested by our imagination should all be kept out. In this he seems to me to overdo his rigorousness, sometimes reminding one of the fabulous German scholar who is said to have announced that *denken ist unwissenschaftlich*. It is of course the author's inalienable right to abstain from hypotheses, how plausible they may be. A weakness of Charpin's work lies in the fact that he has limited himself to the clergy; however, he does not state who belonged to the clergy, and who did not; it is not even sure that there existed a category corresponding to the medieval and modern notion of clergy; therefore the picture the author draws of OB Ur society is incomplete, and some important data have been left unexplored.

Both Charpin and Van de Mieroop correctly proceed from the assumption that there existed three sectors in old Mesopotamian economy: temple, palace, and private citizenry — a thesis which I have maintained, against much opposition, in respect to the whole history of Ancient Mesopotamia at least forty years ago.

Van de Mieroop's book is devoted to the exploration of the entire history of OB Ur; this is done exhaustively, and in many respects his presentation may be regarded as final. He makes use, among others, of the very interesting document UET V, 666 which Figulla and after him Charpin had definee as a `list of logs', not noticing that the figures in the text refer to areas: Figulla's ĝiš should be read gán, and the text a list of tilled and swamped fields, half of which belong to the palace, and the other half, to the temple (cf. in detail: *Lyudi goroda Ura*, pp. 234—236). Van de Mieroop (p. 83; curiously enough, the text is not included in the Index) thinks that the document lists only a part of the palace and the temple land. If so, it is not apparent what was the reason why this particular land was listed separately from other palace and temple land. The total area is about 15 sq. km. It is also not quite true that «the text gives no indication about the use of the land», because part of it is listed as *eškar* <*nāši*> *biltim* «allotments of the share-<croppers>», and some as *pilkātum* «shares»; some land is assigned to «villages» (uru^{ki}), and some is «fallow» (*nadi*). Van de Mieroop refers the reader to Butz in *Orientalia Lovanensis Analecta* 5, Leuven 1979, but the latter's treatment of the text does not seem to be quite satisfactory[1].

There are, however, two points on which I feel that Van de Mieroop has missed important information. One is, that he strictly uses only written evidence, ignoring evidence purely archaeological, as if the latter had nothing to add to social and economic history. The other is, that he concentrates on men and leaves the women of the OB society nearly entirely

[1] For a full translation see *Lyudi goroda Ura*, pp. 363—364.

out of consideration[2] . I shall try to illustrate this by a few examples.

One is Paternoster Row 4—14. It is small, with a double vestibule leading into an unpaved room (probably formerly connecting the house with Paternoster Row 12), and from there to an inner room. One of the vestibules opens to the street not by a door but by a broad window; by this reason Woolley thought it was a shop, which I think is wrong. Here was found a largish (0,75 m) terracotta image (UE VII, p. 173, N 1; cf. also Mitchell's general catalogue); it was apparently found a little above the floor level; as I think, it may have been placed over the door to the inner room. It is a female figure holding a vessel from which water flows abundantly. Seeing that the inhabitants of the complex Paternoster Row 4—12 can apparently be shown to have been connected with the cult of Ningišzida, this may be an effigy of his spouse, Ningizazimua (??). In the inner room (a sanctuary?) there were discovered some other cultic clay reliefs, one of them very specific; it has not been published by Woolley, who refers to a very similar relief found in another place. This latter has been published (UE VII, pl. 84, 181), and it depicts a couple *in coïtu*. The woman seems to be a sacred prostitute, *kezertum*, since the man holds her by a plait which was typical of the *kezrātum*. Hence we may surmise that the unpaved room with the «show-window», and the sanctuary were inhabited by a *kezertum* or her equivalent in Ur (this would probably be a n i n - d i n g i r , since no *kezertum* or *qadištum* have so far been identified in the OB documents from Ur[3] . The house was occupied for several generations, but its first inhabitant may have been Likūnu, a n i n - d i n g i r and sister of one Allāia (U. 16826, UET V, 267), possibly also a sister of Ilīēriš who lived in «house 24», i. e. in the space including Paternoster Row 4 and 12.

Neither D. Charpin nor M. Van de Mieroop have called their readers' attention to the fact that all women at Ur can be divided into two categories: one of them includes women under the patriarchal authority of a man (being his spouse, or probably also his widowed mother, or his daughter); such women could hold some property as practically their own, but they never appear in legal documents without the man under whose authority they lived; the other category includes women not under patriarchal authority (*Lyudi goroda Ura*, p. 193). These were nin-dingir priestesses and hetaerae. Such a woman was, e. g., one Bawurēšat (UET V, 93) who seems actually to sell her baby «in adoption» for 3,5 shekels of silver to two inhabitants of Paternoster Row 12 or 14, Imlikum and his wife Nuṭṭuptum, both well known from other documents. If in the future the boy denies the paternity of Imlikum, he is to be sold. However the formula of adoption in UET V, 93 is n a m - d u m u - n i - š è š u - b a - a n - t i - e š which is not quite typical for a sale. — To the category of women not under patriarchal authority belong also women who are identified by the name of their son instead of their father, like one Dulātum, a witness in the same document UET V, 93[4] . Note also the documents 185 and 190, which can be interpreted in the following way: Abuni was actually the natural son of the woman Birātum (not under patriarchal authority). He seems to have sold himself to the woman Gula-tabanni (also not under patriarchal authority) who re-sold him to one Šumīabiya. But the latter being indebted to one Šesipad, Abuni re-sold himself once again, this time as a slave, to Šesipad, the money being divided between his mother Birātum and Šumīabiya. The whole story, typical of the epoch, has deserved only an incomplete mention in Van

---

[2] For a list of women not under patriarchal authority in the texts of OB Ur see *Lyudi goroda Ura*, p. 194—195.

[3] The texts of OB Ur mention only the following categories of priestesses: the *entum* (e n) who was unique, being the spouse of a god (Nanna or Ningišzida) but in her old age may have been substituted in the Sacred Marriage rite by her helper, the l u k u r - è š («the house lukur»), see *Lyudi goroda Ura*, ch. IX; and the nin-dingir (= *ukbābtum*?). One deity could have several nin-dingir-priestesses, so they probably were the god's concubines, while their Sacred Marriade rite could be played out, as suggested by Herodotus, with a chance stranger; if so, they corresponded to the *kezertum* and the *qadištum* in other Babylonian cities, and the «show-window» finds its explanation.

[4] Dulātum's son Ludlul-Sīn was a dependant of Imlikum; her sister Narāmtum was probably a hetaera.

de Mieroop's list of archives from private houses (at the end of the book). To be compared are real adoptions, with the adopted son receiving the right to inherit from his adoptive father (e. g., UET V, 90 a. o.).

I would also like to point out the curious text UET V, 542 (U. 7802), where two women, both of them not under patriarchal authority and hence probably hetaerae, get monthly a considerable sum of silver from two men, who also pay for a debt of one of the girls. One of the men is Urdû, possibly short for Urdubšena, a gudá and gudabzu-priest of Šamaš, son of Apil-kittim, who possibly was a brother of the well-known Kù-Ningal, son of Ur-Nanna.

The social position of the married wife is well formulated by Van de Mieroop (p. 216). However, I decidedly do not agree with his statement that «we are not always able to recognize women's names in the documents», and that «Due to the absence of gender designations, many (!) persons that we consider to have been men were actually women». In fact, we can in most cases easily discern that a name is female, and it would be curious if in cases where those women are involved who are not under patriarchal authority and hence act without collaboration with their father or husband, «many» should bear ambiguous names. Van de Mieroop's characteristic of women's position as expounded in the first two paragraphs of p. 216 and in the first sentence of the third, state the case adequately. But the division of women into those under and not under patriarchal authority should be pointed out, and the mention of slave women with children does not mean that slaves had families (p. 214), — the mother and the children obviously belonged to the family of the slave-owner, and the children of the slave-girl would in most cases be natural children of the slave-owner; cf. the interesting text UET V, 191, where the priest Kù-Ningal's legal sons redeem their father's natural son from slavery.

Note that old maids are unknown to Old Babylonian texts; probably a girl who could not profitably be married off was apt to become a hetaera, especially in the poorer families.

The woman Rubātum is mentioned by the author on p. 144 in connection with the very interesting list of her dowry[5], when she married Ṭābilišu (UET V, 793); we also know about the intricate marriage rites (UET V, 636). But it would be useful to learn about her husband who is attested in UET V, 151, 155, 439. She is to be distingished from Rubātum in UET V, 539, who was not under patriarchal authority. A Rubātum is mentioned in UET V, 640, a text listing amounts of different kinds of wool, part of which was produced by Rubātum herself, although she was obviously rich. — This is an activity similar to that of Lamassī of Aššur, wife of the rich trader Pūšukēn, who supplied her husband with fabrics made of wool produced by herself and her slave-girls.

On p. 213 the author states that «An enormous number of infant burials was found by the excavators». This is true, but I would like to introduce a note of doubt in one notorious case. In the house Quiet street 7 there were found no less than 32 children's burials in clay vessels, most of them of the same size, all of them contemporaneous, and all at the same level (that of the ancient floor). The simultaneous death of 32 infants in one house is difficult to imagine. I have made an experiment and tried to put an eleven years' old girl into a cardboard box of comparative dimensions. The experiment succeeded. I found that if a skeleton was being buried in a vessel that size, the child might well have been of 12—13 years. Quiet street 7, where the burials were found, was the site of a school, as is well known from all the studies of the OB Ur material. Therefore I think it not impossible that these are the burials of schoolchildren, massacred when Samsuiluna's troops sacked the city. I concede that this supposition is *unwissenschaftlich*, but I present it to the reader for what it is worth.

On p. 170 the author mentions «the Hurrian principality of Nuzi in northern Mesopotamia». However, Nuzi (Nuzu) was part of the Hurrian principality of Arraphe, and it lay outside of Mesopotamia.

The archive of the arbitrator in deeds referriing to land (the *kakikkum*) seems to have been situated in the house erroneously identified as «the temple of Hendur-

[5] S. Greengus, *Old Babylonian Marriage Ceremonies and Rites*, Journal of Cuneiform Studies, 20 (1966), pp. 55—72 et al.

sang» by Woolley, an identification which is shown by Van de Mieroop to be wrong.

Both Charpin and Van de Mieroop give much attention to the family of the abrig Kù-Ningal(II) and his elder twin[6] sons É-nam-ti-su-ud and É-šu-luḫ-bi-u$_{18}$-ru (the latter calling himself Šu-luḫ-lugal after the fall of the Larsa dynasty in Ur). Therefore it is a pity that Van de Mieroop misses altogether and Charpin misreads (p. 76) the important text UET V, 883. In my opinion, it should be read as follows:

$_1$[dub a-]šà(g)^{lim} abrig [^{d}En-ki] $_2$[a-]šà(g) *Nir-da*^{ki} *ù* a-šà(g) ka[r-ra] $_3$[níg] Kù(g)-^{d}Nin-gal abr[ig] $_4$[a-]šà(g) *Ra-ka-ba-at* a-šà(g) *Ra*[x x x]$_5$ *ù* a-šà(g) uru^{ki} UD.[...] $_6$a-[šà(g)] é ^{d}N[anna] $_7$[...] É-šu-luḫ-bi-u$_{18}$-ru $_8$[*ù*] É-nam-ti-su-ud $_9$[dumu]^{meš} Kù(g) ^{d}Nin-gal $_{10}$[i]n-dab$_5$-bi-[eš] $_{11}$[x (búr)] šu-nigin a-šà(g) é-^{d}N[anna] $_{12}$[*a-mir*]-*tu ù* kurum$_6$ [abrig (?)] $_{13}$[ní(g)] Kù(g)-^{d}Nin-gal ad-d[a-ne-ně].

«$_1$ [Document of the f]ield of the abrig [of Enki], $_2$[a f]ield (in the village of) Nir-da and a field in the po[rt], $_3$[be]longing to Kù-Ningal the abrig, $_4$the [fi]eld Raka-bat and the field Ra[ḫabu?] $_5$and a field in the village of UD [...][7] , $_6$a fi[eld] of the temple of N[anna], $_7$[...] Ešuluḫbiuru $_8$[and] Enamtisud, $_9$[the son]s of Kù-Ningal $_{10}$[ha]ve received. $_{11}$[6? búr] all in all, a field of the temple of N[anna], $_{12}$[a gra]nt and a prebend [of an abrig (?)] $_{13}$[belonging] to Kù-Ningal [their f]ather.

The restoration k a[r-r a] is based on the text UET V, 272, metioning a gift of 3 sar in the port to Kù-Ningal from the *entum* En-Anedu. The figure [6 búr] is correct to the order of magnitude, cf. the information about the size of the *amirtu*-grant of land to Kù-Ningal's son Enamti-sud from king Rīm-Sīn (3 búr, UET, 35, U. 8808).

On p. 227 Van de Mierop says he does not agree with Diakonoff «who depicts rather dismal living conditions at Ur», and points out that the houses «contained luxury items», and the citizens «had capital in excess that could be used for investment». Of course, some of the citizens of Ur had excellent living conditions, as e. g. the merchant Ēianāṣir, who, according to my own reconstruction (*Lyudi goroda Ura*, p. 98) owned a house which was made out of three original houses, probably with more than one storey. But rich houses were an exception, there were houses with only one or two living rooms and even without a latrine, while the families in question were often big enough.

All my remarks to Van de Mieroop's book are of secondary importance, and do not influence the main impression that the book is a solid and reliable summary of much of our knowledge about men of Old Babylonian Ur, and about Old Babylonian society and economy; it has the chance to stay as an important contribution to our knowledge of Babylonian social history. It is a pity the author did not have access to my book.

I. M. Diakonoff

[6] That they were twins can be deduced from the following facts: they often appear together, and if they are mentioned separately, they both invariably appear as the eldest one; they both bear a name typical of priests — only they among all the sons of Ku-Ningal.

[7] The restoration a-šà(g) uru^{ki} La[rsam] is impossible, because, although both Charpin and Van de Mieroop translate uru^{ki} as «city», from all contexts it is absolutely clear that uru means «city» but uru^{ki} means «village» or «hamlet».

The Dead Sea Scrolls.

Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 1. Rule of the Community and Related Documents. Edited by JAMES H. CHARLESWORTH with F. M. Cross, J. Milgrom, E. Qimron, L. H. Schiffman, L. T. Stuckenbruck, and R. E. Whitaker. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen — Westminster John Knox Press, Louisville, 1994.

Настоящая публикация выходит в рамках грандиозного *Проекта Принстонской теологической семинарии по изданию рукописей Мертвого моря* (The Princeton Theological Seminary Dead Sea

Scrolls Project), осуществляемого под редакцией известного библеиста и кумрановеда, профессора новозаветного языка и литературы Джеймса Х. Чарльзуорта. Проект предполагает издание около четырехсот кумранских небиблейских текстов в 10 томах (т. 1: Устав кумранской общины и связанные с ним документы; т. 2: Дамасский документ, Свиток войны и связанные с ними документы; т. 3: Фрагменты Дамасского документа, «Некоторые из предписаний Торы» и связанные с ними документы; т. 4: Ангельская литургия, Молитвы и Псалмы; т. 5: Благодарственные гимны и связанные с ними документы; т. 6: Таргум Иова, Пешарим и связанные с ними документы; т. 7: Храмовый свиток и связанные с ним документы; т. 8: Апокриф книги Бытия, Новый Иерусалим и связанные с ними документы; т. 9: Медный свиток, греческие фрагменты и miscellanea; т. 10: библейские апокрифы и псевдоэпиграфы), а также «Лексическую конкорданцию к рукописям Мертвого моря». В 1991 году в рамках данного Проекта Принстонской теологической семинарии была опубликована «Графическая конкорданция к рукописям Мертвого моря» (J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen — Westminster John Knox Press, Louisville) под редакцией Дж. Х. Чарльзуорта.

Рассматриваемый том открывается «Предисловием», «Вступительным словом» и «Общим введением» Дж. Х. Чарльзуорта. Автор придерживается той точки зрения, что в кумранской библиотеке хранились рукописи, принадлежавшие различным иудейским религиозно-политическим группам (с. XXII; см. также с. 1, пр. 7).

Первым публикуется свиток Устава общины из первой пещеры (1QS) (С. 1—51). Критическое издание еврейского текста подготовлено Е. Кимроном. Комментированный английский перзод осуществлен Дж. Х. Чарльзуортом. Последним написано также введение к данному изданию 1QS (с. 1—5). По мнению американского исследователя, оригинал Устава общины был создан около середины II в. до н. э., вероятно, при участии кумранского лидера — Учителя праведности (с. 2—3). Основной особенностью теологии Устава является сочетание строгого монотеизма и космического дуализма (с. 3). Дуалистическое учение, зафиксированное в данном произведении общинников, оказало, по мнению Дж. Х. Чарльзуорта, прямое или, по крайней мере, косвенное влияние на теологию Евангелия от Иоанна (с. 4).

Вслед за 1QS публикуются фрагменты Устава общины из 4-ой кумранской пещеры ($4QS^{a-j}$ = 4Q255—264). Критическое издание еврейского текста осуществлено Е. Кимроном, а комментированный английский перевод Дж. Х. Чарльзуортом (с. 53—103). Палеографическая датировка рукописей осуществлена Ф. М. Кроссом (с. 57). В свете данного исследования Кросса стало очевидным, что текст, фигурировавший ранее в литературе под сиглом $4QS^{e}$ идентичен с рукописными фрагментами, обозначаемыми в каталоге С. Рида (Атланта, 1994) и списке Э. Това в издании рукописей Мертвого моря на микрофишах (Лейден, 1993) как $4QS^{a}$ (= 4Q255; номера фотографий Палестинского археологического музея: 43.254, 42.371, 41.507). На этих папирусных фрагментах сохранился текст, зафиксированный в 1QS 1 : 1—5, 3 : 7—13. Кросс датирует палеографически данные фрагменты следующим образом: «Я склонен отнести этот папирус [i. e. $4QS^{a}$] ко второй половине II в. до н. э., предпочтительно к концу века». В действительности, манускрипт $4QS^{e}$ (=4Q259; номера фотографий Палестинского археологического музея: 42.377, 42.264) представляет собой написанный на коже текст, содержащий пассажи 1QS 7 : 8—15, 7 : 20—8 : 15, 9 : 12—21. Кросс датирует эти фрагменты следующим образом: «Данный свиток [i. e. $4QS^{e}$] написан нестандартным еврейским полукурсивом... Это письмо датируется приблизительно тем же временем, что и рукописный шрифт 4QpapMMTe — 50—25 гг. до н. э.» Именно этот манускрипт содержит «краткую» (по отношению к параллельному материалу в 1QS, col. 8—9) версию текста Устава общины. В $4QS^{e}$ мы мы не находим пассажа, где упоминаются пророк-предтеча и два Мессии — здесь вслед за текстом, встречающимся в 1QS 8 : 15, сразу же следует текст, зафиксированный в 1QS 9 : 12ff.» (Напомним, что рукпись 1QS Н. Авигад палеографически датирует второй половиной II в. до н. э., С. А. Бирнбаум — последней чет-

вертью II в. до н. э., а Ф. М. Кросс — первой четвертью I в. до н. э. Любопытно, что Ж. Старки, ошибочно считавший $4QS^e$ самой ранней из дошедший до нас рукописей Устава, в которой зафиксирован наиболее ранний его вариант, в своей получившей широкое распространение статье по эволюции кумранского мессианизма «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân (RB, 1963, LXX, N 4, pp. 481—505) видел в данном документе основной аргумент в пользу того, что на раннем этапе истории Кумранской конгрегации у общинников не было мессианских воззрений. Впрочем, и Дж. Х. Чарльзуорт допускает, что $4QS^e$ представляет собой более раннюю версию Устава общины, чем 1QS, и что кумранины в тот период, когда ими руководил Учитель праведности, могли еще не верить в приход Мессии (с. 54). (Ср., однако: И. Р. Тантлевский. История и идеология Кумранской общины, СПб., 1994, с. 194—215).

Тексты фрагментов Устава общины из 4-ой кумранской пещеры постоянно коррелируются с соотвествующими пассажами из 1QS, что очень облегчает текстологическую работу с документом (в частности, исследование истории его создания и эволюции), а также выявление развития идеологических и «галахических» воззрений сектантов. Например, как замечает Дж. Х. Чарльзуорт (с. 54), в $4QS^e$, фр. 1, кол. 3, 1 Кумранская община обозначается как «Святилище» (*miqdāš*), что подтверждает гипотезу, согласно которой сектанты рассматривали свою конгрегацию в качестве «Храма» (с. 54). Отметим еще один любопытный факт. В 1QS 9: 3—5 говорится: «Когда это будет в Израиле (т. е. в Кумранской общине. — *И. Т.*), согласно всем этим установлениям, для основания духа святости, для вечной истины, для искупления вины преступления и греха вероломства и для благоволения к стране, [тогда это будет иметь значение] *более*, *чем* (курсив наш. — *И. Т.*) мясо всесожжений и *более*, *чем* (курсив наш. — *И. Т.*) жертвенный жир (*mbśr ᶜwlwt wmḥlby zbḥ*); а вознесение уст ради правосудия — подобно приятному [аромату], а справедливость и совершенство пути — подобны добровольным [жертвенным] дарам благоволения». Как замечает И. Д. Амусин (Рукописи Мертвого моря. Докл. по опубл. работам, представл. на соиск. уч. степ. доктора истор. наук. Л., 1965, с. 21—22), «это важное и в то же время крайне трудное для перевода место получило различные толкования. Основную трудность для перевода представляет понимание природы предлога *mn* в словах *mbśr — mḥlby*. Ж. Карминьяк (L'utilité ou l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la communauté» de Qumrân. RB, 63, 1956, с. 524—532), так же как и Ж. Милик и А. Дель-Медико, определяет здесь предлог mn как партитивный (a partir de la chair de holocaustes, des graisses du sacrifice; с. 526) и на этом основании утверждает, что в Уставе засвидетельствована практика кровавых жертв.

М. Делькор вслед за Г. Вермешем и А. Дюпон-Соммером справедливо, на наш взгляд, не соглашается с толкованием Карминьяка, но понимает здесь *m* в негативном смысле: «без», «кроме» (sans, en dehors), т. е. «без мяса всесожжений и без жертвенного жира». (Аналогично переводит и Дж. Х. Чарльзуорт (с. 39, 79).

Мне представляется более правильным понимание здесь предлога *m* как *mn* comparativus, т. е. в смысле «более чем». Я опираюсь при этом на не привлекавшуюся в данной связи аналогию из кн. Осии: «Ибо я милосердия хочу, а не жертвы, и познания Бога, более чем всесожжений (*wdᶜt 'lhym mᶜlwt*)» (Hos., 6, 6). Ср. LXX: καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἢ ὁλοκαυτώματα: Vulg.: «et scientiam Dei *plus quam* holocausta». Возможно, что это место у Осии и было источником рассматриваемого нами сложного кумранского оборота.

В «Постскриптуме» к указанной выше статье Ж. Карминьяка Ж. Милик ссылается на неопубликованный фрагмент $4QS^d$ (sc. фр. 3, кол. 1, 5; в рассматриваемом издании текст приведен на с. 78), палеографически более поздний, чем 1QS ($4qs^d$ палеографически датируется Ф. Кроссом 30—1 гг. до н.э., с. 57), в котором вместо *wmḥlby* написано *wḥlby*, и считает, что тем самым отпадает возможность видеть здесь mem comparativus (с. 532). Это мнение авторитетного ученого... некритически воспринимается некоторыми исследователями. Так, например, Иштван Хан (Die Eigentumsverhältnisse der Qumrān-Sekte. — Wissenschaftliche Zeitschrift der Humbolt-Universität zu Berlin, 1963, 12, Heft 3, с. 271, пр. 55) пишет, что после ука-

занного Миликом чтения *wḥlby* вместо *wmḥlby* все это предложение утратило свою направленность против жертвенного культа. Однако отсутствие в 4QS[d] предлога *m* в словах *wḥlby zbḥ* ничего не меняет. Все предложение синтаксически определяется предлогом *m* в словах *mbśr ᶜwlwt*, и писец, если это не было просто опиской, мог даже сознательно опустить второе *m* за его ненадобностью". (См. также: Charlesworth, Cave IV Fragments, с. 79.)

Издание и перевод фрагмента 5Q11 (Possible Fragment of the Rule of the Community) осуществлены Дж. Х. Чарльзуортом (с. 105—107).

Критическое издание т. н. текста Двух Колонок (1QSa) осуществлено Дж. Х. Чарльзуортом и Л. Т. Штуккенбруком. Чарльзуорт же написал введение и представил комментированный перевод документа (с. 108—117). Хотелось бы остановиться на одном из самых знаменитых пассажей кумранских рукописей — 1QSa 2 : 11—12: «...'im yôlîd ['ēl] 'ē[t] ḥammāšîaḥ...» («...Когда [если Бог] породит Мессию (sc. светский Мессия. — *И. Т.*)...») Основные споры вызывают чтение и интерпретация слова *ywlyd*. Д. Бартелеми и Ф. Кросс исследовали текст в инфракрасных лучах и пришли к заключению, что от чтения *ywlyd* «уйти некуда». Дж. Х. Чарльзуорт, исследовавший новые фотографии, сделанные в Аммане, различает на них лишь *ẏẇlẏ°* (с. 109, см. также с. 116—117. В восстановлении начала строки 12-ой опечатка: вместо ['l] ([Бог]) написано ['lh] ([эти]?)). Все названные исследователи присоединяются к эмендации Ж. Милика (DJD I, 1955, с. 117) и видят в написании *yôlîd* («породит») ошибку писца, написавшего *ywlyd* вместо *yôlîk* («поведет», «приведет»). Однако, как справедливо замечает Я. Лихт (The Rule Scroll (1QS, 1QSa, 1QSb). Jerusalem, 1965, с. 268 (иврит)), такое понимание слова *yôlîk* в еврейском языке совершенно невозможно. Напомним также, что и в других кумранских текстах встречается идея о «порождении» светского Мессии Богом и о Мессии как «сыне Бога» (см.: 4Q 246 (psDan[d]), 4QMess ar 1 : 10, 4QFlor 1 : 10—13). Что касается пассажа 1QSa 2 : 11—12, то здесь, как кажется, содержится реминисценция Пс. 2 : 6—7: «"Я помазал царя Моего (имеется в виду Давид. — *И. Т.*) над Сионом, святою горою Моею". Я (имеется в виду Давид. — *И. Т.*) возвещу постановление Господа. Он сказал мне: "Ты сын Мой (*bny*; ср. Пс. 2 : 12. — *И. Т.*); Я сегодня породил тебя (*yldtyk*)"». (Ср. Пс. 89: 26—27; ср. также 2Сам. 7 : 14 — 1Хр. 17 : 13, Пс. 2 : 7 и Деян. 13 : 33, Евр. 1 : 5 и 5 : 5).

Критическое издание Устава благословений (1QSb) и его комментированный перевод осуществлены Дж. Х. Чарльзуортом и Л. Т. Штуккенбруком; введение написал Дж. Х. Чарльзуорт (с. 119—131).

Л. Х. Шиффман представил критическое издание и комментированный перевод фрагментов 5Q13 (Sectarian Rule), а также написал введение к данной публикации (с. 132—143). Он же опубликовал фрагменты 4Q159 = 4QOrd[a] и 4Q513 = 4QOrd[b] — Ordinances and Rules (введение, критическое издание текстов и их комментированный перевод, с. 145—175).

Наконец, Дж. Мильгром представляет критическое издание и комментированный перевод текста 4Q514 = 5QOrd[c] (Purification Rule), предвосхитив их небольшим введением (с. 177—179).

Первый том грандиозного проекта Принстонской теологической семинарии по изданию рукописей Мертвого моря выполнен на высочайшем полиграфическом уровне (хотя, к сожалению, не свободен от нескольких незначительных досадных опечаток). Он бесспорно является ценным инструментом для кумранологических исследований. Высочайшее научное качество данного издания позволяет с уверенностью говорить о том, что осуществление Проекта будет знаменовать собой новый этап в развитии кумрановедения.

И. Р. Тантлевский

Allen J. R. In the Voice of Others: Chinese Music Bureau Poetry. — Ann Arbor: Center for Chinese Studies publications, 1992. — 294 p.

Джозеф Роу Аллен видит основную задачу своей монографии в пересмотре сложившихся представлений о жанре *юэфу*, обычно рассматриваемом как конгломерат народных (анонимных) песен ханьского периода и позднейших литературных подражаний им. Китайская традиция и следующие ей европейские литературоведы указывают на основанную (предположительно) во II в. до н. э. «Музыкальную палату» *юэфу* как на главный социальный институт, осуществлявший сбор и обработку фольклорных текстов. Однако в последнее время в западной синологии этот традиционный имидж жанра все чаще (помимо автора монографии необходимо назвать английскую исследовательницу Анн Биррелл) ставится под сомнение и подвергается основательной деконструкции.

Последний термин указывает на использование автором методологии, еще не применявшейся в синологии, но широко распространенной в современной филологии на Западе. Деконструкция предполагает использование новых средств анализа текста. Автор обращается к таким методам, как анализ интертекстуальности и интратекстуальности, которые служат не только разрушению старой картины жанра, но и созданию новой, так как только «интертекстуальное и, что более важно, интратекстуальное прочтение может восстановить в некоторой степени утраченную целостность этого жанра» (с. 5).

Аллен отказывается от преимущественного использования дескриптивной истории жанра, а также компаративного анализа (хотя элементы обоих методов присутствуют в его работе) и обращается к описанию нового жанрового типа внутри сложившейся системы жанров. Анализ функциональных взаимосвязей приводит к возникновению и утверждению доселе неизвестной формы: «...посредством такого описания в восприятие исследователя если не в реальность вводится новый жанр» (с. 3). Тезис достаточно смелый. Заметим, что и в советской синологии наблюдаются некоторые аналоги такого синтезирующего анализа: в качестве примера можно привести концепции А. М. Карапетьянца и в особенности А. И. Кобзева, который в своей гипотезе о существовании единой нумерологической матрицы точно так же фактически синтезирует ее в процессе анализа нумерологических текстов.

Функциональные взаимосвязи жанра определяются Алленом в терминах текстуальной имитации, интертекстуальности и интратекстуальности. Текстуальная имитация — или просто имитация — не следует смешивать с литературным подражанием — мимесисом — это «тщательное моделирование одного литературного текста или типа на основании другого» (с. 5). Автор текста сознательно моделирует другой текст, ориентируясь на то, что читатель также выявит и оценит это моделирование. Текстуальная имитация присутствует в любой литературной традиции, но китайская литература, можно сказать, специализируется на ней. «Китайцы, на протяжении всей истории китайской литературы, были постоянно более (других народов) заинтересованы в имитативной поэтике, что является следствием (и частично причиной) непрерывности их литературной традиции» (с. 6). Следуя схоластической традиции, можно выделить такие приемы имитации, как translatio, paraphrasis, imitatio, allusio или, в более современной терминологии, репродуктивный, эклектический, эвристический и диалектический типы имитации.

Интертекстуальность в широком смысле определяется как набор структурных отношений между двумя или более текстами. Автор понимает интертекстуальность как наличие взаимосвязей между данным текстом и другими, в том числе еще не написанными, литературными текстами, которые только и придают значение тексту, делают его литературным. Хотя эти связи могут осознаваться автором, в общем случае они являются лишь потенциальными и актуализируются только читателем, который может выявить значение текста, недоступное самому автору, даже противоположное его намерениям. В постструктурализме только читатель осмысливает, то есть наделяет смыслом, текст. Все это верно в отношении *юэфу*, од-

нако в этом случае автору представляется более актуальным понятие интратекстуальности.

Интратекстуальность — понятие, находящееся на пересечении интертекстуальности и текстуальной имитации. Для *юэфу* характерно объединение нескольких стихотворений, часто не имеющих ничего общего по форме, а иногда и по смыслу, в единой рубрике, обозначающей некую, якобы общую для данных текстов, «изначальную» (а теперь утраченную) мелодию (именно это и затрудняет литературный анализ жанра). Автор называет «интратекстом» набор таких поэм *юэфу*, которые связаны друг с другом посредством названий, — «титульный набор» (с. 11). Такие наборы широко варьируются: от одного до нескольких сот текстов, однако можно выделить «типичный набор», состоящий из 15 поэм, объединенных одним заглавием (мелодией) и принадлежащих десяти авторам (из которых два анонима), во временном отношении охватывающих период в 500 лет. Естественно будет назвать хронологически первую поэму «моделью», а остальные — имитациями, однако реальные интратекстуальные отношения гораздо сложнее. Здесь, в сущности, автор не выходит еще за пределы традиционных представлений о жанре, используя только новую терминологию. Однако далее он заставляет ее работать более продуктивно.

Интратекстуальные отношения *юэфу* характеризуются диахронической динамикой набора и повышенной потенциальностью «негативных» референтов. Такой набор открыт в сторону будущего, но после принятия каждого нового текста происходит внутренняя реконфигурация. Причем здесь важны не только позитивные, но и негативные связи. Создание интратекста сильнее зависит от взаимосвязей автора и читателя в отличие от «свободной текущей» интертекстуальности, конфигурация интратекста сильно зависит от читательского восприятия. Интертекстуальность — это имитация без имитатора или модели. Интратекстуальность — это ограниченная интертекстуальность, связанная имитация.

Интратекстуальность присуща китайской поэзии в целом, и в этом смысле автор не открывает ничего нового. Однако *юэфу* представляет особенно благодатную почву для исследования и описания при помощи такой методологии. «Интратекстуальность не только точнее всего описывает центральные конфигурации жанра, но и позволяет нам самим принять участие в этом жанре, сравнимое некоторым образом с актом творчества» (с. 12).

Китайская культура не является неизменной. Однако если сравнить античную Грецию и Европу эпохи романтизма и параллельно чжоуский и минский Китай, то станут понятны истоки мифа о «недвижном Китае». Значительную роль в обеспечении монолитности этого колосса играла лингвистико-литературная традиция. Самоназвание литературы в Китае *вэньсюэ*, по мнению Аллена, правильней переводить не как «изучение литературы» или «исследование литературы», а как «имитация литературы» или «эмуляция литературы» (с. 19). Культурные и исторические пертурбации с ханьского по танский период, естественно, наложили отпечаток на письменную традицию, но не трансформировали ее, как европейское Возрождение, а оставили семантические напластования. В этом смысле можно говорить о непрерывности китайской литературной традиции.

Одним из поворотных пунктов в этом отношении в Китае (где, может быть, более, чем в других странах, был важен образец) является антология VI в. «Вэнь сюань» Сяо Туна. Среди 731 текста мы находим 63 «различных подражания» — *цзани*, которые можно прокласифицировать по семи типам формулировок заглавий: «реплики» *да*, «возражения-реплики» *фань*, «буримэ» *хэ*, эмуляции «*сюэ...ти*», «имитации» *ни* (*сяо*), «замены» *дай*, «титульные заимствования». В дальнейшем названные типы начинают занимать все более важное место в литературном процессе.

Это не означает, что китайские авторы всегда рассматривали имитацию как нечто естественное. Аллен отмечает возникновение чувства тревоги, обеспокоенности относительно чрезмерной роли имитации, в особенности в послетанский период. Водораздел здесь проходит по творчеству великого Ду Фу (712—770). До него тревога отсутствовала, как в довозрожденческой Европе. После него она нарастает: прошлое

не восхищает, но пугает своим совершенством, после которого все современное кажется слишком банальным.

Ощущение неизбежности текстуальной имитации начинает пугать, в то время как интертекстуальность практически не ощущается авторами. В этом отношении особенно интересен феномен интратекстуальности, которая могла создаваться сознательно или быть бессознательной. Аллен полагает, что истоки *юэфу* лежат в свободной от тревоги по поводу имитативности интратекстуальности дотанского периода, в то время как основополагающая для жанра компиляция текстов *юэфу* была произведена уже в полный тревоги сунский период, что и наложило своеобразный отпечаток на этот жанр.

Традиционно поэзия *юэфу* (*юэфу ши*) возводится, как говорилось выше, к «Музыкальной палате» (Юэфу), основанной ханьским У-ди около 115 г. до н. э., в функции которой входили задачи составления и распространения ритуальной музыки и гимнов, а также сбор народных песен. Этим обычно и объясняется то, что сохранившиеся тексты раннеханьского периода — это ритуальные гимны. Хотя функционирование самой палаты Юэфу было кратковременным, с ней начало ассоциироваться значительное количество текстов, которые в XI в. были собраны сунским ученым Го Мао-цянем в антологию «Юэфу шицзи», ставшую основным источником для исследования жанра. Го Мао-цянь разбил примерно 5500 текстов на 12 категорий, причем в начале находятся религиозные гимны, а в конце — авторская поэзия направления «новые *юэфу*» (*синь юэфу*), в особенности произведения танских поэтов: Бо Цзюй-и, Юань Цзе и других.

Аллен подвергает деконструкции сложившиеся представления о жанре (даже не ставя своей задачей опровержение некоторых ходячих исторических представлений о *юэфу* вроде даты основания и характера функционирования палаты Юэфу, подробно анализируемых Анн Биррелл). Предметом его рассмотрения становятся такие жанровые параметры (бытующие до сих пор и в западной синологии), как музыкальный характер, ханьское происхождение, вторичный характер авторских *юэфу*, отсутствие значимости у тематики песен.

Прежде всего автор подвергает критике распространенное представление о том, что корпус *юэфу* объединен музыкой, песни якобы объединяются в группы по музыкальному сопровождению и музыка является основным структурообразующим фактором. Критерий музыкальности не только не способствует жанровой дефиниции (так как в Китае вся поэзия, в том числе *ши* и *гэ*, изначально были музыкальными), но и не позволяет создать внутреннюю структуру жанра. Этому не способствуют и попытки современных литературоведов создать «логичное членение» жанра на музыкальном основании. *Синь юэфу* вообще прямо объявляются немузыкальными, но тем не менее, *юэфу*.

В синологии широко распространено идущее от китайской традиции определение исторических периодов по ведущим жанрам: минская проза, юаньские пьесы, сунские *цы*, танские *ши* и, наконец, ханьские *юэфу*. Вроде бы и исторические данные должны подтверждать такое положение. Однако, анализируя библиографии и антологии соответствующего периода — а именно в них, как правило, находятся истоки жанровых дефиниций в китайской литературе — мы не находим подтверждения этому.

В библиографии «И вэнь чжи» упоминаются сборники региональной поэзии, однако они именуются *ши*. В «Хань шу» присутствуют тексты гимнов, вошедшие потом в «Юэфу шицзи», однако они включены в трактат по истории ритуала. Позднее такие теоретики, как Цао Пи и Лу Цзи, также не выделяют среди жанров *фу*, *ши* и *сун* категории *юэфу*. И только в начале IV в., то есть уже в постханьский период, Чжи Юй, судя по предисловию к первой (несохранившейся) китайской поэтической антологии, выделял категорию *юэфу* в разделе *ши*. Позднее об авторских текстах *юэфу* упоминает Бао Чжао (414—466) и лишь в начале VI в. Лю Се и упоминавшийся уже Сяо Тун включают (первый в классификацию жанров, второй в антологию) *юэфу* в литературный дискурс. При этом все же вплоть до X в., до сборника Ли Фана «Вэньюань инхуа», сохраняется

тенденция рассматривать *юэфу* как раздел *ши*.

Все эти достаточно поздние ссылки, при этом имеющие в виду тексты, созданные позднее Хань, не позволяют атрибутировать жанр как ханьский. Даже три старейшие гу *юэфу* в «Вэнь сюани» не претендуют на ханьское происхождение (хотя теперь мы не можем им в этом отказать). Наиболее раннее собрание древнейших *юэфу* у Шэнь Юэ получает название «популярных ханьских уличных песен». Между тем Шэнь Юэ можно считать «основателем жанра», именно в его «Сун шу» вводится *юэфу* как полноправный жанровый термин, но только описываются при его помощи авторские «подражания».

Здесь следует отметить некоторые «бреши» в аргументации Аллена. Во-первых, он слишком легко отметает ранние ссылки на жанр у Чжи Юя и Шэнь Юэ (у последнего не упомянута ссылка на жанр в общем предисловии к трактатам в «Сун шу»). Они, несомненно, должны стать предметом тщательного рассмотрения. Во-вторых, Аллен уделяет слишком мало внимания структуре «музыкальных трактатов» *юэ чжи* в династийных историях (в особенности в «Хоу хань шу» у бань Гу), что лишает его анализ окончательной убедительности. Это особенно важно для понимания того, как в дальнейшем оказались включены ритуальные тексты в «Юэ фу ши цзи».

Что касается «древнейших» ритуальных гимнов *цзяомяо*, то они действительно ханьские и содержатся практически во всех упомянутых источниках, но только отдельно от *юэфу* (а именно в *юэ чжи*). Даже вышедшая в XIV в. антология *юэфу* Цзо Кэ-мина (независимая от вышедшей на двести лет раньше антологии Го Мао-цяня) не включает их. Аллен делает вывод, что включение ритуальных гимнов в *юэфу*, да еще как исходных текстов, является сунским нововведением Го Мао-цяня. И это также разрушает представление о жанре как ханьском по происхождению.

С представлением о *юэфу* как преимущественно ханьском жанре тесно связано и представление о вторичном характере авторских поэм. Аллен не отрицает того факта, что анонимные (в том числе ханьские) стихи послужили моделью для интратекстуальной имитации (что особенно хорошо просматривается при анализе глубинной структуры антологии Го Мао-цяня, где каждый титульный набор открывается «древней версией» или анонимным стихотворением). Представление о первичности фольклорных текстов отсюда проникло и в работы западных синологов, таких, как Франкл и Хайтауэр.

Однако количественный анализ корпуса дает совершенно иное впечатление, нежели современные антологии или исследования, посвященные преимущественно анонимным текстам и игнорирующие авторские. Только 5% антологии Го Мао-цяня могут рассматриваться как «древние» или «анонимные». При том, что обычно подчеркивается важность ханьских и северно-южных текстов, основная масса их располагается где-то во второй половине танского периода. Трудно возражать против тезиса, что количество еще не означает качества и что важнейшие парадигматические тексты относятся к дотанскому периоду, но тем не менее невозможно отрицать, что танцы внесли главный вклад в *юэфу*.

Анализ корпуса Го Мао-цяня и предыдущих антологий позволяет сделать вывод о том, что рождение *юэфу* как жанра происходит в период с IV по VI век, во время имитации исходных моделей или первых *юэфу* именно такая имитация вводила текст в круг *юэфу*. И не только имитация, но и сама модель «также становилась поэмой *юэфу* только когда она имитировалась, втягиваясь в интратекстуальный набор» (с. 58). Модель и имитация становились *юэфу* одновременно. Можно предположить, что модель вводилась в жанр позже имитации. Без действия фактора интратекстуальности жанр *юэфу* никогда не был бы создан. В этом случае анонимные модели были бы просто инкорпорированы в жанр *ши*, в ранних антологиях которого мы их и находим. Поэтому следует считать авторские тексты не вторичными, а первичными в возникновении и функционировании жанра. В сунский период повышенная чувствительность в имитативности/эмуляции (вспомним о движении «возврата к древности» *фугу*) повлияла как на создание Го Мао-цянем антологии *юэфу*, так и на включение в нее ритуальных поэм.

Эта идея автора весьма изящна и ценна для реконструкции жанра, хотя и здесь аргументация не доведена до конца: не совсем ясно, как же (и почему) модели становились «моделями», еще не втягиваясь в жанр? Это, видимо, предмет дальнейшего анализа.

Наконец, часто утверждается, что тематика поэм не сыграла особой роли в имитации, определявшейся «музыкальностью». Выше говорилось о сомнительности критерия музыкальности, или просодии. В действительности анализ интратекстуальности свидетельствует о том, что титул играет важную роль в возникновении последующих текстов. «Титулы представляют собой печать интратекстуальной взаимосвязи и, поэтому, всего жанра» (с. 64).

Таким образом, «*юэфу* следует рассматривать как поэтический жанр, возникший в период с четвертого по шестой век, центр тяжести которого стихотворения, связанные с текстуальной имитативностью, или интратекстуальностью» (с. 64). Это определение несвободно от натяжек, однако оно хорошо работает, позволяя нам как бы участвовать в процессе создания жанра, рассматривая, как каждая поэма связана с другими в том же титульном наборе интратекстуальными связями. Создание каждой новой поэмы нечто большее, нежели создание еще одного стихотворения в цикле. Но одновременно это нечто меньшее, чем смысл, вкладываемый в интратекст составителем антологии. Поэт осознанно пользуется существующими на момент создания текста ассоциациями интратекста, он как бы пишет голосами других. В то же время, антологист предстает «сверхчитателем», расширяющим смысл интратекста. Аллен подтверждает свой тезис подробным анализом нескольких интратекстов, их тематики и символики.

Однако не следует переоценивать роль тематики или стиля для жанра *юэфу*. Они довольно вторичны для него. Можно сказать, что темы поддерживаются жанром, а не наоборот. «Жанр не корпус, а процесс» (с. 209). Аллен формулирует шесть типов установления интратекстуальности, подбирая для них (в случае отсутствия в традиции) соответствующий китайский термин. Первый метод — «продолжение» *цзи*, близкое к имитации *ни/сяо,* второй — «амплификация» *фу*, третий — «орнаментация» *хуа*, четвертый — «расширение» (отдельного мотива) *инь,* пятый — «трансформация» *бянь,* шестой — «отрицание» (темы) *фоу*. Аллен еще раз подчеркивает важность тематической интратекстуальности жанра, его сравнение с остальными жанрами, говорит о том, что *юэфу* в этом стилистическом отношении не могут быть выделены из корпуса остальных поэтических текстов. Разве только негативно, так как нет такой формы, которой не могли бы имитировать *юэфу*. Можно сказать, что *юэфу* — «это жанр, который практикует все остальные жанры» (с. 232). В этом смысле они близки к рапсодии *фу* в сфере ритмической прозы.

Автор заключает свою работу анализом творчества Ли Бо (701—762), который сыграл для поэзии *юэфу* ту же ключевую роль, что Ду Фу для регулированных стихов *люйши*. В количественном отношении никто из ведущих танских поэтов не может сравниться по *юэфу* с Ли Бо (120 текстов). Ван Вэй лишь приближается к нему, а Ли Хэ превосходит, но только в процентном отношении. Но дело не только в том, сколько *юэфу* написал Ли Бо, он написал лучшее в этом жанре. Однако Ли Бо не просто писал *юэфу* он писал вне рамок контекста. Предлагаемые *юэфу* роли рыбака, бессмертного, пьяницы позволяли Ли Бо выйти за рамки привычных ограничений жанра *ши*. Однако Ли Бо принимал эти роли только для того, чтобы выйти за пределы контекста *юэфу*, «как только он принимал эту роль, он писал не столько в пределах соглашений, сколько писал против них» (с. 170).

Ли Бо разрушает сложившуюся поэтику *юэфу* различными способами: он нарушает титульные ограничения на тему, вносит слишком сильное авторское присутствие, сочетает слишком разнородные интертекстуальные элементы. Кроме того, он использует прием радикального консерватизма. Сталкиваясь с интратекстом, который слишком далеко ушел от изначальной модели, Ли Бо революционизирует интратекст, обращаясь к этой модели и развивая ее в совершенно ином направлении. Все это привело к исчерпанию возможностей жанра и фактическому его закрытию. После Ли Бо жанр приходит в

упадок. Однако коллапс не последовал немедленно после Ли Бо. Мы наблюдаем даже расцвет поэзии «новых *юэфу*», ассоциируемых прежде всего с фигурой Бо Цзюй-и. Кроме того, происходит подъем поэзии *цы*, которая часто именуется в этот период *юэфу*.

Несомненно, книга Аллена, в сочетании с работами некоторых других синологов, таких, как Полин Юй и Анн Биррелл, выводит исследование таких жанровых конгломератов, как *юэфу*, а также поэтических антологий как источников жанрообразования, на новый этап. К сожалению, западные авторы, в силу известных причин russica non leguntur прошли мимо советской синологии, в особенности работ И. С. Лисевича, которые частично не потеряли актуальности даже сейчас.

С. В. Зинин

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Международная конференция «Китайское мышление и философия»

21—22 октября 1994 г. в университете Париж 7 — Дени Дидро (Франция) состоялась международная конференция «Китайское мышление и философия», организованная университетом Париж 7 (сопредседатель оргкомитета — Ф. Жюльен) и китаеведами Квебека, Канада (сопредседатель оргкомитета — Ш. Ле Блан). Замысел конференции предполагал рассмотрение как в исторической ретроспективе, так и в перспективе взаимодействия между традиционной китайской мыслью и западной философией. Таким образом, концепция устроителей конференции предполагала признание статуса философии только за западной культурой, тогда как аналогичное явление в духовной культуре Китая предполагалось рассматривать как «мысль». С другой стороны, конференция задумывалась как форум для обсуждения компаративистских проблем и вопросов межкультурного взаимодействия. Однако большинство участников конференции ограничилось или чисто синологическими докладами (они преобладали) или докладами, посвященными проблемам зарождения европейской философской традиции (на античном материале), вследствие чего диалог культур во время конференции звучал несколько приглушенно.

Тем не менее, необходимо отметить высокий уровень всех представленных докладов, а также заинтересованность участников в ознакомлении с результатами исследований друг друга. По этой причине на конференции царила серьезная рабочая атмосфера.

Всего было заслушано 17 докладов, каждый из которых продолжался около 20 минут. Большинство из них имело, как уже говорилось, сугубо синологический характер. Среди них хотелось бы выделить доклад ***А. Плакса*** (Принстон, США), посвященный проблеме креационизма (творения) в китайской мысли; выступления ***М. Лакнера*** (ФРГ) и ***С. Фейаса*** (Франция), анализировавшие учение Чжан Цзая; доклад ***Ш. Ле Блана*** о проблемах анализа текстологических структур «Хуайнань-цзы» и сообщение ***А. Гильоне*** (Франция) о формировании идеи причинности в китайской мысли. Два доклада были посвящены истории китайской математики; это доклады ***К. Шемла*** (Франция) и ***А. Волкова*** (Россия).

«Компаративистскую» группу докладов открывало развернутое вступительное слово ***Ф. Жюльена***, подробно проанализировавшего проблему «китайская мысль — западная философия». ***В. Мэир*** (США) рассмотрел данные о первых контактах между Китаем и индоевропейскими народами, которые он считает исключительно важными для формирования китайской цивилизации. ***Е. Торчинов*** (Россия) проанализировал характер взаимодействия буддийских и собственно китайских представлений в космологии буддийского мыслителя Цзунми, ***В. Малявин*** (Россия) поставил вопрос об актуальности для современной философии китайского символизма и метафоризма.

Два доклада были посвящены генезису западной философии: ***Дж. Ллойд*** (Великобритания) рассказал о плюрализме философских традиций в античную эпоху, а ***Р. Бодюс*** (Квебек, Кана-

да) проанализировал место, занимаемое Востоком в классической греческой философии.

Интересно отметить, что на конференции прозвучало признание заслуг российских ученых в открытии новых перспектив развития современной синологии. Так, ***Ш. Ле Блан*** подчеркнул достижения отечественной структуральной школы (имелись в виду направления В. Спирина и А. Кобзева).

Конференция была прекрасно организована, в чем следует признать несомненную заслугу ответственного секретаря С. Фейаса.

Участники конференции приняли решение сделать аналогичные встречи регулярными и провести вторую конференцию по той же тематике в Монреале (Квебек, Канада) в 1995 г.

Е. А. Торчинов

Проблемы переводов произведений корейской литературы и распространение этих переводов в Европе
(Конференция, Париж, 24—26 ноября 1994 г.)

С 24 по 26 ноября 1994 г. в Париже состоялась конференция, посвященная проблемам перевода произведений корейской литературы на европейские языки. Организаторами были университет Париж-7, Коллеж де Франс и корейский Фонд поддержки литературы и искусства.

В конференции приняли участие ученые-кореееведы из Франции, Германии, Чехии, Польши. Казахстана, России и Австралии, занимающиеся переводческой деятельностью, а также исследователи и писатели из Республики Корея.

Организаторы впервые пригласили принять участие в таком собрании специалистов представителей издательских центров из разных стран, публикующих переводы литератур Востока.

Рабочими языками на этой встрече были французский и английский.

Открыл конференцию глава французского кореееведения профессор ***Ли Ок*** (университет Париж-7).

Было зачитано 20 докладов и большая часть вызвала оживленную дискуссию.

По тематике доклады можно разделить на три группы:

1) обзор переводческой деятельности в странах Европы, докладчики: ***Вернер Зассе*** (Германия), ***Владимир Пуцек*** (Чехия), ***Йоанна Рурарц*** (Польша), ***Ли Чинмёу*** (Франция), ***Ли Пёнчжу*** (Франция);

2) доклады исследовательского характера, обсуждающие проблемы специфики корейского текста и особенностей языка писателя в связи с переводом на европейский язык, докладчики: ***Рета Ретнер*** (Германия), ***Андре Фабр*** (Франция), ***Зденека Клёслова*** (Чехия), ***Александр Жовтис*** (Казахстан), ***Аделаида Троцевич*** (Россия), ***Ким Бона*** (Франция), ***Чхве-Уолл Янхи*** (Австралия);

3) доклады, связанные с проблемами культуры Кореи и попытками раскрыть эту культуру для европейского читателя, докладчики: ***Пак Кённи*** (Корея, писатель); ***Чо Хеён*** (Франция), ***Жан Голфин*** (Франция).

Представители издательских центров Франции, Германии и Англии рассказали о проблемах, связанных с публикацией переводов произведений корейской литературы. В частности, вопросы читательского интереса к стране и ее культуре. Обсуждался также вопрос, какие литературные жанры имеют наибольший успех у европейского читателя. С наиболее обстоятельным докладом выступил представитель старейшего издательского центра в Англии «Kegan Paul International, London-New-York» публикующего переводы произведений литературы и исследования культуры стран Востока. Он, в частности, призвал самих корейцев прилагать больше усилий для популяризации на европейских языках своей классики, как это делают, например, японцы.

Издатели не только информировали собравшихся о своей деятельности, но и познакомили с книгами — переводами корейской классики и современной литературы — которые были опубликованы в последние годы.

На конференции было предложено создать координационный переводческий центр в Лейдене.

А. Ф. Троцевич

В Ученом совете СПбФ ИВ РАН

31 октября 1994 г. на заседании Ученого совета был заслушан научный доклад ученого секретаря СПбФ ИВ РАН канд. филол. наук ***Н. С. Яхонтовой*** «Распространение сюжета о Маудгальяяне». Доклад посвящен анализу известной буддийской легенды о путешествии одного из ближайших учеников Будды Маудгальяяны по различным адам и освобождении им своей матери из ада.

Н. С. Яхонтова поставила целью доклада рассказать о своих исследованиях распространения этого сюжета, выявить наиболее существенные различия между сохранившимися редакциями.

Проанализировав индийскую версию сюжета по «Махавасту» и «Авадана-шатаке», Н. С. Яхонтова обнаружила, что такой персонаж, как мать Маудгальяяны, в индийской версии отсутствует. Он появляется впервые в китайской и тибетской версиях. Китайская версия зафиксирована в «Юйланьнэнь цзин», а также в рукописных отрывках из Дуньхуана. Далее Н. С. Яхонтова рассказала о тибетских переводах этого сюжета, хранящихся в тибетском фонде СПбФ ИВ РАН. Монгольская редакция сюжета о Маудгальяяне — самая большая по объему и состоит из 27 глав. Докладчица остановилась на наиболее значимых отличиях монгольской редакции, провела сравнительный анализ ойратской и китайской версий. Н. С. Яхонтова сделала вывод о том, что ойратская «Сутра о Молон тайне» может считаться самостоятельным произведением. Это обстоятельство очень существенно для истории ойратской литературы, корпус которой составляют преимущественно переводные сочинения.

В результате исследования, проведенного Н. С. Яхонтовой, обнаружился ряд текстуальных совпадений, которые позволяют сделать вывод о том, что ойратская версия восходит к исторически более ранней китайской. В то же время стало очевидным влияние монгольской редакции.

В декабре 1994 г. на заседании Ученого совета СПбФ ИВ РАН был заслушан доклад доктора исторических наук, заведующего сектором тюркологии и монголистики ***С. Г. Кляшторного*** «Россия и тюркские народы Евразии». Докладчик проанализировал данные о 14 тюркоязычных народах, проживающих в настоящее время на территории Российской федерации. Несмотря на ряд отличий по демографическим, языковым, хозяйственно-культурным характеристикам, их объединяет общность исторической судьбы, преобладание скотоводства в экономике, ряд этнических и социально-духовных параметров.

С. Г. Кляшторный обрисовал современную картину расселения тюркских народов России, привел данные об этническом самосознании тюрков, которое во многом определяется признанием национального языка в качества родного. Те народы, которые испытали значительное влияние русской культуры (тофалары, шорцы), не связывают этническую самоидентификацию с национальным языком.

Докладчик далее затронул актуальную тему межнациональных отношений в постсоветском геополитическом пространстве. Основные факторы, влияющие на эти процессы — относительно быстрый рост тюркского населения в Российской федерации и государствах СНГ, иммиграция русскоязычного населения. В тюркских государствах СНГ негативно восприняли политическое обособление трех славянских государств в 1991 г., поскольку в этом регионе более популярна идея Евразийского союза, не потерявшая актуальности поныне. Таким образом, подчеркнул докладчик, проблема евразийской интеграции остается не закрытой.

С. Г. Кляшторный уделил в докладе пристальное внимание вопросу тюркского этногенеза в историческом и культурологическом аспектах. Выделенные исторические этапы — распад государства гуннов и формирование на территории Внутренней Азии разнородных племенных объединений, связи которых с гуннами далеко не бесспорны (III—V вв.); активизация процессов формирования господствующих и подчиненных групп, распространение власти тюркских каганов в Среднюю Азию, Поволжье и Северный Кавказ; Монгольское нашествие, вовлекшее тюркский мир в водоворот политических и военных потрясений.

К XVIII—XIX вв. до присоединения к России тюркский регион Средней Азии находился в относительной изоляции. Развитие русско-туркестанских экологических и культурных связей привело к оживлению хозяйственной жизни. Ответ историка на дилемму пантюркизма и автохтонизма, — сказал докладчик, — отрицание тезиса об извечном существовании единой тюркской нации.

Культурологический взгляд на проблему представлен в работах русского лингвиста и этнографа Н. С. Трубецкого (1890—1938), в частности, в статье «О Туранском элементе в русской культуре». С. Г. Кляшторный проанализировал взгляды Н. С. Трубецкого, который во многом предвосхитил современную этнопсихологию. На материале религиозного мышления, устного поэтического и музыкального творчества тюркских народов исследователь пришел к выводу о высокой степени общности духовного склада тюрков. Однако, сказал в завершение С. Г. Кляшторный, несмотря на сходство этнической основы, хозяйственных характеристик и исторической судьбы, общетюркское государственное образование так и не сложилось, не сформировалась и единая «туранская культура надэтнического уровня».

16 января 1995 г. состоялось торжественное заседание Ученого совета СПбФ ИВ РАН, посвященное 80-летнему юбилею ***Игоря Михайловича Дьяконова***, доктора исторических наук, главного научного сотрудника сектора Древнего Востока СПбФ ИВ РАН.

Заседание открыл директор СПбФ ИВ РАН ***Ю. А. Петросян***. В своем выступлении он сказал, что 60-летняя научная деятельность И. М. Дьяконова достойна отдельной научной сессии, что так многогранна его работа, значимы написанные им книги. Цель нашего собрания — выразить ему искренние чувства в связи с юбилеем.

Зам. председателя СПбНЦ акад. ***А. А. Фурсенко*** передал юбиляру поздравления от Отделения истории РАН, от руководства СПбНЦ, Института истории РАН. Акад. Фурсенко отметил высокие заслуги Игоря Михайловича перед мировой наукой, его тесные связи с мировой научной общественностью и научными центрами за рубежом. В связи с юбилеем И. М. Дьяконову была вынесена благодарность, вручен поздравительный адрес от имени руководства СПбНЦ.

Также были зачитаны поздравления от коллектива Института востоковедения РАН. Зам. директора ИВ РАН ***В. М. Алпатов*** вручил поздравительный адрес от ИВ РАН.

Высокую оценку научной деятельности И. М. Дьяконова и теплые поздравления выразили в своих выступлениях зав. сектором Древнего Востока ***М. А. Дандамаев***, зав. группой древневосточной филологии ***В. А. Якобсон***, проф. ***А. Б. Халидов***. А. Б. Халидов, в частности, сказал о ценности работ юбиляра для арабистики. Публикация работ Игоря Михайловича на современных арабских языках способствовала бы развитию гуманитарии в этом регионе.

В. К. Афанасьева представляла на заседании коллектив Государственного Эрмитажа. Она рассказала о вехах биографии юбиляра, связанных с этим культурным и научным центром. Первые публикации тогда еще начинающего ученого, отметила В. К. Афанасьева, были осуществлены в «Трудах отдела Востока» Эрмитажа. Она также охарактеризовала ранние работы И. М. Дьяконова, опубликованные в 40-х — 50-х гг.

С отдельными поздравлениями от Отдела Древнего Востока ИВ РАН выступила ***Е. Б. Смагина*** (Москва).

В. Я. Тархановский (Москва) зачитал поздравительный адрес от Института языкознания РАН.

Востоковедов СПбГУ представляла на заседании ***О. Б. Фролова***, зав. кафедрой арабской филологии и семитологии восточного факультета СПбГУ.

Поздравила юбиляра и представительница Владикавказского университета ***Л. О. Чипирова***.

Я. В. Васильков, зав. секторам Южной и Юго-Восточной Азии, в своем выступлении подчеркнул широту научных взглядов И. М. Дьяконова.

Поздравления от московских коллег-востоковедов передали также ***А. А. Вигасин*** (МГУ), передавший поздравительный адрес от исторического факультета МГУ, ***И. С. Клочков*** (от редколлегии Вестника древней истории, посвятившего отдельный номер юбиляру и его

трудам). ***Ю. А. Петросян*** зачитал также поздравительную телеграмму из Института Дальнего Востока. Представитель издательства «Европейский Дом» представил корректуру мемуарной работы И. М. Дьяконова «Молодость в гимнастерке», выход которой был приурочен к юбилею.

В заключение ***И. М. Дьяконов*** сердечно поблагодарил собравшихся коллег, учеников и друзей за высокую оценку его трудов и теплые слова, высказанные в его адрес.

1 марта 1995 г. На заседании Ученого совета СПбФ ИВ РАН был заслушан доклад доктора исторических наук, ведущего научного сотрудника сектора тюркологии и монголистики ***Т. И. Султанова*** «Статус монгольских цариц, наложниц и их детей».

Докладчик осветил историю рождения династии Чингизидов и подробно остановился на привилегиях членов «золотого рода» Чингиз-хана (ум. в 1227 г.). Далее Т. И. Султанов остановился на статусных характеристиках жен и наложниц Чингиз-хана. Из общего количества жен и наложниц (пятьсот, по историческим сведениям; в мусульманской терминологии — *хатун* и *кумма*), только пятеро удостаивались статуса главной жены (*хатун-и бузург*), а старшая жена была только одна (*хатун-и бузургтарин*). Многоженство было принято и у Чингизидов — мужских потомков Чингиз-хана. При определении статуса жены, отметил докладчик, преимущественную роль играл фактор времени вступления в брак, однако имелись и субъективные причины — знатность жены по рождению или особая любовь мужа. Поэтому в течение своего жизненного пути женщина могла побывать на разных ступенях этой своеобразной иерархической лестницы.

Все дети Чингизидов, вне зависимости от статуса матери (жена или наложница), были законными наследниками и получали долю наследства, соответствующую порядку их рождения, по воле отца.

К концу жизни Чингиз-хана, т. е. к 1227 г., сказал далее Т. И. Султанов, общее число его мужских потомков достигало примерно ста человек — пятеро сыновей, не менее 40—45 взрослых внуков и множество подрастающих правнуков. Число потомков Чингиз-хана было внушительным, но только первые четыре сына Чингиз-хана от его старшей жены Борте-Джучи, Чагатай, Угедей, Тулуй — стали родоначальниками царевичей и государей чингизидских *улусов*, т. е. прародителями членов *алтан уруга* («золотого рода»). Из потомков братьев Чингиз-хана только потомки Хасаре получили права царевичей, остальные вошли в состав аристократии. Их права оспаривались, в политическом сознании монгольской эпохи только вышеназванные четыре первых сына Чингиз-хана и их мужские потомки от законной жены, наложницы или служанки могли считаться настоящими членами «золотого рода».

Чингизиды, подчеркнул докладчик, составляли высшую аристократию, представляли правящую династию. Их юридический статус отличался большими привилегиями: самая главная из них — право быть провозглашенным ханом — распространялась только на членов «золотого рода». Родство с «золотым родом» по женской линии не давало зятю никаких чингизидских прав и привилегий, кроме почетного титула *чурган* — «зять ханского рода». В заключение Т. И. Султанов отметил, что особые права и сословные привилегии чингизидов сохранялись в течение всего времени существования их царского дома в Азии, т. е. до середины XIX в.

Т. В. Ермякова

XVIII научная сессия по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки

4—6 апреля 1995 г. на восточном факультете Санкт-Петербургского государственного университета проходила очередная XVIII научная сессия по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки.

Пленарное заседание в первый день сессии открыл декан восточного факультета академик РАН ***М. Н. Боголюбов***. Он отметил, что весенние научные сессии уже давно стали традиционными для восточного факультета и

коллег-востоковедов из других научных центров Петербурга и других городов.

После вступительного слова академика М. Н. Боголюбова было заслушано три доклада. ***С. М. Иванов*** (СПбГУ) выступил с докладом «Слово о профессоре А. Д. Желтякове». Он осветил предмет занятий А. Д. Желтякова — широкий спектр тюркологических дисциплин, в особенности — история Турции, а также охарактеризовал присущий ему стиль преподавания, столь привлекательный для учеников — лекция-беседа. Лекционная преподавательская работа сочеталась у Желтякова с научной исследовательской деятельностью. Профессор Желтяков оставил нам свыше 90 работ, в том числе несколько монографий. Велик его вклад и в организацию тюркологии на восточном факультете, в усиление научного сотрудничества с другими востоковедными центрами Петербурга, Москвы, других городов. Личность Желтякова, как отметил С. М. Иванов, представляет собой пример сочетания в одном человеке таланта преподавателя, исследователя и высоких нравственных качеств. Далее С. М. Иванов осветил достижения карьеры, основу которых заложил профессор Желтяков, поделился планами на будущее.

На конференцию был приглашен доктор ***Й. А. Стандер*** (консул, Консульство ЮАР в Санкт-Петербурге), любезно согласившийся выступить с докладом «Создание науки: роль взаимодействия культур в процессе формирования единой южно-африканской культуры». Д-р Стандер отметил, что его выступление на научной сессии востоковедов он рассматривает как залог будущих контактов СПбГУ с университетами ЮАР. Он осветил социоэтническую ситуацию в современной ЮАР, тенденции и перспективы формирования моноэтнической науки. Этнографические исследования в ЮАР, отметил д-р Стандре, показали, что в этой связи наибольший интерес представляют процессы межкультурного обмена. затрагивающие такие сферы, как язык, искусство, политику, символизацию. Язык африканас, например, вобрал в себя многие диалекты. Процесс языковой интеграции более характерен для городов, чем для обширных сельских местностей. Проблему культурной интеграции докладчик осветил на примере современного южно-африканского театра, вобравшего в себя черты европейской и традиционной театральной культуры. В сфере религии, как сказал д-р Стандер, наблюдается тенденция религиозного синкретизма. Современная конституционная практика способствует формированию единого культурного фона, вобравшего в себя автохтонную культурную традицию.

По завершении доклада академик Боголюбов поблагодарил доктора Стандера и выразил надежду на расширение научного сотрудничества с ЮАР.

Л. А. Березный (СПбГУ) представил доклад «Феномен восточного деспотизма: неофициальная местная элита в политической системе императорского Китая». Доклад касался важной теоретической проблемы выяснения сущности феномена деспотизма, существовавшего во многих восточных обществах. Более современный взгляд на проблему, подчеркнул Л. А. Березный, состоит в том, что деспотизм определенным образом организованная политическая система, а не только всесильные власти правителя. На примере местной элиты как костяка административно-территориальной структуры Л. А. Березный доказал, что деспотическая система в большой степени зависела от местной элиты, на которую возлагались функции местного управления.

Работа конференции осуществлялась по секционному принципу. В секции Китая (руководитель-профессор Л. А. Березный) были заслушаны следующие доклады:

Торчинов Е. А. (СПбГУ) «Международная конференция «Философия и китайское мышление» (Париж, 1994), ***Шафрановская Т. К.*** (МАЭ—Кунсткамера) «Петровская Кунсткамера и Лоренц Ланг», ***Самойлов Н. А.*** (СПбГУ) «Материалы о России в дневниках китайских дипломатов и путешественников конца XIX—начала XX вв.», ***Руденко Д. В.*** (БАН) «Новые публикации о Ху Ши в исторических журналах КНР», ***Пчелин Н. Г.*** (Эрмитаж) «Памятники по истории Пекинской католической миссии в Петербурге», ***Кычанов Е. И.*** (СПбФ ИВ РАН) «Освоение китайцами Юго-Востока в доханский период (по материалам "Гуандун тунджи")», ***Бокщанин А. А.*** (ИВ РАН, Москва) «Черты нефеодаль-

ности в феодальном Китае (оценки современных китайских исследователей), ***Королева Н. А.*** (Педагогический институт, г. Псков). «Идеи "феодального национализма" и некоторые аспекты изучения истории тайпинов», ***Доронин Б. Г.*** (СПбГУ) «К оценке исторического места периода "Южные Мины"», ***Шевелев К. В.*** (ИДВ РАН, Москва) «ВКПб, Коминтерн и китайская революция: новые документы», ***Меликсетов А. В.*** (ИСАА, Москва) «Новая демократия» и выбор пути развития КНР (1949—1953 гг.)», ***Новиков Б. М.*** (СПбГУ) «Новая публикация в КНР материалов по истории китайских тайных братств (банхуэев), ***Гирфанова А. Х.*** (ИЛИ РАН) «Новые подходы в оценках внешнеполитических взглядов Ли Хун-чжана в историографии КНР», ***Чигринский М. Ф.*** (РГО) «"Линьхайшуй тучжи" — одно из первых китайских свидетельств о Тайване», ***Ермаченко И. С.*** (ИНИОН РАН, Москва) «Историки КНР о состоянии и перспективах развития исторической науки в Китае», ***Решетов А. М.*** (МАЭ-Кунсткамера) «Проблемы этнического состава Китая в китайской литературе (1949—1994 гг.)», ***Савельева О. Н.*** (СПбГУ) «Проблемы происхождения Союза Старших Братьев в японской историографии», ***Усов В. Н.*** (ИДВ РАН, Москва) «Китайская историография "дела Линь Бяо"», ***Попова И. Ф.*** (СПбФ ИВ РАН) «Совещательная деятельность раннетанских сановников».

Секция Монголии, Кореи и Японии (руководитель — доцент А. В. Попов) на своих заседаниях заслушала и обсудила следующие доклады: ***Кляшторный С. Г.*** (СПбФ ИВ РАН) «Древнетюркские памятники и древне-тюркская цивилизация», ***Викторова Л. Л.*** (МАЭ—Кунсткамера) «Русские и советские концепции древней и средневековой истории Монголии», ***Кузнецова С. И.*** (ИНИОН РАН, Москва) «Современная зарубежная историография стран Центральной Азии», ***Попов А. В.*** (СПбГУ) «Цинские историко-географические описания финансирования монгольской администрации в XVIII—XIX вв.», ***Султанов П. П.*** (СПбФ ИВ РАН) «Сочинение османского автора XVI в. Сейфи Челеби и его известия о народах Средней и Центральной Азии», ***Тихонов В. М.*** (СПбГУ) «Южнокорейская историография конца 80-х—начала 90-х годов об истории общин Кая», ***Кисляков В. Н.*** (МАЭ—Кунсткамера) «Этнографические коллекции А. Д. Руднева по калмыкам в МАЭ РАН», ***Савельев И. Р.*** (СПбГУ) «Проблема "Реставрации Мэйдзи" в современной японской и российской историографии».

На секции Южной и Юго-Восточной Азии (руководитель-профессор Б. Н. Мельниченко) выступили следующие докладчики: ***Дорохова И. А.*** (Петрозаводский государственный университет) «Первая биография М. К. Ганди», ***Лось Б. В.*** (ИНИОН РАН) «Демографическая ситуация в Южной Азии: проблемы и перспективы», ***Маретина С. А.*** (МАЭ—Кунсткамера) «Андаманы: к историографии вопроса», ***Краснодембская Н. Г.*** (МАЭ—Кунсткамера) «Роберт Нокс о религиозных воззрениях сингалов», ***Мазурина В. Н.*** (ГМИР) «Иностранные учения о календарных праздниках в Непале», ***Тюнь Г. Т.*** (Петрозаводский государственный университет) «Современные американские исследования по истории суматорской деревни», ***Гаврилова А. Г.*** (ИСАА при МГУ, Москва) «О некоторых бирманских исторических хрониках», ***Гордон А. В.*** (ИНИОН РАН, Москва) «Азиатская деревня между инволюцией и революцией», ***Мельниченко Б. П.*** (СПбГУ) «Первая публикация неизвестного источника по истории Сиама конца XVIII в.», ***Архимандрит Августин (Никитин)*** (СПб Православная Духовная Академия) «Русско-индийские церковные связи: по запискам архимандрита Андроника (Елпидинского)».

На секции Ближнего Востока (руководитель — доцент Н. Н. Дьяконов) первое заседание было посвящено памяти 70-летия со дня рождения профессора ***А. Д. Желтякова*** (1925—1989). На этом заседании заслушаны следующие доклады: ***Большаков О. Г.*** (СПбФ ИВ РАН) «О характере ранней арабской историографии», ***Васильев Д. Д.*** (ИВ РАН, Москва) «Набиджан Турсун. Исследование памятников древнетюркской письменности в Китае», ***Колесников А. А.*** (ИВ РАН, Москва) «Востоковедная деятельность русских офицеров в Центральной Азии (XIX—начало XX вв.)», ***Ли Ю. А.*** (ИВ РАН) «Современное турецкое законодательство и статистика как источник для изучения проблем просвещения в Турции», ***Орешко-***

ва С. Ф. (ИВ РАН) «О трудах турецкого профессора И. Ортаблы по истории Османской империи». На других заседаниях выступили с докладами: ***Столяров А. А.*** «Проблема создания баз данных по истории Евразии в средние века», ***Уразова Е. И.*** (ИВ РАН) «Цели и направления экономического сотрудничества Турции с тюркскими республиками СНГ (в освещении турецких официальных изданий)», ***Иванов С. М.*** (СПбГУ) «Современная зарубежная историография вопросов развития рыночных отношений в Османской империи (2-я половина XIX—начало XX вв.)», ***Петрова И. К.*** (ИВ РАН) «Социальная стратификация иранского общества в записках французских путешественников XVII в.», ***Базиленко И. В.*** (СПбГУ) «К вопросу о положении бабидов-бахаистов в Иране после поражения восстаний 1848—1852 гг. по материалам Архива востоковедов СПбФИВ РАН», ***Григорьев С. Е.*** (СПбГУ) «Афганистан и Бухара в конце XIX—начале XX вв. Проблемы модернизации», ***Сипенкова Т. М.*** (СПбГУ) «Путевые записки Н. Лендера», ***Дьяконов Н. Н.*** (СПбГУ) «История Алауитской державы в марокканской историографии XVIII—XIX вв.».

Секция Африки работала под руководством профессора А. А. Жукова. На секции выступили: ***Матвеев В. В.*** (МАЭ—Кунсткамера) «Термин "варварский" в рамках исторической периодизации», ***Кочакова Н. Б.*** (Институт Африки РАН) «Историография раннего африканского государства в западной научной литературе», ***Чернецов С. Б.*** (МАЭ—Кунсткамера) «Влияние джихада на судьбы мусульманской государственности на Африканском юге в XVI—XVII вв.», ***Добронравин Н. А.*** (СПбГУ) «Великаны-прародители в фольклоре мусульман Западной Африки», ***Жуков А. Н.*** (СПбГУ) «Суахилийские литературные памятники как источники для изучения истории Восточной Африки», ***Хритинин В. Ю.*** (СПбГУ) «Литература о Южной Африке в России (XIX—начало XX вв.», ***Яковлев А. В.*** (Институт Африки РАН) «Французский источник о секретной военно-дипломатической миссии бурских республик в 1901—1902 гг.», ***Дмитревская В. Ю.*** (СПбГУ) «Некоторые этно-экологические проблемы Эдмонли и возможность их ретроспективного анализа».

На пленарном заседании в день закрытия сессии было заслушано два доклада и подведены итоги работы.

Ю. В. Петченко (СПбГУ) в докладе «Вклад Шямалдаса Кавираджа в изучение истории Раджастана» охарактеризовал творчество знаменитого индийского историка, особенно подробно остановившись на его фундаментальном труде «Радость воина». В этом четырехтомном сочинении освещена история Раджастана, приведены документы на санскрите и персидском языке Ю. В. Петченко представил это издание и обосновал мнение об этой книге как энциклопедии Раджастана.

О. И. Жигалина выступила с докладом «В. Ф. Минорский как исследователь курдов». Она изложила биографию Минорского и основные направления его научной деятельности — этнография, язык, религия курдов. Минорский внес существенный вклад в изучение этногенеза курдов, разработал лингвистические его аспекты. Работы Минорского по курдоведению, отметила Жигалина, высоко оценены зарубежными коллегами.

Руководители секций выступили с краткими итоговыми сообщениями. Отличался коллегиальный стиль работы, разнообразии тематики докладов, их высокий теоретический уровень, активность студентов на секционных заседаниях.

Председатель Оргкомитета конференции ***Г. Я. Смолин*** отметил, что свободная дискуссия стала климатом факультетских конференций, которые ежегодно проводятся вот уже 35 лет. Он также поблагодарил тех руководителей секций, которые наиболее активно участвовали в деятельности Оргкомитета.

В своем заключительном слове академик ***М. Н. Боголюбов*** оценил конференцию как плодотворную и поблагодарил всех ученых, принявших в ней участие.

Т. В. Ермакова

Конкурс «Книга-94» в СПбФ ИВ РАН

26 июня 1995 г. состоялось торжественное объявление результатов конкурса «Книга-94», проведенного в СПбФ ИВ РАН. На конкурс выдвигались монографии сотрудников института, опубликованные в 1994 г. Всего было выдвинуто 9 работ:

1. Васубандку. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел третий. Учение о мире. Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской и В. И. Рудого. СПб., «Андреев и сыновья», 1994, 21 п. л.

2. Южная Аравия: Памятники древней истории и культуры. Вып. 2. Ч. 1. Грязневич П. А. Историко-археологические памятники древнего и средневекового Йемена. Полевые исследования 1970—1971 гг. СПб., Центр «Петербургское Востоковедение», 1994, 42 п. л.

3. Elanskaya Alla I. The Literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moskow. Leiden — N. I. — Köln, E. J. Brill, 1994, 528 + CXCII.

4. Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. По материалам коротких рассказов IV—VI вв. СПб., «Андреев и сыновья», 1994, 15 п. л.

5. Кравцова М. Е. Поэзия Древнего Китая. Опыт культурологического анализа. СПб., Центр «Петербургское Востоковедение», 1994, 34 п. л.

6. Куликова А. М. Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII—1917г.). СПб., Центр «Петербургское Востоковедение», 1994, 28 п. л.

7. Никитина М. И. Корейская поэзия XVI—XIX вв. в жанре сиджо (Семантическая структура жанра. Образ. Пространство. Время). СПб., Центр «Петербургское Востоковедение», 1994, 19,5 а. л.

8. Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в учение. Перевод с тибетского, послесловие и комментарий Р. Н. Крапивиной. СПб., Дацан Гунзэчойнэй, 1994, 14 п. л.

9. Яхонтов К. С. Китайские и маньчжурские книги в Иркутске. СПб., Центр «Петербургское Востоковедение», 1994, 9 п. л.

В результате работы авторитетной комиссии в составе О. Ф. Акимушкина, О. Г. Большакова, М. В. Воробьева, Е. И. Кычанова, А. Л. Хосроева, И. Ф. Поповой лучшей книгой 1994 г. была признана монография А. И. Еланской «The Literary Coptic Manuscripts in the A. S. Pushkin State Fine Arts Museum in Moskow. Leiden — N. I. — Köln, E. J. Brill, 1994, 528 + CXCII.

Директор СПбФ ИВ РАН Ю. А. Петросян вручил А. И. Еланской диплом лауреата конкурса «Книга-94». В своем выступлении директор отметил, что сам факт проведения подобных мероприятий оказывает большое стимулирующее влияние на ученых. Он также оценил уровень всех представленных на конкурс монографий как высоконаучный.

Комиссия особо отметила научный уровень работ следующих авторов-конкурсантов: П. А. Грязневича, М. Е. Ермакова, А. М. Куликовой, М. И. Никитиной.

Т. В. Ермакова

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ
настоящего выпуска альманаха*

Алимов Игорь Александрович — директор центра «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.

Васильков Ярослав Владимирович — ведущий научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, заведующий сектором Индии и Юго-Восточной Азии, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: «Некоторые проблемы сравнительного изучения "Махабхараты"» (Л., 1974). Область научных интересов: традиционная индийская культура, литература, философия. Основные публикации: «Махабхарата» и устная эпическая традиция. — Народы Азии и Африки, 1971, № 4; Индийский эпос и рыцарский роман Европы: сходные мотивы. — Индия 1985—1986. Ежегодник. М., 1987; Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва). Пер., предисл., коммент. М., 1987 (совм. с С. Н. Невелевой); О возможности греческого влияния на «Вопросы Милинды». — Буддизм. История и культура. М., 1989; Махабхарата. Книга восьмая. О Карне (Карнапарва). Пер., предисл., коммент. М., 1990 (совм. с С. Н. Невелевой); Буддийские сюжеты в христианской литературе: конфликт мировоззрений. — Народы Азии и Африки, 1991, № 3, и др.

Волкова Октябрина Федоровна (1926—1988) — индолог, буддолог. В 1952 г. окончила Восточный факультет ЛГУ. С 1956 — научный сотрудник ИВ АН СССР (Москва). Первый крупной работой ее стало завершение начатого в свое время А. П. Баранниковым перевода с санскрита «Гирлянды джатак» Арья Шуры. В центре интересов Волковой были прежде всего вопросы буддийской и вообще индийской философии, но в некоторых работах она касалась также мифологии, традиционной науки, классической музыки и других областей индийской культуры. Среди публикаций: Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхи-саттвы. Пер. с санскр. А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. Отв. ред. Ю. Н. Рерих. М., 1962; Легенда о Кунале. М., 1963 (совм. с Г. М. Бонгард-Левиным); Шридхара. Патиганита. Пер. с санскр. О. Ф. Волковой и А. И. Володарского. — Физико-математические науки в странах Востока. Вып. I. М., 1966; G. M. Bongard-Levin, O. F. Volkova. The Kunala Legend and unpublished Ašokāvadānamāla Manuskript. Calcutta, 1965.

Громковская Лидия Львовна (1933—1994) — японистка и переводчица, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: «Основные тенденции прозаического творчества Нокано Сигэхару» (М., 1970). Область интересов — японская литература нового времени, история науки. См. также с. 623—626 данного тома.

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: Арабские племена в эпиграфических памятниках Заиорданья и Сафы. — Палестинский сборник. Вып. 28 (91). Л., 1986; История формирования ви-

---

* Предоставлены авторами в соответствии с пожеланиями издательства.

зантийской провинции Палестина Третья. — Византийский Временник. Т. 51. 1990. М., 1991, и др.

Грюнберг Александр Леонович (1930—1994) — лингвист, афганoвед, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: «Язык североазербайджанских татов» (Л., 1963). Автор ряда книг, в том числе: Язык североазербайджанских татов. Л., 1963, Языки Восточного Гиндукуша: Мунджанский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. Л., 1972, и др.

Долинина Анна Аркадьевна — профессор Санкт-Петербургского государственного университета, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: «Арабский просветительский роман в конце XIX— начале XX века (к проблеме типологии)» (Л., 1975). Сфера научных интересов: арабская литература (древняя, средневековая и нового времени), теория и практика художественного перевода, история арабистики. Опубликовано более 150 работ и переводов арабских авторов.

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., коммент. 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. Область интересов: шумерская культура, шумеро-вавилонские религиозные и литературные тексты. Автор ряда статей по шумерской культуре.

Ермакова Татьяна Викторовна — младший научный сотрудник сектора восточных рукописей и документов СПбФ ИВ РАН. Сфера научных интересов: история изучения буддизма в России, история науки. Автор ряда публикаций по данной тематике, куратор раздела «Научная жизнь» в альманахе «Петербургское Востоковедение».

Жданова Лариса Васильевна — научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: «Поэзия Чхве Чхивона» (Л., 1983). Сфера научных интересов: старая корейская литература, написанная по-китайски. Опубликовано более 15 работ.

Иоаннесян Юлий Аркадьевич — научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: «Диалект современного дари района г. Герата (фонетика, морфология)» (М., 1987); Сфера научных интересов: иранское языкознание и религиозно-философские течения. Среди работ: Система предлогов и послелогов в разговорном дари. — Языки Азии и Африки (Фонетика. Лексикология. Грамматика). М., 1985; Об общих особенностях глагольных основ гератского диалекта дари и ряда персидских диалектов. — ППиПИКНВ, XX.

Кепинг Ксения Борисовна — ведущий научный сотрудник группы изучения памятников письменности Дальнего Востока, доктор филологических наук, специалист по тангутскому языку и литературе. Среди публикаций: Сунь-цзы в тангутском переводе. Изд. текста, пер., введ., коммент., грамм.

очерк, словарь и примеч. М., 1979; Лес категорий. Утраченная китайская лэйшу в тангутском переводе. Издание текста, вступ. статья, пер., коммент. и указ. М., 1983; Вновь собранные записи о любви к младшим и почтении к старшим. Издание текста, введ., пер., коммент. М., 1990.

Коган Леонид Ефимович — студент пятого курса отделения семитологии Санкт-Петербургского государственного университета. Область научных интересов: сравнительная семитология, историческая фонология древнееврейского языка.

Козлова Наталья Викторовна — младший научный сотрудник отдела Востока Государственного Эрмитажа. Область научных интересов: шумерский язык и литература.

Кушев Владимир Васильевич — ведущий научный сотрудник сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: «Пути становления и развития литературного афганского языка XVI—XIX вв.» (Л., 1992). Область научных интересов: история афганского языка, афганская литература. Автор более девяноста печатных работ.

Меньшиков Лев Николаевич — главный научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: «Бяньвэнь о воздаянии за милости» (Л., 1974). Сфера научных интересов: китайская филология, текстология, палеография, археография; история китайской книги; история и переводы китайской классической литературы. Среди публикаций: Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений». Изд. текста, предисл., пер., коммент. М., 1963; Китайские рукописи и Дуньхуана. Памятники буддийской литературы сувэньсюэ. Изд. текстов и предисл. М., 1963; Бяньвэнь по Лотосовой сутре. Предисл., пер., коммент. М., 1984.

Мусаэлян Жакелина Суреновна — старший научный сотрудник группы курдоведения СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: «Курдская поэма "Замбильфрош" и ее фольклорные варианты» (М., 1978). Сфера научных интересов: источниковедение, фольклор и литература курдов. Автор более сорока печатных работ, в том числе книг: Библиография по курдоведению. М., 1963; Курдская поэма «Замбильфрош» и ее фольклорные варианты. М., 1983; Курдские народные песни из рукописного собрания ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. М., 1985, и др.

Отец Сергий Овсянников — священник Свято-Никольской церкви в Амстердаме (Нидерланды), консультант по библейским переводам Объединенных Библейских Обществ (UBS). Кандидат богословия. тема диссертации: «Богословские школы Древней Церкви» (Л., 1986).

Петросян Юрий Ашотович — директор СПбФ ИВ РАН, доктор исторических наук, профессор. Тема докторской диссертации: «Младотурецкое движение (вторая половина XIX— начало XX вв.) (М., 1970). Сфера научных интересов: средневековая и новая история Турции, общие проблемы истории культуры и восточной текстологии. Автор более 150 научных работ, в том числе 11 книг: История просвещения в Турции. М., 1965; Младотурецкое движение. М., 1971; Турецкая публицистика эпохи реформ в Османской империи. М., 1985; Древний город на берегах Босфора. М., 1986; Османская империя: могущество и гибель. М., 1990; Османская империя: реформы и реформаторы (в соавторстве с И. Е. Петросян). М., 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. Среди публикаций: «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, и др.

Попова Ирина Федоровна — младший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: «Сочинение "Правила для императоров" ("Дифань") как источник по истории политической мысли Китая начала VII в.» (Л., 1988). Сфера научных интересов: история политической мысли Китая в период Тан (618—907). Опубликовано более десятка научных работ.

Редькин Олег Федорович — доцент кафедры арабской филологии восточного факультета СПбГУ, кандидат филологических наук, участник советско-йеменской комплексной экспедиции (СОЙКЭ) 1989—1990 гг. Область научных интересов: арабская лингвистика и диалектология. Автор ряда печатных работ по данной тематике.

Солонин Кирилл Юрьевич — аспирант кафедры истории Дальнего Востока восточного факультета СПбГУ. Область научных интересов: буддизм на Дальнем Востоке, тангутоведение, изучение тангутских рукописей. Автор более десятка печатных работ, в том числе книги: Двенадцать царств. Изд. текста, исслед., пер. и коммент. СПб., 1995.

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.

Тихонов Владимир Михайлович — аспирант кафедры Дальнего Востока восточного факультета СПбГУ. Сфера научных интересов: история и культура каяских общин (I —VI вв.), традиции клана каракских Кимов.

Троцевич Аделаида Фёдоровна — ведущий научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: «Корейский средневековый роман» (Л., 1984). Сфера научных интересов: корейская традиционная проза, переводческая деятельность, источниковедение. Основные публикации: Сянъчхон кыйбонъ (Удивительное соединение двух браслетов). Изд. текста, пер. и пред. М. И. Никитиной и А. Ф. Троцевич. М., 1962.; Чхунхянджон квонджитан (Краткая повесть о Чхунхян). Факсим. ксил., пер., пред. и ком. А. Ф. Троцевич. М., 1968; Корейская средневековая повесть. М., 1975; Корейский средневековый роман. «Облачный сон девяти» Ким Ман- чжуна. Л., 1986, и др.

Тюрина Виталина Васильевна — соискатель ученой степени кандидата филологических наук восточного факультета СПбГУ. Область научных интересов: фольклор Камбоджи.

Хисматулин Алексей Александрович — аспирант СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: «Прагматический суфизм в братстве накшбандийа» (СПб., 1995). Сфера научных интересов: исламский мистицизм (суфизм) и его практические аспекты.

➔ К сведению авторов, присылающих материалы в издательство Центр «Петербургское Востоковедение»

- ☑ 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.
- ☑ Рукописи должны быть представлены *в машинописном виде* (в двух экземплярах, отпечатанных через два интервала) или на дискете (ASCII) без каких-либо элементов форматирования.
- ☑ Текст статьи должен представляться *в окончательном виде.* Изменения в корректуре оговариваются особо и не должны превышать 2 % от общего объема работы.
- ☑ Если к публикации предлагается переиздание, в издательство представляют *расклейку страниц* предшествующей книги на одной стороне листов бумаги стандартного размера. Небольшие исправления, если их не более пяти на страницу, могут быть сделаны в тексте; вставки и более существенные поправки должны быть перепечатаны на машинке и вклеены в нужном месте.
- ☑ Представляемая рукопись должна быть *комплектной*, т. е. содержать, помимо основного текста, все части, которые войдут в публикацию: титульный лист, аннотацию (400—600 знаков), оглавление, предисловие, послесловие, указатели, комментарии, 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 наст. вып. альманаха, с. 650—653).
- ☑ 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. Так же тщательно должны быть выверены имена собственные (совершенно недопустим разнобой в их написании), названия, географические наименования, специальные термины; должны быть четко проставлены все необходимые диакритические знаки. 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 необходимо давать ее сокращенное название. При ссылке на одно произведение одного автора (коллектива авторов) можно заглавие и выходные данные заменять словами *Указ. соч.*, *Op. cit.* При повторных ссылках, непосредственно следующих за первой ссылкой на то же произведение (только на одной странице!) все элементы заглавия, кроме изменившихся (стр., том, и т. д.), можно заменять словами *Там же.*
- ☑ В случае использования 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 прилагаться *список сокращений* с их расшифровкой и указанием на значение цифр в скобках.
- ☑ Автор должен обозначить корректорскими или специальными знаками все выделения в тексте.
- ☑ Фотографии к статьям представляются черно-белые, отпечатанные на глянцевой бумаге *с накатом,* в 2-х экземплярах, размером не более 9x12 см. Они должны сопровождаться списком, в котором приводятся: подпись к каждой иллюстрации, указание на местонахождение оригинала, датировка, размер (в случае рукописи — шифр, датировка, размер и номера листов оригинала). Иной иллюстративный материал в каждом отдельном случае рассматривается особо.
- ☑ 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, если автор не исправит опечатки, относящиеся к области его профессиональной специализации, издательство за них ответственности не несет.

Рукописи, подготовленные к печати без учета вышеприведенных требований, 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.

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ ЦЕНТРА «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

St. Petersburg Journal of Oriental Studies
Петербургское востоковедение

ISSN 0869-8392

❁ **Vol. 1** St. Petersburg, 1992, 398 pp. ❁ **Vol. 2** St. Petersburg, 1992, 398 pp.
❁ **Vol. 3** St. Petersburg, 1993, 456 pp. ❁ **Vol. 4** St. Petersburg, 1993, 492 pp.
❁ **Vol. 5** St. Petersburg, 1994, 632 pp. ❁ **Vol. 6** St. Petersburg, 1994, 702 pp.

Не имеющий аналогов альманах "Петербургское востоковедение" представляет широкую панораму современного состояния востоковедных исследований древних и средневековых культур стран Востока. В альманахе публикуются как исследовательские статьи, так и переводы, библиографические материалы и рецензии, архивные материалы, подготовленные крупнейшими специалистами России. Выходит не реже двух раз в год.

This edition gives a broad panorama of a present-day ancient and mediaeval East research. This periodical publishing articles, translations, bibliographies, reviews, archive materials written by various specialists has no analogues in Russia. It is issued at least two times a year.

Kunstkammer. Ethnographic papers
Кунсткамера. Этнографические тетради

ISSN 0869-8384

❁ **Vol. 1** St. Petersburg, 1993, 232 pp. ❁ **Vol. 2—3** St. Petersburg, 1993, 492 pp.
❁ **Vol. 4** St. Petersburg, 1994, 392 pp. ❁ **Vol. 5—6** St. Petersburg, 1994, 496 pp.

Новое периодическое издание петербургских страноведов, основанное в 1993 году, посвящено традиционной культуре народов мира. В журнале публикуются исследовательские статьи, посвященные изучению быта и традиций народов мира, а также материалы о коллекциях музеев Петербурга. Выходит три раза в год.

The journal set up in 1993 is a new periodical devoted to traditional culture of the peoples of the world. The journal publishes research articles dedicated to every-day life and traditions of the peoples of the world and materials about St. Petersburg museum's stocks. The journal is issued three times a year.

ST. PETERSBURG CENTRE FOR ORIENTAL STUDIES PERIODICALS

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