

Петербургское Востоковедение, кн. 8

ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

**ПЕТЕРБУРГСКОЕ
ВОСТОКОВЕДЕНИЕ**

**St. Petersburg Journal
of Oriental Studies**

Выпуск 8
Volume 8



Сорокалетию
научной и научно-педагогической деятельности
ЮРИЯ АШОТОВИЧА ПЕТРОСЯНА
Центр «Петербургское Востоковедение»
посвящает этот выпуск альманаха



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

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

**ST.PETERSBURG JOURNAL
OF ORIENTAL STUDIES**

**выпуск 8
volume 8**

**Центр
«Петербургское Востоковедение»**

**Санкт-Петербург
1996**

ББК ТЗ(5)я52

**Альманах «Петербургское востоковедение»
Выпуск восьмой**

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:

*191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
Центр «Петербургское Востоковедение».*

☎ Телефон: (812)3116283. Факс: (812)1835381

E-mail: info@petvost.spb.su

Для корреспонденции:

✉ 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111

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

Исключительное право на распространение настоящей книги на территории России и за ее пределами принадлежит Центру «Петербургское Востоковедение».

Макет выполнен в Центре «Петербургское Востоковедение» при участии

К. С. Яхонтова. Издательство Центр «Петербургское Востоковедение».

Набор — Г. А. Кочугурова, Л. С. Бабилова, Т. В. Чудинова.

Корректоры — Т. Г. Бугакова, О. И. Трофимова.

Издательская лицензия ЛР № 061800 от 16.11.92. Подписано в печать 25.01.97

Формат 60x90 1/16. Гарнитура основного текста «Таймс». Печать офсетная

Бумага офсетная. Объем 44 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3080

ОТПЕЧАТАНО В РОССИИ

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

ISSN 0869-8392

ISBN 5-85803-077-7 (вып. 8)

© Центр "Петербургское Востоковедение", 1996



Зарегистрированная торговая марка

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Выпуск восьмой Содержание

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

- И. А. Алимов* 8 Сборник «То, что слышал о Центральном У» Гун Мин-чжи (Материалы к истории сунских бицзи, 4)
- Гун Мин-чжи 11 То, что слышал о Центральном У (Пер. фрагментов и примеч. И. А. Алимова)
- У Цзин 22 Основы управления в период Чжэнь-гуань (Предисл., пер. и коммент. И. Ф. Поповой)
- К. Ю. Солонин* 41 Учение Тяньтай о недвойственности
- Чжань-жань 58 Десять врат недвойственности (Пер. и примеч. К. Ю. Солонина)
- 88 Повесть о Йойште Фрияне (Предисл., пер. и комм. А. А. Амбарцумяна)

ORIENTALIA: СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

- А. А. Хисматулин* 120 Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа: аудирование (*самā*)
- М. Н. Боголюбов* 157 Глагол ai- «говорить» в иранских языках
- L. Kogan* 161 Tarafa's She-camel and the Ark of the Covenant

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

- О. Ф. Акимушкин* 167 Новые поступления персидских рукописей в Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской Академии наук
- F. I. Abdullaeva* 189 Some notes on the history of the Persian Manuscript Collection in the St. Petersburg State University

ВОСТОЧНЫЕ СОСЕДИ РОССИИ: МИР ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ

- Л. И. Чугуевский* 198 Циркулярные предписания в Дуньхуанском фонде Рукописного собрания Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук
- Л. Ю. Тугушева* 215 Несколько уйгурских документов из рукописного собрания Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН

НА СТЕКЛАХ ВЕЧНОСТИ... НИКОЛАЙ НЕВСКИЙ

- Л. Л. Громковская* 243 Великий филолог
Японистика. Этнография
- Л. М. Ермакова* 252 Н. А. Невский-этнограф
- Н. А. Невский* 255 Краткий отчет о занятиях в Японии с 1-го декабря 1915-го по 1-е декабря 1916 года, представленный Императорскому Петроградскому университету
- Н. А. Невский* 265 Луна и бессмертие
- Н. А. Невский* 274 Роль танцев и обрядовых игрищ *утагаки* для полового подбора и заключения браков
- Н. А. Невский* 280 Почему перестали рождаться красавицы
- Н. А. Невский* 281 Магические куклы из Тоно
- Н. А. Невский* 282 Общие сведения о географическом положении, официальном статусе и языке Мияко
- Н. А. Невский* 285 Лечение болезней [на Мияко]
- Н. А. Невский* 291 Культовая поэзия древней Японии (VI—VIII вв.)
- Н. А. Невский* 301 Когосюи. Дополнение к древним сказаниям в одной книге с предисловием
- Н. А. Невский* 325 Заметки о похоронных обрядах в селении Тоёнага-го

	Письма	
<i>Н. А. Невский</i>	331	Письма разным лицам
<i>Н. А. Невский</i>	341	Письма разным лицам о культе божества Осирасама
<i>А. М. Решетов</i>	366	<i>Н. А. Невский как этнограф. К столетию со дня рождения ученого</i>
		Лингвистика
<i>В. М. Алпатов</i>	385	Работы <i>Н. А. Невского</i> по японскому языку
<i>Н. А. Невский</i>	388	Об ударении в японском языке
<i>Н. А. Невский</i>	396	О фонеме <i>p</i>
<i>Н. А. Невский</i>	402	От «Московии» к СССР (Октябрь и японский язык)
<i>Н. А. Невский</i>	412	Представления о радуге как о небесной змее
<i>Н. А. Невский</i>	422	Двоякая роль отрицательных суффиксов [- <i>ни</i>] в японском языке
<i>Н. А. Невский</i>	432	Основные положения к докладу «Фонетика Мияко в японско-рюкюской фонетической системе»
		Синология
<i>Л. Н. Меньшиков</i>	434	Ранняя китаеведческая работа <i>Н. А. Невского</i>
<i>Н. А. Невский</i>	437	Зачетное сочинение...
		Материалы к биографии
<i>М. В. Баньковская</i>	486	«Мой двойник, только сильнее и вообще лучше»
<i>Е. И. Кычанов</i>	508	Тангутские тетради
<i>О. П. Петрова</i>	520	Вспоминая <i>Невского</i>
<i>Е. Н. Невская</i>	525	О родителях
<i>Б. Л. Рифтин</i>	551	У народа цоу. Через 64 года после <i>Н. А. Невского</i>
		АРХИВ
<i>А. А. Долинина</i>	562	Из наследия академика <i>И. Ю. Крачковского</i>
<i>И. Ю. Крачковский</i>	564	Испытание временем. Мысли к 45-летию научной работы (Публ. и примеч. <i>А. А. Долининой</i>)
<i>А. М. Куликова</i>	597	Востоковед Павел Яковлевич Петров в его переписке с современниками
		PERSONALIA
<i>И. А. Алимов,</i> <i>О. И. Трофимова</i>	620	Юрий Ашотович Петросян: К 40-летию научной и научно-педагогической деятельности
	623	Основные труды доктора исторических наук, профессора <i>Ю. А. Петросяна</i>
<i>Ф. Абдуллаева</i>	627	<i>И. М. Стеблин-Каменский</i> (К 50-летию со дня рождения)
	631	<i>Лев Николаевич Меньшиков</i> . Список научных трудов. К 70-летию со дня рождения
		IN MEMORIAM
<i>И. М. Стеблин-Каменский</i>	640	Памяти <i>Александра Леоновича Грюнберга-Цветиновича</i> (1 марта 1930 — 3 марта 1995)
	659	Список опубликованных работ <i>Александра Леоновича Грюнберга</i> (1930—1996)
<i>Е. И. Кычанов</i>	669	<i>Михаил Васильевич Воробьев</i> (1922—1995)
<i>С. А. Французов</i>	673	Памяти Учителя: <i>Петр Афанасьевич Грязневич</i> (19 сентября 1929 — 12 февраля 1997)
<i>М. В. Баньковская</i>	678	Чему учиться у <i>Петрова</i>
		MISCELLANEA
	690	Рецензии
	698	Научная жизнь
	702	Сведения об авторах настоящего выпуска

ST. PETERSBURG JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

Volume 8

Contents

MONUMENTA ORIENTALIA

- I. A. Alimov* 8 Gong Ming-zhi and his «Zhong wu ji wen». Materials on the history of Song Dynasty biji collections, 4
- Gong Ming-zhi 11 The Things Heard in the Central Wu (Partial transl. and comments by I. A. Alimov)
- Wu Ching 22 Essentials of Government of the Chen-kuan Period (Preface, transl. and comments by I. F. Popova)
- K. Yu. Solonin* 41 The Tiantai Doctrine of Non-duality
- Zhan-ran 58 The Ten Gates of Non-duality (Transl. and comments by K. Yu. Solonin)
- 88 A Story of Yoisht Friyan (Preface, transl. and comments by A. Ambartsumian)

ORIENTALIA: ARTICLES AND STUDIES

- A. A. Khismatoulin* 120 Pragmatical Sufism in the Naqshbandi brotherhood: samā^c
- M. N. Bogolyubov* 157 The verb ai- «to speak» in Iranian languages
- L. Kogan* 161 Tarafa's She-camel and the Ark of the Covenant

HISTORIOGRAPHY AND TEXTOLOGY

- O. F. Akimushkin* 167 A Review of New Persian Manuscripts in St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies
- F. I. Abdullaeva* 189 Some notes on the history of the Persian Manuscript Collection in the St. Petersburg State University

EAST NEIGHBOURS OF RUSSIA

- L. I. Chuguevsky* 198 The Dunhuang Circular Instructions in the Dunhuang Division of the Manuscript Department of St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies
- L. Yu. Tugusheva* 215 Some Uighur Documents from the Manuscript Collection of St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies

THE WINDOWS OF ETERNITY... NIKOLAI NEVSKY

- L. L. Gromkovskaya* 243 The Great Philologist
Japanese Studies. Ethnology
- L. E. Ermakova* 252 N. A. Nevsky as the ethnologist
- N. A. Nevsky* 255 A brief report of the studies in Japan since Dec. 1 1915 till Dec. 1 1916, presented to Petrograd Imperial University
- N. A. Nevsky* 265 The Moon and the Immortality
- N. A. Nevsky* 274 The utagaki rites and dances as the means of sexual intercourse and marriage
- N. A. Nevsky* 280 Why the are no more beauties born?
- N. A. Nevsky* 281 Magic dolls from Tono
- N. A. Nevsky* 282 General information on the geographic location, official status and language of Myako
- N. A. Nevsky* 285 The Healing practices [in Myako]
- N. A. Nevsky* 291 Ritual Poetry of Ancient Japan
- N. A. Nevsky* 301 The Kogoshui. An Addition to the Ancient Tales in the one Book with a Preface
- N. A. Nevsky* 325 A Note on the Funeral Rites in Toyonaga-go country

	Letters	
<i>N. A. Nevsky</i>	331	Letters to various people
<i>N. A. Nevsky</i>	341	Letters to various people on Oshirasama Cult
<i>A. M. Reshetov</i>	366	N. A. Nevsky as an Ethnologist (N. A. Nevsky 100-th Anniversary)
	Linguistics	
<i>V. M. Alpatov</i>	385	N. A. Nevsky's studies in the Japanese language
<i>N. A. Nevsky</i>	388	Concerning the stress in the Japanese language
<i>N. A. Nevsky</i>	396	Concerning the phoneme <i>r</i>
<i>N. A. Nevsky</i>	402	From «Moskovia» to the USSR (The Great October Revolution and the Japanese language)
<i>N. A. Nevsky</i>	412	The concept of Rainbow as a Heavenly Serpent
<i>N. A. Nevsky</i>	422	The twofold function of [- <i>nu</i>] negative suffix in the Japanese language
<i>N. A. Nevsky</i>	432	The keynotes to the report «Myako phonetics as a part of Japanese-Ruykuy phonetics»
	Sinology	
<i>L. N. Menshikov</i>	434	N. A. Nevsky's early Sinological work
<i>N. A. Nevsky</i>	437	Graduation Thesis...
	Biography Notes and Memoirs	
<i>M. V. Ban'kovskaya</i>	486	«My Twin, but more resoursful and somehow better»
<i>E. I. Kychanov</i>	508	The Tangut Pads
<i>O. P. Petrova</i>	520	Recalling Nevsky
<i>E. N. Nevskaya</i>	525	The Parents
<i>B. L. Riftin</i>	551	The Cou tribe revisited. 64 years after N. A. Nevsky
	ARCHIVES	
<i>A. A. Dolinina</i>	562	The Heritage of acad. I. Yu. Krachkovsky
<i>I. Yu. Krachkovsky</i>	564	The Challenge of the Time. Meditation on the 45 years of scholastic experience
<i>A. M. Kulikova</i>	597	The Otientalist P. Ya. Petrov in his correspondence with contemporaries
	PERSONALIA	
<i>I. A. Alimov,</i> <i>O. I. Trofimova</i>	620	Yu. A. Petrossian: The 40 years of Research and Teaching
	623	A list of publications of Dr. Yu. A. Petrossian
	627	I. M. Steblin-Kamensky (To celebrate the 50-th Anniversary)
	631	L. N. Men'shikov. A List of Publications (To celebrate the 70-th Anniversary)
	IN MEMORIAM	
<i>I. M. Steblin-Kamensky</i>	640	In Memoriam of A. L. Grunberg-Tsvetinovich
	659	A list of publications of A. L. Grunberg
<i>E. I. Kychanov</i>	669	In Memoriam of M. V. Vorob'ev
<i>S. A. Frantsousoff</i>	673	In Memoriam of P. A. Griaznevich
<i>M. V. Ban'kovskaya</i>	678	What to learn from Petrov?
	MISCELLANEA	
	690	Book Reviews
	698	Academic Activities
	702	Present Volume Contributors

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

Сборник
«То, что слышал о Центральном У»
Гун Мин-чжи
(Материалы к истории сунских бицзи, 4)

И. А. Алимов

НИИ Музей антропологии и этнографии РАН
 (Санкт-Петербург)

Из всего многообразия сунских авторских сборников¹ безусловный интерес вызывают те бицзи, материал которых содержит сведения о конкретной местности, ее нравах и обычаях, достопримечательностях, а также об известных людях, происходящих оттуда, т. е. материалы, выгодно дополняющие официальные географические сочинения. Одним из ярких примеров такого рода бицзи является сборник «Чжун у цзи вэнь» («То, что слышал о Центральном У» 中吳紀聞) Гун Мин-чжи.

Гун Мин-чжи 龔明之, второе имя Си-чжун 熙仲, псевдоним У-сю цзюйши 五休居士, родился в 1091 году в Куньшани (совр. пров. Цзянсу). По поводу даты его смерти есть два известия: внук Гун Мин-чжи, Гун Хун, оставивший в его сочинении приписку, датированную девятым годом правления под девизом Чжэн-дэ (1514), утверждает, что прадед умер на тринадцатый год правления под девизом Гань-си, т. е. в 1186 г.²; известный сунский литератор Хун Май (1123—1202), посвятивший добродетели Гун Мин-чжи рассказ в своем прославленном собрании «И-цзянь чжи» («Записи И-цзяня»), указал там, что Гун умер на девятый год правления под девизом Гань-си, т. е. в 1182 г.³ Мнение Хун Мая традиционно считается более авторитетным. В сунской династийной истории биографии Гун Мин-чжи нет.

Известно, что Гун Мин-чжи рано потерял родителей, и главную роль в его жизни стала играть бабушка по отцу; ее фамилия была Ли. Среди земляков Гун слыл человеком в высшей степени почтительным к родителям и старшим. Хун Май иллюстрирует это примером с госпожой Ли, которой, по ее словам, явился во сне загробный чиновник и предрек семьдесят семь лет жизни (самой Ли было в то время тридцать). Дожив до семидесяти семи, Ли слегла, ей становилось все хуже и хуже. Гун Мин-чжи, до крайности расстроенный этим обстоятельством, в течение семи дней

¹ Настоящей публикацией я продолжаю ранее начатую работу над сунскими бицзи. Некоторые ее результаты см.: И. А. Алимов. Вслед за кистью. Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Часть 1. СПб., 1996.

² Гун Мин-чжи. Чжун у цзи вэнь. Шанхай, 1986. С. 159.

³ Рассказ называется «Воздаяние Гун Мин-чжи за сыновнюю почтительность». См.: Хун Май. И-цзянь чжи. Тайбэй, 1994. Т. 4. С. 1551—1552.

жег благовония и возносил молитвы с просьбами о продлении ее жизни; наконец, отчаявшись, он попросил Небо даровать его бабушке еще пять лет за счет сокращения срока его, Гун Мин-чжи, жизни. На другой день Ли полегчало и она действительно прожила еще пять лет и умерла, когда ей было восемьдесят три года от роду⁴.

В 1121 г. в Кайфэне добродетель тридцатилетнего Гун Мин-чжи снова подверглась серьезному испытанию: умерли его мать и младший брат и он остался один, практически безо всяких средств, перед необходимостью везти тела умерших родственников на родину. Ему советовали пойти легким путем и, кремировав тела, отправиться домой с одним лишь прахом, но Гун, для которого служение родителям было превыше всего, продал все, что мог и, с великим трудом собрав необходимую сумму, отправился домой с двумя гробами, дабы, как и положено, похоронить их в семейном склепе.

Он жил скромно, если не бедно, не гнался за славой, не стремился служить; глубокие знания позволяли Гун Мин-чжи добывать себе пропитание преподаванием, посвящая все свободное время книгам и чистому знанию⁵. Только в шестидесятилетнем возрасте Гун Мин-чжи был рекомендован к сдаче государственных экзаменов. Лишь в 1178 году, уже восьмидесяти лет от роду, Гун Мин-чжи получил свою первую и последнюю должность⁶. По существовавшим тогда правилам человек столь преклонного возраста не имел на это права, однако земляки Гуна, служившие при дворе, хлопоча за него, приложили немало усилий: ходатайствуя за Гун Мин-чжи, его земляк У Жэнь-цзе, сказал, имея в виду выше упомянутую историю с болезнью бабушки Гуна, что раз уж его высокоморальные поступки растрогали Небесного императора, то наверняка не оставят равнодушным владыку людей⁷. Так и вышло.

До наших дней из сочинений Гун Мин-чжи дошли лишь одно его стихотворение⁸, а также сборник «Чжун у цзи вэнь»⁹. Он закончил сборник на склоне лет — предисловие датировано 1182 годам, когда Гун Мин-чжи было девяносто два года. Основное содержание сборника — записи об обычаях, нравах, событиях, не вошедших в официальные исторические сочинения, эпизоды с историческими лицами и жителями Центрального У — района Сучжоу и Куньшани (Цзянсу). Из предисловия к сборнику можно сделать вывод о трех родах сведений, попавших в него, а именно: сведения, полученные еще в юном возрасте, — истории, слышанные от деда и его знакомых («Когда я в юности служил деду своему, то всякий раз, заслышав, как кто-то начинал рассуждать о делах предков из нашей местности, обращался в слух и внимал не отрываясь».); сведения, полу-

⁴ Хун Май. Указ. соч. С. 1552.

⁵ Он преподавал литературу в областном училище Гаочжоу.

⁶ Авторское предисловие к сборнику подписано «сюаньцзяоланом, пожалованным пурпурным [платьем] и рыбкой на поясе, оставившим службу Гун Мин-чжи», т. е. ему был дарован почетный титул гражданского чиновника седьмого класса.

⁷ Гун Мин-чжи. Указ. соч. С. 160.

⁸ Стихотворение вошло в антологию Ли Э (1692—1752) «Сун ши цзи ши» («Исторические события в сунских стихах»). Шанхай, 1983. Т. 2. С. 1254.

⁹ Ни в одной сунской библиографии сочинение не числится.

ченые от отца, Гун Куан-цуна, его коллег по службе, знакомых и друзей, с которыми Гун общался, переезжая вместе с отцом от одного места службы к другому («Повзрослев, я путешествовал вместе с отцом и его сослуживцами, а все они были люди прославленные и ученые выдающиеся»); сведения, полученные Гуном в процессе преподавания и из бесед с друзьями и коллегами («Получал я знания о том, как было встарь, и от людей, с которыми сошелся близко...»)¹⁰. Если учесть еще и то обстоятельство, что полученные сведения Гун Мин-чжи сверял по соответствующим письменным источникам — «Всего этого нет ни в новой, ни в старой "Книге всех земель", и в "Записях об узких землях"», — то ценность его книги становится неоспоримой.

Информация, заключенная в книге, разнородна: это разнообразные сведения, касающиеся управления узкими землями, истории о литераторах и известных людях — выходцах из У, поэтические строки и экспромты, надписи на стелах и камнях, рассказы об обычаях местных жителей, истории о душах умерших и духах, вещих снах и предсказаниях, даосских и буддийских монахах и их деятельности, и пр. Есть много сведений о старших современниках Гун Мин-чжи: так, связанные с именем Фань Чжун-яня (989—1052) сведения даются более чем в десяти фрагментах; фигурируют в сборнике и другие широкоизвестные сунские чиновники и литераторы — Дин Вэй (966—1037), Е Цин-чэнь (1000—1049), Чжан Фань-пин (1007—1091), Ван Ань-ши (1021—1086) и др.¹¹

Окончательный текст сборника переписал сын Гун Мин-чжи Гун Юй¹². В конце правления династии Сун книга уже стала редкостью. Позже текст был довольно широко распространен, неоднократно переиздавался¹³, в том числе в составе многих цинских *цуншу*, и дошел до нас с минимальными потерями — так, в приписке (*ба*) юаньского Лу Сюна, датированной 1365-м годом, сказано, что в книге 6 цзюаней, объединяющих 225 фрагментов. В это время уже были утеряны восемь фрагментов, от которых остались лишь названия в оглавлении. В минское время был найден и добавлен один фрагмент. В таком виде (226 фрагментов) она и выпущена в наши дни в Шанхае.

Ниже вниманию читателя предлагаются некоторые избранные переводы из сборника.

¹⁰ Гун Мин-чжи. Указ. соч. С. 1.

¹¹ Часто именно сборники бицзи становятся источниками уникальных сведений об исторических лицах: из них черпают информацию авторы более позднего времени. Так в сборнике Гун Мин-чжи обстоит дело, например, с прадедом автора, Гун Цзун-юанем (X в.), о котором в «Чжун у цзи вэнь» говорится неоднократно и с большим уважением: «Слава его пышно разнеслась, и трону было подано двадцать два прошения с ручательствами за прадеда. Он был призван на аудиенцию и назначен цензором в Далисы, а также начальником уезда Цзюйжунсянь. [Прадед] изобличал преступников с поистине нечеловеческой прозорливостью. <...> ученые мужи отзывались о прадеде с похвалой». — Гун Мин-чжи. Указ. соч. С. 31.

¹² Гун Мин-чжи сетует в предисловии на неопытность и недостаточность знаний сына: «Я недоволен результатом — надобно непременно дать просмотреть убежденному сединами книжнику». — Гун Мин-чжи. Указ. соч. С. 2.

¹³ Например, уже упомянутым внуком Гун Мин-чжи Гун Хуном.

Гун Мин-чжи То, что слышал о Восточном У

Сюй Дун

Сюй Дун, сын [Сюй] Чжун-жуна, управляющего библиотекой наследника престола (могила управляющего находится к западу от города), на третий год правления под девизом Сянь-пин выдержал экзамен на звание цзиньши. Всю свою жизнь он посвятил изящному слову, сочинил громадное количество стихотворений, и среди современников любой знал его, а господин Оуян Вэньчжун как-то отозвался о нем, как об ученом муже незаурядных дарований. Перед его домом был посажен всего один бамбук — он символизировал твердость моральных устоев [хозяина] — и узкие жители до сих пор, [желая] похвалить кого-то, говорят: «Единственный бамбук перед воротами Сюй Дуна»!

Когда Чжэнь-цзун отправился совершать моления в Фэньинь, Дун был назначен *цаньцзюнем* в область Цзюньчжоу. Он [сложил] и преподнес трону сочинение и был вызван в Государственную канцелярию для высочайшего экзамена. (Моя младшая родственница, правнучка Дуна, видела хранившиеся в его доме собственноручно Дуном написанные три или четыре бумаги.)

Дун водил дружбу с Пань Ланом и Цянь И; [Пань был человек] разнузданного нрава, не признающий никаких ограничений. За свое поведение он был посажен в тюрьму, но бежал, сменил имя и фамилию, принял монашество и удалился в горы Тяошань. Дун при расставании подарил ему стихотворение:

Пань Сяо-яо —
 Всю жизнь он пестовал талант и дух высокий,
 В ладах с судьбой, хохочет, не ведая страха —
 Небесный государь вдохнул в него веселье!
 Из-за клеветы расстался с родными,
 В простой одежде ушел в горы Тяошань.
 Хочу и я в те горы удалиться,
 Под покровительством духа горы стареть.
 Грохочет гром, сверкает молния.
 Но, как и прежде, здесь живет все тот же Пань.

Примеч. Сюй Дун (976? — 1017?) — второе имя его было Юань-тянь, другое — Дун-тянь. Предки его отца Сюй Чжун-жуна были жителями столицы, но потом переехали в уезд Усянь, что близ Сучжоу, где и родился Сюй Дун. В юности Сюй Дун много занимался стрельбой из лука и фехтованием, потом, сосредоточив учился на учении, выдержал экзамен на степень цзиньши и стал служить, но вскоре оставил службу и поселился на покое. Когда в 1011 г. император Чжэнь-цзун отправился совершать моления, Дун по этому случаю сложил оду и поднес трону. Его вызвали ко двору и после императорских экзаменов назначили уездным секретарем в Уцзян. Умер Дун в возрасте сорока двух лет. После него осталось довольно большое количество сочинений — собрание более чем в сто цзюаней. Особенно Сюй Дун славился знанием «Цзо чжуань».

Третий год... Сянь-пин — 1000.

Оуян Вэнь-чжун — посмертное имя известного сунского чиновника, литератора и поэта Оуян Сю (1007 — 1072).

Когда Чжэнь-цзун отправился совершать моления в Фэньинь... — В начале 1008 г. императору Чжэнь-цзуну Небо даровало знамение, следствием чего стало изменение девиза правления и поездка императора по святым местам Поднебесной с целью совершения жертвоприношений и вознесения молитв. Император посетил священную гору Тайшань, храм Конфуция в Цюйфу, Тайцингун в Хаочжоу и Фэньинь (совр. пров. Шаньси). По преданию, при ханьском императоре У-ди (на троне с 140 по 87 г. до н. э.) из реки Фэньхэ был выловлен драгоценный треножник, в честь чего также был изменен девиз правления (Юань-дин, т. е. «Изначальный треножник»).

Фэньхэ — река в провинции Шаньси.

Цзюньчжоу — область, располагалась на территории современной провинции Хубэй.

Пань Лан (? — 1009) — второе имя Сяо-яо (существует мнение, что это не второе имя, а часть его псевдонима — Сяояо-цзы, «Праздно бродящий муж»), некогда жил в Лояне и держал там лавку, торгующую лекарствами. Прославился как поэт, о его стихотворениях с одобрением отзывались Ван Юй-чэнь (954 — 1001) и Су Ши (1037 — 1101). При императоре Тай-цзуне (на троне с 976 по 998 г.) был призван ко двору и за таланты был удостоен звания цзиньши без экзаменов, но за невоздержанность поведения был отослан от двора. Потом снова получил назначение и скоро за служебный проступок, связанный все с той же невоздержанностью, был заключен под стражу, но бежал. Был пойман. Император Чжэнь-цзун (на троне с 998 по 1023 г.) простил его и даже назначил на пост цаньцзюня в Чучжоу, но в 1009 г. Пань умер.

Цянь И (? — после 1023) — второе имя Си-бо, сунский чиновник и литератор. Семнадцати лет от роду пытался держать экзамен на степень цзиньши и, несмотря на то, что провалился, обрел известность. Так же, как и Сюй Дун, преподнес Чжэнь-цзуну оду по случаю моления на Тайшани, за что был приближен ко двору и обласкан. Был прекрасным художником и каллиграфом.

Благородный муж Чэнь

Второе имя Чэнь Чжи-ци было Юй-цин. За глубокую мудрость и добродетели земляки называли Чэня *цзюньцзы* — благородный муж. Сразу после сдачи экзаменов Чэнь был назначен *вэем* в Фаньян, потом служил начальником уезда Тайсин в Даньту. Когда Ли Вэй был удостоен чести стать супругом «первой великой принцессы» Циньго, он послал в Гоцзыцзянь отобрать знающих канонические сочинения и сведущих в искусствах людей для назначения на должность *цзяошоу*, и господин попал в их число. Вскоре однако он оставил эту должность и был переведен

в свиту наследника престола. В то время ему не было еще и пятидесяти.

Внезапно его перевели на должность младшего делопроизводителя в [управление] генерал-губернатора Пинцзяна, потом снова назначили преподавать и прислали платье и деньги, дабы поторопить его, но Чэнь наотрез отказался.

Господин славился добродетелью и высокими принципами среди земляков, и даже маленькие дети простолюдинов относились к нему с почтительным уважением. Если у кого-то случались спор или тяжба, которые долго не удавалось разрешить, [спорщики] спешно ехали верхом к господину. Многие под воздействием глубокого чувства долга, [присущего] господину, будто переродились!

Сняв, как говорится, чиновничью шапку, господин прожил на покое восемнадцать лет. В начале годов правления под девизом Си-нин он умер. Погребен на горе Хуашань. Ван Ци-гун сделал [о том] надпись, озаглавив ее «Надпись на могильной стеле благородного мужа Чэня».

Когда господин только ушел со службы, шилан Цзян Тан сказал кому-то:

— Те, кто достиг положения в Поднебесной, думают только о богатстве и знатности. И лишь один Юй-цин сумел изменить людей умением оставить службу. Как я рад, что есть такой человек!

По этому поводу он сложил оду:

К службе тянулся, в свите наследника пост получил.
Выйдя в отставку, служению старшим предался.
Дом в порядок привел, очистил стелы, могилы.
Сладким вином уважение предкам воздал.
Близ воды — яства деревни родимой.
Горы теснятся, родные места обступая.
Рад я, что вы, господин, вернулись домой.
Туман оседлав, вместе мы будем скитаться.

И *ланчжун* Чжан Бо-юй также преподнес господину стихи:

Службу оставив, потомок узких князей
домой возвратился.
Яства изысканные заполнили блюдо резное.
Стихи декламируем вволю, за временем не следя.
В хмельные пускаемся пляски, по сторонам не глядя.
В садике маленьком цветы сажает
горный отшельник-старик,
Ночью, от холода ежась, в ступке лекарства толчет.
Ныне, сколько бы ни было создано новых книг,
Каждый просит наставника непременно взглянуть.

Памятники культуры Востока

Примеч. Чэнь Чжи-ци — род его происходил из Чанъани, но потом его предки переехали в У. В годы правления под девизом Тянь-шэн (1023—1031) выдержал экзамен на степень цзиньши четвертым, но не прошел императорские экзамены. Поддерживал тесные отношения с Ху Юанем (993—1059) и Су Шунь-цинем (1006—1054).

Вэй — военно-полицейский чин в уездном управлении.

Ли Вэй — императорский зять, муж старшей дочери императора Жэнь-цзуна. Занимал ряд должностей при дворе. Прекрасно рисовал тушью, особенно славился изображениями бамбука и камней. Известен как поэт.

«Первая великая принцесса Циньго» — *Циньго дачжан гунчжу*. Этот титул принцесса получила посмертно, при императоре Шэнь-цзуне. Она же *Чжоучэнь дачжан гунчжу*. Еще в юности принцесса обнаружила острый ум и крайнюю дочернюю почтительность: когда император опасно заболел, она день и ночь находилась у его ложа и возносила молитвы Небу, желая заменить отца в его страданиях. Император ее чрезвычайно любил. Жэнь-цзун выдал принцессу замуж за Ли Вэя, но тот относился к девушке весьма прохладно и даже пренебрежительно. За такое отношение Жэнь-цзун велел выслать Ли Вэя служить в провинцию, а дочь вернул во дворцы, но через некоторое время отозвал Ли Вэя из ссылки. Однако отношения между супругами так и не наладились, и в 1070 году принцесса умерла, а Ли Вэй за пренебрежение к супружескому долгу был сослан в Чэньчжоу.

Ван Ци-гун — сунский сановник Ван Гуй (1019—1085), которому за заслуги перед тронном был дарован титул Циго-гун. Около шестнадцати лет подряд занимал должности министерского ранга.

Цзян Тан (980—1054) — сунский чиновник и литератор, человек обширных знаний. Уроженец Исына, позже переехал в Сучжоу. Много служил в провинции — был начальником уездов, областей, налоговым эмиссаром. Занимал крупные должности при дворе, в частности, в Департаменте наказаний.

Шилан — помощник начальника ведомства.

Ланчжун — должность, начальник отдела в департаменте.

Чжан Бо-юй — сунский чиновник, переехал в Сучжоу вместе с семьей отца, который был назначен туда служить. Был придворным историографом. Славился своими стихотворными сочинениями, а также страстью к вину, за что современники прозвали его «Чжан Сто кубков» (другое прозвище — «Чжан Сто стихотворений»).

Стихи Мэй Шэн-юя к монаху Лян-юю

Второе имя буддийского монаха Лян-юя из храма Хуэй-цзюйсы, что в Куньшани, было Юнь-чжи. Монах был известен высочайшей добродетелью, кроме того изучал литературу и историю, был прекрасным каллиграфом, мастером играть на цине и в облавные шашки.

Когда монах приехал в столицу, его увидел Мэй Шэн-юй и исполнился к монаху симпатии; Шэн-юй сообщил при дворе имя и фамилию монаха, и тому была дарована пурпурная одежда.

Монах собрался обратно на восток, и Шэн-юй сложил для него на прощание такие строки:

Прибыли вы в обычном платье,
Уезжаете в одежде знатной,
Лодку направляете к Дунтинху,
Дни проводите на берегах Сунцзяна.
В речном тумане тихо цинь поет,

Луна бросает свет на горную обитель.
Лишь пастушок письмо вам передаст,
А ветер, воя, носит листья в роще.

Примеч. Куньшань — уезд, располагался на территории современной провинции Цзянсу.

Мэй Шэн-юй — второе имя сунского поэта Мэй Яо-чэня (1002—1060).

Пурпурная одежда — В сунское время для гражданских чинов существовало девять классов, каждый из которых подразделялся на два и более разрядов. В зависимости от класса чиновнику полагалось носить определенного цвета официальное платье, особой формы шапку, пояс, поясные подвески и памятную дощечку из определенного материала. Пурпурная одежда была принадлежностью четырех высших классов чиновничества.

Дунтинху — знаменитое озеро в провинции Хунань.

Сунцзян — река в провинции Цзянсу.

Бо Лэ-тянь

Когда Бо Лэ-тянь управлял округом, у него было десять наложниц — Жун, Мань, Чань, Сюн и другие. Ночами он отправлялся в храм Уцюсы и некогда сложил стихотворение — в память о тех прогулках. В конце там говорилось:

Долго служу тут я, у гор,
Сколько же раз я на них поднимался?
В год, пожалуй, двенадцать раз...
Это немало, но и — немного.

Отсюда ясно, что в те времена у начальников округов было много свободного времени. Ныне же туда только за проступки посылают!

Примеч. Бо Лэ-тянь — второе имя известного танского поэта Бо Цзюй-и (772—846).

Сунь «Сто стихов»

Сунь Фа, ученый муж из У некогда выдержал экзамен «сто стихов», и Пи Жи-сю преподнес ему стихотворение, и там было:

Дворцовые экзамены на сто стихов —
декламировал в золотых чертогах,
За день один должность получив,
спустился по яшмовым ступеням.

Лу Гуй-мэн также написал:

Под покровительством Неба чувства стихам передал,
Сто напевов со вздоха одного — в один день завершил.

Отсюда видно, как подобное ценилось в те времена.

Не знаю, когда был учрежден этот экзамен, в начале правления нынешней династии для него не было определенных правил и экзаменовались только те, кто просил о том. На пятый год правления под девизом Тай-пин син-го некто Чжао Чан-го пожелал пройти этот экзамен. Император в своих покоях милостиво даровал четыре сточки в качестве тем стихотворения:

Сосна, ветер и гром — луна на небе,
Цветы, бамбук и журавли — облака и дымка,
Стихи, вино, весна — дождь над прудом,
Горы, монах буддийский и даос — источник среди ив.

На каждую тему — пять стихотворений, в стихотворении по четыре рифмы. К вечеру было сочинено только несколько десятков стихов. Экзаменующийся выразил желание отправиться учиться еще, но ему милостиво даровали звание выдержавшего. С тех пор всем, кто пытается выдержать этот экзамен, дают примерно такие же темы.

Примеч. Экзамен на сто стихов — дворцовый экзамен, учрежденный при Тан, в процессе которого испытуемый должен был сложить за один день сто стихотворений. В сунское время экзамен получил официальный статус. В 980 г. никому из экзаменующихся (принимал экзамен лично император Тай-цзун) не удалось выполнить задания (именно об этом происшествии идет речь). В 1006 г. этот экзамен был упразднен.

Пи Жи-сю (?—881) — известный танский поэт, долгое время жил затворником, штудировав классические сочинения. Выдержав в 867 г. экзамен на степень цзиньши, стал служить и закончил карьеру на посту *боши* («эрудированный ученый муж») в столичном училище Гоцзяцзянь.

Лу Гуй-мэн (?—881?) — танский литератор и поэт, друг Пи Жи-сю. Славился своими пейзажными стихотворениями.

Пятый год... Тай-пин син-го — 980.

Три сна господина Хуана

Хуаны из Цзяннина — известный род. Будучи «странствующими чиновниками», они поселились в У. У господина Хуана было три сына, все они весьма поднаторели в учении. Их отец увидел во сне, что у экзаменационной доски объявляют Хуан Яня 顏, а это было имя страшного сына. Вскоре тот действительно выдержал экзамены.

Спустя некоторое время отцу приснился сон вроде первого, и выкрикивали имя его среднего сына Яня 彦, и тот тоже выдержал высокие экзамены.

Прошло несколько лет, и отец опять увидел прежний сон. Хуан страшно испугался — ведь младшего сына звали Цзе!

Цзе действительно выдержал экзамен, а [старший сын] Янь вскоре умер.

Примеч. Цзяннин — земли к югу от Янцзы.

Странствующие чиновники — эпитет, применяемый к чиновникам, служившим в провинции. Они получали служебные назначения в разные уголки страны, иногда надолго; от одного места назначения к другому переезжали со всей семьей и домашним скарбом и часто навсегда обосновывались в местах службы.

Дацин Линь покупает усадьбу

У одного сельского жителя из [нашей] области была усадьба, где часто происходили удивительные вещи. Никто усадьбу покупать не хотел. Лишь дацин Линь Янь решился.

Переехал. Однажды ночью он один сидел в кухне, желая всем своим видом показать, что ничего не боится. Вдруг видит — появилась женщина в белом. Он пошел следом за ней. Дошли до некоего места и тут женщина исчезла.

Наутро Линь послал людей копать в том месте, и было обнаружено более ста ланов серебра, а на слитках был выгравирован иероглиф «линь» 林. Ничем не отличается от того, что рассказывают о Юйчи Цзин-дэ!

Примеч. Юйчи Цзин-дэ — второе имя Юйчи Гуна (585—658), полководца и активного участника смутных событий конца правления династии Суй и начала Тан. В виду имеется, по всей вероятности, некий случай, связанный с постигшим Юйчи Гуна на склоне лет увлечением магией и гаданием.

«Записки о добродетелях госпожи Дин»

Автор «Записок о добродетелях госпожи Дин» — наставник Аньдин, переписано Су Цзы-мэем. Госпожа Дин — младшая сестра Цзинь-гуна, мать благородного мужа Чэня, была пожалована почетным титулом Чанъань сяньцзюнь, мудрость ее поступков была так велика! Цзинь-гун души не чаял в своем племяннике, хотел продвинуть его по служебной лестнице, но госпожа Дин решительно противилась этому, побуждая Чэня проложить себе дорогу знаниями. Цзинь-гун отступился, в удивлении вздыхая. И в конце концов Чэнь вместе с младшим братом выдержал экзамен на степень цзиньши. Уже по этому можно судить о мудрости поступков госпожи!

Семья моего земляка Чжан Шэня из поколения в поколение имела связи с Чэнями. Жена Чжана родила и умерла. Госпожа за-

вернула младенца в одеяло и принесла домой, нашла для ребенка кормилицу, лично ухаживала и присматривала за ним — до тех пор, пока ребенок не начал говорить. Тогда госпожа отправила его в дом отца. *Гунбу ланчжун* Хуан Цзун-дань в то время управлял Сучжоу и, узнав об этом, сказал: «Случай сей достоин занесения в анналы!»

Примеч. Наставник Аньдин — литературный псевдоним Ху Юаня (993—1059), сунского литератора и эрудита. Происходил из Аньдина, откуда и появился его псевдоним Аньдин сяньшэн. Прославился знаниями как канонических сочинений, так и изящных искусств, служил на многих должностях в столице и провинции, в частности долго преподавал в училище Тайсюэ. Имел громадное количество учеников (среди которых многие — известные сунские деятели и литераторы) и последователей; по свидетельствам современников, из десяти выдержавших экзамен на степень цзиньши по классу «Ли цзи» восемь были учениками Ху Юаня.

Су Цзы-мэй — второе имя известного сунского поэта и придворного Су Шунь-циня (1008—1049), современника и приятеля Оуян Сю. Мастер скорописи.

Цзинь-гун — имеется в виду сунский сановник Дин Вэй (966—1037), за заслуги перед тронем получивший титул Цзиньго-гуна. Был известен как человек большого ума и недюжинных способностей и знаний, любящий хорошую шутку, поэзию.

Чжан Шэнь — мелкий сунский чиновник, современник Оуян Сю.

Гунбу ланчжун — начальник отдела в Департаменте общественных работ.

Хуан Цзун-дань — сунский чиновник, прославился талантами еще в отрочестве, в 999 г. выдержал экзамен на степень цзиньши, на склоне лет служил в столице, занимался составлением исторических документов. Из-за болезни глаз был переведен служить в провинцию. Известно, что самым высоким его назначением был пост ланчжуна в Департаменте наказаний, а не в Департаменте общественных работ.

Беседка Цанлантин

Беседка Цанлантин [расположена] к востоку от окружного училища, там, где пруд и павильоны, принадлежавшие некогда генерал-губернатору Центрального У Сунь Чэн-ю. Позже то место купил Су Цзы-мэй, не дороже чем за сорок тысяч монет. У господина Оуяна об этом в стихах говорится:

Чистый ветер и светлая луна — они бесценны.
А продали — как жаль — всего за сорок тысяч!

Мой род некогда владел половиной тех мест, а другая половина [принадлежала] Чжан Чжуан-миню. Ныне же все это — владения Хань-вана.

Примеч. Сунь Чэн-ю (936—985) — сунский сановник. Состоял в родстве с последним владыкой княжества Уюэ Цянь Шу (929—988, на троне с 948 по 978 г.), который был женат на его старшей сестре. Неоднократно занимал пост генерал-губернатора (*цзедуши*). Умер в пятидесятилетнем возрасте.

Господин Оуян — имеется в виду Оуян Сю.

Чжан Чжуан-минь — посмертное имя сунского чиновника Чжан Цзе (1027—1102), прославившегося очень успешной службой в Вэйчжоу.

Хань-ван — императорский родственник Чжао Цзун-э (?—1082), за заслуги перед тронном посмертно пожалованный титулом Хань-вана.

Зал Улютан

Зал Улютан построен покойным господином Ху. Его поместье располагалось там, где раньше жил Лу Лу-ван, это место называют Линьдуньли. Посмертное имя господина было Цзи-янь, второе имя — Чжэн-сы, он племянник *бинбу шилана* [Ху] Цзэ.

В юности [господин] обучался словестности у Сун Цзин-вэня, также его почтил вниманием Фань Вэнь-чжэн, а позже он он стал учиться у наставника Аньдина — все они относились к Ху с любовью и уважением, поощряли его.

Позже слава господина прогремела, и он был пожалован должностью вэя в Цзиньлин, а также служил секретарем в уезде Цзиньсянь и помощником начальника в Шаньинь. Однако господин, поразмыслив, пришел к выводу, что [на этой должности] не может дать [людям того], что они [от него] ждут, и подал прошение об отставке. Господин был приближен ко двору и его пожаловали пурпурным платьем и серебряной рыбкой.

Господин, как говорится, доложил о старости, разбил сад и выкопал пруд, посадил пять ив (отсюда и название зала — [«Зал пяти ив»]). Стремясь походить на Юань-мина, он написал великое множество од и стихов.

В зрелом возрасте господин был неприхотлив и умерен в желаниях, приглашал в гости молодых людей и беседовал с ними без усталости. После захода солнца господин не пил и не ел — это стало у него правилом, — а если засиживался за полночь с каким-нибудь гостем, то позволял себе не более чашки бульона. Прожил он более восьмидесяти лет. Надпись на могильной стеле сделал императорский советник Цзян Гун-ван.

Сына [господина Ху] зовут И.

Примеч. Покойный господин Ху — уже в юном возрасте прославившийся талантами сунский чиновник Ху Цзи-янь (в тексте, по всей вероятности, ошибка, ибо Цзи-янь — не посмертное его имя), второе имя которого действительно было Чжэн-сы. Племянник сунского сановника Ху Цзэ (963—1039), закончившего служебную карьеру на посту *бинбу шилана* (что-то вроде товарища министра Военного департамента).

Сун Цзин-вэнь — сунский чиновник и литератор Сун Ци (998—1061), посмертное имя которого было Цзин-вэнь. Автор первого сборника, в состав названия которого были включены иероглифы *бицзи* — «Сун цзин вэнь гун би цзи» («Заметки господина Сун Цзин-вэня»). См. об этом сборнике: Алимов И. А. Вслед за кистью. С. 61—73.

Фань Вэнь-чжэн — сунский сановник, реформатор и литератор Фань Чжун-янь (989—1052), посмертное имя которого было Вэнь-чжэн. В 1043 г. по-

лучил пост помощника первого министра и начал активно влиять на дела управления.

Юань-мин — имеется в виду великий китайский поэт Тао Цянь, второе имя которого было Юань-мин.

Цзян Гун-ван (XII в.) — сунский сановник, пожалованный посмертно титулом правого императорского советника (*ю цзянь дифу*).

Ху И (1066—1144) — сунский чиновник и литератор. Не проявлял особого рвения в достижении служебного положения. Унаследовал поместье отца, где и жил уединенно, за что получил прозвание «благородный муж, скрывшийся от мира» (*инь цзюнь цзы*).

Наставник Аньдин

Ху И-чжи сам родом был из Хайлина. Его соученики настолько уважали его, что дали почетное прозвище «Наставник Аньдин».

В годы правления под девизом Цзин-ю Фань Вэнь-чжэн дал наставнику рекомендацию; тот, одетый в простое платье, предстал [перед императором] во дворце Чунчжэндянь и получил должность *цзяошулана* в Мишушэн.

Вэнь-чжэн подал доклад с прошением разрешить строительство учебных заведений в областях и первым назначил наставника попечителем учебного заведения в Усине. Наставник переехал туда. Наставник жил прямо в училище, все силы отдавая преподаванию. Даже в самый разгар жары он был одет в официальное платье, дни напролет принимая у себя учащихся и внушая им строгие правила взаимоотношений между наставником и учащимися. В разъяснении канонических книг он доходил до самой сути, ревностно разъясняя учащимся, как с помощью [главных принципов канонических сочинений] совершенствовать свою суть и управлять людьми. Учеников у него было больше тысячи, в своих сочинениях они все умели изложить смысл канонов, непременно выходили победителями. Выдержавшие экзамены и впоследствии ставшие известными конфуцианскими учеными шли чередой! Такие как Тэн Чжан-минь, Фань Чжун-сюань, *нэйхань* Цянь Чунь-лао — все вышли из учеников наставника! До сего дня в учебных залах имеются изображения наставника и ему возносят молитвы.

Примеч. Ху И-чжи — речь идет о Ху Юане (993—1059), второе имя которого было И-чжи.

Годы... Цзин-ю — 1034—1037.

Хайлин — уезд, располагался на территории современной провинции Цзянсу.

Цзяошулин — чиновничья должность, сверщик текстов, текстолог.

Мишушэн — ведомство учета податного населения страны.

Тэн Чжан-минь — сунский сановник и литератор Тэн Юань-фа (1020—1090), посмертное имя которого было Чжан-минь. Имел многочисленные заслуги перед тронном.

Фань Чжун-сюань — посмертное имя сунского чиновника и литератора Фань Дунь-жэня (1027—1101), одного из сыновей Фань Чжун-яня.

Нэйхань — член придворной академии Ханьлиньюань.

Цянь Чунь-лао — второе имя сунского сановника Цянь Цао (1022—1082), славившегося среди современников справедливостью и скромностью.

Су Цзы-мэй пьет вино

Цзы-мэй [был человек], не признающий общепринятых рамок поведения, вино пил без счета. В доме тестя Ду Чжэн-сяня он каждый вечер за чтением книг выпивал целый доу. Чжэн-сянь считал это удивительным и послал потихоньку посмотреть в чем тут дело. [Посланные] услышали, как [Цзы-мэй], читая «Биографию Чжан Цзы-фана» из «Истории династии Хань» и дойдя до слов «Лян и его люди вероломно стали стрелять в Циньского императора, но ошиблись и попали в [дублирующий] экипаж», хлопнул рукой по столу, воскликнул:

— Вот досада! Стреляли, а не попали! — Наполнил и выпил большую чашу вина.

Потом, дойдя до слов «Лян молвил: "Сначала Ваш подданный бежал в Сябэй, потом встретился с Владыкой в Лю — само Небо указало Вашему подданному на Ваше Величество!"», снова ударил по столу, сказал:

— Редко бывает, чтоб так встретились государь и подданный! — И снова опрокинул в рот чашу.

Узнав об этом, господин Чжэн-сянь с громким хохотом заметил:

— Ну, когда такое читаешь, и целый доу вина — не слишком много!

Примеч. Ду Чжэн-сянь — Ду Янь (978—1057), сунский сановник и литератор, посмертное имя которого было Чжэн-сянь.

Доу — мера объема, немногим более 10 л. Здесь, скорее, имеется в виду большой кувшин для вина.

Чжан Цзы-фан — Чжан Лян (?—185 г. до н. э.), второе имя которого было Цзы-фан. Сановник и политик начала правления династии Хань. После неудачного покушения на Циньского владыку он сменил фамилию и бежал в Сябэй (в совр. пров. Цзянсу), а в 208 г. до н. э. со своими сторонниками присоединился к Лю Бану, основателю династии Хань, и был при нем стратегом.

*Перевод с китайского
и примечания И. А. Алимова*

IGOR A. ALIMOV. GONG MING-ZHI AND HIS «ZHONG WU JI WEN». MATERIALS ON THE HISTORY OF SONG DYNASTY BIJI COLLECTIONS, 4.

The article represents one of Song Dynasty biji collection — «Zhong wu ji wen» 中吳紀聞 by Gong Ming-zhi 龔明之 with the Russian commented translation of fragments of this work.

У Цзин

Основы управления в период Чжэнь-гуань

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

Предисловие

Преумножение талантов и наличие мудрых сановников на высших государственных постах расценивалось в политической культуре традиционного Китая в качестве символа безусловного процветания и благоденствия страны. «Важнейшим условием для достижения спокойствия [в государстве] является подбор нужных людей», — сказал в 628 году танский император Тай-цзун (627 — 649) [5, цз.3.7, с.199], прославившийся своим необыкновенным умением привлекать на службу достойных и мудрых. Появлению в политической жизни раннетанского Китая множества одаренных людей способствовали как объективные условия бурной эпохи смены династий, так и личный талант и энергия государей Гао-цзу (618 — 626) и Тай-цзуна. Впоследствии биографии восьми прославленных сановников последнего были изложены в сочинении У Цзина (670 — 749) «Основы управления в период Чжэнь-гуань» («Чжэнь-гуань чжэн яо», ок. 705 г., далее — ЧГЧЯ) [5, цз.2.3, с. 105 — 141]. Текст этого произведения был построен в основном на материале докладных записок, представленных в разное время императору Тай-цзуну, а также протоколов придворных дискуссий по различным — и общим, и конкретным — вопросам государственного управления. Наиболее активные участники дискуссий, или фактически — представители созываемых и контролируемых лично императором совещательных органов Фан Сюань-лин (579 — 648), Ду Жу-хуй (585 — 630), Вэй Чжэн (580 — 643), Ван Гуй (578 — 665), Ли Цзин (571 — 649), Юй Ши-нань (558 — 638), Ли Цзи (594 — 669) и Ма Чжоу (601 — 648), стали героями коротких биографических эссе, составивших содержание главы ЧГЧЯ «О назначении на должности мудрых» («Жэнь сянь»). Содержание биографий перечисленных сановников Тай-цзуна составили прежде всего данные о прохождении службы, отрывки наиболее «эффектных» выступлений на аудиенциях и обязательно оценка либо свидетельство оценки высоких заслуг сановников императором Тай-цзуном, который не чуждался выпреженных комплиментов в адрес своих сподвижников.

Большинству сановников периода Чжэнь-гуань были известны трудности восхождения. Одни из них (Фан Сюань-лин, Ду Жу-хуй) примкнули к Цинь-вану — будущему императору Тай-цзуну — вскоре после Тайюаньского восстания 617 года, другие (Вэй Чжэн, Ван Гуй) были прежде советниками старшего брата Тай-цзуна — Цзянь-чэна, который в 617 —

626 годах имел титул Наследника Престола, а затем был убит Тай-цзун. Ли Цзин еще при династии Суй (581—617) дослужился до должности помощника начальника области (*цзюньчэн*), затем при Гао-цзуне и Тай-цзуне выдвинулся как военачальник. Ли Цзи начал карьеру на службе у одного из соперников дома Тан в борьбе за престол — Ли Ми (582—618). Юй Ши-нань занимал заметные государственные должности при суйском Ян-ди (605—617), некоторое время служил в ставке сепаратиста Доу Цзянь-дэ (573—621), затем был приглашен Тай-цзуном. Ма Чжоу выдвинулся уже в период Чжэнь-гуань в 629 г. Культурная значимость изложенных У Цзином биографий этих сановников не исчерпывалась лишь ценными советами, поданными императору: в тексте приведены сведения о конкретных заслугах, достижениях на поприще государственной службы. Для большинства персонажей приводимых ниже биографий характерно не просто идеальное воплощение нормы, соответствующей традиционным представлениям об идеальном сподвижнике государя, но и определенная смелость, способность к поступку во имя воплощения этой нормы. В этом смысле сановники Тай-цзуна обладали индивидуальностью, подмеченной одним из них — Ван Гуем [5, цз.2.3, с.122]. Но при всем различии характеров и дарований выдающиеся политики периода Чжэнь-гуань были едины в полнейшем подчинении своих жизней, интересов, мышления служению императору и государству.

Цзюань 2.3.

О назначении на должности мудрых

(1) Фан Сюань-лин родился в области Цичжоу, уезде Линьцзы[сянь]¹. Сначала [он] состоял на службе [дому] Суй в должности пристава (*вэй*)² уезда Сяньчэн[сянь]³. Был осужден, отстранен от должности и сослан в область Шанцзюнь⁴. Когда Тай-цзун укрепился на территории к северу от [реки] Вэй[шуй]⁵, [Фан] Сюань-лин, явившись в его военный лагерь, предстал перед Главнокомандующим (*цзюньмэнь*), держа в руках плетку. Тай-цзун с первого же взгляда оценил достоинства [Фан Сюань-лина], как будто давным-давно знал его, и назначил секретарем военного совета походных войск округа Вэйбэйдао (*Вэйбэйдао синцзюнь цзиши цаньцзюнь*). [Фан] Сюань-лин, польщенный достодолжным к себе отношением, посвятил усердному служению все силы. К этому времени изменники повсеместно были усмирены, а их люди наперебой стали присваивать золото и ценности. И только [Фан] Сюань-лин первым делом отыскивал талантливых личностей и направлял их в ставку [будущего императора Тай-цзуна]. При этом приглашаемые способные советники и отважные генералы становились тайными единомышленниками Фан Сюань-лина, преданными ему всею душой. После многократных повышений [Фан Сюань-лин] получил должность секретаря ставки (*Фуцзиши*) Цинь-вана⁶ и одновременно главы департамента личного состава походной резиденции в округе Шэньдун (*Шэньдундао синтай каогун ланчжун*).

[Фан] Сюань-лин прослужил в ставке Цинь-вана более десяти лет, бессленно исполняя секретарские обязанности. Наследник Инь Тай-цзы⁷, досадуя, что величие и добродетель Тай-цзуна преумножаются день ото дня, глядел на него с возрастающей завистью, а [Фан] Сюань-лина и [Ду] Жу-хуя за приверженность и почтительность к Тай-цзуну глубоко возненавидел и оклеветал перед Гао-цзу. Вследствие этого [Фан Сюань-лин] вместе с [Ду] Жу-хуем были отправлены в ссылку.

Когда Наследник Инь Тай-цзы вознамерился свершить переворот, Тай-цзун призвал [Фан] Сюань-лина и [Ду] Жу-хуя и повелел им в облачении даоских монахов тайно являться к нему во дворец через боковую дверь для обсуждения дел. Когда же Тай-

цзун [в качестве Наследника Престола Хуан Тай-цзы] переселился в Восточный дворец⁸, [Фан Сюань-лин] был удостоен должности правого наставника Наследника Престола (*юшуцзы*)⁹.

В первый год [правления Тай-цзуна под девизом] Чжэнь-гуань (627) [Фан Сюань-лин] был удостоен должности главы Государственного секретариата (*Чжуншулин*), а в третий год [Чжэнь-гуань] стал левым помощником главы Кабинета министров (*Шаншу цзопуе*) и редактором ([*цзянь*]сю) издания государственной истории.

Ведаю делами чиновничества, [Фан Сюань-лин] с благочестивым постоянством тратил все силы во имя того, чтобы никто не лишился своего места. Услышав о чьих-либо успехах, он радовался, как будто удача снизошла к нему самому. Будучи сведущим и проницательным в должностных делах, [он] был украшен и литературной ученостью. Учреждая законы и установления, стремился быть милосердным и справедливым. Отбирая людей на службу, не был придирчив. Не требовал от других добродетелей, равных своим собственным. Аттестовал по службе соответственно способностям, никого не отстраняя из-за низкого происхождения. И потому его называли всегда Благодетельным министром. [За заслуги Фан Сюань-лин] был пожалован титулом Лянго-гун¹⁰, а в тринадцатый год [Чжэнь-гуань] (639) получил также должность младшего наставника Наследника Престола (*Тай-цзы шаоши*).

Отслужив пятнадцать лет на министерском посту, [Фан] Сюань-лин подал несколько прошений об отставке. Но [Тай-цзун] всемилостивым своим указом отказал ему. В шестнадцатый год [Чжэнь-гуань] (642) [государь] пожаловал [Фан Сюань-лина] должностью *сыкун*¹¹, а [Фан Сюань-лин] вновь, ссылаясь на почтенный возраст, просил разрешить ему удалиться от дел. [Тогда] Тай-цзун направил посланца, чтобы передать ему следующее: «Вы столько лет прослужили государству! И сейчас лишиться Благодетельного министра — все равно что потерять обе руки. Если Ваши силы не исчерпаны до конца — не утруждайте себя подобной предупредительностью». После этого [Фан] Сюань-лин прекратил настаивать, а Тай-цзун, когда обдумывал трудности монарших дел и задачи государевых сподвижников, обращался за разъяснениями к одареннейшим людям, достаивая своей милостью и [Фан] Сюань-лина, за что последний и снискал свою славу.

(2) Ду Жу-хуй родился в губернаторстве Цзинчжао[фу], уезде Ваньянь[сянь]¹². В начальный год [правления Гао-цзу под девизом] У-дэ (618) он получил должность военного советника по учету личного состава (*бинцао цаньцзюнь*) в ставке Цинь-вана. И сразу же был переведен в область Шэньчжоу¹³ на должность по-

мощника начальника управы (*Шэньчжоу цзунгуаньфу чжанши*). В это время многих выдающихся людей из ставки [Цинь-вана] направили на службу в провинцию. Тай-цзун очень огорчился по этому поводу. Секретарь [военного совета] Фан Сюань-лин сказал ему: «Хотя многих чиновников переместили из ставки, не стоит горевать об этом. Вот Ду Жу-хуй с его умом и проницательностью был для Вас замечательным сподвижником. Но если Вы, Великий гун, хотите уберечь подвассальные земли, действуя надеянием, то Вам незачем прибегать к помощи такого [человека]. А уж если [Вы] хотите непременно быть [полновластным] правителем Поднебесной, то без этого человека Вам не обойтись». После этого Тай-цзун подал [на имя государя Гао-цзу] докладную записку с просьбой вернуть [Ду Жу-хуя] в ставку, сделав его постоянным советником при штабе (*цаньмоу вэйво*). И вслед за тем многие дела — и военные, и государственные — были разрешены подобно потоку, что вызвало глубокое восхищение талантливых современников. Вскоре [Ду Жу-хуй], помимо выполнения обязанностей начальника дворцовой охраны (*чжунлан*) в ставке Великого полководца Небесной стратегии¹⁴ (*Тяньцэ шанцзянфу*), получил пост действительного члена Литературной палаты (*Вэньсюэгуань сюэши*).

После устранения Инь Тай-цзы [Ду] Жу-хуй и [Фан] Сюань-лин имели равные заслуги. [Ду Жу-хуй] был выдвинут на должность левого наставника Наследника Престола (*цзошуцзы*)¹⁵, [в то время как Фан Сюань-лин получил должность правого наставника Наследника Престола]. Вскоре [Ду Жу-хуй] стал главой военного министерства (*бинбу шаншу*) и был пожалован рангом Цайго-гун, получив во владение 1300 дворов. Во второй год Чжэньгуань (628), помимо своих основных обязанностей, стал исполнять должность советника по назначениям и смещениям (*цзянцзяо шичжун*). В третий год [Чжэнь-гуань] (629) [Ду Жу-хуй] был пожалован постом правого помощника главы Кабинета министров (*Шаншу юпуе*), продолжая по совместительству ведать аттестацией чиновничества. И по-прежнему вместе с Фан Сюань-лином занимался делами управления государством: начиная с государственного устройства, кончая содержанием законов — все утверждалось этими двумя людьми. Они снискали добрую славу среди современников, их так и называли тогда: «Фан и Ду».

(3) Вэй Чжэн родился в уезде Цзюйлу[сянь]¹⁶. Через некоторое время [его] семья переселилась в область Сянчжоу, уезд Линьхуан[сянь]¹⁷. В последний год периода У-дэ (626) [Вэй Чжэн] служил Инь Тай-цзы [Цзяньчэну] в качестве библиотекаря Наследника Престола (*Инь Тай-цзы сяньма*). Наблюдая тайное соперничество Тай-цзуна с Инь Тай-цзы, [он] неизменно содейство-

вал Цзянь-чэну, заблаговременно внушал ему, как поступать. После казни Наследника Инь Тай-цзы, Тай-цзун призвал [Вэй] Чжэна и обличил его вопросом: «Почему ты сеял вражду между мной и братьями?» Все присутствующие испугались за [Вэй] Чжэна, а он с присущей ему горячностью и прямоотой ответил: «Если бы Наследник следовал моим советам — ни за что не случилось бы с ним нынешней беды!» Услышав это, Тай-цзун принял почтительный вид и [с тех пор] стал с особой любезностью обходиться [с Вэй Чжэном], пожаловал его должностью советника (*цзянь дафу*), неоднократно призывал во внутренние покои, чтобы расспросить о технике (*шу*) управления.

[Вэй] Чжэн проявлял необыкновенный талант к государственному управлению, к тому же по натуре был прям и честен, не поступался и в малом. Беседуя с ним, Тай-цзун неизменно испытывал удовлетворение. [Вэй] Чжэн также с радостью встречался с близким по духу государем и служил ему верой и правдой. [Как-то Тай-цзун] сказал с сердечной признательностью: «Все те триста с лишним дел, в которых Вы давали мне советы, были решены к глубокому моему удовлетворению. И если бы не Ваше усердное служение престолу, то разве так получилось бы?» В третий год [Чжэнь-гуань] (629) [Вэй Чжэн] был повышен до должности начальника канцелярского приказа (*мишуцзянь*), [исполняя которую], продолжал участвовать в делах управления государством. [Он] обладал глубиной замыслов и широтой планов и во многом доставил немалую пользу. Тай-цзун однажды сказал ему: «Вы совершили преступление серьезнее, чем попадание в пряжку пояса¹⁸, но я доверяю Вам больше, чем [Хуань-гун доверял] Гуань Чжуну. Разве в нынешние времена может существовать между государем и подданным взаимопонимание полнее того, что есть между нами?»

В шестой год [Чжэнь-гуань] (632) Тай-цзун давал пир для [своих] приближенных сановников. Чжансунь У-ци¹⁹ сказал [тогда]: «В былые времена Ван Гуй и Вэй Чжэн ублажали Инь [Тай-цзы Цзянь-чэна], и я, Ваш подданный, гляжу на них как на врагов. И вдруг сегодня вижу их за этим столом!» Тай-цзун ответил: «Прежде Вэй Чжэн действительно был моим недругом, однако он явил ревностное рачение к службе и достоин похвал. Я смог найти [ему] должность и использовать его. Разве в древности стыдились [подобных ему] самоотверженных мужей? [Вэй] Чжэн всегда нелюбезно указывает на ошибки, строго порицает и удерживает меня от оплошностей. За это я и ценю его!»²⁰

В седьмой год [Чжэнь-гуань] (633) [Вэй Чжэн] получил должность *шичжуна*²¹, а также был пожалован титулом Чжэнго-гун. Но вскоре по причине болезни ходатайствовал об отставке. [В свя-

зи с этим] Тай-цзун сказал [ему]: «Если Вы один не разглядели золота в породе, то разве достаточно [этого], чтобы судить о [ее] ценности? Хороший плавильщик займется выделкой и сделает утварь. И люди назовут [ее] драгоценностью. И вот я сравниваю себя с золотом, а Вас с искусным плавильщиком. Хоть Вы и недужны, но еще не стары! Разве время Вам удалиться?» Тогда [Вэй] Чжэн уступил. А впоследствии возобновил настояния. [Тай-цзун] согласился освободить [его] от должности *шичжуна*, пожаловав *тэцзинем*²² и по-прежнему оставив [его] руководить Императорской канцелярией (*Мэнсяшэн*).

В двенадцатый год [Чжэнь-гуань] (638) император Тай-цзун сказал приближенным: «[Если говорить о времени] до начала [царствования] Чжэнь-гуань, то в содействии умиротворению мною Поднебесной, в перенесении тягот и опасностей сподвижничества — заслуги [Фан] Сюань-лина безупречны. В течение же [периода] Чжэнь-гуань лишь Вэй Чжэн растрачивал для меня свое сердце, исчерпывал себя в искренних речах, умиротворял государство, приносил пользу людям, вспомоществовал в достижении моих нынешних свершений и этим прославился в Поднебесной. Разве благознаменитые сановники древности превосходят их? Поэтому [я] отвязываю свой меч, носимый на поясе, и жалую [его этим] двум людям!»

В семнадцатый год [Чжэнь-гуань] (643) [Вэй Чжэн] получил должность наставника Наследника Престола (*Тай-цзы тайши*) и, как и ранее, продолжал управлять Палатой советников. Вскоре [он] захворал. В то время в доме у [Вэй] Чжэна не было парадного зала, а Тай-цзун как раз намеревался возвести [для себя] павильон. И тогда [он] передал строительные припасы на сооружение [парадного помещения в палатах Вэй Чжэна], которое было завершено в течение пяти дней. [Кроме того, Тай-цзун] направил своего посланца с пожалованием в виде полотняного одеяла и простой подстилки²³ — соответственно вкусам Вэй Чжэна. Спустя несколько дней [Вэй Чжэн] скончался. Тай-цзун лично прибыл оплакать [его], посмертно пожаловал должностью *сыкуна* и почетным именем Вэнь-чжэнь (Нравственный и Непокколебимый), сам сочинил эпитафию и высочайшей рукой начертал [ее] на камне, а также особым указом пожаловал семье [Вэй Чжэна] в кормление девятьсот дворов.

Как-то Тай-цзун сказал своим приближенным: «Известно, что, применяя бронзовую поверхность в качестве зеркала, можно привести в порядок платье и головной убор; полагая зеркалом древность, можно распознавать расцвет и упадок; а приравнивая к зеркалу человека, можно проникнуть в суть достоинств и недостатков.

Я всегда почитал эти три зеркала, чтобы уберечь себя от ошибок. Ныне, когда скончался Вэй Чжэн, [я] утратил одно из зеркал, и потому столь долго безутешен». [И Тай-цзун] издал следующий указ: «В былые времена лишь Вэй Чжэн неизменно пенял мне за ошибки. А с тех пор, как он покинул [нас], хоть и [есть за мной] проступки — никто и не укажет. Но разве я лишь в прошлом допускал просчеты, а в настоящее время поступаю исключительно правильно? И не поэтому ли чиновничество слепо покоряется и затрудняется коснуться запретного? И вот я, смилив гордыню, ищу советов у других; пребывая в сомнениях, углубляюсь в себя. И если назовут мне [что-то] негодным, то я с готовностью соглашусь. [А если неправое дело] войдет в применение и никто не подскажет — кто же тогда ответит? Отныне в спорных вопросах каждому надлежит высказываться напрямик, без утайки».

(4) Ван Гуй родился в области Ланье[цзюнь], уезде Линь-и[сянь]²⁴. Первоначально он служил Наследнику Инь Тай-цзы в качестве *чжунъюня*²⁵ и был высоко почитаем Цзянь-чэном. Сразу же после заговора [последнего] [Ван Гуй] был сослан в область Суйчжоу²⁶, но после смерти Цзянь-чэна Тай-цзун призвал [его] и пожаловал должностью советника (*цзяньи дафу*). [Ван Гуй] всегда оставался предельно искренним и честным и делами [своими] приносил немалую пользу. Как-то [он] подал на высочайшее имя доношение со строгим порицанием в адрес государя. Тай-цзун сказал ему: «В Вашем рассуждении с точностью подмечены мои промахи. Начиная с глубокой древности каждый государь хотел для [своей] династии вечного правления. Но никто не добился этого лишь потому, что либо не желал слышать о своих просчетах, либо, вняв, не сумел [их] исправить. Ныне, если случатся у меня ошибки, Вы можете открыто указать [мне на них], я же, услышав, сумею перемениться. И стоит ли после того беспокоиться, что государство не будет благоустроено?» Тай-цзун также сказал [Ван] Гую: «Если Вы навсегда останетесь [моим] советником, то вовек не будет во мне изъяна!» [И с тех пор] стал обходиться с ним еще более почтительно.

В первый год Чжэнь-гуань (627) [Ван Гуй] получил должность советника двора (*хуанмэн шилан*), принимал участие в государственных делах и был одновременно назначен правым наставником Наследника Престола. Во второй год [Чжэнь-гуань] (628) был повышен до должности *шичжуна*.

В это время вместе с [Ван] Гую делами управления занимались Фан Сюань-лин, Вэй Чжэн, Ли Цзин, Вэнь Янь-бо, Дай Чжоу. И однажды все вместе они удостоились присутствовать на [государевом] пиру. Тай-цзун сказал [тогда], обратившись к [Ван]

Гую: «Вы глубоко проникательны в оценках и весьма искусны в словопрениях. Сообщите же надлежащие суждения обо всех, [кто находится здесь], начиная с Фан Сюань-лина. И как могли бы Вы охарактеризовать самого себя в сравнении с этими достойными и высокоумными господами?» В ответ [Ван Гуй] произнес: «[Вэй Чжэн] вседневно полагает благосоветие своей сутью и стыдится, что государь не достиг [всесовершенной мудрости] Яо и Шуня. Нет, я не таков, как Вэй Чжэн. [Фан Сюань-лин] ревностно служит престолу и обо всем имеет понятие. Нет, я не таков, как [Фан] Сюань-лин. [Ли Цзин] и к гражданскому, и к военному делу выказывает талант, отправляется [в поход] генералом, а возвращается [ко двору] министром. Нет, я не таков, как Ли Цзин. [Вэнь Янь-бо] в докладах трону выражается подробно и ясно, сообщая низам [волю верхов] и доводя до верхов [жалобы низов], соблюдает беспристрастность²⁷. Нет, я не таков, как [Вэнь] Янь-бо. [Дай Чжоу] решает многотрудные дела, выполняет многочисленные обязанности. Нет, я не таков, как Дай Чжоу. Но что до [умения] преградить путь мутной воде и расчистить дорогу чистому потоку, [способности] ненавидеть зло и любить добро — то тут я в сравнении с присутствующими имею некоторое превосходство!» Тай-цзун горячо похвалил Ван Гуя, а все названные им, найдя, что речь его отражает подлинную сущность их натуры, назвали ее справедливой.

(5) Ли Цзин родился в губернаторстве Цзинчжоу[фу], уезде Саньюань[сянь]²⁸. В последний год [царствования суйского императора Ян-ди под девизом] Да-е (616) [он] был назначен помощником начальника области Маицзюнь²⁹ (*Маицзюнь чэн*), а Гао-цзу как раз в это время стал наместником Тайюаня. Взирая на Гао-цзу, [Ли] Цзин прознал, что тот хочет завоевать Поднебесную. Поэтому Гао-цзу арестовал [Ли Цзина], и [последний], чтобы донести государю [Ян-ди] о мятежных замыслах, бежал в Цзянду³⁰, но далее Чанъани дороги были перекрыты, и [Ли Цзин] не смог добраться. Когда Гао-цзу завладел столицей, [он] заточил [Ли] Цзина, вознамерившись казнить его. [Ли] Цзин сказал ему с тяжким вздохом: «Вы, гун, подняли Справедливое Воинство³¹ и искоренили смуту. И вместо того чтобы завершить начатое величайшее деяние, из-за личной обиды хотите казнить храбреца?» Тай-цзун, со своей стороны, просил о помиловании [Ли Цзина], и Гао-цзу отпустил его. В средний год [правления под девизом] У-дэ (621) [Ли Цзин] за заслуги по усмирению Сяо Сяня³² и Фу Гун-ши³³ был повышен до должности помощника губернатора великого губернаторства Янчжоу[фу] (*Янчжоу да дудуфу чжанши*). Когда Тай-цзун преемствовал трон, [он] призвал [Ли Цзина в Чанань] и

пожаловал [его] постом главы министерства наказаний (*синбу шан-шу*), а во второй год Чжэнь-гуань (628) впридачу к основным служебным обязанностям поручил исполнять должность главы Государственной канцелярии (*Чжуншулин*). В третий год [Чжэнь-гуань] (629) [Ли Цзин] был переведен на должность главы военного министерства, а также назначен главнокомандующим походных войск округа Дайчжоу (*Дайчжоу синцзюнь цзунгуань*). [В этот год он] нанес удар по тюркам-туцзюэ и сокрушил их близ Динсянчэна³⁴. Все тюркские племена ушли на север от пустынь. Туликаган явился [ко двору] с изъявлением покорности, а Селикаган³⁵, [спасшийся бегством], оставался в сильнейшей тревоге. В четвертый год [Чжэнь-гуань] (630) [Селикаган], отступив [далее на север], укрепился близ Железных гор³⁶ и направил посланца к танскому двору с повинной и нижайшей просьбой [включить его земли] во внутригосударственное устройство.

Хотя Сели на словах и покорился, внутренне [он] пребывал в опасениях. Высочайшим указом [к нему] был направлен церемониймейстер (*хунлуцин*)³⁷ Тан Цзянь для выражения благодарности [за смирение]. [В это время] в доверительной беседе с заместителем генерала (*фуцзян*) Чжан Гун-цзинем [Ли] Цзин сказал следующее: «Когда императорский посланец прибудет к варварам, они, несомненно, ослабят бдительность. И тогда, отобрав лучшую конницу, взяв с собой в дорогу провиант на двадцать дней, мы сделаем бросок от Байдао³⁸ и атакуем их». [Чжан] Гун-цзинь ответил: «[Государь] принял капитуляцию варваров и направил к ним своего посланца. Негоже [нам на них] нападать!» [Ли] Цзин произнес: «Это является военной необходимостью. И нельзя не воспользоваться моментом!» После чего, подняв армию, незамедлительно выступил. Близ Иньшань³⁹ [им] было замечено более тысячи палаток сторожевого отряда противника. Захватив всех в плен, [Ли Цзин] продолжал поход. Селикаган же, принимая [императорского] посланца, изъявлял глубокую радость и не чаял прибытия китайских войск. Авангард [Ли] Цзина продвигался под прикрытием тумана. Сели осознал опасность и начал выстраивать во фронт войска, лишь когда [китайская армия] находилась от его лагеря в семи *ли*. Боевые порядки еще не были построены, а уже отдельные конники [тюркок-туцзюэ] обратились в бегство. А затем вся армия варваров была рассеяна. В плен было взято более ста тысяч мужчин и женщин, границы расширены к северу от Иньшань до Великой пустыни⁴⁰. Вскоре было разгромлено государство туцзюэ, Селикаган был схвачен [в землях] чужих племен, а остатки его войск сдались.

Тай-цзун был глубоко обрадован и, обратив лик к приближенным, произнес: «Я слышал что, когда государь опечален, то подданный испытывает стыд; когда же государь живет, терзаясь стыдом, то подданный лишает себя жизни. В прежние времена в пору учреждения державы, Божественный Удалившийся император (Тай Шан-хуан) во имя [своего] народа назвался подданным Сели⁴¹. Я всегда сгорал от гнева в намерениях уничтожить сюнну. В отдыхе не знал покоя, к пище не чувствовал вкуса⁴². Сегодня силами одного лишь отряда одержана невиданная победа! Шаньюй приветствует нас земным поклоном. Разве не смыт этим прежний позор?» Все приближенные прознесли здравицу «Ваньсуй». [Ли] Цзин был затем удостоен должности левого помощника главы Кабинета министров и пожалован в кормление пятьюстами дворами.

Когда [Ли Цзин] отправился на запад с походом против *тугухуней*⁴³, [он] нанес крупное поражение их государству. Во изменение [прежнего титула] он был удостоен титула Вэйго-гун. Когда супруга [Ли] Цзина скончалась, высочайшим указом было высказано дозволение обустроить родовую могилу в соответствии с преданием о ханьских [генералах] Вэй [Цине] и Хо [Цюй-бине]⁴⁴: возвести парные захоронения наподобие двух горных цепей — гор Тешань, находящихся в землях тюрок-туцзюэ, и гор Цзиши⁴⁵, расположенных в землях тугухуней. Так были увековечены выдающиеся подвиги [Ли Цзина].

(6) Юй Ши-нань родился в области Куайцзи[цзюнь]⁴⁶, уезде Юйяо[сянь]⁴⁷. К седьмому году [правления под девизом] Чжэньгуань (633) дослужился до должности начальника канцелярского приказа (*мишуцзянь*). Тай-цзун, когда бывали у него передышки среди многочисленных дел управления, часто приглашал его для бесед и совместного обсуждения канонических книг и исторических трудов. Хотя [Юй] Ши-нань с виду казался нерешительным и слабосильным и будто бы не доросшим до своей одежды, по натуре [он] был тверд и непреклонен. Каждый раз, когда речь заходила о достоинствах и погрешностях в деяниях древних государей, [он] неизменно высказывал нравоучения, чем подавал немало важную помощь.

Тай-цзун сказал как-то приближенным: «Всякий раз, как случается свободная минута, я с [Юй] Ши-нанем обсуждаю древность и сегодняшний день. Если хоть слово произнесу я кстати — [Юй] Ши-нань неизменно радуется; а если хоть слово скажу во тще — досадует. Недавно ради забавы сочинил я одно стихотворение. И слог его явил некую высокопарность. [Юй] Ши-нань представил доношение с таким наставлением: "В стихосложении

Ваше Величество прилежны, но стиль от образцов разнится. А если государь к чему-то склонность выказывает, то и подданные непременно ему подражают. И как только Ваше сочинение войдет в распространение, боюсь, что все пред ним склонятся, как трава под ветром. И легкомыслие станет обычаем, от чего державе не будет блага. А уж если Вы всемилостиво распорядитесь о создании [стихов] в подражание Вашим, то вряд ли кто осмелится не поусердствовать. И отныне еще более появится подобных виршей. [Я] под страхом смерти готов просить Вас не давать такого приказа!» Вот какова его искренность! И Я-государь похвалил его. Если все сановники уподобятся [Юй] Ши-наню, стоит ли тогда тревожиться, что в Поднебесной не будет порядка?» После чего высочайше пожаловал Юй Ши-наню сто пятьдесят отрезков шелка.

Как-то Тай-цзун сказал, что [Юй] Ши-нань имеет пять исключительных особенностей: первая — безупречно добродетельное поведение; вторая — честность; третья — обширные познания; четвертая страсть — к риторике; пятая — каллиграфический почерк. Когда [Юй Ши-нань] скончался, [Тай-цзун] посмертно пожаловал его должностью главы министерства ритуала (*либу шаншу*) и почетным именем Вэнь-и (Просвещенный и Добродетельный), а также высочайшей рукой начертал повеление Вэй-вану [Ли] Таю⁴⁸, где было сказано: «Юй Ши-нань по сути своей обнаруживал единство со мной — [государем]. Указывал на изъяны, подправлял ошибки с неизменным отсутствием малейшего нерадения. Это был истинно высокочтимый подданный нашего времени, мерило достойного человека! Когда хоть что-то мне удавалось, [он] непременно способствовал в достижении желаемого. а за ничтожные огрехи — открыто укорял и содействовал советами. Сегодня его уж нет! И в [читальных залах] Шицзюй⁴⁹ и Дунгуань⁵⁰ не встретишь человека, который был бы ему ровней. Тяжесть утраты не выразить словами!»⁵¹

(7) Ли Цзи родился в области Цаочжоу⁵², уезде Лиху⁵³. Настоящая фамилия [его] была Сюй. Сначала [он] служил Ли Ми в должности старшего генерала правого корпуса воинственной гвардии (*юухоу дацзянцзюнь*). После того как Ван Ши-чун⁵⁴ нанес поражение [Ли] Ми, войска последнего во множестве стали переходить на сторону Тан. [Ли] Цзи же по-прежнему удерживал [от имени Ли] Ми территорию в десять областей. Во второй год [царствования под девизом] У-дэ (619) [Ли Цзи] сказал начальнику штаба (*чжанши*) Го Сяо-кэ: «Вэй-гун⁵⁵ перешел на сторону Тан, но эти земли и народ и ныне принадлежат Вэй-гуну. Если я представлю императору доклад и поднесу ему земли [от своего имени], то, нанеся вред своему господину, — выслужусь и приобрету

богатство и знатность. И это ляжет на мою совесть. Ныне я обязан проявлять особое старание к составлению описаний областей и уездов, а также [реестров] податных и воинов, чтобы, подытожив, обо всем доложить Вэй-гуну и воспреимуществовать ему самому сделать подношение. И тогда это будет заслугой Вэй-гуна. Разве такое невозможно?» Затем [Ли Цзи] направил к Ли Ми посланца с докладом. Когда посланец прибыл [в Чанань], то Гао-цзу, узнав, что [тот] имеет донесение не к государю, а лишь к Ли Ми, выразил крайнее недоумение, но когда посланец изложил намерения [Ли] Цзи, Гао-цзу необычайно обрадовался и сказал: «Сюй Цзи преисполнен уверенностью в добродетели [Ли Ми] и благоспешествует [его] заслугам. Вот уж поистине преданный подданный!» И пожаловал его должностью управляющего областью Личжоу (*Личжоу цзунгуань*), даровал фамилию Ли, а также распорядился о передаче списка родственников Ли Цзи в ведомство по делам императорского рода (*цзунчжэн[фу]*). Отцу Ли Цзи — Гэ был предложен титул Циинь-вана, но тот наотрез отказался, и тогда [Гао-цзу] удостоил [его] титула Шуго-гун, а также [почетной должности] придворного советника (*саньци чанши*). В скором времени [Ли] Цзи получил также должность старшего генерала правого корпуса воинственной гвардии (*юухоу дацзянцзюнь*).

После того как Ли Ми взбунтовался и был казнен, [Ли] Цзи надел траурные одежды, следуя ритуалу, приличествующему подданному, [оплакивающему своего] государя. [Ли Цзи] обратился [к Гао-цзу] с нижайшей просьбой [позволить ему] лично предать земле [Ли] Ми, и Гао-цзу выдал ему тело. И [Ли Цзи] с щедростью провел церемонию: войска всех категорий⁵⁶ были облачены в траурные одеяния, а захоронение прошло на горе Лияншань⁵⁷. Когда все обряды были выполнены, [Ли Цзи] снял траур и удалился от дел. При дворе и в народе сочли это делом чести.

Вскоре [Ли Цзи] подвергся нападению Доу Цзянь-дэ⁵⁸, попал в плен, но бежал и добрался до столицы. Участвовал в походе Тай-цзуна против Ван Ши-чуна и Доу Цзянь-дэ. В первый год Чжэнь-гуань (627) был удостоен должности губернатора [пограничной] области Бинчжоу⁵⁹ (*Бинчжоу дуду*). [Ли Цзи] был строжайшим законохранителем и приобрел славу добросовестного чиновника. Тюрки-туцзюэ были приведены в еще больший трепет.

Тай-цзун говорил своим приближенным: «Суйский Ян-ди не умел отбирать мудрых и рачительных, а также удерживать в должном покорении окраинные земли. Чтобы остеречься тюрок-туцзюэ, [он] лишь достроил вдаль Великую стену и на большом пространстве расположил военные поселения. Ныне же я назначил в Бинчжоу Ли Цзи — и вот туцзюэ в страхе ищут спасенья в дальних

пределах, а на границах царят мир и успокоение. Разве не ценнее [Ли Цзи] Великой стены протяженностью в тысячу *ли*?» После этого область Бинчжоу была преобразована в великое губернаторство ([Бинчжоу] *дадудуфу*), а Ли Цзи назначен начальником (*чжанши*) [губернаторства] и получил также титул Инго-гун. В Бинчжоу [Ли Цзи] прослужил шестнадцать лет, а затем был высочайше пожалован должностью главы военного министерства (*бинбу шаншу*) и назначен заниматься делами управления.

Однажды [Ли] Цзи внезапно заболел, и, согласно исцелительному предписанию, для излечения [его] потребовалась зола усного волоса. Тай-цзун подстриг свои собственные усы и бороду, чтобы приготовить снадобье. [Ли] Цзи пал ниц и бил челом до крови, плакал, выражая признательность. Тай-цзун произнес: «Я пекусь лишь о государстве. Не отягощайтесь столь глубокой благодарностью!⁶⁰ Прежде Вы не отреклись от Ли Ми. А ныне разве покинете меня?»⁶¹

(8) Ма Чжоу родился в области Бочжоу⁶², уезде Чипин⁶³. На пятый год Чжэнь-гуань (631) [он] прибыл в столицу и остановился в доме у офицера дворцовой стражи (*чжунланцзян*)⁶⁴ Чан Хэ. В это время Тай-цзун издал распоряжение чиновникам подавать на высочайшее имя доклады с перечислением достижений и просчетов [в делах управления], и Ма Чжоу указал Чан Хэ на двадцать с лишним надлежащих дел и заставил подать о них доношение. Все [названные] дела носили всежеланный характер, и Тай-цзун немало подивился способностям [Чан] Хэ и стал его расспрашивать. [Чан] Хэ отвечал: «Сие изыскано не мною, а гостящим в моем доме Ма Чжоу». В тот же день Тай-цзун призвал Ма Чжоу к себе, а до его прибытия направил гонцов в четырех направлениях, чтобы заставить его поспешить. Когда [Ма Чжоу] предстал перед государем, [Тай-цзун] изъявил [свое] глубокое удовлетворение и [повелел] ему оставаться в Императорской канцелярии. Вскоре [Ма Чжоу] удостоился должности государственного цензора (*цзянча юйши*), а затем письмовода Государственного секретариата (*чжуншу шэжэнь*).

[Ма] Чжоу обладал необычайным красноречием, даром убеждения, способностью доискиваться до сути. Поэтому в любом деле [он] был удачлив. Тай-цзун сказал однажды: «Если какое-то время я не вижу Ма Чжоу, то неизменно думаю о нем». К восемнадцатому году Чжэнь-гуань (644) [Ма Чжоу] дослужился до должности главы Государственного секретариата (*Чжуншулин*) и правого наставника Наследника Престола (*Тай-цзы юшуцзы*). Поскольку [Ма] Чжоу обе должности исправлял по совести и чести, [он] снискал добрую славу среди современников. Помимо основных обя-

занностей, [Ма Чжоу] занимал также пост главы министерства чинов (*либу шаншу*). Тай-цзун сказал как-то своим приближенным: «Ма Чжоу решает дела безотложно и разборчиво, по натуре честен и прям. О других отзывается беспристрастно. Весьма достоин моей хвалы. Поистине, полагаться на такого человека — значит быть нынче вполне спокойным за дела управления!»

Примечания

1. В нынешней провинции Шаньдун.
2. *Вэй* 尉 — мелкий чиновник на уездном уровне. Занимался общими административно-хозяйственными делами.
3. Ныне уезд Фэнъянсянь в провинции Шаньси.
4. Территория нынешней провинции Шэньси.
5. В начале 618 года Сюэ Цзюй, оспаривавший у Ли Юаня престол, повел свои войска от реки Вэйшуй к Дасинчэну, где в то время находилась ставка будущего императора Гао-цзу. Против Сюэ Цзюя была направлена армия во главе с Ли Ши-минем, будущим императором Тай-цзуном, возведенным тогда в ранг главнокомандующего (*юаньши*). В течение десяти дней он нанес поражение Сюэ Цзюю и его сыну Сюэ Жэнь-гао и отбросил их на запад в Ганьсу. Первая встреча Фан Сюань-лина с Тай-цзуном относится к этому периоду.
6. Цинь-ван 秦王 — титул Ли Ши-миня в 618—626 гг.
7. Наследник Инь Тай-цзы 隱太子 — титул старшего брата императора Тай-цзуна Ли Цзянь-чэна в 618—626 гг.
8. Восточный дворец (Дунгун 東宮) или Весенний дворец (Чуньгун 春宮) — резиденция Наследника Престола.
9. В издании ЧГЧЯ 1936 года (Сер. «Сы бу бэй яо») указано: левого 21 наставника Наследника Престола (*Цзошуцзы*) [4, цз. 2.3, с. 16].
10. В раннетанское время была принята система земельных пожалований, в соответствии с которой существовало девять следующих рангов: *ван* 王 с кормлением (*шии* 食邑) в 10 000 дворов; *цзюньван* 君王 с кормлением в 5000 дворов; *гогун* 國公 с кормлением в 3000 дворов; *кайго-цзюньгун* 開國君公 с кормлением в 2000 дворов; *кайго-сяньгун* 開國縣公 с кормлением в 1500 дворов; *кайго-сяньхоу* 開國縣侯 с кормлением в 1000 дворов; *кайго-сяньбо* 開國縣伯 с кормлением в 700 дворов; *кайго-сяньцзы* 開國縣子 с кормлением в 500 дворов; *кайго-сяньнань* 開國縣男 с кормлением в 300 дворов [4, цз. 2.3, с. 2а; 5, с. 112]. Как показывает пример Фан Сюань-лина, иногда допускались отступления от принятой системы соответствия ранга размеру пожалования.
11. *Сыкун* 司空 (наряду с *тайвэй* 太尉 и *сыту* 司徒) — одна из наивысших почетных должностей Трех гунов (*Сань гун*), в обязанности которых в танское время входили совещательные функции [2, цз. 46.36.1, с. 1184].
12. Ныне на северо-востоке уезда Линьтунсянь в провинции Шэньси.
13. Ныне на территории провинции Хэнань.
14. Великий полководец Небесной стратегии (*Тяньцэ шанцзян* 天策上將) — почетный титул Ли Ши-миня, присвоенный ему за выдающиеся военные заслуги в 621 г.
15. В издании ЧГЧЯ 1936 года (Сер. «Сы бу бэй яо») указано: правого наставника Наследника Престола (*юшуцзы*) [4, цз. 2.3, с. 4а].

16. Ныне уезд Пинсян в провинции Хэбэй.

17. Ныне уезд Аньян в провинции Хэнань.

18. Попадание в пряжку пояса (*чжунгоу* 中鉤) — преступление, совершенное Гуань Чжуном (Гуань-цзы), знаменитым советником циского Хуань-гуна (685—648 г. до н. э.). Имя Гуань Чжуна было И-у. В молодости он служил цискому княжичу Цю, который соперничал за престол с княжичем Сяо-бо, будущим Хуань-гуном. Участвуя в военных столкновениях между ними, Гуань Чжун однажды выстрелил из лука и попал в пряжку пояса Сяо-бо. После того как Сяо-бо стал гуном, Гуань Чжун был заточен, но по протекции своего давнего друга Бао Шу-я, долгие годы служившего Сяо-бо, освобожден и назначен Хуань-гуном на должность советника (*дифу*).

19. Чжансунь У-цзи (?—659) — один из ближайших сподвижников императора Тай-цзуна, старший брат его супруги. Занимал высокие должности в период Чжэнь-гуань, а также после смерти Тай-цзуна при его сыне и преемнике Гао-цзуне (650—683). Руководил созданием «Танского кодекса с разъяснениями и комментариями» («Тан люй шу и»), «Свода уложений и предписаний» («Люй лин ши»), «Нового свода ритуала» («Синь ли»). Был противником усиления императрицы У-хоу (684—704), по настоянию которой в 659 году был лишен всех придворных должностей и сослан, а затем в том же году покончил жизнь самоубийством. Отсутствие биографии Чжансунь У-цзи в ЧГЧЯ, по-видимому, и объясняется его опалой в период создания произведения.

20. В ЧГЧЯ, изданном в серии «Сы бу бэй яо», далее имеется следующий текст: «[Вэй] Чжэн дважды поклонился и сказал: "Вы, Ваше Величество, подаете мне пример, даете поощрение высказываться. Поэтому я и осмеливаюсь говорить. И если бы Вы не внимали моим речам, то разве бы осмелился я касаться запретного?" Тай-цзун горячо приветствовал [слова Вэй Чжэна] и пожаловал [ему] сто пятьдесят тысяч монет» [4, цз. 2.3, с. 6а—6б].

21. *Шичжун* 侍中 — начальник департамента в Государственном секретариате (*Чжуншушэн*).

22. *Тэцзинь* 特進 — пожалованная за заслуги перед двором почетная должность без установленных обязанностей.

23. Полотняное одеяло (*бубэй* 布被) и простая подстилка (*сужу* 素褥) — символы бережливости.

24. Ныне территория провинции Шаньдун. В ЧГЧЯ, изданном в «Сы бу бэй яо», местом рождения Ван Гуя названа область Тайюаньцзюнь, уезд Ци [4, цз. 2.3, с. 8б].

25. *Чжунъюнь* 中允 — свитский Наследника престола, советник по вопросам ритуала и знания канонов. Обсуждал и исправлял тексты докладов императору.

26. Ныне уезд Сичан в провинции Сычуань.

27. Здесь скрыта цитата из «Книги документов» («Шан шу»), главы «Уложения Яо» («Яо дянь»): «Повелеваю [тебе] с утра до вечера быть точным, сообщая низам [мою высочайшую волю] и доводя до меня [жалобы низов]» [6, цз. 1.2, с. 11б].

28. Ныне территория провинции Шэньси.

29. Ныне уезд Шосянь в провинции Шаньси.

30. Столица суйской империи.

31. Справедливое Воинство (*Ибин* 義兵) — название повстанческой армии Ли Юаня.

32. Сяо Сянь (583—621) — сепаратист конца Суй—начала Тан. Правнук лянского Сюань-ди (555—561). В 617 году провозгласил себя Лян-ваном, а затем и императором. Контролировал территорию с центром в Цзянлин в среднем тече-

Памятники культуры Востока

нии Янцзы, собрав под свое начало 400 тысяч человек. Был разгромлен танской армией Чжаоцзюнь-вана Ли Сяо-гуна и Ли Цзина. В 621 году казнен в Чанани.

33. Фу Гун-ши (?–624) — сепаратист конца Суй — начала Тан. Происходил из крестьянской семьи. В 613 году присоединился к повстанческой армии Ду Фу-вэя (?–624), где вскоре выдвинулся на высокие должности. Когда в 619 году Ду Фу-вэй сдался Тан, Фу Гун-ши был назначен левым помощником начальника канцелярии округа Хуайнаньдао (*Хуайнаньдао синтай цзопуе*). В 623 году в Дань-яне (ныне город Нанкин в Цзянсу) поднял восстание, провозгласив себя императором династии Сун. Собрал под своим командованием более 100 тысяч человек. В 627 году был разгромлен Ли Сяо-гуном и Ли Цзином, отступил в Укан (ныне территория провинции Чжэцзян), где был взят в плен, а затем казнен.

34. Ныне уезд Динсянсянь в провинции Шаньси.

35. В ЧГЧЯ, изданном в серии «Сы бу бэй яо», далее имеется следующий текст: «Сели-каган едва спасся в одиночку. Тай-цзун [тогда] сказал [Ли Цзину]: "В давние времена Ли Лин, выступив с пятью тысячами пехотинцев против сюнну, не избежал поражения и сдался. Вы же, вопреки [примерам] из известных древних книг, с помощью трех тысяч легковооруженных конников глубоко внедрились в земли варваров и отбили у них Динсян[чэн]. Грозность [наша] привела в трепет северных варваров *ди*. Поистине ни в прежние, ни в нынешние времена не бывало так, чтобы [с территории близ] Вэйшуй полностью — [как ныне] — были внесены подати за истекший год!" И за эти заслуги [Тай-цзун] повысил [Ли Цзина] и пожаловал [его] титулом Дайго-гун. После этого Сели-каган...» [4, цз. 2.3, с. 11а]. Дальнейшее изложение совпадает и в китайском, и в японском изданиях.

36. Железные горы (Тешань) расположены к северу от Иньшань (Дашань) на территории нынешней Внутренней Монголии.

37. Церемониймейстер (*хунлуцин 鴻臚卿*) в танское время возглавлял Приказ придворного этикета (*Хунлусы*) и ведал порядком при проведении разного рода торжеств, а также занимался приемом вассалов при дворе.

38. Ныне территория Внутренней Монголии.

39. Ныне территория Внутренней Монголии.

40. Ныне территория Внутренней Монголии.

41. В 617 году, во время подготовки Тайюаньского восстания, Ли Юань, чтобы оградить себя от возможного нападения тюрков-туцзюэ, направил кагану письмо, где объявлял о своем намерении «восстановить порядок в Поднебесной» и, обращаясь к нему как подданный (*чэнь*) к государю, просил поддержать танскую армию, обещая взамен долю в добыче от кампании [1, цз. 1, с. 7].

42. Цитата из «Исторических записок» («Ши цзи»), где сказано: «Чу-ван произнес: "...Я в отдыхе не знаю покоя и к пище не чувствую вкуса..."» [3, цз. 69.9, с. 126].

43. Тугухуни (*туйюйхунь*) — сяньбийское племя, обитавшее в районе Таримского бассейна.

44. Вэй Цин (?–106 гг. до н. э.) и Хо Цюй-бин (140–117 гг. до н. э.) — прославленные генералы периода ханьского У-ди (140–85 гг. до н. э.). Вэй Цин имел должность старшего генерала (*дацзянцзюнь*), а Хо Цюй-бин — должность генерала доблестной конницы (*сяоци цзянцзюнь*). Прославились в походах против сюнну, и после смерти их подвиги были увековечены в могильных изображениях: захоронение Вэй Цина уподоблено горам Лушань, расположенным в землях сюнну, а захоронение Хо Цюй-бина — горам Циляншань, также расположенным в сюннских территориях.

45. Горный хребет в юго-восточной части нынешней провинции Цинхай.

46. Ныне территория, охватывающая восточную часть провинции Цзянсу и западную часть провинции Чжэцзян.

47. Ныне территория провинции Чжэцзян.

48. Четвертый сын Тай-цзуна.

49. Название библиотеки, расположенной в Чанани в период Ранней Хань (206 г. до н. э. — 8 г. н. э.). Во времена Сюань-ди (73—47 гг. до н. э.) был заведен обычай образованным людям приходить туда и делиться впечатлениями о прочитанной литературе.

50. Читальный зал в императорском дворце в ханьское время.

51. В ЧГЧЯ, изданном в серии «Сы бу бэй яо», далее приведен следующий текст: «Вскоре Тай-цзун написал такое стихотворение: "Только помыслию о *Дио-Пути* прошлых затиший и смут, тяжело вздыхаю — скончался Чжун-цзы — и Бо-я свою цитру забыл... В этих строках — не прибежище ль скорби моей?" После чего [он] призвал Чу Суй-ляна и приказал ему зачесть и затем сжечь [эти стихи] над прахом [Юй Ши-наня]. Так он его оплакал. И кроме того [Тай-цзун] приказал написать портреты двадцати четырех сановников — Чжансунь У-цзи, Ду Жухуя, Ли Цзина и других для зала Линьяньгэ» [4, цз. 2.3, с. 136—14а].

В данном отрывке упомянуты описанные у Ле-цзы Чжун-цзы Цзи и Бо-я. Бо-я играл на цитре, а его друг Чжун-цзы Цзи любил слушать его игру. Когда Чжун-цзы умер, Бо-я перестал музицировать, поскольку никто из современников не мог оценить его игру.

Чу Суй-лян (596—658/659) — сановник периодов царствования Тай-цзуна и Гао-цзуна. Прославился также как выдающийся каллиграф.

Линьяньгэ — зал императорского дворца Саньцандянь в Чанани.

52. Ныне уезд Цаосянь в Шаньдуне.

53. Ныне на юго-востоке уезда Дунлин в провинции Хэбэй.

54. Ван Ши-чун (?—621) — сепаратист конца Суй—начала Тан. Первоначально защищал интересы суйского дома в борьбе против повстанцев, после смерти Ян-ди (605—616) провозгласил императором его малолетнего внука Гун-ди (617). В 617—618 гг. нанес ряд тяжелых поражений Ли Ми. В 618 году провозгласил себя императором. Был разгромлен танскими войсками в 621 году.

55. Вэй-гун — титул Ли Ми.

56. Буквально: войска трех категорий (*сань цзюнь*), что комментарий китайского издания ЧГЧЯ разъясняет как войска высшей категории (*шан цзюнь*), войска средней категории (*чжун цзюнь*) и войска низшей категории (*ся цзюнь*) [4, цз. 2.3, с. 15а].

57. На территории нынешнего уезда Цзюньсянь провинции Хэнань.

58. Доу Цзянь-дэ (573—621) — сепаратист конца Суй—начала Тан. В 611 году участвовал как низший чин в кампании Ян-ди против Когурё, дезертировал, присоединился к армии Сунь Ань-цзу. К 616 году выдвинулся как руководитель сепаратистских сил, действовал на территории нынешней провинции Хэбэй, в 619 году провозгласил себя императором, в 621 году был разгромлен Ли Ши-минем и казнен в Чанъани.

59. Ныне на севере провинций Шаньси и Шэньси.

60. В ЧГЧЯ, изданном в серии «Сы бу бэй яо», далее присутствует следующий текст: «В семнадцатый год [Чжэнь-гуань] (643), когда Гао-цзун поселился в Восточном дворце, [Ли Цзи] был переведен на должность начальника службы снабжения Наследника Престола (*Тай-цзы чжаньши*), пожалован *тэцзинем* и, как и ранее, продолжал заниматься делами управления. Как-то на пиру Тай-цзун сказал, обратившись к [Ли] Цзи: "Я намереваюсь направить Вас к [своему] сыну. И думаю, что при этом Вы не отстранитесь [от меня]"...» [4, цз. 2.3, с. 156].

Памятники культуры Востока

61. В ЧГЧЯ, изданном в серии «Сы бу бэй яо», далее присутствует такой текст: «[Ли] Цзи вытер слезы и произнес следующее: "Когда прикусываешь себе палец, льется кровь, или когда, вдруг сильно опьянев, правишь [экипажем] и опрокидываешь его, — с такой же [естественностью] полагайтесь на меня". Каждый раз, когда [Ли] Цзи отправлялся в поход, [он] составлял план — при приближении противника приспособливаться к изменившейся обстановке и пользоваться удобным моментом. В течение периода Чжэнь-гуань [он] ходил против тюркского Сели-[кагана], сеяньто и Гаоли и наносил [им] крупные поражения. Тай-цзун сказал как-то: "Ли Цзин и Ли Цзи — этих двоих разве могли бы превзойти [прославленные генералы] древности Чао Бай и Вэй Цин?"» [4, цз. 2.3, с. 16а].

62. Ныне уезд Ляочэнсянь на северо-западе провинции Шаньдун.

63. На территории нынешней провинции Шаньдун.

64. Офицер дворцовой стражи (*чжунланцзян* 中郎將) возглавлял отряд гвардии (*цзяовэй люйши* 校尉旅帥) в 500 человек в резиденции Наследника Престола.

Литература

1. Вэнь Да-я. Да Тан чуанье циззюйчжу (Хроника основания Великой Тан). Шанхай, 1936. (Сер. «Цун шу цзи чэн».)
2. Синь Тан шу (Новая история Тан)/Сост. Оуян Сю и Сун Ци. Пекин, 1986.
3. Сыма Цянь. Ши цзи (Исторические записки). Шанхай, 1936. (Сер. «Сы бу бэй яо».)
4. У Цзин. Чжэнь-гуань чжэн яо (Основы управления в период Чжэнь-гуань). Шанхай, 1936. (Сер. «Сы бу бэй яо».)
5. У Цзин. Чжэнь-гуань чжэн яо (Основы управления в период Чжэнь-гуань)/Изд. Харада Танэсигэ. Токио, 1978. (Сер. «Синсяку камбун тайкэй».)
6. Шан шу (Книга документов). Шанхай, 1928. (Сер. «Сы бу цун кань».)

*Перевод с китайского
и комментарии И. Ф. Поповой*

WU CHING. «ESSENTIALS OF GOVERNMENT OF THE CHEN-KUAN PERIOD», chuan 2.3, «THE APPOINTMENTS OF THE WISE OFFICIALS» (Preface, translation and commentary by I. F. Popova)

The article represents the first commented translation into Russian of the part of political work of Wu Ching (670—749), concerning the main principles of T'ang T'ai-tsung's period (627—649).

Учение Тяньтай о недвойственности*

К. Ю. Солонин

Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

«Недвойственность» является одним из ключевых понятий восточной мысли, равно индийской и китайской, буддийской и небуддийской. К концепции недвойственности прибегали и буддисты и такие значительные противники буддизма, как Шанкара, сформулировавший учение «недвойственной веданты» (*advaita-vedanta*). Однако в интерпретации «недвойственности» буддистами и небуддистами имелись различия, которые, на наш взгляд, в основном заключались в том, что для таких ведантистов, как Шанкара, на первом месте стояло подразумеваемое недвойственностью единство атмана живых существ с Брахманом (абсолютом), в то время как представители буддизма Махаяны, прилагавшие понятие недвойственности ко всем оппозиционным отношениям в широком смысле¹, подчеркивали именно их существование, их значимость на уровне мирской, обыденной истины (*samvritti-satya*), и в то же время их непротиворечивость, их равную соотнесенность с целым, тождественность при условном разграничении. Из такого представления и выросло собственно буддийское представление о недвойственности.

Учение о недвойственности является продуктом развития именно буддизма Махаяны, ибо его содержание предполагает наличие некоторого абсолюта, высшей реальности, относительно которого субъект-объектные разграничения только и могут быть недвойственны. Доктринальное основание для такой концепции давало учение «Нирвана-сутры», «Лотосовой сутры» (*Saddharma-pundarikasutra*) и «Сутры Величия Цветка» (*Avatamsaka-sutra*) о равной пустотности и нереальности «Я» и «дхарм», а также о наличии подлежащего феноменальному миру абсолюта, реальности как она есть, обладающей свойствами «постоянства, блаженства, истинного Я и чистоты» (*nitya, sukha, atma, subha*). Таким образом, буддизм Махаяны обратился к не свойственным ранним формам буддизма онтологической проблематике. Утверждение положительной онтологии потребовало соответствующего обоснования других аспектов учения — гносеологии и сотериологии. На религиозном уровне истинная реальность была отождествлена с Дхармовым телом Будды (*dharmakaya*) и возникло представление об «Абсолютном Будде» Вайрочане, воплощающем истинную реальность или абсолют. Таким образом, сотериологический иде-

* Настоящая статья написана при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

¹ Под «оппозиционными отношениями» следует понимать все отношения, предполагающие противопоставления — отношения субъекта и объекта, причины и следствия, природы и свойства.

ал бодхисаттвы, идущего по Пути с целью обретения состояния Будды, совпал с гносеологическим идеалом познания реальности как она есть. Ряд махаянских концепций, прежде всего учения о «сознании-сокровищнице» (*alayavijnana*) и «вместилище Так Приходящего» (*Tathagata-garbha*), объяснял явления феноменального мира через их соотношенность и конечную тождественность с абсолютом, наделяя эмпирическое сознание, которое собственно и производит все дхармы, зародышем Будды, актуализация которого ведет к достижению конечной цели всякой практики — обретению состояния Будды. Возводя все феномены и всю психическую деятельность к реальности как она есть, последователи Махаяны были вынуждены обратиться к отношениям феноменов между собой и их связи с абсолютом. Для этой цели и была сформулирована концепция недвойственности. Однако эта концепция была разработана не столько в Индии, сколько в Китае, и благодаря особенностям культуры и мировосприятия китайцев приобрела там особое значение и определила развитие китайского и дальневосточного буддизма в целом.

Из индийских текстов, излагающих учение об абсолютной реальности, следует прежде всего отметить «Нирвана-сутру», «Лotosовую сутру» и «Сутру о Величии Цветка». Вместе с тем важнейшими для уяснения этой концепции были также «Сутра и львином рыке царицы Шрималы» (*Srimala-devi-singhanada-sutra*) и «Сутра о вместилище Так Приходящего» (*Tathagata-garbha-sutra*). Из религиозно-философских трактатов следует отметить фундаментальное для буддизма дальневосточной Махаяны сочинение Сарамати «Разъяснение Драгоценной Природы» (*Ratnagotra-vibhaga*), излагающее значительные для последующего китайского буддизма положения об эмпирическом сознании, как об «охваченном аффектами Дхармовом Телe» (кит. 在纏法身). Именно утверждение о том, что всякому феноменальному бытию подлeжит основание в виде неизменного абсолюта, вызвало к жизни представление об относительной значимости понятий в широком смысле оппозиций и противопоставлений, а следовательно и утвердило представление об их недвойственности с абсолютом при сохранении условного различия между ними на уровне эмпирического познания. Спасение же заключено в отсечении аффектов, устранении различий и ментального конструирования, которые и приведут к реализации бодхисаттвой собственной природы истинной реальности, которое и будет собственным спасением.

Однако наиболее значительную роль в становлении концепции истинного бытия в китайском буддизме сыграл приписываемый бодхисаттве Ашвагхоше трактат «О пробуждении веры в Махаяну» (*Mahayana-srad-dhotpada-sastra*, кит. 大乘起信論), переведенный, или скорее, составленный в 550 г. индийским монахом-переводчиком Парамартхой (499—569)². Этот текст сыграл значительную роль в формировании двух наиболее значительных школ китайского буддизма — Тяньтай и особенно Хуаянь (т. е. «Школы Аватамсака-сутры», кит. 華嚴經).

² Текст «Трактата о Пробуждении Веры в Махаяну» был частично переведен на русский язык Е. А. Торчиновым и опубликован им в альманахе «Буддизм в переводах». См. Трактат о Пробуждении Веры в Махаяну (Махаянашрад-дхотпада-шастра) // Буддизм в переводах. Вып. I. СПб., 1992. С. 35—65; То же // Буддизм в переводах. Вып. II. СПб., 1993. С. 40—61.

Собственно говоря, школа Тяньтай («Облачная Терраса», назв. горы в совр. пров. Чжэцзян) возникла и оформилась раньше, чем Хуаянь, но учение о недвойственности было сформулировано Чжань-жанем (711—782) уже в поздний период функционирования этой школы, и подверглось влиянию ряда хуаяньских доктрин³. Современный китайский исследователь учения Тяньтай Чэнь Ин-шань прямо утверждает, что на формирование ряда концепций Чжань-жана оказало явное влияние учение одного из основателей школы Хуаянь Фа-цзана (643—712) об истинной реальности⁴. Согласно учению Фа-цзана, опиравшегося на текст «Махаяна-шраддхотпада-шастры», истинная реальность (*bhutatahata*, 眞如) является абсолютом, исполненным благих качеств. Она неизменна и неподвижна и присуща каждому живому существу. Под влиянием непробужденного неведения истинная реальность приходит в движение и возникают аффекты, которые истинной реальности по природе не присущи, являются иллюзорными, а потому возможно их устранение. Под влиянием аффектов начинается ментальное конструирование, в результате которого седьмое сознание (*klišṭamanovijnana*) принимает восьмое «сознание-сокровищницу» за атман, т. е. истинное Я личности. Таким образом создается ложное представление о реальной и действительно существующей личности. Истинная реальность заключена в сознании, поэтому помимо сознания нет иных дхарм и нет никаких различий, поэтому в сознании наблюдается полное тождество и равенство всех дхарм друг другу и сознанию. На основании «Махаяна-шраддхотпада-шастры» китайские буддисты обратились к созданию концепций об истинной реальности, которую они определяли как «истинный принцип» (眞理), и об ее отношении с феноменальным миром, определяемым как «вещь» (事). «Принцип», по учению Хуаянь, является тождественным с «вещью», ибо последняя не имеет собственной природы, но возникает из «принципа», который «изменяется под воздействием условий, оставаясь неизменным» (不變隨緣)⁵. «Вещь» же, в таком случае, оказывается неким континуумом, «подверженным воздействию, но остающимся неизменным» (隨緣不變)⁶. Поскольку «принцип» и «вещь» тождественны и взаимно проникают друг в друга, то обе вышеприведенных характеристики оказываются в равной степени приложимы к «истинной реальности». Таким образом, наиболее фундаментальное описание истинной реальности, данное Фа-цзаном таково: «истинная реальность неизменна, но изменяется под воздействием условий; подвержена воздействиям, но остается неизменной» (不變隨緣隨緣不變眞如). Эта концепция получила дальнейшее развитие в трудах самого Фа-цзана, но наиболее емко была выраже-

³ Школа Тяньтай возводит свое происхождение к сер. VI в. — к монаху Хуй-вэню, который впервые сформулировал концепцию «трех истин». Школа Хуаянь окончательно оформилась в трудах Сянь-шоу Фа-цзана к концу VII — нач. VIII вв.).

⁴ См. Чэнь Ин-шань. Чжаньжань лицзюй сысян (Учение Чжань-жана о полноте принципов) // Чжунго фосьюэ тунбао (Китайский буддологический вестник). Вып. 6. 1993. С. 283.

⁵ См. Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1983. С. 240—241.

⁶ Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 287.

на пятым патриархом школы Хуаянь Гуйфэн Цзун-ми (780—841) в «Предисловии к собранию разъяснений истоков чаньских истин» (諸說禪源諸詮集都序). В этом трактате Цзун-ми, основываясь на учении Аватамсака-сутры утверждает, что сознание производит все дхармы, само оставаясь неизменным, но в то же время трансформируясь под воздействием внешних условий. «Его неизменность — это его изначальная природа, его подверженность воздействию совокупности внешних причин есть его сущностный признак (*laksana*, 相) <...> Истинная реальность сознания — это [его] субстанция, возникновение и разрушение — это внешние проявления сознания». «Говоря о том, что сознание обладает истинной, имеют в виду, что оно не пусто и не иллюзорно; говоря о том, что сознание [обладает] толковостью⁷, имеют в виду, что оно не подвержено переменам»⁸. Таким образом, в рамках китайского буддизма укрепилось представление об истинно реальном сознании, объемлющем все дхармы, и в то же время тождественном им. Была утверждена положительная основа бытия и стал возможен дискурс в отношении истинной реальности.

Однако истинная реальность, абсолют имели, в понимании ученых из школы Хуаянь, естественно, только положительную трактовку, в то время как проблема происхождения и наличия зла хуаяньскими патриархами решалась в традиционном духе «несубстанциальности зла»; в рамках учения Тяньтай эта проблема особым образом ставилась уже основателем направления Чжи-и (538—597) в «Сокровенном смысле сутры о Гуаньши-ине» (觀世音經玄義), а также в «Сокровенном смысле Сутры Лотоса Чудесного Закона» (妙法蓮華經玄義). В дальнейшем эта теория развивалась Чжань-жанем и сунским автором Сымин Чжи-ли (960—1028).

Школа Тяньтай оформилась несколько ранее Хуаянь, однако учения Чжань-жаня и Чжи-ли, о которых пойдет речь, возникли под значительным влиянием хуаяньской философии, чем и был вызван вышеприведенный экскурс.

Формулируя свое учение о недвойственности, Чжань-жань, естественно, опирался на построения своего великого предшественника Чжи-и. Основой концепции Чжи-и было представление о «чудесном наличии» (妙有) некоей истинной реальности, подлежащей феноменальному миру⁹. Понимание Чжи-и этой истинной реальности близко к пониманию Фа-цзана, но имеет некоторые отличия в толковании: «В Великой сутре (Лотосовой сутре) сказано: "Единственная истина реальности — это значит, что нет двух. <...> В ней нет иллюзорности и лжи. <...> Также единая истина реальности называется "постоянство", "блаженство", "истинное Я" и "чистота" и не имеет различий пустотного, условного и срединного»¹⁰. Такова характеристика истинной реальности, как обладающей единством

⁷ Т. е. является «истинной реальностью».

⁸ См. Цзун-ми. «Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин» Ч. I / Пер. с кит. К. Ю. Солонина // Буддизм в переводах. Вып. I. С. 114—115.

⁹ Впрочем, это представление общее для всего китайского буддизма и встречается уже у Сэн-чжао в «Шастре Драгоценного Вместителя». См.: Лай Юн-хай. Чжунго фосин лунь (Учение о природе Будды в Китае). Пекин, 1988. С. 114—115.

¹⁰ Мяофа лянхуацзин сюаньши (Сокровенный смысл «Сутры Лотоса Чудесного Закона») // Тайсё синсю дайзюкё (Трипитака годов Тайсё). Токио, 1968. Т. 33. С. 781.

существования, ибо она не подвержена дискретному рассмотрению как «пустотная», «условная» (т. е. конвенциональная, условно существующая и срединная, т. е. истинно реальная) подобно феноменам, но обладает единством и неразличимостью трех этих модусов. Для дальнейшего описания истинной реальности Чжи-и вводит две фундаментальных категории — «истинное свойство» (實相) и «единственная дхарма» (一法), собственно и означающие «чудесное наличие» и содействующие в его интерпретации. Чжи-и указывает: «Субстанцией истинного свойства является лишь единственная дхарма. Будда дал ей много имен — чудесное наличие, истинное, доброе, чудесный облик, предел истины, высшая пустота, истинная реальность, нирвана, пустота, природа Будды, Вместилище Татхагаты, сознание истинного принципа. [Это] не существующая и не отсутствующая высшая истина Срединного пути»¹¹. Далее следует развернутое разъяснение каждого из этих имен, причем оказывается, что Чжи-и понимает Природу Будды как Вместилище Татхагаты (如來藏), интерпретируемое им не только как средоточие истинной реальности в сознании человека, но скорее, как всеобъемлющий универсум. «Природа Будды многое вмещает в себя, поэтому называется Вместилищем Татхагаты». Через такую интерпретацию «истинного свойства», а также через соотнесение его с «сознанием истинного принципа» (中實理心) Чжи-и утверждает наделенность всех дхарм истинным свойством, а следовательно — их «чудесную реальность». «Чудесное наличие неразруσιμο, поэтому называется истинным свойством, <...> [оно] не имеет двойственности и различий» (無二無別), поэтому называется «реальностью» (如如), неизменно и пробуждено (覺了不變), поэтому названо природой Будды, объемлет собой полноту всех дхарм, поэтому называется Вместилищем Татхагаты»¹². В данной интерпретации Чжи-и видит и основание для формулировки своего учения о реальности: «Не рождающаяся и не гибнущая нирвана, Вместилище Татхагаты, называется "чудесным наличием" и обладает истинно-реальной дхармой». Таким образом, «чудесное наличие служит опорой всем дхармам». Из этого «чудесного наличия рождаются все дхармы»¹³.

В данном контексте Чжи-и устраняет бытие единичного и утверждает высшее бытие всех дхарм как производных от истинной реальности. Бытие здесь оказывается фундаментальным аспектом мироздания, связующим между собой будд и живых существ — ибо бытие заключено в сознании или во Вместилище Татхагаты, которое, по классической интерпретации, и составляет зерно истинного бытия индивидуума.

Однако, как представляется, такие построения имели некоторый недостаток. Утверждение тотального бытия подразумевало его позитивность, как это и следует из определения «Нирвана-сутры» о «постоянстве, блаженстве, истинном Я и чистоте», но то же самое утверждение неразрывной связи всех дхарм с абсолютном неизбежно вело к утверждению, что бытие не есть окончательное благо, ибо оно порождает и неблагие дхармы. Таким образом, перед Чжи-и и его последователями встал вопрос

¹¹ Мяофа лянхуацзин сюань. С. 782.

¹² Там же. С. 783.

¹³ Там же. С. 783.

определения природы зла. Также им надлежало выяснить, каким образом зло может пребывать в Будде — ибо из приведенных выше примеров видно, что Чжи-и безоговорочно отождествлял Будду с реальностью, а Вместилищу Татхагаты приписал статус вместилища «всех дхарм», а не одной только дхармы истинной реальности, а значит, все дхармы, и благие и неблагие, оказывались обладающими истинным свойством и через него сопричастными «чудесному наличию», приобретая тем самым онтологический статус, равно как и само фундаментальное неведение становилось онтологически значимой категорией.

Чжи-и и его ученики пытались решить проблему, разрабатывая концепцию «природы будды» (佛性)¹⁴. Кроме того, этот вопрос стоял в тесной связи с важнейшим для школы Тяньтай положением об иччхантниках¹⁵, которые тоже, по мнению тяньтайских наставников, обладали природой Будды. Поэтому в рамках школы Тяньтай была разработана концепция «полноты природы» (性具) или «полноты принципов» (理具), основой которой было признание и обоснование наличия в природе будды элементов как хорошего, так и плохого. Чжи-и выдвинул концепцию «трех причин, [заключенных] в природе Будды» (三因佛性). Эта концепция была проанализирована китайским ученым Лай Юн-хаем¹⁶. Цитируя «Сокровенный смысл Лотосовой сутры», он указывает, что Чжи-и выделил три типа причин природы Будды: «истинную» (正因), явленную (了因) и вспомогательную (緣因). Чжи-и поставил этим трем причинам в соответствие «сотериологические корреляты», установив «три пути» (三軌) следования по Пути — «путь истинной природы» (真性軌), соответствующий «природе дхарм» и «истинному свойству». Этот путь, по выражению Чжи-и, является «субстанцией учения» (乘體). Второй — «путь озаряющего созерцания» (觀照軌), соответствующий практике обретения *праджни*-мудрости. Третий — «вспомогательный путь» (資助軌) — предполагающий следование пяти первым парамитам и накопление заслуг. Эти три пути соответствуют «истинной», «явленной» и «вспомогательной» причинам, заключенным в природе Будды¹⁷.

Далее Чжи-и определяет взаимосвязь «трех путей», а также их отношение к добру и злу, обращаясь к учению мадхьямиков о единстве нирваны и сансары, а также привлекая положения об отсутствии самостоятельной значимости добра и зла, об их видимости лишь при сравнении. Хотя эти положения могут считаться традиционно буддийскими, однако в них можно усмотреть и некоторое даосское влияние¹⁸.

Основное рассуждение направлено на то, чтобы установить в каком отношении «три пути» и соответствующие им «три причины природы будды» (далее «три природы будды») находятся к добру и злу, а также

¹⁴ Мяофа лянхуацзин сюань. С. 787.

¹⁵ Т. е. живые существа, отсекающие свои благие корни. По учению буддизма Малой колесницы и ряда школ Махаяны, они не могли стать Буддами. «Лотосовая сутра» содержит предсказание о том, что даже иччхантики способны в будущем стать Буддами.

¹⁶ Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 116—118.

¹⁷ Мяофа лянхуацзин сюань. С. 744.

¹⁸ Там же. С. 743.

к феноменальному универсуму в целом. В разъяснении этого Чжи-и распределил все десять истинных реальностей (十如是) или истинно-реальных свойств¹⁹ между «тремя путями». Тем самым он, с одной стороны, придал онтологической проблематике «десяти реальностей» соте-риологическую направленность, ибо «три пути» образуют совокупность условий (наличие природы Будды) и средств для обретения нирваны, но с другой дал толкование «трех путей» в духе онтологическом и гносеологическом, на практике реализуя единство трех аспектов учения. В «Лотосовой сутре» Будда говорит, что «...Будда постиг труднейшую и редчайшую Дхарму, лишь Будды могут до конца понять истинное свойство всех дхарм. О нем говорят, что все дхармы обладают истинным свойством (如是相), истинной природой (如是性), истинной субстанцией (如是體), истинной способностью (如是力), истинным действием (如是作), истинной причиной (如是因), истинным условием (如是緣), истинным плодом (如是果), истинным воздаянием (如是報), и истинной и безусловной абсолютной равнозначностью (如是本末究竟平等)». Этот набор характеристик охватывает все дхармы, наделяя каждую из них собственной индивидуальностью, ибо выражение «истинно реальное» может быть интерпретировано как «именно такой», «присущий чему-то одному». Однако дхармы не являются в полном смысле реальным, ибо возникают согласно закону зависимого возникновения, и таким образом оказываются пустыми. Однако, по мысли Чжи-и, всем дхармам подлечит основание «чудесного наличия», которое, как уже указывалось, Чжи-и отождествил с «природой Будды» и «Вместилищем Так Приходящего». Чжи-и указывал: «...истинный смысл учения всех колесниц [заключен] во Вместилище Так Приходящего. [Это] Вместилище называется "природой Будды"». Из этого следует, что «среди всех дхарм нет ни одной, которая бы не обладала природой Будды», все они являются "чудесными" и не опираются ни на что грубое, т. е. являются совершенно чудесными»²⁰. Далее Чжи-и переходит к характеристике фундаментального аспекта своего учения — о том, что в сознании в полноте пребывают десять видов свойств и природы десяти миров дхармы, а «сознание является началом трех путей». Чжи-и пишет: «Почему так? Десять видов свойств и природы (т. е. "десять истинно-реальных". — К. С.) есть лишь "три пути". Субстанция (體) есть "путь истинной природы". Природа есть "путь озаряющего созерцания", ибо она основывается на внутреннем (т. е. на субстанции). Свойство проявляется во внешнем, и поэтому есть вспомогательный путь и выражается он в счастье и добродетели...» Далее Чжи-и указывает, что способность относится к сфере «явленной причины» и поэтому входит в группу «пути озаряющего созерцания» так же, как «причина» и «плод», ибо они предполагают «упражнение» (習) причины и плода. «Причиной» и «плодом» в равной степени является природа Будды. «Условие» и «воздаяние» относятся к сфере «вспомогательного пути», как и «действие»²¹. Это деление синтезируется Чжи-и в последней, десятой, характеристике «безусловной равнозначности всех дхарм». Поскольку все дхармы проис-

¹⁹ Т. е. характеристики феноменального мира и всех миров дхарм.

²⁰ Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 743.

²¹ Там же. С. 743—744.

ходят из единого субстрата, они равностны, и поэтому обладают тремя модусами существования — «пустотным», «условным» и «срединным» (空假中), причем «пустотность» соответствует «пути озаряющего созерцания», «условность» — «вспомогательному пути», «срединность» — «пути истинной природы». Таким образом, включает Чжи-и, «десять свойств дхармового мира пребывают в "трех путях"»²². Поскольку все дхармы, и с ними десять миров дхармы (т. е. мир будд, бодхисаттв, пратьекабудд, шраваков, богов, людей, асуров, голодных духов, животных и обитателей ада) порождаются сознанием, то «в одном мгновении мысли простолюдина в полноте пребывают десять миров». «В каждом из миров, — продолжает Чжи-и — присутствуют природа и свойства аффектов, неблагодой кармы и пути страдания. Если есть природа и свойства неведения и аффектов, то есть природа и свойства мудрости и озаряющего созерцания. Почему? Из заблуждения относительно просветленности возникает неведение. Освобождение от неведения и есть пробужденность. В сутре сказано: "неведение превращается в пробужденность". Вималакирти сказал: "Неведение есть пробужденность". Точно так же десять миров дхармы, пребывая в сознании, обладают природой и свойством зла, "из зла возникает добро, без зла нет добра. Отказ от зла есть помощь добру"»²³. Таким образом Чжи-и установил равную субстанциональность добра и зла, а также их равную присущность абсолюту. При этом Чжи-и был далек от того, чтобы объявлять истинную реальность исполненной зла. Наоборот, он уподобил «три пути» «трем сознаниям» — «путь истинной природы» он соотнес с «непорочным сознанием» (*amala-vijnana* 奄摩羅), которое фактически и представляет собой Дхармовое тело Будды, заключенное в каждом человеке; «путь озаряющего созерцания» Чжи-и отождествил с «сознанием-сокровищницей», исполненной и благого и дурного; «путь вспомоществования» Чжи-и сопоставил с «сознанием продолжающейся привязанности» (*adana-vijnana* 相續執) т. е. с манасом — различающим сознанием²⁴. Если учесть соотнесение «трех путей» с «тремя природами» Будды, а также доказательство единства «трех путей», как происходящих из «пути истинной природы», становится ясно, что поскольку «путь созерцания» и «вспомогательный путь» обладают в равной степени добром и злом, «явленная» и «вспомогательная» причины природы Будды сочетают в себе чистоту и загрязненность, добро и зло²⁵. В «истинной причине» природы Будды добро и зло, согласно Чжи-и, обретают недвойственность. «Три пути» едины между собой и образуют «Вместилище Так Приходящего», т. е. «природу Будды». Следовательно, «природа Будды» как истинная реальность обладает полнотой добра и зла, грязного и чистого, которые могут проявиться под внешним воздействием. Чжи-и указал: «"Три пути" есть "три природы Будды". Это называется "принципом природы Будды" (理佛性)»²⁶. Из этого положения и

²² Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 743.

²³ Там же. С. 743.

²⁴ Там же. С. 744.

²⁵ См. также: Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 117.

²⁶ Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 744.

возникло знаменитое утверждение, характеризующее учение школы Тяньтай — «полнота принципов и природа содержит зло» (理具性惡).

Смысл этого положения состоит прежде всего в том, что «чудесное наличие» не является сугубо положительным началом, как это утверждается в «Шастре о Пробуждении Веры в Махаяну», но напротив, содержит в себе всю полноту добра и зла. Сама «истинная природа» не является загрязненной, но «явленная» (了) и «вспомогательная» (緣) причины природы Будды исполнены добра и зла. Будучи истолкованы в духе традиционной китайской оппозиции между «субстанцией» и ее «функциональным проявлением», а также через соотнесение с «тремя путями», все три природы Будды оказываются также субстанцией и ее проявлением: «истинная природа» оказывается «субстанцией» — «Дхармовым телом», а «созерцание» и «вспомоществование» — функциональными проявлениями «праджней» и «мокшей»²⁷. Таким образом, «принцип природы Будды» содержит в себе полноту всех феноменальных проявлений, ибо, как пишет Чжи-и, «во Вместилище Так Приходящего три дхармы (т. е. три пути) не едины и не различны, не различны и не едины, не едины и не неедины — невообразимые три дхармы (不思議三法). Из них [путь] вспомоществования (資成軌) содержит в себе всю неизмеримую полноту всех практик»²⁸. Определяя «вспомоществование» и «созерцание» как проявление субстанции истинной природы, Чжи-и указывает, что «субстанция и проявление... есть не-два и [одновременно] два» — т. е. все три природы Будды и следовательно три пути не обладают независимым существованием, но зависят друг от друга и друг друга дополняют²⁹. Таким образом, в природе Будды в состоянии «принципа» пребывает вся полнота десяти миров дхармы, причем в них содержится вся полнота добра и зла. Более того, как отмечает автор периода Юань Хуай-цзэ (1260—1380), именно эта полнота делает возможной актуализацию девяти первых миров, и, в конечном счете, достижение благого десятого мира Будды³⁰. Именно «одноприродность добра и зла» делает возможным обретение для профанов состояния Будды, а также спасение иччхантников.

На основании того, что «чудесное наличие» или «Вместилище Так Приходящего» вмещает в себя всю полноту универсума, Чжи-и формулирует следующее важное для его учения положение. Вся феноменальная реальность неотделима от сознания, ибо, по учению «Аватамсака-сутры», сознание — это искусный художник, создающий вокруг себя множество изображений. Следовательно, все феномены и все миры дхарм (法界) также пребывают в сознании. В силу одноприродности миров, а также утверждения о «полноте принципов» каждый из миров содержит остальные девять — так образуется сто миров дхарм. Каждый из миров обладает десятью «истинно реальными» характеристиками — таким об-

²⁷ Мьяофа лянхуацзин сюаньи. С. 742. Праджня — мудрость, мокша — освобождение.

²⁸ Там же. С. 742.

²⁹ Там же. С. 742.

³⁰ Хуай-цзэ. Тяньтай чуань синьинь цзи (Записи о передаче печати сознания Будды в [школе] Тяньтай) // Тайсё синсю дайдзюкё. Т. 46. С. 934.

разом возникает сто миров с тысячей истинных реальностей (百法界千如是). Далее насчитывается «три вида миров» — «мир в состоянии пяти скандх», «мир живых существ» и «мир-вместилище». Так возникает три тысячи миров с их свойствами, которые пребывают в сознании в своей полноте³¹. Все миры пребывают друг в друге, мир будды содержит в себе девять остальных миров, девять миров содержат в себе мир Будды, а все вместе они обладают пустотным, условным и срединным существованием³². Благодаря «полноте принципов» в сознании, вернее в одном мгновении мысли, содержится вся полнота универсума, в результате чего все оппозиции и противопоставления оказываются недвойственными, ибо они восходят к единой субстанции, и непротиворечивыми, ибо они не находятся в состоянии антагонизма.

Так была сформулирована концепция «полноты природы», т. е. учение о природе абсолюта как реально содержащего добро и зло. Зло оказалось таким же проявлением абсолюта, как и благо, ибо и добро и зло равноприсущи природе Будды. Естественным путем освобождения было «превращение заблуждения в пробуждение». Зло и благо оказались в равной степени онтологически незначимыми. Между ними не существует непреодолимой грани. Только наличие истинной реальности зла и блага делало возможным развертывание десяти миров дхармы, демонстрировало тождественность всех миров друг другу и утверждало единство сознания, живых существ и Будды³³. По выражению Лай Юн-хая, в учении Тяньтай о «полноте природы» ясно ощущается оттенок дуализма добра и зла, но в учении о том, что «страсти есть Путь» (т. е. о том, что аффекты являются по своей природе пробуждением) утверждается, что иллюзия есть иллюзия относительно истины, а истина есть истина относительно иллюзии. Оба эти начала тождественны — таким образом, утверждает Лай Юн-хай, учение Тяньтай устремляется к монизму³⁴.

Девятый патриарх Тяньтай Чжань-жань в своем учении опирался на учение Чжи-и о «полноте природы» и о «трех тысячах миров в одном мгновении мысли». Его акцентирование «полноты принципов» было столь велико, что современный исследователь учения Тяньтай Чэнь Ин-шань даже назвал учение Чжань-жаня «учением о полноте принципов»³⁵. Следует отметить, что в зависимости от контекста тяньтайские авторы употребляли взаимозаменяемые понятия «полноты принципов» и «полноты природы», что позволяет рассматривать их как синонимы.

Чэнь Ин-шань также отмечает, что учение Чжань-жаня о полноте природы испытало влияние доктрины Фа-цзана об «истинной реальности, подверженной воздействию, но остающейся неизменной». При этом, Чжань-жань, по мнению Чэнь Ин-шаня, не понял основной идеи Чжи-и о диалектическом отношении между «одним мгновением мысли» и «тремя тысячами миров»³⁶. Чжань-жань, как указывает Чэнь Ин-шань, превратил

³¹ Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 692, 742; Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 121.

³² Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 121, 123; Хуай-цзэ. Указ. соч. С. 934.

³³ Хуай-цзэ. Указ. соч. С. 934.

³⁴ Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 127.

³⁵ Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 300.

³⁶ Там же. С. 285 — 287.

отношения между сознанием и тремя тысячами миров в «застылую», жестко определенную концепцию «полноты принципов»³⁷. Кроме того, сама концепция «полноты принципов» появилась под влиянием хуаяньского представления о «природе» или «субстанции» истинной реальности. В силу происхождения из истинной реальности каждая дхарма объемлет собой все остальные дхармы. «Неисчерпаемое зависимое возникновение» (無盡緣起) оказывается, согласно учению Хуаянь, природой дхарм, бесконечное взаимопроникновение дхарм является миром объектов Будды и следовательно, истинной природой живых существ. Исходя из этих положений, Фа-цзан сформулировал концепцию истинной реальности, порождающей все дхармы под влиянием причин и воздействий³⁸. По мнению Чэнь Ин-шаня, концепция «трех тысяч миров в одном мгновении сознания» была интерпретирована Чжань-жанем именно в хуаяньском духе, из чего и возникла концепция «полноты природы» или «полноты принципов», как некоторого «идеального» начала, присущего феноменальной реальности³⁹.

Следует отметить, что в целом формулировка концепции «полноты природы» в том виде, как она была описана выше, принадлежит именно Чжань-жаню, а не Чжи-и, однако, может быть целиком выведена из мыслей Чжи-и, что нами и было продемонстрировано⁴⁰. Более того, стремление Чжань-жаня сохранить основное содержание учения Тяньтай (Чжи-и) и побудило его предпринять формулировку концепции «полноты природы» в противовес концепциям Хуаянь о возникновении дхарм при опоре на истинную реальность (性起), которые, в свою очередь, восходят к учению «Шастры о Пробуждении Веры в Махаяну». Учение Чжи-и о присутствии в сознании полноты сотни дхармовых миров со всей полнотой их свойств и характеристик требовало признания присутствия в реальности добра и зла в недвойственной форме. Учение о присутствии в сознании трех тысяч миров с необходимостью порождало концепцию полноты присутствия добра и зла в истинной природе, т. е. недвойственности. Об этом говорил еще Чжи-и, указывая, что и Будда не уничтожил в своей природе зло, да и само единство универсума возможно лишь при «полноте природы»⁴¹. Именно это имел в виду юаньский Хуай-цзэ, говоря, что лишь иероглиф «"полнота" показывает, что наше учение считает природу исполненной благодати. <...> Заслуга нашей школы в утверждении [понятия] природы [исполненной] зла»⁴².

Именно Чжань-жань сумел увязать представление о присутствии в сознании трех тысяч миров с концепцией «полноты принципов», причем таким образом, что они стали до некоторой степени синонимическими. По мнению Чэнь Ин-шаня, основанием для выработки концепции «пол-

³⁷ Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 285.

³⁸ Там же. С. 281.

³⁹ Там же. С. 287.

⁴⁰ У самого Чжи-и формулировка «полнота природы» не встречается ни разу. Чжань-жань тоже использовал ее нечасто, однако Чжи-ли, комментируя «Десять врат недвойственности», постоянно прибегал к этому выражению.

⁴¹ Лай Юн-хай. Указ. соч. С. 120.

⁴² Хуай-цзэ. Указ. соч. С. 934.

ноты принципов» явилось постулирование пребывания в сознании полноты универсума⁴³, хотя, видимо, дело обстоит иначе — для Чжань-жана эти две теории были частями целого, дополняли друг друга и в конечном итоге образовывали единый гносеологический и сотериологический комплекс. Именно присутствие в сознании мира Будды делало возможным спасение, а это наличие было возможно лишь в случае наличия в сознании «полноты принципов». Спасение, очевидно, предполагает реализацию целостного универсума, а не «искоренение девяти [миров] ради подверженного воздействию принципа (緣理)»⁴⁴.

По мнению Чэнь Ин-шаня, в «Десяти вратах недвойственности» (十不二門) учение Чжань-жана о «полноте принципов» нашло свое наивысшее выражение⁴⁵. Текст отличается значительным лаконизмом и чрезвычайной содержательной наполненностью, что породило значительную комментаторскую традицию. Наиболее значительным является комментарий сунского Чжи-ли «Указание важнейшего из десяти врат недвойственности» (十不二門指要鈔) в 2-х цзюанях, составленный в первый год эры Цзин-дэ (1004)⁴⁶. Это сочинение наиболее авторитетно и в нынешние дни.

В своих рассуждениях Чжань-жань отталкивался от представления о «трех тысячах миров в одном мгновении мысли», а также от концепции «трех истин», составляющих одну из основ тяньтайской доктрины в целом. Согласно легенде, основатель школы Тяньтай монах Хуй-вэнь (сер. VI в.) обрел пробуждение, читая следующий текст из «Махапраджняпарамиташастры»: «[О всех] рождающихся из причинной обусловленности дхармах я скажу, что их нет, что они лишь условные имена, они также есть истина Срединного пути»⁴⁷. В этом утверждении указывается, что все дхармы пусты, существуют условно на уровне «мирской истины», и в то же время сопричастны истинной реальности. Хуй-вэнь связал это утверждение с отрывком из «Махапраджняпарамиташастры», где говорится о присутствии в сознании трех видов мудрости «знания обо всем» (一切知), т. е. знания о пустотности всех дхарм. Пустотность является «общим свойством дхарм» (諸法總相). Второй вид мудрости — «знание видов пути» (道種知) т. е. знание «специфического признака» (別相) каждой дхарм, напоминание различия между ними на уровне мирского существования. Третий вид мудрости — «знание видов всего» (一切種知) т. е. присущее лишь Буддам знание и общего и особенного, знание пути преобразования существ и т. д. Содержание этих отрывков дало тяньтайским наставникам определить три модуса существования объектов — «пустотный» (空), «условный» (假) и «срединный» (中). «Срединный» модус предполагает принадлежность всех дхарм и некоторой ре-

⁴³ Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 288.

⁴⁴ Хуай-цзэ. Указ. соч. С. 934.

⁴⁵ Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 300.

⁴⁶ Сымин Чжи-ли. Ши бу эр мэнь чжияочао (Указание важнейшего из «Десяти врат недвойственности») // Тайсэ синсю дайзюкё. Т. 46. С. 704—721.

⁴⁷ Эту легенду рассказал Чжи-и ближайшему ученику Гуань-дину, благодаря которому она попала в «Мохэ Чжи-гуань». См.: Мохэ Чжи-гуань // Тайсэ синсю дайзюкё. Т. 46. С. 1.

альности «чудесному наличию» (в позднейшей терминологии). Таким образом, всякий объект оказывался «чудесно наличествующим», а его постижение зависело лишь от стадии совершенствования созерцателя. Шраваки и пратьека-будды определяли объект как пустой, бодхисаттвы — как «условно существующий», будды же были способны видеть его истинный облик. Следовательно, любая дхарма была одновременно «пустой, условной и срединной». Точно так же характеризовались, естественно, и «три тысячи миров в одном мгновении мысли» — они тоже были одновременно «пустыми, условными и срединными» и причастными некоторому «чудесному наличию». Благодаря этому последнему качеству они не исключали друг друга, а «полнота принципов» делала возможным становление «полноценного универсума», в котором только и возможно спасение через реализацию одноприродности добра и зла. Эта концепция явилась первым основанием учения о «десяти вратах недвойственности». Следует заметить, что Чжань-жань говорит именно о недвойственности, имея в виду конвенциональное существование оппозиции. Понятие недвойственности не ликвидирует члены оппозиции совсем, но лишь снимает их взаимоисключающую противоречивость. Более того, недвойственность может быть теоретически выведена только через анализ противоположностей и оппозиций с учетом представления о «трех тысячах миров в одном мгновении мысли» и о «полноте природы».

При этом следует обратиться к еще одному истоку учения Чжань-жана — учению Чжи-и о «десяти чудесных» (十妙).

Основой концепции «чудесных» является само название основного текста Школы Тяньтай — «Сутры Лотоса Чудесного Закона» (妙法蓮華經) в переводе Кумарадживы. В соответствии с четырехчленной экзегетической схемой Тяньтай, первым следовало разобрать название канона, что Чжи-и и сделал в «Сокровенном смысле...»⁴⁸. Первым он разобрал знак 妙 — «благой» или «чудесный», «сокровенный». Разбору этого понятия посвящена первая часть второй цзюани «Сокровенного смысла...». Следует учитывать, что в школе Тяньтай существовало деление «Лotosовой сутры» — первые четырнадцать частей содержали откровения Шакьямуни, т. е. нирманакаи Вайрочаны, и получили название «учения следов», а заключительные тринадцать — считались непосредственным откровением Высшего Будды, Вайрочаны, и поэтому назывались «основным учением». Понятие «чудесного» Чжи-и объясняет прежде всего, как пребывание в одном мире девяти миров дхарм, которые одновременно являются «пустыми, условными и срединными», т. е. едиными и, одновременно, тройственными⁴⁹. Ранее Чжи-и говорит о «трех чудесных дхармах» (三法妙), т. е. о Будде, живых существах и сознании, которые все являются чудесными⁵⁰. Живые существа чудесны, ибо объемлют собой мудрость познания Будды и потенцию к приобретению сверхъестественных способностей. Будда чудесен, ибо обладает всей полнотой «постоянной» (實) и «временной» (權) мудрости, которую могут познать лишь Будды. Сознание чудесно, ибо объемлет собой все дхармы и содержит в себе

⁴⁸ Т. е. «Сокровенный Смысл сутры Лотоса Чудесного Закона».

⁴⁹ Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 696 — 698.

⁵⁰ Там же. С. 692 — 693.

все миры. Основание обретения состояния Будды также пребывает в сознании живых существ, в связи с чем Чжи-и, цитируя «Аватамсакасутру», говорит, что «эти три не имеют различий». Далее, все три связаны между собой как причина и следствие — дхарма живых существ объемлет собой причину и следствие и все дхармы, дхарма Будды опирается на плод (據果), а дхарма сознания пребывает в причине (據因)⁵¹. Кроме того, «три чудесных дхармы» могут быть сопоставлены с «тремя причинами в природе Будды» (三因佛性) и «тремя путями», через которые постулируется равное присутствие в «чудесном наличии» или «Вместилище Так Приходящего» добра и зла. Кроме того, «чудесны» и «три тысячи миров», пребывающие в одном мгновении мысли, ибо они обладают десятью свойствами и в то же время являются «истинно и окончательно равностными» (究竟平等); с этой точки зрения, сознание и Будда абсолютно тождественны, ибо равно причастны «истинному принципу». Таким образом, нет ничего, что не было бы Срединным путем.

Знак «чудесный» получил у Чжи-и дальнейшее истолкование в виде десяти чудесных «учения следов» и «основного учения».

Основой для выделения «десяти врат недвойственности» явились два набора «десяти чудесных», «учения следов» и «основного учения», причем основное внимание Чжань-жань уделяет именно «учению следов». «Десять чудесных учения следов» суть следующие — «объект» (境), «мудрость» (智), «практики» (行), «стадии пробуждения» (位), «три дхармы» (三法), т. е. «три пути» (三軌), «воздействие и отклик» (感應), «чудесные способности» (神通), «проповедь» (說法), «родственность» (眷屬), «польза» от учения Будды (利益). Интерес Чжань-жаня к «учению следов» станет яснее из следующего определения «основы» и «следов», данного Чжи-и: «...принцип в соотношении с вещами называется основой, учение о принципах и учение о делах называется учением о следах»⁵². Таким образом, именно через «учение следов» Чжэн-жань мог установить единство «принципов» и «вещей». С другой стороны «субстанция есть основа», а «проявление есть след»⁵³. «Десять чудесных учения следов» описывают весь универсум и гносеологически и сотериологически, следовательно содержат все множество истин, и тем самым являются основой созерцания. Это и имеет в виду Чжань-жань, когда говорит, что эти «десять чудесных» «образуют основу созерцания» т. е. его объект, из которого рождается созерцание. «Десять врат недвойственности» определены также как «десять чудесных учения о созерцании сознания»⁵⁴. Следовательно, они и «десять чудесных учения следов» находятся в отношении «принципа» и «проявления», а также ведут к реализации «десяти чудесных основного учения», ибо последние постигаются через созерцание. Таким образом, через «десять врат недвойственности» восстанавливается единство дхармового мира между «следами» и «основой» и утверждается тождество профанического и истинно реального универсума.

⁵¹ Таким образом, именно Чжи-и сформулировал столь актуальное для Чжань-жаня положение о недвойственности причины и следствия.

⁵² Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 724.

⁵³ Там же. С. 724.

⁵⁴ Определение Чжань-жаня в «Десяти вратах недвойственности».

Сердцевиной учений о «десяти чудесных учения следов» и «десяти врат недвойственности» и основной предпосылкой их конечного единства является представление о «чудесности объекта». Л. Гурвиц в своем фундаментальном труде о Чжи-и определяет содержание этого представления как созерцание «десяти истинно-реальных» характеристик любого объекта⁵⁵. Это определение верно в том отношении, что «десять истинно-реальных», по мнению Чжи-и и его предшественников, поддаются троякому толкованию; если говорится, что «свойство» и так далее «таково», то это значит, что все десять тождественны и следовательно пусты. Это истина пустотности. Если сказать «подобное свойство» и т. д., то это будет обозначать истину условности. Третье толкование связано с первым, но означает, согласно Чжи-и, «подобие реальности — наличию истинного свойства срединного пути», т. е. истину срединности⁵⁶. Конкретное сочетание природы и свойств образует дхармовый мир, существование которого описывается в терминах «причины и следствия». Десять миров дхарм объемлют друг друга и пребывают в сознании, которое таким образом объемлет в единстве все возможные свойства, оппозиции и различия. Внутри сознания все миры, истины, свойства и т. д., по учению Чжэн-жаня, сводятся к «полноте принципов». Таким образом, можно предположить, что для Чжань-жаня, «чудесным объектом» является «полнота принципов» или, в реализованном виде, «три тысячи миров в одном мгновении мысли». Этот «немыслимый объект» могут познать только Будды, ибо он объемлет собой все дхармы и производит все виды мудрости⁵⁷. Иными словами, познание объекта совпадает с обретением состояния Будды; налицо совпадение онтологии, сотериологии и гносеологии в учении Тяньтай. Созерцание «объекта» производит «мудрость», «мудрость» производит «практики» и «ступени созерцания». Эти «четыре чудесных» фактически являются причиной для того, чтобы бодхисаттва обрел «три дхармы» или «три пути» — т. е. «путь осознания истинной природы», «путь освещающего [эту природу] созерцания» и «путь вспомогательного знания»⁵⁸. На этой ступени синтезируются мудрость, объект и практики, она является их плодом. Кроме того, на этой стадии осознается единство сознания, живых существ и будды. Эти причина и плод относятся к сфере «субъекта», ибо касаются конкретного бодхисаттвы, в то время как последующие «пять чудесных» имеют целью преобразование других и относятся к сфере «объекта».

«Десяти вратам недвойственности» соответствуют «десять чудесных следов учения». Важнейшим из них являются первые пять, а именно: «недвойственности материи и сознания» (色心不二) соответствует «чудесный объект», «недвойственности внешнего и внутреннего» (内外不二) соответствуют «мудрость и практики». Сюда же относится «недвойственность природы и совершенствования» (修性不二), а «недвойственности причины и следствия» (因果不二) соответствуют «чудесные положения

⁵⁵ L. Hurvitz. Chih-I (538–597). An Introduction into the Life and Ideas of Chinese Buddhist Monk. Briges, 1963. P. 206–207.

⁵⁶ Мяофа лянхуацзин сюань. С. 693.

⁵⁷ Там же. С. 693.

⁵⁸ L. Hurvitz. Op. cit. P. 206.

на пути совершенствования и три дхармы». Остальные «шесть ворот» имеют характер сотериологический, а все десять в целом демонстрируют единство познавательного и сотериологического процессов.

Всякий объект определяется сочетанием материи и сознания, а наличие объекта, прежде всего, определяется наличием субъектно-объектной оппозиции. Поскольку любой объект является «чудесным», ибо «всякая пылинка объемлет полноту универсума», то он равным образом заключает в себе и субъект с объектом, т. е. созерцающего и созерцаемое⁵⁹. С другой стороны, все объекты «созданы лишь сознанием» (唯心所造) и присутствуют в сознании как «полнота принципов»⁶⁰. Следовательно, все оппозиции и вообще все феномены соотносятся Чжан-жанем с единым истоком и именно поэтому они «недвойственны». На недвойственности «материи и сознания» основывается «недвойственность внешнего и внутреннего», ибо их принадлежность абсолюту проясняется через «мудрость», порожденную «объектом» и его созерцанием, вернее «мудрость» и «практики» проявляют их недвойственность. Точно так же дело обстоит с «недвойственностью природы и совершенствования», т. е. исконных и приобретенных качеств, характеризующих индивида в его конкретности. «Причина и следствие» недвойственны, ибо описывают единый процесс совершенствования бодхисаттвы, а также соответствуют «трем дхармам» и «ступеням совершенствования», синтезирующим предыдущие «объект и т. д., являющиеся «причиной», в «совершенный плод» (果滿) «трех путей». Каждые из предыдущих врат обуславливают последующие, но наиболее важными для понимания концепции Чжань-жана в целом являются выше описанные четыре.

Таким образом, понятие «недвойственность» по Чжань-жаню, призвано продемонстрировать не столько тождественность выделяемых им категорий, но скорее их соотнесенность с единым истоком — с «полнотой принципов», как порождающим началом универсума, и в конечном счете с Вайрочаной, как выражением абсолюта, который фактически тождественен сознанию и пребывает в сознании каждого живого существа, ибо эти три не имеют различий.

В этой связи хочется отметить, что вряд ли обоснованно связывать выделение Чжэнь-жанем «полноты принципов» или «полноты природы» в качестве неподвижного начала, с влиянием не-тяньтайских доктрин, ибо будучи выражением действительной полноты и совершенства абсолюта, «полнота принципов» будет неподвижной именно в силу своей абсолютности. Здесь нужно указать, что идея неподвижной вселенной была разработана мадхьямиками, к которым возводили себя тяньтайские наставники⁶¹. Таким образом, концепция Чжэн-жана является своего рода «возвращением к истокам». «Динамизм» концепций Хуаянь, в свою очередь, можно объяснить преимущественным вниманием, которое эта шко-

⁵⁹ См.: Чжань-жань. Чжи гуань да и (Общий смысл Чжи-гуань) // Тайсё синсю дайзюкё. Т. 46. С. 460.

⁶⁰ Мяофа лянхуацзин сюаньши. С. 693.

⁶¹ Ф. И. Щербатской. Концепция буддийской нирваны // Ф. И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 234—238.

ла уделяла «постоянно текущей», «длительной», пребывающей в постоянном движении алаявиджняне.

Таким образом, основание учения Чжань-жаня усматривается в понятии «полноты принципов», которая не является неким множеством «сперматических логосов», но представляет собой единый принцип, воплощающий в себе полноту абсолюта и всех его возможных проявлений, и он как таковой должен обладать свойством постоянного развертывания — очевидно это и имеется в виду при определении реальности как постоянной. В этом заключается еще одно отличие учений Тяньтай и Хуаянь, ибо для последней реальность — это постоянное движение истинной реальности, которая производит все феномены под влиянием воздействия, а не постоянно развертывающийся универсум, воплощенный в предвечном Будде Вайрочане. Этот универсум характеризуется «полнотой принципов», которая делает возможным реализацию одноприродности или недвойственности добра и зла и осознание непосредственного тождества нирваны и сансары, как и предписывается учением мадхьямики, к каковому направлению относили себя последователи школы Тяньтай.

С другой стороны, учение об Абсолюте, развертывающемся в два равнозначных, противоположных, но не взаимоисключающих начала, из которых и образуется полнота мира, имеет реальную параллель среди исконно китайских учений, а именно — в даосизме. В даосизме, как и в учении Тяньтай, оппозиции значимы только по отношению друг к другу, в отношении же породившего их начала они недвойственны и не имеют самостоятельного значения. Очевидно, что речь идет не о прямом заимствовании тяньтайскими наставниками даосских концепций, но скорее о типологическом сходстве этих построений, отражающих фундаментальную устремленность китайцев к созданию положительной онтологии, исключающей разделение мира на противоположности. Таким образом, по учению Тяньтай, основной характеристикой бытия является недвойственность, основание которой составляет «полнота принципов» или «полнота природы», содержащаяся в сознании.

Десять врат недвойственности¹.

Почтенный Чжань-жань из Цзин-си изложил при Тан.

Учение следов толкует о причинах и следствиях и субъекте-объекте и достигает того, что учения одного периода, сливаясь, проникают в чудесное². Все [многочисленные] разъяснения и толкования ограничиваются четырьмя учениями и пятью вкусами, имея целью раскрыть [смысл] учения с тем, чтобы насладиться [вкусом] сливок³. Созерцание сознания является важнейшим средством практики учения, однако [оно] находит лишь краткое выражение во множестве разъяснений, причем где-то упоминается, а где-то — нет, истинный смысл его не установлен, из-за чего и появляются дополнительные учения, являющиеся плодом вымысла, или опирающиеся на [какие-либо] события или объекты, а иногда лишь упоминаются «десять созерцаний» [безо всяких пояснений]⁴. Изъясняемые объекты, принципы, деяния, мудрость, положения, дхармы, способность преобразовывать и подверженность преобразованию обретают смысл в способности к разъяснению. В разъяснении же все они [именуются] чудесными, но внутри [самого] объяснения все от начала до конца есть субъект и объект⁵. По этой причине необходимо рассмотреть десять чудесных и выявить [в них] единое превращение, [показывающее их единство], и тогда станет совершенно ясен смысл ухода [Будды] из мира⁶. Поэтому нельзя не рассмотреть общую схему десяти чудесных. Поэтому [я] выбрал десять чудесных в качестве основы учения о созерцании⁷. Если понять, что чудесная основа и чудесные следы недалеки друг от друга, то нужно лишь знать, что [они] различаются лишь соединением и разделением⁸. Смысл причины и следствия един, какая же разница между субъектом и объектом? Поэтому далее и говорится: Хотя основа и след различны, они [обладают] непостижимым единством. Что же говорить о том, что субстанция, принципы и функция есть лишь проявления субъекта, объекта, причин и следствий, а признаки учений есть лишь различение четырех положений. Понимание этого приведет к тому, что четыре положения будут навечно отделены от остальных сочинений⁹. Если осознать эту основную мысль, то у учения появится опора, и оно ни в каком случае не выйдет за пределы пустотности, условности и срединности трех тысяч миров в одном мгновении сознания¹⁰. То же касается принципов, объектов, а также и

пользы и выгоды. Таким образом десять колесниц приостановления и созерцания станут самостоятельно достижимыми причиной и следствием¹¹. [Я] подниму лишь один край учения, [в котором] собраны воедино способность к изменению и подверженность ему. Таким образом две противоположности приобщатся к успехам практик цветка Закона, так что заслуги не поблекнут, а разъяснения можно будет понять¹². Поэтому вновь необходимо собрать десять чудесных по десяти разделам. Зачем? Если ради постоянного излагать временное, то от недвойственности перейдем к двойственности. Если раскрывать временное, чтобы показать постоянное, то от двойственности перейдем к недвойственности. Чтобы в совершенстве раскрыть Дхарму, то есть Учение, следует руководствоваться десятью путями недвойственности. Каждый из них будет подтвержден учением о шести [чудесных]¹³. Нижеследующее есть лишь прямое указание на принцип, с тем чтобы смысл еще одной сутры выявился бы ярче и отчетливей.

Первое — недвойственность материи и сознания, второе — недвойственность внешнего и внутреннего, недвойственность совершенствования и природы, четвертое — недвойственность причины и следствия, пятое — недвойственность чистого и грязного, шестое — недвойственность прямого и косвенного [воздаяния], седьмое — недвойственность субъекта и объекта, восьмое — недвойственность трех видов действий, девятое — недвойственность временного и постоянного, десятое — недвойственность получения и орошения. Первое из них получило свое имя от чудесного объекта, второе и третье получили свои имена от [чудесных] мудрости и практик, четвертое было названо [так] благодаря [чудесным] положениям и дхармам, пятое, шестое и седьмое получили названия из-за [чудесного] отклика и чудесных способностей, восьмое и девятое получили имена [благодаря чудесной] проповеди, десятое было названо [так] из-за [чудесной] родственности и принесения пользы [живым существам]¹⁴.

Первое — материя и сознание недвойственны.

Все десять истинно реальных объектов¹⁴, вплоть до истины отсутствия, могут быть рассмотрены в двух аспектах — обобщающем и выделительном. Обобщение [выражается в том], что все [объекты] заключены в одном мгновении мысли. Выделение [заключается в том], что выделяются материя и сознание¹⁵. Почему? Признак десяти истинных реальностей [заключен] единственно в материи, а их природа — единственно в сознании. Силы, субстанции, созидание условия производятся совместно материей и соз-

нанием, в [круговорот] причин и следствий вовлечено [лишь] сознание. Воздаяние ограничивается лишь материей¹⁶. Двенадцать нидан, страдания и карма [производятся сознанием и материей]¹⁷ совместно. В сомнение впадает лишь сознание. Четыре истины постигаются трояким соединением сознания и материи¹⁸. Уничтожение достигается лишь сознанием. В двух истинах и трех истинах мирская [постигаются] сознанием и материей вместе, но высшая истина и срединная [истина] пребывают лишь в сознании¹⁹. Из этого можно полностью постичь единую реальность и отсутствие²⁰. Если, познав различия, от разделения перейти к обобщению, то множество дхарм происходит из природы сознания²¹. Единая природа не имеет природы, и таковы же три тысячи [миров]²². Следует знать, что [когда речь идет] о материальном сознании, то сознание называется «изменением»²³. «Изменение» называется «созиданием», а о «созидании» говорят, как о субстанции и ее проявлении. Из этого следует, что [это] и не материя и не сознание, но и материя и сознание [вместе]. Единственность материи и единственность сознания происходят именно отсюда²⁴. Поэтому известно, что осознав «одно мгновение мысли», повсюду увидишь, как сам и другой превращаются в Будду²⁵. Иной становится иным буддой, но по-прежнему тождественен сознанию. Так разве тот будда, которым станешь ты сам, будет находиться в противоречии с «одним мгновением мысли»? Отсюда видно, что множество объектов и дхарм, различаясь между собой, [тем не менее] не отличны [друг от друга].

Второе — недвойственность внешнего и внутреннего

Все созерцаемые объекты не выходят за пределы внутреннего и внешнего²⁶. Внешним называется то, что [возникает] при опоре на иное прямое и косвенное, сознание и материю, то есть [все внешнее является] пустым, производным и срединным, и таким образом [обладает] чудесной пустотностью, производностью и срединностью²⁷. Поэтому субстанция материи и сознания исчерпывается²⁸. [Остается] лишь единая реальная природа, [в которой] нет пустого, производного и срединного²⁹. То же относится к материи и сознанию, которые внезапно [обретают] тождество с истинной чистотой³⁰. И не существует более различий семи методов в отношении живых существ, нет отличия между чистой и грязной землей³¹. Сеть повелителя [обнимает] прямое и косвенное и [оба] они обретают свой высший блеск³². Сначала [следует] уяснить, что достигнув сосредоточенного неразличения внешних материи и сознания [поймешь], что внутренняя субстанция трех тысяч [ми-

ров] пуста, производна и срединна³³. Таким образом, все внешние дхармы [происходят] из природы сознания. Помимо природы сознания нет ничего всеобъемлющего, кроме нее. Все, что в мирах будд десяти сторон света наделено чувственной природой, охвачено субстанцией, не знающей различений и отличий³⁴. Все рассуждения о материи, сознании субъекте, объекте происходят из недвойственности материи и сознания.

Третье — недвойственность совершенствования и природы.

Природа и добродетель есть лишь одно мгновение мысли, объемлющее миры и реальности³⁵. Этот внутренний мир реальности преисполнен трех дхарм³⁶. Хотя природа является основой, однако при опоре на мудрость возникают практики, и совершенствование освещает собой природу. Практики [же в свою очередь] возникают из природы³⁷. Если сохранена природа, то полнота совершенствования может стать природой. Если пробуждены практики, то полнота природы может стать совершенствованием³⁸. В природе ничего не изменяется, таково же и совершенствование, [обладающее] постоянством³⁹. Совершенствование бывает двух видов — подчиняющееся и противоречащее⁴⁰. Подчиняющееся обозначает [тот вид совершенствования], когда видение природы становится практикой. Противоречащим называют [такое совершенствование], при котором из-за отвращения от природы возникают заблуждения⁴¹. Заблуждение и видение есть два сознания, хотя сознание и неизменно⁴². Подчинение и противоречие есть две природы, а природа и вещи всегда различны⁴³. Если удастся не изменять сознание под внешним воздействием, то это приведет к тому, что заблуждающееся совершенствование станет истинным⁴⁴. Поэтому необходимо, чтобы одновременно заблуждение и просветление [вместе] освещали природу и стали совершенствованием⁴⁵. [Тогда] исчезнут [устремление] к осознанию природы и совершенствованию сознания⁴⁶ и оба сознания. Далее, ясное и гармоничное совершенствование по отношению к природе характеризуется разделенностью и слиянием⁴⁷. При разделенности имеется по три [вида] природы и совершенствования, при слиянии [имеется] два совершенствования и одна природа⁴⁸. Два совершенствования и каждого по три вместе производят три природы. Таким образом, хотя [видов] совершенствования девять, но девять есть лишь три⁴⁹. Разъясняя совершенствование в отношении природы, объединяют совершенствование в две [группы]. Эти две относятся к единой природе, как волна к воде. Двойственность и недвойственность, как [между] водой и волной⁵⁰. Следует знать, что природа указывает

на три препятствия, поэтому [природ] и устанавливают три⁵¹. Совершенствование происходит из природы и поэтому устанавливают три дхармы. Достижение природы без совершенствования [дается следованием] путем единой чудесной колесницы⁵². [В этом случае] отсутствуют различения и дхармадхату становится пронизаем и призрачен. Это происходит от недвойственности внешнего и внутреннего⁵³.

Четвертое — недвойственность причины и следствия⁵⁴.

Живые существа в сознании содержат полноту условий трех путей⁵⁵. Это условие реализуется в плод и называется тремя нирванами⁵⁶. Причина и следствие не имеют различий, от начала до конца их принцип един⁵⁷. Если условие и добродетель полны, почему бы не пребывать в условии?⁵⁸ Только по причине заблуждения каждый сам себя [полагает] истинным, если осознать непонятую природу и истину, то пребудешь лишь в причине⁵⁹. Если долго пестовать причину, то она проявится под именем плода⁶⁰. Лишь из-за того, что принцип причины и следствия один, проявление этого единого принципа является причиной. Когда принцип проявил себя, более нет имени плода. Так разве же сохранится термин причины?⁶¹ Причина и плод гибнут, принцип и природа исчезнут сами по себе⁶². Лишь из-за того, что уничтожающая мудрость бывает далека и близка, заблуждения могут быть тяжелыми и легкими, благодаря чему выделяют три сомнения по их силе и, разъясняя смысл шести ступеней, прибегают к именам обширной или недостаточной мудрости⁶³. Поэтому [это] подобно тому, как стараются во сне разрушить сомнения с помощью пустого имени⁶⁴. Иллюзорные причины наполняют зеркало [сознания] плодами образов⁶⁵. Хотя смысл пустотности и образа одинаков, пустотность пуста, а образ реален⁶⁶. Образ реален, и поэтому говорится об изначальном наличии принципа. Пустотность пуста, поэтому заблуждение превращается в природу⁶⁷. Таким образом недвойственность становится двойственностью, и устанавливается различие между причиной и следствием. Двойственность становится недвойственностью из-за единства субстанции⁶⁸. Известно, что следствие происходит из причины, причина преодолевает следствие⁶⁹. Поэтому три тысячи [миров] в отношении принципа одинаково называются неведением⁷⁰. Когда три тысячи реализуются в качестве плода, они все называются постоянными и блаженными⁷¹. В трех тысячах миров непробужденность становится пробужденностью, не претерпевая изменений⁷². Три тысячи [миров] постоянно

обладают полнотой субстанции и полнотой функции⁷³. Это происходит из-за недвойственности совершенствования и природы⁷⁴.

Пятое — недвойственность грязного и чистого⁷⁵.

Если познать безначальность, то есть то, что дхармадхату является неведением, то из этого можно уяснить, что неведение является дхармадхату⁷⁶. Дхармадхату в отношении с неведением всеобъемлюще созидает все дхармы. Это и называется загрязнением. Неведение в отношении с дхармадхату всеобъемлюще реагирует на все воздействия. Это называется очищением⁷⁷. Вода [может быть] чистой и мутной, однако в равной степени является волнистой и мокрой⁷⁸. Хотя чистота и мутность обусловлены и тождественны, все же грязь является изначально наличествующим⁷⁹. Хотя мутность присутствует изначально, полнотой [ее] субстанции является чистота⁸⁰. Из-за соответствия принципа двух волн (чистой и мутной. — К. С.), выявляется субстанция и функция, поэтому причины и следствия в трех тысячах [миров] все вместе называются причинно-обусловленными⁸¹. Заблуждение и пробуждение возникают из условий и не выходят за пределы мгновения⁸². Природа мгновения постоянна и [имеет] тот же принцип, что и зависимое возникновение, и в пределах одного принципа происходит разделение на чистое и грязное⁸³. При разделении [возникают] шесть грязных и четыре чистых⁸⁴. При слиянии десять [свойств] пронизывают чистое и грязное⁸⁵. Из этого видно, что грязная субстанция мгновения [на самом деле] целиком чиста⁸⁶. Когда субстанция трех тысяч [миров] еще не выявлена, то остается заблуждение. Поэтому на ступени подобия шесть индрий обретают вседостигающее сияние. Сияние разделяет десять миров, и каждый [из них] становится ясным и блестящим. Разве тот, шесть органов чувств которого чисты, не называет или утверждает десять [миров]?⁸⁷ Тот, кто выделяет истину, идет по следам и точно так же [создает] десять миров⁸⁸. Поэтому необходимо, чтобы изначально в сознании [имелись] сокрытие и освещение⁸⁹. Освещение приведет к вечной полноте трех тысяч [миров]. Сокрытие [означает] пустотность и срединность всех дхарм. В конце концов [они] оба исчезнут, и оба будут светить⁹⁰. Если не изменять этой сосредоточенности, то всеобъемлющий ответ не будет знать границ, в соответствии с призывом, [сможешь] уничтожить чистое и грязное⁹¹. Уничтожая грязное и чистое, [прибегают] к [истинам] пустотности и срединности, и по-прежнему пустотность и срединность преобразуют грязное в чистое, и из этого поймешь, что грязное и чис-

тое сами по себе гибнут в пустотности и срединности⁹². Это происходит из недвойственности причины и следствия⁹³.

Шестое — недвойственность прямого и косвенного [воздаяния]

Уже определена недвойственность субстанции Вайрочаны, исходя из того, что с безначальных времен в одном мгновении мысли [содержится] три тысячи [миров]⁹⁴. Из трех тысяч две тысячи, определяющие рождение [индивида], являются прямым [воздаянием]. Тысяча, [относящаяся] к государствам и землям, является косвенным [воздаянием]⁹⁵. Прямое и косвенное пребывают в едином сознании, а разве сознание выделяет способность и предмет способности?⁹⁶ Раз нет способности и ее предмета, таковы же прямое и косвенное [воздаяния]. Таким образом, на [стадиях] созерцания принципов природы и имен, уже наблюдается свойство недвойственности прямого и косвенного [воздаяний]⁹⁷. Это приводит к тому, что субъект и объект, причина и следствие объемлют друг друга⁹⁸. Хотя живые существа еще не различают плоды и принципы, [во вселенной] нет ничего, что не являлось бы чудесным объектом Вайрочаны⁹⁹. Далее, нужно вновь осознать, что Дхармовая субстанция всех будд ничего не объемлет и объемлет все, природа и принципы живых существ, хотя и не ограничены, но в то же время определены¹⁰⁰. От начала до конца неизменно, большое и малое не имеет [между собой] преград¹⁰¹. У причины и следствия принцип тождествен, в чем же различие между прямым и косвенным [воздаянием]? Поэтому существует единая мера чистых и грязных земель, высокого и низкого положения, тела пыли и Дхармового Тела. Страна пыли не отличается от умиротворенного света. Таким образом, каждая временная пылинка вмещает все пылинки времени, одно тело пыли вмещает все тела¹⁰². Широту и узость, благородство и низость [вмещаемого одной пылинкой] трудно помыслить. Чистое и грязное неисчерпасмы. Если бы три тысячи [миров] не были [одновременно] пустотны, производны и срединны, то как бы возникло это проявление свободы?¹⁰³ Из этого видно, что дела и принципы живых существ и Будд, субъект и объект объемлют друг друга¹⁰⁴. Этого происходит от недвойственности чистого и грязного¹⁰⁵.

Седьмое — недвойственность субъекта и объекта¹⁰⁶.

В деле принесения пользы другим в соответствии с условиями опираются на основу. Основой называется полнота [присутст-

вия] в единой природе субъекта и объекта, то есть: сам достигнув [стадии] плода, [тем самым] принесешь пользу другим¹⁰⁷. Так в природе и принципах содержатся три тысячи трех добродетелей и трех истин¹⁰⁸. Собственные практики касаются лишь пустотности и срединности, три тысячи принесений пользы другим устремлены к вещам¹⁰⁹. Все неизмеримое [множество] вещей и явлений не выходит за пределы трех тысяч [миров]¹¹⁰. Способности к отклику, несмотря на свое множество, ограничены пределами десяти миров¹¹¹. Все круговращение и проявление миров заключено в одном мгновении мысли. Земли порождают друг друга, но все пребывают в умиротворенном свете¹¹². Принцип живых существ заключает в себе полноту трех тысяч миров, поэтому они имеют способность к призыву. Все Будды заключают в себе полноту трех тысяч принципов, и поэтому имеют способность к ответу¹¹³. Ответ объемлет собой все условия, объемлет все наслаждение и устремляется к неразличению. Если бы было не так, то как бы появлялись образы, подобные [отражению] в зеркале? Зеркало содержит принцип проявления образов, тело имеет природу порождения образов¹¹⁴. Если по отношению к некоему телу не проявляется образ, то это значит, что принцип зеркала имеет предел и не проникает вещи и формы¹¹⁵. Если есть разделение с зеркалом, то появляется этот принцип¹¹⁶. Нет такого тела, образ которого не появлялся бы [в зеркале]. Если зеркало не порождает образ, то [это] из-за того, что оно покрыто пылью. Пыль уничтожается усердием человека. Проявление образа не ограничивается вытиранием [пыли с зеркала]¹¹⁷. Так из сравнения можно узнать основную суть учения о созерцании. Следует знать, что хотя принцип обладает полнотой субъектно-объектных [отношений], необходимы явления и вспомогательные причины в виде заслуг заботы о других¹¹⁸. Благодаря этой обусловленности, происходит слияние с природой, это и может называться природой¹¹⁹. Обретение десяти тысяч заслуг ведет к тому, что не устанавливается собственная природа и превращения не имеют предела и ограничения¹²⁰. Это происходит из недвойственности прямого и косвенного¹²¹.

Восьмое — недвойственность трех [видов] деяний¹²².

Преобразование других проявляется в делении на три сокровенных¹²³. Из-за того, что [Будда] следовал вещам и принципам, возникли разные имена¹²⁴. Колесо сознания как зеркало [отражает] условия и предпосылки, два [других] колеса устанавливают преобразования, так что в явлении тела и проповеди Дхармы никогда не было различий¹²⁵. В отношении тела [произошло]

разделение на истинное и обусловленное, в отношении Учения [возникла] разница между временным и постоянным¹²⁶. Если бы два тела различались, то почему говорят о единстве Дхармового тела?¹²⁷ Если две проповеди противоречивы, то почему говорят, что [они] вместе есть путь обретения состояния Будды? Если бы [было] лишь Дхармовое тело, то не должно [было бы быть] передачи [учения] следующим поколениям. Если бы был лишь путь Будды, то кто установил бы три колесницы?¹²⁹ Если бы тело не имело [присущей] телу речи, то непременно не было бы самой речи. Тело и речь одинаково соотносятся с колесом сознания¹³⁰. Сознание и материя едино реальны и преобразовывают [все] согласно своей природе, [обладают] постоянством и, безвидно достигая предела, производят действия согласно с величиной вещей¹³¹. Разве можно отрицать, что сто миров — это лишь сознание? Все миры — это всего лишь три [вида] действий. Если миры — это лишь мгновение мысли, то разве различаются три вида действий?¹³² Плод применяет неистощимую причину, и только из этого может называться плодом¹³³. Если верить в причину и следствие, то узнаешь, что три сокровенных имеют основу¹³⁴. Сто миров и три [вида] действий есть пустотные, производные и срединные, что ведет к тому, что плодом называют стремление к всеобъемлющему¹³⁵. Каждая соответствующая форма, каждый звук речи — все заключают в себе полноту трех [видов] действий в трех мирах — преобразование и вновь преобразование — вот название этому!¹³⁶ Поэтому в одном мгновении мысли обыденного сознания заключено море признаков природы и свойств трех сокровенных¹³⁷. Каждая пылинка, оформившаяся как воздаяние, в своем основном принципе тождественна Вайрочане¹³⁸. Отсюда происходит название «трех не имеющих различий». [Все] это происходит из недвойственности субъекта и объекта¹³⁹.

Девятое — недвойственность временного и постоянного.

Равностная великая мудрость как зеркало постоянно [обозревает] мир дхарм и, исходя из принципов и природы, устанавливает девять временных и одно постоянное¹⁴⁰. Постоянное [включает в себя] временное девяти миров и наоборот¹⁴¹. Постоянное и временное взаимно безвидны, сто миров [заключены] в одном мгновении мысли и постоянно пребывают в движении¹⁴². Достижение плода [происходит] из слияния с изначальным единым принципом, так что [изначально] нет ни временного, ни постоянного, но они становятся временным и постоянным [из-за внешних условий]¹⁴³. Это подобно описанной выше свободе колеса сознания, велящего

телу и речи выступать в соответствии с предпосылками временного и постоянного, а также трех [видов] действий, [содержащихся] в одном мгновении мысли и не противоречащих временному и постоянному¹⁴⁴. Разве можно их разделять — ведь они развертываются из неподвижности?¹⁴⁵ В речи устанавливаются имена с помощью постоянного и временного, в отношении тела устанавливаются имена истинного и превращенного. Принцип трех [видов] действий един, постоянное и временное пребывают во мраке слитно. Это происходит из недвойственности трех видов действий¹⁴⁶.

Десятое — недвойственность восприятия и орошения¹⁴⁷.

Вещи, в основе своей, по природе обладают полнотой временного и постоянного¹⁴⁸. С безначальных времен, благодаря силам истечения, временное и постоянное порождаются, поэтому [они] принципиально постоянны и равностны, но в соответствии с временем оформляются благодаря привычкам, действиям и желаниям¹⁴⁹. Если бы не было изначальной причины, воскурение стало бы голым представлением¹⁵⁰. Если из-за воскурений возникают различия, то это не из-за различий в природе. Хотя нет различий по природе, именно из-за того, что основываются на иллюзорном устремлении, [возникают] иллюзорные условия, иллюзорный призыв, иллюзорный отклик, иллюзорное стремление. Могущее реагировать и объект преобразований (т. е. субъект и объект. — К. С.) ни временны, ни постоянны¹⁵¹. Однако из-за возникновения невременное и непостоянное становится постоянным и временным¹⁵². В результате и Будда, обладающий невременностью и непостоянством, отвечает с помощью постоянного и временного¹⁵³. Ответ на призыв вещей объемлет тело и землю без односторонности, в едином постоянном умиротворенном свете нет ничего, что не было бы дхармадхату¹⁵⁴. Поэтому известно, что три тысячи [миров] пребывают в сфере сознания и не отличаются от трех тысяч миров сферы Будды¹⁵⁵. Субстанция четырех тончайших одинакова польза от постоянных и временных учений одинакова¹⁵⁶. Это происходит от недвойственности постоянного и временного¹⁵⁷.

Поэтому все десять врат от материи и сознания и до восприятия и орошения переходят друг в друга. Это показывает, что десять чудесных обладают единым принципом¹⁵⁸. Так объект изначально обладает полнотой трех [истин]¹⁵⁹. Понимание, рожденное на основе мудрости называется мудростью¹⁶⁰. Мудрость руководит практиками и приводит к освобождению в слиянии с принципом¹⁶¹. Три дхармы дополняют друг друга и, не различаясь, различаются, и производно устанавливают мелкое и глубокое, опре-

деляют чрезмерность и недостаточность¹⁶². Три дхармы есть лишь постижение трех принципов¹⁶³. Нижеследующие пять разделов [толкуют] проявление трех дхарм¹⁶⁴. В одном мгновении мысли [содержатся] три тысячи миров, и проявление [трех тысяч миров] проистекает из становления их пустотности, производности и срединности¹⁶⁵. Если осознать одно мгновение мысли, то основа и следы Учения будд в десяти сторонах света не далеки¹⁶⁶. Поэтому я вновь изложил десять врат [недвойственности] с тем, чтобы совершенствующися в созерцании могли это познать¹⁶⁷. Начиная с заглавия я [все] разделил, чтобы свести воедино и дополнить [с тем, чтобы] текст стал понятен.

Десять врат недвойственности закончены.

Примечания

1. *Десять врат недвойственности.* Понятие «недвойственности» является ключевым в буддийском утверждении единства мира. Школа Тяньтай, возводившая свой авторитет к цискому Хуй-вэню, а через него к мадхьямикам и Нагарджуне, в построении своего учения о недвойственности опиралась на концепцию недвойственности и неразличимости нирваны и сансары. Однако более близким источником представления явилось учение о «временном» и «постоянном» учениях, выработанное на основе представления о «Лотосовой сутре», как о конечном и наивысшем учении Будды. Тем не менее Чжань-жань и его сунский комментатор Чжи-ли толкуют соотношение «временного» и «постоянного» шире, нежели «классификацию учений», — как целый комплекс метафизических, гносеологических и сотериологических концепций, содержащихся в учении Будды. «Десять врат» объемлют собой весь мир, то есть отношения между ними описывают весь комплекс связей, образующих онтологическое и сотериологическое единство универсума, реальность и иллюзорность мира. Когда «десять врат» описываются с помощью «временных» «искусных методов», то они предстают двойственными, но двойственность как «искусный метод» подводит к постижению недвойственности, а недвойственность как «истинное» представление определяет правильное познание двойственности. Таким образом, недвойственность и двойственность обретают единство.

2. *Учение следов толкует о причинах и следствиях и субъекте-объекте и достигает того, что учения одного периода, сливаясь, проникают в чудесное.* Учение следов — учение, преподанное Буддой в разделах «Лотосовой сутры», — т. е. учение, связанное с различными речами и действиями Будды в его иллюзорном земном облике Шакьямуни. Это учение представляет собой следы истинного тела Будды и высшего учения, проповеданного им в последующих тринадцати главах «Лотосовой сутры». «Проникновение в чудесное», согласно сунскому комментатору, объясняется через дихотомию «способности действовать» и «предмета действия». В основе десяти врат недвойственности полагается «десять чудесных» — «чудесный объект», «чудесная мудрость», «чудесные действия», «три чудесных дхармы», «чудесные воздействие и отклик», «чудесность удивительных способностей», «чудесная проповедь», «чудесная родственность» и «чудесная польза». Сунский Чжи-ли объясняет соотношение между вратами и чудесными как связь потенции и ее объекта, причем объектом «проникновения» являются «десять чудесных», но в то же время они есть основание для выделения в профаническом «мире следов» «десяти врат».

Причины и следствия, субъект и объект (因果自他). Согласно традиционному комментарию Чжи-ли, употребление этих четырех понятий наглядно выявляет единство онтологии и сотериологии в буддизме Тяньтай. Причина, следствие, субъект и объект являются базовыми отношениями, определяющими возник-

Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

новение мира, но вместе с тем описывают путь совершенствования будхисаттвы. Из «десяти чудесных» «объект», «мудрость», «действия», «ступени совершенствования» являются «причиной», условием обретения «трех Дхарм» или «трех путей» — «пути истинной природы», «пути озаряющего созерцания» и «пути вспомоществования» — т. е. «истинного свойства», «мудрости» и «речи, помогающей раскрыть истинное свойство». «Три Дхармы» являются «самостоятельно достижимым плодом». На сотериологическом уровне «три Дхармы» соответствуют «приостановлению, созерцанию и объекту», где последний возникает из предыдущих двух. Приостановление соответствует «истине», «созерцание» — «созерцанию», а объект есть созерцание «мира десяти истинных реальностей», в котором вещи и принципы слиты нераздельно. Первые пять из «десяти чудесных» являются основанием для последующих пяти. Они относятся к субъекту, ибо достигаются самостоятельно. «Чудесное воздействие и отклик» предполагает наличие некоего отношения, поэтому объединяет в себе субъект и объект; «проповедь» и «чудесные способности» означают способность к преобразению других и относятся к сфере субъекта, а «родственность» и «польза» подразумевают получение, т. е. подверженность преобразованию и относятся к объекту.

Первыми и основными ступенями на пути просветления являются «объект» и «мудрость», т. е. обретение истинного знания о мире, как о «постоянном, блаженном, обладающем истинным Я и чистом».

3. *Четыре учения и вкус сливок (醍醐)* — понятия из тьянтайской классификации учений. Четыре учения: учение Трипитаки — шраваков и Малой колесницы, проницающее учение — учение для будхисаттв о шести парамитах и Вайпурья-сутр, выделительное учение — отличное от двух предыдущих учение о праджне, и совершенное — учение «Лотосовой» и «Нирвана»-сутр. Последнее из них обладает «вкусом сливок» (в соответствии со сравнением из «Лотосовой сутры») — квинтэссенция и высшее учение буддизма.

4. *Созерцание сознания (觀心)* — ключевое понятие тьянтайского учения. Сознание является источником всех дхарм, которые пусты, ибо оно пусто. Вместе с тем сознание является неким «условным» единством, что дает дхармам условно-реальный статус. Кроме того, сознание является «срединным», что указывает на его независимый статус, как «татхагатагарбхи» — вместилища мудрости Будды, ради раскрытия которой у живых существ Будда покинул мир. Тройкое понимание сознания требует и тройкого созерцания. Созерцание должно исходить из сознания и заключаться на сознании, а не опираться на внешние проявления, на объекты, иначе чем сознание. *Десять колесниц созерцания* — десять ступеней созерцания по учению школы Тьянтай: 1) Созерцание немислимого объекта, т. е. сознания, как средоточия мироздания — важнейшая стадия процесса созерцания. Основанием этого процесса является «тройственное созерцание тройственной истины» которое, хотя и находятся в отношении, но вместе с тем образуют субъектно-объектную не-дуальность, «подобно доске и скалке». 2) Установление истинного устремления к пробуждению. 3) Искусное успокоение сознания, т. е. «пробывание в истинной природе». 4) Устранение всеобщей приверженности к дхармам. 5) Знание прохода в завале — избавление от мирской мудрости. 6) Выбор пути — избрание необходимых практик совершенствования. 7) Соответствующее вспомоществование — в соответствии с препятствиями. 8) Знание стадии — для избежания гордости и заблуждений относительно степени собственной просветленности. 9) Спокойное претерпевание внешних и внутренних бедствий. 10) Уничтожение приверженности ко всему, кроме истинного пробуждения. Важнейшей из «десяти колесниц» является первая, которая определяет адекватное видение мира, ибо в ней сознание осознает себя как единство скандх, органов чувств и дхату, включая таким образом в себя весь универсум. В рамках этой первой стадии осознается неотделимость созерцания от созерцаемого и достигается единство «трех тысяч миров в одном мгновении мысли» и исчезают преграды между вещами и принципами.

5. *...есть лишь субъект и объект.* Соотношение десяти чудесных Чудесных Чжи-ли объясняет следующим образом: «От объекта [и до трех Дхарм] — это самостоятельно достижимая причина, три Дхармы — это самостоятельно достижимое следствие», <...> «призыв и отклик — это единение субъекта и объекта, чудесные способности и проповедь — это субъект, родственность и польза [другим] — это субъект».

Памятники культуры Востока

6. *Единое превращение (一化)*. По мнению Чжи-ли — это недвойственность субъекта и объекта. Постигание этой всеобщей недвойственности (ибо субъектно-объектные отношения определяют структуру универсума) составляют мудрость Будды, преподать которую живым существам он и явился.

7. *«Десять чудесных в качестве основы учения о созерцании»*. Согласно комментарию Чжи-ли, все проявления мира, добро и зло, феномены и органы восприятия, помещаются в одном мгновении сознания, причем образуют в нем единство восприятия и воспринимаемого (единства мира). Все они сводятся к трем истинам, которые на психотехническом уровне соответствуют «приостановлению». Го Чао-шунь толкует это как «сознание останавливается на истине»*, обретая недвойственность, и вслед за ним возникает созерцание. Таким образом три истины составляют основу созерцания и являются «основой десяти чудесных», ибо последние имеют своей основой «объект» — «Основу приостановления и созерцания», а остальные девять, являются, согласно указанию Чжи-ли, производными от созерцания. В этом смысле «десять чудесных» являются вторичными по отношению к приостановлению и созерцанию (止觀), по терминологии Тяньтай — «временными», но «истинное» — раскрывается через «временное». Таким образом, на профаническом уровне, «десять чудесных» есть основа для понимания «приостановления и созерцания».

8. *Чудесная основа (本妙) и чудесные следы (跡妙) недалеки... и различаются лишь соединением и разделением*. В учении Тяньтай, выделяется также «десять чудесных основного учения», т. е. последних 13 глав «Лотосовой сутры». Эти десять — «чудесная причина», «чудесное следствие», «чудесная земля», «чудесный призыв и отклик», «чудесные способности», «чудесная проповедь», «чудесная родственность», «чудесная нирвана», «чудесное долголетие», «чудесная польза». «Десять чудесных основы» и «десять чудесных следов» находятся во взаимной обусловленности, различие между ними в «соединении и разделении». «Соединение и разделение» можно охарактеризовать как выделение этапов на пути просветления и познания, а соединение — как их некий синтез. В то же время эти два понятия прилагаются, по преимуществу, к описанию отношений между причиной и следствием в рамках «десяти чудесных». В «учении следов» «объект», «мудрость», «практики» и «ступени просветления» выделяются в качестве «причины» или «условия». При этом Чжи-ли выделяет их как «разъединительные», возможно, имея в виду то, что они обретаются последовательно, одно после другого, отрицая друг друга. «Три Дхармы» (т. е. «три пути») являются «плодом», причем «синтетическим», ибо в нем обретают единство четыре предыдущие стадии. Для «десяти чудесных основного учения» существует следующее деление. «Чудесная причина» является «синтетической», ибо в качестве совокупности благих деяний и сострадания Будды она соответствует четверым первым «положениям учения следов», которые являются разделительными». Таким образом, в основе и четырех первых пунктов и «чудесной причины» лежит недвойственный мир «немыслимого объекта». «Чудесные земли» и все остальное являются «разделительными плодами». Чжи-ли писал: «...в словах "чудесная причина" заключена полнота объекта». «Три Дхармы» как синтез гносеологии и сотериологии соответствуют «разделительным плодам» «чудесных земель» и так далее. Из этого проистекает единство причины и следствия, а следовательно по указанию Чжи-ли, и тождество субъекта и объекта.

9. *Субстанция (體), принципы (理) и функция (用) есть лишь проявления субъекта-объекта, причин и следствий*. Здесь Чжань-жань прибегает к традиционному для школы Тяньтай описанию учения с точки зрения его субстанции, имени, принципов и функций. Следует заметить, что Чжи-и привнес в эту концепцию религиозный акцент, введя категорию «имени» и «принципов» в изначально двухчленное представление «Махаяна шраддхотпада-шастры» об онтологически значимой субстанции и ее акциденции или проявлении. Понятие «имени» и «принципов [вероучения]» было введено Чжи-и для лучшего раскрытия «сокровенного смысла» «Лотосовой сутры». Чжэнь-жань в своем трактате обращается к традиционному содержанию категорий субстанции и ее проявления при этом

* «Совершенное мгновенное учение Чжи-и» (Чжи и юань дун цзяо), см.: Го Чао-шунь // Чжунхуа фосьюэ сюэбао. 1992. С. 140.

опуская из непосредственного рассмотрения категорию «имени»*. Согласно комментарию Чжи-ли, Чжэнь-жань в своем трактате вновь свел воедино онтологию и сотериологию: «...Объект субстантивирует (體 здесь глагол) мудрость, практики и положения, [три] Дхармы являются принципами отклика и других трех. С применением отклика и родственности достигается польза. [Таким образом] именно в единении причины и следствия достигается функция благодетельствования других». Этот пассаж станет понятен, если учесть данное выше описание субъектно-объектных отношений и причинно-следственных зависимостей десяти чудесных. Субстанция, принципы и функция оказываются ничем иным, как причинно-следственными и субъектными отношениями. *Четыре положения* — «имя», «субстанция», «принципы» и «функция», применяемые в классификации учений

Будут навечно отделены от остальных учений. Чжи-ли усматривает в этой фразе относительный смысл, ибо совершенное тяньтайское учение стоит особняком именно в силу своего совершенства.

10. *Основная мысль* — Чжи-ли имеет в виду «чудесную субстанцию трех тысяч миров». «Чудесная субстанция» синонимична понятию Чжи-и о «чудесном наличии». Концепция «чудесного наличия», однако, не являлась изобретением Чжи-и, ее широко использовали наставники Хуаянь, причем в смысле, схожем с тяньтайским. «Чудесное наличие» имеет основанием представление о реальности как о «постоянной, блаженной, обладающей истинным Я и чистотой», обладающей «истинным признаком». Эта концепция утверждает конечную реальность мира, как производного Абсолюта, природы Будды — и в этом смысле три тысячи миров обладают реальностью, ибо они созданы сознанием, объединяющим в себе созерцание и созерцаемое. В основе этой «чудесной субстанции» лежит «немыслимый», недвойственный объект, который неотделим от сознания, и сознание неотделимо от него, как скалка неотделима от доски, а язык от колокола. Основой этого единства выступает сознание, которое и является опорой учения.

Ни в каком случае — перевод здесь скорее описательный, ибо в оригинале употреблены слова «по вертикали и горизонтали». Здесь имеются в виду четыре учения и пять вкусов, которые на классификационных схемах образуют вертикальные и горизонтальные оси. В переносном смысле — все учения.

Пустотность, условность и срединность трех тысяч миров в одном мгновении сознания. Три тысячи миров образованы умножением десяти миров дхарм на три мира — пять скандх, живые существа и местопребывания. Тридцать умножается еще на десять, ибо каждый из миров включает в себя остальные десять, а затем произведение умножается на «десять истинно-реальных», присущих каждому миру. «Десять истинно-реальных» — «истинный признак», «истинная природа», «истинная субстанция», «истинные силы», «истинное действие», «истинная причина», «истинное условие», «истинный плод», «истинное воздаяние», «истинное и совершенное равенство». «Истинно-реальные» с первого по девятое обладают пустотной природой, ибо описывают обыденный мир, и поэтому относятся к истине пустотности. В то же время все десять соответствуют друг другу и обуславливают друг друга и поэтому являются условными. Истину срединности описывает последнее из «десяти истинно-реальных», ибо исключает крайности утверждения и отрицания и обосновывает недвойственную природу явлений. Все три природы или уровни постижений вещей пребывают в сознании одновременно, неотделимо от него.

11. Десять колесниц созерцания соответствуют объекту, мудрости, практикам, положениям и трем Дхармам, описываемым как самостоятельно осуществляемые («для себя достижимые») причина и следствие.

12. *Успех практик цветка Закона* — т. е. «Лotosовой сутры». Здесь имеется в виду разъяснение истинной реальности и недвойственности.

* Понятия «субстанции» (體) и ее «проявления» (用) имеют основание в традиционной китайской философии Сюань-сюэ. Эта пара понятий широко употреблялась также в «Махаяна шраддхотпада-шастре», откуда попала к последователям школы Хуаянь. Однако Чжи-и и его последователи восприняли концепцию субстанции и ее проявления именно в ее традиционно китайском ключе, толкуя универсум как «динамическую акциденцию абсолюта» в духе «полноты принципов».

13. *Шесть чудесных*. Десяти вратам недвойственности, разбитым на шесть групп, соответствует шесть групп из десяти чудесных, расположенных в соответствии с субъектно-объектными и причинно-следственными связями.

1. Материи и сознанию соответствуют чудесный объект или «непостижимый объект», описывающий недвойственность мира, являющийся основным условием и предпосылкой всех практик.

2. «Чудесные мудрость и практики» дают возможность постигнуть единство внешнего и внутреннего, природы и совершенствования (т. е. изначального и привнесенного).

3. Путь просветления и его стадии («положения» Ⅴ) образует единство, а «три Дхармы» предстают как «синтетический плод» и через них толкуется недвойственность причины и следствия.

4. «Чудесный отклик и сверхъестественные способности» направлены равно на всех, в них нет чистого и грязного, прямого и косвенного, субъекта и объекта.

5. Три вида действий имеют единый исток, а временное и постоянное равноправны и равно важны для живых существ. Их истоком в равной степени является единый Будда.

6. Родственное отношение Будды к живым существам подобно орошающему траву дождю, но вместе с тем живые существа тождественны Будде.

14. *Все десять истинно реальных объектов вплоть до истины отсутствия*. Данное сочетание как указывает Чэнь Ин-шань, является раскрытием термина чудесный объект*. Этот термин включает в себя «десять истинно-реальных объектов, двенадцать нидан, четыре благородных истины, две истины, три истины, истину единого истинного признака, т. е. высшую реальность и истину отсутствия, т. е. утверждение об отсутствии различий между сознанием, Буддой и живыми существами. Также толкует эту фразу и сунский Чжи-ли: «Все множество дхарм не выходит за пределы чудесного объекта». Таким образом «чудесный объект» охватывает собой онтологический, сотериологический и гносеологический аспекты учения, ибо «десять истинно-реальных объектов» описывают в целом мир, двенадцать кидан описывают эволюцию мира и индивида, целью которой является установление Дхармакаи. Две и три истины определяют познание, а «единый признак» и истина отсутствия являются сочетанием познания и спасения. При этом «единый истинный признак» может быть рассмотрен в аспекте индивидуальном и в педагогическом, ибо имеет целью «посадить» живые существа на «колесницу истинной реальности» — «единую колесницу».

15. *Обобщение (總)*. Чжи-ли указывает, что обобщение подразумевает пребывание целостного универсума в одном мгновении мысли. Поэтому одна дхарма объемлет собой все множество дхарм, а следовательно исчезают различия между сознанием, Буддой и людьми. Таким образом, легко обретается состояние созерцания, в котором три тысячи миров сливаются в едином мгновении сознания. Однако три тысячи миров в отношении «полноты принципов» и в отношении их феноменального проявления разделяются на материальные и сознательные. Поэтому Чжань-жань и говорит о выделении, имея в виду материю и сознание как основные элементы конструирования реальности. Чжи-ли указывает, что выделение и обобщение «взаимно идентичны», поэтому и называются «чудесным объектом». Согласно учению Чжи-и, развиваемому в «Сокровенном смысле...» «чудесный объект» включает в себя шесть уровней понимания: «десять истинно-реальных», «объект зависимого возникновения», «объект четырех истин», «объект двух истин», «объект трех истин» и «объект единой истины», который разъясняется как «единая реальность и отсутствие». Это сочетание единой реальности всех дхарм и отсутствия различий и свойств. Чжи-ли указывает на эту схему, как на отражение процесса движения от неведения к пределу истины.

16. Здесь перечисляются «десять истинно-реальных», кроме последнего — «наивысшей равенности». Признак является внешним, материальным проявлением внутренне неизменной природы. Природой универсума в свою очередь является сознание. Субстанция есть, по указанию Чжи-ли, присущее каждому конкретному феномену сочетание материи и сознания, под силами следует скорее понимать способности к совершению действий, присущих данному явлению (например, птица может летать), условие — это «сопутствующее», или «материальное» ус-

* Чэнь Ин-шань. Указ. соч. С. 292.

Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

ловие (*pratyaya*). Основой кармических деяний является сознание, но воздаяние осуществляется в виде материального тела.

17. *Страдания и карма...* Выделение этих положений является плодом анализа концепции «четырех благородных истин». По мнению Чжи-ли, здесь выпущена третья благородная истина «Пути», которая, как и истина страдания и накопления страдания, является соединением материи и сознания, ибо включает в себя исполнение заповедей.

18. *Тройким (三兼)* или «соединением трех» т. е. страдание, деяние и путь являются тройственным соединением материи и сознания.

19. *В двух истинах и трех истинах... мирская (俗)*. В школе Тяньтай существовало деление на две истины и три истины. В «Сокровенном смысле...» Чжи-и выделял семь видов интерпретации двух истин, в зависимости от их принадлежности к одному из семи учений. В «совершенном» учении Тяньтай две истины понимались как «[все дхармы] существуют иллюзорно, иллюзорное существование пусто, — это мирская истина. Все дхармы стремятся к бытию и стремятся к пустоте, но не пусты и не реальны — это "высшая истина"» (Тайсё, 33, 702) *Высшая и Срединная истина*. Срединная истина относится к системе трех истин, описывающих феномены как пустые, зависимые и срединные (т. е. недвойственные в отношении пустоты и наличия). Феномены, следовательно, являются наличествующими не материально, но «чудесно» и могут быть познаны лишь через созерцание.

20. *Единая реальность и отсутствие (一實及無)* Единая истина реальности и отсутствия свойства и признаков — высший уровень постижения. Чжи-и определяет это как «предел истины», «свободный от имени свойств».

21. *Выделение (別) и обобщение (總)*. Сунский комментатор Чжи-ли понимает в данном случае разделение как сохранение субстанции каждой дхармы, а обобщение как их укорененность в одном мгновении мысли. Чжи-ли вслед за Чжань-жанем приводит различие между дхармами в состоянии «полноты природы» и дхармами в состоянии зависимого возникновения, т. е. своего рода потенциальным и реализованным состоянием*. «Полнота природы» означает изначальное присутствие во всех дхармах полноты универсума, которая проявляется под влиянием «условий». В соответствии с этим, «полнота природы» содержит в себе и «разделение» и «обобщение», а материальное проявление тоже объемлет собой всю полноту эксплицированных и латентных свойств.

Природа сознания. Природой сознания оказывается полнота универсума. Таким образом, одно мгновение мысли обладает всей полнотой свойств и потенциалов, тождественно единой природе и является источником «одухотворенного знания», «осознания», «чудесной субстанцией истинного знания». Чжи-ли пишет: «Природа есть одно мгновение мысли, и говорится: "Природа, сознание, одухотворенность, умиротворение". Природа есть Дхармовое тело Будды (т. е. истинная реальность. — К. С.), одухотворенность есть праджня, умиротворенность есть освобождение».

22. *Единая природа не имеет природы*, ибо единая природа есть Дхармакая, которая не нуждается ни в каком основании, кроме себя. «Три тысячи миров в одном мгновении мысли» имеют в своем основании Дхармакаю и, следовательно, ничего более.

23. *Материя и сознание сознания (心之色心)*. Чжи-ли указывает, что здесь имеется в виду природа сознания, как совокупности «трех тысяч материй и сознаний», порождающих весь универсум. В подтверждение этого можно привести высказывание из «Аватамсака-сутры»: «Сознание это художник, и все дхармы созданы им». Сознание по своей природе неизменно, ибо является «неизменной природой истинной реальности», но под воздействием условий «превращается» и созидает три мира. Соединение материи и сознания образует субстанцию сознания, которая находит проявление в миро-созидании. Выражение подразумевает толкование как природы, так и субстанции.

* Эту мысль Чжань-жаня часто подчеркивает Чэнь Ин-шань, см.: Чэнь Ин-шань. Указ. соч.. С. 287.

Памятники культуры Востока

24. Чжи-ли указывает: «Сознание пусто, поэтому принципы, вещи и все дхармы пусты, поэтому говорят: "ни сознание, ни материя". Сознание условно, поэтому принципы, дела и все дхармы условны. Поэтому говорят: "и материя, и сознание". Сознание срединно, поэтому принципы, дела и все дхармы срединны. Поэтому говорят: "единственно сознание, единственна материя"».

Происходят именно отсюда, т. е., по указанию Чжи-ли, из материи и сознания сознания, от того, что «сознание называется изменением» и «полноты проявления субстанции». Каждая дхарма, взятая отдельно, обладает полнотой трех тысяч миров, но в обобщенном смысле все они пребывают «в одном мгновении мысли». Сознание, обладая полнотой трех тысяч «материй и сознаний», содержит в себе полноту принципов реализации универсума, ибо материя и сознание составляют собой «природу», основу феномена. «Полнота принципов» является природой сознания (тождественна с полнотой природы) и «превращается» под внешними воздействиями, полностью реализуя субстанцию сознания и достигая единства вещей и принципов. Таким образом, «сознание и материя» являются лишь обозначениями «полноты принципов», которая составляет природу сознания, тем самым снимая двойственность материи и сознания.

25. *Одно мгновение мысли* является средоточием универсума принципов и вещей, которое развертываясь и реализуя свою субстанцию распространяется повсюду и обладает всеведением.

Сам и другой превращаются в будд. Чжи-ли указывает, что сознание является причиной, а состояние Будды — плодом, следовательно процесс реализации трех тысяч миров в одном мгновении мысли совпадает с обретением состояния Будды. «Другим» называются «Дхарма Будды» и «дхармы живых существ», каждое из которых обладает полнотой принципов и также пребывает и в индивидуальном сознании. Поэтому сознание, Будда, живые существа тождественны друг другу и пребывают в одном мгновении мысли. Недвойственность материи и сознания, понятая как «полнота принципов», содержащихся в сознании, доказывает, что все множества объектов и дхарм, различаясь между собой, остаются тождественными*.

26. *Внутреннее и внешнее (内外)*. Чжи-ли поясняет: «Живые существа и множество будд являются внешними объектами, дхарма собственного сознания является внутренним объектом. Это разделение основывается на "трех дхармах" — Будда, сознание и живые существа».

27. *Прямое и косвенное (依正)*. Прямое воздаяние определяет самого индивида, его кармическое рождение и облик; косвенное воздаяние определяет время и место его рождения.

Иное (自) — Чжи-ли определяет внутренне присущее индивиду сознание как «самость», а «другим» (他), иным оказываются в этом случае материя и сознание косвенного воздаяния, иных живых существ и будд. Поскольку внешнее происходит из материи и сознания, то становится пустотным, производным и срединным. Они являются «чудесными» в смысле «чудесного наличия», теорию которого развивал Чжи-и. С другой стороны, по указанию Чжи-ли, «чудесность» может быть понята, как результат «чудесного созерцания», при котором снимается всякий дуализм. В таком созерцании, говорит Чжи-ли, «субстанция скандх и индрий очищается» (т. е. выявляется их «чудесное наличие»).

28. *Субстанция материи и сознания исчерпывается (色心體絕)*. Материя и сознание составляют собой субстанцию внешнего и внутреннего, но благодаря их недвойственности выявляется «единая реальность совершенного принципа». На этой ступени созерцания «композитная» субстанция внешнего и внутреннего устраняется, почему и говорится об исчерпании.

* Любопытно, что утверждение Чжань-жаня «материя и сознание недвойственны» дословно повторяет выражение «Махаяна шраддхотпада-шастры». Чжань-жань и понимает эту недвойственность в смысле тождества сознания и материи, но если у Парамартхи сознание есть Дхармовое тело, то для Чжань-жаня — «полнота принципов». Отсюда и принципиальное различие в понимании развертывания универсума. Об учении «Махаяна шраддхотпада-шастры» о недвойственности материи и сознания см.: «Трактат о пробуждении Веры в Махаяну» / Пер. с кит. Е. А. Торчинова // Буддизм в переводах. Вып. II. СПб., 1993. С. 44.

Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

29. *Нет пустотного, производного и срединного (無空假中)*. Внешнее и внутреннее являются синонимами «себя» и «другого», т. е. субъекта и объекта. Снятие субъектно-объектного разделения ведет к прекращению различающего познания и устраняет тройкое созерцание истины как пустой, производной и срединной. Чжи-ли говорит: «Парное исчерпание ведет к единовременному чудесному явлению трех тысяч [миров]».

30. *Внезапно (豁然)*. «Внезапно» относится к процессу реализации «трех тысяч миров». О «Внезапности» см. «Махаяна шраддхотпада-шастра».

«Истинная чистота» подразумевает, по мнению Чжи-ли, истинную реальность всех дхарм и их неподверженность загрязненности. Он указывает: «Таким образом, все живые существа обладают субстанцией Вайрочаны».

31. *Семь методов (七方便)*. Живые существа различаются по семи путям приведения их к учению, в зависимости от их способностей. Чжи-ли утверждает, что между живыми существами нет абсолютных различий. Семь методов — методы для шраваков, богов, пратьекабудд, бодхисаттв, последователей учения Трипитаки, выделительного и обобщающего учений.

32. *Сеть повелителя (帝網)*. Сеть Индры, в каждую из ячеек которой вставлен кристалл, магическим образом отражающий все остальные кристаллы. Таким образом, благодаря «трем тысячам миров в одном мгновении мысли» все миры отражают друг друга и содержатся один в другом.

33. *Неразличение внешних материи и сознания (外色心一念無念)*. Это указывает на прекращение отдельного созерцания внешних объектов и проявление внутренней субстанции, которая и составляет универсум.

34. Т. е. природа всех феноменов идентична, ибо они составлены из недвойственных материи и сознания.

35. *Природа и совершенствование (性修)*. Совершенствование, по указанию Чжи-ли, следует понимать не в смысле религиозного усилия, но как «превращение» и «созидание» — развертывание «природы» в феноменальный универсум. «Природа» толкуется в данном случае как «полнота принципов трех тысяч миров». Совершенствование оказывается в этом случае акцидентальным проявлением «природы». *Природа и добродетель (性德)*. «Природа» определяется как «полнота принципов» «трех тысяч миров в одном мгновении мысли», а под «добродетелью» в данном случае понимаются четыре основные свойства всякой реальности — «постоянство, блаженство, истинное Я и чистота».

36. Кроме этого, *миры и реальности (界如)*, содержащиеся в одном мгновении мысли, образуют «внутренний объект», который является «пустым, условным и срединным» и развертывается через «три добродетели» и «три колеи», т. е. «три дхармы». «Три добродетели» суть: Дхармакая, праджня и мокша. Пустотность соответствует праджне, условность — мокше, срединность — Дхармакае. Таким образом, «природа и добродетель», включая в себя все миры со всем множеством свойств, оказываются «внутренним объектом» или «чудесным объектом», а значит, являются объектом «тройкого созерцания»; «совершенствование», следовательно, предстает как средство раскрытия «объекта» и толкуется Чжи-ли как «мудрость» и «практики».

37. *Хотя природа является основой (性雖本)*. Природа является основой — т. е. содержит в себе универсум с полнотой благого и неблагого, следовательно, может подвергнуться заблуждению. В такой ситуации необходимо опираться на «чудесную мудрость», которая есть «совершенствование». Совершенствование, указывает Чжи-ли, происходит из полноты субстанции природы и освещает ее — т. е. они находятся в состоянии взаимной обусловленности. Эти два взаимно образуют друг друга.

38. *Полнота природы (全性) и полнота практик совершенствования (全修)*. Под полнотой имеется в виду полнота природы как универсума при опоре на полноту универсума возникает полнота совершенствования, а полнота совершенствования реализует полноту природы. Это положение может быть истолковано и в духе традиционной мадхьямики — природа, субстанция, а *修* можно интерпретировать как *相* — свойство, внешнее проявление природы. При последовательном совершенствовании свойство может стать природой, а природа может найти свое совершенное выражение в свойстве.

Памятники культуры Востока

39. В природе ничего не изменяется (性無所移), т. е. полнота природы, выражаемая через три добродетели не претерпевает умаления, а постоянство совершенствования, по мнению Чжи-ли, означает постоянство «превращения» и «сотворения» — развертывания природы в феноменальный универсум.

40. Соответствующее (順) и противоречащее (逆) совершенствование возникает из полноты природы и объемлет собой имена подчиняющегося или соответствующего и противоречащего.

41. Видение природы [становится] практикой (了性為行), т. е. тот вид совершенствования, который происходит из мудрости. Отвращение от природы означает отказ от постижения истинной природы, которым характеризовались учения Трипитаки, проникающее и различающее учения. Видение природы доступно лишь совершенному учению. Чжи-ли называет «отвращение от природы» «порочным совершенствованием».

42. Природа сознания, как «полноты принципов» остается неизменной, но возникают два вида сознания соответствующие «видению природы» и «отвращению от природы». Это происходит под воздействием условий.

43. Подчинение и противоречие есть две природы (逆順二性). Здесь «природа» означает «природу сознания» — соответственно «видящего природу» и «отвергающего природу». Сущность этих природ целиком «следует условиям» и поэтому находит различное проявление в вещах. Таким образом, Чжи-ли выделяет два «принципа» — «видение природы» и «отвращение от природы».

44. Внешнее воздействие — т. е. «вещественное проявление» «отвращения от природы», которое не соответствует природе как вещь (ср.: «вещи и природа всегда различны»).

45. Природа, как полнота принципов (理具), включает в себе и «видение», и «отвращение от природы», каждое из которых играет специфическую роль в процессе совершенствования, давая понимание универсума как совокупности 性 и 相. Вместе они образуют «совершенный принцип» совершенствования. «Видение» и «отвращение» Чжи-ли сравнивает с лекарством и болезнью. Когда есть болезнь, то применяют лекарство; когда болезнь ушла, то и лекарство более не нужно. В этом Чжи-ли видит смысл слова «одновременно».

46. Совершенствование сознания (修心) — совершенствование в отношении заблуждения. Если исчезнет заблуждение, связанное с природой, то не будет необходимости в совершенствовании, и тогда будет обретена недвойственность и исчезнут оба сознания — «соответствующее» и «противоречащее».

47. Разделенность и слияние (離合) — рассмотрение по отдельности и в синтезе.

48. Три [вида] природы и совершенствования (性修各三). Чжи-ли дает следующее объяснение: «Три добродетели и три драгоценности, хотя и являются крайним выражением совершенствования, непременно укоренены в природе. Три тела и три мудрости хотя и ограничиваются пробуждением, но их принцип понижает заблуждение, три сознания и три пути указывают на вещи. Принцип в том, что совершенствование устанавливается из полноты природы. Так разве эти шесть не указывают на тройственность совершенствования и природы?» Таким образом описан универсум природы, принципов и вещей. Тройственность образуется при рассмотрении природы и совершенствования в трех аспектах — природы, принципов и вещей. Природа в аспекте природы есть три добродетели и три драгоценности, в аспекте принципа — три тела и три мудрости, в аспекте вещей — три сознания и три пути. Таково же совершенствование, выступающее в качестве полной реализации тройственности природы.

Два совершенствования и одна природа (二修一性), т. е. единая природа и две формы ее реализации — через мудрость и практики. Кроме того, к предыдущим шести элементам добавляется три вида пробуждения (в зависимости от колесницы), три Махаяны и три нирваны. Эти три элемента, видимо, относятся к сфере трех Дхарм и поэтому являются «совершенствованем».

49. Три группы по два элемента (прим. 48) и группа из трех элементов (там же) образуют девять видов совершенствования. Девять есть лишь три, т. е. единая природа и совершенствование в виде мудрости и практик. Таким образом, совершенствований оказывается всего два, и они содержатся в единой природе, как в «полноте принципов».

Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

50. *Два к единой природе, как волна к воде* (二與一性如水為波), т. е. совершенствования являются внешними выражениями единой природы, как волна является проявлением природы воды. Волна отлична от воды, но вместе с тем и неотделима от нее.

51. *Три препятствия* (三障) — аффекты, кармические деяния и воздаяние. Они целиком пребывают в «полноте природы» и для их преодоления необходим соответствующий настрой, выражающийся в установлении «трех дхарм».

52. *Без совершенствования* (無修), т. е. без привнесения двойственности; непосредственное установление тождественности между природой, принципом и вещью. В этом случае мир дхарм (дхармадхату) обретает единство и пронизанность.

53. Природа и совершенствование, по мнению Чжи-ли, есть дальнейшее развертывание дихотомии «внешнего» и «внутреннего».

54. Чжи-ли утверждает: «Неявленность истинного признака трех тысяч [миров] называется причиной, проявленность же называется плодом. Хотя явленность и скрытость различаются, они от начала до конца постоянны и тождественны. Поэтому и говорится о недвойственности».

55. *Три пути* (三軌), т. е. три Дхармы (三法).

В сознании содержат полноту условий трех путей. Более адекватен был бы перевод: «Сознание-условие (心因) [обладает] полнотой трех путей». Согласно учению о «десяти чудесных», «три дхармы» являются «плодом», обусловленным предыдущими «тремя чудесными». (Следует заметить, что Чжань-жань рассматривает 位妙 вместе с 三法妙) Объект, мудрость и практики, относятся к сфере сознания и одновременно выступают как условие обретения «трех дхарм». В этом смысле следует говорить о «сознании-условии». Поскольку причина содержит в себе плод, то и «сознание условия» в своей субстанции содержит полноту трех путей. Таким образом причина составляет природу плода, а плод является реализацией этой природы.

56. *Это условие реализуется в плод и называется тремя нирванами.* «Три Дхармы» являются началами динамическими и реализуются в виде «трех нирван», т. е. состояний реализации 1) «чистоты природы», т. е. изначальной реальности истинного признака всех дхарм, осознания их неподверженности рождению и умиранию; 2) «совершенства чистоты», т. е. обретения полноты мудрости и уничтожения заблуждений и 3) чистоты методов, т. е. осознания принципа и видение несубстанциальности всех моментов и жизненных положений. Эти «три нирваны» соответствуют трем дхармам и реализуются с их помощью:

- 1) «путь истинной природы» — «нирвана чистоты природы»
- 2) «путь созерцания» — «нирвана совершенной чистоты»
- 3) «путь вспомоществования» — «нирвана чистоты методов»

57. *Причина и следствие не имеют различий, от начала до конца их принцип един,* т. е. причина и следствие равным образом пребывают в сознании и полнота следствия содержится в причине. Следствие объемлет собой полноту причины, ибо «три дхармы» являются реализацией сознания. С другой стороны «три дхармы» являются «синтетическим следствием», ибо предстают как выражение и способ реализации «чудесной причины» и «чудесной нирваны» «основного учения», синтезируя таким образом «причину и следствие основного учения», т. е. заключая в себе нирвану и сознание Будды, которым обладают и все живые существа, ибо «Будда это лишь высшее живое существо». Причина и следствие объемлют друг друга и выступают недвойственно.

58. *Условие и добродетель полны* (因德已具). «Добродетель» здесь имеет значение «функции», «проявления».

«Пребывать в условии» — т. е. не стремиться к обретению плода.

59. В заблуждении сознание склонно приписывать причине и следствию отдельный и истинно-реальный статус. Пребывание в причине, по указанию Чжи-ли, означает реализацию причины и добродетели, каковая реализация и получает название «плода».

60. Т. е. причина и плод идентичны и плод есть лишь проявленная причина.

61. Причина и следствие являются недвойственными, происходят из сознания и, следовательно их объемлет единый принцип. Проявление принципа или, ско-

Памятники культуры Востока

рее, его действенность являются «причиной». Следовательно, причина является кратковременной и, по мнению Чжи-ли, относится к сфере «временного», а «следствие» есть устранение «причины», ибо она переходит в следствие. Чжи-ли понимает это как «проявление [ведет к устранению] противоречия с именем причины». Раз устранена причина, то устраняется и понятие следствия. «Плод» есть реализация реальности и поэтому Чжи-ли относит его к сфере действительного и указывает, что и постоянное и временное равно исчезают.

62. *Принцип и природа (理性)*. «Природа» — это видимо, природа плода, т. е. способность являть себя в вещах. Чжи-ли говорит, что по отношению к проявлениям причины и плода устанавливается принцип, чтобы «объять их». Когда «объемлемое» исчезает, то нет и «объемлющего».

63. *Уничтожающая мудрость (亡智)*, т. е. такая мудрость, которая, как указывает Чжи-ли, способна «мгновенно уничтожить» «вещи и принципы». Чжи-ли связывает это понятие с «абсолютной мудростью», уничтожающей принципы и плоды всех дхарм. По своей «глубине» эта мудрость может быть далека и близка (т. е. слаба и сильна), что вызывает соответствующие тяжелые и легкие заблуждения. Заблуждениям соответствуют «три сомнения», выделяемые в зависимости от их силы: 1) «сомнение мысли», т. е. привязанность к мирским объектам — преодолевается созерцанием пустотности; 2) «сомнение пыли» — приверженность к пустоте дхарм, преодолевается созерцанием условности; 3) «заблуждение неведения», т. е. заблуждение относительно высшей истины, преодолевается созерцанием срединности.

Шесть ступеней — шесть стадий идентичности на пути бодхисаттв, выделяемых школой Тяньтай. Первой из них является ступень «идентичности с принципом», т. е. «врожденное состояние будды». «Если уничтожающая мудрость применена к идентичности принципа, то не будет ни одной добродетели для совершенствования, ни одного сомнения для разрушения». Смысл этого отрывка в том, что функционирование вещей понимается в рамках причинно-следственных отношений, которые выступают лишь как проявление единого принципа идентичности. Снятие причинно-следственной оппозиции с помощью «уничтожающей» или «абсолютной мудрости», относящейся к «принципу идентичности», ведет к выявлению несубстанциальности вещей, аффектов и заблуждений.

64. Чжи-ли объясняет эту мысль следующим образом: сомнения и заблуждения не имеют собственной природы, они пусты и обладают лишь пустым именем. Поэтому их нельзя преодолеть, но можно лишь осознать, что их нет, и тогда они сами исчерпываются.

65. *Иллюзорные причины (幻因)*. Причина не является реально действующей сущностью и поэтому не может вызывать последствий. Следствие, по указанию Чжи-ли, тоже не является тем, что ограничивается и поэтому подобно образу в зеркале, а не есть отдельная сущность. (По представлению буддистов следствие происходит из причины и потому ограничивается причиной.)

66. *Смысл пустотности и образа одинаков (空像雖即義同)* в том смысле, что оба они лишены собственной природы и не являются сущностями. Пустотность пуста, а образ реален. Чжи-ли пишет: «Пустота обладает лишь именем, лишь осознаешь [ее] отсутствие, и [она] исчезает, а образ, хотя и не сущность, обладает материальностью и внешним обликом».

67. Из реальности образа как вещи вытекает наличие изначального принципа. *Заблуждение превращается в природу* — пустотность здесь обозначает «причину», неведение относительно природы которой превращается в природу, то есть становится органически присутствующим сознанию. В результате устанавливается двойственность «вещей и принципов», «причины и плода».

68. Двойственность оказывается условной, ибо причина и следствие обладают «единством субстанции», как производные сознания. Субстанцией их оказывается «полнота принципов», сочетающая в себе «неизменность» и «подверженность воздействиям».

69. Преодолевает, т. е. ограничивает.

70. *В отношении принципа одинаково называются неведением (在理同名無明)*. Принципом является полнота и неизменность истинной реальности, а «три тысячи миров есть признак истинного признака», по выражению Чжи-ли: «Когда истинный признак в отношении принципа подвергается воздействию, он образует

 Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

причины. Таким образом, незнание природы причины и следствия и непроявленность их в учении Будды ведут к заблуждению. Поэтому представление о трех тысячах миров, как о сущностях называется неведением, ибо они происходят из причины и следствия, которые Чжи-ли называет «истинным признаком Махаяны».

71. Плод, как обозначение «трех дхарм» подразумевает реализацию сознания Будды, в котором видна истинная реальность, как обладающая четырьмя добродетелями — «постоянством», «блаженством», «реальностью» и «чистотой».

72. *Не претерпевающая изменений* (無改) т. к. природа неизменна, а принцип заблуждения и пробуждения един. Следовательно неведение тождественно по своей сути просветленности.

73. Чжи-ли указывает, что «субстанцией называется полнота принципа трех тысяч миров», а превращение и реализация трех тысяч миров называется функцией.

74. Возникновение трех тысяч миров описывается в рамках причины и следствия, которые являются выражением истинной реальности и «полноты принципов». Причина и следствие в равной степени происходят из реальности и поэтому тождественны ей, как природа тождественна своему внешнему проявлению. С другой стороны, они тождественны и друг другу — как в силу общности своего источника, своей функции, так и потому, что причина и следствие взаимно объемлют друг друга. Поэтому они связаны как совершенствование и природа.

75. Чжи-ли указывает: «Охваченное аффектами сознание творит все дхармы, единое и многое разделены, различающая мысль привержена к именам — это называется "грязным". Освобожденное сознание реагирует на множество условий, единое и многое обретают свободу и спонтанность, мысль отказывается от имен — это называется "чистым". Сознание, охваченное аффектами в одном мгновении мысли, изначально обладает полнотой трех тысяч, [полнотой] субстанции и функции и поэтому не отличается от чистого, поэтому говорится о "недвойственности"». Чжи-ли далее утверждает: «Грязное — это заблуждения, чистое есть ответ» в смысле проявления субстанции, не охваченной аффектами, или как «ответ на заблуждение», т. е. «чистота» понимается как проявление плода.

76. *Безначальность* (無始). Одно из ключевых понятий буддизма Махаяны. Оно встречается в «Махаяна шраддхотпада-шастре», где утверждается, что аффекты не имеют начала в том смысле, что они неотделимы от сознания. Согласно пояснениям Чжи-ли, Чжань-жань употребляет «безначальность» в смысле «аффект», ибо она происходит из «безначальной непробужденности неведения».

Дхармадхату является неведением, неведение является дхармадхату — дхармадхату, т. е. «природа дхарм» как выражение истинной реальности точно так же как и «неведение», обладает полнотой субстанции. Однако, по указанию Чжи-ли, дхармадхату сам не может быть обнаружен и сам себя не проявляет. Поэтому из-за глупости людей единый принцип разделяют на субъект и объект, в результате «темного движения светлой и спокойной основы трех тысяч», благодаря чему возникает безначальное неведение. Субстанция дхармадхату и неведение едины и светла и, «переворачивая» неведение, мы приходим к дхармадхату.

77. *Дхармадхату в отношении с неведением* (法界之與無明). Дхармадхату, приходя в движение под влиянием субъектно-объектных представлений, порождает функцию неведения, сохраняя при этом полноту субстанции. Эта функция указывает Чжи-ли, выражается в приверженности к именам, так возникают все дхармы. *Неведение в отношении с дхармадхату*, т. е. «неведение», превращаясь, являет функцию дхармадхату, ибо само сохраняет полноту субстанции последнего. Таким образом появляется «истинная природа», способная «реагировать на внешние условия, оставаясь неизменной». Чжи-ли далее указывает, что «неведение» хотя и обладает «функцией образования вещей», однако, не имея собственной субстанции (отличной от дхармадхату), нуждается в опоре на него для соиздания дхарм. Дхармадхату и неведение совместно создают загрязненные дхармы». Отклонение в сторону дхармадхату или неведения определяется силой «скрытой потенции» дхармадхату.

78. *Вода [может быть] чистой и мутной* (濁水清水), т. е. чистое и загрязненное сознания. Волна — внешнее проявление субстанции воды, т. е. ее влажности, что есть отражение полноты субстанции и полноты проявления трех тысяч миров. Таким образом, и у грязного и у чистого сознания субстанция и проявления одинаковы.

Памятники культуры Востока

79. Т. е. загрязненность, подобно неведению, присутствует изначально.

80. Ибо грязь, как и неведение не имеет собственной природы, но происходит из чистоты. Отношения между грязью и чистотой подобны отношению неведения и дхармадхату. Грязь является проявлением «движения единой природы», которая неизменна и чиста.

81. *Причины и следствия... называются причинно-обусловленными* (因果俱名緣起). Причины и следствия есть синоним «мира» ибо «мир» есть развертывание причин и следствий. Причина и следствие есть выражение «субстанции» мира, т. е. «полноты принципа». Под внешним воздействием «полнота принципов» реализуется в мир, поэтому миры оказываются причинно-обусловленными.

82. *Заблуждение и пробуждение возникают из условий и не выходят за пределы мгновения.* Заблуждение и пробуждение являются выражениями совершенной и постоянной природы. Заблуждение и пробуждение, по мнению Чжи-ли, относятся к «субстанции трех тысяч миров», которая по определению пребывает в одном мгновении мысли.

83. *Природа мгновения постоянна* (判那性常), т. е. природа мгновения и есть «полнота принципов» и истинная реальность. «Зависимое возникновение» относится к ней как функция к субстанции, поэтому их принцип един. В этом принципе развертывается феноменальный универсум и, следовательно, происходит разделение на чистое и грязное.

84. *Шесть грязных* (六穢) — «шесть видов пыли», *четыре чистых* (四淨) — четыре добродетели бодхисаттвы: 1) «чистота тела» — т. е. свобода от рождений и смертей; 2) «чистота условий» — способность бодхисаттвы являть чудесные способности преодолевать все препятствия зависимого возникновения; 3) «чистота сознания» т. е. свобода от аффектов и привязанностей; 4) «чистота мудрости» — т. е. истинное знание о дхармах и свобода от привязанностей. «Шесть грязных и четыре чистых являются характеристиками знания о мире и отношения к миру и проистекают из полноты принципов». Каждый из десяти миров осознается через четыре чистых и шесть грязных.

85. *При слиянии десять [свойств] пронизывают чистое и грязное*, т. е. когда образуется «сто миров» (10 миров × 10 признаков), то десять признаков-свойств равно объемлют собой и чистое и грязное.

86. Т. е. феноменальный универсум является плодом неведения, чьей субстанцией оказываются дхармадхату — высшая реальность.

87. Чжи-ли склонен толковать этот отрывок как полемику с сомневающимися. Когда субстанция трех тысяч миров не выявлена, остается заблуждение, которое устраняется на «ступени подобия». Чжи-ли толкует подобие как состояние, когда органы чувств человека лишь подобны врожденным, но обладают способностью «всеобъемлющего сияния» и освещают десять миров. Очищение органов ведет к реализации десяти миров.

88. Т. е. следует «учению следов».

89. *Сокрытие* (庶) и *освещение* (照). Чжи-ли понимает «сокрытие» как созерцание «пустотности» и «срединности», а «освещение» — как созерцание «условности».

90. *Оба исчезнут* (雙亡), т. е. три созерцания ликвидируют «три истины» и следовательно сокрытие и освещение.

Оба будут светить, т. е. осветят природу универсума как единства пустотности, срединности и условности.

91. «Недвойственность грязного и чистого» соответствует «чудесному воздействию и отклику» из десяти чудесных. Соответственно, недвойственное созерцание грязного и чистого будет призывом, на который последует ответ в виде ликвидации двойственности.

92. «Пустотность и срединность» демонстрируют истинную природу универсума и поэтому в них снимается оппозиция грязного и чистого. Эта оппозиция оказывается условной и поэтому незначимой.

93. Причина и следствие описывают мир, характеризующийся свойствами чистоты и грязи. Единство причины и следствия демонстрирует относительность их противопоставления и указывает на то, что и чистое и грязное проистекают из

 Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

единого истока, а их разделение есть лишь продукт развертывания непросветленного сознания. Кроме того, отношения между чистым и грязным таковы же, как и отношения причины и следствия — они относятся как субстанция к функции, оба объемлют друг друга и оба снимаются в процессе созерцания. Недвойственность чистого и грязного принадлежит уже не к сфере причин и следствий, как предыдущие четыре пути, но к сфере «преобразования других». На этой стадии происходит объединение субъекта с объектом в рамках отношений «призыва и отклика».

94. *Недвойственность субстанции Вайрочаны (庶那一體不二)*. Употребление Чжань-жанем и Чжи-ли имени Вайрочаны свидетельствует о некотором уклоне теоретиков Тяньтай в сторону буддийского эзотеризма. Чжань-жань понимал Вайрочану как вселенского будду, выражение абсолюта. Абсолют в свою очередь понимался как «полнота принципов» и следовательно недвойственность. Вайрочана, как выражение абсолюта, пребывает вне времени — отсюда выражение «с безначальных времен».

95. Существует десять миров, в которых может родиться человек — мир будд, бодхисаттв, богов, шраваков, монахов, мирян, мужчин, женщин, небожителей и демонов; это прямое воздаяние, определяемое индивидуальной кармой. Место рождения, время рождения являются результатом коллективной кармы и поэтому называются косвенными или опорными, ибо дают опору существованию.

96. Прямое и косвенное содержится в сознании, как в универсуме, а сознание не разделяется на потенцию и ее объект, поэтому прямое и косвенное воздаяние также пребывают в единстве.

97. Т. к. принципы и природа сами по себе представляют всеобъемлющую недвойственность.

98. *Субъект и объект, причина и следствие объемлют друг друга*. Чжи-ли поясняет это тем, что приверженность к чувствам, заставляет разотождествлять себя и Будду, видеть в Будде иную, отличную от себя сущность. Состояние Будды является плодом, причина которого в сознании — таким образом причина и плод обуславливают друг друга. Субъект и объект являются плодами заблуждения, ибо сознание как универсум не может быть отличным от Будды, следовательно, субъект и объект синтезируются. Основой этого единства, по мнению Чжи-ли, является единство принципа.

99. *Чудесный объект Вайрочаны* — т. е. всякий объект есть полнота универсума.

100. Природа и принципы не ограничены в рамках трех тысяч миров, но предел их развертывания ограничен тремя тысячами миров. Будда же обладает безграничностью, которая реализуется в пустотности. Будда объемлет все и не объемлет ничего.

101. *От начала до конца неизменно (始終無改)*. Под неизменным Чжи-ли понимает единство субстанции и функции, т. е. единство принципа. Если он проявлен до конца, то малая и большая колесницы оказываются едиными, поскольку все дхармы объемлют друг друга. В начале принцип пребывает в своей полноте. Поскольку принцип причины и следствия един, то и воздаяние, как плод, идентично причине, а поскольку косвенное воздаяние является сопутствующим прямому, они тоже едины.

102. Т. е. каждое явление включает в себя всю полноту универсума.

103. По мнению Чжи-ли, «полнота природы трех тысяч» (性具三千) включает в себе и субстанцию и функцию. Пустотность, условность и срединность изначально и постоянно объемлют друг друга. Поэтому одна пылинка объемлет собой все дхармы. Созерцание ведет к реализации трех истин как субстанции и функции и обретается свободная функция субстанции. «Свобода» здесь понимается как реализация «отсутствия препятствий» между феноменами, благодаря их реализации как единства пустого, условного и срединного — т. е. как «полноты природы» или «полноты принципов».

104. Т. е. совершенствование реализует изначальную полноту или самотождественность реальности. Чжи-ли употребляет сравнение между волной и влажностью. Чжи-ли говорит: «Субъект — это мое сознание, объект — это другие и Будда, [плоды] зависимого возникновения — это дела, принцип — это полнота при-

Памятники культуры Востока

роды. Каждый заключает в себе тождество принципа трех тысяч миров и [потому они] тождественны. [Плоды] зависимого возникновения объемлют друг друга без преград. Это и называется недвойственностью прямого и косвенного». Прямое и косвенное относятся к сфере феноменов — они заключают в себе полноту трех тысяч миров и поэтому объемлют друг друга и являются недвойственными.

105. Чистое определяет наличие и природу грязного, также как и индивидуальная карма определяет косвенное воздаяние. Из этого проистекает их недвойственность. Развертывание грязного раскрывает чистое и показывает единство прямого и косвенного, ибо грязное является начальной данностью и скрывает свою чистую субстанцию.

106. *Субъект и объект (自他)*. Данный перевод вполне условен, ибо речь здесь идет не столько о субъектно-объектном отношении в восприятии мира, но о сотериологическом единстве «призыва и отклика» и «чудесных способностей». Комментарий Чжи-ли раскрывает это сотериологическое единство утверждая, что «чистое прямое и косвенное воздаяния, [являемые] из грязного» (см. примеч. 105) необходимым образом сливаются и являют «чудесные способности» и «способность к отклику» — т. е. способность спасать живые существа. Таким образом, они относятся к сфере субъекта и исходят из представления о «самости», обозначают «способность к превращению» других. Понятие «призыв» Чжи-ли раскрывает как «положение других» — как некую ситуацию живых существ, могущую вызвать реакцию бодхисаттвы. Для обыденного сознания «другого» существует два вида — Будда и живые существа, но и будда в собственном сознании и будда другого являются тождественными, и поэтому будда тоже относится к «способности к превращению». Из этого Чжи-ли заключает, что только живые существа являются «другим» и «подверженным превращениям», так как сам-будда и другой-будда относятся к сфере абсолютной реальности, и потому идентичны. Однако, «способность» и «предмет способности» равным образом заключены в одном мгновении мысли и идентичны ему, что снимает оппозицию между потенцией и ее объектом.

107. Единая природа заключает в себе субъект и объект. Ее реализация является плодом, достижение которого подразумевает «автоматическое принесение пользы другим», «без размышлений». Эта реализация природы и является той «основой», опираясь на которую, бодхисаттва приносит пользу другим.

108. *В природе и принципах... три тысячи трех добродетелей и трех истин*, т. е. с точки зрения природы и принципов каждый из трех тысяч миров обладает тремя добродетелями (постоянством, просветленностью или истинным свойством, и освобожденностью от пут или свободой) и характеризуется с точки зрения трех истин.

109. *Собственные практики (自 行)* — по указанию Чжи-ли, они относятся к устранению грязного или чистого и потому действительно относятся к истине пустотности и срединности. Помощь другим предполагает их отдельное бытие и поэтому относится к истине условности. Таким образом, субъект и объект, «способность» и «предмет способности» обретают единство в «чудесной условности», которая описывается как «три тысячи миров» и характеризуется через три истины. Три истины также недвойственны, так что субъект и объект оказываются недвойственными.

110. Три тысячи миров составляют феноменальный универсум.

111. Т. е. мир будд, бодхисаттв, пратьека-будд, шраваков, богов, людей, асуров, голодных бесов, скотов и ад.

112. *Умиротворенный свет* — эпитет Махавайрочаны, как вселенского будды, выражения абсолюта.

113. *Принцип живых существ заключает полноту трех тысяч миров*, т. е. живые существа обладают потенцией и реализацией трех тысяч миров, а будды обладают полнотой трех тысяч принципов, т. е. реализованных миров, именно поэтому отклик наполнен благами и устремлен к неразличению, ибо происходит из высшей реальности. Чжи-ли толкует неразличение как «три неразличимых», т. е. Будда, сознание, живые существа — в сознании живых существ присутствуют будды, а в сознании будд присутствуют живые существа. В этом выражается недвойственность призыва и отклика, а следовательно субъекта и объекта.

 Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

114. *Зеркало содержит принцип проявления образов (鏡有現像之理)*. Чжи-ли считает, что под зеркалом имеются в виду будды, ибо реализованные ими три тысячи миров пребывают в спокойствии, как зеркало, и в нем отражаются образы, рожденные живыми существами, в соответствии с их природой. Таким образом, призыв есть образ, а отклик есть его отражение.

115. Принцип зеркала как будды, реализовавшего три тысячи миров, не имеет предела для вещи, ибо всякая вещь принадлежит трем тысячами миров.

116. *Разделение с зеркалом (鏡隔)*. Чжи-ли понимает под этим возникновение противопоставлений, т. е. разделений на субъект и объект и т. д.

117. Т. е. зеркало все объемлет по «полноте природы», а не из-за очищения.

118. Т. е. истинный принцип — это «истинная причина» природы Будды, соответствующая «пути истинной природы». Она сопровождается «явленной» и «вспомогательной» причинами, соответствующими «пути созерцания» и «пути вспомоществования».

119. Т. е. истинная природа заключена в обретении осознания «полноты принципов», реализации истинной реальности, сопровождаемой принесением пользы другим — соединением субъекта и объекта.

120. *Не устанивает собственная природа (不起自性)*, т. е. собственная природа субъекта в противоположность объекту.

121. Т. е. человек благодаря кармическим связям оказывается связан с другими людьми и, в конечном счете, реализует единство с универсумом. Поскольку кармические связи недвойственны, то устраняется понятие онтологически значимой индивидуальности, следовательно снимается и субъектно-объектная дуальность.

122. Чжи-ли полагает, что недвойственность трех видов деяний (тела, речи и разума) происходит от «совершенства дхармовой субстанции», т. е. «полноты природы и принципов». Таким образом все тела оказываются тождественны и следовательно и все остальные виды деяний также.

123. *Преобразование других проявляется в делении на три сокровенных*. Под «тремя сокровенными» понимается три вида деяний Будды — его непостижимый облик, его повсюду слышная речь и его всепостигающий разум. Чжань-жань рассматривает проявление этих качеств как развертывание абсолютного Будды. Вайрочаны для преобразования живых существ.

124. Т. е. различие между вещами и принципами относительно.

125. «Три сокровенных», будучи истолкованы в плане сотериологическом, получают имена «трех колес». Первое — «колесо чудесных превращений», способствующее пробуждению у живых существ веры; соответствует «сокровенному телу». Второе — «колесо обучения», приведение живых существ к истине и пробуждение у них веры; соответствует «Сокровенному речи». Третье — «колесо памятования»; соответствует «чудесному разуму». Это третье призвано отражать в себе, подобно зеркалу, способности существ с тем, чтобы в выборе учения для них не было ошибки. Именно это имеет в виду Чжань-жань, говоря: «колесо сознания отражает условие, два других устанавливают превращения» — т. е. учение для спасения.

В явлении тела и проповеди Дхармы никогда не было различий, ибо все они происходят из единой природы Будды. Все эти три способности относятся к категории субъекта, в данном случае — преобразующего Будды, и поэтому в них осуществляется единство субъекта и объекта.

126. *В отношении тела [произошло] разделение на истинное и обусловленное*. Истинное тело Будды — Дхармакая, т. е. Будда как абсолют — Вайрочана, и «превращенное тело» — Нирманакая, т. е. тело, проявляющееся в конкретный момент под влиянием конкретных обстоятельств ради удовлетворения конкретных потребностей.

Временное и постоянное учения. — Учение Трипитаки, «разделительное» и «проницающее», являются «временными» ибо выражает истину не прямо, но посредством «искусных методов». «Совершенное учение» «Лотосовой сутры» является «постоянным», ибо является непосредственным откровением Будды в теле Дхармакая.

Памятники культуры Востока

128. Нирманакая образует единство с Дхармакаей, т. к. происходит из нее. Постоянное и временное учение в равной степени устремлены к истине абсолюта. Вместе с тем, учение передается посредством Нирманакаи, ибо в ней Будда обретает человеческий облик и его речь становится понятной живым существам. Также и доктринальные учения — помимо пути Будды — т. е. учения «Лотосовой сутры» должны быть учениями «искусных методов», подходящими для людей еще не вполне развившихся. Но источник пребывает в единстве абсолютного Вайрочаны, поэтому они не представляют собой отдельных существ, но едины.

129. Чжи-ли поясняет это следующим образом: Вайрочана есть Дхармакая, Шакьямуни есть Нирманакая. Однако Дхармакая не обладает речью, а Нирманакая — обладает. Если учесть, что они тождественны, то в Дхармакае пребывает полнота Нирманакаи, а в Нирманакае — полнота Дхармакаи. Таким образом, Вайрочана и Шакьямуни тождественны, а речь последнего является выражением латентно присущей Дхармакае речи, т. е. выражением истинной реальности. Следовательно, речь и тело едины, ибо Нирманакая собственно и есть тело в отношении трех видов действий.

130. Речь тело и сознание образуют единство, а следовательно имеется «единство материи и сознания».

131. *Преобразовывают [все] согласно своей природе (不謀而化)* здесь означает действие, не осознанное, порожденное не различением, а скорее интуицией, присущей сознанию. Поэтому принят перевод по природе.

Обладают постоянством и, безвидно достигая предела, производят действия (常冥至極), т. е. «постоянство» заключено в принадлежности к интуитивно познаваемому абсолюту, поэтому говорится о «безвидности» или «мраке». «Достигать предела» — «предела истины». «Три действия» развиваются в соответствии с истинной величиной вещей, реально соответствуя истинной потребности.

132. *Сто миров (白界)* — все миры. Чжи-ли говорит, что три вида действий, развертывание истинного и обусловленного создают весь мир, который является плодом, причина которого пребывает в сознании. Соответственно, миры создаются тремя действиями, природа которых в сознании. Следовательно, три вида не различаются друг с другом как отдельные сущности, но остаются недвойственными.

133. Т. е. следствие полностью содержится в причине.

134. *Три сокровенных имеют основу (三寶有本)* — три вида действий являются следствием причины, которая понимается как полнота принципов в абсолюте.

135. *Стремление к всеобъемлющему (遍赴一切)*. Плодом является всеобъемлющее осознание мира. С другой стороны, три действия также понимаются как плод. Таким образом, три действия объемлют весь мир.

136. *Соответствующая форма (應色)* — нирманакая, которая содержит в мельчайшей частице полноту универсума.

137. Т. е. обыденное сознание обладает полнотой субстанции Вайрочаны. Принципом «проявления трех сокровенных», по мнению Чжи-ли, также является Вайрочана, что показывает тождественность «трех сокровенных» и сознания.

138. Всякое кармически обусловленное единство (полученное как воздаяние) содержит в себе субстанцию Вайрочаны. Отсюда происходят «три не имеющие различий» — т. е. Будда, сознание и живые существа.

139. Будда, как субъект, являет себя в трех действиях, которые преобразуют живые существа, являющиеся субъектом. Раз субъект и объект недвойственны, то Будда и живые существа едины, следовательно три вида действий живых существ и Будды недвойственны. Другим основанием их недвойственности является их укорененность в сознании, как в субстрате абсолюта.

140. *Равностная великая мудрость (平等大慧)*. По мнению Чжи-ли, это понимание чудесной природы всех дхарм и того, что они объемлют друг друга.

Девять временных одно постоянное, т. е. из десяти миров лишь мир Будды является постоянным, т. е. обладает конечной реальностью, а остальные девять миров являются «временными», т. е. обладают производными свойствами.

141. Они заключают в себе полноту друг друга.

Десять врат недвойственности (Пер. и комм. К. Ю. Солонина)

142. Между мирами нет субстанциональных преград и поэтому они могут свободно переходить друг в друга и тем самым постоянно пребывают в движении.

143. *Слияние с изначальным единым принципом (契本而施)*. Чжи-ли указывает, что это выражение означает «реализацию сознания» как универсума, в котором нет временного и постоянного. Но временное и постоянное возникают под влиянием условий. В данном случае речь идет уже о постоянном и временном учениях. «Реализация сознания», по мнению Чжи-ли, является «изначальной причиной», рассмотрение которой неотделимо от плода и составит созерцание «одного мгновения мысли».

144. *Свобода колеса сознания (心輪自在)* — свобода развертывания единого принципа сознания в постоянное и временное и в три вида действий.

145. *Развертываются из неподвижного (不動而施)*. Неподвижность — основное свойство истинной реальности. Оно подразумевает его неизменность и неподверженность внешним воздействиям. В представлениях мадхьямиков, к которым относилась школа Тяньтай, мир реальности в целом неподвижен, ибо не подвержен рождению, гибели и любым превращениям.

146. Постоянное и временное учения относятся к сфере трех видов действий, и если последние недвойственны, то и первые едины. Отсюда проистекает «слитность во мраке», ибо она реализуется на свободном от дискурса пространстве «предела истины», а в феноменальном мире «постоянное» и «временное» выступают раздельно. Однако природа их лежит в едином сознании.

147. Представление о восприятии (受) и орошении (潤) исходит из приводимого в «Лотосовой сутре» сравнения «трех лекарственных трав и двух лекарственных деревьев». Три вида трав и один вид деревьев обозначают временное учение, а «большое дерево» — совершенное учение. «Орошение» подразумевает благодатное облако учения Будды, проливающееся дождем.

148. Т. е. заключают в себе полноту универсума — десять миров.

149. *С безначальных времен, благодаря силам истечения (無始熏習)*. Силы истечения «искуривают» из сознания-сокровищницы «семена», которые реализуются в виде кармической деятельности индивида. Благодаря им индивид оформляется как индивид. Однако «силы истечения» не имеют реальной природы. Это имеет в виду Чжи-ли, когда говорит: «Из-за "истечения" из природы возникает совершенствование, поэтому совершенствование подобно иллюзии». Но постоянное и временное в принципе равностны, ибо происходят из единой постоянной реальности и являются лишь трансформациями этой реальности. Чжи-ли указывает, что они, как и все прочие деления и оппозиции «устанавливаются временно».

150. *Изначальная причина (本因)* — сознание в состоянии заблуждения придает иллюзиям статус реальности самой по себе, в то время, как они лишь производны от нее.

151. За пределами оппозиции, ибо реальность не описывается через оппозиции.

152. Из-за возникновения — в тексте стоит «из-за полноты возникновения», т. е. реализации всех потенций «полноты принципов». Так возникают все виды постоянного и временного.

153. Будда есть «Полнота плода» (果具) и поэтому как реализованный абсолют содержит в себе в реализованном виде многообразие постоянного и временного и вынужден реагировать на призыв живых существ, обладающих «полнотой возникновения» с помощью постоянного и временного.

154. Т. е. отклик Будды всеобъемлющ, он реализует себя во всем и поэтому все оказывается под его воздействием, реализованным «миром дхарм» (dharma-dhatu) т. е. универсумом «Каждая пылинка... объемлет дхармадхату» — указывает Чжи-ли.

155. Будда, т. е. орошающий дождь, и живые существа, т. е. орошаемые земли, равно объемлют собой реальность и в этом тождественны.

156. *Четыре тончайших (四微)* — видимое, обоняемое, вкушаемое и осязаемое, объекты восприятия являются недвойственными. Чжи-ли определяет «четыре тончайших», как «рожденное на земле» — польза от постоянных и временных учений одинакова для всех.

Памятники культуры Востока

157. Постоянное и временное исходят из единой реальности и объемлют собой весь универсум, субъект и объект. Следовательно и выражаемая этими учениями проповедь демонстрирует единство мира и равную принадлежность всех составляющих его оппозиций к абсолютному Вайрочане.

158. Т. е. относится к единому универсуму, происходит из абсолютной реальности.

159. Чжи-ли по этому поводу замечает: «Единая природа, проявляется в трех тысячах миров, которые являются пустотными, условными и срединными. Это и называется тройственным объектом. Это всеобщее единство в объекте определяется как "принцип"».

160. Чжи-ли говорит: «Объект порождает мудрость, освещающую три тысячи [миров] как пустотные, условные и срединные. Это называется тройкой мудростью».

161. Чжи-ли указывает, что мудрость постижения принципа порождает практики, ведущие к реализации мира на основании трех истин. «Это называется тройскими практиками».

162. Тройственные объект, мудрость и практики образуют собой девятку, которая равняется тройке — т. е. объекту, мудрости и практикам, которые, как указывает Чжи-ли, и образуют «три Дхармы», соответствующие «трем путям». Различным сочетанием «трех дхарм» образуется весь «производный» универсум. Но и «три дхармы» едины, ибо описывают единую реальность.

163. *Три принципа* (三理) т. е. пустотности, условности и срединности.

164. *Проявление* (起用) т. е. функцию становления мира. Пять первых разделов сочинения Чжань-жаня посвящены «трем дхармам», а последующие пять толкуют их феноменальное проявление.

165. Чжи-ли указывает, что здесь речь идет уже скорее о сотериологическом аспекте учения. «Три тысячи миров» соединяют в себе функции объекта и созерцания. «Тройственная природа есть объект, тройственное совершенствование (т. е. на основе трех истин) есть созерцание. Их становление есть плод, а их проявление в преображении других. Однако основа их пребывает в сознании, и только оно дает возможность установить условное разделение на субъект и объект.

166. Т. е. познать «всеобъемлющность дхармы сознания». Выражение «недалеки», по мнению Чжи-ли означает то, что Дхармы будд в целом пребывают в сознании, оно обладает полнотой трех созерцаний, которые легко обретаются при реализации сознания.

167. Чжи-ли указывает, что изложенное здесь подчинено концепции «одного мгновения мысли».

Вновь показывает, что учение о десяти вратах недвойственности уже было изложено Чжань-жанем в сочинении «Дополнение к разъяснению сокровенного смысла Цветка Закона» основателя Тяньтай Чжи-и.

**Перевод с китайского
и комментарии К. Ю. Солонина**

K. YU. SOLONIN. THE Tiantai DOCTRINE OF NON-DUALITY

The current paper represents a translation of «The Ten Gates of Non-duality» (十不二門), a treatise of the 8-th century Tiantai patriarch Zhan-ran, accompanied by an exposition of Tiantai doctrine of 'the completeness of the principles'. The paper traces the origin of Zhan-ran's thought down to the ideas of Zhi-i and simultaneously

demonstrates the influence of Huayan doctrines on the concepts of Tiantai.

The paper claims, that 'non-duality' is the basic concept of Tiantai thought, which allowed the Tiantai scholars to establish the positive concept of being, and thus to eliminate traditional Madhyamika nihilism. 'Non-duality' was crucial to preserve the ontological value of phenomenal existence and thus to establish the concept of positive mundane knowledge. This basic idea influenced the unique Tiantai understanding of the existence of vice, which was declared to be necessary to develop the concept of the entirety of the universe. Through the concept of non-duality original Buddhist ideas of non-existence were synthesized with traditional Chinese worldview.

«Повесть о Йойште Фрияне»

А. А. Амбарцумян
Институт Востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

«Повесть о Йойште Фрияне»¹ является среднеперсидским сочинением, написанным в форме состязания, исход которого зависит от правильного разрешения загадок². Истоки сюжета повести восходят к древнеиранскому мифу о победе пятнадцатилетнего юноши Йойшта (букв. «Юнейший») над колдуном Ахтьей (букв. «Беда» или «Болезнь»), а сам сюжет впервые упоминается в Ардвисур Яште (Яшт 5, 20. 81—83) Авесты — собрания священных зороастрийских текстов. Из этого раздела Авесты нам известно, что Йойшт из туранского рода Фрияны приносит в жертву у реки Рангхи сто жеребцов, тысячу коров и десять тысяч овец богине Ардвисуре Анахите и просит, чтобы она помогла ему одолеть злодея Ахтью и разгадать девяносто девять трудных загадок, которые задаст ему этот злодей. И богиня Ардвисура дарует Йойшту удачу и силу, достаточную для победы.

Миф этот тесно связан с распространением новой религии, провозглашенной пророком Заратуштрой. Как известно, после обращения в зороастрийскую веру древнеиранского царя из династии Кавиев (позднее Кеянидов) Кай-Виштаспа и его приближенных, Заратуштре удалось най-

¹ Общая характеристика этого сочинения дана Дж. Тавадией в обзоре среднеперсидской зороастрийской литературы, который помещает его в раздел назидательных и учебных текстов (см.: Tavadia J. С. 1956. P. 107—108).

² В среднеперсидской литературе имеется еще одно дошедшее до нас произведение, написанное в форме состязания, но без участия элемента загадки — это среднеперсидское переложение парфянской поэмы, известной под названием «Драхт-и Асурик» («Ассирийское дерево», то есть «Финиковая пальма»), поскольку она начинается с описания и речи самой финиковой пальмы (см.: The Pahlavi texts. II. 1913. P. 109—114). В ней излагается спор между финиковой пальмой и козой. Более близкая иранцам коза, как олицетворение благих сил, одерживает победу над финиковой пальмой, хотя и не менее полезной человеку, но, по мнению иранцев, имеющей дьявольское начало. Позднее, после принятия ислама, элемент состязания получил большее развитие в персидской классической литературе в форме заимствованной у арабов разновидности *касиды* (оды) — *муназира* (арабское مناظرة *munāzara* «спор, прение, диспут», от глагола III породы ناظر *nāzara* «вести диспут; соперничать; сравнивать»). В *муназира* каждый из противников старается доказать свое превосходство. Наибольшую известность получили *муназира* персидского поэта Асади Туси: «Прение дня и ночи», «Прение копья и лука», «Прение неба и земли», «Прение гебра и мусульманина», «Прение араба и неараба» (см.: Бертельс Е. Э. 1960. С. 240—243). Похожий жанр получил также распространение в средневековой Европе: в Провансе и Италии *тенциона* (от народнолат. *tentio* — «борьба, спор») и во Франции в виде *жок партим* (от выражения *partir un joc* — «поставить вопрос»).

ти последователей также и среди племен, традиционно враждебных иранцам. Одним из таких новообращенных, по-видимому, был юноша Йойшт из туранского рода Фрияна.

Туранский род Фрияна был особенно почитаем Заратуштрой. В Гатах Заратуштра благословляет внуков и потомков Фрияны за их праведность и преданность идеалам веры (Ясна 46. 12). Пророк берет их под свое покровительство и обещает встретить их перед «мостом Разделителем», чтобы сопроводить в лучшее место праведных — рай и обитель Ахура-Мазды — верховного бога зороастрийцев. Бессмертная и праведная душа Йойшта из рода Фрияна восхваляется в Фравардин Яште Авесты (Яшт 13, 27. 120). В среднеперсидском сочинении Датастан-и Дэниг, «Религиозные установления» (Датастан-и Дэниг, 90. 3), Йойшт упоминается в числе семи вечных правителей благословенной страны Хванирах, а в апокалиптическом среднеперсидском тексте Бахман Яшт Заратуштра просит Ахура-Мазду даровать бессмертие Йойшту Фрияну заодно с сыном царя Кай-Виштаспа Пешотаном (Бахман Яшт, 2. 1).

Имя рода Фрияна находит параллель в «Шахнаме» Фирдоуси в имени благородного и мудрого туранского вельможи Пирана из рода Висе, визиря при дворе туранского царя Афрасияба³.

Однако миф о Йойште Фрияне и колдуне Ахте в «Шахнаме» не вошел. До нас дошла поздняя среднеперсидская обработка этого мифа, сохраненная индийскими парсами в нескольких рукописях, самая ранняя из которых датируется 1269 годом⁴. Среднеперсидский текст повести был составлен в эпоху правления сасанидской династии в Иране и может быть датирован не позднее VI века. В среднеперсидской обработке миф этот получает дальнейшее развитие, более детализирован, и уже представляет собой повесть-сказку о чудесном разгадывании премудрых загадок.

Злой колдун Ахт, родственник принявшего зороастризм юноши Йойшта Фрияна (сестра его по имени Хуфрих была женой Ахта, т. е. Ахт был его зятем), решает уничтожить страну «разгадывателей загадок». Судьбу этой страны спасает пятнадцатилетний Йойшт Фриян, который под угрозой смерти разгадывает все тридцать три загадки Ахта (в сред-

³ Предположение о связи имен Фриян и Пиран было выдвинуто Э. Вильгельмом, который высказывался о возможности перехода здесь авест. -f- в новоперс. -r- в позиции перед -r- и приводил следующую аналогию: авест. *fshtāna* (санскр. *stana*) / новоперс. *pistān* «грудь». По мнению Э. Вильгельма Пиран из «Шахнаме» не обязательно должен соответствовать авестийскому Фрияне, но, возможно, также происходил из рода последнего (см.: Wilhelm E. 1890. S. 150—151). О скифском происхождении Фрияна как представителя рода туров и о возможной принадлежности к этому роду самого Заратуштры: Абаев В. И. 1975. P. 1—12, и также: Абаев В. И. 1974. С. 310—321. Как отмечает В. И. Абаев, имя «туранца» *Fryāna* встречается на скифской почве: в надписи из Ольвии, в гречизированной (с переходом г → l перед у, i) форме *Φλιανος* [*Flianos*]. Засвидетельствовано это имя и на согдийской почве: имя *Frianāk* (*Bry'n'k*) упомянуто в документе с горы Муг, см.: Согдийские документы с горы Муг. Вып. 3. 1963. С. 35, 92. Фердинанд Юсти в своем «Словаре иранских имен» определил имя *Fryāna* как название маздаяснийского рода в Туране (*tūra fryāna*, Ясна 46,12), с последним можно связать название местности *Firyānān* в области Мерва (ссылка на Якута III, 889,1), см. Justi F. 1895. S. 106.

⁴ Подробное описание рукописей содержится в работе М. Вейнрейха, см.: Weinreich M. 1992. S. 45—46.

неперсидском тексте сохранились только двадцать четыре загадки Ахта, остальные девять между тринадцатой и двадцать третьей в рукописях пропущены). Одержав победу над злым колдуном, он в свою очередь задает ему три вопроса-загадки, на которые тот ничего не может ответить, а значит, терпит полное поражение. Находчивый Йойшт убивает злого колдуна Ахта⁵.

«Повесть о Йойште Фрияне» в значительной степени отражает зороастрийскую картину мира. Содержание и тематика загадок связана преимущественно с религиозными и морально-этическими традициями зороастрийского и древнеиранского общества⁶. По мнению английской исследовательницы М. Бойс, загадка примыкает к так называемой «литературе премудрости» («Wisdom-literature»), следовательно, зороастрийские загадки могли выполнять также и назидательно-дидактическую функцию (см.: Воусе М. 1968. Р. 32—66). Можно предположить, что в архаичном зороастрийском обществе загадки использовались как часть культового обряда, а также как средство передачи сакрального знания. Известно, что функция загадки связана с существованием в архаических обществах тайных языков, подставных и запретных слов. Смысл существования подставных слов, являющихся неотъемлемой частью загадки, заключается в том, что они должны быть кому-то непонятны, в частности зверям, злым духам и демонам⁷. Знание такого тайного сакрального языка требовало тренировки памяти и испытывало сообразительность отгадывающего. Знание сакральной речи играло также важную роль в обряде посвящения юношей в общину. Не случайно Йойшту Фрияну пятнадцать лет — возраст, при котором юноши достигают совершеннолетия и их посвящают в зороастрийскую общину. Возможно, что знание этих загадок, как и знание молитв наизусть, было обязательным условием для юношей во время принятия в члены общины.

⁵ По позднейшей зороастрийской традиции Ахт был убит на тридцать втором году после смерти Заратуштры (Задспрам, 23. 10), то есть в 9079 году от сотворения мира Ахура-Маздой. См.: Jackson A. V. W. 1899. Appendix III. P. 179—181. Ахт, по-видимому, всего лишь прозвище, настоящее его имя было Ваэпия Кевина или Кави Ваэпэ. См.: Jackson A. V. W. Op. cit. P. 44 и Tafazzoli A. 1995. P. 295—296.

⁶ В этом отношении зороастрийским загадкам близки древнеиндийские ведийские загадки, раскрывающие ведийскую модель мира. Ср.: фрагмент из «Тайттирия-Брахманы», в котором описывается ритуал обмена загадками: стоя по обе стороны жертвенника хотар и брахман задают друг другу вопросы о сокровенном и высшем знании. См.: Елизаренкова Т. Я., В. Н. Топоров. 1984. С. 14—46. Такого же рода загадки содержатся в Ваджасанее-Самхите (XXIII, 9—12) и в знаменитом гимне-загадке Ригведы (Мандала I, 164).

⁷ Подробнее о подставных словах см.: работу Зеленина Д. К. Табу слов... 1930. С. 158—166. К такого рода подставным словам, по нашему мнению, можно отнести и имя самого Йойшта, которое в переводе с авестийского *yōišta* имеет значение «юнейший, самый юный», что рассчитано на обман злых духов и относится к категории имен «оберегов» или «худых» имен. Ср. аналогичное имя одного из кушанских царей — Канишки (Kaniška), которое в переводе с ведийского *kanisthá* имеет почти то же значение — «юнейший, самый маленький» (см.: Mauryhofer M. 1977. S. 103 (§ 407)). В. Б. Хеннинг выводил это же значение из бактрийского *kanēško* < **kaništaka* «самый юный» (см.: Henning W. B. 1965. S. 84). О запретных словах см. исследование Фрэзера Дж. Дж. Золотая ветвь. 1986. С. 235—250.

Современные зороастрийцы практикуют несколько видов посвящений в общину. Обычный обряд посвящения в общину носит название Наоджоте («Новое рождение» или «Новое посвящение»). Инициация происходит с семилетнего возраста до пятнадцати лет. Принятию в члены общины предшествует длительный период подготовки, воспитания и обучения юноши. Любопытные сведения сообщает Страбон, который пишет, что персы приступают к обучению своих детей с пятилетнего возраста и в учителя наук выбирают мудрейших людей, которые «переплетают» свои учения с мифическими историями (приспосабливая последние в пользу учащихся) и рассказывают с напевом или без пения о подвигах богов и доблестных мужей (Страбон, География, кн. XV, III, 18). Невступление в общину и непрохождение обряда инициации до исполнения пятнадцати лет приравнялось к тяжкому греху *вишад дваришних*, то есть буквально «распущенному разгуливанью», которое присуще только дэвам и демонам. Во время инициации инициант облачается в освященную белую рубашку *судрех*, являющуюся символом безгрешности, и надевает освященный белый пояс из овечьей шерсти *кусти* (среднеперсидское *кустиг*, авестийское *аивйаонгхана*), символизирующий путь праведности и его пределы. 72 нити, из которых состоит *кусти*, символизируют 72 главы литургической части Авесты — книги Ясны. Эти священные предметы служили напоминанием о зороастрийской вере и постоянно носились зрелыми членами зороастрийской общины до конца жизни⁸.

По своей тематике зороастрийские загадки⁹ можно разделить на восемь видов, тогда классификация загадок может выглядеть так:

Загадки о животных птицах и растениях: о собаке (II), о воробье (III), о петухе (IV), о коне и жеребце (XXX); загадки, в которых упоминаются слон, лошадь, верблюд, осел, корова, овца, собака и кошка (IX), пара волов (XXIX), пахотный вол (второй вопрос-загадка Йойшта Фрияна), скот, растительность (XIII), семена (первый вопрос-загадка Йойшта Фрияна).

Загадки о явлениях природы: о воде (XIII, XXV), об огне (XXV), о дожде (XXVI), о земле (XIII, XXVI), о прахе (XXXI), о солнце (XIII), о горе (XXVI).

Загадки о трудовой деятельности человека: о паре пахотных волов с мужчиной (XXIX), о цене участка земли на пригоршню семян, т. е. о посеве (первый вопрос-загадка Йойшта Фрияна).

⁸ Подробнее об обрядах зороастрийской инициации написано в книге ученого парса Дж. Дж. Моды. См.: Modi J. J. 1922. P. 178—192. См. также: Modi J. J. 1905. P. 41—58.

⁹ По-среднеперсидски загадка обозначалась словом *frašn* «вопрос, загадка», от авестийского *frašna-* и глагольной основы *fras-* «спрашивать, просить, требовать», а в классическом персидском чаще употреблялось арабское слово لغز *luğz* «загадка, шарада, ребус; насмешка», позднее возникло новое персидское обозначение загадки *čīstān* «загадка», произошедшее от выражения *čīst ān?* — «что это?». А английское *riddle* (древнеангл. *rādelle, rādelse*, от *rād* «совет», древнесакс. *rādislo*, синонимы *enigma, puzzle, rebus, brain-teaser*), немецкое *Rätsel*, по-видимому, связаны с древнеанглийским *raedan* «советовать», с немецким *Rat* «мнение, совет» и *raten* «советовать; отгадывать».

Загадки о еде, продуктах питания и питье: о малом количестве еды (V), о парахоме (VIII), о наиболее приятной еде (XII), о жире (XXXI), о достоинстве в принятии пищи (XXXIII).

Загадки о частях человеческого тела: о девяти отверстиях, о десяти пальцах (XIII), о языке (XXVI), о ногах (XXVII), о кулаке праведного человека (XXIV).

Загадки о человеке и родственных отношениях: о трех нищих (VI), о возрасте человека (VII), о человеке, не прошедшем обряда посвящения в общину, не пившем парахомы, не женившемся, не исполнявшем обрядов (VIII), о женщине (IX), о Хуфрих, жене Ахта и сестре Йойшта Фрияна (XXVIII), о кулаке праведного человека (XXIV), о помыслах грешного человека (XXIII), о наместнике (XI), о бесстрашном, довольном и удовлетворенном человеке (X), о злодее (XXV), о мужчине с парой волов (XXIX), об умном, знающем, милостивом, помогающем людям человеке (XXXII), о Йойште Фрияне, имеющем богатство в том, что он ест, одевается и подает бедным (XXXIII), о кровосмесительных браках (третий вопрос-загадка Йойшта Фрияна), о вдыхании и выдыхании воздуха (XIII), о ребенке (XXVI).

Загадки о времени и о сроках: о возрасте (VII), о сроке наступления родов (IX).

Загадки об основах зороастрийской религии, догме и мировоззрении, о божествах и обрядах, о культовых предметах и средствах, о зороастрийской морали и этике: о земном и небесном рае (I), о маленьком ноже для обрезки барсома (V), о трех бедняках и мере их совершенства (VI), о видении демона смерти Аствихада, о непрохождении обряда посвящения в общину, о непринятии парахомы, о невступлении в брак, о неисполнении обряда Зиндаг-руван (VIII), об Ормазде и наместнике в раю (XI), об этической триаде — благой мысли, благом слове и благом деянии, о пяти разделах Гат, о шести временах гаханбара, о семи Бессмертных Святых, о мире и единстве (XIII), о холодных помыслах грешного человека (XXIII), о теплом кулаке праведного человека (XXIV), о щедром божестве Тиштар и о справедливом божестве Рашне (XXVI), о цене благодеяний, способствующих кровосмесительным бракам (третий вопрос-загадка Йойшта Фрияна), о лжи (XXVI).

Зороастрийские и древнеиранские загадки обнаруживают в себе множество художественно-выразительных средств, таких как гиперболы, аллегории, сравнения, эпитеты, метафоры, повторения и определения. Им присуща образность и, хотя они написаны в прозе, даже некоторая ритмизованность. Загадка состоит из вопроса — образной части и ответа — собственно разгадки. По своей структуре загадки эти могут быть разделены на простые, состоящие из одного посыла и одного ответа, на сложные, если один из ее компонентов распространен, и на «цепные», когда и образная часть и ответ многочленны¹⁰.

¹⁰ Теории жанра загадки, разрабатываемой на основе анализа загадок различных народов, посвящены следующие использованные нами работы: Аникин В. П. 1957; Журицкий А. Н. 1989; К вопросу об определении загадки... 1984. С. 104—107; Кёнгэс-Маранда Э. 1984; Кёнгэс-Маранда Э. 1978. С. 249—282; Левин Ю. И. 1978. С. 283—314; Митрофанова В. В. 1978; Рыбникова М. А. 1932.

В древние времена во время отгадывания загадок ставились очень тяжелые условия и проигравшие вынуждены были отдавать самых красивых девушек своей страны; проигравший царь, как правило, лишался трона, а проигравшие страна или город покорялись победителю. Таджикская народная традиция сохранила сатирическую песенку, в которой загадывающий высмеивает своих побежденных противников следующим образом:

Шумоён бандаи ман,
Бандаи шармандаи ман,
Шаҳри шумо аз они ман,
Мардумаш ғуломи ғушбуридаи ман.

Вы — мои рабы,
Мои опозоренные рабы,
Ваш город принадлежит мне,
Люди его — мои рабы с отрезанными ушами!¹¹

Отголоски древнеиранского мифа и среднеперсидской повести о состязании Йойшта Фрияна с колдуном Ахтом обнаруживаются в классической персидской литературе. Речь идет об известном сборнике средневековых рассказов и притч под названием «Марзбан-Намэ», содержащем рассказ о состязании дэва Гавпайя и верующего мудреца¹². Обоснованию связи и родства этих двух памятников была посвящена работа иранского ученого Мохаммада Моина, опубликованная в Тегеране в 1945 году (см.: Mo'in M. 1945. S. 6—21). Первоначальный текст сборника «Марзбан-Намэ» был написан в конце четвертого века хиджры (приблизительно с 1058 по 1106 гг.) на диалекте табари Табаристана (Мазандаран) неким Сипахбадом Марзбаном, сыном Ростамы, сыном Шарвина Парима из рода Баванд, в тринадцатом колене восходящем к Кай-Каусу сыну Кобада, брату сасанидского царя Ануширвана Справедливого (Хосрова I Аноширвана, 531—579). Первый перевод на персидский язык был осуществлен в 598 году хиджры (т. е. в 1201 году) в Малой Азии Мухаммадом бен Гази аль-Малатьяви (родом из города Малатья), секретарем и визирем Сулейман-шаха сына Кылыдж Арслана. Персидский перевод получил арабское название: روضة العقول [rawdat al-'uqul] — «Сад мудростей». Этот персидский перевод остался малоизвестным, большую известность получил другой перевод, выполненный в Тебризе с того же самого табаристанского оригинала совершенно независимо спустя несколько лет, в 607—622 годах хиджры (т. е. в 1210—1225 г.) неким Саад-од-Дином Варавини, из приближенных Хаджи Абу-л-Касима Рабиб-од-Дина Харуна сына Али, визиря атабека Узбека сына Мухаммада Ильдигиза, атабека государства Ильдигизидов. Персидский текст этого перевода был издан в Лейдене (Голландия) в 1909 году Мухаммадом ибн Абд-ул-Ваххабом Казвини (см.: The Marzubán-Náma, 1909). Интересующему нас состязанию посвящена четвертая глава «Марзбан-Намэ», собственно две ее час-

¹¹ Перевод наш. См.: Фонд сектора фольклора Института языка и литературы им. Рудаки АН Таджикской ССР. Т. II. С. 49; Суфиев А. 1965. С. 9.

¹² *Gāvray* — буквально «быконогий, с ногами быка, вола». Ср. сообщение Геродота о неких «козлоногих людях», обитавших якобы где-то в районе нынешних Уральских гор (Геродот. История. IV, 25).

ти: *در دیو گاو پای و دانای دینی* «О диве Гавпайе и мудром верующем» (с. 79—83) и *مناظره دیو گاو پای با دانای دینی* «Состязание (*муназара*) дива Гавпайя с мудрым верующим» (с. 90—102). В первой, экспозиционной, части рассказывается о том, что в древние доисторические времена дивы действовали открыто и, искушая и вводя людей в заблуждение, сводили их с пути истинного до тех пор, пока не появился в краю Баболь (местность в Мазандаране) некий набожный человек, который поселился на вершине горы, устроил там хижину и начал учить людей своей праведной вере. Люди последовали ему и, отвернувшись от дьявольской ереси и дивов, пошли по пути законов шариата. Слава об этом человеке пронеслась по всему миру. Тогда все дивы и злые духи сбежались с жалобой к своему главарю диву Гавпайю — «предводителю войска шайтанов и вождю гнусных джиннов». Выслушав их, див Гавпай впал в пламенную ярость и, взяв время, стал советоваться с тремя своими головами, которые выполняли роль его дастуров и помощников в трудную минуту. Наконец, див Гавпай, выслушав их советы и притчи, принял решение сесть на всеобщем собрании и состязаться с тем человеком в тайных науках и истинах вещей так, чтобы последний не смог ответить на его вопросы и обнаружил свое невежество. Вторая часть посвящена состязанию: явился в ту местность див Гавпай с полчищем тысячи злых тварей, духов и шайтанов. Собрались все дивы, пари и люди, и решено было, что если набожный человек ответит на все вопросы, то дивы отдалятся от людей и поселятся вне земли, а если не сможет ответить, то его предадут смерти. Див Гавпай задал набожному человеку десять вопросов. Вопросы эти суть следующие: На сколько частей разделен мир? В чем сущность ангелов, людей и дивов? В чем польза разума? Что существует и не существует? Кто считается разумным человеком? В чем смысл сотворения людей? Что из всех вещей тебе ближе? — и так далее. Убедившись в правильности ответов набожного человека и его победе, дивы впали в ужасную панику, немедленно скрылись под землей, отдалились от людей и поселились за пределами земли.

Содержание «Повести о Йойште Фрияне» несомненно нашло своеобразное отражение в литературах других народов. Так интересные параллели обнаруживаются в киргизской книжной песне «Жаворонок» («Боз Торҕай», современное киргизское *боз торгой* — вид жаворонка, букв. «светло-серый жаворонок»), записанной тюркологом В. В. Радловым во второй половине XIX века. Впервые на эту параллель обратил внимание немецкий ориенталист Р. Кёлер (см.: Kähler R. 1876. S. 633—636). Киргизский текст в оригинале был опубликован В. В. Радловым в 1870 году. Как пишет В. В. Радлов, книжные киргизские песни получили свое название от того, что певцы не произносили их наизусть, а читали по писанной книге. Сочиняли же такие книжные песни киргизские «грамотеи» — муллы (Радлов В. В. 1870. С. XIX, 693—713).

Легенда, описанная в киргизской песне, восходит ко временам мусульманского «пророка» Али (Äzrät Äli païǰambar заманында... — «во времена пророка Эзрета Эли...»). Эзрет Эли обещает оплатить долг одного бедного верующего. С этой целью он отправляется на поиски золота и переносится в виде жаворонка в один город, населенный неверными. Неверные грозятся убить его, если он не ответит на десять вопросов муллы

неверных. Он правильно отвечает на все десять вопросов и в свою очередь задает три вопроса мулле. Мулла отвечает на них так же верно, объявляет себя сторонником ислама, и вместе с ним все жители города принимают ислам и становятся верующими. Эли, богато одаренный ими золотом и серебром, возвращается жаворонком обратно и оплачивает долг нищего.

Все десять вопросов муллы напоминают тринадцатую загадку колдуна Ахта (См. загадку XIII), состоящую из десяти подвопросов: «Что означают (символы) — один, что — два...?» — и так до десяти. Вопросы муллы почти такие же: «Что есть только один, а не два? Что я имею в виду?» — и так до десяти. Разгадки числовых символов распределяются следующим образом:

«Повесть о Йойште Фрияне»	«Жаворонок»
1 — Благое солнце	1 — Бог
2 — Вдыхание и выдыхание	2 — Солнце и луна
3 — Благие мысль, слово и деяние	3 — Отурасхып
4 — Вода, земля, растительность и скот	4 — Четыре халифа: Омар, Осман, Али и Абу Бекр
5 — Пять благих (вставных) дней	5 — Пять молитв с омовениями
6 — Шесть времен гаханбара	6 — Шесть слов божественного имана
7 — Семь Бессмертных Святых	7 — Семь адов
8 — Благие мир и единство	8 — Восемь раев
9 — Девять отверстий	9 — Девять сыновей пророка Ибрагима
10 — Десять пальцев	10 — Десять месяцев беременности

По мнению Р. Кёлера, история состязания между пророком Али и неверующим муллой возникла под влиянием повести о состязании Йойшта Фрияна с колдуном Ахтом (см.: Köhler R. 1876. S. 635).

«Повесть о Йойште Фрияне» обнаруживает типологическое сходство и аналогии с некоторыми мифами и легендами Европы. Так, Дж. Дармстетер в комментариях к своему переводу Авесты указывал на то, что миф о Йойште принадлежит к широко распространенному циклу сказаний, таких как миф об Эдипе и германская легенда о вартбургских состязаниях (см. по книге: The Zend-Avesta. P. II. 1883. P. 73).

Древнегреческий миф о фиванском царе Эдипе и чудовище Сфинкс был воспет в трагедиях Софокла и Еврипида и описан в книгах Апполондора (Bibliotheca. III, 5, 8) и Афиней (Deipnosophistae. X. Cap. 83) (см.: Дестунис Г. С. 1890. С. 66—67; Софокл. Трагедии. М., 1979. С. 429). Действие мифа происходит в греческом городе Фивы, в Беотии. Царица богов Гера напустила на город Фивы страшное чудовище Сфинкс (или Сфингу), дочь Тифона и Ехидны. Сфинкс была с головой и грудью женщины и крылатым телом льва¹³. Фивы попали под гнет хищной Сфинкс. Она

¹³ Образ Сфинкса/Сфинкс был заимствован греками у египтян. Примечательно отрицательное восприятие Сфинкса, сохранившееся в арабском языке: ابو الهول Abū-l-Hawl — «Отец страха, ужаса»; существует также идеоматическое выражение со значением: «отделаться молчанием» — اتخذ طريقة ابي الهول ittaxaza ta-

появилась около Фив и заставляла всех проходящих разгадывать свою загадку. В своей песне Сфинкс спрашивала: «Что это такое, что имея один голос, бывает четвероногим, двуногим и трехногим?» Всех, кто не мог разгадать эту загадку, Сфинкс пожирала. Юный Эдип разгадал загадку и освободил Фивы.

Разгадка заключалась в том, что имелся в виду человек, который в младенчестве передвигается на четвереньках, а в старости опирается на палку. Услышав ответ Эдипа, Сфинкс мгновенно исчезла; по другой версии, она погибла, бросившись со скалы. По одной из версий, упомянутой иранским исследователем Рахимом Ашах, Эдип убивает Сфинкс жертвенным ножом, подобно тому как Йойшт убивает колдуна Ахта ножом для подрезки прутьев барсома — тоже ножом жертвенным (см.; Ašah R. 1989. S. 15). В награду за освобождение Фив Эдип провозглашается царем.

В иранском мифе Йойшту на помощь приходит посланник бога Нэр-йосанг, который подсказывает ему ответ на трудный вопрос Ахта, облегчая тем самым победу Йойшта над Ахтом (см. загадку XXIX). Эдипу же в борьбе со Сфинкс никто не помогает, он справляется с ней только своими силами и сам признается:

...И я пришел, несведущий Эдип,
Не птица мне загадку подсказала —
Своим я разумом ее нашел!¹⁴

В трагедии Софокла «Царь Эдип» на реплики завистников и укорителей Эдип благородно заявляет: «...Зато я землю спас — она важнее»¹⁵. Аналогично Эдипу, ставшему царем Фив и спасшему свою страну от Сфинкс, Йойшт Фриян также спасает свою страну «разгадывателей загадок» от злого колдуна Ахта и в воздаяние за этот благородный поступок назначается зороастрийскими жрецами одним из семи вечных правителей благодатной и изобильной страны Хванирах, или Хванираты — центральной части мира, то есть страны, населенной ираноариями¹⁶.

Другим сочинением, близким по содержанию к «Повести о Йойште Фрияне», является германская легенда о состязании придворных певцов-мейстерзингеров в Вартбурге («Wartburgkrieg»). Легенда получила широкую известность благодаря средневерхненемецкому стихотворному сочинению второй половины XIII века и нюрнбергской хронике Иоганна Христофа Вагензейля о дивном искусстве мейстерзингеров (см.: Brockhaus Enzyklopädie. Bd. 20. 1974. S. 32). Состязание происходило при дворе ландграфа Германа Тюрингского при участии шести мейстерзингеров и состояло из двух частей. Первая часть — «хвала князю» («Fürstenlob»). Придворные певцы-мейстерзингеры, играя на лютнях, должны

riqata Abi-l-Hauli, буквально «принять путь Сфинкса». См.: Баранов Х. К. 1977. С. 863.

¹⁴ Софокл. Драмы. М., 1990. С. 18.

¹⁵ Софокл. Указ. соч. С. 19.

¹⁶ По представлениям древних иранцев, обитаемая часть мира делилась на семь *каршваров* — зон. Центральный *каршвар* — Хванирах, или Хванирата, считавшийся лучшим из частей света, представляет собой одно из мифических названий древнего Ирана (наряду с Арйанам-Ваэджей, Арйана-Шаэной, или просто греческой Арианой).

были состязаться между собой в славословиях в адрес ландграфа Германа Тюрингского, графини Матильды и их приближенных. Один из них, самый талантливый, избирался главой мейстерзингеров и считался лучшим менестрелем двора. Однако некий мейстерзингер, Генрих Офтердинген, открывая состязание, неожиданно выступил с неслыханно дерзкой песней, в которой презрительно отозвался о своем ландграфе и восславил чуждого всем австрийского герцога Леопольда VII. Прочие мейстерзингеры в своих ответных песнях низводят его талант в ничто. Между ними разгорается спор не только о политике, но и об искусстве. Ока-

Handwritten text in Old Persian script, likely a transcription of the original manuscript. The text is arranged in approximately 15 lines, with some words written in a larger, bolder script (possibly indicating emphasis or specific names). The script is dense and characteristic of the medieval period.

Handwritten text in Old Persian script, continuing the transcription. It includes a line that appears to be a signature or a specific title: "آخر بیان مولود اول در این حدیث است" (The end of the statement of the first-born in this hadith).

Handwritten text in Old Persian script, continuing the transcription. The text is arranged in approximately 10 lines, similar to the left page.

Две начальные страницы рукописи «Повести о Йойште Фрияне» на среднеперсидском языке. Рукопись M51b, листы 192 (R) и 191 (V), хранящаяся в Баварской государственной библиотеке г. Мюнхена.

зывается, Генрих Офтердинген выбрал себе учителем и кумиром некоего венгерского колдуна и певца Клингсора (или Клиншора) и стал во всем подражать ему, даже в искусстве пения. Колдун Клингсор был главным певцом, магом, астрологом и советником австрийского герцога Леопольда VII и жил в Трансильвании. По сути колдун Клингсор околдовал

Генриха и вселился в него, чтобы проникнуть в тайны тюрингского двора, покорить всех своим искусством и стать главой мейстерзингеров. Но одержать победу колдуну Клингсору оказалось не под силу. Генрих терпит поражение. Через год назначается второе состязание. Используя магические силы, Клингсор вселяется в певца Назиаса, затем опять в Генриха. Но умения и таланты тюрингских мейстерзингеров остаются непревзойденными¹⁷. Вторая часть — «игра в загадки» («Rätselspiel»). В ней новый глава мейстерзингеров Вольфрам фон Эшенбах праведностью, мудростью и религиозным знанием побеждает колдуна Клингсору, и Клингсор навсегда покидает Вартбург.

Интерес к «Повести о Йойште Фрияне» исследователи начали проявлять уже в конце XIX века. Первый английский перевод вышел в свет в 1872 году в Бомбее — культурном и религиозном центре индийских парсов-зороастрийцев. Издание этого перевода и среднеперсидского текста было предпринято М. Хаугом, Э. Уэстом и Х. Дж. Аса (The book of Arda Viraf... 1872). Оно было подготовлено в виде сборника среднеперсидских текстов, в который помимо «Повести о Йойште Фрияне» были включены «Книга об Арда Вирафе» («Арда-Вираз-Намаг») и «Хадохт-Наск». Спустя два года вышел также словарь (Glossary and Index... 1874). Там же в Бомбее вскоре появился первый перевод на разговорный язык индийских парсов — на язык гуджарати, выполненный Дж. Б. Карани (Karani J. B. 1885). В 1888—1889 годах А. Бартелеми дважды опубликовал перевод этой повести на французский язык в Париже (Barthélemy M. A. 1888. P. 314—339; 1989). Лексикографические заметки по тексту памятника были изданы Фердинандом Мюллером в Вене в 1892 году (Müller F. 1892. S. 1—18). Толчком, побудившим интерес к этому среднеперсидскому сочинению у иранцев, по-видимому, послужило исследование М. Моина (Mo'in M. 1945). Первые переводы на персидский язык практически целиком основывались на переводах М. Хауга и А. Бартелеми, а первый полный перевод на персидский язык был выполнен Кейван-пуром (Мокри) (Keivân-pûr (Mokri). 1945. S. 494—498; 1952. S. 348—352). В 1958 году Р. Т. Абрамяном был издан первый перевод на армянский язык (Abrahamyan R. T. 1958). Позднее появились еще два персидских перевода: М. Джаафари (Ja'fari M. 1986) и Б. Гейби (Ġeybi. 1988). Из новейших переводов следует особо отметить перевод на немецкий язык, сопровождаемый изданием факсимиле рукописи M51b, транскрипцией текста и указанием разночтений рукописей, выполненный Маттиасом Вейнрейхом (Weinreich M. 1992. S. 44—101) и новый перевод на персидский язык, с изданием среднеперсидского текста, разночтениями рукописей и транскрипцией авестийскими буквами, опубликованный в Париже Рахимом Ашах

¹⁷ Легенда о вартбургских состязаниях нашла отражение в позднейших литературных произведениях: см. собрание новелл немецкого романтика Э. Т. А. Гофмана «Серрапионовы братья». М., 1994. С. 147—180; вартбургским состязаниям посвящена также опера Рихарда Вагнера «Таннгейзер».

(Aṣaḥ R. 1989). В 1994 году в качестве дополнения к своему изданию Маттиас Вейнрейх опубликовал также словарь среднеперсидских слов текста (Weinreich M. 1992. S. 181–197). Предлагаемый настоящий перевод на русский язык выполнен со среднеперсидского текста, опубликованного в этих двух последних изданиях, с учетом наиболее удачных графически и этимологически обоснованных ранее сделанных прочтений.

Повесть о Йойште Фрияне

Да будет благословенна с Божьей помощью эта книга о Йойште Фрияне. Рассказывают, когда колдун Ахт пошел с 7-мириадной¹ армией против царства, жители которого умеют разгадывать загадки, он злобно прорычал: «Я растопчу слонами Царство разгадывателей загадок!» И когда он пришел туда, то потребовал призвать людей, которым еще не исполнилось пятнадцати лет². И задал он им загадки. Каждого, кто не мог их разрешить, он хватал и убивал.

Жил тогда в Царстве разгадывателей загадок один человек по имени Мараспанд³. И сказал он колдуну Ахту: «Не растаптывай слонами Царство разгадывателей загадок и не убивай этих невинных людей, ибо в этом Царстве разгадывателей загадок есть человек по имени Йойшт Фриян, возраст которого не старше пятнадцати лет. Он ответит тебе на каждый вопрос, который ты ему задашь». И тогда колдун Ахт направил Йойшту Фрияну послание: «Явись к моему двору, чтобы я задал тебе 33 загадки⁴. Если ты не дашь ответа, или же скажешь: "Я ответа не ведаю", — то я убью тебя в тот же миг».

Йойшт Фриян пришел ко двору колдуна Ахта, но он не вошел туда, потому что под ложем⁵ колдуна Ахта были человеческие останки. И послал он колдуну Ахту письмо: «Под твоим ложем лежат человеческие останки. Если я войду, то со мною на то место, где находятся человеческие останки, вступят Бессмертные Святые⁶. Как только я туда войду, Бессмертные Святые лишат меня своей защиты, и тогда я не смогу разгадать загадки, которые ты мне задашь». И приказал тогда колдун Ахт прежние ложе и постель собрать, принести и постелить новое ложе. Пригласил он Йойшта Фрияна и сказал: «Иди, сядь на это ложе и подушку, и загадки, которые я тебе задам, правильно реши». Йойшт Фриян сказал: «Злодей и грешный тиран! Не сяду я на эту подушку, ибо в этой подушке человеческие останки. Бессмертные Святые Бога со мною, они моя защита. Если только я сяду на эту подушку, то мои духовные покровители лишат меня своей защиты, и вопросы, которые ты мне задашь, будет мне решить не под силу». И приказал колдун Ахт убрать ту подушку и принести новую. Йойшт Фриян сел на новую подушку.

I (1)

Первая загадка колдуна Ахта Йойште Фрияну была такая: «Какой рай лучше — земной или небесный?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад⁷, злодей и грешный тиран! — ибо земной рай лучше небесного. Тому свидетельство, что каждому [человеку], который не совершает в земном бытии благочестивых деяний, [в небесном бытии] они на помощь не придут⁸. Второе свидетельство таково: если ты в земном бытии совершаешь что-то недоброе, то из-за этого ты также не попадаешь в лучший рай»⁹.

И когда колдун Ахт внял этим словам, он оцепенел. И сказал он так: «Я, колдун Ахт, полон злобы я на тебя, Йойшт Фриян, ибо ты одерживаешь надо мной победу, как самый доблестный человек над доблестным человеком, как самый храбрый конь над храбрым конем и как самый сильный бык над сильным быком, ты — царь подобно небу над землей, ибо я убил этой загадкой 900 магов¹⁰, которые столько времени поклонялись божествам, что их тела стали желтыми от многочисленных приемов парахомы¹¹. И еще я убил девять девушек из рода Спитамы¹², которые за восхваление [зороастрийской] веры получили от наместников диадемы из золота и жемчугов. Когда я спросил их, они ответили: "Рай небесный лучше". Я сказал: "Если вам такой рай кажется лучшим, то и будет лучше, если вы отправитесь в тот лучший рай". И я их схватил и убил».

II (2)

Вторая его загадка была такая: «Какое из творений Ормазда¹³ выше, когда сидит на заду, нежели когда стоит на ногах?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Это собака»¹⁴.

III (3)

Третья его загадка была такая: «Какое творение Ормазда ходит, не делая шагов?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Это воробей, который ходит, однако не делает шагов».

IV (4)

Четвертая его загадка была такая: «Какое из творений Ормазда имеет роговой зуб и мясной рог?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Это петух, которого называют птицей праведного Сроша¹⁵. Когда петух кричит, он отгоняет от творений Ормазда демонов — противников жизни».

V (5)

Пятая его загадка была такая: «Что лучше: маленький нож или малое количество еды?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Маленький нож лучше малого количества еды, ибо маленьким ножом можно разрезать и связать барсом¹⁶, а малое количество еды не достигает живота, а когда оно достигает живота, оно вызывает ветры».

VI (6)

Шестая его загадка была такая: «Кто совершенен, кто совершенен наполовину и кто никогда не станет совершенным?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Совершенен тот, кто могуч и благоденствует здесь (в земном бытии); когда он отходит, то имеет праведную душу. Совершенен наполовину тот, кто беден¹⁷, нищ и жизнь которого тяжела; когда он умирает, душа его праведна. Пустой, который никогда не станет совершенным, — это нищий, у которого тяжелая жизнь; когда он умирает, душа его грешна».

VII (7)

Седьмая его загадка была такая: «Что это за вещь, которую люди хотели бы скрыть, но скрыть которую им невозможно?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Это возраст, который никто не может скрыть, потому что возраст проявляет себя сам».

VIII (8)

Восьмая его загадка была такая: «Что это за живой человек, который видит Аствихад¹⁸, умирает и желает еще раз жить, вновь увидеть Аствихад и умереть, [и смерть ему] кажется легкой?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Это человек, не прошедший обряда посвящения в общину маздаяснийцев и не пивший парахомы. Это человек, достигший брачной поры, но не женившийся. Это человек, не исполнявший церемоний Зиндагруван¹⁹, не приносивший праведных подношений и не поклонявшийся Богу. А что касается праведных подношений, то единоверцам он говорил, мол, я даю [подношения], однако [на самом деле] не давал. Он умирает и желает еще когда-нибудь вновь ожить, и он снова умирает и видит Аствихад, [и смерть] кажется ему легкой».

IX (9)

Девятая его загадка была такая: «Через сколько месяцев рожают слон, лошадь, верблюд, осел, корова, овца, женщина, собака и кошка?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, слон рождает через три года, а лошадь, верблюд и осел рожают через двенадцать месяцев, а корова и женщина рожают через девять месяцев. Овцы рожают через пять месяцев, а собака и свинья рожают через четыре месяца, а кошка рождает через сорок дней».

X (10)

Десятая его загадка была такая: «Какой человек живет всех веселее и беззаботнее?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Веселее и беззаботнее всех живет тот, кто всех бесстрашнее и довольнее».

XI (11)

Одиннадцатая его загадка была такая: «Кто в земном бытии равен Ормазду и Бессмертным Святым?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! В земном бытии наместник равен Ормазду и Бессмертным Святым, и местопребывание наместника подобно светлому раю²⁰. При дворе свита наместника подобна Бессмертным Святым и созвездию, которое называется Плеяды (букв. «звезде Парвиз». — А. А.). Дру-

гие люди, если они следуют религиозным канонам и тверды в вере, подобны остальным малым звездам, какие есть на небе».

ХII (12)

Двенадцатая его загадка была такая: «Какая еда наиболее приятна и вкусна?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, самая приятная и вкусная та еда, которая приобретается праведностью и усердием и которой вновь подпитывается благодеяние».

ХIII (13)

Тринадцатая его загадка была такая: «Что означают [символы] — один, что — два, что — три, что — четыре, что — пять, что — шесть, что — семь, что — восемь, что — девять, что — десять?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, один — это благое солнце, которое освещает весь мир; два — это вдыхание и выдыхание; три — это благая мысль, благое слово и благое деяние²¹; четыре — это вода, земля, растительность и скот; пять — это благая пятерка²²; шесть — это шесть времен гаханбара²³; семь — это семь Бессмертных Святых²⁴; восемь — это благие мир и единство²⁵; девять — это девять отверстий на человеческом теле; десять — это десять пальцев на человеческих руках». ²⁶

[.....] ²⁷

ХХIII (14)

Двадцать третья его загадка была такая: «Что есть самое холодное?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, это не то, о чем ты думаешь, а то, о чем я ведаю. Ты думаешь, что самое холодное это снег, покрывающий горы и на который никогда не светит солнце, однако это не то, о чем ты думаешь, ибо самыми холодными являются помыслы грешного человека, и тому свидетельство, что у тебя, колдуна Ахта, есть брат грешник. В его душе (букв. «сердце». — А. А.) несколько пригоршней желчи. Ты не сможешь растопить ее ни при помощи солнца, ни при помощи огня, а я, взяв в кулак, растоплю ее».

Приказал тогда колдун Ахт привести своего брата, убить его и извлечь желчь, и не смог он растопить ее ни при помощи солнца, ни при помощи огня, а Йойшт Фриян, взяв в кулак, растопил.

XXIV (15)

Двадцать четвертая его загадка была такая: «Что есть самое теплое?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, самое теплое это кулак праведного человека и тому свидетельство, что ты не смог растопить желчь своего брата ни при помощи солнца, ни при помощи огня, а я, взяв в кулак, растопил ее».

XXV (16)

Двадцать пятая его загадка была такая: «Что есть самое лучшее из того, что впитывается; что есть самое лучшее из того, что угасает, и что есть самое лучшее из того, что умирает?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, самое лучшее из того, что впитывается, это вода; самое лучшее из того, что угасает, это огонь; и самое лучшее из того, что умирает, это злодей и грешный тиран, подобный тебе, ибо если вода не будет впитываться, огонь не будет угасать, а злодей и грешный тиран, подобный тебе, не умрет, тогда весь мир заполнится водой и огнем, злодеями и грешными тиранами, подобными тебе, и жить в мире будет невозможно».

XXVI (17)

Двадцать шестая его загадка была такая: «Что тяжелее горы, что острее стального ножа, что слаще меда, что жирнее бараньего курдюка, кто щедрее щедрых и кто справедливее справедливых?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, тяжелее горы ложь и неправда, острее стального ножа язык людей, слаще для отца и матери их счастливый ребенок, жирнее бараньего курдюка земля Спандармад²⁸ и дождь, щедрее щедрых божество Тиштар²⁹ и справедливее справедливых благой Рашн³⁰, который не присваивает [чужой] чести, не принимает подношений и одинаково справедливо относится как к господину, так и к слуге».

XXVII (18)

Двадцать седьмая его загадка была такая: «Какие ноги красивее и милее? Ибо много ног я видел, однако милее и красивее они у Хуфрих³¹, твоей сестры и моей жены».

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, ноги³² вод красивее и милее, и свидетельством этому является то, что там, где ступают воды, прорастает трава, а там, где ступает Хуфрих, [трава] высыхает».

XXVIII (19)

Двадцать восьмая его загадка была такая: «От чего велика радость у женщин?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, это не то, о чем ты думаешь, а то, о чем я думаю, ведь ты думаешь, что велика радость жены от ношения различных нарядов, подобающих сану хозяйки дома. Если это не так, то велика радость жены от сожителства со своим мужем».

Колдун Ахт сказал: «Ты лжешь, и на этой загадке я тебя убью. Теперь давай пойдем к Хуфрих, к твоей сестре и моей жене, которая никогда не лгала и не будет лгать, и как она скажет, так и поступим».

Йойшт Фриян согласился и колдун Ахт вместе с Йойштом Фрияном отправились к Хуфрих. И они сказали [ей]: «Сядь и правильно разреши эту загадку».

Йойшт Фриян молвил: «Велика радость жены от ношения различных нарядов, подобающих сану хозяйки дома или велика [ее] радость от сожителства со своим мужем». Призадумалась тогда Хуфрих: «Беда настигла меня, ибо этот злодей и грешный тиран не оставит меня до тех пор, пока не убьет; ежели я солгу, тогда он убьет моего брата и я согрешу, однако лучше всего мне сказать правду, ибо ежели я солгу, сама стану грешницей и [колдун Ахт] разрушит закон, религию и обычаи. Однако ежели он убьет меня за правду, я стану [еще] праведнее». И, покрыв себя покрывалом³³, она сказала: «Велика радость жены от надевания разных нарядов, подобающих сану хозяйки дома, однако ежели ей не с кем сойтись, то она печальна и безрадостна и нет ей ни от чего радости, кроме горя и несчастья. А ежели ей есть с кем сойтись, тогда она становится всех радостнее».

И когда колдун Ахт внял ее словам, разгневался и без промедления убил Хуфрих. Душа Хуфрих тотчас же отправилась в рай и воскликнула: «Блаженна я, ибо до сих пор была я праведна, да вот теперь я стала [еще] праведнее. Злобен ты, колдун Ахт, до сих пор был ты грешным, да вот теперь стал [еще] грешнее».

XXIX (20)

Двадцать девятая его загадка была такая: «Что это такое, что имеет десять ног, три головы, шесть глаз, шесть ушей, два хвоста, три половых члена, две руки, три носа, четыре рога, три спины, и во всем мире жизнь и достаток от него?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, из писаний [зороастрийской] веры явствует, что когда хочется помочиться, не в обычае разгадывать загадки». И колдун Ахт сказал: «Ступай в близкое место, присядь и помочись, быстро возвращайся и правильно разгадай загадку, ибо если ты солжешь или скажешь, мол, я не ведаю [ответа], тогда я в тот же миг убью тебя».

Йойшт Фриян пошел, сел на яму и погрузился в раздумье: «Ну и настигла меня беда, этот злодей и грешный тиран [теперь] не отступится от меня, пока не убьет, ибо ни живой, ни мертвый, ни воскресший заново не смогут разгадать эту загадку». Тогда господь Ормазд послал божество Нэрийосанга³⁴ к Йойшту Фрияну с посланием. И сказал он [Нэрийосанг]: «Отвечай на вопрос так: это пара волов с мужчиной, обрабатывающим поле».

И внял Йойшт Фриян этому зову, но поскольку он никого не увидел, то впал в сомнение. Подумал он, мол, а что если это Ахреман³⁵ и дэвы, и помышляют они убить меня, и если я отвечу на вопрос таким образом, злодей и грешный тиран убьет меня». Тогда Нэрийосанг [сам] пришел к Йойшту Фрияну и сказал: «Не бойся, это — я, Нэрийосанг, пришел к тебе. Господь Ормазд сказал: "Отвечай на этот вопрос так: это загадка о паре волов с мужчиной, обрабатывающим поле". Вняв этим словам, Йойшт Фриян очень обрадовался и в тот же миг пошел к колдуну Ахту и молвил: «О, злодей и грешный тиран, ответ на этот вопрос таков: это пара волов с мужчиной, обрабатывающим поле». Услышав эти слова, колдун Ахт в тот же миг оцепенел и пребывал в этом оцепенении трое суток. По прошествии трех суток, он пришел в сознание и сказал Йойшту Фрияну: «Благословенен ты, о Йойшт Фриян, ибо уповал ты на господя Ормазда, который в нужное время приходит тебе на помощь».

XXX (21)

Тридцатая его загадка была такая: «Какой конь самый хороший?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак,

самый хороший конь — это породистый и обученный жеребец, которого следует содержать вместе с царскими конями».

XXXI (22)

Тридцать первая его загадка была такая: «Что это такое, что бывает сухим, однако не горит, и что бывает влажным, однако горит?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, это прах, который сух и не горит, и жир, который влажен и горит».

XXXII (23)

Тридцать вторая его загадка была такая: «Какой правитель самый лучший?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, самый лучший тот правитель, который более милостив, умен, знающ, и тот, который оказывает помощь».

XXXIII (24)

Тридцать третья его загадка была такая: «Сколько у тебя богатств, Йойшт Фриян?»

Йойшт Фриян молвил: «Пусть жизнь твоя будет в нужде, а по смерти да попадешь ты в ад, злодей и грешный тиран! Итак, у меня три богатства: одно — это то, что я ем; другое — это то, что я одеваюсь; и последнее — это то, что я даю праведным беднякам и достойным».

Затем Йойшт Фриян сказал: «Ты задал мне тридцать три загадки и все эти загадки я правильно разгадал. Теперь я задам тебе три загадки, и если ты не сможешь разгадать их, то я убью тебя в тот же миг».

Колдун Ахт сказал: «Задавай [загадки] и я их разрешу».

И Йойшт Фриян сказал: «Какова цена земли на пригоршню семян³⁶?»

Вторая загадка, которую он задал, была такой: «Какова цена пахотного вола?»

Третья загадка, которую он задал, была такой: «Какова цена благодеяний, способствующих кровнородственным бракам³⁷?»

Колдун Ахт ничего не знал и сказал: «Когда хочется помочь, не в обычае загадки разгадывать». Йойшт Фриян сказал:

«Ступай в близкое место, присядь и помочись, быстро возвращайся и правильно разгадывай эти три загадки, а если ты скажешь, что, мол, я не ведаю [ответа], то в тот же миг я убью тебя». Колдун Ахт колдовством помчался в ад и прорычал Ахреману: «Какова же цена проклятой земли на пригоршню семян? Какова же цена пахотного вола? И какова цена благодеяний, способствующих кровнородственным бракам?»

Проклятый Ахреман прорычал колдуну Ахту: «Не могу я тебе ответить на эти вопросы, ибо если я отвечу, все мои творения разбегутся вместе с дивами, демонами и париками³⁸. Я люблю тебя не больше, чем свои собственные творения. Если я отвечу на все те вопросы, которые ты мне задал, все мои творения потеряют силу и никого не останется, кого можно было бы использовать против творений Ормазда, в тот же момент наступит Воскресение из мертвых и [обретение] будущего тела³⁹. Ступай и склони свою шею за нарушение договора⁴⁰, ибо так принято поступать. Когда приходит время, невозможно повернуть его вспять. Посему место твое в аду и наказание твое тяжелее [наказания] всех [остальных] грешников».

Потеряв надежду, колдун Ахт выбежал из ада и, придя в сознание, явился к Йойшту Фрияну. И сказал колдун Ахт Йойшту Фрияну: «Благословенен ты, о, Йойшт Фриян, ибо были с тобой Ормазд и Бессмертные Святые. Они тебе рассказали все, о чем ты не знал. А я надеялся на Ахремана⁴¹ и дивов, задал я три вопроса Ахреману и дивам, однако они мне не ответили».

И тогда Йойшт Фриян в тот же самый миг произнес заклинания [зороастрийской] веры и лишил колдуна Ахта [жизненной] силы при помощи ножа для резки барсома, и демон обессилел в его теле.

[Колофон-1, по рук. М51b]

Тот, кто прибегает к этой книге и полностью прочитывает ее, до конца произносит *Yaθā-ahū-vairiīō*⁴², для его души будет это благим деянием, приравненным к убиению змея с произнесением авестийского заклинания. Ахун⁴² для души его будет (благим деянием. — А. А.), приравненным произнесению яшта⁴³ из песен Гат в течение трех лет. Был дастур, который говорил: «Непроизнесение Ахуна в течение одного года — необоснованный грех».

Пусть будет убит колдун Ахт со всеми дивами, демонами и париками.

[Колофон-2, по рук. М51b]

Закончена [и] подошла к концу книга о Йойште Фрияне в день Амурдад, месяца Шахревар года 618 парсийской эры⁴⁴. Я, слуга веры, Рустам, сын Михрабана, сын Марзбана, сын Дахишнйара, эрбед, по воле бога переписал [ее] с рукописи эрбеда Михрпанахага, сына Срошйара, сына Нэшапура, эрбеда.

[Колофон-3, по рук. М51b]

Закончены [и] подошли к концу эта [книга] о праведном Виразе и эта книга о Йойште Фрияне в день Фравардин, месяца Вахман, года 766 эры Йездигерда⁴⁵, царя царей Ормаздовых. Я, слуга веры, рожденный эрбедом, уstad Пешотан, сын Рама, сын Камдэна, сын Шахрайара, сын Нэрийосанга, сын Шахэмарда, сын Шахрайара, сын Вахрама, сын мобеда Ормаздайара, сын эрбеда Рамайара переписал [ее] с рукописи эрбеда Рустама, сына Михрабана по воле бога в городе Бхаруч⁴⁶.

[Колофон-4, по рук. К20]

Закончена [и] подошла к концу эта книга о Йойште Фрияне вместе с этой книгой о праведном Виразе в день Рашн, месяца Дей, года 690 эры Йаздигерда⁴⁷. Я, слуга веры, рожденный эрбедом, Михрабан, сын Кай-Хосрова, сын Михрабана, сын Спандйада, сын Михрабана, сын Марзбана переписал [ее] с рукописи эрбеда Михрпанаха, сына Срошйара, сына Нэшапура, эрбеда, пусть будет [все] по воле бога!

Комментарии

1. Гиперболическое изображение армии колдуна Ахта. Среднеперсидское слово *бэвар* обозначает «10 тысяч», «мириаду», «огромное множество» (см.: Emte-rick R. 1992. P. 176, 315—316).

2. В пятнадцать лет юные зороастрийцы считаются совершеннолетними. В это же время обычно совершается обряд посвящения в члены общины.

3. Имя зороастрийского божества и мудреца, старейшины иранцев, в переводе с авестийского Мантра-Спэнта «святое слово, изречение» или «обладающий святым словом, изречением». В эпоху правления сасанидских царей имя это стало известным благодаря деятельности верховного жреца и министра царя Шапура II (309—379) по имени Адурбад сын Мараспанда, который прославился тем, что произвел одну из редакций текста Авесты — священной книги зороастризма, и, как гласит предание, доказал чистоту веры, пройдя через тяжелое испытание: раскаленная медь была пролита на его грудь и стекла с его тела, как молоко, не причинив ему никакого вреда.

4. Число 33 наряду с числом 3 являются сакральными и магическими числами древних иранцев. В Авесте в Яште 5 говорится о 99 загадках, которые Ахт задал Йойшту Фрияну. Число 9 (3+3+3) является гиперболическим выражением индоевропейского сакрального числа 3 в Авесте и других зороастрийских сочинениях.

Так, например, в Яште 13 говорится о 99999 фравашах — духах усопших верующих зороастрийцев. В 22-ой главе Видэвдата («Закона против дэвов») верховный бог Ахура-Мазда (Ормазд) заявляет о том, что его противник Ангра-Маинйо (Ахреман) направил на него 99999 недугов. В среднеперсидском сочинении «Айядгар-и Зареран» («Памятная книга о Зарере») вороной конь Зарера ржет 999 раз.

Число 3 в зороастризме также символизирует три этические заповеди пророка Заратуштры — благую мысль, благое слово и благое деяние, которые являются результатами мышления, речи и действия (см., например, сочинение «Разгадка [правил игры] в шахматы и изобретение [игры] в нарды», 25). Позднее получило развитие учение о трех эрах и трех спасителях. Символика числа 3 у древних иранцев восходит к древнеиндоевропейскому представлению о троичности мира, согласно которому «Мировое дерево» делится на три части — мир верхний, мир средний и мир нижний.

5. В тексте среднеперсидского *вистарг/вистариг* означает буквально «покрывало, подстилка, постель», ср. совр. перс. *бистар* — «постель».

6. По зороастрийскому вероучению верховный бог Ормазд (авест. Ахура-Мазда) создал себе шесть помощников — амахраспандов (букв. «Бессмертных Святых»), имена которых следующие: Вахман (авест. Воху-Мана — Благая Мысль), Ардавахишт (авест. Аша-Вахишта — Лучшая Истина), Спандармад (авест. Спэнта-Армайти — Святое Благочестие), Шахривар (авест. Хшатра-Варья — Власть Избранная), Хордад (авест. Хаурватат — Целостность) и Амордад (авест. Амэ-рэтат — Бессмертие). Вместе с верховным богом Ормаздом они составляют семерку Бессмертных Святых — архангелов и ангелов хранителей всех семи благих творений, Ормазд покровительствует человеку, Вахман — скоту, Ардавахишт — огню, Спандармад — земле, Шахривар — небу, Хордад — воде и Амордад — растениям (см. также: М. Бойс. 1994. С. 33—36).

7. Зороастрийский ад состоит из трех сфер и эпицентра: 1. Сфера зломыслия, 2. Сфера злословия, 3. Сфера злодеяния, 4. Эпицентр ада — «темный», «ужасный», «вонючий» и «глубокий» ад, страна Злого Духа — Ангра-Маинйо, дэвов и демонов (см.: Gignoux Ph. 1969. P. 219—245; Vahman F. 1986).

8. На четвертый день после смерти душа человека попадает в место судилища возле моста Чинвад («Разделителя»). Судят душу божества Михр, Адур, Рашн и Срош. Рашн взвешивает все благие и плохие деяния человека, совершенные им в течение всей его жизни. От показаний весов зависит его дальнейшее местопребывание — в чистилище, в раю или в аду. Те, у кого благих и плохих деяний поровну, попадают в чистилище. Те же, у кого благих деяний больше, чем плохих, попадают в рай, пройдя через мост Чинвад, который расширяется перед ними в ширину шести копий. А те, у кого больше плохих и злых деяний, попадают в ад, причем мост Чинвад сужается до острия лезвия и они падают с моста в бездну ада.

9. Зороастрийский рай состоит из трех сфер и эпицентра — «светлого рая»: 1. Сфера звезд («уровень благих мыслей»), 2. Сфера луны («уровень благого слова»), 3. Сфера солнца («уровень благого деяния»), 4. Эпицентр рая (он же «лучший рай») — «светлый», «утопающий в цветах», «благоуханный», «всеблаженный» рай, страна Ормазды, Бессмертных Святых, Заратуштры и других зороастрийских праведников. Наместник (ср.-перс. *дахибед* букв. «правитель страны, области») входит в число тех праведников, местопребывание которых вместе с Ормаздом и Бессмертными Святыми в «светлом раю» (см.: Gignoux Ph. 1969. P. 219—245; Vahman F. 1986).

10. Одно из сакральных чисел, см. коммент. 4.

11. Название священного напитка, который зороастрийцы готовят из обожествленного растения хомы (авест. *хаома* «то, что выжимают») — эфедра, хвойник, желто-зеленое растение с красными ягодами. Парахома получалась путем смешения буро-коричневого сока растолченных стеблей и побегов эфедры с молоком. Часть божественной литургии — ясны посвящена выжиманию сока эфедры и приготовлению парахомы. Считалось, что парахома или хаома (ср. применение аналогичного растения и напитка сомы у индоариев) наполняет воинов боевым духом, вдохновляет поэтов и жрецов, дает силы, излечивает и дарует бессмертие. Как божество Хаома выступает в облике поэта и жреца. В Хом-яште (Яшт 9) Заратуштра ведет диалог с Хаомой. Первым на земле, кто приготовил хаому был Вивангхвант, отец Йимы. Вторым — Атвия, отец Траэтаоны. Третьим — Срита из рода Сама. Четвертым — Поурушаспа, отец Заратуштры. Благодаря парахому все они совершили героические поступки и получили достойное и блестящее по-

томство. В Авесте хаома нарекается эпитетами «желтоглазая» (*заури-дойсро*), «золотистая» (*заури-гаона*) и «желтая» (*зауре*) (Яшт 10. 88—90; Яшт 9. 16, 31).

12. Род, восходящий к Спитаме, из которого происходит пророк Заратуштра. Возможно, имеются в виду дочери Заратуштры. В позднем среднеперсидском сочинении жреца Задспрама (IX в.), именуемом «Избранные писания Задспрама сына Джуван-джама», говорится о том, что Ахт убил двух из трех дочерей Заратуштры — Френу и Сриту. Младшая дочь пророка, Поуручиста, возможно, также погибла от руки Ахта, но об этом нет свидетельств. В это число могли также входить три жены Заратуштры — Хвови, Урвиг и Арниг-бареда, которые, возможно, погибли к этому времени. Однако, в своей книге Задспрам в числе убитых Ахтом, наряду с двумя дочерьми Заратуштры — Френой и Сритой, упоминает имя Ахлав-студа сына Мэдиомаха, и указывает на то, что были убиты еще трое из числа приверженцев зороастрийской веры (Задспрам, 25. 10).

13. Верховный бог зороастрийцев (авест. Ахура-Мазда «Господин Мудрости», ср.-перс. Ормазд). Провозглашен Заратуштрой единственным и вечным богом, творцом всех благих существ. Противопоставляется злему и несведующему демону Ахреману (авест. Ангра-Маинйу «Злой Дух», ср.-перс. Ахреман, Ганнаг Мэног и Эбгад), создателю всех зловредных и плохих существ, осквернившего благой и чистый мир, созданный Ормаздом. Согласно учению о трех эрах, эра «творения» заканчивается с нападения Ахремана в мир, созданный Ормаздом. Эра «смешения добра и зла» знаменует собой борьбу Ормазда и благих сил с Ахреманом и его злыми творениями, а эра «разделения добра и зла» начинается после неминуемой победы Ормазда и окончательного изгнания Ахремана и злых сил.

14. Собака является священным животным зороастрийцев. Собакам и родственным им животным посвящена 13 глава Видэвата — «Закона против дэвов».

15. Праведный Срош (авест. Сраоша «послушание, слушание») — одно из значительнейших божеств зороастрийского пантеона, божество послушания, внимания и порядка. Доносит до каждого верующего божественное слово и охраняет всех зороастрийцев от дивов и демонов. Согласно преданию, чтобы защитить людей от демонов, Срош посещает землю каждую ночь трижды, и помогают ему в этом петух и собака. Отсюда петух считается «птицей праведного Сроша». В Авесте и в апокалиптической зороастрийской литературе Срош, наряду с Михром (Митрой), Рашном и Адуром, также играет роль вершителя суда над душами умерших. Срош ведает также молитвами и следит за их исполнением. Ему посвящен один из разделов Ясны и Срош-яшт (Ясна 57, Яшт 11).

16. *Барсом* или *барсман* — это пучок прутьев, применяемый зороастрийскими жрецами во время священной литургии — ясны. Здесь имеется ввиду пучок из ветвей тамариска или гранатового дерева; современные зороастрийцы применяют пучки из металлических проволок. Барсом держится жрецом в левой руке над жертвенным животным.

17. В среднеперсидском тексте *дришош* — «бедный, обездоленный», отсюда русское «дервиш», обозначает набожного и смиренного зороастрийца, в отличие от *тухиг* — «пустой, бедный, нищий», который никогда не может стать совершенным. Собственно говоря, противопоставляются два типа нищих: *шкох-и-дришош* — «нищий праведный» и *шкох-и-тухиг* — «нищий неправедный». Известно, что Заратуштра покровительствовал и брал на себя защиту обездоленных и изгнанников (Ясна 23. 13). В Авесте эпитетом «праведного бедняка» нарекаются даже божества. Так, например, могущественное божество договора и суда Митра именуется «[благочестивым] бедняком, следующим учению Аши-Истины» (*Дригушчит Ашотказшо*), права которого постоянно нарушаются людьми, очевидно, нарушающими святость и незыблемость договора (Ясна 10. 84).

18. Аствихад (правильнее Аствиад, авест. Асто-Видату «Трясущий кости») — имя демона, являющегося грешнику в последний час перед смертью. Вместе со Злым Ветром отторгает душу от тела умершего. Едва человек зародился во чреве матери, как Аствихад набрасывает ему на шею петлю, от которой невозможно избавиться ни добрыми, ни злыми мыслями, однако умерший праведник сбрасывает петлю со своей шеи, а неправедного человека демон в той же петле ведет в ад («Чидаг-хандарз-и-пориоткэшан», «Избранные наставления первых учителей», 31). Другое его имя — Демон Смерти. Известен также под эпитетами «Разрушитель материальных существ» и «Предводитель мазанских дэвов» (Bartholomae Chr. 1904. S. 214).

19. Название церемонии Зиндаг-руван обозначает «душу живого человека» в противовес термину Аношаг-руван — «душа умершего человека». Все литургиче-

ские церемонии зороастрийцев исполняются как в честь живущих, так и в память об умерших. Обычно к вышеприведенным терминам прибавляются имена людей, ради которых исполняется церемония. Обряд Зиндаг-руван, связан с верой зороастрийцев в бессмертие души, в дух, существовавший до жизни и остающийся после смерти (*фраваш* или *фравихр*). Мирянин обязан чтить и умиротворять пищей и специальными обрядами души своих предков-родственников. Душа, не получающая жертв и почитаний, становится беспокойной и может нанести вред своему живому родственнику. Обряд Зиндаг-руван посвящается божеству Срошу (авест. Сраоша), который является ангелом-хранителем душ людей, не только умерших, но и живых, поэтому обряд этот исполняется мирянами при жизни с целью сохранения и умиротворения своих собственных душ. По мнению парсов назначение обряда в воспитании серьезного отношения к жизни и в напоминании о близости смерти (Modi J. J. 1922. P. 444—445).

20. См. коммент. 9.

21. Триада этических заповедей Заратуштры, которым должен следовать каждый зороастриец: благая мысль (авест. *хумат* — совр. перс. *пендар-е ник*), благое слово (авест. *хухт* — совр. перс. *гофтар-е ник*), благое деяние (авест. *хуваршт* — совр. перс. *кердар-е ник*). Соблюдение этих заповедей в течение всей жизни обеспечивает спасение души зороастрийца после смерти и божьего суда. Противопоставляются этическим заповедям их антонимы: зломыслие (*душмат*), злословие (*душхухт*) и злодеяние (*душхваршт*).

22. Вероятно, имеется ввиду самая священная часть Авесты — Гаты, стихотворные проповеди-гимны, созданные самим пророком Заратуштрой. Традиционно Гаты, составляющие 17 глав Ясны (часть Авесты), разделяются на пять разделов: I. Ясна 28—34 (Ахунаваити), II. Ясна 43—46 (Уштаваити), III. Ясна 47—50 (Спентомад), IV. Ясна 51 (Вохухшатра), V. Ясна 53 (Вахиштойшт). Пять разделов Гат различаются по содержанию и по стихотворному размеру. Они заучиваются наизусть и цитируются во время зороастрийских богослужений.

Можно здесь видеть также пять вставных дней («дней Гат», по числу разделов Гат (Бундахишн, V. 7), или «дней фраваш», почитания духов усопших) к 360 дням, которые были введены в правление одного из ахеменидских Артаксерксов или при сасанидском царе Ардашире, сыне Папака (226—240).

Интересно, что Мартин Хауг интерпретировал это место как «*panch kaī shapīg*», то есть *panj kau ī veh* «пять благих Кеянидских царей, среди которых: Кай-Кабат, Кай-Каус, Кай-Хусров, Кай-Лухрасп и Кай-Гуштасп».

23. Шесть праздничных дней, учрежденных самим пророком Заратуштрой. Посвящены они семи творениям Ормазда и Бессмертных Святых. Первый гаханбар, Мэйдюзарм (авест. Маидйой-зарэма «Середина весны»), посвящен сотворению неба и Бессмертному Святому Шахривару; второй — Мэйдюшам (авест. Маидйой-шема «Середина лета») посвящен сотворению воды и Хордаду; третий — Пайдишах (авест. Паитишахйа «Праздник уборки зерна»), посвящен сотворению растений и Амордаду; четвертый — Аяхрим (авест. Аятрима «Праздник возвращения скота домой с летних пастбищ»), посвящен сотворению скота и Вохуману; пятый — Мэйдярэм (авест. Маидйаирйа «Середина зимы»), посвящен сотворению земли и Спандармаду; шестой — Хамаспамадэм (авест. Хамаспатмаэдайа «Праздник в честь фраваш — духов усопших верующих зороастрийцев»), посвящен сотворению человека и Ормазда. Празднование седьмого творения — огня, по-видимому, в число гаханбаров не входило (См. также М. Бойс. 1994. С. 46—47).

24. См. коммент. 6.

25. Возможна ассоциация ср.-перс. *āšīh* — «мир, покой» со словом *hašt* — «восемь». Однако прочтение этого места по-прежнему остается не совсем ясным.

26. Древнеиранская числовая символика не полностью совпадает с позднейшей зороастрийской. Сравните, например, интерпретацию числовых символов в среднеперсидском сочинении «Разгадка [правил игры] в шахматы и изобретение [игры] в нарды» (См. Орбели И., Тревер К. 1936; 'Ogyān S. 1992. S. 339—340; The Pahlavi texts. II. 1913. P. 115—120). Индийский царь Сачидарм послал сасанидскому царю Хосрову Аноширвану с вельможей Татрагатвасом драгоценный экземпляр шахмат, с условием, что если иранские мудрецы не сумеют раскрыть секрет игры в шахматы, то иранцам придется выплатить дань. Эту задачу с успехом разрешает знаменитый Вузургмихр Бохтаган. Затем Вузургмихр придумывает в честь царя Хосрова Аноширвана новую игру — игру в нарды (*nēw-ardaxšīr*), отправляется вместе с нею в Индию и ставит индийскому царю аналогичное условие. Индийцам не удается раскрыть секрета нарда и они выплачивают Вузургмихру дань. Символика этой игры отражает зороастрийские космогонические представления.

Памятники культуры Востока

Интересует нас в данном случае числовая символика костей, содержащая основные понятия зороастризма. Единица символизирует верховного бога Ормазда, два — небесный мир и земной мир, три — благомыслие, благословие и благодеяние, или просто мышление, речь и действие, четыре — четыре темперамента и четыре стороны света, пять — пять светящихся: солнце, луна, звезда, огонь и сияние, а также пять стражей дня и ночи, шесть — шесть творений в шесть времен гаханбара. Итак, совпадают у нас только третий и шестой пункты. Следует отметить, что несовпадение самого важного первого пункта Ормазд = солнце, пожалуй, связано с глубокой архаичностью иранского мифа о Йойште Фрияне и колдуне Ахте, отражающем дозороастрийские представления древних ираноязычных народов. Сравните это также с первым вопросом о числе «один» («Бог») в киргизской песне «Жаворонок» (см. введение к настоящему тексту).

27. В среднеперсидском тексте сохранились только двадцать четыре загадки Ахта, согласно порядку установленному поздней зороастрийской редакцией текста, остальные девять между тринадцатой и двадцать третьей в рукописях пропущены. Однако, как справедливо замечено Э. У. Уэстом, десять подвопросов, входящих в тринадцатую загадку, могли представлять собой отдельные загадки (см.: *The book of Arda Viraf*. 1872. P. 223). В этом случае, можно считать, что никакого фактического пропуска нет, тринадцатая загадка разделяется на десять отдельных загадок. Таким образом, после двадцать второй загадки будет следовать по порядку двадцать третья.

28. Спандармад от авестийского Спэнта-Армайти — Святое Благочестие. Имя одного из Бессмертных Святых, при помощи которого Ормазд создал землю, населенную людьми. Зороастрийцы часто называют землю именем ее ангела хранителя — Бессмертного Святого Спандармад.

29. Согласно авестийской мифологии, Тиштар (ср.-перс. Тиштар, авест. Тиштрия) является одновременно божеством и звездой, отождествляемой с Сириусом. Тиштар управляет всеми небесными водами и дождем. Этому божеству посвящен восьмой яшт Авесты. Тиштар борется с демоном засухи Апаошой. Каждая победа его над демоном засухи увенчается пролитием дождя. Отсюда зороастрийцы называют его «самым щедрым». В Авесте он нарекается эпитетами «блестящего» и «благодатного». Победоносная сила божества Тиштар зависит от того, как много будут ему молиться праведные зороастрийцы (см. также: Яшт 8).

30. *Рашн* (авест. Рашну «достойный поклонения») — божество порядка и справедливости. Брат божеств Аши (Адура), Сраоши (Сроша) и Митры (Михра) (Яшт 17. 16). Вместе со своими братьями Рашн принимает участие в суде над душами умерших. Прежде чем душа умершего пройдет испытание на мосту Чинвад («Разделителе»), Рашн строго и справедливо взвешивает благие и плохие деяния души на весах, которые никогда не ошибаются. Отсюда выражение, что «Рашн никогда не берет подношений». В зависимости от количества благих и плохих мыслей, слов и дел умершего, определяется его дальнейшее местопребывание — чистилище, ад или рай. Те, у кого благодеяний больше, попадают в рай, а те, у кого грехов больше, попадают в ад. Те же, у кого того и другого поровну, попадают в чистилище (см. также: Яшт 12).

31. Имя жены Ахта и сестры Йойшты Фрияна, в переводе со среднеперсидского «любвеобильная» или «добролюбивая».

32. По представлениям древних иранцев воды и реки обладают ногами, благодаря которым они плывут, текут и движутся. Ср.: таджикскую народную загадку о реке:

Он чист, ки меравад-меравад,
ба қафояш нигоҳ намекунад.

Перевод: «Что это, идет-идет и не оглядывается» (река; Суфиев А. 1965. С. 7).

33. Покрывать голову покрывалом перед смертью — древняя иранская традиция. Именно таким же образом поступает древнеперсидский царь Кир Великий (559—530 гг. до н. э.) перед своей смертью. Почувствовав приближение часа смерти, Кир созвал своих друзей и должностных лиц, обратился к ним с прощальной речью и, заканчивая ее, произнес следующее: «Когда же я закроюсь с головой, тогда, прошу вас, не надо более никому, даже вам, дети мои, смотреть на меня. Вы только пригласите всех персов и союзников на мою могилу, чтобы они могли порадоваться за меня, потому что отныне я буду в безопасности и уже ничего дурного со мной не случится, буду ли я среди богов или превращусь в ничто» (Ксенофонт. Киропедия. Кн. VIII. Гл. VII, 26—28). В комментарии к пе-

реводу «Киропедии» отмечено, что этот обычай был принят также у греков и римлян. Таким же образом покидают жизнь Сократ, Помпей и Цезарь (см.: Ксенофонт. 1993. С. 213–214, 320).

34. Нэрийсанг (авест. Наирйо-Сангха «слава, хвала людей», «тот, кто произносит хвалу» или «тот, кто говорит как человек») — посланник верховного бога Ормазда.

35. См. коммент. 13.

36. Участок или отрезок земли равный примерно 0,0015 гектара.

37. Кровосмесительные браки (авест. *хвээтвадата*, ср.-перс. *хвэдодах*) — характерная для зороастрийского общества разновидность инцеста. Как правило, это кровосмесительные браки между кровными родственниками: зороастрийцы брали в жены преимущественно своих родных сестер. В среднеперсидской литературе упоминаются три вида брака *хвэдодах* — это брак между отцом и дочерью, брак сына с матерью и брак брата с сестрой (Дэнкард, III) (Menasce J. de. 1973. P. 85—86).

38. Существа, созданные Злым Духом Ахреманом в противовес и для борьбы с благими творениями Ормазда. Души этих существ обитают вместе с Ахреманом в центре ада. По аналогии с шестью творениями Ормазда, Ахреман создал шесть демонов, имена которых следующие: Акоман (авест. Ака-Манах — Злая Мысль), Индар (авест. Индра), Савур (авест. Саурва), Нангхас (авест. Нангхаисья — Неудовлетворение?), Тарич (авест. Таурви) и Зарич (авест. Заирик). Примечательно, что имена некоторых из них соответствуют ведическим богам Индре, Шарве (Шиве) и Насатьям. Об этих и остальных демонах смотрите также в 28 главе Бундахишна (см.: Pahlavi Texts. P. I. 1880).

39. Согласно зороастрийскому учению, эра смещения добра и зла закончится для человечества победой добрых сил и Ормазда. В этот момент наступит «воскресение из мертвых» (ср.-перс. *фрашкард* — «чудоделание») и все праведные зороастрийцы получат «последующее», «будущее» постоянное и чистое тело. Тогда наступит вечная эпоха разделения добра и зла. Небесный рай сменится земным.

40. Нарушение договора (авест. *митро-друг*, ср.-перс. *михр-друзих*), покровителем которого является божество Митра (ср.-перс. Михр), у древних иранцев считалось большим грехом, заслуживающим смертной казни.

41. В апокалиптической зороастрийской книге Арда-Вираз-Намаг, повествующей о путешествии жреца Вираза в чистилище, рай и ад, содержится сходный пассаж о пренебрежительном отношении Ахремана к своим подопечным-грешникам. Ахреман высмеивает грешников и говорит: «Почему вы ели хлеб Ормазда, делали мою работу, и почему не думали о своем создателе и исполняли мои желания?» (Арда-Вираз-Намаг, К 20, 54. 12—14).

42. Начальные слова труднопереводимой священной молитвы зороастрийцев (Ясна, 19), по первым словам которой она получила свое традиционное название — Ахунвар (авест. Ахуна-Ваирья), или еще более короткое — Ахун. Зороастрийцы обязаны произносить ее ежедневно. По значимости она может быть приравнена к христианской молитве «Отче наш». Молитва состоит из 21 слова (что символизирует 21 *наск*-раздел Авесты, соответственно: Судкар, Вахиштмансар, Баго, Дамдад, Надар, Паджам, Ратоштаити, Бариш, Кашкисроб, Виштасп Яшт, Ваштаг, Читрадад, Спэнд, Баган Яшт, Никадум, Дубасруджд, Хуспарам, Сакадум, Видэвад, Хадохт, Студ Яшт) и написана в стихотворной форме в виде одной строфы, в свою очередь состоящей из трех строк:

*Йаса аху ваирйо аса ратуш ашат чит хача
Вангхэуш дазда манангхо шьяоснанам ангхэуш маздай
Хшасрамча ахурай а йим дригубйо дадат вистрам*

Смысл ее, возможно, сводится к следующему: «Избран быть должен господь [наш] [Ахура] как верховный правитель, наделенный [законом] Истины. Пусть будет подателем [примера] благих помыслов и деяний, мудрый [Мазда]. Власть у господина [Ахуры], которому она дана, чтобы покровительствовать людям праведным и обездоленным (*дригу*)».

43. Возможно, что это один из разделов Гат — Ясна 35–42, получивший позднее название Хаптан-яшт (от слова *hapt* / *haft* «семь»), не входящий в канонический список стихотворных проповедей Заратуштры. Написана на древнем диалекте Гат (о Гатах см. коммент. 22). Другое ее название Ясна Хаптангханти (т. е. «Ясна, состоящая из семи частей»).

Памятники культуры Востока

44. При переводе с эры Йездигерда эта дата приблизительно соответствует 29 августу 1269 года григорианского летоисчисления (Амурдад — седьмой день месяца, а Шахревар — шестой месяц).

45. Приблизительно соответствует 8 февраля 1397 года (Фравардин — девятнадцатый день месяца, а Вахман — одиннадцатый месяц).

46. Бхаруч (Броач) — город-порт на западном побережье Индии в Гуджарате, один из старейших центров зороастризма, где имелись храм огня и школа. Расположен рядом с городом Анклесар, что на противоположном берегу Броачского залива.

47. Приблизительно соответствует 8 января 1321 года (Рашн — восемнадцатый день месяца, а Дей — десятый месяц).

Библиография

Абаев В. И. Зороастр и скифы // Acta Iranica 6. Monumentum N. S. Nyberg, Téhéran—Liège, 1975. P. 1—12.

Абаев В. И. Миф и история в Гатах Зороастра // Историко-филологические исследования. М., 1974. С. 310—321.

Аникин В. П. Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957.

Баранов Х. К. Арабско-русский словарь. М., 1977.

Бертельс Е. Э. Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблин-Каменского. СПб., 1994.

Геродот. История в девяти книгах // Пер. и примеч. Г. А. Стратановского. М., 1993.

Гофман Э. Т. А. Серапионовы братья. М., 1994.

Дестунис Г. С. Очерки греческой загадки с древних времен до новых // Журнал Министерства народного просвещения, шестое десятилетие, часть ССLXX. СПб., июль, 1890. С. 66—98.

Елизаренкова Т. Я., Топоров В. Н. О ведийской загадке типа brahmodya // Паремнологический сборник: Загадка. Пословица. Паремии, близкие к пословицам. М., 1984. С. 14—46.

Журинский А. Н. Семантическая структура загадки. Неметафорические преобразования смысла. М., 1989.

Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии, II. Запреты в домашней жизни // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 9. Л., 1930. С. 4—166.

Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты / Введ., транскр. текстов, пер., коммент., глоссарий и указ. О. М. Чунаковой. М., 1991.

К вопросу об определении загадки (Ch. T. Scott. On Defining the Riddle. The Problem of a Structural Unit // Folklore Genres / Ed. Austin-London, 1976). Реферат А. А. Быковой // Паремнологический сборник. М., 1984. С. 104—107.

Кёнгэс-Маранда Э. Теория и практика анализа загадок // Паремнологический сборник. М., 1984. С. 47—60.

Кёнгэс-Маранда Э. Логика загадок // Паремнологический сборник: Пословица. Загадка. М., 1978. С. 249—282.

Ксенофонт. Киропедия. М., 1993.

Левин Ю. И. Семантическая структура загадки // Паремнологический сборник. М., 1978. С. 283—314.

Митрофанова В. В. Русские народные загадки. Л., 1978.

Орбели И., Тревер К. Шатранг. Книга о шахматах. Л., 1936.

Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи. Часть III: Киргизское наречие. СПб., 1870.

Рыбникова М. А. Загадки. М; Л., 1932.

Страбон. География, в 17 книгах // Перевод, статья и комментарии Г. А. Стратановского, М., 1994.

Софокл. Драмы // Пер. Ф. Ф. Зелинского. М., 1990.

Софокл. Трагедии. М., 1979.

Повесть о Йойште Фрияне (Предисл., пер. и комм. А. А. Амбарцумяна)

Согдийские документы с горы Муг. Вып. 3: Хозяйственные документы // Чтение, пер. и коммент. М. Н. Боголюбова и О. И. Смирновой. М., 1963.

Суфиев А. Таджикские народные загадки. Автореф. диссерт. на соиск. уч. ст. канд. филолог. наук. Душанбе, 1965.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1986.

Abrahamyan R. T. Artavirap Namak, Youšt^c i Farian. Yerevan, 1958.

Ašah R. Frašnā: Digar porsešā va frašnā-ye falsafi va šekāftan-ešān. Mātikān-e Yošt-e Friyān. Paris (Köln), 1989.

Barthélemy M. A. Une legende iraienne, traduit du Pehlevi. Paris, 1889.

Barthélemy M. A. Une legende iraienne, traduit du Pehlevi // Revue de linguistique et de philologie comparée. T. 21. Paris, 1888. P. 314—339.

Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904.

Boyce M. Middle Persian Literature // Handbuch der Orientalistik, 1 Abteilung. IV B. 2 Abschnitt. Lieferung 1. Leiden; Köln, 1968. P. 32—66.

Brockhaus Enzyklopädie, in zwanzig Bänden, siebzente völlig neubearbeitete Auflage des grossen Brockhaus. Zwanzigster Band. Wiesbaden, 1974.

Dādistan-i Dīnīk / Trans. by E. W. West. Pahlavi texts. Part II // The Sacred books of the East. Vol. XVIII. Oxford, 1882.

Duchesne-Guillemin J. The Hymns of Zarathustra, being a Translation of the Gathas together with Introduction and Commentary / Translated from the French by Mrs. M. Henning. Boston, 1963.

Geybi. Dāstān-e Yōišt-e Friyān. Bielefeld, 1988.

Gignoux Ph. L'enfer et le paradis d'après les sources pehlevies // Journal Asiatique. T. 256. 1969. P. 219—245.

Glossary and Index of the Pahlavi Texts of the Book of Arda Viraf, the Tale of Gosht-i Fryano, the Hadokht Nask... / Prepared from d. H. Jamaspji Asa's Glossary to Arda Viraf Namak, and from the Original Texts, with Notes on Pahlavi Grammar by E. W. West, revised by M. Haug. Bombay-London, 1874.

Emmerick R. Iranian [numerals] // Indo-European Numerals. Chapter 8. Berlin; New York, 1992. P. 289—345.

Henning W. B. Surkh-Kotal und Kaniška // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 115. Heft 1. Leipzig, 1965. S. 75—87.

Jackson W. A. V. Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran. New York, 1899.

Ja'fari M. Mātikān-e Yōišt-e Friyān (matn-e pahlavi, āvānevīs, tarjome, vāšenāme). Tehrān, 1365 / 1986.

Justi F. Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895.

Karani J. B. Ardavirafnama te Sathe Goshte Friyan. Bombay, 1885.

Keyvān-pūr (Mokri). Dāstān-e Yūšt-e Friyān (=Gūšt-e Friyān) // Mād, šomāre-ye 2. Tehrān, 1945. S. 494—498.

Keyvān-pūr (Mokri). Dāstān-e pahlavi-ye Yūšt-e Friyān // Mehr, sāl-e 8, šomāre-ye 6. Tehrān, 1952. S. 348—352.

Köhler R. Die Pehlevi-Erzählung von Gōsht-i Fryānō und der kirgisische Büchergesang «Die Lerche» // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Neun und zwanzigster Band (29). Leipzig, 1876. S. 633—636.

Mayrhofer M. Die avestischen Namen, Faszikel 1 // Iranisches Personennamenbuch. Wien, 1977.

Menasce J. de. Le troisiēme livre du Denkart, Traduit du pehlevi. Paris, 1973.

Modi J. J. Aiyādgar-i-Zarirān, Shatrōihā-i-Airān, and Afdiya va Sahigiya-i Sistān // Translated with notes by J. J. Modi. Bombay, 1899.

Modi J. J. Education among the Ancient Irānians. Bombay, 1905.

Modi J. J. The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees. Bombay, 1922.

Mo'in M. Yušt-e Friyān va Marzbān Nāme. Tehrān, 1324/1945.

Müller F. Beiträge zur Erklärung des Artāi-Virāf-Nāmak und des Džōšt-i Frijān // Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften. Bd. 127. Wien, 1892. S. 1-18.

Oryān S. Motūn-e pahlavi (tarjome, āvānevešt). Tehrān, 1371/1992.

Pahlavi Texts // Transl. by E. W. West. Part I: The Bundahiš, Bahman Yašt, and Shāyast Lā-shāyast // The Sacred books of the East. Vol. 5. Oxford, 1880.

Tafazzoli A. Kawī Waēpē // Studia Iranica, 24. Paris, 1995. P. 295—296.

Tavadia J. C. Die Mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier. Leipzig, 1956.

The book of Arda Viraf // The Pahlavi text prepared by Destur Hoshangji Jamaspji Asa, revised and collated with further MSS, with an English translation and introduction and an appendix containing the text and translations of the Gosht-i Fryano, and Hadokht-Nask, by M. Haug, assisted by E. W. West. Bombay, 1872.

The Marzubán-Náma, a book of fables originally compiled in the dialect of Tabaristān, and translated into Persian by Sa'du'd-Dín-i-Waráwini // The Persian text edited by Mírzá Muhammad ibn 'Abdu'l-Wahháb of Qazwín. Leyden, 1909.

The Pahlavi texts / Contained in the Codex MK copied in 1322 A. C. by the Scribe Mehr-Âwân Kaî-Khúsrú, edited by the late Dastur Jamaspji Minocheherji Jamasp-Asana, II, with an Introduction by B. T. Anklesaria. Bombay, 1913.

The Zend-Avesta. Part II / Translated by James Darmesteter // The Sacred books of the East / Edited by F. Max Müller. Vol. XXIII. Oxford, 1883.

Vahman F. Ardâ Wiráz Nâmag, The Iranian «Divina Commedia». London and Malmo, 1986.

Weinreich M. Die Geschichte von *Jōišť ī Friyān* // Altorientalische Forschungen, 19, 1. Berlin, 1992. S. 44—101.

Weinreich M. Glossar zur Geschichte von *Jōišť ī Friyān* // Altorientalische Forschungen, 21, 1. Berlin, 1994. S. 181—197.

Wilhelm E. Prister und Ketzer im alten Īrân. S. 150-151 // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Vier und vierzigster Band. Leipzig. 1890. S. 142—153.

*Перевод со среднеперсидского
и комментарии А. Амбарцумяна*

ARTHUR AMBARTSUMIAN. «A STORY OF YOISHT FRIYAN». INTRODUCTION, TRANSLATION FROM PAHLAVI AND COMMENTARIES.

«A Story of Yoisht Friyan» is one of the interesting examples of the Middle Persian (Pahlavi) literature, coming from the Old Iranian legend about the young man Yoisht from the family of Friyan, who is solving all the difficult riddles of the villain Akht. The action occurs as questions and answers to the riddles. The plot of the story is connected with the acceptance of Zoroastrianism: the acceptance of the zoroastrian faith by the young man Yoisht induces his relative Akht to wage war against the «country of the slovers of the riddles» (Ariana — Ancient Iran). Yoisht successfully solves riddles and kills his opponent. The text finds many parallels among the other literary traditions.

ORIENTALIA: СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа: аудирование (*сам̄*^с)

А. А. Хисматулин
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Общие определения

Распространение ислама с его абстрактной монотеистической идеей, ниспосланной и переданной через слово (*калām*), способствовало моделированию новой культурной системы с преимущественной ориентацией ее носителей на восприятие живого каким-либо образом ритмически организованного слова на слух. «Слух (*сам̄*^с) преимущественнее (*фазилтар*) зрения (*баср*). Все заповеди шариата основаны на слухе, поскольку если бы не было слуха, утверждение (*сабат*) и установление (*насиб*) их были бы невозможными»¹.

При этом различные приемы и методы сенсорного воздействия, направленные на слуховое восприятие и попавшие в сферу действия системы или внесенные вместе с ней (напр., рецитация Корана), получают как бы преимущественное право на развитие. Такое эксклюзивное право дает им возможность проявить себя с точки зрения эффективности и неэффективности воздействия в рамках конкретной этносреды и, исходя из этого, — быть отобранными и адаптированными представителями этой среды. Другими словами, это право — право на эволюцию, даваемое системой этим приемам и методам.

Наряду с другими в их число вошло и аудирование (*сам̄*^с), классический вариант которого² мы определяем, как однократное прослушивание ритмически организованного исполнения, выраженного в стихотворной, музыкальной или стихотворно-музыкальной форме. Иначе говоря, — как однократное прослушивание рифмованной прозы, стихов, музыки или песен с музыкальным сопровождением. Однократное прослушивание — принципиальное отличие *сам̄*^с от

¹ Абӯ ал-Хасан ал-Худжвӣрӣ. Кашф ал-Маҳдҷуб / Крит. текст с коммент. В. А. Жуковского. Л., 1926. С. 511. Далее — Кашф...

² Под неклассическим вариантом аудирования следует понимать такое прослушивание, когда исполнитель и слушатель соединены в одном лице.

другого основного вида практики суфиев теомнемии (*зикр*), который характеризуется многократным проговариванием³.

Как видно из вышеданного определения аудирования, под него попадают все типы артистической деятельности, относящиеся к восприятию на слух и свойственные любой культурной традиции прошлого и настоящего. Поэтому абсолютно неубедительными кажутся попытки некоторых исследователей проследить исторические корни *сама*^с и выявить в этом аспекте изначальное влияние одних культурных традиций на другие^{3а}. Утрируя, можно сказать, что аудирование появляется с появлением у человека слуха и способности слушать что-то ритмически организованное.

Расширяя свои границы, ислам в каждом конкретно взятом культурном ареале (в том числе и в собственно арабо-семитском) сталкивается с практикой аудирования и рецитации каких-либо сложившихся фольклорных текстов, которым он фактически может противопоставить только рецитацию и аудирование Корана. С тем чтобы не проиграть в этом противоборстве, рецитация канонического текста мусульман и, соответственно, его аудирование априорно возводятся в ранг практик, пользующихся преимущественным правом и поощряемых нормативным исламом. Что же касается аудирования локальных фольклорных текстов, то в отношении них между яркими сторонниками нормативного ислама с одной стороны, и теоретиками суфизма с другой, возникает полемика по поводу дозволенности и недозволенности их прослушивания, приводящая в конце концов к многоступенчатому подразделению аудирования таких текстов в зависимости от целей, преследуемых в аудировании, и — от вычленяемых в нем компонентов. Последние, соотносенные в той или иной степени с преданием и Сунной, начинают играть роль, определяющую дозволенность и недозволенность *сама*^с в каждом конкретном случае.

Аудирование в исламской культурной традиции точно так же, как и в других, предполагает наличие:

- а) исполнителя или исполнителей;
- б) исполняемого;
- в) инструмента или инструментов (в том числе и голоса);
- г) формально пассивной аудитории.

Исходя из последней составляющей, *сама*^с может быть:

- коллективным;
- индивидуальным (что, впрочем, бывает не так часто).

Типы аудирования в зависимости от исходных качеств (состояний) аудитора

Несмотря на наличие остальных составляющих *сама*^с, основным критерием дозволенности этого вида практики является аудитор, вер-

³ См. нашу работу: Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа: теомнемии (*зикр*) // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1996. С. 243–265.

^{3а} См., например: Siraj ul-Haqq. Samā^с and Raqs of the Darvishes // Islamic Culture. April 1944. Vol. XVIII. No. 2. P. 111.

нее то, что он из себя представляет, или то, чем занято его сердце, «поскольку *сама*^с не привносит в сердце ничего, чего бы там не было, но приводит в движение то, что там уже есть»⁴.

Поскольку именно аудитор решает, что ему слушать, когда, в каком месте и с кем-то, принимая исходные качества аудитора за основу в оценке дозволенности *сама*^с, исламская мистическая традиция вычленяет в нем следующие типы:

- беззаботное слушание или слушание ради развлечения;
- слушание с порицаемыми качествами;
- слушание с похвальными качествами.

Беззаботное слушание

Аргументируя дозволенность аудирования беззаботными людьми и аудирование ради развлечения и особо оговаривая только случаи злоупотребления в получении наслаждения от восприятия прекрасного (то есть когда наслаждение приводит к развращенности и приносит вред), в традиции проводится параллель между ощущениями, возникающими от восприятия прекрасного благодаря зрению, обонянию, вкусу и даже способности разума оценить хорошее изречение. При сравнении их с точки зрения получения удовольствия, радости и наслаждения, возникает резонный и вполне логичный вопрос: почему для всего, что касается восприятия прекрасного на слух, должно быть сделано исключение, и почему оно должно стать запретным?

Такая постановка вопроса и предлагаемая аргументация не лишены оснований, если учесть, что воздействие, ориентированное на слух, доминирует в мусульманской культурной системе, хотя при этом ислам располагает фактически одним приоритетным для рецитации и прослушивания текстом, который он должен противопоставить легиону локальных фольклорных текстов на всей территории своего распространения.

Для того, чтобы обосновать правомочность беззаботного слушания других текстов (в том числе и чисто музыкальных), мистики в основном апеллируют к двум преданиям, взятым из традиции нормативного ислама. Оба связаны со случаями из жизни любимой жены Пророка 'А'иши и вошли в традицию с ее слов.

Сцена и действующие лица одного из них выглядят так:

- место действия — мусульманская мечеть;
- время действия — один из праздников ('ид);
- исполнители — какие-то темнокожие (*зангййан*);
- исполняемое — фольклорные песни и танцы;
- инструмент — голос и, возможно, какой-то из ударных;
- аудитория — Пророк и малолетняя 'А'иша у него на руках.

⁴ Абу Хамид ал-Газали ат-Туси (1058—1111). Кимйя-йи са'адат (Эликсир счастья). Lucknow, Nawalkishor, 1871. С. 172 и Прил. С.15. (Далее по тексту — Кимйя-йи...)

Пикантность ситуации для ревнителей чистоты ислама заключается в том, что темнокожие развлекались в мечети, а Пророк, увидев это, сам пригласил 'А'ишу посмотреть на них и послушать. Более того, судя по всему, при его приближении они замолчали, и ему пришлось попросить их возобновить игру.

Все действия Пророка подвергаются мистиками скрупулезной оценке, после чего делаются выводы:

— Пророк, увидев, как темнокожие развлекаются в мечети, не запрещает им делать это;

— Пророк выступает инициатором и приглашает малолетнюю жену посмотреть и послушать их;

— он сам просит их продолжить игру;

— он сам смотрит и слушает их.

Следовательно:

— эпизодические развлечения (например, в дни праздников) дозволены;

— местом для них может служить даже мечеть.

Вторая история отчасти повторяет первую:

время действия — один из праздников;

место действия — жилой дом;

исполнители — наложницы (*канйзак*);

исполняемое — фольклорные песни;

инструмент — голос, бубен (*даф*);

аудитория — Пророк и Абу Бакр.

Здесь действия Пророка еще больше обозначают дозволенность эпизодического исполнения и, следовательно, аудирования фольклорных текстов. Он заходит в дом, где наложницы исполняют песни под удары в бубен, затем ложится, повернувшись к ним спиной. Вслед за ним в дом входит Абу Бакр и пытается воспрепятствовать игре наложниц. Пророк останавливает его, позволяя им продолжить игру, и объясняет это праздничными днями. Поведение Пророка в данном эпизоде характеризуется традицией, как еще раз подтверждающее дозволенность эпизодического аудирования фольклорных песен с музыкальным сопровождением⁵.

Слушание с порицаемыми качествами

В отличие от беззаботного слушания этот тип слушания подразумевает намеренное увеличение наслаждения за счет возгорания в сердце и в мыслях порочных помыслов и устремлений. В связи с чем мистическая традиция проводит четкую грань между порицаемыми и похвальными качествами (*сиффат-и мазмӯм* и *сиффат-и махмӯд*) аудитора, имея в виду под первыми мысли и желания, возникающие

⁵ Кимийа-йи... С. 172.

во время аудирования и направленные на недозволенный с точки зрения шариата сексуальный контакт⁶.

Слушание с похвальными качествами

Вполне естественно, что под похвальными качествами аудитора традицией подразумеваются, как правило, те качества, которые определяют его отношение к религии и Богу. Поэтому целенаправленное аудирование, способствующее появлению, развитию и закреплению этих качеств за аудитором, одобряется и поощряется. Их намеренное возгорание обеспечивается четырьмя видами слушания.

1. Слушание песен и стихов паломников, приводящее к стойкому желанию совершить *хаджж*, а также слушание песен борцов за веру и стихов, читаемых на поле битвы, которые устремляют людей на войну за веру и придают им смелость.

2. Аудирование траурных песен, которое должно сопровождаться праведной скорбью и мыслями о проступках и грехах в исполнении религиозных заповедей.

3. Третий вид аудирования охватывает те качества, намеренное усиление которых посредством *сама*^с считается дозволительным, как-то: радость по случаю свадьбы, возвращения из странствий, рождения сына и его обрезания, праздников, встречи друзей и т.п.

4. Четвертый вид слушания с похвальными качествами касается *сама*^с суфиев.

Поскольку *сама*^с суфиев замешано на любви к Богу и ставит своей основной целью достижение непосредственного контакта со скрытым миром, постольку последствия его бывают значительнее многих формальных благодеяний. Однако основным условием дозволенности проведения *сама*^с даже среди самих суфиев считается преобладание в сердце аудитора любви к Богу до такой степени, чтобы она превалировала в нем над всем мирским. В противном случае *сама*^с может принести вред⁷.

Условия, несоблюдение которых приводит к запрету на дозволительные типы аудирования

Традиция аудирования нормативного ислама, стараясь как-то сузить рамки дозволенного прослушивания локальных фольклорных текстов, а также регламентировать рецитацию и аудирование Корана, вводит условия, препятствующие произвольному проведению *сама*^с. Такого рода вводимые ограничения определяются пятью категориями.

Категория исполнителей

Запрет на слушание женщин и детей в местах, именуемых местами искуса и страстей. Главной причиной запрета является возмож-

⁶ Кимийа-йи... С. 173.

⁷ Там же. С. 173–174.

ный страх потери контроля над собой у слушающего их, поскольку в основе всякого творения лежит страсть. Если же аудитор видит лицо исполнителя, то вероятность выхода плотской страсти из-под контроля повышается. Поэтому особо оговариваются варианты:

а) слушание женщин дозволительно только из-под покрывала, при этом женский голос не является срамным признаком пола в отличие от ее лица;

б) при наличии у аудитора страха перед искусом, слушание женского голоса даже из-под покрывала запрещено;

в) слушание исполнения детей дозволительно, если они не находятся в местах искусства⁸.

Категория инструментов

Запрет на прослушивание исполнения с использованием струнных музыкальных инструментов, как то: рупаб, арфа (*чанг*), лютя (*барбат*) и т. п. В число запрещенных музыкальных инструментов так же вошли флейта иракского происхождения (*най*) и бубен без колокольчиков. Основание для их запрета — суждение по аналогии (*қийās*), исходя из той ассоциативной связи, которая может возникнуть у слушающего, так как считается, что на этих типах инструментов свойственно играть любителям выпить. Таким образом, дозволительными остаются только ударные и духовые инструменты, а также и голос. Среди первых выделяют тамбурин (*табл*) и бубен, имеющий колокольчики. Среди вторых — флейту (*шāхīн*), если она сужается к концу⁹.

Категория исполняемого

Запрет в категории исполняемого распространяется на те стихи и песни, в которых присутствуют скверные слова, сарказм и хула на верующих. Этот же запрет относится и к тем песням, в которых отражены женские качества.

Категория исполняемого в суфизме

Исламская мистическая традиция, используя богатейший багаж живого фольклора, не склонна ограничивать себя в категории исполняемого. Здесь все усилия ревнителей рафинированного ислама сводятся на нет, поскольку в качестве основных аргументов в свою защиту мистики приводят погруженность в любовь к Богу в проводимом *сама*^с и аллегорическое или символическое толкование исполняемого в нем. Многие из того, что вызывает нареkanie со стороны нормативного ислама, можно услышать в суфийском *сама*^с. Это —

⁸ Кимийа-йи... С. 174.

⁹ Там же. С. 174–175.

стихи с упоминанием женских прелестей, вина, питейных мест, при-
тонов и т.п.¹⁰

Категория аудиторов

Четвертым условием вводится ограничение по возрасту, исходя из того, что у молодежи, как правило, доминируют сексуальные потребности, которые могут быть усилены посредством *сама^с*, и которые она не способна будет контролировать. Последнее, в свою очередь, может привести к сексуальной необузданности и отклонениям. Склонности к эфебофилии, педофилии и педерастии, судя по всему были и остаются весьма заурядным явлением в исламском мире, в связи с чем критике подвергалась не только не умеющая сдерживать свои страсти молодежь, но и некоторые пиры и шейхи, весьма часто обвиняемые в эфебофилии (*назар илā-л-мурд, шāхидбāзи*).

Категория непрофессиональных аудиторов

Ограничение для простых смертных в проведении традиционных *сама^с* ради увеселения и развлечения ставится как пятое условие. Другими словами, такого рода *сама^с* не должно превышать некий минимакс за определенный период, например, *сама^с*, проводимое по определенным праздничным дням в году. В противном случае, при количественном увеличении и превышении некоего дозволенного минимума, *сама^с* ради увеселения, представляющее тип беззаботного аудирования, становится запретным¹¹.

Категория профессиональных аудиторов

В целом аудиторы в суфизме по отношению к исполняемому подразделяются на две основные группы:

- а) вслушивающиеся в смысл исполняемого;
- б) слушающие мелодичность и оформленность исполняемого невзирая на смысл¹².

Для первой группы характерны различные аллегорические и символические толкования услышанного, для второй группы — ассоциативная интерпретация.

Бывает так, что представители второй группы слушают просто звучание инструмента или слушают арабские бейты, не зная арабского. В любом случае разнообразность и вариативность интерпретаций и тех и других зависит от степени одержимости сердца слушающего божественной любовью. Следует оговориться, что данное не относит-

¹⁰ Кимийа-йи... С. 175 – 176.

¹¹ Там же. С. 176.

¹² Там же. С. 177 – 178.

ся к аудированию Корана, поскольку, как будет показано ниже, произвольная интерпретация Корана не дозволительна¹³.

Разряды *сама*^с в суфизме

Основной своей целью в *сама*^с профессиональные аудиторы ставят достижение некоего экстатического состояния, именуемого *ваджд*. *Ваджд* — собирательный термин для экстатических состояний (*ахвъл*) любого рода, возникающих в результате аудирования. В мистической традиции, несмотря на различные суждения о природе *ваджда*, это состояние принято подразделять на производное:

- от чувственных состояний (*аз джинс-и ахвъл*);
- от внутренних озарений (*аз джинс-и мукъшафât*)¹⁴.

Путь к состоянию *ваджда* для начинающего лежит через:

- произвольное понимание и ту интерпретацию, которую слушающий дает услышанному;
- соотнесение интерпретации услышанного со своим состоянием;
- рост доминирования возникшего благодаря интерпретации состояния: страха, удовлетворенности, радости, любви, тоски, надежды и т.п.;
- частичный или полный охват аудитора этим возобладавшем состоянием.

В этом, как считается, скрыта величайшая опасность для начинающего, поскольку его сердце переполнено разными чувствами, и какое из них начнет преобладать в течении аудирования, зависит только от толчка интерпретации аудитора. Эта интерпретация в ходе *сама*^с не может быть контролируема кем-то извне, так как многочисленность фольклорных текстов и однократно их воспроизведения в ходе *сама*^с не дают времени наставникам и шейхам подготовить *мурида* к нужному пониманию. Поэтому последствия, овладевающие сердцем *мурида*, могут быть как приемлемыми (*âsâr-и қабûл*), так и неприемлемыми (*âsâr-и радд*).

Ваджд от внутренних озарений возникает на продвинутой ступени слушания, когда слушающему уже либо совсем не нужно понимание текста, либо, что на самом деле лишь другая грань, фактически любой текст будет соотноситься им с одним единственным желанием — состояния слияния со Всевышним. Это состояние, как минимум, уже единожды пережитое, было им запомнено, и при последующих аудированиях нуждается лишь в обновлении. Память аудитора при первом проявлении *ваджда* от озарений цепляется за тот образ или то видение, которое было явлено во время состояния *ваджда*. Далее аудитору достаточно воссоздать этот образ во время аудирования любого текста и состояние *ваджда* будет обретено им вновь. Задача эта тоже не из легких, но в сравнении с начинающим опытному аудитору уже есть от чего отталкиваться.

¹³ Кимийа-йи... С. 178.

¹⁴ Там же. С. 174.

Образы, за которые цепляется память аудитора, как правило в каждом конкретном случае индивидуальны. Единственное, что можно о них сказать, это то, что все они суть образы-символы (*миц̣āl*), несущие в себе смысл, явный во время *ваджда*, и зачастую теряемый после него. Потеря смысла вызывает состояние неудовлетворенности и поиска, в котором зацепкой является сам образ-символ. Так, иногда традицией оправдываются случаи лицемерия суфиями юношей, обусловленные видением прекрасного молодого лица во время *ваджда* и затем — потерей и поиском смысла, стоявшего за этим видением.

Аудирование Корана и обоснование предпочтения другим видам аудирования

Как традиция нормативного ислама, так и мистическая традиция в один голос утверждают, что слушание Корана — «лекарство (*ша-фа̣'*) для всех категорий людей (*асна̣ф*)»¹⁵ и что человеческое естество «от слушания коранического текста не испытывает отвращения, но [наоборот] всецело откликается (*риқат-и аз̣им*) на него»¹⁶. Суфийская литература изобилует примерами и историями о случаях впадения в экстатические состояния, потери сознания и даже с летальным исходом, в результате прослушивания аятов из Корана¹⁷.

Однако, не желая ограничивать себя аудированием только лишь канонического текста ислама и оставляя за собой свободу выбора, мистическая традиция обосновывает предпочтительность аудирования фольклорных текстов неподготовленностью аудиторов к слушанию Корана и почтительным отношением к нему. Раскрывая это, выделяются пять причин.

1. Далеко не все аяты Корана имеют касательство с состоянием влюбленности, характерным для суфиев.

2. Знание Корана, как правило наизусть, и его частое цитирование не дают того эффекта, который бывает при однократном прослушивании не слышанного ранее текста.

3. Правила рецитации Корана не позволяют вносить в нее какие-либо изменения или превращать ее в пение, чего нельзя сказать об исполнении фольклорных текстов, которые каждый раз можно исполнить по-новому. В последнем случае для аудитора не пропадает эффект новизны.

4. Рецитация и аудирование Корана исключают дополнительное музыкальное сопровождение, воздействие от которого приводит к более значительным последствиям.

5. Иногда для усиления определенного психического состояния аудитора требуется прослушивание исполнения, созвучного с этим состоянием. Если же прочитанный аят Корана не найдет отклика в душе аудитора, то у него может возникнуть чувство антипатии к Ко-

¹⁵ Кимийа-йи... С. 178.

¹⁶ Кашф... С. 510.

¹⁷ Там же. С. 510–517.

рану, чего допускать не следует. Более того, даже при отсутствии антипатии аудитор может примерить свое душевное состояние с услышанным, искажая при этом смысл, что так же недопустимо¹⁸.

Этикет *сама*^с.

Категории места, времени и компании

Представляется вполне естественным, что для получения наибольшего эффекта от аудирования мистической традицией вводятся некие правила, касающиеся подходящего места проведения *сама*^с, времени и аудитории. При этом эти категории определяются от противного.

Время. Противопоказано *сама*^с во время отправления намаза, приема пищи или когда сердце вообще занято чем-то другим. Иными словами, необходимо наличие настроенности на прослушивание, в противном случае оно бесполезно.

Место. Не рекомендованы для проведения *сама*^с места, в которых аудитор может быть чем-то отвлечен от аудирования, а также неухоженные места.

Компания. Аудитория должна состоять из лиц, являющихся профессиональными аудиторами, объединенными общей целью и, кроме того, соблюдающими определенный этикет во время самого аудирования. Недозволительно размахивать руками и головой, делать надуманные движения, глазеть по сторонам, вскакивать со своих мест и т. п.¹⁹ Выражаясь иначе, аудитор должен всецело предаться *сама*^с, не отвлекаясь сам и не отвлекая других.

Сама^с в Накшбандийа

Школа Хваджаган

С момента своего появления школа Хваджаган избирает дифференцированный подход к практике вхождения в экстатические состояния. Осторожное отношение шейхов школы к аудированию фольклорных текстов можно определенно назвать специфической чертой пути школы. Не выходя за рамки, *сама*^с практикуется эпизодически, в соответствии с наставлениями основателя школы 'Абд ал-Халика Гидждувани: «*Сама*^с часто не практикуй, так как частая практика *сама*^с характеризуется лицемерием (*ниф'ақ*) и умерщвляет сердце. Однако и не отрицай его, поскольку последователей *сама*^с очень много»²⁰.

Вполне очевидно, что такая эпизодическая практика *сама*^с не в состоянии обеспечить накопление индивидуального мистического опыта, необходимого для полного духовного становления суфия. Эта ла-

¹⁸ Кимийа-йи... С. 179.

¹⁹ Там же. С. 180.

²⁰ Фахр ад-Дян 'Али б. Хусайн Кашифи Ва'из. Рашахат 'айн ал-Хайат (Капли из источника вечной жизни). Лакхнау, Навалкишор, 1897. С. 20. Далее — Рашахат...

куна заполняется другим видом практики, также ориентированным на слуховое восприятие, но имеющим присущую только ему специфику, а именно, рецитацией как канонических текстов (*хатм*), так и формул теомнеии (*зикр*).

Накшбандийа

Фактически окончательный отказ от практики аудирования декларируется Баха ад-Дином Накшбандом. Его «крылатое выражение» по поводу *сама*^с, цитируемое во многих руководствах и наставлениях братства, — «Мы это не практикуем, но и не отрицаем» (*мā ѓн кār намїкунїм ва инкār намїкунїм*)²¹ — повторяет слова его духовного пастыря ʿАбд ал-Халика и становится критерием отношения к аудированию в братстве. Основные причины этого по сути сводятся к трем, первая из которых — чисто практическая.

1. Непрогнозируемость результата аудирования для начинающего, так как однократное исполнение не слышанного ранее текста и эффект от него едва ли могут быть полностью предсказуемы и контролируемы извне шейхом или наставником. Поэтому часто встречаются предупреждения о возможных негативных последствиях аудирования для *муридов*²².

2. Тенденция к избежанию обвинений и критики в свой адрес со стороны нормативного ислама, а значит, закреплению за собой безупречной репутации среди мусульман и выделению на фоне многочисленных последователей *сама*^с, среди которых значительная часть обвинялась в недозволительном аудировании. Подобная репутация способствовала увеличению численности сторонников и последователей братства.

3. Инициация Баха ад-Дина духом ʿАбд ал-Халика ал-Гидждувани, другими словами, преемственность в передаче духовного опыта и практики.

С одной стороны, несмотря на такое отношение к *сама*^с основателя братства, известен случай его проведения с участием певцов (*к аввāl*) и музыкантов в присутствии Баха ад-Дина, который прослушав до конца исполнение, не запретил его, а изрек лишь свое «крылатое выражение»²³. С другой стороны, в среде братства за время его существования были выпестованы широкоизвестные и не столь известные поэты и музыканты, род занятий которых предполагает наличие массовой аудитории. Среди них особо можно выделить ʿАли Шира Навои (1441—1501) и ʿАбд ар-Рахмана Джами (1414—1492). Последний, написав высокопрофессиональный «Трактат о музыке», в заключительной его части указывает на ту роль, которую играют различные лады в эмоциональном воздействии на аудитора, вызывая

²¹ Рашахат... С. 65 и Сāлих б. Мубāрак ал-Бухāри (XIV в.). Мақāmāt-и ҳазрат-и Хвādжа Нақшбанд. Бухара, 1327 г. х. С. 41.

²² Кимийа-йи... С. 174.

²³ Рашахат... С. 65 и Мақамат-и Хваджа Накшбанд. С. 41.

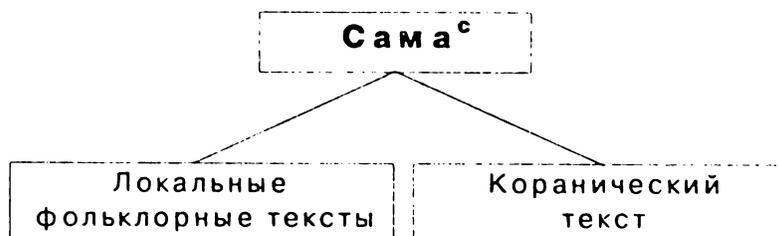
и усиливая веселье, печаль, тоску, храбрость и т. п. Отмечается при этом и значение исполнителя, который «должен подобрать под каждую из разновидностей [ладов] соответствующие ей [по содержанию] стихи, отвечающие ее воздействию на дух, дабы это воздействие оказалось сильнее и действеннее»²⁴. Для того чтобы делать такие выводы, необходим большой практический опыт, который может появиться только в результате проведения исполнения и аудирования многочисленных фольклорных текстов. В дополнении обратим внимание на тот факт, что при декларируемом неприятии *сама*^с любой из взятых трактатов братства изобилует не только цитатами из Корана и «крылатыми выражениями» шейхов. Отнюдь нет. В особенности там, где речь заходит о тонкостях мистического опыта: когда для объяснения уже не хватает обыденного языка, тогда в ход идет бейт, мисра, газал и др. Трудно предположить, что все это сочинялось только для написания трактата или наставления и никогда не исполнялось для последователей братства и более широкой аудитории. Если же исполнялось, то для тех и других это уже — участие в *сама*^с.

Таким образом, есть все основания считать, что невзирая на объявленное основателем братства неприятие практики аудирования и практически полное отсутствие в источниках намеков на проведение *сама*^с последователями братства, оно тем не менее эпизодически проводилось, хотя, без сомнения, предпочтение отдавалось рецитации.

Анализ практики *сама*^с

Принимая во внимание все вышесказанное относительно практики аудирования, принятой в целом в исламской мистической традиции, а также в братстве Накшбандийа в частности, можно схематично выделить некоторые общие характерные черты.

Основное разделение *сама*^с сводится к следующему:



При этом, если при строго регламентированных требованиях к рецитации и аудированию коранического текста не возникает даже вопроса о правомочности его аудирования, то в отношении локальных фольклорных текстов определение дозволенности и недозволенности их прослушивания происходит по следующим критериям.

І. Исполнители:

- а) пол
- б) возраст

²⁴ Абд ар-Рахмāн Джāmй. Трактат о музыке / Пер. с перс. А. Н. Болдырева. Коммент. В. М. Беляева. Ташкент, 1960. С. 65.

II. Исполняемое:

- а) содержание
- б) форма

III. Инструменты:

- а) голос
- б) ударные
- в) духовые
- г) струнные

IV. Аудиторы:

- а) профессиональные
- б) непрофессиональные

V. Качества аудитора:

- а) беззаботное слушание
- б) слушание с похвальными качествами
- в) слушание с порицаемыми качествами

VI. Место

VII. Время

VIII. Компания

IX. Этикет аудирования

По своим функциям *сама*^с ориентирована на усиление:

а) порочных и непорочных мыслей и чувств — для непрофессиональных аудиторов;

б) любви к Богу (Аллаху) — для профессиональных аудиторов.

Последние исходят из прослушивания:

а) содержания — начальная ступень;

б) формы — продвинутая ступень.

Выводы

Обращая еще раз внимание на противопоставление традицией аудирования локальных фольклорных текстов аудированию Корана и наоборот, а также на тот факт, что прослушивание этих двух категорий текстов приводит к появлению экстатических состояний (*ваджд*), можно прийти к не совсем тривиальному выводу, заключающемуся в том, что функционально упомянутые категории текстов находятся на одном уровне, и что до появления коранического текста его функции в будущем исламском мире осуществлялись многочисленными локальными фольклорными текстами. Следовательно, с одной стороны внедрение коранического текста в умы мусульман и априорное возведение его рецитации и аудирования в ранг практик, пользующихся преимущественным правом на отправление и поощряемых нормативным исламом, должны были со временем в силу специфической структуры построения текста Корана способствовать некой унификации этнопсихологических особенностей мусульман по всему исламскому миру (в особенности, это касается адептов суфийских братств), а с другой стороны — способствовать частичной девальвации аудирования

каких-либо других текстов, слушавшихся в братствах с целью получения экстатического состояния.

Последнее можно наблюдать на примере братства Накшбандийа, где отход от практики *сама*^с был декларирован с самого начала его существования и где получение мистического опыта в основном достигалось различными видами рецитации.

Приложение

Перевод главы, касающейся аудирования, из сочинения
Абӯ Ҳамида ал-Газали «*Кўмийа-йи са'адат*»
(С. 171—180).

Знай, что Всевышний это — тайна (*сирр*) в сердце человека, которая настолько скрыта в нем, что подобна огню в кремне и огниве. С ударом огнива по кремню тайна огня обнаруживается и становится видной всем. Точно также и слушание (*самъ*^с) мелодичного (*хўш-маўзўн*) голоса приводит в движение глубины сердца и поднимает [из этих глубин] что-то на поверхность. Причем все происходит помимо воли человека. Причина этого кроется в той связи, которую истина сердца имеет с высшим миром (*'алам-и 'улвӣ*), называемым еще миром духов (*'алам-и арвāх*). Высший мир — мир изящества и красоты. Суть изящества и красоты — гармония. Все, что гармонично, является феноменом красоты того мира. Все, что в [нашем] чувственном мире (*'алам-и махсўс*) обладает красотой, изяществом и гармонией, все это — плоды изящества и красоты того мира. Следовательно, благозвучный голос обладает гармонией и подобием чудес того мира. По этой причине сердце становится восприимчивым (*āgāхӣ*), в нем проявляется страсть (*шауқ*) и возбуждение (*ҳаракат*). Сам человек может и не знать, в чем тут дело. А дело в том, что такое происходит в простом сердце, не заполненном любовью и страстью, приводящими к такому [состоянию]. Однако, когда сердце не пусто, а занято чем-либо, тогда то, чем оно занято, приходит в движение подобно пламени [костра], горящего интенсивнее, когда его раздувают. Для всякого, кто несет в своем сердце пламя страсти к Всевышнему, *сама*^с бывает важным [делом], так как это пламя разгорается еще ярче. Для всякого же, у кого в сердце любовь угасла, *сама*^с бывает смертельным ядом (*захр-и қатил*). Для него это запрещено (*ҳарām*).

Среди улемов существуют разногласия по поводу дозволенности (*ҳалāl*) и недозволенности (*ҳарām*) *сама*^с. Всякий, кто решил, что это не дозволено, судил поверхностно (*аз ахл-и зā-хир*). Ему и в голову не пришло, что воистину любовь к Всевышнему оседает в человеческом сердце. Он рассуждает так, что человек может испытывать любовь только к себе подобным (*аз джинс-и хўд*), и как он может любить то, что ему не подобно и не имеет с ним никакого сходства. Таким образом, рассуждая как он, нельзя предположить, что в сердце может быть что-то, кроме плотской любви (*'ишқ-и махлўқ*). Допус-

тить плотскую любовь к Богу, исходя из представления о подобии²⁵, — неверно. Поэтому он и говорит, что *сама^с* либо развлечение (*бāзӣ*), либо происходит от плотской любви. И то и другое в религии порицаемо (*мазмӯм*). Если же его спросить о том, какое значение имеет то, что любовь к Всевышнему обязательна для [Его] творений, он ответит, что это — покорность и исполнение религиозных обрядов. Тут кроется большое заблуждение, в которое впали думающие так люди. Мы в книге «Любовь» (*маҳаббат*) в разделе «Спасение» (*мунадж-джийāt*) указываем на это. Здесь же скажем, что выносить суждение о *сама^с* нужно исходя из сердца, поскольку *сама^с* не привносит в сердце ничего, чего бы там не было, но приводит в движение то, что там уже есть.

Всякий, имеющий в сердце то, что с точки зрения шариата считается приемлемым (*маҳбӯб*) и требует укрепления путем *сама^с*, получит воздаяние (*савāб*) [за это благодеяние]. Со всяким же, имеющим в сердце что-то фальшивое и порицаемое шариатом, во время *сама^с* случаются мучения. Для всякого, свободного и от первого и от второго, для кого *сама^с* — лишь развлечение, и кто естественным путем (*ба хукм-и таб^с*) получает от этого удовольствие (*лиzzат*), для того *сама^с* дозволительно (*мубāх*).

**[Типы аудирования в зависимости
от исходных качеств аудитора.**

Тип первый: беззаботное слушание]

Таким образом *сама^с* подразделяется на три типа. Тип первый — беззаботное слушание и слушание ради развлечения. Этот способ (*тарӣқ*) слушания беззаботных людей, все в мире для которых забава и развлечение. Такое тоже бывает. Но недопустимо (*равā набӯвад*) считать *сама^с* запретным по той лишь причине, что оно приятно, так как приятное не значит запретное. А то, что из приятного является запретным, является таковым не потому, что оно приятно, но потому, что в приятном может таиться вред (*зарар*) и развращенность (*фасād*). Так например, пение птиц тоже приятно, однако оно не запрещено. То же относится к свежести растений, проточной воде и наблюдению цветения и цветов. Все это — приятно и не запрещено. Следовательно, мелодичный голос по отношению к слуху подобен ручью и проточной воде по отношению к зрению, и так же — аромату мускуса по отношению к обонянию, и так же — хорошей пище по отношению ко вкусу, и так же — хорошему изречению по отношению к разуму. Каждое из этих чувств есть особый род удовольствия. Почему же из их числа *сама^с* должно быть запретным? Аргументом тому, что вдыхание аромата, развлечения и наблюдение не

²⁵ Представление о подобии, уподоблении (*ташбӣх*) — антропоморфизация или очеловечивание Аллаха и вообще любое сравнение Аллаха с чем-либо. Подробнее см.: Ислам: Энциклопедический словарь. М., Наука, 1991. С. 235—236.

являются запретными, служит рассказ 'А'иши²⁶, да будет доволен ею Аллах, о том, как в праздник 'Ид темнокожие (*зангййāн*) развлекались в мечети. «Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, подошел ко мне и спросил о том, хочу ли я посмотреть на это. Я ответила, что хочу. Тогда он встал у двери, поднял меня на руки, чтобы я могла наблюдать. После чего он несколько раз спрашивал меня о том, достаточно мне или нет. Я отвечала отрицательно».

Это предание (*хабар*) надежно, мы уже упомянули его в этой книге. Из него становятся очевидными пять дозволенностей (*рухсат*):

1. Не запрещаются эпизодические развлечения, забавы и зрительское участие в них (*назāрат дар āн*), так как в развлечениях тех темнокожих были и танцы и песни.

2. Они проделывали это в мечети.

3. Из предания явствует, что когда Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, отвел туда 'А'ишу, да будет доволен ею Аллах, он сказал: «Играйте». То есть это было распоряжение (*фармāн*).

Как же можно отдавать распоряжение на совершение запретного?

4. Инициатором был он, когда спросил 'А'ишу, да будет доволен ею Аллах, о том, хочет ли она посмотреть. Это была просьба (*тақазā*), а не как если бы к его приходу она уже наблюдала за ними, а они бы замолчали. Тогда было бы позволительно сказать так, чтобы не расстраивать ее своей раздражительностью.

5. Он сам простоял с 'А'ишой, да будет доволен ею Аллах, какое-то время, хотя наблюдение за игрой не было его делом.

Из вышесказанного становится очевидным, что для уболагодворения женщин и детей с целью уболагодворения их сердец, такого рода деяния людей — благо (*нйкў*). И это лучше (*фāзилтар*), чем сдерживать самого себя (*хйштан фарāхам гирифтан*), отстраняться и уединяться.

Так же верно и то, о чем рассказывала 'А'иша, да будет доволен ею Аллах.

«В детстве я наряжала кукол (*лу'бат*), как этим занимаются все девочки. Ко мне пришло еще несколько моих подруг. Когда к нам подошел Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, подруги разбежались. Он снова подозвал их ко мне и спросил у одной из них:

— Кто эти куклы?

— Это мои дочки.

— А это что привязано между ними?

— Это их лошади.

— А что это у лошадей сверху?

— Крылья.

²⁶ 'А'иша — любимая жена Пророка, на которой он женился, когда она была в еще очень юном возрасте.

Тогда Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, спросил:

— Откуда же у лошадей крылья?

— А разве ты не слышал, что у Сулеймана, мир да пребудет над ним, лошадь была с крыльями.

Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, рассмеялся так, что стали видны все его благословенные зубы».

Я рассказываю об этом для того, чтобы стало ясно, что самоотстранение, отход и самоудержание от такого рода занятий идут не от религии. Подобные занятия — особенность детей и тех, кому свойственно заниматься этим и от кого не исходит безобразия (*зишт*).

Однако это предание не служит основанием тому, чтобы считать изображение лиц дозволенным, поскольку куклы детей делаются из дерева (*чуб*) и грубой ткани (*хирқа*), и они не имеют выраженного облика (*сұрат-и тамām*). В предании сказано, что крылья лошадей были из хирки.

Еще один рассказ 'А'иши, да будет доволен ею Аллах. «В праздник 'Ид две наложницы (*канйзак*) напевали песню (*сурӯд*) под удары в бубен (*даф*). Вошел Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, и прилег, повернувшись от нас на другой бок. Вошедший затем Абу Бакр, да будет доволен им Аллах, придрался к ним, сказав, что в доме божьего Пророка — свирель Дьявола (*мизмār-и шайтāн*). Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, обратился к нему:

"О, Абу Бакр, оставь их в покое, ведь сегодня праздник"».

Из этого предания очевидно, что бить в бубен и петь песни дозволительно (*мубāх*). Можно не сомневаться в том, что Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, слышал это. Следовательно, то, что он слышал, и то, что он запретил Абу Бакру, да будет доволен им Аллах, воспрепятствовать им исполнять — недвусмысленный аргумент в пользу того, что такого рода действия являются дозволенным.

[Второй тип: слушание с порицаемыми качествами]

Второй тип касается наличия в сердце порицаемых качеств (*сиффат-и мазмӯм*). Если тот, у кого в сердце есть любовь к женщинам и детям, предается *сама*^с либо в их присутствии с целью увеличения наслаждения, либо в их отсутствии, надеясь на последующий контакт (*васāl*), с целью увеличения страсти, или же, слушая такую песню, в которой упоминается о локонах, родинках и красоте, погружается от этого в сладострастные мысли, то такое [слушание для него] запрещено (*харām*). Чаще всего это встречается среди молодежи, поскольку разогревает огонь запретной любви (*ātйш-и 'ишқ-и бātил*), а необходимую любовь (*'ишқ-и вāджиб*) — гасит. Да и откуда ей возгореться?

Но, если эта любовь направлена к собственной жене или к собственной наложнице, то это входит в рамки получения мирских наслаждений и считается дозволительным до тех пор, пока первой не будет дан развод, а вторая не будет продана. Тогда это станет запретным.

[Третий тип: слушание с похвальными качествами]

Третий тип касается тех, у кого в сердце присутствуют похвальные качества (*сиффат-и махмуд*). В таком случае *сама*^с их усиливает. Это проявляется в четырех видах слушания.

Первый вид заключается в слушании песен и стихов паломников (*хаджийян*) об атрибутах Ка^сбы и пустынь, разжигающих в сердце пламя страсти к дому Всевышнего. От такого *сама*^с исходит благостная радость (*мажд*) для того, кому дозволительно отправиться в *хаджж*. Однако тому, кому родители не дают указания (*дастур*) отправиться в *хаджж*, или по какой-то другой причине он не в состоянии его совершить, недозволительно такого рода слушание, вызывающее рост желания *хаджжа* в его сердце, разве только он будет уверен в том, что даже если его страсть и усилится, у него тем не менее достанет сил не совершать его и оставаться на месте.

Близко к этому стоят песни борцов за веру (*газийян*). Прослушивание их устремляет людей на войну за веру, на войну с врагами Всевышнего и на самопожертвование ради любви к Богу. От этого также исходит благостная радость.

Тоже самое относится к стихам, которые обычно читают на поле битвы (*масаф*), с тем чтобы придать смелости мужчинам для сражения и увеличить тем самым их храбрость. В этом также заключена благостная радость в том случае, если война ведется с неверными. Если же война ведется с людьми истины (*ахл-и хаққ*)²⁷, то такое слушание запрещено.

Второй вид заключается в слушании траурных песен (*сурюд-и наўха*), которые вызывают плач и увеличивают в сердце скорбь (*андўх*). В этом также заложена благостная радость в том случае, если, слушая траурные песни, скорбящий думает о своих проступках и грехах, которые он совершил как мусульманин и о том нереализованном, что могло бы его возвысить и удовлетворить Всевышнего. Так например, Дауд, мир да пребудет над ним, таким тоном и благо-

²⁷ *Ахл-и хаққ* — «люди истины». Возможны два вероятных толкования этого понятия в данном контексте. В порядке приоритетности. Первое: противопоставление «людей истины», подразумевая под этим «божьих людей», то есть людей, являющихся последователями монотеистических религий, неверным, то есть язычникам. Второе: *ахл-и хаққ* — тайная шиитская община, время возникновения которой так же, как и ее основатели, неизвестны. Ее вероучение представляет собой «смесь ислама, зороастризма, иудаизма и христианства». Подробнее см: М. Му^син. Фарханг-и фарси. Тегеран, 1992. Т. 5. С. 203; Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 30; The Encyclopaedia of Islam. Leiden; London, 1960 — 19... Vol.1. P. 260 — 263.

звучным голосом исполнял траурные песни, что слушавших его уносили в бесчувственном состоянии (*джанāза*).

Однако если в сердце присутствует несправедная скорбь (*андӯх-и харām*), то траурные песни запретны. Это касается тех, у кого кто-то умер, и о ком Всевышний изволил сказать: «чтобы вы не печалились о том, что вас миновало»²⁸, то есть не скорбели по ушедшим. Когда же кто-то, испытывая неприязнь (*кāрах*) к непреложному приговору Всевышнего (*қазā-йи ҳаққ-и таʿālā*) и скорбя по этому поводу, исполняет траурные песни, с тем чтобы увеличить такую скорбь, тогда это считается запретным. По этой причине благо для исполняющего траурные песни будет оскверненным, а он сам станет грешником. Тот же, кто будет слушать его, тоже станет грешником.

Третий вид относится к такому слушанию, когда в сердце присутствует радость, и есть желание ее увеличить в *самаʿ*. Это рассматривается дозволительным в том случае, если сама радость обусловлена чем-то дозволительным. Например, во время свадьбы, во время пиршества, во время жертвоприношения по случаю обрезания волос с головы семидневного младенца (*ʿақйқа*), во время рождения сына, во время обрезания (*ҳатна*) и во время возвращения из странствий, как то было, когда Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, прибыл в Медину, и был встречен радующимися людьми, битьем в бубны, а также стихами:

Взошла для нас луна, неся с собой успокоение,
В своих молитвах нам надлежит Всевышнему воздать благодарение.

Также дозволительно увеселение в дни праздников *ʿИд*²⁹, и *самаʿ* по этой же причине считается дозволительным.

То же самое относится к встретившимся и трапезничающим друзьям, которые с помощью *самаʿ* хотят сделать времяпровождение друг друга приятным. Взаимная радость такого рода дозволительна.

[*Самаʿ* в суфизме]

Четвертый вид. Суть его касается того, у кого в сердце возобладала привязанность к Всевышнему, достигнув степени любви (*ʿишқ*). Такого рода слушание для него несет в себе благодать. Последствия (*асар*) его бывают значительно больше многих формальных благодеяний (*хайрāt-и расмӣ*). Чем больше возрастает любовь к Всевышнему, тем больше пользы от *самаʿ*. *Самаʿ* суфиев, имевшее подобное своей основой, устраивалось по этой же причине, хотя сейчас традиция уже искажена из-за групп лиц, которые внешне на них похожи,

²⁸ Коран, 57:23. Здесь и далее перевод коранических цитат сделан по переводу И. Ю. Крачковского: Коран. М., 1963.

²⁹ Праздники *ʿИд*: *ʿИд ал-Фитр* — праздник розговения в честь завершения поста в месяц Рамадан; *ʿИд ал-Қурбāн* — праздник жертвоприношения; *ʿИд-и Науруз* — новогодний праздник. Подробнее см: Ислам: Энциклопедический словарь. С. 88 — 89.

но у которых выхолощен их внутренний смысл (*муфлис аз ма'ни дар батин*).

К значительным последствиям приводит *сама*^с, зажигая внутренний огонь любви.

Среди участников его бывают такие, у которых во время *сама*^с случаются озарения (*мукāшафāt*), и они впадают в прострацию (*лутф*)³⁰, что случается только при *сама*^с. Эти субтильные состояния (*ахвāl-и латīф*) вливаются в них из скрытого мира (*‘āлам-и ғайб*) при помощи *сама*^с. Они называют это *ваджд*³¹. Случается так, что их сердца настолько очищаются в *сама*^с, что становятся подобными серебру, положенному в огонь. *Сама*^с разжигает в сердце такое пламя, что вся муть оттуда уходит. Бывает так, что у многих это не получается в аскетизме, а в *сама*^с — выходит.

Случается так, что *сама*^с приводит в действие ту тайную связь, которой обладает дух истинного человека с миром духов, до такой степени, что он полностью захватывается тем миром и обо всем том, что происходит в этом мире, не имеет ни малейшего представления. Бывает так, что и силы также покидают его тело, и он падает без сознания.

Это — то, что по сути действительно происходит при таких состояниях. Степени их велики. Тому, кто верит и готов к этому, не суждено быть обделенным подобной благодатью.

Однако при этом допускается множество ошибок (*ғалат*) и впадений в различные заблуждения (*хатā'*). Признаки истинности и ложности *сама*^с знают опытные и прошедшие путь наставники. *Муриду* же сомнительно проводить *сама*^с по собственному усмотрению, даже если у него и возникает такое желание.

‘Али Халладж, один из *муридов* шейха Абу ал-Касима Гургани, испросил у него указаний относительно *сама*^с. Тот ему ответил: «Пять дней ничего не ешь. После чего тебе приготовят хорошую пищу. Если и тогда ты предпочтешь *сама*^с пище, то твое желание *сама*^с истинно, и для тебя оно станет бесспорным». Однако для *мурида*, у которого еще не проявились состояния сердца, и который не знает иного пути, кроме пути совместных [с учителем] действий (*му‘āмалат*), или же состояния уже проявились, но его страсти (*шахват*) все еще полностью не побеждены, необходим наставник (*пīр*), который бы удержал его от *сама*^с, поскольку вреда от него может быть больше, чем пользы.

Знай, что тот, кто не признает (*инкār*) *сама*^с, *ваджд* и другие состояния суфиев, тем самым не признает свою ограниченность (*мух-*

³⁰ *Лутф* — один из видов экстатических состояний, по-видимому, представляющий собой прострацию и определяемый как «утверждение истины в виде постоянного ликования (*бакā'-ийи сурūr*) и продолжительного созерцания (*дивām-и мушāхадат*)». М. Му'ин. Фарханг-и фарси. Т. 3. С. 3589. Это состояние проявляется в тихой форме (*лутф-и хифī*) и в громкой (*лутф-и джали*). Там же. С. 3590.

³¹ *Ваджд* — собирательный термин для всех экстатических состояний, возникающих в результате аудирования.

тасарӣ). Это простительно, так как отрицая то, чего у него нет, трудно обрести веру. То же самое происходит с женоподобным³², когда он не верит в то, что в интимном общении (*сухбат*) существует удовольствие, которое можно получить силой страсти (*қувват-и шахват*). Поскольку он был сотворен обделенным страстью, то каким образом он способен познать это? Если слепой отрицает удовольствие от наблюдения свежести зеленых растений и проточной воды, что же тут удивительного, ведь ему не дано было зрение, чтобы он смог получить от этого удовольствие. Если ребенок отрицает удовольствие от власти, господства, повелевания и владения державой, что же в этом удивительного? Он ведь знает только, как развлекаться, и не ведает о том, что значит владеть страной.

Знай, что люди, будь то ученые или простые смертные, в отрицании состояний суфиев подобны детям, которые отрицают то, до чего пока не доросли. Тот же, у кого есть немного сообразительности (*зйракӣ*), признавая их, говорит, что у меня не было таких состояний, но я знаю, что у них они бывают. Одним словом, он верит в это и допускает возможность этого. Однако существуют и такие, которые от избытка глупости считают невозможным все то, что с ними не случается, а с другими происходит. Об этой породе людей Всевышний изволили сказать: «И раз они не нашли пути с ним, они скажут, что это — давняя ложь!»³³.

**Пять причин, требующих воздержания с тем,
чтобы описанное нами дозволительное *сама*^c
не превратилось в запретное**

[Категории исполнителей]

Первая причина заключается в запрете на слушание женщин или детей в местах страстей (*маҳалл-и шахват*), хотя бы и слушающий их сердцем будет погружен в божьи дела (т. е. будет думать о Боге. — А. Х.), так как страсть лежит в основе творения, а

³² Женоподобный (*муҳаннас*, мн. ч. *маҳъанис*, *муҳаннасӣн*, *муҳаннасӣн*) — лицо мужского пола, отличающееся женственными манерами общения, кокетством и вычурностью в движениях, не свойственных мужчинам. Некоторые толковые словари относят к ним лиц с гомосексуальными наклонностями (*catamite*) или — страдающих половым бессилием (*incapable of venery*). Мусульманская традиция обтекаемо определяет их, как не нуждающихся в браке (*никъх*). Подробнее см.: Arabic-English Lexicon/Ed. by E. W. Lane. London, 1865. Bd. 1. Part 2. P. 815. Исследователь древневосточной и, в частности, древнеарабской музыки Хенри Джордж Фармер называет их просто половыми извращенцами (*die Perversen*). См: Farmer H. G. Musikgeschichte in Bildern. Islam. Band III. Lieferung 2. Leipzig, 1966. S.60. Профессионально эти люди помимо «половых извращенцев» по некоторым данным определяются как музыканты. См: Siraj ul-Haqq, Samâ' and Raqs of the Darvishes. P.115; Farmer H. G. A History of Arabian Musik. London, 1929. P. 45.

³³ Коран, 46:10.

с появлением перед глазами хорошенького личика, Дьявол, лицезрея его, восстает, и *сама*^с проходит под эгидой плотской страсти.

Слушание ребенка, не находящегося в местах искуса (*махалл-и фитна*) дозволительно, а некрасивой женщины — нет, так как на нее смотрят. Смотреть же на женщину, какой бы она не была, запрещено. В случае, если ее голос слушают из-под покрывала (*парда*), а у слушающего есть страх перед искусом, то это — запрещено. Если же страха нет, то — дозволительно на том основании, что две наложницы в доме 'А'иши, да будет доволен ею Аллах, пели песни, а Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, без сомнения слышал их пение. Из этого следует, что женские голоса так же, как и лица детей, не являются срамными признаками пола (*'аурам*). Но смотреть на детей с плотской страстью в местах, где существует страх перед искусом, — запрещено. То же самое касается женских голосов. Таким образом, мы рассматриваем состояния людей, уверенных в себе и опасющихся за себя. Так например, тому, кто гарантирован от собственной плотской страсти, дозволительно целовать свою жену в месяц рамазан, тому же, кто боится, что его страсть при этом перерастет в совокупление (*мубашарат*), или во время поцелуев у него случится эякуляция (*инзъл*), это — запрещено.

[Категории инструментов]

Вторая причина. Слушание исполнения с использованием струнных музыкальных инструментов, считающихся запрещенными (*нахи*), как то: *рубаб*³⁴, арфа (*чанг*), лютня (*барбат*), а также то, что относится к струнным инструментам (*рудха*) или флейте (*най*) иракского происхождения. Это обусловлено не тем, что они хорошо звучат. Для плохо и неблагозвучно играющих это тоже запрещено. Данное объясняется тем, что на них обычно играют любители выпить (*шарабхураган*), а все то, что для них специфично (*махсус*), стало запретным, поскольку связано с ними, и потому, что с ними ассоциируется и возбуждает такое же желание.

Но тамбурин (*табл*), флейта (*шахин*) и бубен (*даф*), если на нем есть колокольчики (*джаладжул*), — не запретны, и относительно них в предании ничего не сказано. Они не похожи на струнные инструменты и не являются вывеской (*шу'ар*) любителей выпить, так что суждения по аналогии (*кийас*)³⁵ здесь не пригодны.

³⁴ *Рубаб* — смычковый струнный инструмент. Хорошее описание с фотографиями перечисленных музыкальных инструментов можно найти у Х. Дж. Фармера. См: Farmer H. G. Musikgeschichte in Bildern; A History of Arabian Musik; The Minstrelsy of «The Arabian Nights». Bearsden, 1945.

³⁵ Суждение по аналогии (*кийас*) — один из основных методов разбора дел в исламской юриспруденции, разработанный в первой половине VIII века и действующий в исламских государствах по сей день. Подробнее см: Ислам: Энциклопедический словарь. С.137.

Что касается бубна, то в него били в присутствии Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, который заметил, что бить в него во время свадьбы не запрещено, при условии, что на нем будут висеть колокольчики.

Бить в тамбурин — обычай паломников и бойцов за веру, но бить в тамбурин женоподобных (*табл-и мухаммасан*)³⁵ запрещено, так как это — их ярлык. Их тамбурины длинные, узкие посередине и широкие с обоих краев.

То же самое относится и к флейте, если она сужается к концу. Если же нет, то тогда это не запрещено, поскольку играть на ней было свойственно пастухам (*шабан*). Шафи'и³⁶ говорил, что основанием считать игру на флейте разрешенной служит тот факт, что однажды звуки от нее донеслись до ушей Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует. Он заткнул уши пальцами и сказал Ибн 'Умару, да будет доволен им Аллах: «Послушай и дай мне знать, когда он закончит». Стало быть, он позволил Ибн 'Умару, да будет доволен им Аллах, слушать [флейту], что является основанием считать это дозволенным. Однако затыкание Пророком, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, пальцами ушей служит свидетельством тому, что он в указанный момент, вероятно, уже пребывал в великом и благородном состоянии, осознавая при этом, что мелодия [от игры на флейте] может захватить его (*машгүл*), так как *самат* приводит в движение страсть к Всевышнему (*шаук*) и подводит к Нему ближе тех, кто во время этого [слушания внутренне] свободен. Это состояние бывает значительнее состояний слабых (*зу'афә*)³⁸, у которых его просто не бывает. Однако у тех, кто во время [слушания внутренне] не свободен, случается так, что *самат* возвращает их к реальности и в отношении них становится ущербным (*нуқсан*).

Следовательно, участие в *самат* не является чем-то очень недозволенным и не служит основанием считать его запретным. Наоборот, отдача распоряжения — обоснование дозволенности. Совершенно определено, что другого объяснения здесь быть не может.

[Категории исполняемого]

Третья причина. Когда в песнях присутствуют скверные слова (*фухш*), сарказм (*хаджджә'*) и хула (*та'н*) на верующих, типа стихов рафизитов³⁹, в которых говорится о сподвижниках (*сахә-*

³⁵ Изображение женоподобных и их тамбурина можно найти у Х. Дж. Фармера: Musikgeschichte in Bildern. S. 61.

³⁶ Шафи'и Абү 'Абдаллах Мухаммад (767-820) — известный правовед, хадисовед и основатель мазхаба. Подробнее см.: Ислам. Энциклопедический словарь. С. 295 — 296.

³⁸ Вероятнее всего имеются ввиду экспрессивные и неспособные сдерживать себя во время *самат*.

³⁹ Рафизиты (мн. *равйфиз*) — «отвергающие». Прозвище, данное суннитами шиитам, отвергавшим правление трех праведных халифов и признававшим права

ба) [Пророка], или же в них отражаются женские качества, тогда как не пристало в кругу мужчин говорить о качествах женщин. Декламация и слушание такого рода стихов запрещены. Тем не менее декламация и слушание стихов, в которых говорится о локонах, родинках, красоте и облике, а также о случаях разлуки и встречи и о том, что относится ко влюбленным, — не запрещены. Это [слушание] становится запретным лишь тогда, когда слушающий в своих мыслях предаётся сладострастию по отношению к любимой им женщине или ребенку (*бар зан йā кӯдак фурӯд āварад*). Тогда мысли его являются запретными, за исключением случаев, когда он в слушании думает таким образом о своей жене или наложнице, что не запрещается.

[Категории исполняемого в суфизме]

Что касается суфиев и тех, кто занят и погружен в любовь к Всевышнему, проводя *сама*^с ради этого, то такого рода стихи не содержат для них вреда, так как они из каждого двустишия (*байт*) выделяют тот смысл, который подходит для их состояний.

Случается так, что локон (*зулф*) видится им как мрак невежества (*зулмат-и куфр*), а свет (*нӯр*) — как воплощение света веры (*рӯ-йи нӯр-и ймāн*). Бывает так, что под локоном они понимают цепь [звеньев] божественных проявлений (*силсила-йи ашкāl-и хазрат-и āлахиййат*). Так, в бейте одного поэта :

Я сказал себе, что раскрывая тайну завитка ее кудрей,
Шаг за шагом постигну в чем их общий секрет.
Смеясь надо мною, она к черным кудрям своим
Докрутила колечко, счет мой сбив; —

они под кудрями понимают цепь [звеньев] проявлений, то есть тот, кто хотел бы постигнуть это разумом, как только доходит до понимания тайны одного волоса как чуда из божественных чудес, с появлением на нем еще одного завитка все его расчеты становятся ошибочными, а здравый смысл пребывает в изумлении (*мадхӯш*).

Когда речь заходит о вине и опьянении в стихах, то они отнюдь не воспринимают их в прямом смысле. Так, например, это бейт:

Разливай вино хоть по тысячам чаш,
Пока не выпьешь его, не постигнешь экстаз; —

они понимают как то, что занятия религией отличают не разговоры о ней и не изучение религиозных наук, но озарение свидетельством божественного присутствия (*зауқ*)⁴⁰. Поскольку, если даже ты бу-

на имамат только за 'Али. См.: М. Му'ин. Фарханг-и фарси. Т. 5. С. 574; Ислам: Энциклопедический словарь. С. 198.

⁴⁰ *Зауқ* — в первом значении: «вкус», «опробирование», «оценивание». Как это обычно встречается в мистической терминологии, для объяснений понятий тонкого мира повседневным языком мира материального во второе мистическое значение термина закладывается лишь функция первого значения. В данном случае второе значение подразумевает первую ступень свидетельства из тонкого мира о божественном присутствии. Эта ступень характеризуется

дешь много говорить о значении любви, аскетизма, упования на Бога и тому подобного, сочиняя по этому поводу сотни книг и исписывая сотни листов бумаги, от этого не будет никакой пользы до тех пор, пока ты сам не обретишь эти качества.

Если же читаются стихи о питейных притонах (*харābāt*), то они понимают их совсем по-другому. Так например, в бейте:

Кто не бывал в местах растления, безбожник тот, поскольку
Места растления — религии основы; —

они под местами растления понимают разрушение (*харābī*) человеческих атрибутов (*сиффāt-и башарийāt*), а под основами религии (*усул-и дйн*) — то, что эти выпестованные (*ābādān*) атрибуты должны быть разрушены до полного их исчезновения, с тем чтобы в человеке проявилась и была бы выпестована его суть (*гаухар*).

Объяснения их пониманий бывают долгими, так как у каждого из них существует отличное от других понимание, соответствующее его взгляду. Причина, вызывающая такого рода толкования, кроется в том, что некоторые невежды (*аблахān*) и еретики (*мубтади^сān*) хулят их за то, что те цитируют и слушают стихи о возлюбленных (*санам*), локонах, родинках, опьянении и притонах, являющиеся запретными, полагая при этом, что их высказывания в отношении суфиев уже серьезный аргумент и серьезный упрек. Отвратительны (*мункар*) те, которые понятия не имеют об их состояниях.

Однако *сама^с* суфиев бывает и таким, которое не относится к смысловому значению бейта, но только к голосу. Бывает так, что они слушают только саму мелодию от игры на флейте, хотя она не несет в себе никакого значения. Случается также и такое, что не зная арабского, некоторые из них слушают арабские бейты. Невежды при этом смеются, говоря, что зачем он предается *сама^с*, если не знает, о чем это. Такие невежды не понимают того, что верблюд тоже не знает арабского, но бывает, что заслышав араба, поющего *худа⁴¹*, несется с тяжелым грузом, ликуя и вдохновляясь силой *сама^с* так, что, достигнув дома, с окончанием *сама^с* в экстазе падает и умирает. Надо бы такому невежде подискутировать с боевым верблюдом и спросить у него: «Ты же не знаешь арабского, откуда же в тебе появляется такое ликование?»

Бывает и так, что они понимают что-то из арабских бейтов, но это «что-то» не является истинным значением бейта, а только тем, что подсказывают им их фантазии (*хайāl*), поскольку в этом случае они не ставят своей целью интерпретацию стихов. Так например, кто-то сказал:

Не посещал он (*мā зāра-нī*) меня во снах,
Разве что в ваших фантазиях; —

продолжительной чередой молниеносных озарений-вспышек, благодаря которым мистик как бы пробует на вкус эти свидетельства тонкого мира. Следующая более полная степень определяется как *шурб* — «опьянение».

⁴¹ *Худа^с* — песни погонщиков верблюдов, заставляющие последних двигаться быстрее.

после чего суфий впал в экстатическое состояние. У него спросили: «От чего ты впал в это состояние? Ведь ты даже не знаешь, что он сказал». Тот ответил: «Почему это я не знаю? Он сказал, что мы жалки (*mā zārīm*). И правильно сказал. Мы все жалки, несчастны (*дар māнда*) и находимся в опасности (*дар ҳатар*)».

Таким образом, их слушание бывает таким, что любой из них, что бы он ни слышал и ни видел, будет слышать и видеть то, чем одержимо его сердце. Тому, кто не испытал огонь истинной или ложной любви, смысла сказанного не понять.

[Категории аудиторов]

Четвертая причина. Когда слушатель молод и в нем преобладает плотская страсть, а божественной любви и того, что она собой представляет, он просто еще не познал. Тогда зачастую бывает так, что [во время того, как он] слушает о локонах, родинках и хорошеньком личике, Дьявол садится ему на шею, разжигая в нем плотскую страсть и создавая в его сердце [сцены] любви с милovidными лицами. Когда же он слушает о состояниях влюбленных, также получая от этого удовольствие, то он же [Дьявол] поднимается в нем в виде плотской любви.

Многие мужчины и женщины, нося суфийские одежды, предаются таким занятиям, оправдываясь затем бессмысленными фразами (*ба 'ибārāt-и тāmāt*) и говоря, что такого-то охватила пылкая страсть (*саудā'и*) и влечение (*шūrī*), и ему на пути встретилась страстно влюбленная (*ҳāшāкī*). Также говорят, что такая любовь — настоящая западня (*дām*), и что такой-то попался в силки. Еще говорят, что есть что-то величественное в том, что он старался и сохранил свое сердце для того, чтобы оно увидело свою возлюбленную.

Сводниц (*қавāдак*) называют путеводными (*тарīқī*) и покладистыми. Разврат (*фисқ*) и педерастию (*ливātат*) они называют пылкой страстью и влечением. При этом бывает так, что они в свое оправдание говорят, что такой-то пир [тоже] заглядывается на такого-то ребенка, и что это всегда было свойственно пирам, и что это не педерастия, а игра с возлюбленным (*шāхидбāзī*). Смотреть же на возлюбленного (*шāхид*) является духовной пищей (*ғазā-и рӯҳ*). Говоря подобного рода чушь, они скрывают за ней свой позор. Каждый, кто не убежден в том, что это грешно и запрещено, — вольнодумец (*ибāхатī*), стоящий вне закона (*хӯн-и ӯ мубāх аст*).

[Категории аудиторов в суфизме]

То, что говорят или рассказывают о пирах, будто бы они заглядываются на детей, — либо ложь, [распространяемая] с целью самооправдания, либо, в противном случае, если они и смотрят, то делают это без плотской страсти, но так, как смотрят на красное яблоко или на красивый цветок. Либо, даже если кто-то из пиров и совершил проступок (*ҳатā'*), то это не значит, что все они грешны

(*ма^ссум*). Вместе с тем, если такой пир совершил проступок или впал в грех, то этот грех считается недозволительным. Вот почему про Дауда, мир да пребудет над ним, рассказывают разные истории, чтобы ты не подумал, что каждый застрахован от небольших грехов (*сага'ир*), хотя они могут перерасти и в большие. Эти истории рассказывают и о том, как он причитал, плакал и раскаивался [в содеянном], чтобы ты принял это как аргумент и избавил бы себя от этого.

Есть еще и другая причина. Однако такое бывает не часто. Встречаются такие, которым демонстрируется нечто, когда они пребывают в состояниях, подобных суфийским. Случается так, что им открываются сущности ангелов и душ святых в виде какого-нибудь символического образа (*мисал*). Бывает так, что такое открытие (*кашф*)⁴² проявляется в виде бесконечно прекрасного человека, символический образ которого, естественно, соответствует [стоящему за ним] истинному смыслу. Такой смысл являет собой предельное совершенство сущности духовного мира (*алам-и арвах*), а его символический образ из мира образов (*алам-и сурат*) — предельную красоту⁴³.

Среди арабов не бывает откровения прекраснее, чем в образе собаки (*вахй-йи калбй?*). Пророк видел Джабраила, мир да пребудет над ними, в этом образе.

Бывает так, что кому-то из них оттуда открывается что-то в образе прекрасного юноши (*амрад*), и он получает от этого величайшее удовольствие. Когда же после этого он приходит в себя, то [бывший явным] смысл [от увиденного], становится скрытым. Он начинает искать [утерянный] смысл, выражением которого был символический образ [юноши]. Случается так, что этот смысл не обретается; но если его взгляд падает на прекрасное лицо, соотносящееся с [увиденным] лицом, к нему возвращается то же состояние, и он вновь обретает потерянный был смысл. От всего этого он впадает в экстатическое состояние (*ваджд*).

Следовательно, дозволительно желание (*рагбат*) видеть красивое лицо тому, кто вновь хочет обрести это состояние. Тот же, кто понятия не имеет об этих тайнах (*асрап*), наблюдая желание первого, полагает, что тот тоже смотрит на те же качества, что и он сам, просто не имея представления о том другом.

⁴² *Кашф* — проявление в сознании мистика мира идей и истин скрытого тонкого мира. М. Му^син. Фарханг-и фарси. Т. 3. С. 2987.

⁴³ Три философских и суфийских понятия: телесный мир (*алам-и аджсам*), то есть мир физический или низший; мир духов (*алам-и арвах*) или мир высший; мир образов (*алам-и мисал*), находящийся между первыми двумя и похожий на телесный мир, однако соотносящийся с ним так же, как отражение в зеркале от физического тела соотносится с самим телом. Согласно средневековым мусульманским представлениям душа, отделяясь от тела в момент смерти, затем до судного дня пребывает в оболочке-образе (*халиб-и мисали*), другими словами, превращается в фантом (*шабх*) и живет в мире образов до страшного суда. — М. Му^син. Фарханг-и фарси. Т. 2. С. 2266 и Т. 3. С. 3852. Отличные от приведенной точки зрения суждения в отношении мира образов можно найти в ст: Khalifa Abdul Hakim. Religious Experience or The Prophetic Consciousness (Some views about *kashf* and *wahi*) / Islamic Culture. Vol. XVI. No. 2. April 1942. P. 153–160.

В общем, занятие суфиев — дело великое, опасное и крайне скрытое. Ни в чем другом не бывает столько ошибок, как в нем. Эти указания приводятся здесь для того, чтобы стало ясно, что к ним относятся несправедливо (*мазлӯм*), когда думают, что они — [люди] того же сорта, что появились в наши дни. В действительности, подвергшимся несправедливости считается тот, кто полагает, что раз к нему отнеслись несправедливо (*ба ҳӯд зулм карда*), то он вправе, сравнивая [себя] с другими, в отношении суфиев поступать также.

[Категории непрофессиональных аудиторов]

Пятая причина. Когда *сама*^с происходит традиционно среди простых смертных (*‘авām*) ради увеселения (*‘ишрат*) и развлечения, то это дозволительно при условии, что они не будут усердствовать, и *сама*^с не войдет у них в привычку (*пйша*). Поскольку некоторые незначительные грехи (*гунāхāн-и Ҷағйра*) при их количественном увеличении достигают ступени тяжких (*кабйра*). Некоторое из того, что считается дозволительным при эпизодическом повторении и в небольших количествах, становится запретным при увеличении. Так, Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, не запретил темнокожим однократно развлекаться в мечети, но если бы из нее сделали игровой дом, то тогда он запретил бы это. Также он не запретил ‘А’ише, да будет доволен ею Аллах, смотреть на них, но если бы кто-то постоянно смотрел на них, и это вошло бы у него в привычку, то тогда это стало бы недозволительно. Эпизодические шутки (*мазāх*) дозволительны, однако, если они становятся традиционным поведением и превращаются в насмехательство (*масҳара*), то — нет.

Последствия и этикет *сама*^с

[Ступень мурида]

Знай, что в слушании существуют три уровня: первый — понимание (*фахм*), затем — экстатическое состояние (*ваджд*), после чего — движение (*ҳаракат*).

О каждом из них есть что сказать.

Первый уровень заключается в понимании. Однако тот, кто предается в *сама*^с вожделенным мечтам или слушает невнимательно, или же думает о материальном, бывает ниже (*ҳасйстар*) того, о понимании и состоянии которого идут разговоры. Для тех же, у кого преобладают мысли о религии и любви к Всевышнему, слушание в понимании подразделяется на две ступени.

Первая — ступень мурида. У него в исканиях и в образе жизни (*сулӯк*) на своем пути бывают различные состояния, начиная от подавленности (*қабз*) и радостного упоения (*баст*)⁴⁴, до легко-

⁴⁴ *Қабз* и *баст* — два противоположных состояния, означающие для мистика соответственно подавленность и радость-упоение. Они возникают после про-

сти и тягости. [Соответственно] и последствия, всецело овладевающие его сердцем, бывают приемлемыми (*ācār-i qabūl*) и неприемлемыми (*ācār-i radḍ*). Когда он слушает что-то, где говорится о порицаемом, приемлемом и неприемлемом, встрече и разлуке, близости и удаленности, удовлетворенности и недовольстве, надежде и безнадежности, страхе перед Богом и защищенности, верности обещанию и нарушению его, а также — о радости от воссоединения, и — о скорби от разлучения, тогда то, с чем он сталкивается, соотносится им со своими состояниями, и то, что находится у него внутри, возгорается, взывая к жизни различные состояния и ввергая его в разные мысли. Если же основы его религиозных познаний и его веры не будут прочны, то мысли, приходящие ему во время *сама^с*, могут оказаться богохульными настолько, что прослушав что-то о Всевышнем, его понимание услышанного может стать ирреальным (*махъл*).

Так, например, услышав этот бейт:

Солнце зашло, даря милость свою.

Сегодня удручен вопросом: «Почему?» —

любой мурид, который вначале продвигался быстро и споро [в своем духовном развитии], а затем ослаб, будет думать, что Всевышний, сначала относившийся к нему благосклонно и благоволивший ему, сейчас изменился в своем отношении к нему. Это изменение он будет относить на счет Всевышнего, а это уже богохульство. Ему необходимо знать, что Всевышнему не свойственны изменения, что Он — изменяющий, но — не изменяющийся. Ему следует знать, что его собственные качества изменились так, что смысл, бывший ранее для него явным, стал теперь скрытым, тогда как с Его стороны просто никогда не бывает удерживания (*ман^с*), укрывания (*хиджѣб*) и усталости (*малъл*). Врата [у Него] всегда открыты. Например, солнце, дарящее свой свет, станет скрытым для того, кто зашел в тень от стены, но [в этом случае] изменения происходят в нем самом, а не в солнце. Следовательно, надо сказать:

Восходит солнце — медлительный красавец,

Если мне не светит, знать судьба такая.

Он должен связывать появление завесы со своим несчастьем (*адбѣр*) и со своими проступками, а не относить это на счет Всевышнего. Задача приведенного примера состоит в том, что несовершенство (*нақс*) и изменчивость (*тағаййур*) качеств нужно соотносить с самим собой и со своей душой (*нафс*), а все, что прекрасно и красиво, — со Всевышним. Если же не положить [этот принцип] в основу, то можно очень быстро, не заметив этого, скатиться с научно-религи-

хождения им состояний *хѣуф* и *раджѣ'*, страха перед Богом и упования на Него, характерных для рядового правоверного. Принципиальная разница между этими двумя парами терминов состоит в том, что первая пара состояний возникает и овладевает мистиком в конкретный данный момент. Вторая — относится к состояниям в будущем. М. Му^син. Фарханг-и фарси. Т. 3. С. 2634.

озных позиций в богохульство. По этой причине в *сама*^с, [проводимом] ради любви к Всевышнему, скрыта величайшая опасность.

[Продвинутая ступень слушания]

Вторая ступень наступает после прохождения ступени мурида и оставления позади себя состояний стоянок (*ахвāl-и мақāmāt*), и после достижения такого состояния, которое называют исчезновением (*фанā'*) и небытием (*нīстī*), увязывая это со всем, кроме Всевышнего, и которое называют объединением (*таўхīд*) и единством (*йагāнагī*), связывая это со Всевышним.

Слушание у достигшего данной ступени заключается не в понимании смысла, то есть в нем, застигнутым слушанием, обновляется [состояние] небытия и единства. Он полностью перестает быть самим собой (*аз хūd гā'иб шавад*), более не осознавая этот мир. Бывает так, что он падает в огонь, не отдавая себе отчета. Подобное произошло с шейхом Абу ал-Хасаном Нури, когда во время *сама*^с он рванулся в сторону, где был скошен и сжат тростник, обрезая при этом себе все ноги и не осознавая происходящего с ним. Слушание такого рода полнее, чем слушание муридов, замешанное на человеческих качествах, как то бывает, когда слушатель полностью теряет самоконтроль, наподобии тех женщин, которые увидев Йусуфа, мир да пребудет над ним, полностью утратили над собой контроль, начав резать себе руки.

Ты не должен отрицать такого рода небытие и говорить: «Я же его вижу, каким же образом он перешел в небытие?» Он — не тот, кого ты сначала видишь как личность, а после его смерти видишь, как он перешел в небытие. Нет, его истина — то неуловимое значение, которое несет в себе место мистического знания (*маҳалл-и ма^с-рифат*). Поскольку это знание мистическое, постольку все, чем он является, исчезает и переходит по отношению к нему в небытие. Поскольку он перестает осознавать себя, постольку по отношению к себе он умирает. Поскольку не остается ничего, кроме Всевышнего и Его поминания, постольку все, что тленно (*фāнī*), исчезает, а все, что незыблемо (*бāқī*), остается. Отсюда, значение единства в том, что он, не видя ничего, кроме Бога, говорит, что все это — Он, а меня нет; или же говорит, что я есмь Он. От этого некоторые впадают в заблуждение, трактуя значение [такого состояния] как *хулӯл*⁴⁵, а некоторые — как *иттихād*⁴⁶. Это похоже на то, как если бы некто, не видя ни разу зеркала, взглянул бы в него и, увидев там свое лицо,

⁴⁵ *Хулӯл* — проникновение чего-то во что-то. В философском понимании различались: проникновение внешних свойств в тела и абстракции; проникновение части в целое; проникновение признака в предмет; проникновение духа одного в другое тело. Ислам: Энциклопедический словарь. С. 282 и М. Му^син, Фарханг-и фарси. Т. 1. С. 1370.

⁴⁶ *Иттихād* — соединение, слияние чего-то с чем-то. Термин имеет двузначное толкование: соединение божественной и человеческой природ; соединение души мистика с божеством во время *виджда*. — Там же. С. 116 и Т. 1. С. 134 соответственно.

подумал, что оно переместилось в зеркало, а качества зеркала — быть красным и белым. В случае если он подумает, что его лицо переместилось в зеркало, это — *хулул*. Если же он предположит, что зеркало имеет его лицо, это — *иттихад*. Оба предположения ошибочны, так как зеркало никогда не станет лицом, а лицо — зеркалом. Однако такое кажется, и так думают те, кто до конца в этом не разобрался. [Дальнейшие объяснения] в настоящей книге представляются затруднительными, поскольку данная наука обширна, и мы уже давали свои разъяснения по этому поводу в книге «Ихйа»⁴⁷.

[Состояние *ваджда*]

Второй уровень. Как только проходит понимание, появляется состояние (*хāl*), именуемое *ваджд*. Приобретать *ваджд* — значит приобретать такое состояние, которого до этого не было. На самом деле, о нем и о том, что оно означает, говорят много. [Из того, что говорят,] правильно то, что оно не бывает однородным, но очень многообразно, хотя и подразделяется на два вида: производное от чувственных состояний (*аз джинс-и ахвāl*) и производное от озарений (*аз джинс-и мукāшафāt*).

Первый вид бывает тогда, когда какое-то из чувственных качеств начинает преобладать [над другими] и превращает его (т. е. слушателя. — А. Х.) в словно опьяневшего. Этим качеством иногда бывает страсть [к Богу] (*шаук*), иногда — страх [перед Ним], иногда — огонь любви, иногда — желание (*талаб*), иногда — печаль, иногда — тоска. У них много видов. Но как только сердце охватывает огонь [этого качества], то дым от него доходит до мозга (*дамāг*), начиная преобладать над всеми [другими] его чувствами до такой степени, что он, будто спящий, перестает видеть и слышать, а если видит и слышит, то безучастно и не понимая, будто опьяневший.

Второй вид — состояние, производное от озарений, случается тогда, когда проявляется что-то из того, что видят суфии. Иногда — в облачении (*дар касват*) символического образа (*мисāl*), иногда — открыто (*сарīх*). Последствие *сама*^с в этом случае представляет собой следующее: сердце отполировывается как зеркало, на которое осела пыль и которое очищают, с тем чтобы в нем появилась способность отражать; тогда любое значение [увиденного] можно [вербально] выразить научно-религиозно (*‘илмī*), по аналогии (*қийāsī*) или символически (*мисālī*). Истина же известна только тому, кто достиг этого состояния. Следовательно, каждому [достигшему] известен только свой опыт, а если он захочет осмыслить опыт других, то он [должен] сравнить его со своим. Все то, о чем можно судить по аналогии, опирается на религиозную науку (*‘илм*), а не на свидетельства от озарений (*заук*). Здесь же это оговаривается, с тем чтобы те, кем не овладевают экстатические состояния *заук*, уверовали бы еди-

⁴⁷ Имеется в виду известный труд ал-Газали «Ихйа ‘улум ад-дйн» («Воскрешение наук о вере»).

ножды и [больше] не отрицали, так как их отрицание несет с собой только вред.

Непроходимый невежда тот, кто полагает, что отсутствующее у него в сокровищнице не найти и в сокровищнице правителя. Еще непроходимее его тот, кто по своей близорукости считает себя правителем, говоря при этом, что я всего добился, все повидал, и то, чего у меня нет, вообще не существует. Все отрицающие восходят к этим двум типам невежд.

Знай, что *ваджд* бывает деланным (*ба такаллуф*), тогда он уподобляется лицемерию (*нифйақ*), если только с этой деланностью в сердце не привносятся *ваджд* порождающие мотивы. В этом случае бывает, что истина *ваджда* проявляет себя. В предании сказано, что когда вы слушаете Коран, то плачьте. Если же слезы не идут, вызовите их усилием. Значение приведенного высказывания заключается в том, чтобы усилием вызвать в сердце мотивы, порождающие скорбь (*хузн*). Это усилие может дать свои результаты, и случается, что такое *сама*^с проходит естественным путем (*ба ҳақӣқат*).

[Аудирование Корана и обоснование предпочтения другим видам аудирования]

В о п р о с . Некоторые говорят, что раз их *сама*^с для Бога и ориентированно на Него, то они должны приглашать и усаживать чтецов Корана (*муқрӯ'*), чтобы те читали его, а не певцов (*қаввъл*), распевающих песни. Ведь Коран — это слово божие, следовательно и слушание его будет самым предпочтительным.

О т в е т . Аудирование аятов из Корана случается часто, и состояние *ваджда* от этого бывает тоже очень часто. Очень многие от аудирования Корана приходят в бессознательное состояние. Много было и таких, которые во время этого отдали Богу душу. Приводить все эти истории очень долго. Мы их подробно изложили в «Ихйа». Что же касается причин, по которым вместо чтецов Корана усаживают певца, а вместо Корана, поют песни, то их пять.

Первая причина заключается в том, что не все аяты Корана имеют касательство с состояниями влюбленных. В нем есть повествования о неверных, суждения относительно деяний мирян и многое другое, так как Коран — лекарство (*шафйа'*) для всех категорий людей. Когда же чтец станет, например, читать аяты о наследовании, о том, что матери достается одна шестая, а сестре — половина наследства, или же о том, что женщина, у которой умер муж, должна соблюсти срок (*сиддат*)⁴⁸ в течение 4-х месяцев и 10-ти дней, то такого рода примеры не способствуют возгоранию огня любви, разве только у тех, кто настолько сильно влюблен, что ему все равно, что слушать, будь то даже весьма далекое от его устремлений. Но такое бывает не часто.

⁴⁸ Срок, в течение которого по шариату овдовевшей женщине запрещено вступать в брак.

Вторая причина состоит в том, что Коран знают наизусть и часто цитируют. То же, что часто слушают, в большинстве случаев не находит отклика в сердце. Иной раз видишь, как кто-то слушает впервые, и с ним случается *хал*. Во второй раз этого не происходит. Песню же каждый раз можно спеть по-новому, Коран — нет. Во времена Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллаха и да приветствует, когда пришли арабы и когда Коран слушали впервые, люди плакали и с ними случались экстатические состояния. Абу Бакр, да будет доволен им Аллах, говорил: «Мы были, как и вы. Сейчас наши сердца отвердели». То есть они успокоились для Корана и привыкли к нему (*хуҗар*). Стало быть, все, что происходит впервые, имеет более значительные последствия. Поэтому ‘Умар, да будет доволен им Аллах, приказал паломникам быстрее возвращаться из *хаджжа* в свои города, сказав, что я боюсь, что они привыкнут к Ка‘бе, и из их сердец уйдет почтение к ней.

Третья причина состоит в том, что сердца не приводятся в движение до тех пор, пока их не приведешь в движение интонированностью (*алх̄ан*) и ритмом (*вазн*). По этой причине слушание повествований проводится реже слушания хорошего голоса, если он мелодичен и интонирован. Тогда любая мелодия вызовет свои собственные последствия. Чтение Корана нельзя интонировать и превращать его в пение, а также вносить в него изменения. Если же оно не интонированно, то остаются только слова, но не для тех, у кого пламя любви бывает настолько сильным, что возгорается и от них.

Четвертая причина. К интонированию еще следует добавить дополнительное музыкальное сопровождение, как то: игру на дудке, бубне, тамбурине, флейте и т. п., тогда последствия будут значительнее, но тогда это превратится в вид сарказма (*хазл*), а чтение Корана — в *ваджд*. От того, чтобы чем-то сопровождать чтение Корана, следует воздержаться, поскольку в глазах простых людей это будет выглядеть насмешкой. Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, был в доме Рабӣ‘ бинт Са‘у да, когда его наложницы распевали под бубен песни. Увидев его вернувшимся, они стали восхвалять его в стихах. Он сказал, чтобы они замолчали и пели бы то, что пели до этого, поскольку восхваление под бубен подобно *ваджду* и приобретает вид насмешки.

Пятая причина. Если всякому, находящемуся в определенном экстатическом состоянии и страстно желающему послушать бейт, соответствующий его состоянию, прочитать не тот бейт, то это вызовет в нем неприязнь. Возможно он даже скажет: «Прекрати и прочитай что-нибудь другое». Не следует выставлять чтение Корана в таком качестве, чтобы от него шла антипатия (*кар̄ахат*). Вполне возможно, что все аяты не найдут соответствия с состоянием слушающего их. Однако, если при несозвучности бейта с состоянием, он все-таки примеряет его с ним (поскольку не обязательно искать в сказанном то, что заложил туда поэт), то чтение Корана нельзя сопоставлять со своими мыслями, искажая при этом смысл.

Таким образом, указанные причины, по которым шейхи предпочитают певцов [чтецам], по сути сводятся к двум: первая — неподготовленность (*за'аф*) аудиторов; вторая — почтительное отношение к Корану, дабы не вызвать брожение в мыслях.

[Движение, танцы и разрывание одежды во время аудирования]

Третий уровень касается движения, танцев и разрывания одежды во время *сама*^с. Все, что происходит помимо воли и чему нельзя сопротивляться, непопрекаемо. Все, что происходит намеренно, с целью демонстрации своего состояния, — запретно и подобно лицемерию.

Абӯ ал-Қасим Насрәбәдӣ говорил: «Я говорю, что этим людям лучше предаваться *сама*^с, чем жить скрытно». Абӯ ʿУмар ибн Наджид же сказал: «Если они тридцать лет будут жить скрытно, то это лучше, чем если они будут лживо демонстрировать в *сама*^с свои состояния».

Знай, что совершеннее всех тот, кто участвуя в *сама*^с, остается при этом внешне спокойным. Сила у того бывает такая, что он может сдерживать себя, так как движение, вопли и плачь происходят от слабости. Но такая сила встречается не часто. То же самое имел в виду и Абӯ Бакр Сиддӣқ, да будет доволен им Аллах, сказав: «Это тяжело и требует силы — быть в состоянии сдержать себя, а тому, кто не в состоянии, — чтобы его сдерживание не стало бы сдерживанием внешним и по необходимости».

У Джунайда был ученик. Когда однажды этот ученик предался *сама*^с, то издал вопль. На что Джунайд ему сказал: «Если еще раз ты сотворишь что-нибудь подобное, я прекращу с тобой свои отношения». После чего он подождал, пока тот с большим усилием (*джахд*) не добился того, что сдерживал себя целый день. В конце концов, он издал вопль, пуповина его лопнула, и он преставился.

Однако бывает дозволительным, не высказывая своего состояния, танцевать или усилием заставлять себя плакать, поскольку танцы [по шариату] дозволительны. Темнокожие танцевали в мечети, в то время как ʿА'иша, да будет доволен ею Аллах, наблюдала за ними. Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, сказал ʿАли, да будет доволен им Аллах, что ты — это я, а я — это ты, и тот от радости пошел в пляс, притоптывая ногами, как это делают арабы, радуясь и ликуя. Джаʿфару, да будет доволен им Аллах, он сказал: «Ты останешься во мне, в моем естестве (*халқ*)». После чего его [Джаʿфара] естество от радости тоже пошло в пляс. *Зайду ибн Хәрису*⁴⁹, да будет доволен им Аллах, он сказал: «Ты — наш брат, и отныне — вольноотпущенный». Тот от радости пустился в

⁴⁹ *Зайд ибн Хәрис* — был рабом, подаренным Хадиджей Пророку. Последний дал ему вольную и усыновил. Был одним из первых, принявших ислам. Погиб в 629 г. Примечателен один факт из его биографии. После того, как он дал своей жене Зайнаб развод, на ней женился Пророк. М. Му'ин. Фарханг-и фарси. Т. 5. С. 663, 665.

пляс. Следовательно, говорящий о том, что это запрещено, допускает ошибку. Крайняя степень в этом наступает тогда, когда это выливается в игры, которые также не запрещены. Для того же, кто танцует ради усиления экстатического состояния, возникающего в его сердце, это само по себе похвально.

Однако ему не следует произвольно рвать на себе одежду, так как это — порча имущества (*зайа^с-йи мāl*). Но если он побежден (*ма-злүб*) [охватившим его состоянием], то тогда это дозволительно, даже если разрывание одежды произвольное (*ба ихтййār*). Однако бывает так, что [во время *сама^с*] его воля находится в стесненном состоянии (*музтар*), и даже если бы он и хотел не делать этого, то все равно не смог бы. Так бывает со стоном больного, который хотя и исходит произвольно, однако же, если бы больной захотел не стонать, то не смог бы. Человек не всегда может воздержаться от того, что от него исходит намеренно и по своей воле, поскольку он бывает настолько охвачен этим, что удивляться не приходится. Что касается суфиев, произвольно разрывающих одежду на мелкие лоскутья, то некоторые их критикуют, впадая в заблуждение, и говорят, что этого не следует делать. Однако холстину (*карбās*) тоже разрывают на куски, с тем чтобы сшить рубаху. То же самое относится и к прямоугольным лоскутьям, отрываемым, дабы они сослужили службу в качестве молитвенных ковриков (*саджжāда*) или дервишеской одежды (*му-раққа^с*). Считается дозволительным, если кто-нибудь разорвет основу и уток холстины (*санй-йи карбās*) даже на четыреста лоскутков и раздаст их дервишам с тем, чтобы каждый из этих лоскутков можно было [затем] пустить в дело.

Этикет *сама^с*

[Категории времени, места и компании]

Знай, что в *сама^с* необходимо соблюдать три вещи: время, место и компанию (*замāн, макāн, ихвāн*).

Время. Если *сама^с* проходит во время намаза, во время приема пищи или во время, когда сердце занято чем-то другим, то оно бесполезно.

Место. Не подходят для его проведения места типа дорог, темных и неухоженных мест или же домов, где творится несправедливость и постоянно царит беспокойство.

Компания. Компании бывают такими, что всякий присутствующий может выступать в роли аудитора (*ахл-и самā^с*), будь то какой-нибудь заносчивый из мирян (*мутакаббир*), или — чтец Корана, не признающий *сама^с*, или же — лицедей (*мутакаллиф*), постоянно изображающий экстатическое состояние и деланно танцующий, или же — присутствующие на *сама^с* невежды, предающиеся непотребным мыслям и занятые никчемными разговорами, разглядывающие всех и вся без должного уважения, или же — некоторые женщины, приходящие поглазеть и пребывающие в компании молодых людей,

так что помыслы и тех и других не свободны друг от друга. *Сама^с* в такой компании бесполезно. Именно это имел в виду Джунайд, когда говорил, что в *сама^с* время, место и компания — необходимые условия (*шарт*).

Запрещено сидеть там, куда приходят поглазеть молодые женщины и мужчины из тех невежд, у которых плотская страсть берет верх над всем остальным, так как во время *сама^с* пламя плотской страсти становится сильнее с двух сторон и появляется в глазах у каждого. Бывает также, что она, зацепив сердце, становится зерном (*тухм*), вызывающим разврат и непристойности. Никогда не следует проводить *сама^с* в таком окружении.

Следовательно те, кто являются профессиональными аудиторами и собираются ради этого, должны соблюдать этикет, заключающийся в том, что все должны сидеть, опустив головы перед собой, не глядя друг на друга и полностью отдавая всего себя слушанию. Во время слушания нельзя разговаривать, пить, оглядываться по сторонам, размахивать руками и головой и производить какие-либо деланные движения. Нужно сидеть так, как сидят во время намаза, когда произносятся слова вероисповедания (*ташаххуд*), устремив сердце к Богу и ожидая того, что посредством *сама^с* может проявиться (*футу^х*) из скрытого [мира]. Надо себя сдерживать от того, чтобы не вставать и не двигаться произвольно. Если же кто-то по причине охватившего его *ваджа* встанет, то [не следует] удерживать его. Если у кого-то упадет тюрбан, то — всем приложить руки [к голове]. И хотя все это — новшества (*бид^{ат}*), о которых рассказывали первые сподвижники и последователи [Пророка], тем не менее не все то, что является нововведением, следует запрещать. Многие бывают во благо. Шафи^и говорил, что *тарави^х*⁵⁰ был введен эмиром правоверных ^сУмаром, да будет доволен им Аллах. Это нововведение — во благо. Следовательно, порицаемые нововведения те, которые противоречат Сунне. Нести же радость в сердца людей — похвально в шариате. У разных людей бывают разные обычаи (*адат*). Поступиться последними — вызвать недовольство первых. Пророк, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, сказал:

— С кем бы ты не жил, живи в согласии с его обычаями и наклонностями (*Халику ан-наса би ахлакихим*).

Поскольку люди в одобрении этого [= нововведений] находят радость, а в неодобрении — начинают дичиться (*мутаваххиш*), то их одобрение исходит от Сунны [т. е. от традиции]. Сподвижники Пророка, да благословит его, его род и сподвижников Аллах и да приветствует, считаясь с его мнением, не вставали [когда он входил], так как это вызывало у него неприязнь. Однако поскольку где-то [в исламском мире] подобное стало обычным, постольку невставание вы-

⁵⁰ *Тарави^х* (ед. ч. *тарви^{ха}* — «отдохновение») — а) непродолжительная пауза после отправления каждых четырех ракатов в ночных намазах в месяц рамазан. М. Му^син. Фарханг-и фарси. Т. 1. С. 1062; б) сама ночная молитва в месяц рамазан, в другие месяцы именуемая как *тахиджжуд*. Ислам: Энциклопедический словарь. С. 235.

зывает дикость, а вставание — первое, что вызывает одобрение в их сердцах. У арабов свои обычаи, у персов — свои. [Только] Аллах знает, что правильно.

SUMMARY

This article is the second one devoted to the Naqshbandi ritual practice and published in St.Petersburg Journal of Oriental Studies. The first one concerned the theomnemia (زكى) came into being in the previous issue. The present paper analyses one more important aspect in the Naqshbandi practice, namely the audition (سماع). The general conclusions were shown by this work to be as follows:

The main division of the audition in sufism as a whole comes to the audition of the local folklore texts on the one hand, and to the audition of Qur'an on the other hand.

The audition of both these categories of texts lead to the altered state of consciousness, named *wajd* (وجد).

There are the determined criteria of permitting and unpermitting in the audition of the former category of texts. They are – I) Performers: a) sex b) age; II) Performance: a) content b) form; III) Instruments: a) voice b) wind-instruments c) percussion instruments d) stringed instruments; IV) Auditors: a) professional b) amateur; V) Auditors qualities: a) carefree audition b) audition with the commendable qualities c) audition with the censorious qualities; VI) Place; VII) Time; VIII) Company; IX) Etiquette of audition. By its functions the audition is orientated towards strengthening: a) the vicious and the unvicious thoughts and feelings for the amateur auditors; b) the feeling of love to God (الله) for those of professional. The professional auditors listen to: a) content - for the initial stage; b) form - for the senior stage.

These restrictions in the audition of the local texts and *a priori* elevating both the audition and the recitation of the Qur'anic text to the rank of practices having an exclusive ritual right caused: a) some unification of ethnopsychological peculiarities of Muslims all over the world due to specific structure of the Qur'anic text; b) some devaluation of the audition of the local folklore texts.

One can see the latter in the case of the Naqshbandi ritual practice where the audition was in use in the very beginning of the brotherhood's development, on the Khwajagan stage, and later it became unpopular.

Глагол ai- «говорить» в иранских языках*

М. Н. Боголюбов

Санкт-Петербургский государственный университет

Заратуштра, обращаясь в начале проповеди (Y. 30) к слушателям, ученикам, назвал их *îšantô* (Pl. Voc.). Принято видеть в этом презентном причастии вполне уместный в этом случае глагол *aês-* «искать». И все же нельзя оставлять в стороне глагол *ai-:i-*, который Н. W. Bailey (DKhS 481, 487-8) определил в авестийских *aêθra-*, *hamið-* «школа», *adêγya-* «ученик», и в сакских *hâsarya*, *hâsakyē* «teachings», *hîsštai* «he studied, learnt», где глагол *ai-:i-* имеет нарощение *-s-/-š-*, протетический *h* и приставку *fra* соответственно в *hâsarya*, *hâsakyē* < (h)âs- из *âi-s-, и *hîsštai* из *fra-ai-s-. Глагол *ai-:i-* мы находим также в хорезмийских *hyð-* «произносить (на память)», «декламировать», «читать» и *y' hs*, *y' hsc* (Inf.) «декламация», «чтение» (= перс. *xwândan*), в которых, как и в сакском, присутствует протетический *h* и подобно авест. *hamið-* (из *ham-i-d-*) содержится нарощение *-d-: hyð-*, т. е. *hêð-* <*(h)-ai-d-, *hs* т. е. *hiss* < *(h)-i-d-yâ-, *hiθyâ-. Ср.: *tšhwd d' hyðd* Muq. 464, 4 — «он произнес слова исповедания веры», *'y nbyk hyd'br hydyd* Muq. 342, 4 — «Коран ему он прочитал», *hyð'rn'd 'y γусус* Muq. 485, 3 — «они прочитали их — книги», *hsc hyc kwzyd* Muq. 493, 7 — «он заставил его читать», *p'cβncyd'n y' hs 'wd hdyθ* Muq. 80, 5 — «он продолжил их — чтение и рассказ».

Н. W. Bailey объединил др.-иран. *ai-:i-* с тохарским АВ *e-n-* «to teach» из *ai-* с нарощением *-n-*, отнеся оба глагола к лексике, связанной с и.-е. *ai-:oi-* (Рок. 11): греч. *ainēmi*, *aineô* «говорить; хвалить», *ainos* «речь; хвала», *ainê* «хвала», *ainigma* «туманная речь, загадка», герман. *oath*, *Eid* «клятва». Н. W. Bailey придал глаголу *ai-:i-* значение «учить(ся)», но оно, несомненно, является вторичным по отношению к «говорить», удержавшимся в греч. *aineô*.

Сложившаяся у иранцев в глубокой древности традиция устной передачи священных текстов из поколения в поколение сохранилась на века и после того, как появились национальные письменности. Считалось, что святое слово надежно защищено от посягательства злых сил силой разума — *xratu-*, благочестивого человека. Процесс обучения священным текстам и их запоминание изначально основывались на устной речи, на говорении. Естественно поэтому, что сами понятия «учить(ся)», «запоминать», «школа», «священный текст»

* Доклад на тему, указанную в заглавии данной статьи, прочитан автором в Семинаре индологов Института востоковедения РАН 10.04.1991.

возникали как производные глаголов, исходным значением которых было «говорить». Так глагол ai-:i- наряду с основным значением «говорить» приобрел дополнительные, как то — «учить(ся)», «заучивать», «запоминать», впоследствии — «читать». Презентное причастие îšant — «учащийся», которое употребил Заратуштра в своей речи, не является уникальным. Его вариант с превербом aiwi<abi в форме aiwišant- «dem Studium (bes, der heiligen Texte) obliegend» (AirWb 277) находится в тексте № 52: xratûmča ašavanam aiwišantô «заучивающие благочестивую мудрость». Chr. Bartholomae по-разному объяснил эти причастия, связав первое с глаголом aêš- «suchen» (AirWb 29), а второе — с глаголом ah- «sein» (AirWb 277). Теперь мы можем сказать, что в обоих причастиях — îšantpô и aiwišantô, заключен один и тот же глагол ai-:i- — «говорить, учить(ся)» в его слабой форме с нарощением -š-: i-š-; отличаются одно от другого эти причастия лишь превербом. Итак, по-моему, Заратуштра, обращаясь к тем, кто внимал ему, сказал: «О ученики!»

В связи с др.-иран. ai-:i- «говорить» привлекает внимание древнеперсидская глагольная форма 3.Pl. Impf. Act. patiyâiša (ptiy'iš): imâ dahyâva, tayâ manâ patiyâiša DB 1.13,18 — «These are the countries which came unto me» (Kent), «These (are) the countries which fell to my lot» (Schmitt). В качестве корня в patiyâiša принято считать глагол ai-:i- — «идти». Но, по-видимому, пришло время отказаться от этого толкования происхождения формы. Как заметила Cl. Herrenschildt (St.Ir, 16, 1987, p. 173), в эламской версии древнеперсидской фразы DB 1.13,18 с ee patiyâiša («voici les pays qui sont allés à moi») отвечает фраза, содержащая глагол «говорить»: da-a-ia-u-iš hi ар-па ú-ni-na ti-ri-iš-ti DB 1.9,15 — «ces pays qui se disent à moi». Форма 3.Pl. Impf. Act. patiyâiša данных двух мест по своему значению полностью соответствует формам глагола gaub-, сопровождаемым родительным падежом местоимения/личного имени, — «называть себя, признавать себя (принадлежащим) кому-л.», «call one's self», «se dire à quelqu'un» — avam kêram tayam Mâdam jatâ, haya manâ naiy gaubataiy DB 2.20 — «defeat that Median army which does not call itself mine», — «разбейте ту мидийскую армию, которая мной себя не называет»; kêra haya hamîçiya manâ naiy gaubataiy avam jady DB 2,31,51 — «[there is] an army which [is] rebellious [and] does not call itself mine — defeat that», — «[есть] мятежное войско, [которое] моим себя не называет, разбей его»; avam kêram jady haya manâ naiy gaubataiy DB 3,15 — «smite that army which does not call itself mine!» — «разбей то войско, которое моим себя не называет»; paraitâ Vivanam jatâ utâ avam kêram haya Dârayavahauš xsâyaθiyahyâ gaubataiy DB 3,58 — «go forth; smite Vivana and that army which calls itself King Darius's!» — «пойдите, разбейте Вивану и то войско, которое называет себя принадлежащим царю Дарию!»; Parθava utâ Varkâna hamîçiyâ abava haçâma Fravartaiš agaubatâ DB 2,92 — «Parthia and Hyrcania became rebellious from me, called themselves [adherents] of Phraortes» — «Парфия и Гиркания восстали против меня и назвались [подданными] Фраорта».

Мне представляется, что форма *patiyâiša* связана с глаголом «говорить», и поэтому фраза *imâ dahyâva tayâ manâ patiyâiša* DB 1,13,18 значит «Вот те страны, которые назвались моими». Обратим внимание на др.-перс. *hmiçiy'* DB 1.40. Базой этого слова тоже может быть корень *ai-:i-* «говорить»; **ham-i-* «сговариваться», **hamiça-* «сговор», *hamiçiya-* «заговорщик», «мятежник».

Авестийские *aiwyâhâ-* f. «Lesen, Studium» (V.18,9), *aiwyâhât*, *aiwyaḥhat*, *aiwyâsti*, +*aiwyâs* (3. Sg. Impf. Act.) «sich geistig womit (Acc.) beschäftigen, dem Studium von — (bes. der heiligen Texte) obliegen»; «studieren, «lesen, lesend zu Gehör bringen, vorlesen» (Air. Wb. 277-8) Chr. Bartholomae возвел к корню *ah-* «быть». Он считал, что такое значение эти слова получили в результате сочетания *ah-* «быть» с перевербом *aiwi*. Однако они прекрасно объясняются как производные от глагола *ai-:i-* «говорить», который помимо этих двух корневых форм имел также и третью с наращением -â-: *ai-:i-:yâ-*. В частях -*yâh-* / -*yâs-* этих форм можно видеть s-аорист от варианта корня *yâ-* в сопровождении переверба *abi*: *aiwyâhâ-* = **abi-yâh-*, *aiwyâsti* = **abi-yâs-ti*. Сюда же относятся авестийские *aiwištay-* Y.9,24 «Studium» (AirWb 95), *an-aiwištay-*, *an-aivaštay-* N.4;14;15 «Nichtstudium, Nichtlesen» (AirWb 112) из *abi-i-š-*, где -š- является наращением.

Примеры: *yô θrizarēmaēm ratūm aiwyâhham nōit̥ aiwyâsti* V.18,9 — «который не заучивает заучиваемое в период трех весен», *yô nōit̥ ôim çinēm vâçim *aiwyas* № 14 — «который на запомнил ни слова», *θrizarēmaēm xratūm ašavanēm aiwyâhḥât* № 11 — «три весны он будет учить мудрость благочестивую»; **aiwyâs* — **abi-yâs* (3 Sg.Pret. Act.), *aiwyâhḥât* — **abi-yâhât* (3.Sg.Subj.Act.); *nōit̥ mē aram āθrava aiwištiš* (Pl.Acc.) +*vərəidye daiḥhava çarât* Y.9,24. — «впредь у меня в стране не поселится жрец, чтобы приумножить знания», *yô asrut.gaôšô vâ afravaoçô vâ nōit̥ ôim çinēm vâçim aiwyâs nōit̥ +pasçaēta anaiwišti āstryeiti* № 14 — «кто и глух и нем и не выучил ни одного слова, на том нет греха за незнание».

В иранистике принято объяснение названия зороастрийского канона — Авеста (пехл. 'pst'k, 'pust'k, паз. *awastâ*, скт. *avasta-vâc*, *avista-vâc*), предложенное Андреасом, < др.-иран. **upa-stâ-* «fundament, fundamental text» (GrIrPh II, 2). Но по-древнеперсидски слово *upastâ* значит «поддержка, помощь». Возможно, от глагола *stâ-* «стоять, ставить» при перевербах *ara-*, *ari-*, *abi-* возникло бы значение «установление, устав» (ср. н.-перс. *ostân* «провинция, область»). Мы не знаем, каково происхождение слова 'pst'k, 'pust'k. Вполне вероятно, что оно возникло в среде *aēθra-* *raitinaṃ aēθryanaṃ* (AirWb 21) учителей и учеников. В этом случае в его основе лежит глагол *ai-:i-:yâ-* «говорить», «учить(ся)» с рощением -s-: **abi-istâ-ka-* «то, что заучивается слово в слово», «то, что знают наизусть», «хранимое в памяти».

Очень хорошо объясняются из глагола *ai-:i-:yâ-* пехлевийское 'dyb't (*ayyât*), ср.-перс. 'y'd, ср.-парф. 'by'd, перс. *yâd* «память»: < **abi-yâ-ta-* «то, что заучено, усвоено, запомнено». Греческое прозвище Артаксеркса II — *Mnēmôn* «Памятливый» (хорошо помнящий, не забывающий), которое передает др.-перс. **abiyâta*ka, греч. (у Гези-

хия) 'Abiltaka, т. е. *'Abiataka, возможно, намекает на то, что царю царей не было чуждо знание священных текстов.

Учитывая, что от врать, родственного ст.-слав. рота «клятва», «присяга», авест. varah- «клятва», urvata- «решение», «завет», др.-инд. vratá «обет», греч. 'ereô «говорить», hretôg «оратор», восходящих к и.-е. uer- «feierlich sagen, sagen» (Pok. 1162; DKhS 94, 500), производят болг. врач «колдун», сербохорв. врач «прорицатель», ст.-слав. врачь, русск. врач, можно допустить, что др.-инд. yātu-, др.-иран. yātu- «колдун», история которых не ясна, происходят от глагола ai-:i-:yâ- «говорить». Ср. русск. ведун, ведьма от ведать «знать», знахарь от «знать»; русск. диал. балить «разговаривать, болтать» и ст.-слав. балии «врачевать, врач» (Трубачев, в. I, сс. 147—150). Если наше предположение о том, что в индоиранском *yātu- «колдун» отразился глагол ai-:i-:yâ-, верно, то придется признать, что данный глагол был общеарийским, индоиранским.

Глагольный корень ai-:i-:yâ- «говорить», «учить(ся)» выступает:

- 1) с наращениями -š-, -s-, -d-.
- 2) в основе s-аориста.
- 3) с приставками abi, ham, fra, pati.
- 4) с суффиксами -θra-, θrya-, -yâ-, -ta-, -tâ-, -tu- (?), -ant-.
- 5) с протетическим h- (в сакском и хорезмийском языках).

Библиографические сокращения

- Трубачев — Трубачев О. Н. Этимологический словарь славянских языков. Выпуск 1 (A — *besedulivú). М., 1974.
- AirWb — Bartholomae Ch. Altiranisches Wörterbuch. Straßburg, 1904.
- DB — Darius, Behistan/Bisutun [-Inscription].
- DKhS — Bailey H. W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge University Press, 1977.
- GrIrPh — Grundriß der iranischen Philologie. Straßburg, 1895—1904.
- Kent — Kent R. G. Old Persian: Grammar, Texts, Lexicon. American Oriental Society. New Haven, 1953.
- Muq — Togan Z. V. Muqaddimat al-Adab. Istambul, 1951.
- N — Nirangastân.
- Pok — Pokorny J. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959.
- Schmitt — Corpus inscriptionum Iranicarum. Part I: Inscriptions of Ancient Iran. Vol. 1: The Old Persian Inscriptions. Texts 1: The Bisutun Inscriptions of Darius the Great. Old Persian Text / By Rüdiger Schmitt. London, 1991.
- StIr — Studia Iranica.
- V — Videvdât.
- Y — Yasn.

Грамматические сокращения

- Acc. — Accusative
- Act. — Active
- Impf. — Imperfect
- Inf. — Infinitive
- Pl. — Plural
- Subj. — Subjunctive

To A. Dolinina,
with gratitude

Tarafa's She-camel and the Ark of the Covenant

L. KOGAN

Describing his she-camel in the 11-12 bayts of his *mu'allaka*, Tarafa said:

11. *wa-[?]innī la-[?]amdī l-hamma 'inda-ḥtidārihi//*
bi[?]awā[?]a mirkālīn tarūḥu wa-taytadī
12. *[?]amūnin ka[?]alwāḥi l-[?]irāni...*

which may be translated as «I overcome the trouble, as soon as it appears, [riding] on a she-camel which is so impetuous that cannot go straight, very rapid no matter by day or by night, solid as the planks of the chest...».

The beginning of verse 12 can of course be understood quite literally (as it is done in the translation given above). We believe, however, that a more subtle explanation of this somewhat unusual comparison can be proposed. All three words involved here are not isolated in Arabic. They are found in other Semitic languages, and this comparative evidence may certainly improve our understanding of the passage.

Arab. *[?]irān-* 'brancard (sur lequel on a déjà placé le mort); li-tière' [BKI 27]; 'arca lignea; feretrum ligneum' [Fr I 29]¹ is to be compared with Phoenician *[?]RN*, which is widely attested with the meaning 'sarcophagus' (once also 'chest') [Tomback 31]. Further, the word *[?]ARN* in an economic text from Ugarit was interpreted as 'chest' by C. Gordon [Gordon 366] (not found in [Aist]); note also Akk. *arānu* 'chest, coffer' [CAD A II231], which is regarded as a West Semitic loanword by [KB 85]. Heb. *[?]ārōn* is by far the best attested and the most known parallel to this Arab. word. *[?]ārōn* is found several times in the Bible in its secular meaning 'chest, box', and once denoting the sarcophagus into which the mummified body of Joseph was put in Egypt [Gn. 50. 26.]. The cultic usage of the

word in Biblical texts is, however, of greater importance. *ʿārōn* (*habbārīt*) 'the Ark (of the Covenant)' is repeatedly found throughout the Bible as the designation of the sacred chest where the Tables of Law were kept.

Arab. *lawḥ*- (broken pl. *ʿalwāḥ*-) 'table, planche, plaque longue et étroite (en pierre, en bois ou en os, sur laquelle on trace des caractères, des inscriptions etc.)' [BK II 1039] also has some Semitic cognates: Akk. *lēʿu* 'wooden board, writing board' [CAD L 156], Ugar. *lh* 'tablet' [Gordon 427], Gz. *lawḥ* 'board, table, parchment' [LGz 320, considered an Arab. loan-word by Leslau; cf. *luḥ* 'plank of wood, timber' (!) *ibid.*], Heb. *lūāḥ* 'stone tablet on which the Ten Commandments were written' (for another meaning of the Heb. word see below). As comparative evidence shows, this word was used to denote a writing board from the earliest times of development of Semitic, but the primitive meaning 'timber, table as material' was also preserved marginally. It is curious that the latter usage of the word *lūāḥ* in the Bible is again connected with the Ark, this time denoting the tables which were the material it was made of [Ex. 27. 8, 38. 7].

The fact that the two words in question were closely associated in Hebrew is evident not only from many contexts where they occur side by side (e. g. 1Reg. 8. 9. *ʿēn bāʿrōnr ʿaḳ šanē lūḥōt hāʿābānīm ʿāšār hinnīāḥ šām mōšā bəḥōrēb* 'there was nothing in the Ark except the stone tables which Moses put there on the Horeb'), but also from such set expressions as *lūḥōt habbārīt* 'tables of the Covenant' and *lūḥōt hāʿēdūt* 'tables of the Testimony' (cf. *ʿārōn habbārīt*, *ʿārōn hāʿēdūt* respectively). That this association was still alive in Rabbinic times is clear from the quotations from postbiblical sources in [Ja 696].

To sum up, Ṭarafa may have compared his she-camel not with an unknown chest famous by its solidity (note the definite article preceding *ʿirān*- !), but rather with the Biblical Ark of the Covenant so that all the passage can be translated: «...reliable as the Tablets of the Ark...».

Of course, we do not know anything exact about Ṭarafa's acquaintance with Jewish and Christian cultures, which is a necessary condition for our interpretation of the passage. Being a court poet of ṢAmr b. Hind, king of Ḥīra [Corriente 79], he certainly had an opportunity to get in touch with both Christians and Jews who undoubtedly were present there, although such an assumption remains, unfortunately, purely hypothetical².

Our purpose, however, was not just to propose a different translation of this verse, detecting a couple of new Hebrew-Aramaic

loan-words in Arabic. In fact, the picture which emerges in our case is much more complicated, since neither *ʔirān-* nor *lawḥ-* look as Canaanite-Aramaic borrowings. Moreover, we believe we are able to prove it by the evidence from comparative Semitic phonology.

It is a well established fact that the development of Proto-Semitic short vowels in pretonic syllables in Hebrew was not uniform: while **a* was lengthened into *ā* (*ā*), **i* and especially **u* were reduced into *šəwā* (or, naturally, some of the *ḥātēps* if the preceding consonant was a laryngeal) [Blau31]. Thus compare Heb. *ʔātōn* 'she-ass' ~ Arab. *ʔatān-*, Heb. *šālōm* 'peace' ~ Arab. *salām-*, but Heb. *zə rōāʕ* 'elbow' ~ Arab. *ḍirāʕ-*, Heb. *ḥāmōr* 'he-ass' ~ Arab. *ḥimār-*, Heb. *ʔānōš* 'all men, mankind' ~ Arab. *ʔunās* (a broken plural of *ʔinsān-* 'man'), Heb. *bərōš* 'cypress' ~ Akk. *burāšu*. Accordingly, *ā-* in the Hebrew word (erroneously transcribed as *ʔārōn* in [Tomback 31] and [Gordon 366]) is not accidental, but regularly corresponds to *ʔi-* of the Arab. *ʔirān-*, which, should it be a loanword, would be expected to appear as **ʔarān-* in Arabic.

The Arab. *lawḥ-* is also to be considered a genuine Arabic word. A borrowing from Heb./Aram. *lūāḥ* is difficult phonetically, since the Arab. word is of the pattern **CaCC-* while the Heb. belongs to the *CuCC-* pattern (the root-vowel variation may be accounted for a sporadic assimilation of *a* to the neighbouring *w*; note a similar phonetic development **-aw-* > *-uw-* > *-ū-* in Heb. *kūr* 'furnace, melting pot' and *ḥūt* 'rope' versus Eth. *kaḥw* [LGz 300] and Mand. *ḥawṭā* [DM 117] respectively).

Thus, we deal here with an interesting case when two (or even three³) genuine Semitic words may have acquired in Arabic specific meaning under the linguistic influence of the neighbouring Jewish and Christian cultures. Such a picture perfectly fits the notion of «loan translation» (as opposed to «loan-word»). For the distinction between the two terms see, for instance, [Boyd 69-70, footnote 78]. The author, discussing the phonetic and semantic relationship between the Arab. root *nḍr* and Common Semitic **nḍr*/**ndr* observes: «The attestation of Ar. *naḍīr* (= NWSem. *nāzīr*) requires that, in this particular instance, a distinction between "loan-word" and "loan translation" be considered... Ar. chose to "borrow" the idea inherent in the NWSem. root *nzr* (Heb. > Aram. > Syr.), using its own root semantically capable of rendering *nāzīr* (as well as *ndr*) no matter how imperfectly...».

Just in the same way the genuine Arab. words *ʔirān-* and *lawḥ-* (possibly also *ʔamūn-*) may have acquired a new specific meaning under the influence of the respective words of cognate (and geographically neighbouring) tongues.

We may conclude that the detecting of such «loan translations» may be of great importance both for the history of a particular Semitic language and for Proto-Semitic reconstruction. It is well known that Arabic, for instance, is full of loan-words from other Semitic languages. These words are in many cases very difficult to recognize, since their phonetic appearance is that of aconite, and not a borrowing (it is especially true for South Semitic loan-words — Ethiopic, Old and Modern South Arabian — since the phonemic structure of these languages is very close to that of Arabic). Now, we can argue that in many of such cases we deal not with loan-words proper, but rather with a borrowed meaning. As for the Common Semitic level, a good example of such kind is the word **lawḥ-* treated above. It would certainly be anachronistic to reconstruct a Proto-Semitic word for 'writing board'. On the contrary, it seems quite reasonable to think that West Semitic peoples borrowed this word from Akkadian, the language of the people which is likely to be the first among the Semites to get acquainted with the art of writing. However, a direct borrowing from Akkadian is very difficult to assume, since the phonetic aspect of the word in West Semitic is much closer to the prototype than that of the Akk. *lē'u* (the shift **-ah-* > *-ē-* in Akk. is certainly prior to every document written in a West Semitic language⁴). Accordingly, the unique plausible solution is the following: the West Semitic words are cognates to the Akk. (with a proto-meaning 'wooden board') rather than borrowings from it; what indeed might have been borrowed, was the derived meaning 'writing table', which spread from one language to another, finally reaching the remotest areas of Semitic expansion.

Notes

1. Curiously enough, the word by which az-Zawzanī explains *'irān-* in his commentary is *tabūt 'aḍīm* 'a large chest'; *tabūt* 'chest' is a well known loanword from Aramaic (*təbūtā*), or Ethiopic (*tābot*) [LGz 570, with references], both of which go back to Heb. *tēbā* 'Noah's Ark'.

2. That the meaning 'Tables of the Commandments' for *'alwāḥ-* was certainly known to pre-Islamic Arabs is obvious from the usage of this word in the Koran (e. g. Sūrah 7. 142/145).

3. It is not impossible that the adjective *'amūn-* 'sūr, qui ne bronche pas (cheval, monture)' [BK I 57] was chosen to strengthen the comparison. The word is derived from the wide spread Semitic root *'MN* 'to be firm, solid', which acquired in some languages an ethical nuance of 'true, reliable' (see first of all the Heb. *nā' āman* (*Nip⁵*) 'to be reliable, faithful, trusty').

4. The phonetic history of Akk. *lē'u* is to be reconstructed as **lawḥu* > **lahwu* > **lēwu* > *lē'u*. Metathesis *R₂ - R₃* is typical for nomina segolata tertiae gutturalis in Akkadian (cf. *māru* (<**ma²ru*) 'son', *zēru* (<**za⁵r-*) 'seed' versus Sem.

L. Kogan. Tarafa's She-camel and the Ark of the Covenant

mar*²-, **dar*^s- respectively). Otherwise the word would appear as **lū* (lū*²*u*) in Akk. (note that such a variant is indeed quoted in CAD).

References

The text of the *mu*^s*allaka* is quoted according to *Šarḥ al-mu*^s*allakāt as-sab*^s (*ta*²*lif az-Zawzani*); Bayrūt 1972.

- [Boyd] — Jesse L. Boyd III. The Etymological Relationship between NDR and NZR reconsidered. *Ugarit-Forschungen* 17. P. 61–75.
- [Aist] — Aistleitner J. *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*. Leipzig, 1963.
- [BK] — Biberstein-Kazimirski A., de. *Dictionnaire arabe-francais*. Paris, 1860.
- [Blau] — Blau J. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Wiesbaden, 1976.
- [CAD] — *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute, the University of Chicago*. 1956
- [Corriente] — Corriente Córdoba F. *Las Mu*^s*allaqāt: Antología y panorama de Arabia Preislámica*. Madrid, 1979.
- [DM] — Drower E. S. and Macuch R. *A Mandaic Dictionary*. Oxford, 1963.
- [Fr] — Freytag G. W. *Lexicon arabico-latinum*. Halle, 1833.
- [Gordon] — Gordon C. *Ugaritic Textbook*. Rome, 1965.
- [Ja] — Jastrow M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. N.-Y. , 1982.
- [KB] — Koehler L. and Baumgartner W. *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. Leiden, 1951.
- [Leslau] — Leslau W. *Comparative Dictionary of Ge*^s*ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden, 1987.
- [Tomback] — Tomback R. S. *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic*. Missoula, 1978.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

Новые поступления персидских рукописей в Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской Академии наук

О. Ф. Акимушкин
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Настоящий обзор персидских рукописей, поступивших в Рукописный отдел С.-Петербургского Филиала ИВ РАН, продолжает традицию, сложившуюся еще в стенах Азиатского музея императорской Академии наук по инициативе его первого директора акад. Х. Д. Френа (1782 — 1851): информировать узких специалистов и широкую научную общественность о новых приобретениях рукописей. Эта традиция, берущая начало в 1819 г., получила свое продолжение как в собственно Азиатском музее, так и в стенах его прямых преемников — Института востоковедения АН СССР, Ленинградского отделения ИВ АН СССР¹.

В нижеследующем обзоре содержится краткое описание 122 сочинений, представленных в 95 рукописях. 83 рукописи из указанного числа поступили в Рукописный отдел с июля 1962 по февраль 1995 г., 12 рукописей² не вошли в двухтомник «Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР. Краткий алфавитный каталог» (М., 1964) в основном из-за неполноты карточных алфавитного и топографического каталогов; таким образом, собственно новых поступлений персидских рукописей за отмеченный период было 83. Заметим, кстати, что согласно инвентарным записям на 30 апреля 1995 г. в фонде арабографичных рукописей насчитывалось 9.861 единица хранения.

Описание новых поступлений расположено в алфавитном порядке названий сочинений и выполнено строго по схеме, принятой в отмеченном выше «Каталоге».

¹ Последняя публикация: Акимушкин О. Ф. Новые поступления персидских рукописей в Ленинградское отделение ИВ АН СССР // Византия, Иран, Передняя Азия. М., 1967. С. 144—157. Тематическое описание рукописей, поступивших в ЛО ИВ АН СССР с июля 1962 по ноябрь 1963 г. Естественно, они не вошли в настоящий обзор.

² Рукописи под шифрами А: 181, 715, 749, 793, 801, 1365; В: 243, 1979, 2966; С: 465, 672, 1141.

В подавляющей своей массе поступления были единичными и, естественно, спорадическими. Из относительно крупных заслуживают упоминания следующие: 1966 г. посмертный дар коллекции проф. В. Ф. Минорского (1877—1966), содержащей 25 списков, в т. ч. 22 персидских (№ 4, 20, 21, 23, 36—39, 55, 56, 67, 70, 72, 73, 81, 83, 90, 109, 111, 120, 121); коллекция из 6 рукописей, принадлежавшая проф. восточного факультета Ленинградского Государственного университета А. А. Ромаскевичу (1885—1942) и переданная из ЛО Архива АН СССР в 1971 г. (№ 7, 9, 24, 31, 103, 114); Библиотека Института мировой литературы (Москва) передала в 1972 г. 9 рукописей (№ 25—28, 76, 108, 112, 115, 119); в 1981 г. Архив востоковедов при ЛО ИВ АН СССР передал 12 рукописей, приобретенных в Иране в 1924—1925, 1933 гг. проф. Ю. Н. Марром (1893—1935) (см. № 5, 12, 15, 33—35, 40, 41, 57, 80, 100); в 1988 г. Музей этнографии народов СССР (Ленинград) передал 6 рукописей (№ 14, 30, 42—48, 52, 54, 59, 63, 66, 68, 75, 98, 106, 116, 118).

При описании новых поступлений были использованы нижеследующие каталоги, справочники и специальная литература:

- Баевский, 1968. — С. И. Баевский. Описание персидских и таджикских рукописей Института народов Азии. Вып. 5: Двухязычные словари. М., 1968.
- ДРАН В — Доклады Российской Академии наук. Серия В.
- ИАН — Известия императорской Академии наук.
- Каль — Персидские, арабские и тюркские рукописи Туркестанской публичной библиотеки/Сост. Е. Каль. Ташкент, 1889.
- Каталог ПТР — Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии Академии наук СССР: Краткий алфавитный каталог. М., 1964. Ч. 1—2.
- Маджлис — Фихрист-и нусхахā-ий хатгī китāбхāна-йи Маджлис-и шоурā-йи Миллī. Джилд-и сийūм. Тихран, 1318—1321/1939—1942.
- Мирзоев и Болдырев — Каталог восточных рукописей Академии наук Таджикской ССР/При уч. и под ред. проф. А. М. Мирзоева и проф. А. Н. Болдырева, Сталинабад, 1960. Т. 1; Душанбе, 1968. Т. 2; Душанбе, 1968. Т. 3.
- ПП и ПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: Доклады и сообщения.
- Семенов. — Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР/Под ред. и при уч.. А. А. Семенова. Ташкент, 1952—1967. Т. 1—5
- Сипахсалар — Фихрист-и китāбхāна-йи мадраса-йи ālā-йи Сипāхсālār. Та'лиф-и Ибн-и Йūsуф Шйрāзй. Джилд-и дуввум. Тихран, 1318/1940.
- Стори — Брегель — Ч. А. Стори. Персидская литература: Био-библиографический обзор/Пер. с англ., перераб. и доп. Ю. Э. Брегель. М., 1972. Ч. 1—3.

- Тагирджанов. — А. Т. Тагирджанов. Описание персидских и таджикских рукописей Восточного отдела библиотеки Ленинградского Государственного университета. Т. 1: История, биографии, география. [Л.], 1962.
- Хайампур — А. Хайāмпур. Фарханг-и суханварāн. Табриз, 1340/1961.
- Монзави — Фихрист-и нусхахā-йи хаттй-йи фāрсй. Та'лиф-и Ахмад-и Мунзавй. Джилд 1—6, Тихран, 1969—1975.
- Bankipore — Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore / Prepared... under supervision of E. D. Ross. Calcutta, 1908—1912. Vol. 1—3.
- Blochët — Bibliothèque Nationale. Catalogue des Manuscrits persans par E. Blochet. Paris, 1905—1934. Т. 1—4.
- Bodl. — Catalogue of the Persian, Turkish, Hindūstānī and Pushtū Manuscripts in the Bodleian Library began by Prof. Ed. Sachau... completed and edited by H. Ethe. Oxford, 1889.
- Chanykov — Die Sammlung von morgenländischen Handschriften, welche die Kaiserliche Öffentliche Bibliothek zu St. Petersbourg in Jahre 1864 von Hrn v. Chanykov erworben hat/Von B. Dorn. St. Petersbourg, 1865.
- Br. — Geschichte der arabischen Litteratur von C. Brockelmann. Weimar; Berlin; Leiden, 1898—1942. 1—2. Bände 1—3. Supplementbände.
- Dhari'ah — Agha Bozorg Teherani. Bibliographie des ouvrages shi'ites (az-Zari'a ilā tasanif ash-shi'a). Teheran; Nejed, 1936—1967. Т. 1—18
- Ethé — Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office by H. Ethé. Oxford, 1903—1937. Vol. 1—2.
- IvASB — Concise descriptive Catalogue of the Persian manuscripts in the Collection of the Asiatic Society of Bengal/By W. Ivanow. Calcutta, 1926.
- Ivanow. Ismaili Literature — Ismaili Literature. A Bibliographical Survey. A second amplified edition/By W. Ivanow. A—15, Tehran, 1963.
- Mél. As. — Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impérial des Sciences de St. Petersbourg.
- Meredith-Owens — Handlist of Persian Manuscripts: 1895—1966/By G. M. Meredith-Owens/Published by the Trustees of the British Museum. [London], 1968.
- Pertsch — Die Handschriften — Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd 4: Verzeichniss der persischen Handschriften von W. Pertsch, Berlin. 1888.
- Rieu — Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum by Ch. Rieu. London, 1879—1883. Vol. 1—3.
- Rieu, Suppl. — Supplement to the Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum by Ch. Rieu. London, 1895.
- Rousseau — J. L. Rousseau. Catalogue d'une collection de cinq cents manuscrits orientaux. Paris, 1817.
- Storey — Persian Literature. A Bio-bibliographical Survey by Ch. A. Storey. Vol. II. Pt. 1. London, 1958; Pt. 2. London, 1971; Pt. 3. London, 1977; Vol. III. Pt 1. London, 1984.

- B4747. 24 стр. Копия с автографа. 929 г. х. — Ivanow, Ismaili. Literature, № 771.
- 1
 ارشاد سالکین
 كشف الحقایق 79 №
 ارشاد الطالبین فی ذکر
 ائمة الاسماعیلیه تأ مدب علی قندزی
 Исмаилитство
 اسناد درود کبیر حضرت رسول
 مجموعه ادعیه 99 №
 اشعار عیسی
 مجموعه دواوین 103 №
 الواح تأ بهاء الله حسین علی
 Бехаитство 34 послания, в т. ч. № 3
 на арабском яз.
- A 181 (383 ха). 111 л. 1297 г. х. Деф., расшита, выпадают листы. — ИАН, 1908, 1300, № 43, изд. В. Розен, Первый сборник посланий бабида Бехауллаха. СПб., 1908. 85 — 185, № 30 — 63
- 2
 اشعار هاتف
 مجموعه اشعار 100 №
 انشاء
- B 4719. Лл. 016 — 04а
- 3
 Письмовники.
 Образцы-трафареты для составления писем чиновникам высокого ранга, лицам духовного звания, родственникам различных степеней родства и т. п.
- C 2523. 296 л. Унван. Деф., нет конца, перебиты листы; прав. порядок: 1 — 293, 295, 294, 296. — Семенов, II, № 1823; Rieu, II, 756a, 839a; Каталог ПТР, № 239 — 246.
- 4
 انوار سهیلی تأ کمال الدین
 حسین بن علی الواعظ الکاشفی
 Проза художественная
- B 4725. 7 л. 1304 г. х.
- 5
 بحار الانوار
 شرح چهارده حدیث 58 №
 برژومیه
 تأ ظهیر الدوله علی خان قاجار
 Поэзия.
 Небольшая поэма (108 бейтов) о достоинствах минеральных вод и местности Боржоми в Грузии. Написана 21 джумадā I 1322/3 августа 1904 г. при посещении этих вод автором.
- C 2482. Лл. 16 — 148а (поля). Дели, 1252 г. х. — Семенов, II, № 934; Rieu, II, 597b; Монзави, IV, 2663 — 2668, 3347 — 3360. Каталог ПТР, № 324 — 364, 12*
- 6
 بوستان
 تأ مشرف الدین شیرازی سعدی
 Поэзия
- C 2510. 154 л. Развернутый фронтиспис, лаковый переплет
- 7
 То же

О. Ф. Акимушкин. Новые поступления персидских рукописей

- С 2524. 153 л. 1243 г. х. — Семенов, I, № 276; Rieu, I, 192 а; Стори-Брегель, II, 905—911; Каталог ПТР, № 497—507. 8
تاریخ جهانگشای نادری
تآ میرزا مهدی خان استرابادی
История
- С 2511. 591 л. 1077 г. х. Унван, каллиграф. список. — Семенов, I, № 270; Rieu, I, 185b; Стори-Брегель, II, 873—881; Каталог ПТР, № 555—563. 9
تاریخ عالم آرای عباسی
تآ اسکندر بیک الشهیر به منشی
История.
Вторая редакция: т. II (сахифа) содержит два раздела (мақсад)
- В 4660. 310 л. Развернутый фронтиспис. Деф., слегка расши- та, л. 155 порван. — Семенов, I, № 155; Blochet, IV, № 2320; Стори-Брегель, II, 1139—1143; Каталог ПТР, № 523—539. 10
تاریخ میر سید راقم تآ شرف الدین
اعلم بن نور الدین آخوند ملا فرهاد
Хронология.
На л. 302а указан текущий год — 1115 г. х. Хронограммы доведены до 1006 г. х.
- С 2521. 198 л. Деф. нет конца. — Семенов, III, № 2194; Rieu, I, 344а; Storey, I, 930; Хайампур, 399; Каталог ПТР, № 677—686. 11
تذكرة الاولیاء تآ فرید الدین عطار
Биографии.
72 биографии. Фихрист — лл. 66—7а
- В 4724. 101 л. 1345 г. х. — Rieu, I, 214b—215а; Storey, I, 365; Стори-Брегель, II, 1081—1082. 12
تذکره شوستر تآ سید رضی الدین
عبد الله بن نور الدین شوشتری
История.
Неполный список: нет введения; содержит 46 глав (фасл). Перед басмалой названо «Китāб-и тазкира-йи Шӯштар»
- С 2522. Лл. 16—1006 13
تفسیر قرآن
Кораническая литература.
Комментарий неустановленного автора на I суру и отдельные аяты из разных сур (напр., II, LXXI, и т. д.) Корана. Комментарий суфийского характера с многочисленными ссылками на суфийские авторитеты (напр., Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ, Абӯ-л-Маджда Санāи и т. д.).
- В 4741. лл. 16—39а (1255). — Семенов, IV, № 3373; Каталог ПТР, № 867—870. 14
تنبيه الغافلین تآ بهاء الدین
محمد بن ابراهیم السمرقندی
Теология. Суфизм.
Пояснение основных положений ис- лама с точки зрения Пути братства Кā- дириййа. Сочинение состоит из пре- дисловия (муқаддима), 9 глав (бāб) и заключения (хātима)
- А 1670. 62 л. 1352 г. х. Авто- граф — Ю. Е. Марр. Сборник трактатов о стрельбе из лука. ДРАН В, 1925, стр. 35—38. 15
تنبيه المهوسین
دیوان بیدل 27 см.
تیر و کمان تآ عبد الوهاب
الحسینی الفراهانی القايم مقامی
ابن میرزا علی محمد خان

- Военное искусство.
Значительно расширенный вариант трактата «Рисāла-йи тйрандāзй» (см. № 40–41) того же автора, который сообщает (л. 2а), что при составлении этого варианта он пользовался советами своего покойного учителя Махдй-Кўлй-хāна Шāмлў Харātй и его брата Ахмада-лучника Нāсир ад-Дйн-шāха Кāджāра (1848–1896). Название перед басмалой: «Рисāла дар фанн-и тйрандāзй мавсўм ба Тйр ва камāн». Трактат делится на 22 главы (*мас'ала*)
- А 1365. Лл. 686–81а. Деф., нет конца, оборваны лл. 78–81 16
جَرّ الثقیل فی سلوك المعیل
Фикх.
Сочинение о браке и обязанностях мужа и жены. Делится на главы (*фасл*). Анонимный автор сообщает (л. 686), что перед этим он написал на эту же тему еще 4 трактата, в том числе «Сулўк ар-риджāl» и «Сулўк ан-нисā'»
- С 2522. Лл. 101а–1076. — Каталог ПТР, № 957 17
جواهر الفرایض
Фикх.
Трактат по наследственному праву. Название после басмалы
- В 4751. 48 л. 1286 г. х. Деф., расшита, порваны отдельные лл., попорчена жучком. — Каль, № 60; Семенов, IV, № 3387; Zetterstéen, N 268; Каталог ПТР, № 967–1002 18
چهار کتاب
Теология.
Сборник катехизисного плана, состоит из 4-х сочинений, посвященных вместе основным положениям ислама.
1. Лл. 16–106 — «Мукаддима-йи салāt», автор — Шараф ад-Дйн Бухārй.
2. Лл. 11а–126 — «Чахār фасл».
3. Лл. 22а–366 — «Мухиммāt ал-муслимйн».
4. Лл. 366–48а — «Панд-нāме», автор — Фарйд ад-Дйн 'Аттār Нйшā-бўрй
- В 4733. 94 л. 1085 г. х. Деф., л. 1 оборван снизу. — Семенов, I, № 73; Rieu, I, 98а; Стори-Брегель, I, 379–380, 383–393, III, 1399; Каталог ПТР, № 1015–1026, 27* 19
حبيب السیر فی اخبار افراد بشر تآ غیاث الدین بن همام الدین محمد المدعّو به خواندمیر
История.
Только географо-космографический раздел (*ихтитām*)
- В 4704. 150 л. 1335 г. х. — Стори-Брегель, II, 1102–1106 20
حقایق معارف
معارف № 108
حدیقهء ناصریه تآ میرزا علی اکبر خان وقایع نگار کردستانی
История.
История Курдистāн-и Синандидж

- В 4726. 11 л. 1346 г. х. Авторская копия. — Storey, I, 1293; Стори-Брегель, II, 1015. 21
- حكايت بر سبيل تمثيل
دیوان بیدل 27
خلاصهء حالات موءلف
الاصفهان و اسلاف او
- Биография.
Биографическая справка об авторе труда «ал-Исфахāн» мйр саййид `Али Джаннāбе (1287—1349/1871—1931) и его предках до шестого колена (=мйр Шамс ад-Дйн Джабал-`Амилй). Название приведено перед текстом (л. 16). На л. 116 дарственная запись Ю. Н. Марру (1893—1935), сделанная в месяце джумāда I 1346/ноябрь 1927 г. Мйр саййидом `Али Джаннāбом
- В 4717. 292 л. 1041—1042 г. х. 6 унванов. — Семенов, II, № 840; Rieu, II, 564a; Монзави, IV, 2685—2696; Хайампур, 610; Каталог ПТР, № 1190—1200. 22
- خمسه تآ ابو محمد الياس
بن يوسف نظامى گنجوى
- Поэзия.
Лл. 16 — «Маҳзан ал-асрāр»
246 — «Ҳусрав ва Шйрйн»
916 — «Лайлй ва Маджнўн»
1386 — «Хафт пайкар»
1886 — «Искандар-нāме» (лл. 1886—254a — «Шараф-нāме», лл. 2556—292a — «Иқбāl-нāме»)
- В 4718. 382 л. 889 г. х.: 21 миниатюра, 6 унванов. Деф., лакуна после л. 1, часть листов порвана, расшита. 23
- То же.
Лл. 16 — «Маҳзан ал-асрāр»
336 — «Ҳусрав ва Шйрйн»
1196 — «Лайлй ва Маджнўн»
1756 — «Хафт пайкар»
2436 — «Искандар-нāме» (лл. 2436—«Шараф-нāме», лл. 3346 — «Иқбāl-нāме»)
- С 2509. 79 л. 849 г. х. 2 унвана. Деф., лл. 7a и 23a — стерт текст. 24
- То же.
Содержит только:
Лл. 16—266 — «Маҳзан ал-асрāр»
Лл. 276—79a — «Лайлй ва Маджнўн»
- داستان رعنا و زيبا
محبوب القلوب 105
دیوان آصفى
مجموعهء دواوين 103
دیوان امير همايون
مجموعهء دواوين 103
- В 4694. Лл. 16—3176. 1249 г. х. Развернутый фронтиспис. — Семенов, II, № 1513; Rieu, II, 706b; Монзави, III, 2254—2255; Хайампур, 97; Каталог ПТР, № 1395—1407, 35*. 25
- دیوان بیدل تآ عبد القادر بیدل
Поэзия.
Только *ғазали* и *рубā`ийāt*

Источниковедение и историография

- В 4697. 253 л. Унван. Деф., лл. 2—21 — порваны, список слегка расшит
С 2518. 401 л. Исфара, 1246 г. х. Копия с автографа (л. 401а)
- В 4695. 257 л. Унван (л. 496). Деф., нет начала, нижние края и углы многих листов оборваны, лакуны после лл. 2, 3, 18, 21 перебиты листы. — Семенов, II, № 1193; Rieu, II, 643a; Bankipore, II, № 185, II; Монзави, III, 2264—2270; Хайампур, 124—125; Каталог ПТР, № 1408—1415, 1417—1419
А 1673. 184 л. Унван, 7 миниатюр — Семенов, II, № 1086; Rieu, II, 627b—628b; Ethe, № 1246; Монзави, III, 2276—2291, Хайампур, 147—148; Каталог ПТР, № 1425—1477, 36*
- В 4738. 98 л.
- С 2507. 403 л. 881 г. х. Шамсе — оглавление, развернутый фронтиспис. — Семенов, II, N 837; Rieu, II, 558b; Bankipore, I, № 31; Монзави, III, 2308—2313; Хайампур, 171—172; Каталог ПТР, № 1487—1490
А 1656. 30 л. Деф., список расшит, л. 1 оборван
- 26 То же.
ғазали и *рубā`иййāt*
- 27 То же.
Предисловие, *ғазали*, *таркйббанды*, *тарджйбанды*, *қасйды*, *хазлиййāt*, *мухаммисы*, хронограммы.
Два коротких *маснави*: л. 3986 — «Танбйх ал-мухаввасйн»
л. 400а — «Хикāйат бар сабйл-и тамсйл»
- 28 **ديوان جامی تا عبد الرحمن جامی**
Поэзия.
Первый диван (Фāтихат аш-шабāб) содержит авторское предисловие, *қасйды*, *ғазали*, *қитāйāt*, *рубā`иййāt*
- 29 **ديوان حافظ تا شمس الدين محمد شيرازی متخلص به حافظ**
Поэзия.
Без предисловия, приписываемого Мухаммаду Гуландāму; *ғазали*, *тарджйбанд*, *маснави*
- 30 То же.
ғазали, *рубā`иййāt*, *фарды*
- 31 **ديوان خاقانی تا افضل الدين خاقانی شيرازی**
Поэзия.
Қасйды, *марсийа*, *қитāйāt*, *ғазали*, *рубā`иййāt*
- 32 **ديوان رضا تا آخوند ملا علی رضا بهبهانی**
Поэзия.
2 небольшие поэмы (*маснави*) суфийского содержания; 9 *ғазелей* и *таркйббанд*. Последний на диалекте *бихбихāнй* (лл. 22а—23а)
- ديوان ریاضی**
см. № 103 **مجموعهء دواوین**
ديوان شهیدی
см. № 103 **مجموعهء دواوین**
- 33 **ديوان صادق تا ملا رجب صادق اصفهانی**
Поэзия.
Қасйды и *ғазали*
- В 4727. 12 л. Деф., нет конца, список расшит. — Meredith-Owens, 63; Монзави, III, 2399—2400; Хайампур, 322

О. Ф. Акимушкин. Новые поступления персидских рукописей

- В 4728. 96 л. 1320 г. х. 34 То же.
Полный список: *қасйды, ғазали*
- В 4729. 75 л. Деф., нет конца 35 То же.
Менее полный список по сравнению с предыдущим (№ 34).
ديوان صباحی
см. № 100 *مجموعه اشعار*
ديوان طرزی افشار
см. № 100 *مجموعه اشعار*
- В 4711. 195 л. Деф., нет конца, лакуна после л. 2 — Семенов, II, № 1410; Rieu, II, 678a; Bankipore, I, № 36; Монзави, III, 2419—2421; Хаймпур, 362; Каталог ПТР, № 1558 36 *ديوان ظهوری تا نور الدين محمد ترشیزی متخلص به ظهوری*
Поэзия.
Только *ғазали*
ديوان فغانی
см. № 103 *دواوين*
- В 4709. 44 л. 1341 г. х. 37 *ديوان نالی تا ملا خضر متخلص به نالی*
Поэзия.
Ғазали, қасйды
ديوان نصیبی
см. № 103 *دواوين*
Забаб
см. № 81 *کليات بسحاق*
- В 4722. 84 л. 8 миниатюр. Деф., нет начала и конца, лакуны после лл. 1, 16, 19, 20; порваны отд. листы, расшита; все миниатюры порваны. — Cl. C. Edwards. Calligraphers and artists, a Persian work of the late sixteenth century. — BSOS, 1939, № 10, p. 199—211; использовано при издании перевода: Calligraphers and Painters. A treatise by Qadi Ahmad, son of Mir-Munshi (circa A. H. 1015/A. D. 1606. Trans. by V. Minorsky. Washington, 1959, p. 35—36; Consice descriptive Catalogue of the Persian MSS. in the Salar Jung Museum and Library. Compiled by Muh. Ashraf, vol. II, Hyderabad, 1966, p. 242 38 *رساله تا قاضی احمد بن مير منشی قمی*
Биография.
Первая редакция труда
- В 4703. 407 л. Дер. Танкир, округ Сулайманийа, 1341 г. х. Автограф мухәррира. Деф., лл. 70—73, 3166—317а, 3186 — чистые 39 *رساله اشرافیه تا شيخ محمود شوریجه*
Генеалогия.
Название и автор (лл. 16, 2а, 405а—б, 406б, 407а).
Генеалогия Мухаммада, его семьи, шиитских имамов и саййидов. Завер-

- А 1668. Лл. 16—76, 9а—10а. 1343 г. х. Автограф-черновик — Ю. Н. Марр. Сборник трактатов о стрельбе из лука, ДРАН В, 1925, стр. 35—38
- 40 رسالهء تيراندازى تا عبد الوهاب الحسينى قايم مقامى ابن مرحوم ميرزا على محمد خان سيد الوزراء
- Военное искусство.
Трактат об искусстве стрельбы из лука, составлен в 1343/1925 г. по просьбе русского ираниста Ю. Н. Марра (1893—1935), делится на 22 параграфа (*мас'ули*) и заключение (*хати-ма*). При составлении автор руководствовался трактатом «Қоус-наме» (л. 76)
- А 1669. 12 л. 1343 г. х. Автограф. — Ю. Н. Марр. Сборник трактатов о стрельбе из лука. — ДРАН В, 1925, стр. 35—38
- 41 رسالهء تيراندازى تا عبد الوهاب الحسينى قايم مقامى ابن مرحوم ميرزا على محمد خان سيد الوزراء
- Военное искусство.
Чистовой вариант вышеотмеченного трактата по искусству стрельбы из лука (№ 40)
- В 4741. Лл. 656—886 (1255 г. х.) — Семенов, III, № 2236; Каталог ПТР, № 1801
- 42 رسالهء حضرت قطب القطاب تا ابو الحسن بن خواجه سيف الدين
- Биография
- В 4736. Лл. 144а—155а. Деф., нет начала
- 43 رساله در بيان مخارج حروف
- Грамматика.
Фрагмент неустановленного сочинения о правилах артикуляции букв арабского алфавита и магических свойствах этих же букв. Делится на параграфы (*фасл*); в списке 28 параграфов
- В 4741. Лл. 121а—141а (1257 г. х.)
- 44 رساله در تصوف
- Суфизм.
Трактат о трех составных частях мистического Пути: *шар'ат*, *тарикат*, *хакикат*. Авторство приписывается шайху Наджм ад-Дйну Кубра (540—618/1145—1222)
- В 4741. Лл. 1416—144а (1257 г. х.)
- 45 رساله در تصوف
- Суфизм.
Анонимный трактат о правилах (*ад'аб*) *тирикати* — второго этапа на мистическом Пути согласно учению хваджи 'Абд ал-Халика Гидждувани (ум. 575/1179—1180)
- В 4741. Лл. 144а—1486 (1257 г. х.)
- 46 رساله در تصوف
- Суфизм.

- В 4741. Лл. 1496—182а.
1257 г. х.
- 47
- Краткий трактат неустановленного автора по вопросам инициации, облачения в *хирку*, покаянии, принесении клятвы, а также по атрибутике и аксессуару идущего по Пути. Делится на 10 глав (*бāб*)
- رساله در تصوف
- Суфизм.
Сочинение катехизисного плана по многим вопросам теории и практики суфизма: поведение суфия в быту, в семье, женитьба; понятие *макāmāt*, *имāн*, *ислām*, *тавхīд*, *бақā'*. Делится на разделы (*фасл*)
- В 4741. Лл. 886—112а.
(1255 г. х.)
- 48
- رساله در تصوف تا طهور
بن عمر الباغستاني
- Суфизм.
Трактат об общих положениях суфизма, обязанностях и правилах поведения тех, кто вступил на путь поисков Истины. В колофоне (л. 112а) имя автора приведено как Шайхаванд б. `Умар ал-Багистāнī
- А 1679. 30 л. Деф., нет последнего л. — Ср. Монзави, I, 230; Storey, II, pt 1, 89—90
- 49
- رساله در ربع مجيب
تا قاسم على القائني
- Астрономия.
Трактат об устройстве и использовании синус-квадранта. Состоит из введения (*муқаддима*), 12 глав (*фасл*) и заключения (*хātими*)
- رساله در علم حروف
مجموعهء رمل 104 № см.
رساله در فن تيراندازی
کمان 15 № см.
رساله در کیمياء
- А 749 (Nov. 371). Лл. 14а—346.
Деф., нет начала и конца, лакуны после л. 19, 25, 31
- 50
- Алхимия.
Фрагмент неустановленного сочинения, делится на небольшие главы (*бāб*)
- В 4732. Лл. 936—129а. 988 г. х.
Деф., перебиты листы, прав. порядок: 936, 96—100, 107, 94—95, 101—103, 104—129; лакуны после 93, 103. — Rieu, II, 458а; Storey, II, pt 1, 75—77; Монзави, I, 370—373; Каталог ПТР, № 1882—1889
- 51
- رساله در هيئت تا
علاء الدين على ابن محمد قوشجي
- Астрономия
- В 4741. Лл. 396—406 (1255 г. х.)
- 52
- رسالهء رجال غيب
- Суфизм.
Краткий анонимный трактат об иерар-

- хия «сокрытых святых» в исламе. Пересказ основных положений Ибн ал `Арабӣ (560—638/1165—1240) по этому вопросу
- رسالهء سالاقيشا
 مجموعهء رمل 104 № см.
 رسالهء يونه و حليق دوزى
 مجموعهء 94 № см.
- В 4719. Лл. 16—6а (Байкент, 1244 г. х.). Ср. Zetterstéen, № 126, 229:9, 395:6 53
- ساعت نامهء فال كلام الله
 Гадание.
 Правила и ритуал гадания на Коране в определенное время по дням недели. Название после басмалы. В колофоне названо: «Фәл-нәма-йи каләмалләх»
- В 4741. Лл. 1126—1206 (1255 г. х.) 54
- سالم القلوب
 Суфизм.
 Анонимный трактат об общих положениях суфизма. Построен в форме вопросов и ответов. Название приведено перед басмалой
- سلوك الرجال
 جَرّ الثقيل 16 № см.
 سلوك النساء
 جَرّ الثقيل 16 № см.
- А 1664. 186 л. Деф., нет конца, список пострадал от сырости. — Rieu, II, 763а; Bold., № 1325 55
- سنگهاسن بتيسى ترجمهء بسب
 راي ابن هرکربداس کايته
 Проза художественная.
 Персидский перевод с санскрита. Неполный список: опущено предисловие
- А 1678. 30 л. Деф., расшита. — Ср. I. Muller-Stellrecht. Materialien zur Ethnographie von Dardistan (Pakistan). Teil I. Hunza. Graz, 1979, s. 290—303 56
- شجره نامهء ميران
 هنزه و نگر و گلکت تا محمد
 غنى خان بسر محمد نظم خان
 История.
 История рода правителей Хунзы и родственных ему династий Гилгита и Нагара (Пригиндукушье). Отец автора — Мухаммад-Назим-хән (1892—1938) был правителем Хунзы
- В 4723. 42 л. 1345 г. х. Копия с автографа. — Ср. Стори-Брегель, II, 954—955 57
- شرح احوال مرحوم ميرزا
 ابو القاسم قايم مقام تا عبد الوهاب
 الحسينى الفراهانى القايم مقامى
 Биография.
 Жизнеописание мирзы Абӯ-л-Қасима Қә`им-мақәма (1779—1835), его предков и потомков, составленное его вну-

- В 4734. Лл. 16—62а. 1084 г. х. Унван. — IvASB, N 1119; ср. Rieu, I, 20b; Каталог ПТР, № 2402
- 58 شرح چهارده حديث
تأ محمد باقى بن محمد تقى المجلسى
- Предания.
Комментарий на 14 хадисов, извлеченных из арабского труда «Бахār ал-ан-вār». Сочинение посвящено Сефевиду Сулайману I (1077—1105/1666—1694)
- В 4739. Лл. 76—49а. (1305 г. х.). — Ethe, N 1798; IvASB, № 1174; Каталог ПТР, № 2419—2421
- 59 شرح رساله غوثيه عبد القادر جيلانى
تأ ولى بن ملوك شاه صديقى القادرى
- Суфизм.
Перевод одноименного арабского сочинения `Абд ал-Қадира ал-Джилāни (470—561/1078—1166). Перевод снабжен комментарием
- В 4744. Лл. 16—416. Деф., л. 1 порван. — Осн. соч., Вг., I, 287, № 5; Suppl. I, 503; Ethe, № 2433; ср. Каталог ПТР, № 2474—2533 и Storey, III, pt 1, 145—148
- 60 شرح عوامل المائة
لعبد القادر الجرجانى
- Грамматика.
Анонимный комментарий на отдельные пассажи сочинения «ал-`Авāмил ал-ми`а» `Абд ал-Қахира ал-Джурджāни» (ум. 471/1078—79)
- В 4739. Лл. 49а—616. 1305 г. х. Осн. соч. Вг., I, 436, Suppl., I, 788; Семенов, II, № 804, 807; Каталог ПТР, № 2600
- 61 شرح قصيده خمرية عبد القادر جيلانى
تأ سيد محمد غوث بن سيد حسن قادرى
- Суфизм.
Комментарий на одноименную арабскую қасйду `Абд ал-Қадира ал-Джилāни (470—1061/1078—1166). Лл. 566—616 — Иснād қасйды и молитва, обращенные к ее автору
- В 4736. Лл. 7а—946. 1215 г. х. Деф., нет начала. — Ethe, N 2315; Storey, II, pt 2, 224; Монзави, I, 554—555
- 62 شفاء المرض
تأ شهاب الدين بن عبد
الكريم قوام ناگورى
- Медицина.
В списке 165 глав (бāб). Лл. 96—14а — подробный фихрист. Лл. 93а—946 — заново переписанная 165 глава — автобиография автора (дата переписки — 1235/1819—20 г.)
- В 4744. Лл. 71а—946. Деф., нет конца, лакуна после л. 93, порван л. 94. Ср. Каталог ПТР, № 2471
- 63 صرف
- Грамматика.

Источниковедение и историография

- С 2522. Лл. 1576—2266. Деф., нет конца, л. 159a — чистый. — IvASB, № 1023; Каталог ПТР, № 2814—2816
- 64 *صلوة مسعودى تآ فقيه مسعود*
Фикх.
II том (*дифтар*), только первые три главы (*баб*). Лл. 158a—б, 1596—1606 — подробный *фихрист*
- В 4719. Лл. 186—406. — Ср. Zetterstéén, № 229:4
- 65 *طالعنامه*
مجموعهء رمل № 104
طالعنامهء سليمان
Астрология.
Объяснения: какие сочетания небесных светил в 12-и «домах» благоприятны или неблагоприятны в борьбе с кознями шайтана и джиннов
- В 4736. Лл. 113a—1426. (1235 г. х.)
- 66 *طب*
Медицина.
Фрагменты и выписки из 4-х неустановленных сочинений по фармакологии: приготовления лекарств из растительных и минеральных ингредиентов. Описание свойств полученных снадобий, при каких условиях и против чего их следует применять; краткий словарь лекарств
- В 4707. 338 л. Деф., нет начала и конца, лакуны после лл. 139, 141, 143, 144, 145, 284, 308, 311, 312, 318, 326, 327; расшита, порваны отдельные листы. — Rieu, I, 72a; Chanukov, N 68; Стори-Брегель, I, 294—298, III, 1394; Каталог ПТР, № 2865—2867
- 67 *طبقات ناصرى*
تآ منهاج الدين ابو عمر عثمان
بن سراج الدين محمد الجوزجاني
История
- В 4741. Лл. 536—64a. (1255 г. х.). Деф., лл. 58a, 62a — чистые
- 68 *طريق الاحمديه*
Суфизм.
Анонимный трактат братства нақшбандийа-муджаддадийа о роли и значении наставника на мистическом Пути, даются пояснения ряда технических терминов (*тавиджжух*, *сухбат*, *рабт-и қалб* и т. п.) и ритуала отправления теомнеии (*зикр*) муридом. Название в колофоне (л. 64a)
- В 4661. 485 с. Деф., сильно повреждена: оборваны многие листы. — Семенов, V, № 3693; Rieu, II, 753a; Каталог ПТР, № 2883—2891
- 69 *طوطى نامه تآ ضياء الدين نخشبى*
Проза художественная.
Содержит 52 дастана

О. Ф. Акимущкин. Новые поступления персидских рукописей

- В 4706. 155 л. Деф., нет начала и конца, много лакун, расшита. — Семенов, I, № 117, 124; Rieu, I, 173a; Стори-Брегель, II, 797—807; III, 1464; Каталог ПТР, № 2899—2909
- В 4659. 19 л. Хайдарабад, 1278 г. х. Автограф
- В 4719. Лл. 41a—174a. Байкент, 1244 г. х. — Семенов, I, № 686; Storey, II, pt 1, 138; Каталог ПТР, № 2920—2923
- В 4721. 302 л. 1095 г. х. 556 миниатюр и 17 рисунков. Деф., многие листы порваны, расшита. — Rieu, II, 462b, Suppl., № 135; Storey, II, pt 1, 124; Каталог ПТР, № 2924—2926
- В 4719. Лл. 76—186. (Байкент. 1244 г. х.) . — Cp. Zetterstéen, № 229:9, 395:6
- В 4736. Лл. 95a—110a. (1235 г. х.) . — Cp. Ethe, № 2317:3, Storey, II, pt 2, 224—225, 3
- С 2516. 109 л. — Mel. As., IX, 515, № 22, с; Dorn, № 496; Blochet, II, № 1007; Pertsch, № 30:4; Storey, III, pt 1, 63—64; Каталог ПТР, № 3179 и Баевский, 1968, № 121
- 70 ظفر نامه تا شرف الدين على يزدي
История
- 71 عباس نامه تا اسحاق بيك ساكن راجه بور
Проза художественная.
Согласно автору, он услышал историю царевича `Аббаса со слов индусского рассказчика и переложил ее на персидский 24 числа месяца рабй` I 1269 г. х. (л. 16). Название перед *басмалой* (л. 1a)
- 72 عجائب الطبقات
تا محمد طاهر ابن ابو القاسم بلخي
География.
Лл. 41a—446 — подробный фихрист сочинения
- 73 عجائب المخلوقات
و غرائب الموجودت تا زكريا
بن محمد بن محمود القزويني
География
- العزى فى تصريف
مختصر در 106
شرح تصريف زنجانى
فارسى هيئت
رساله در هيئت 50
فال نامهء كلام الله
سم. № 53
فال نامهء مصحف
- 74
Гадание.
Гадание по отдельным айатам из 30 сур Корана
- 75 فرهنگ اسامى ادويه
Медицина.
Краткий алфавитный словарь лекарств растительного и животного происхождения. Делится на главы (*бāб*) соответственно буквам арабского алфавита. Последняя глава в списке: *бāб-и нӯн*
- 76 قايماء حليمى تا قاضى لطف الله بن
ابو يوسف المشهور به الحليمى
Лексикография.
Только часть (*дафтар*) I: собственно словарь

- قصاید آذر
 مجموعه اشعار 100 №
 قواعد قرآن
 77
 В 1979 (Nov. 484). Лл. 26—246,
 286—336, 38a—56a, 1266—1776
 Кораническая литература.
 Сборник представляет собой механи-
 ческое соединение в одном переплете
 фрагментов четырех сочинений, посвя-
 щенных пояснению качеств и свойств
 отдельных сур и аятов Корана как мо-
 литв (первые три), а также правилам
 рецитации Корана. Последний фрагмент
 (четвертый) переписан в 1070 г. х.
 (л. 1776). Третий переписан с прото-
 графа 960 г. х. (л. 56a)
- قوس نامه
 رساله تیراندازی 40 №
 کتاب تذکره شوشتر
 تذکره شوشتر 12 №
 کتاب طالع نامه حضرت سلیمان
 مجموعه 95 №
 78
 В 2966. Лл. 376—67a. — Семе-
 нов, I, № 701; Storey, I, 953;
 Каталог ПТР, № 3350—3400
 کتاب ملازاده تآ احمد بن محمد
 البخاری المدعو به معین الفقراء
 Биография
- 79
 В 4748. 47 л. Деф., нет конца. —
 ср. Ivanow. Ismaili Literature,
 № 735
 كشف الحقایق تآ محمد بن زین العابدین
 خراسانی معروف به حاجی آخوند
 Исмаилитство.
 Трактат об основных положениях док-
 трины исма'илитского вероучения. Сос-
 тоит из семи глав (су'ал). Название (л. 2 а),
 на л. 1a — приведено другое назва-
 ние «Иршад-и сәликйн»
- 80
 А 1666. 58 л. Тегеран, 1343 г. х.
 копия со списка 1136 г. х. Деф.,
 л. 516 — чистый. — Монзави, II,
 2, 1663; Dhari'ah, XVIII, с. 117
 کلمات علیه غرآ تآ مکتبی شیرازی
 Шиитство.
 Поэтический перевод 60-и изречений
 'Али б. Абй Та'либа (ум. 40/661 г.),
 снабженный пояснительными притча-
 ми. Лл. 56a—586 — фрагменты мас-
 навй шайха Муҳаммада б. 'Али ал-
 Ҳатун и поэта Сурӯша
- 81
 В 4708. 74 л. Заставки и унваны.
 Деф., нет начала и конца, часть
 листов порвана. — Meredith-
 Owens, p. 62; Монзави, III, 1849,
 2250; Хаймпур, 85
 کلیات بسحاق تآ جمال
 الدین ابو اسحاق احمد شیرازی
 متخلص به بسحاق و اطعمه
 Поэзия.
 Қисъды, ғазали, қиṭ'аът, рубā'иййāt,
 фирды, «Музаффар ва Бугра», «Зу-
 бāб»

- В 4735. 104 л. 963 г. х. Унван. каллиграфический список. Деф., лакуны, перебиты листы, прав. порядок: 16, 5а—86, 2а—46, 9а—166, 31а—966, 17а—306, 97а—104а. — Семенов, II, № 1152; Bodl., № 894; Монзави, III, 1852—1855; Хаймпур, 124—125; Каталог ПТР, № 600—610, 2199—2213, 3434—3436
- В 4715. 350 л. Миниатюра. Фронтиспис, заставки, унваны; каллиграф. список; лаковый переплет. — Семенов, II, № 926; Rieu, II, 595а; Хаймпур, 269; Монзави, III, 1861—1870; Каталог ПТР, № 3440—3450
- В 4662. 261 л. 1229 г. х. (л. 1а). Деф., нет начала. — Семенов, I, № 185; Стори-Брегель, II, с. 812—815; Каталог ПТР, № 3511—3516
- В 4612. 191 л. Список XII в. — О. Л. Вильчевский. Новый источник для характеристики мировоззрения городского населения Ирана в X—XI веках. — СВ, 1955, № 1, с. 96—103; Семенов, III, № 2013; Rieu, I, 37а; Каталог ПТР, № 3525—3532
- С 2482. 149 л. Дели. 1250 г. х. — Семенов, II, № 937; Rieu, II, 595а; Каталог ПТР, № 3539—3588, 76*—80*
- С 1141 (Nov. 182). Лл. 1226—1986. — Семенов, I, № 208; Мирзоев-Болдырев, I, № 108;
- 82 کلیات جامی تا عبد الرحمن جامی
Поэзия.
Содержит только:
лл. 16—29а, 31а—966 — «Тухфат ал-ахрар»
Лл. 16—103а (поля) «Субхат ал-абрар»
Лл. 296—306, 97а—103а — *рубā'ийāt*
- 83 کلیات سعدی
تا مشرف الدین شیرازی سعدی
Поэзия.
Лл. 16 — «Рисāла дар тақрїр-и дїбāче»
56 — «Рисāла-йи маджāлис-и панджгāне»
206 — «Рисāла-йи сāхїбдївāн»
216 — «Рисāла-йи 'ақл ва 'ишқ»
236 — «Рисāла-йи насїхат ал-мулўк»
30а — «Рисāла-йи Абāкā-хāн» и два других *рисāли*.
326 — «Китāб-и Гулистāн»
876 — «Китāб-и Са'дї-нāме, или Бўстāн»
Лл. 168а — «Китāб-и қасā'ид-и 'арабї»
1726 — «Китāб-и қасā'ид-и фāрсї»
192а — «Китāб-и марāсї»
1956 — «Китāб-и муламма'āt»
198а — Тарджї'āt
202а — «Китāб-и тայїибāt»
2646 — «Китāб-и бадā'и'»
2826 — «Китāб-и хавātим»
303а — «Газалийāt-и қадїм»
313а — «Китāб-и сāхїбиййа»
3236 — «Китāб-и муқатта'āt»
3306 — «Китāб-и хабїсāt»
337а — «Китāб-и рубā'иййāt»
346а — «Китāб-и муфридāt»
- 84 كنوز الاعظم تا عبد الرحمن سيرت
История.
Полный список. Ср. № 3514
- 85 كیمیای سعادت
تا ابو حامد محمد الطوسی الغزالی
Суфизм.
Часть (*рукн*) III
- 86 گلستان تا مشرف الدین شیرازی سعدی
Проза художественная
- 87 گلشن الملوك تا محمد یعقوب

Источниковедение и историография

- Стори-Брегель, II, с. 1160–1162;
ср. Каталог ПТР, № 482, 3615
- В 4700. 94 л. — Семенов, I, № 460; Rieu, II, 590b; Каталог ПТР, № 3643–3646
- В 243 (267). Лл. 30а–346 (поля). — Rousseau, I, № 238; Семенов, III, № 2265; Rieu, II, 594b, III; Каталог ПТР, № 3660–3661
- В 4716. 154 л. — Семенов, II, № 840; Rieu, II, 566b, III; Хаймпур, 610; Монзави, IV, 3108–3115; Каталог ПТР, № 3678–3680
- А 1649. 95 л. Унван, 5 миниатюр, каллиграф. список. Деф., потеряны унваны, прорваны лл. 1–2, 95 и миниатюры на лл. 22а, 276. — Rieu, II, 632b; Dhari'ah, XVIII, 398; Монзави, IV, 3114–3115; Хаймпур, 625–626; Каталог ПТР, № 3683–3687
- С 2525. 222 л. Не позднее 1308 г. х. (л. 086). 4 унвана. — Семенов, II, № 884; Rieu, II, 584b; Ethe, № 1060; Монзави, VI, 3144–3166; Хаймпур, 131–132; Каталог ПТР, № 3714–3734, 83*
- А 803. Лл. 18а–64а
- А 1676. 84 л. Деф., расшита, нет конца, лл. 38а–39а — чистые
- А 1684. 175 л. 1230 г. х. (л. 147а). Деф., л. 162 оборван
- Мирза бен محمد دانيال بی آتالیق
История.
Список второй редакции
- لطایف اللغات تأعبد
اللطف ابن عبد الله كبير هروی
Лексикография.
Полный список
- لمعات تأ فخر الدين عراقی
Суфизм.
Главы 1–7, 16
- لیلی و مجنون تأ ابو محمد
الیاس بن یوسف نظامی گنجوی
Поэзия
- لیلی و مجنون
تأ عبد الله جامی متخلص به هاتفی
Поэзия
- مثنوی معنوی تأ جلال الدين رومی
Поэзия.
Первые 4 книги (*дифтар*)
- مجموعه
Гадание. Молитвы.
Выписки и фрагменты из разновременных сочинений по составлению магических формул, заклинаний от «дурного» глаза, оберегов для амулетов и процедуре и ритуале их изготовления. Объяснение буквенного счета, мусульманского летосчисления, названия дней недели, месяцев и т. п.
- مجموعه
Уставы-обрядники. Молитвы.
Сборник-конволют, состоит из двух разновременных по переписке частей: 1. Лл. 16–376 — «Рисāла-йи йūна ва ҳалиқдўзй». 2. Лл. 396–84а — несколько молитв с иснадами, поясняющими их чудодейственные свойства
- مجموعه
Астрология. Молитвы.
Сборник-конволют, содержит: лл. 16–556 сочинение по астрологии, назван-

- С 2512. 718 л. Нет начала и конца; лакуны после лл. 14, 18; лл. 15—18 — чистые 96
- С 2522. Лл. 1076—1556 97
- А 1677. 100 л. Деф., нет начала и конца 98
- А 1685. 21 л. 99
- А 1667. 271 л. 1211 г. х. (л. 1586). Деф., лл. 16—2а, 1596—160а, 247а — чистые. — Сипахсалар, II, 703; Bodl., № 1188; Монзави, IV, 2606. Маджлис, III, № 1015; Монзави, IV, 2404. Монзави, IV, 2206; Хайампур, 2. Монзави, IV, 2415; Хайампур, 356 100
- ное после басмалы «Китāб-и Тāли`нā-ма-йи ҳадрат-и Сулаймāн», а также целый ряд молитв на персидском, тюркском и арабском языках (последняя лл. 1236—147а) с *иснāдами*, поясняющими их магические свойства
- مجموعه
- Поэзия. Фикх.
Сборник-конволют. Содержит два фрагмента: 1. Лл. 1а—156 — три *таркйб-банд* и один *тарджй`банд* неустановленного автора. 2. Лл. 19а—7186 — очень обширный фрагмент сочинения по фикху: перевод с арабского, снабженный комментарием
- مجموعه
- Фикх. Предание. Кораническая литература.
Выписки из значительного числа арабских (по преимуществу) и персидских сочинений по различным вопросам мусульманского права, комментарии на отдельные аяты Корана и *хадйсы*
- مجموعهء اربعه
- Молитвы.
Сборник содержит молитвы по поводу различных житейских ситуаций. В *иснāдах* к молитвам в духе простонародного суфизма разъясняются их чудодейственные свойства
- مجموعهء اربعه
- Молитвы.
Собрание пяти молитв на арабском (две) и персидском языках с *иснāдами*, поясняющими их магические свойства и ритуал отправления. Первая — лл. 16—96 — «Иснāд-и дурūd-и кабир ҳадрат-и расул»
- مجموعهء اشعار
- Поэзия.
Сборник содержит:
1. Лл. 26—41а — «Аш`ар-и Ақā сайй-ид Аҳмад, Хāтиф» (название л. 41а): *қасйды*, *қит`айт*, хронограммы (*та`рийх*), *таркйббанд*, *ғазалиййāt*, *рубā`иййāt*.
2. Лл. 416—1586 — «Дивāн-и аш`ар-и Сабāхй Бйдгилй», Кāшй (название лл. 416, 1586): *қасйды*, *қит`айт*, хронограммы (*та`рийх*) *марсийи*, *ғазалиййāt*, *рубā`иййāt*, *маснавиййāt*.
3. Лл. 1606—2466 — «Ал-қасā`ид-и Лутф-`Алй-бйк Шāmлӯ, Азар» (назва-

- В 4746. 21 л. Нет начала и конца, расшита 101
- А 1680. 15 + 24 л. — Mel. As., IX, 436, 449, № 4 102
- В 4657. 399 л. 6 унванов. Деф., разводы от сырости, лл. 276 — 29а, 806 — 82а, 1296 — 131а, 2446 — 245а, 2906 — 291а — чистые. — Rieu, Suppl., № 285, II; Dhari'ah, IX-2, № 2313; Каталог ПТР, № 1498 — 1500; Семенов, II, № 1320; Rieu, II, 651в; Bankipore, II, № 219; Каталог ПТР, № 1363 — 1365. Dhari'ah, IX-4, № 6805. Семенов, II, № 1321; Rieu, II, 651; Bankipore, II, № 217; Каталог ПТР, № 1590 — 1593; Rieu, II, 735b; Bankipore, II, № 214; Каталог ПТР, № 1669 — 1670. Монзави, III, 2389; Dhari'ah, IX-3, № 3114 103
- А 715 (Nov. 237) 103 л. Деф., лл. 91а — 96а, 98а — 103а — чистые 104
- ние л. 1606): только *қасйды*.
4. Лл. 2476 — 271а — «Диван-и Тарзй Афшар» (название л. 2466): *ғазали* и «Бахр-и тавил» (л. 2706)
- مجموعه اشعار
- Поэзия.
Фрагмент сборника; содержит газали 19 персоязычных поэтов XVI — XVIII вв., творивших в Средней Азии, Иране и Индии
- مجموعه حكايات
- Проза художественная.
12 анекдотов на татском языке с их переводом на персидский. Приложен глоссарий татской лексики, составленный Б. Дорном (1805 — 1881)
- مجموعه دواوين
- Поэзия.
Сборник содержит стихи семи поэтов:
1. Лл. 1а — 27а. «Диван-и Рийазй», *ғазали*, *қит'аит*.
2. Лл. 296 — 80а — «Диван-и Асафй» только *ғазали*.
3. Лл. 826 — 129а — «Диван-и Насйбй» Нурбахшй. *Ғазали*, *қит'аит*, *рубайийаит*. Имя поэта приведено (л. 826) в такой форме: амйр Са`д ал-Хаққ б. Саййид Мухаммад Нурбахшй с поэтическим именем Насйбй.
4. Лл. 1316 — 244а — «Диван-и Фйганй». *Ғазали*, *қасйды*, *қит'аит*.
5. Лл. 2456 — 290а — «Диван-и Хумайун». *Ғазали*, *фарды*.
6. Лл. 2916 — 375а — «Диван-и Шахйдй». Извлечения: *ғазали*, *фарды*.
7. Лл. 3756 — 399а — «Аш'ар-и `Исй». *Ғазали*, *фарды*
- مجموعه رمل
- Оккультные науки.
Сборник составлен в Средней Азии в середине XIX в., содержит выписки из различных сочинений о гадании по буквам и цифрам, о системах и правилах составления магических квадратов и окружностей, о заклинаниях и заговорах, и т. п. Кроме того в него включены заметки о чудодейственных и магических свойствах ряда сур Корана (напр., 1, 112 — 114) и их *иснадов* на персидском и частично арабском языках. Сборник включает также: лл. 256 — 32а — «Рисала-йи Салақйша», автор — Гийас ад-Дйн `Али б. Амйран ал-Хусайнй ал-Исфаханй; лл. 576 — 63а — «Рисала дар `илм-и хурӯф»; лл. 666 — 87а — «Тали-нама», автор — хваджа Абӯ Наср хақим

- С 672 (738h). 396 л. 1292 г. х. Деф., лл. 2436—246а — чистые. — Семенов, II, № 1847—1848; Rieu, II, 767b; Каталог ПТР, № 3939—3941, 91*
- 105 **محبوب القلوب تآ برخوردار بن محمود ترکمان فراهی متخلص به ممتاز**
 Проза художественная.
 Лл. 16—243а — извлечения из главы (бāб) I; главы II—IV, часть V главы. Лл. 246б—396а — «Дāстāн-и Ра`нā ва Зйбā». В колофоне эта часть названа «Махфалāрā»
محفل آرا
 см. № 105 **محبوب القلوب**
- В 4744. Лл. 416—70а. — Осн. соч., Вг., I, 283, № 16; Suppl., I, 297; Семенов, I, № 410; Storey, III, pt 1, 153—154; Каталог ПТР, № 2395
- 106 **مختصر در شرح تصريف زنجانی**
 Грамматика.
 Краткий комментарий на трактат `Изд-ад-Дйна аз-Зинджāнй (ум. ок. 655/1257) по арабской грамматике «ал-`Иззй фй тасрйф». Комментарий составлен в 859 г. х. (л. 416)
مزعفر
 см. № 81 **کلیات بسحاق**
- С 465 (575 agf). 224 л. Деф., лл. 636—65а — пустые, нет конца. — Mel. As., X, 277, № 75; М. А. Салахетдинова. «Мусаххир ал-билад» Мухаммадйар б. `Араб Катагана» — ППиПИКНВ, 1973, IX, с. 77—79; Семенов, I, № 202; Стори-Брегель, II, с. 1127
- 107 **مسخر البلاد تآ محمد یار بن عرب قطغن**
 История.
 История Средней Азии: Шибаниды до событий 997/1588 г. Согласно автору (л. 4б), труд должен был состоять из предисловия (*муқаддима*) и шести глав (бāб). Список содержит предисловие и главы I—III, частично главу IV. В «Каталоге» Семенова труд назван «Тāрйх-и Шайбāнй»
مظفر و بغرا
 см. № 81 **کلیات بسحاق**
- В 4694. 133 л. Деф., нет начала и конца, лакуны после лл. 4, 6, расшита. — Семенов, III, № 2251; Каталог ПТР, № 1063—1064
- 108 **معارف تآ احمد رومی**
 Суфизм.
 Перевод с комментарием 40 хадйсов в суфийском духе. Сочинение в прозе и стихах, состоит из 40 глав (*фисл*). Имя автора и название (л. 1а). В отмеченных списках сочинение названо «Хāкā`иқ-и ма`āриф»
- В 4701. 280 л. Деф., лакуны после лл. 1, 2; лл. 606—61а — чистые. — Семенов, I, № 368; Rieu, I, 396а; Storey, I, 542; Каталог ПТР, № 4209—4211
- 109 **مکاتبات علامی تآ ابو الفضل ین مبارک ناگوری متخلص به علامی**
 Письма.
 Составитель — `Абд ас-Хāмад б. Афзал-Мухаммад. В списке имеется I (л. 1б) и II (л. 61б) части (*дафтар*)
مناجات موسی النبی
- А 793 (Nov. 674). Лл. 52а—99а. ал-Машхад-и Кūх-и Сāф.
- 110

- 950 г. х. Деф., нет начала, лакуны после лл. 65, 74. — Ср. Dhari'ah, XXII, 242, № 6875
- В 4705. 406 л. 836 г. х. Деф., нет начала, расшита частично. — Семенов, I, № 698; Rieu, I, 418a; Storey, II, pt 1, 129—131; Каталог ПТР, № 4419—4426
- В 4690. Лл. 96—896. 1274 г. х. — Семенов, I, № 434; Storey, III, pt 1, p. 88—89; Каталог ПТР, № 4435—4449
- В 4698. 373 л. Унван (л. 166). Деф., список пострадал от сырости. — Тагирджанов, № 135; Семенов, III, № 2453; Rieu, I, 349b; Storey, I, 954; Каталог ПТР, № 4484—4495
- С 2508. 220 л. 2 унвана
- С 2517. 303 л. 2 унвана, текст лл. 16—86, 96—10а — проложен золотом
- В 4741. Лл. 426—53а (1255 г. х.). Деф., л. 42 порван. — Семенов, III, № 2537; каталог ПТР, № 3872, 3874
- В 4696. Лл. 3226—4016. Хатарчи, 1249 г. х. Развернутый фронтиспис. — Семенов, II, № 1846; Rieu, II, 7456; Каталог ПТР, № 4498—4501
- В 4739. Лл. 636—1296. 1305 г. х.
- В 4693. 168 л. 1216 г. х. Унван, 14 миниатюр. — Семенов, II, № 1014; Rieu, II, 645а, № 3; Banipore, II, № 196; Монзави, IV, 3331—3340; Каталог ПТР, № 426—427, 3434—3435, 110*
- В 4713. 161 л. 1802 г.
- В 4714. 144 л. Унван. Деф., нет конца, расшит, лл. 91—144 оборваны поля
- В 4749. 206 л. 1286 г. х. — Семенов, II, № 1441; Rieu, II, 692b; Banipore, III, № 336; Хаймпур, 591; Монзави, IV, 3344—3345; Каталог ПТР, № 4671—4680
- Молитвы.
Обращения пророка Моисея к богу и ответы последнего
- 111 نزهة القلوب تآ حمدالله بن ابو بكر بن احمد المستوفي قزويني
География
- 112 نصاب الصبيان تآ ابو نصر الفراهي
Лексикография
- 113 نفحات الانس من حضرات القدس تآ عبد الرحمن جامي
Биография.
Лл. 16—156 — *фихрист*
- 114 То же.
Лл. 16—76 — *фихрист*
- 115 То же
- 116 نفحات السالكين تآ احمد بن جلال الدين خواجكي كاساني معروف به مخدوم اعظم
Суфизм
- 117 نکات تآ عبد القادر بيدل
Проза эпистолярная.
С другим началом, чем в указанных каталогах
- 118 هداية الطالبين تآ حاجي شيخ الحداد خان قادري بن مولانا محمد قاضي لاهوري
Суфизм.
Трактат об основных положениях Пути 'Абд ал-Кāдира ал-Джйлāни (470—561/1078—1166). Состоит из 15 глав (*bāb*)
- 119 يوسف و زليخا تآ عبد الرحمن جامي
Поэзия.
На л. 1686 2 *газали* того же автора
- 120 То же
- 121 То же
- 122 يوسف و زليخا تآ ملا فرخ حسين هروي بن شاه رضا سبزواری
Поэзия

Some notes on the history of the Persian Manuscript Collection in the St. Petersburg State University

F. I. Abdullaeva
St. Petersburg State University

The appearance of the Persian manuscript collection in the library of the St. Petersburg University is inseparably linked with the beginning of the teaching of Oriental languages in St. Petersburg. It started in the Pedagogical Institute in 1816, where Persian and Arabic were taught. Three years later the Institute received the status of a University [1].

In November 1818 the Oriental Chamber for preserving Oriental medals, manuscripts and books was opened at the Kunstkamera Museum under the supervision of Chr. D. Fren [2].

1819 can be named as the year of the foundation of the Library of Oriental Languages at the Department of the St. Petersburg University. At that time manuscripts in Arabic, Persian, Turkish and Tatar were transferred to the University from the Oriental Chamber of the Kunstammer, which by that time had become the Asiatic museum of the Russian Academy of Sciences [3].

Afterwards the manuscript collection of the St. Petersburg University was expanded due to the transformation of the Oriental Department into the Faculty of Oriental Languages on the order of the Emperor of October 22, 1854. The institution of the new Faculty in the capital of Russia, which St. Petersburg was at that time, meant that besides scholars resident in St. Petersburg the best Professors and teachers from the three orientalist centers of Russia — the Imperial Kazan University, the Lycée de Richelieu in Odessa and the 1st Gymnasium of Kazan were invited to work there. On the same order the teaching of Oriental Languages in these centers was abandoned [4]. For the same reason all the materials — books on Oriental studies, Oriental manuscripts and coins belonging to these institutions were to be moved to the St. Petersburg University with no recompense for them.

The dramatic history of the collection suffered great influence and calamities mainly not of the political events of the history of Russia in the end of the last and the beginning of this century, but very often as a result of the ambitious contradictions and even financial struggle of those scholars and specialists to whom we are to be obliged for the manuscript collection formed by.

The transformation of the Oriental Department into the Faculty of Oriental Languages was planned for the summer vacations of 1855. By the time of the opening of the Faculty, however, no manuscripts, books or coins arrived; moreover, the negotiations with the directors of the Kazan University and the Odessa Lycée were still going on with no positive results. The Emperor's order on the foundation of the Faculty of Oriental Languages in St. Petersburg met no enthusiasm both in Kazan and in Odessa. Right after the His Majesty's order these Institutions attempted to gain back their status, to be allowed to teach at least several Oriental languages.

For the Kazan University it was a matter of special importance. Just before the tsar's order The University acquired a large collection of Oriental manuscripts from Professor A. K. Kazembek (most of them Persian, as well as some Arabic and Turkish). The University expended on them «a great sum of 6000 rubles» [5]. According to the official sources the actual sum was even greater — 7145 rubles and 75 kopecks [6].

In vain the trustee of the Kazan University Molostvov, who estimated the whole collection in 18 thousand rubles in silver, tried to get back at least some part of the money recently spent on it [7].

The heated dispute between St. Petersburg and Kazan was stopped in 1861 by a special governmental decree, according to which two departments where Oriental Languages could be taught were preserved in the Kazan University.

In May of 1855 a special librarian was to be appointed by Musin-Pushkin, the trustee of the St. Petersburg University, responsible for moving the manuscripts from Kazan to St. Petersburg. Without any doubt, I. F. Gotwald, Professor of the Kazan University, was the person best qualified for this task. By that time he described most of the Arabic and some of the Persian manuscripts of the collection.

In August 1855, when 58 containers with manuscripts, coins and books arrived from Kazan, it turned up that there was no possibility to sort them out because no proper place had been reserved for it. Professor Gotwald returned to Kazan and another librarian — K. F. Buche from St. Petersburg — was appointed. When the later finally managed to check the lists of the manuscripts, he noticed that some of the manuscripts were missing. When Buche made an inquiry about the missing items, he received a very rude answer from librarian Gotwald and from Kholmogorov, a lecturer in Arabic, who informed him that the mentioned manuscripts had been left in the Kazan University because they needed them for their own use, since, according to the Emperor's will, the teaching of Oriental languages in University was resumed [8].

There was also a long delay with getting manuscripts and books from Odessa, though there the reason was different. The directorate of the Lycée de Richelieu did not insist on the restoration of its status and had nothing against the transmission of the library to St. Petersburg.

Neither did they ask for any compensation. Only due to bureaucratic delays manuscripts and books arrived at the capital only in 1856.

The official ceremony of the Opening of the Faculty took place on the 27th of August 1855 at 12 p. m. Professor A. V. Popov, a former Professor of the Mongolian department of the Imperial Kazan University, delivered a speech on the history of Oriental Studies in Russia and explained the reasons for establishing the new Faculty. Professor A. K. Kazembek, who a month before it was made the Dean, talked with great inspiration about the program and the aims of the Faculty, ending his speech with the words: «Will the Lord be with us and the grace of the monarch!» [9].

All who were interested in Oriental Literature and Culture were invited to this ceremony [10]. Unfortunately, count S. S. Uvarov, the author of the Asiatic Academy project of 1810 (he passed away a week after the ceremony) and O. I. Senkovskij, the author of the project of 1829 (who was mortally ill) were not among those present [11].

In September 1855, according to the Faculty program, lessons began. We can not definitely assert, that Professors and students could use the library funds, received from Kazan in a proper way. It was only by September 15, 1855 when librarian Buche began to unseal and sort out the packages instead of Gotwald, who suddenly left for Kazan. Besides that we should take into account, that delays in receiving manuscripts and books which lasted for about two years, as well as the absence of a properly equipped place, created additional difficulties. It is known, for instance, that the Münzkabinett (numismatic collection) got its permanent place, where «it could be used for the pedagogical purposes», in the rooms of the former Zoological cabinet only in October 1864. Before that the Oriental Numismatic Collection was stored in the safe of the University cash-box [12].

In such a dramatic way the foundation of the St. Petersburg University collection of Oriental manuscript was laid. Its main part was formed by the manuscripts coming from Kazan. Till the events of 1917 the manuscript collection was constantly enriched from different sources. Often manuscripts were left by the testaments of University Professors, they were bought by the students of the University during their trips to the East. Thus N. I. Veselovskij brought 22 manuscripts from Central Asia in 1889, 15 manuscripts came from V. A. Zhukovskij between 1891 and 1904 (collected during his journey to Persia in 1883—1886), 9 manuscripts were received from I. Yu. Krachkovskij, who brought them in Syria in 1911, and 10 — from A. A. Romaskevich (acquired in Persia in 1912—1915), 6 manuscripts were brought from Persia in 1906 by student V. L. Breche. 314 MSS in the University collection formerly belonged to A. K. Kazembek [13], about 60 came from Professors I. Dittel and I. N. Berezin, 10 manuscripts were bought from the heirs of Prof. Lerch, 54 — from the heirs of Shaykh Tantawi, 6 — from the heritage of V. V. Grigoryev, 10 — bought from student Plakhov, etc.

Manuscripts could also come as gifts: two copies were presented in 1833 and one in 1842 by the Khoqand Ambassador Gufranulla, 4 — by Professor I. V. Pomyalovskij (in 1876 and in 1879). There were also gifts from general-lieutenant Boguslavskij (1882), Prof. V. F. Girgass (1885), the Committee of the Third International Congress of Orientologists (1886), Prof. Veselovskij.

The fate of three manuscripts formerly belonging to Prof. A. O. Mukhlinskij, the Dean of the Faculty from 1859 till 1866, is of special interest: in 1868 they were returned to St. Petersburg, being bought for the Library in Leipzig by antiquarian K. F. Keler [14].

During the Russian-Turkish war the directorate of the Faculty was eager to get acquaintance with the Oriental manuscripts found on the territory of Turkey occupied by the Russian troops. There was an official answer to the request made by Dean V. V. Grigoryev in 1878. He was informed about the number of manuscripts and books (over 4300 titles), which had been discovered in Bulgaria, with an assertion these would be sent to the library as soon as possible. It is still unknown, however, which MSS came to the University Library from Turkey after the end of the war [15].

It is natural that the constantly increasing amount of Oriental manuscripts and books in the St. Petersburg University Library, formed on the basis of several collections required one general Catalogue. In 1858 on the suggestion of Prof. Popov it was decided to start working on it. This task was divided among nine Professors of the Faculty [16]. Before the publication of the catalogue the University Council demanded to estimate the forthcoming expenses. In answer given by the Faculty, which came only in March 1859, it was said that it was impossible to do this in advance. That was the end of Prof. Popov's initiative.

Nevertheless, this difficult enterprise was started: it was the Catalogue by Prof. Gotwald, the first description of the manuscripts of the Imperial Kazan University Library [17], dealing mainly with books in Arabic, although it contains also the description of some Persian manuscripts: Pandnama-yi 'Attar (no. 54b), Shahnama-yi Firdawsi (no. 72), Tarikh-i 'Alam-ara (no. 72), Anwar-i Suhayli (no. 81) and some others.

Not all items of the Collection were treated as valuable documents. Some of them were bought specially for teaching purposes, to be used by students. For example, in the autumn of 1860 librarian Buche wrote to the Rector of the University about the necessity of acquiring a copy of the Persian work «Anwar-i Suhayli» by Husayn Kashifi for 10 rubles, «because by reading this copy students will manage to learn how to read Oriental manuscripts» [18]. Two copies of this book in the University Library bear students' marks on their margins (nos. 846 and 646).

The index of the new entries of the Library was published by K. G. Zaleman in 1888. Zaleman was an assistant librarian since 1875, then the librarian and at the same time the lecturer of the Iranian Phi-

lology Department, still he managed to produce the inventory books of new acquisitions made after 1877 and a list of 945 Oriental (Arabic, Persian and Turkish) manuscripts, of which 380 were Persian [19]. As Academician S. F. Oldenburg wrote in 1914, «due to K. G. Zaleman and his pupils the Library of The Petrograd University holds an exclusive place among the largest libraries of the city in respect to the quality of its Catalogues» [20]. We can only regret now, that all his knowledge and experience in this field Acad. Zaleman could use fully only when he became the head of the Asiatic museum [21].

In 1860—1861 the very existence of the Faculty became questionable. From the very beginning the Oriental Faculty of St. Petersburg had a wider specification than those of the Kazan University and the courses by the Ministry of Foreign Affairs, where students were getting an excellent practical education. In summer 1860, Minister E. P. Kovalevskij visited the Imperial Kazan University. He expressed his disappointment, regarding the transition of the Faculty to St. Petersburg, which caused the Emperor's resolution: «Consider if it is possible to return the Faculty to Kazan» [22]. No official request was sent to the Faculty of St. Petersburg, however, and nothing was changed, since the professors had already become accustomed to the conditions of living and working in the capital [23].

Another blow was dealt to the Faculty at the end of 1861 when there were disturbances among its students. On the 20th of December 1861 on the tsar's order the Faculty was closed and all its staff discharged. The students were given the right to enter another Institute and to continue their education. But as the students of the Faculty of Oriental Languages had no other opportunity to continue their studies elsewhere, it was decided after some negotiations to resume the courses. Between February 1862 and the autumn 1863 the Faculty remained the only branch the University where lectures were attended.

As we see, the story of the foundation of the Oriental Library as well as that of the Faculty itself is rich in dramatic events: to some extent it reflects the history of the country in general. The creation of the Systematic Catalogue of the Faculty manuscripts was several times abandoned and resumed again. When, for example, in 1918 it was decided to organize in Petrograd the International Congress of historians, the orientologists of Petrograd were expected to compile a full list of Muslim historical manuscripts, preserved in the libraries of the city. Military and revolutionary upheavals made it impossible not only to organize the Congress or to accomplish this work, but even made it impossible to work on the manuscripts, because many of them were moved from Petrograd [24].

The revolution of 1917 made great changes in the development of Oriental studies in Petrograd. The social activity of the professors and lecturers of Orientological centers suddenly increased. In 1922 there were already more than 10 educational and research institutions in the

city, where Oriental languages, history and culture were studied. By the pre-war time, unfortunately, only 4 of them survived: the Leningrad Branch of the Institute of the Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, the Department (the former Faculty) of Oriental Languages of the Philological Faculty of the State Leningrad University, the State Hermitage Museum and The State Public Library named after Saltykov-Shchedrin; the rest were closed or moved to Moscow. The Faculty and the Institute of the Oriental Studies went through nine reformatations and renaming during those several years [25].

In February 1944 the Faculty of Oriental Languages was restored under the supervision of Acad. S. A. Kozin.

In spite of all objective obstacles, caused by numerous formal changes, the scholarly life in the University continued. In 1925 the index of the Oriental (Persian, Turkish and Arabic) manuscripts was published by A. A. Romaskevich. He included there 273 items, comparing them with the famous European catalogues of manuscripts in the British Museum [26], the Bodlean Library [27], the Library of the Cambridge University [28], Berlin Royal Library [29].

Almost a century and a half had passed after the creation of the collection before some part of its Persian manuscripts was described, cataloged and made into a data base. It was achieved by Professor A. T. Tagirdjanov of the Dept. of Iranian Philology. His catalogue enumerates 169 manuscripts, copies of 81 works on history, geography, biographies of Sufies [30]. We can not omit to mention, that the book by Tagirdjanov presents not only the description of the original manuscripts represented in our collection. His Catalogue gives exhaustive information on almost every famous manuscript. To our general regret this Description was not continued in spite of the author's intentions to do it. In the introduction to the Catalogue Prof. Tagirdjanov mentions that the collection of the Persian manuscripts of the Oriental Dept. numbers 940 items dealing with different subjects: history of literature, art, theology, history, geography, grammar, lexicography, medicine, mathematics, astrology, politics, ethics, sufism and biographies of Sufies. Two years before the publication of Tagirdjanov's Catalogue in the University journal «Uchenye zapiski» there appeared an article by A. T. Abramov, where it was stated that «The Tadjik-Persian fund of the Oriental department of the University Library includes 580 manuscripts» [31].

In «The World Revue of Islamic manuscripts» [32] O. F. Akimushkin mentioned that the University collection numbers 900 Persian manuscripts. In 1967 A. T. Tagirdjanov published «A List of Tadjik, Persian and Turkish manuscripts in the Oriental Library of the University» [33], where 180 manuscripts were taken into account. The trouble is that, in comparison with the indexes by Zaleman and Romaskevich, Tagirdjanov could not provide information on the way the manuscripts came to the University collection. In his opinion many of these manuscripts had not been registered at all since the time of K. G. Zaleman.

9 manuscripts were given to the Library after the death of A. A. Romaskevich's widow. There was no documentation on the manuscripts nos. 1232—1272 and nos. 1282—1451, among them some very interesting and valuable items. For example, no. 1378 — a Turkish prose version of the second volume of «Shahname» by Firdawsi, its main text in Persian with the Turkish translation and comments, dating to rabi' 1 1030/December 1620—January 1625, contain 30 refined-style miniatures. It is possible, that some of these manuscripts came to the Faculty from the Leningrad Oriental Institute, which existed between 1928 and 1938. This, however can not be properly checked.

In the «Note of the Board of Orientologists of 1923» the following is said about new books acquired by the Oriental Department of the Petrograd University in the post-revolutionary time: «From the Museum of the Revolution and the Committee of Registration and Assessment of the Nationalized book sources a great amount of books and manuscripts was received, among them books in Oriental languages — Jewish, Arabic etc.» [34]. So among the unregistered manuscripts mentioned by Tagirdjanov, there were probably those confiscated from citizens without any documentation during the revolution of 1917.

Those investigators, who would like to continue the description of the Persian manuscripts of the St. Petersburg University collection will meet several problems, first of all — the very amount of the work to be done.

Notes

1. V. V. Grigoryev. Imperatorskiy Sankt-Peterburgskiy Universitet v techenii pervyh 50 let sushchestvovaniya // Istoricheskaya zapiska. SPb., 1870. P. 3—5.

2. I. Yu. Krachkovski. Izbrannye Sochineniya. M.; L., 1958. P. 37—8; P. S. Savelyev. O Zhizni i Uchenyh Trudah Frena // Trudy Vostochnogo otdeleniya Arkheologicheskogo Obshchestva. SPb., 1856, P. 14; T. V. Stanyukevich. Kunstkamera Peterburgskoy Akademii Nauk. M.; L., 1953. P. 214;

3. A. T. Abramov, Biblioteka Vostochnogo Fakulteta // Vostokovedenie v Leningradskom Universitete. Uchenye zapiski LGU. L., 1960. XIII (296). P. 177.

4. Materialy dlya istorii Fakulteta Vostochnyh Yazykov. I. 19. P. 203, 205.

5. Ibid. P. 183.

6. Ibid. P. 182;

7. Protokoly zasedaniy soveta Imp. SPb. Universiteta (1—70). SPb.—Pg., 1870—1916.

8. Ibid, I; V. V. Barthold. Sochineniya. M., 1977. Vol. 9. P. 112.

9. Fleisher. Die Fakultät für orientalische Sprachen an der Universität zu St. Petersburg // ZDMG. 1856. Vol. 11. P. 518—20.

10. Materialy. Ibid. I. P. 253.

11. Barthold. Ibid. IX. P. 87.

12. Id. Ibid. P. 109.

13. A. N. Kononov. Vostochnyi fakultet Leningradskogo universiteta // Vostokovedenie v Leningradskom universitete: Uchenye zapiski LGU. L., 1960. Vol. XIII (296). P. 3—31.
14. A. A. Romaskevitch. Spisok Persidskih, Turetsko-tatarskih i Arabskih Rukopisey Biblioteki Petrogradskogo Universiteta // Zapiski Kollegii vostokovedov pri Aziatskom muzee Ross. Ak. Nauk. L., 1925. Vol. I.
15. Barthold. Ibid. IX. P. 171.
16. Ibid. P. 135.
17. I. F. Gotwald. Opisanie Arabskih Rukopisey Prinadlezhavshih Biblioteke Imperatorskogo Kazanskogo Universiteta // Uchenye zapiski Imp. Kazanskogo universiteta. 1854. Vol. III; 1855. Vol. IV.
18. Barthold. Ibid. P. 135.
19. Catalogus codicum manuseriptorum qui in Bibliotheca Universitatis Litterariae Petropolitanae adservantur. SPb., 1888.
20. S. F. Oldenburg. K. G. Zaleman kak Bibliotekar. SPb., 1914. P. 64.
21. N. D. Miklukho-Maclay. Opisanie Tadjikskih i Persidskih Rukopisey Instituta Vostokovedeniya. M., 1955. Vol. I. P. 21—2.
22. V. Vladimirtsov. Istoricheskaya Zapiska o 1-y Kazanskoy gimnazii. 18 st. Kazan, 1867—1868. I—II.
23. Materialy. Ibid. I. P. 527.
24. Barthold. Ibid. VIII. P. 364—365.
25. M. N. Bogolyubov, A. N. Boldyrev. Kafedra Iranskoj Filologii // Vostokovedenie v Leningradskom Universitete: Uchenye zapiski LGU. L., 1960. Vol. XIII. (296). P. 111—22.
26. Ch. Rieu. Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. L., 1879. Vol. I; L., 1881. Vol. II; L., 1883. Vol. III; Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British museum. L., 1895.
27. H. Ethe. Catalogue of the Persian Manuscripts in the Bodlean Library. Oxford, 1889.
28. E. G. Browne. A Catalogue of the Persian Manuscripts in the University of Cambridge. Cambridge, 1896.
29. W. Pertsch. Versiechniss der Persischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1888.
30. A. T. Tagirdjanov. Opisanie Tadjikskih i Persidskih Rukopisey Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU. L., 1962. Vol. I.
31. Abramov. Ibid. P. 186.
32. World Survey of Islamic Manuscripts. L., 1993.
33. A. T. Tagirdjanov. Spisok Tadjikskih, Persidskih i Tyurkskih Rukopisey Vostochnogo Otdela Biblioteki LGU. L., 1967.
34. Vostokovedenie v Petrograde 1918—1922 // Pamyatka Kollegii vostokovedov pri Aziatskom muzee Rossiyskoj Akademii Nauk. Petrograd, 1923.

***ВОСТОЧНЫЕ СОСЕДИ РОССИИ:
МИР ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ***

Циркулярные предписания в Дуньхуанском фонде Рукописного собрания Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук*

Л. И. Чугуевский
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

В западной части китайской провинции Ганьсу лежит небольшой городок Дуньхуан. Отсюда когда-то начинался Шелковый путь, ведущий через пустыни и оазисы Восточного Туркестана, через перевалы Памира в Иран, в Среднюю Азию и дальше на запад, в Европу. Являясь в течение ряда веков древности и раннего средневековья узловым пунктом на этом пути, Дуньхуан служил связующим звеном в обмене материальными и культурными ценностями, которые шли в обоих направлениях. В связи с освоением в XIII в. морского пути на запад, а также по ряду других причин, вызванных развитием в X—XIII вв. антифеодальных движений китайского народа, набегами кочевников и потерей монополии в производстве шелка, этот путь утратил свое значение, а вместе с ним упала и роль Дуньхуана.

Однако на рубеже нашего века Дуньхуан вновь напомнил о себе, но уже как замечательный памятник интересной и сложной жизни северо-западной окраины средневекового Китая, дав науке богатейшее собрание письменных и художественных памятников, характеризующих культуру, социально-экономические отношения и уклад жизни местного населения. Вот уже более восьмидесяти лет они служат объектом пристального внимания ученых разных специальностей гуманитарного цикла — искусствоведов и историков, лингвистов и историков литературы, исследователей буддизма и т. п.¹

В нашем собрании письменных памятников из Дуньхуана имеется значительная группа неопубликованных материалов, которые в своей совокупности могут быть классифицированы, с одной стороны, как комплекс разновидностей документов, носивших распорядительные и исполнительные функции, а с другой, как эпиграфические, повествовательные материалы, приближающиеся по своей композиции

* Эта и все прочие статьи настоящего раздела выполнены при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

¹ См. Чугуевский Л. И. Дуньхуановедение // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования. Ежегодник 1968. М., 1970.

и сюжету к литературному жанру. Эти уникальные по своему содержанию источники позволяют ставить на твердую фундаментальную основу исследования повседневной жизни тогдашнего общества, в частности объединений *шэ*, истоки которых уходят в глубокую древность. Отражая внешний слой жизни сельской общины, эти документы в конечном счете важны как для исследования процессов эволюции самой общины, так и для изучения этапов, отразивших в определенной степени лексику и разговорный язык того периода.

Имеющаяся в нашем распоряжении документация общинных объединений начиная с уставов общины (*шэтяо*), отражающих момент их полного юридического оформления, до текущей документации (регистрационные листы приношений; регистрационные листы, фиксировавшие задолженность по налогам или взносам в общину; записи о нарушении устава и т. д.) наглядно показывают, какую большую роль в социальной жизни местного населения играли соседские связи, основанные на повседневном общении и регулярной взаимопомощи как в семейных, так и в общественных делах². Перечисление одних только заголовков циркулярных предписаний, исходивших от правления общины (*шэсы*), от руководства монастырей, властных структур, позволяет утверждать, что в социальном отношении дуньхуанские *шэ* были весьма неоднородны. Одни объединяли в своих рядах родственников, другие формировались по профессиональному признаку, третьи были территориальными, чаще всего квартальными. Были братские общины, чисто женские и др. Преобладали, похоже, объединения смешанного типа, куда входили представители самых различных социальных слоев, включая самих правителей города.

Хотя институт *шэ*, по природе своей, был прежде всего религиозным, он явно пытался обеспечить взаимодействие различных общественных систем, в том числе экономических и административных. Объединения прихожан производились как с духовными, так и с фискальными целями³. Так, например, в отличие от основной массы населения, которое объединялось по названным выше причинам, в Дуньхуане практиковалось также формирование групп из таких категорий податных, которые требовали определенной мобильности. Например, по строительству и обслуживанию сети оросительных каналов (*цюйжэнь чжуаньте*), по ремонту всевозможных общественных и монастырских объектов (*дантуань чжуаньте*), по охране казенного имущества и учреждений (*яцянь чжуаньте*), по поддержанию

² См.: Чугуевский Л. И. Общинные объединения мирян при буддийских монастырях в Дуньхуане // VI Научная конференция «Общество и государство в Китае» (далее — НКОГК). М., 1976. Ч. 1.; Он же. Некоторые данные об отношениях объединений мирян с местной администрацией в Дуньхуане // VIII НКОГК. М., 1977. Ч. 1.

³ Чугуевский Л. И. Мирские объединения *шэ* при буддийских монастырях в Дуньхуане // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

общественного порядка (*синжэнь чжуаньте*). И, наконец, общинные институты охватывали административную и хозяйственные сферы самой сангхи (*дансы чжуаньте* — циркулярные предписания по монастырям; *тучжун чжуаньте* — предписания монастырской братии), а также местное чиновничество (*гуаньпиньшэ чжуаньте*).

Поскольку существеннейший аспект социальной жизни большинства мирских объединений составляли действия, связанные с отправлением религиозных культов и особенно привнесенной буддизмом обрядностью, то содержание всех без исключения циркуляров сосредоточивалось в первую очередь на устройстве в складчину пиршеств, связанных с культом духов-покровителей местности и урожая, соблюдении буддийских постов, посещении проповедей, на организации общегородских ритуальных процессий и организации похорон членов объединений. Вторая группа циркуляров дает еще более обильный и конкретный материал для изучения структуры дуньхуанского общества в целом.

Итак, предметом нашего внимания будут так называемые *чжуаньте* — собственно «извещения по кругу», распространенная в Дуньхуане форма письменного оповещения членов названных выше корпораций, объединений: духовной и мирских общин, производственных артелей и т. п. Тексты циркулярных предписаний составлялись в одном экземпляре и, как правило, в монастырях подписывались *сэнчжэном*, а в мирских организациях секретарем письмоводителем, редко — кем-либо из должностных лиц объединения. Документ состоял из двух частей: в первой его половине была изложена суть распоряжения, вытекавшего из устава или правил и традиций данного коллектива либо во исполнение распоряжения местных властей. Далее шло перечисление лиц, которых это предписание касалось. В заключительной части основного текста почти всегда напоминалось о мерах наказания или взыскания в случае невыполнения (в соответствии с уставом) или нарушения данного предписания. Каждый из упомянутых в документе лиц, ознакомившись с его содержанием, должен был против своей фамилии поставить подпись (пометку) и передать предписание дальше, очевидно ближайшему соседу. Последний же возвращал *чжуаньте* в исходный пункт — в правление общины. В период тибетского правления в Дуньхуане (781—848) существовал институт «дежурных» — *юэчжи*, которые обходили с циркуляром нужные им дворы ⁴.

⁴ При изучении дуньхуанских документов следует иметь в виду, что история Дуньхуана подразделяется на три самостоятельных периода: 1) дотибетский период (до 781 г.), когда Дуньхуан входил в состав империи Тан; 2) период тибетского завоевания (781—848) и 3), так называемый период Гуйицзюнь, когда с 848 г. власть в этом районе перешла в руки *цзедуши* (т. е. наместников военного округа Гуйицзюнь), и Дуньхуан до занятия этого района тангутами в 1036 г. фактически, так же как и при тибетцах, был изолирован от Китая.

Циркулярные предписания объединений смешанного типа

Хронологические рамки (середина IX—начало XI в) используемых нами документов охватывают тот период истории Дуньхуана, когда специфические условия этого района — его изолированное и окраинное положение, а также недостаток или, возможно, отсутствие светских центров общения — позволили местным буддийским монастырям развернуть активную деятельность по организации местного населения вокруг монастырей.

Общее, известное нам количество циркулярных предписаний объединений смешанного типа насчитывает 114 единиц. Из них в нашей коллекции, в собрании С. Ф. Ольденбурга, — 27 документов, а остальные 87 — в Лондоне, в Британском музее (33), в Париже, в Национальной библиотеке Франции (50), в Китае, в Пекинской Государственной библиотеке (2) и в Дели, в Индийской Государственной библиотеке, тоже 2 документа. К сожалению, из этого немалою числа письменных свидетельств мы можем набрать едва лишь три десятка предписаний, которые представляли бы собой цельные оригиналы (подлинники). Большинство их, как правило, сохранилось в виде отдельных отрывков, где стандартный штампованный текст позволяет безошибочно определять тип предписания. К тому же написаны они часто на оборотной стороне уже использованных листов бумаги, а это весьма характерно для такого рода документов, как циркулярные предписания. Они были нужны лишь на предварительной стадии любого предстоящего общественного мероприятия, т. е. их цель — оповестить прежде всего тех, кто должен быть участником сбора. Нередки здесь и черновики с двумя-тремя строками распорядительной части предписания.

Отдельные фрагменты носят следы каллиграфических упражнений, которыми занимались монастырские ученики — будущие переписчики буддийских сутр или делопроизводители монастырских хозяйственных служб и общинных правлений. Внешне их упражнения отличаются от оригиналов лишь незрелостью почерка. Все же остальные моменты: дата, перечни имен и фамилий, место действия и другие данные — полностью повторяют оригинал, который брался ими за образец работы. А если еще учесть, что учащиеся в процессе обучения (переписки) вырабатывали не только почерк, но и, несомненно, должны были проходить проверку на внимательность, то, думается, не будет ошибкой, если мы примем их за копии документов, отражающих вполне реальные события.

Отрывочные сведения о существовании мирских общин в китайских городах прослеживаются, хотя и в общих чертах, при рассмотрении, например, источников, отражающих практику буддийских проповедников. Так, в «Жизнеописании достойных монахов» повествуется о деяниях Бао-цзюна (ум. в 634 г.), монаха монастыря Фушоусы из Ичжоу, который прославился тем, что проводил огромную работу по созданию мирских объединений в крае. Каждая из создан-

ных им общин насчитывала в своем составе примерно по 30 человек. Всего в Ичжоу и его окрестностях при участии Бао-цзюна было создано около тысячи таких групп (см. цз. 38). Но основной материал для изучения таких союзов дает все-таки текущая общинная документация буддийских *шэ*, найденная в Дуньхуане (например, Дх-1401)⁵:

- 1 «Шэсы чжуаньте» (циркулярное предписание правления [членам объединения шэ):
- 2 Чжан Шао-цин, Ань Цзай-шэн, яя Лян (с лошадью), Ван Чоу-цзы,
- 3 Ма Бао-цзы, // Ма Цзай-дин, Ма Фо-чжу, яя Цзинь, Дун Лю-
- 4 дин, Гао Юань-чан, яя Линху, Чжай Вань-//чжу, Му Шэн-
- 5 цюань (с лошадью), Ван Фу-ну, Ван Фу-дэ, Ань Вань-дуань, Ань
- 6 Бао-цюань (с лошадью), Ду// Ван-нянь, Ван Бао-дин, Лян Бао-
- 7 дэ, Гао Цзинь-хэ, .?. (юй)хоу.
- 8 Поименованным выше членам общины для перевозки статуи Буд-
- 9 ды//необходимо лично явиться в срок, указанный в [данном]
- 10 предписании. 7-го дня текущей луны к часу *мао* (цикл *мао* соот-
- 11 ветствовал отрезку времени от 5 до 7 часов утра. — Л. Ч.) <...>
- 12 собраться возле <...> На двоих, которые последними//прибудут
- 13 [на место сбора], наложить штраф в [объеме] одного *цзяо* вина.
- 14 Тех, кто не явится вовсе, оштрафовать на половину *вэн* (сосуд
- 15 для закваски вина. — Л. Ч.) вина. Данное предписание следует
- 16 быстро передавать по кругу. [Его] не следует задерживать,//
- 17 если будут такие, кто задержит циркуляр, то они понесут взыска-
- 18 ние по уставу. После того как это предписание обойдет по кругу,
- 19 вернуть его в правление нашего объединения, чтобы иметь осно-
- 20 вания определить наказание.
- 21 В 7-й день 2-й луны года *синь-вэй* (911?) *луши* Ли предписал
- 22 (санкционировал).

Здесь «7-й день 2-й луны» — это канун дня рождения Будды. Поэтому нетрудно предположить, что мобилизация членов объединения была вызвана подготовкой к предстоящему торжественному шествию — *синсянхуй* (букв. «к путешествию образа, статуи»). Название торжественной части праздника в день рождения Будды, который в Дуньхуане отмечался в 8-й день 2-го месяца. Изображение (статуя) Будды водружалось на специальную повозку и провозилось по выработанному маршруту по городу. Непосредственным руководителем и организатором этого шествия был один из отделов *дусэнтунсы*, управления духовной общины. Активное участие в его организации и проведении принимали и члены мирских объединений шэ. В частности, они покрывали часть расходов, связанных с его ритуальной стороной, обеспечивали сбор необходимых продуктов и, как видим, предоставляли для транспортировки статуи и лошадей.

⁵ Описание рукописи см.: Воробьева-Десятковская М. И., Гуревич И. С., Меньшиков Л. Н., Спирин В. С., Школяр С. А. Описание китайских рукописей дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 1. М., 1963. № 1635.

Проблема дуньхуанской общинной документации, затронутая в одной из наших работ, позволяет воздержаться здесь от дальнейшей характеристики и анализа данного документа. Следует только добавить, что найденный в Дуньхуане материал исключительно разнороден: с одной стороны, перед нами, как в данном случае, сугубо документальные данные одной из 13-ти приграничных окраинных танских волостей на уровне приходского объединения мирян, с другой — огромное количество еще мало учтенных эпиграфических данных, сохранившихся как в настенной росписи храмов-пещер, так и особенно в текстах, воспроизведенных на бумаге. В этом плане мы имеем в виду всевозможные, пока еще мало использованные, благопожелательные и молитвенные тексты, которыми в свое время сопровождалась пышные празднества и церемонии, связанные с культом духов-покровителей местности и урожая, а также со слушанием проповедей на молитвенных собраниях, привлекавших огромные толпы приверженцев буддизма. Среди них можно было встретить как простолудинов, так и людей «своего круга». Свои религиозные объединения, как мы уже говорили, имели чиновники различных управлений и служб, женщины из именитых семей, юноши и девушки, монахи и монахини, и, наконец, имели место случаи, когда последователи буддизма ограничивались какой-либо благочестивой деятельностью: сооружением или починкой храмов-пещер, перепиской сутр или печатанием изображений буддийских божеств. Одна такая группа из 16 человек (см. рукопись из колл. Стейна, № 3540), создавая свое объединение, взяла на себя обязательство отреставрировать своими силами и на свои средства храм-пещеру, при этом оформила свое объединение не через устав (хотя и сохранила его основные положения, выбрав руководство общины), а через обоюдную, оформленную письменно договоренность, которая должна была утратить свою силу с завершением ремонтных работ.

В составе группы выделяются: *сянгуань* (начальник волости), *шэчжан* (староста какого-то другого, параллельно существовавшего объединения *шэ*) и три-четыре представителя военной (*цзянтю*), административной (*дуяя*, *дую*) и духовной организации (*бицю*). Эти люди, надо думать, вложили в намеченное мероприятие финансовые средства и ресурсы, а остальные — свои знания и силу.

Наличие приведенного выше разнообразия общин является, можно сказать, косвенным подтверждением того, что ни религиозные, ни тем более объединения светской направленности не ломали основ социальной структуры Дуньхуанского региона, напротив — они отражали и в конечном счете закрепляли их. Более того, каждая из них вносила свои, только ей присущие детали в картину местного уклада и быта, существенно дополняя административные, территориальные и профессиональные формы общностей.

Циркулярные предписания для членов объединений, обслуживавших оросительную систему (*цюйжэнь чжуаньте*)

В Дуньхуанском уезде с его климатическими и природными условиями, где громадное пространство занимают пески, основу сельского хозяйства составляло орошаемое земледелие. Еще на первом этапе освоения китайцами этих земель недостаток осадков привел к необходимости создания здесь ирригационных сооружений.

В описании области Шачжоу («Шачжоу дудуфу туцзин», составлено в период 713—741 гг., в годы Кайюань), фрагмент которого был найден в Дуньхуане (см. Р-2005), названы 7 оросительных, по всей видимости, магистральных каналов: Бэйфуцьюй (протяженностью в 45 ли), Дусянцьюй (20 ли), Ицицьюй (20 ли), Мэншоуцьюй (20 ли), Саньчжанцьюй (5 ли), Янкайцьюй (15 ли) и Янъаньцьюй (7 ли). Кроме того, были построены две плотины — Мацюанькоуянь и Чанчэньянь. Строительство первой дуньхуанской плотины источник относит ко II в. до н. э.

Чтобы получить представление о том, насколько развитой была дуньхуанская оросительная сеть в VIII в., достаточно взглянуть на описи пахотных земель, которые опубликованы в первом выпуске наших документов. Буквально каждая строка любой описи пестрит указаниями на тот или иной канал, к которому примыкал почти каждый, даже небольшой клочок надела. К концу X в. количество каналов в Дуньхуанском регионе перевалило за сотню.

Постановка ирригационного дела в период, когда Дуньхуанский регион входил в состав империи Тан, нашла свое отражение в известном указе 637 г. Текст его был обнаружен среди дуньхуанских рукописей в фонде Пелльо (Р-2507). Этот документ содержит строгую регламентацию пользования водой и ирригационными сооружениями. В документе, в частности, отмечалось, что водяные мельницы на любом из каналов, если они задерживают ток воды и способствуют образованию наносов ила, ограничивая тем самым поступление воды на поля, — должны быть снесены. В части, касающейся непосредственно области Шачжоу, функции контроля за работой системы, как и в других районах страны, возлагались на начальника уезда. Однако, принимая во внимание специфические условия Дуньхуана, декрет предписывал выделять в помощь начальнику уезда четырех опытных специалистов орошения, которые осуществляли бы постоянный контроль за расходом влаги. Как правило, инспекторы были из бывших чиновников. Им выделяли лошадей, на которых они (в порядке повинности) с марта месяца по сентябрь должны были совершать регулярные объезды вверенных им участков.

Элементарная потребность экономного и совместного использования воды требовала от местной администрации держать под строгим контролем все обрабатываемые в уезде земли, включая и такие категории пахотных угодий, как *гунцзетянь* и *чжифэньтянь*, которые находились во владении (держании) у самих областных или уезд-

ных управ либо — у их чиновников, а также у чиновников военно-административных учреждений или командного состава местных гарнизонов. При определении объема работ, связанных со строительством и содержанием ирригационных каналов, местные власти должны были учитывать и эти земли, с тем чтобы соответственно их количеству отнести долю затрат и на держателей земельных участков этих категорий.

В тех случаях, когда, например, ощущался недостаток воды, снижение норм подачи ее на поля в одинаковой степени касалось как крестьянских наделов, так и чиновных и учрежденческих земель, т. е. они подпадали под такое же налогообложение, как и крестьянские хозяйства. Все они обязаны были обеспечивать ремонт и строительство дамб и каналов. Поочередное и беспристрастное орошение полей — таковым было требование китайских законов: «первым долгом властей являлось обеспечение того, чтобы (вода) равно распределялась повсюду, и власти не должны были проявлять пристрастия».

Поскольку подобные декреты центральной власти, устанавливающие правила использования тех или иных природных ресурсов, ограничиваются обычно констатацией общих принципов, то найденные местные (дуньхуанские) документы, в которых регламентируются правила эксплуатации оросительной системы применительно к местным условиям, представляются особенно ценными. В этом плане важное значение (несмотря на свою фрагментарность и плохое состояние текста) имеет рукопись, хранящаяся ныне в Национальной библиотеке в Париже (P-3560). В ней сохранилось почти 80 наименований каналов и арыков, при этом даются краткие топографические сведения о многих из них, а также раскрываются некоторые детали, касающиеся как порядка орошения полей, так и организации этого дела в целом.

Если иметь в виду тех, кто занимался непосредственно обслуживанием ирригационной сети, то ответ на этот вопрос (для танского периода второй половины VIII в.) надо искать в сохранившейся терминологии того времени. В частности, в документации, связанной с учетом населения, которое привлекалось к этим работам. Так, «Журнал повинностей» (*чакэбу*), который в начале 50-х годов VIII в. вели чиновники уездной управы в Дуньхуане, содержит множество «должностных» повинностей, исполнявшихся, главным образом, в местных учреждениях и казенных хозяйствах. Это — посты в низовой сельской администрации — сельские старосты (*личжэн*, *цуньчжэн*), секретари-письмоводители (*луши*), заведующие казенным имуществом, тюремные надзиратели, конвойные, курьеры и прочие служители. Были среди этой низовой администрации и лица, отбывавшие свою повинность в системе водопользования: *цюйтоу* (глава канала), *доумэнь* (смотритель шлюза), *цяньюань* («прежде работавший на казенной службе»), т. е. лица, знакомые, очевидно, с местной системой орошения и входившие прежде в уездную администрацию.

Смотрители каналов (*цюйтоу*) и шлюзов (*доумэнь*) чаще всего назначались из числа *сюньгуаней* (обладателей почетных титулов за военные заслуги) или их сыновей. Для периодической же очистки и текущего ремонта каналов в порядке повинности, разумеется, привлекались крестьяне (*байдин*). К числу отбывавших повинность в системе орошения следует отнести и *луши* (секретаря-письмоводителя), назначавшегося уездным начальником, а также самого сельского старосту (*цуньчжэна*), обязанности которого, кроме всего прочего, предусматривали контроль с его стороны за своевременным ведением сельскохозяйственных работ. К чему приводило нерадивое отношение старосты к своим обязанностям, мы знаем из текста одного распоряжения дуньхуанского уездного начальника ⁶.

После 848 г., сразу же за установлением в Дуньхуане власти *цзедуши*, были предприняты меры к совершенствованию оросительной системы. Так, если в танском Китае главным лицом при распределении воды был правитель округа (*цыши*), то при аппарате *цзедуши* ведущую роль в организации водоснабжения и орошения полей стали играть *иньгуань ду цюйбо ши* — «комиссары по надзору за использованием водных ресурсов края» и подчиненные им инспекторы — *пиншуй* («регулирующие баланс воды»). Что касается терминологии, характерной для раннего периода Тан, то здесь преемственности не наблюдается. Скорее всего, в это время появляется новый термин *цюйжэнь* (букв. «человек канала»), под которым, по нашим наблюдениям, понималась основная масса работников, занимавшихся ремонтом и очисткой каналов, содержанием в надлежащем порядке дамб, ограждений, мостов, подъездов к ним и т. д. Возможно, под этим термином подразумевались не только копатели каналов, но и квалифицированные специалисты, опытные мастера, умевшие прокладывать водотоки, а возможно, и отыскивать водосодержащие слои.

Если для характеристики института *цюйжэней* периода первой половины правления династии Тан мы располагаем источниками исключительно директивного порядка, причем на уровне не ниже областного управления, то для времени правления в Дуньхуане *цзедуши*, наоборот, мы имеем исключительно первоисточники, исходящие из низовой организации. В условиях Дуньхуана IX—X вв. объединения *цюйжэней*, несмотря на их кажущуюся автономность, вне всяких сомнений, направлялись и строго контролировались представителями местной власти, сочетая при этом свою деятельность с функциями, которые были присущи примонастырским общинам *шэ*.

Приведем один из таких документов, привезенных из Дуньхуана экспедицией академика С. Ф. Ольденбурга (Дх-11196)⁷:

⁶ См.: Чугуевский Л. И. Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дуньхуана // Страны и народы Востока. Вып. 10: Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. М., 1971.

⁷ См. также: Чугуевский Л. И. Оросительная система в Дуньхуанском уезде // XI НКОГК. М., 1980. Ч. 1. С. 164; Cuguevskii L. I. Touen-houang de VIII-e

- 1 Циркулярное предписание [по артели] *цюйжэней*.
Му Ин-тун, Му Юань-шэн, Му Ин-чан, Му Чжан-сань, Ань Дэ-
чан, Ань Дин-чан, А Юань-син, // Гао Жу[?]-тун, Ли Юань-чжу,
2 дутоу Ли, Чжао Юань-цзинь, Го Ба-цзы, Го Куай-син, Го Юань-
3 дэ, Чэн Чоу-цзы, *сэнчжэн* Кан, // *фалюй* У, Юань Чоу-дин, Со
Лю-ну, Чжан (?) Лю-ну, Чжан (?) Юань-чан, Юань Куай-цзы,
4 Чжан (?) Бао-чан, Чжан (?) Чан-чжи, дутоу Чжан (?).
Вышепоименованные *цюйжэни* назначаются для приведения в
порядок дороги и настилки моста Дусянцяо. Каждому человеку
прибыть с одной связкой ивовых ветвей и лопатой. Необходимо
приготовить (запастись?) <...> //
5 По получении предписания к часу *мао* в 10-й день текущей луны со-
браться у речки Шахэ, около моста. Двоих опоздавших наказать
6 семью // ударами палкой. Те, кто не явится совсем, будут наказа-
ны строже. В этом предписании каждый помечает свою фамилию
и быстро передает его дальше.
7 В 9-й день 10-й луны луши .?. Чоу-ну составил.

Среди многочисленных документов, которые исходили от органов общинного самоуправления в Дуньхуане, выявлено 17, разной сохранности (2 документа в фонде Стейна, 4 в фонде С. Ф. Ольденбурга и 11 в фонде Пелльо) циркулярных предписаний, озаглавленных *цюйжэнь чжуаньте* — циркулярное предписание *цюйжэням*. Один документ (Р-4003) озаглавлен *цюйшэ чжуаньте*, т. е. циркулярное предписание по общине *цюй[жэней]*.

В отличие от текстов распоряжений, которые были приняты в практике общин смешанного типа (*шэсы чжуаньте*), предписания *цюйжэням*, как видим, содержат прямое указание на контроль за их деятельностью со стороны светских властей. Это постоянные письменные напоминания о том, что «тот, кто прибудет на место сбора с опозданием, — будет наказан семью ударами палкой». Тех же, кто не явится по предписанию вовсе, ждет более суровое наказание, которое определит *гуань*, т. е. представитель официальной власти, чиновник. Вместе с тем, как мы уже отметили, тексты этих предписаний говорят и о причастности *цюйжэней* к жизни буддийской духовной общины. Так например, при определении штрафных санкций за задержку циркуляра, который, судя по контексту, исходил от имени уездной волостной администрации, *луши* постоянно ссылаются на *тяо*, т. е. на устав, определявший деятельность примонастырских объединений *шэ*, хотя ни одного оригинала с текстом устава для данной категории дуньхуанских мирян, насколько нам известно, найдено не было. Думается, не будет ошибкой утверждать, что в их основу явно были положены те же типовые проекты уставов, что и для *шэ-жэней* (*шэху, шэцзы*).

Если связи *цуюжэней* с буддийскими монастырями, как мы предполагаем, базировались на типовом уставе, то какого-то другого нормативного документа, который определял бы их задачи по поддержанию в рабочем состоянии оросительной сети, мы не знаем. Частью такого документа, а скорее всего чем-то вроде «Положения о цуюжэнях», мог быть фрагмент рукописи S-5874, содержание которого явно связано с проблемой использования местных водных ресурсов⁸:

<...> Вода для нашей местности — все равно что кровеносная система человека <...> [поэтому] в местах отвода [воды] из реки (канала магистрального) необходимо постоянно (?) укреплять <...> // десять (...дцать?) семей образуют от одной ли (деревни) <...> // каждый раз, когда объявляется сбор <...> //

Не вдаваясь в анализ приведенного отрывка, видим, что речь здесь идет о соблюдении техники ирригационного дела. Похоже, для того чтобы содержать в порядке искусственные сооружения, особенно в тех местах реки или магистрального канала, где берут начало водоотводные каналы, практикой была выработана какая-то усредненная цифра исполнителей, мобилизуемых каждый раз, когда появлялась необходимость объявить аварийное состояние оросительной системы. Заметим, кстати, что во всех известных нам циркулярах местом сбора названы либо «начало канала», либо *кэкоу* — «место отвода [воды] из реки».

Важно, что из 17 дошедших до нас предписаний цуюжэням, 9 документов относятся к работе и жизни одной и той же группы, которую возглавлял *луши* Чжан Цзай-дэ. Эта счастливая случайность позволяет нам сделать кое-какие наблюдения. Так, распоряжения Чжан Цзай-дэ датированы 2-м и 4-м, 9-м и 10-м месяцами 984 г. Пять из девяти документов появились «в связи с необходимостью — как это сказано в тексте распоряжения — предотвратить грозящее бедствие», которое ожидалось из-за резкого повышения уровня воды в канале. Три документа связаны с проведением внутриобщинных буддийских ритуальных мероприятий, свойственных примонастырским объединениям смешанного типа, один документ — предписывал группе из 18 человек явиться с лопатами и вешками для разбивки предполагаемого к освоению пахотного участка и трассировки оросительного водотока. Просматривается определенная очередность участия в работах, причем, как правило, привлекались 16—20 человек, не более. Каждый из *цуюжэней* должен был прибыть к месту работы непременно с инструментом (лопатой, мотыгой, корзиной) и определенным количеством хвороста или крепежного материала. При общей численности группы в 42 единицы — 24 человека были представителями рода Чжан, остальные 18 принадлежали к семьям Фань (7), Сун (6, один из них — монах), Инь (2), Хэ (2) и Ли (1). За груп-

⁸ См.: Чугуевский Л. И. Оросительная система... С. 165.

Л. И. Чугуевский. Циркулярные предписания в Дуньхуанском фонде

пой был закреплен канал Шацуй — это примерно в трех десятках ли восточнее уездного центра. Местом сбора названы разные точки: места его соединений с другими связанными с ним водотоками или устье канала у питавшей его реки.

К сожалению, мы плохо представляем те материальные условия, на которых потребители получали воду из казенных каналов, мы не знаем и того, были ли частные каналы и частная вода. Ответы на эти вопросы, думается, могут быть найдены в серии юридических документов местного происхождения, особенно в тех, где фигурирует такой термин, как *дишуй* (букв. «земля и вода»). Широкое распространение этого термина в дуньхуанских документах IX—X вв. показывает, что основу любого крестьянского хозяйства составляло не просто наличие земельного участка, но еще и воды. Пользование ими было основано на определенных установлениях, регламентировавших как нормы самих наделов, так и правила пользования системой орошения. Последнее обстоятельство влекло за собой значительное увеличение налогового бремени, а потому вода была нередко предметом споров или особых оговорок при регулировании имущественных или арендных отношений, что мы можем продемонстрировать на следующих примерах:

— как видно из текста контракта на аренду земельного участка (хранится в фонде Пеллю: P-3527), арендатор Со Хуай-и брал на себя только те «большие» (зерновой налог) и «малые» (на содержание сторожевых башен, поставку сена и топлива) налоги и повинности, которые были связаны с фактом держания участка как такового. Что же касается налогов и повинностей, которые юридический держатель земли должен был нести за право пользоваться водой, то они оставались на плечах последнего;

— известен случай (см. P-3155), когда только при долгосрочной (на 22 года!) аренде арендатор согласился поделить с хозяином земельного участка расходы на ирригацию;

— жалоба крестьянина волости Цыхуйсян Чжан Цзай-туна, датированная 2 г. Юн-си (985), родилась в результате тяжбы, возникшей между родным и приемным сыновьями из-за «земельного надела, воды и дома, оставшихся от отца» (см.: S-4489);

— Ху Цзай-чэн, крестьянин волости Лунлэсян, в подписанном им акте об усыновлении (см. P-3443, 962 г.?) сделал распоряжение, что «все имеющиеся в городе (его) строения, а за городом — земля, вода и [движимое и недвижимое] имущество...» считать принадлежащим на равных как его родному, так и приемному сыновьям;

— отсутствие или недостаток воды порой ставили на карту даже само существование той или иной семьи. Так, недостаток воды, лишивший «лепных дел мастера» (*суцзян боши*) Чжао Сэн-цзы средств производства, вынудил его отдать своего родного сына в долговое рабство (см.: S-3964).

Рассматривая материалы о *цуйжэнях*, нельзя пройти мимо присутствия в Дуньхуане согдийцев. В свое время мы уже писали о существовании лишь в полукилометре от уездного центра «города бухарцев» (*аньчэна*), который в рамках тогдашней административно-территориальной системы был составной частью Дуньхуанского уезда и где-то фигурировал в официальных документах как волость Цунхуасян («натурализовавшаяся»?)⁹. В 750 г. волость насчитывала 300 дворов с населением в 1400 человек. По подсчетам известного японского специалиста по Дуньхуану проф. Икэда Он, более 40 % имен и фамилий взрослого мужского населения волости указывают на их согдийское происхождение (выходцы из Самарканда, Бухары и Ташкента). Многие из них, как это засвидетельствовано в названной выше «Книге повинностей», имели непосредственное отношение к работе оросительной системы¹⁰. Более того, согдийскими именами изобилуют и циркуляры IX—XI вв. Примечателен своим содержанием текст одного канцелярского отчета, датируемого второй половиной X в. (см. P-4640), — это роспись расхода бумаги на нужды управленческого аппарата наместника округа (*цзедуши*). Документ, надо особо подчеркнуть, изобилует записями о расходе бумаги на нужды огнепоклонников, которые устраивали свои празднества, моления возле рек, водоемов, на берегах оросительных каналов, на перекрестках дорог.

Циркулярные предписания для членов объединений, занятых поддержанием общественного правопорядка (*синжэнь чжуаньте*)

Наличие циркуляров этой четко обособленной группы свидетельствует о существовании в Дуньхуане еще одной социальной организации, формировавшейся по профессиональному признаку. Это были общественные мобильные отряды, несущие патрульную и караульную службу, включая, несомненно, и функции пожарной охраны.

Обобщая содержание доступных нам текстов этого типа, мы можем констатировать, что:

— получив циркуляр в руки, каждый названный в документе *синжэнь* должен был сделать подпись-мету, подтвердив этим свое знакомство с содержанием документа, а затем уже

— во исполнение полученного распоряжения должен был при полном комплекте оружия в указанный в предписании день (как правило, ранним утром или, наоборот, с наступлением ночи) явиться к одним из городских ворот уездного центра: к Восточным (P-4504, P-4017). Западным (см. пекинский фонд, шифр «Иньцзы»-41), Северным (см. P-2877, Дх-10288) или Южным (см. Стейн-4504, P-3070) либо куда-нибудь в другое указанное в документе место. В волости

⁹ См.: Чугуевский Л. И. Новые материалы к истории... С. 147 – 157.

¹⁰ Там же. С. 148.

Шэньшасян местом сбора названо, например, помещение Дацан (главного склада), статуя «Большого будды».

Синжэнь — это сокращенное от *синъежэнь*, термина, которым обозначали специальных патрульных, непосредственно наблюдавших за соблюдением *цзинъе* — запрета на ночное передвижение. (Ограничения на передвижение в ночное время не распространялись на случаи, связанные с поездками по казенным делам или связанные со смертью, родами и другими подобными обстоятельствами. Запрет снимался только в канун новогодних празднеств.) В Китае система ограничений передвижения в ночное время уходит своими корнями в глубокую древность. Наба Тосисада в связи с дуньхуанскими циркулярами *синжэней*, делая экскурс в историю этого вопроса, выявил названия должностей, которые в разное время были учреждены для лиц, выполнявших функции блюстителей порядка. От рядовых патрульных, которые должны были заниматься непосредственно выявлением нарушителей — поднимать тревогу в случае появления грабителей, воров — до старших должностных лиц, возглавлявших караульную службу. Ночной покой танской столицы, например, охраняли отряды из так называемых *лицзу*, подчиненных специально назначавшимся военачальникам. В провинциальных городах эти функции были возложены на военных чиновников в лице *чжэчун дувэя*, возглавлявших *чжэчун (дувэй) фу*, что-то вроде военного комиссариата, который ведал вопросами учета военнообязанных (*вэйши*) и дислокации *фубинов*.

Что касается организации патрульно-сторожевой службы в Дуньхуанском уезде и его волостных центрах, то здесь эту роль, как свидетельствуют циркуляры, выполняли отряды *синжэней*, сформированных из односельчан. К сожалению, отсутствие в названных источниках прямых указаний на принципы их формирования не позволяет пока остановиться на этом вопросе более подробно. Полагаем, что, как и рассмотренные выше объединения лиц, обслуживавших оросительную систему, *синжэни*, будучи обособленной административной единицей, подчинявшейся прежде всего военно-гражданской администрации, тоже сочетали свою деятельность с функциями, которые были присущи примонастырским мирским общинам *шэ*.

Общий же характер их деятельности, исходя из самоназвания, можно проследить, например, по тексту циркуляра, который хранится среди дуньхуанских рукописей в фонде Пекинской библиотеки под шифром «Иньцзы-41»¹¹:

[Циркулярное предписание *синжэням*]

Поименованным выше *синжэням* (начало документа, где идет перечисление членов отряда. — Л. Ч.) по распоряжению [*сян*]гуаня (волостного старосты. — Л. Ч.) следует заступить на дежурство,

¹¹ См.: Чугуевский Л. И. Некоторые данные об отношениях объединений мирян с местной администрацией в Дуньхуане // VIII НКОГК. М., 1977. Ч. 1. С. 41.

имея при себе лук со стрелами, копьё и (сбоку?) *байбан* (один из простейших видов холодного оружия, простая, зачищенная палка. — Л. Ч.) <...> Не должно недоставать ни одного (вида оружия, т. е. явиться, что называется, при полной боевой выкладке. — Л. Ч.) <...> Получившие предписание [должны] к часу *мао* (цикл *мао* соответствовал отрезку времени от 5 до 7 часов утра. — Л. Ч.) в 26 день текущей луны собраться у Западных ворот [города]. Если будут опоздавшие, <...> [наказать] семью ударами <...> [На не] явившихся представить список. Начальник отряда (подпись не сохранилась).

Как видим, тексты распоряжений, которые циркулировали в объединениях *синжэней*, так же как и циркулярные предписания, предназначавшиеся для тех, кто был занят обслуживанием системы орошения, содержат прямое указание на контроль за их деятельностью со стороны местной гражданской администрации. Здесь те же штрафные санкции, что и в отношении *цьюжэней*. Внешне эти два типа предписаний отличает лишь только то, что циркуляры *цьюжэней* исходили от лица их делопроизводителя (*луши*), а распоряжения о сборе *синжэней* подписывались начальником отряда (*дуйтоу*) или его помощником.

Причастность *синжэней* к жизни сангхи мы усматриваем в содержании (пока единственно известного нам) циркулярного предписания, в котором и нашла отражение их социальная деятельность, связанная с обычным отправлением религиозных культов. Это рукопись из коллекции Стейна под шифром 6309:

Поименованные выше *синжэни* (в тексте перечислены фамилии 21 чел. — Л. Ч.) приглашаются на общее пиршество (*цзюйси*) по случаю празднования поста *ханьши*, которое состоится [в помещении] управы. Получившим [данное] предписание следует к часу *цзы* (цикл *цзы* соответствовал отрезку времени от 11 вечера до 1 часа ночи. — Л. Ч.) собраться у входа в присутствие. [Если будут такие, кто] придет с опозданием или не явится вовсе, — их ждет строгое наказание.

Для нас важно, что в не полностью сохранившейся концовке этого документа имеется упоминание о взыскании штрафа в размере 1 доу пшеницы, если данный циркуляр будет кем-либо задержан. Ну, а поскольку подобная система штрафов была характерна для всех описанных выше объединений, которые строили свои взаимоотношения на типовых уставах примонастырских *шэ*, то можно считать, что ими же регулировались и культовые действия *синжэней*. Короче, объединения *синжэней*, сформированных гражданскими властями (так же как и объединения *цьюжэней*) по принципу фискальной принадлежности, входили обособленными группами и в число приходских общин, группировавшихся вокруг буддийских монастырей. Подтверждением этому может служить статья расходов одного из дуньхуанских монастырей, где мы находим запись о проведении

общей трапезы, в которой приняли участие члены «наших монастырских семей», братья-монахи и *синжэни* (см.: Стейн-5927, 902 г.).

Насчитывается всего 14 циркуляров, адресованных *синжэням*. Часть их хранится в Британском музее, в коллекции Стейна (№ 214, 329, 1159, 1163, 4504, 6272 и 6309), 3 документа — в коллекции Пелльо, в Национальной библиотеке в Париже (№ 2342, 2877 и 3070), 1 — в Пекинской библиотеке («Иньцзы-41») и 2 фрагмента — в коллекции С. Ф. Ольденбурга (Дх-10288, Дх-10289). Сохранность названных документов оставляет желать лучшего. Все дошедшие до нас оригиналы предписаний, как правило, дефектны — это либо две-три строки начала или конца документа, либо — его нижняя или верхняя половины. Наиболее полно сохранившимися, видимо, следует считать рукописи Р-2877 и Р-3070, которые еще в 1944 г. были опубликованы одним из японских дуньхуановедов проф. Наба Тосиасада. К сожалению, его публикация осталась для нас недоступной. По имеющимся косвенным сведениям первую из названных рукописей можно датировать, по-видимому, 905 г., а вторую — 896-м, т. е. временем правления шачжоуских *цзедуши*.

Две первые из названных нами стейновских рукописей (№ 214 и № 329) не являются собой подлинных документов. Это всего лишь учебный материал — каллиграфические упражнения в составлении деловых бумаг. Похоже, учебный характер имеют и рукописи № 1163 и № 4504, однако это не умаляет их значения как документа. Они ценны тем, что в них зафиксирована терминология, характерная для реальной обстановки — «явиться на дежурство», «на поверку». Кстати, продолжительность дежурств, если судить по содержанию циркуляров Р-2877 и Р-3070, составляла трое суток.

Помимо перечисленных нами циркулярных предписаний, сохранилось еще пять рукописей (в колл. Стейна — № 1864, 1475 и 5824; Пелльо — Р-2449; у нас — Дх-1462¹², в которых термин *синжэнь* фигурирует в качестве административно-территориальной единицы, названия одной из «тысячедворок» (*було*), образованных тибетцами (781—848) в Шачжоу — *Синжэнь було*. Этот топоним ставит исследователей в тупик, как прочесть встретившееся название. Дело в том, что первый иероглиф этого термина имеет двоякое чтение. Его можно прочесть как *синжэнь*, так и *ханжэнь*. В первом случае это будет «человек, несущий караул, патрулирование» (сокращенное от *синъежэнь*), во втором — «член цехового объединения лиц одной профессии» (сокращенное от *ханъежэнь*).

В нашем случае упоминание во всех циркулярах военной атрибутики говорит явно за то, что мы имеем дело с *синжэнями*.

Вопрос о том, насколько найденные в Дуньхуане документы шэ могут быть использованы применительно к Китаю в целом, т. е.

¹² Описание рукописи см.: Воробьева-Десятовская М. И., Гуревич И. С., Меньшиков Л. Н., Спирин В. С., Школяр С. А. Описание китайских рукописей... № 1515.

применимы ли они для иллюстрации общественной жизни в то время собственно в Китае, — это предмет большой самостоятельной темы, которая, как нам кажется, может быть разработана с привлечением множества других документов, сопутствовавших всякого рода действиям объединений *шэ*. Здесь нужно только подчеркнуть, что в периоды изоляции, как свидетельствует сам документальный материал, китайцы, соприкасаясь непосредственно сначала с тибетцами, а затем также с уйгурами и другими племенами, сумели сохранить свои традиции и обычаи.

Вместе с тем нужно заметить и то, что если в первой половине династии Тан хозяйства общинников и их земля находились под строгим контролем государства, пытавшегося предотвратить расслоение среди крестьян, то в Дуньхуане ко второй половине правления Танской династии это установление было нарушено. Произошли определенные изменения в методике подушного учета населения, в регистрации земельных наделов, а также и в самой налоговой политике, в системе натуральных повинностей.

Что касается востания буддизма в китайский религиозный быт, то если на первых порах значительная часть новых приверженцев буддизма интересовалась не просто культовой, но и философской стороной нового учения, то позднее среди общинников стало расти стремление к оказанию друг другу взаимной помощи и установлению дружеских связей, подчиненных удовлетворению своих, обычно бытовых, нужд. Буддийские же празднества, похоже, гармонично вписывались в схему их вождельных житейских устремлений.

Несколько уйгурских документов из рукописного собрания Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН

Л.Ю. Тугушева
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Публикуемая группа уйгурских деловых документов из Восточного Туркестана неоднородна по составу. В ней представлены контракты, распоряжения, записи. Большая часть из них относится к известному по предшествующим публикациям комплексу документов, объединяемых по времени происхождения (XIII—XIV вв.).

Социально-историческое значение этого круга документов достаточно полно раскрыто в многочисленных ранее осуществленных публикациях и исследованиях, общий обзор которых, начиная с 1975 г., представлен в работе П. Циме (3). Сделанные в этих работах выводы и оценки в равной мере распространяются и на документы, публикуемые в настоящей статье, и поэтому мы здесь, не повторяя общих выводов об их значении, ограничимся лишь указанием на некоторые, представленные в них факты, дополняющие сведения, известные по публиковавшимся материалам.

№ 1—5 публикуемых документов являются контрактами, составленными по поводу займа зерна, хлопчатобумажной ткани и пр. предметов и выдержаны в рамках принятой для документов этого типа схемы (см. 2, с. 111—148; Yamada 1, с. 16—78; 3, с. 55—61; 5, с. 79—80) и стереотипных языковых формул.

В ряде документов (№ 1, 2, 5, 6) имена собственные контрагентов повторяются, что является дополнительным свидетельством синхронности составления документов.

В двух записях появляется относительно новая для документов данного типа тема о прокате формы (штампа) для воспроизведения письменного текста. По-видимому, в них речь идет об изготовляемых из разных материалов, чаще всего — дерева, приспособлениях в виде формы-штампа с вырезанными на них рельефными изображениями букв, составляющих текст, для получения соответствующего оттиска на бумаге, известных по археологическим находкам в Восточном Туркестане (см. 6). Примечательно то, что в документах о прокате штампа, в отличие от контрактов иного содержания, нарушение контракта влечет за собой наказание не в виде материальных отчислений в пользу пострадавшего, но в виде ударов плетью.

Особое место среди представленных документов занимают письменные распоряжения в силу того, что подобного рода текстов на тюркских языках, относящихся к эпохе раннего средневековья, сохранилось сравнительно немного. Подлинность и официальный характер документов подтверждается печатями. Документ № 7 назван «высоким распоряжением» (*uluḡ buṣung yrliḡ — 1*), и, по всей видимости, исходит от высокопоставленного лица. Из распоряжений мы узнаем, в частности, что внимание лиц, облеченных властью, привлекали в числе других и вопросы, связанные с вооружением и строительством храмов. Того, кто отдает распоряжение о строительстве храма до мелочей заботят вопросы, связанные с его функционированием.

С точки зрения последующей исторической и локальновременной характеристики этих двух документов может иметь немаловажное значение дешифровка имеющихся на них печатей. Пока же можно указать лишь на то, что по внешним признакам они, скорее всего, относятся не к XIII—XIV вв., как большая часть публикуемых документов, а к более раннему времени.

По схеме распоряжения отличаются от контрактов тем, что, за исключением вступительной формулы (*uluḡ buṣung yrliḡimiz — 7, 1; taqī bir savimiz — 8, 1*), в остальной части они составляются в свободной форме, определяемой лишь содержанием. Соответственно, языковые штампы отступают в них на второй план и открываются возможности для более интенсивного проникновения элементов живой повседневной речи, несмотря на определенную строгость и лаконичность их стиля. В документе № 7, например, можно наблюдать включение одного предложения в корпус другого (стк. 5—7) без видимых элементов соединения предложений, что более свойственно небрежной повседневной речи, чем для строго письменно-литературного стиля.

В публикуемой группе документов, как и в других документах, относящихся к XIII—XIV вв., встречаются определенные черты «обновления» языка. Например, наряду со стандартной формой составных числительных второго порядка, строящихся по форме: *iki uḡtmī* 'двенадцать', встречаются и построения по форме *on iki* 'двенадцать' (№ 1, 1—2), характерной для языков более позднего времени. Не типична для стандартного литературного языка также глагольная форма преждепрошедшего времени *alip qaldim ärdi* 'я было (ранее) получил' (№ 9, 5). Появление в одном из документов имени собственного ближневосточного происхождения Сулейман может в некоторой мере рассматриваться как показатель того, что в период составления документов более отчетливо проявились черты ближневосточного культурного влияния в регионе.

Назначение документа № 10, представляющего собой лишь фрагмент деловых записей, не вполне ясно, но независимо от этого он содержит ряд ценных сведений, касающихся уйгурской ономасти-

ки того периода, и о мерах объема, применявшихся для измерения разных видов продукции: мера объема *šiy* использовался для измерения зерновых (проса), так же как и *kügi* — для проса, гороха, кунжута, *qar* — для вина, *tang* — для вина.

В двух публикуемых контрактах (№ 4, 3) есть указание на то, что документ записан собственноручно одним из контрагентов (*öz iligim bitidim* 'собственноручно записал'). Эти сведения также важны с точки зрения уточнения данных общестатистических подсчетов на основе всего комплекса документов.

Документы написаны типичным для рассматриваемого периода курсивным письмом, характеризующимся сравнительно ограниченным использованием диакритических знаков. Лишь в редких случаях с помощью двух точек слева и справа отмечены соответственно глухой увулярный согласный *q* и глухой спирант *š*; в единичных случаях одной точкой слева отмечен сонорный *n*. Во многих позициях графически не различаются в письме глухой и звонкий смычные согласные *t* и *d*. В транскрипции эти случаи представлены на основе общепринятой системы, включающей элементы фонологической интерпретации.

Писцы, фиксировавшие эти документы, в основном придерживались общепринятых стандартных форм начертания слов и иных языковых элементов, что свидетельствует об их хорошей осведомленности в принятых в ту эпоху правилах орфографии.

Документы публикуются впервые.

№ 1 (SI Kr I 147)

1. yilan yil ikinti ay on iki
2. kä manga irsul-qa ödünü buyday
3. krgäk bolup yabyu-tin ösi
4. ning s(ä)ks(ä)ni birlä üç tang ik (?)
5. iki küri buyday aldım bu buyday
6. ni bu oq yil küz toqsunč ay bir
7. y(a)ngita yabayu q(i)lip kürig-läp (?)
8. alur-biz tagürüp birür-biz birginčä
9. m(ä)n irsul yoq bar bolsar-mn bu buyday
10. ni birlä alyučı tov(?)šu ti bošiy
11. m(ä)n suleym(a)n öz bodum-tin köni birür
12. mn bu bitig-taki buyday iki tang
13. irsul bodi-ta suleym(a)n bodi-ta bir
14. tang iki (küri) bu nišan irsul
15. bu nišan m(ä)n suleym(a)n-ning ol
16. bu nišan m(ä)n tanuq ...
17. tanuq bu nišan m(ä)n ...
18. bäk tämür-ning [ol]

Перевод

1. В год змеи второй месяц двенадцатый день
2. мне, Ырсулу, понадобилась займы пшеница
3. и я взял у Ябгу
4. его мерой (сексеном) три танга и два кюри пшеницы.
5. Эту пшеницу мы в этом же году в девятый месяц
6. в первый день,
7. обмолотив (?) и отмерив,
8. возьмем и,
9. доставив, отдадим.
10. Если до возвращения долга я, Ырсул, исчезну,
11. то получивший со мной вместе эту пшеницу
12. Тов (?) Шу Ты Бошыг, Я —
13. Сулейман из [зерна] моего рода (семьи ?) правильно
14. возвращу. Два танга пшеницы, [упомянутые]
15. в этом документе,
16. [причитаются] от рода Ырсула, один танг
17. два (кюри) — от рода
18. Сулеймана. Этот знак мой — Ырсула,

0. Документ записан на белой, тонкой выработки бумаге-верже с шестью линиями в 1 см. Размер документа — 26 х 20,5 см. Имеет печать, от которой сохранился лишь фрагмент.

2. ödüñü деепр. на -ü от глагола ödün — 'просить' (Ср. ötüñ- МК 108). Здесь, по-видимому, является одной из параллелей глагольного имени ötüñč 'заем' (МК 637), образованного от той же основы.

4. säksän 'восемьдесят'. В данном контексте выступает в значении приспособления для измерения объема сыпучих тел.

4. tang мера объема сыпучих тел. Употребление в таких сочетаниях как üč tang iki küri 'три танга и два кюри' говорит о том, что эта мера объема превышала кюри.

7. yabaу (?) значение слова не установлено. Перевод — предварительный.

11. bod 'род, племя' (МК 505), в данном случае нельзя исключать также значения 'семья'.

14. Судя по содержанию документа, в этой строке после слова iki опущено слово küri.

№ 2 (SI Kr I 422)

1. tonguz yil altinč [ay]...
2. ygrmi-kä manga [bäk tämürkä]
3. üür krgak bolup ...
4. bir šiy üür ...

5. m(ä)n bāk tāmür ...
6. ildämür-kä ...
7. tāng üläšip ...
8. bu yir-kä bi ...
9. ä m(ä)n bāk tä[mür] ...[tükäl aldīm]
10. m(ä)n ildämür ... [(bir äksüksüz) түкäl birdim]
11. či tili(?) ...
12. toläk bu [nišan m(ä)n bāk]
13. tāmür-ning [ol] ... bu nišan m(ä)n
14. qudlı-ning [ol]

Перевод

1. В год свиньи шестой месяц
2. одиннадцатый день мне [Бек Темюру]
3. понадобилось просо ...
4. и я взял один шыг проса ...
5. Я, Бек Темюр ...
6. Ильдемюру ...,
7. распределив поровну (?) ...
8. сюда (?) ...
9. Я, Бек Темюр, [полностью принял],
10. Я, Ильдемюр, [полностью отдал].
11. ... (?)
12. Толек, этот знак мой — [Бек] Темюра.
13. Этот знак мой —
14. Кутлуга

0. Документ написан на сероватой, грубой выделки, средней плотности бумаге-верже (4 линии в 1 см). Размер документа — 9 x 23 см. Сохранилась лишь верхняя часть документа; нижняя половина листа, на которой могли быть размещены печать и знаки свидетелей, утрачена. Документ составлен с отступлениями от стереотипа, по которому составлялись документы о займе зерна, что затрудняет восстановление утраченных частей. Строки 9 и 10 частично восстановлены по схеме документов иного типа о займе денег и в дальнейшем их чтение может быть уточнено. В сохранившейся части документа упоминаются лица (bāk tāmür, ildämür, toläk), представленные также в ряде других документов, что позволяет отнести этот документ к определенной группе.

3. üür просо (Yamada I, с. 81).

4. šiy мера объема сыпучих тел (= 10 кюри) (Yamada I, с. 83).

9–10 Ср. USp 56 (с. 98), 61 (с. 112).

№ 3 (SI 4b Kr 9a)

1. tonguz yil törtünč ay bir otuz-qa manga šingüy-kä asiyya böz krgäk bolup
2. birgüy (?) tutung-ta yüz böz altim qač ay tutsa(r)-mn anı tutup on böz

3. asiŷ birlä köni birür-mn birginčä yoq bar bolsar-mn ävdäki-lär köni birz-ün
4. [bu tamŷa] m(ä)n yiz yigugi-ning ol tanuq iničük tanuq kiši-li m(ä)n šingüy...

Перевод

1. В год свиньи четвертый месяц в двадцать первый [день] мне Шингюю понадобилась хлопчатобумажная ткань
2. и я взял у Биргюя Тутунга сто [штук] хлопчатобумажной ткани. Сколько бы месяцев я не оставался [должен] (букв. держал ткань), будучи должен, я правильно возвращу [долг] вместе с процентами, [составляющими] десять штук ткани.
3. Если до возвращения [ткани] я исчезну, то пусть мои домо-чадцы правильно вернут.
4. ...[Эта печать] моя — Йиз Йигюги. Свидетель Иничюк, свидетель Кишили. Я, Шингюй, [собственноручно написал].

0. Документ записан на полях листа с китайским текстом на белой, тонкой выделки эластичной бумаге-верже (6 линий в 1 см). Размер листа — 29 x 29 см.

4. В заключительной части документа после слов m(ä)n šingüy 'Я, Шингюй' в соответствии с трафаретом должны следовать слова öz iligim bitidim 'собственноручно написал'. Ср. документ SI 4b Kr 235, 5.

№ 4 (SI 4b Kr 235)

0. biš mantal yinčürü töpün yükünü tap[inu]
1. tavišqan yil säkiz-inč ay on yangiqa m(ä)n bälingdü
2. tutung . sabaqam-ning baš čir-ning dinavi (dinayï)-sïn (?)
3. buqa qulï tutung bäk-tä altim . näčä-tä
4. qolsar köni birür-mn . bu tamŷa m(ä)n bälingdü
5. tutung-nung ol . öz iligim bitidim

Перевод

0. Совершив пятиричный [обряд] поклонения и в поклонении коснувшись [земли] теменем ...
1. В год зайца восьмой месяц десятый день ново[луния] я, Белингдю
2. Тутунг, взял у Бука Кулы Тутунг Бека слугу (?) Сабакама Баш Чира. Когда бы он ни востребовал ,
3. я по правилам возвращу. Эта печать моя — Белингдю
4. Тутунга. Я собственноручно написал.

0. Документ написан на серой с шероховатой поверхностью неплотной бумаге-верже (4 линии в 1 см). Размер документа — 25 x 13 см.

mantal (санскр. maṇḍala) магический круг. В сочетании biš mantal yükün- (-yincür-) имеет значение совершить обряд поклонения, коснувшись земли в пяти точках (4, с. 218).

2. dinayï-sin (?) чтение слова предварительное. С некоторыми допущениями можно рассматривать его как состоящее из двух частей: din // tin (кит. tian 'пахотное поле' (4, с. 235) или tir 'плата за работу по найму' + ayï 'слуга' (МК 363). Ср. terçi 'работник по найму' (МК 210).

2. Наличие в этой фразе двух определений в родительном падеже при одном и том же определяемом может служить признаком принадлежности предмета (лица), обозначаемого определяемым, двум лицам, (что маловероятно в ситуации, отраженной в документе), либо может рассматриваться как редкий случай дублирования показателя родительного падежа при двух частях одного и того же определения. Исходя из контекста, представляется более правомерным второй вариант истолкования.

№ 5 (SI 4b Kr 236)

1. tonguz yil çŷapt ay tört yangiqa manga bošadu-qa bit ...
2. yang krgäk bolup qaysidu tutung-ta on satir kumuš-kä yang
3. ... ɣ yangča yüz bitiyü m(ä)n abam bütim(ä)sär-mn (?) on qamçï birgä
4. [yi]yür-mn tanuq hintso tanuq ... bu tamya m(ä)n bošadu-ning ol tip ...

Перевод

1. В год свињи в месяц обетов в четвертый день нового [месяца] мне, Бошаду,
2. понадобился письменный штамп и я за десять сатыров серебром [взял] штамп у Кайсыду Тутунга.
3. ... если, воспроизведя письменный [текст] по этому штампу сто раз, я не восполню [стоимость проката?], то получу десять ударов плетью.
4. Свидетель Хинтсо, свидетель ... Эта печать моя — Бошаду, и об этом...

0. Документ записан на тонкой с шероховатой поверхностью, серой бумаге-верже (4 линии в 1 см). Размер документа 28,5 x 9,2 см.

2. yang 'образец, форма, трафарет' (См. ДТС, с. 233). Очевидно, имеется в виду штамп для воспроизведения письменного текста на бумаге. См. вступительные замечания.

3. bütirim(ä)sär-mn — слово записано небрежно и его чтение может быть уточнено. Возможно, что оно является однокоренным с глаголом büt-, зафиксированным в значении 'подтверждать, погашать долг' (МК 413).

3. birgä 'плеть, розга, хлыст': birgä yï- 'быть наказанным плетью, хлыстом, розгой' (ДТС, с. 95).

№ 6 (SI 4b Kr 20)

1. tonguz yil törtünç ay toquz otuz-qa manga
2. qaysidu tutung-qa yang krgäk bolup
3. šinqo šali üç káz-ig yang altım munı
4. ča öq ...m(ä)sä on qamčı bārgä (birgä?)
5. yiyü ...mn

Перевод

1. В год свиньи четвертый месяц двадцать девятый [день] мне
2. Кайсыду Тутунгу понадобился письменный штамп
3. и я трижды брал у Шинко Шели штамп. Если я таким образом (?) (в таком же виде?)
4. не [верну?], то [буду наказан], получив десять ударов
5. плетью.

0. Данный текст по всем признакам является черновой, подготовительной записью и размещен поверх другой, незаконченной записи, состоящей из следующих одиннадцати коротких строк, расположенных на листе горизонтально:

il
 ögäsi qaysidu
 bilgä
 bāg(ä)
 qut(r)l (?)
 süsümüş
 sävinč
 toy(r)ul (?)
 tany(a)č (?)
 qa
 üküš

'Советник правителя Кайсыду Бильге-бек Кутрулу, Сюсюмушу, Севинчу, Тог(р)улу, Танкачу много ...'. Из этого неполного текста, тем не менее, устанавливается, что упоминаемый в основном тексте Кайсыду является лицом высокопоставленным и имеет титул *il ögäsi* 'советник при правителе'. Помимо того между строк основного текста более убористым почерком сделаны еще четыре записи, самая левая из которых является лишь повтором начала основного текста до слова Кайсыду. Вторая запись, заключенная между первой и второй строками основного текста, сделана от имени другого лица по имени Бошанду в тот же год, но в пятый месяц: *tonguz yil bişinç ay toquz otuz-qa m(ä)n boşandu* 'В год свиньи в пятый месяц двадцать девятый [день] мне — Бошанду'. В третьей записи, составленной в год мыши в четвертый месяц, некий Бошанду Таг, называющий себя *boşutčı* 'наставник, учитель' (термин *boşutčı* в отличие от другого термина *baqşı*, также употребляемого в значении 'наставник, учитель', обозначает не религиозного наставника, а наставника в обучении ремеслам, грамоте, наукам), констатирует, что запись сдела-

на им: köskü yil törtünc ay säkiz ygrmikä m(ä)n bošgutči bošandu tay bitiyü tägindim çin ol 'В год мыши четвертый месяц восемнадцатый [день] я, — наставник Бошанду Таг, удостоился написать. Это — истинно'. И, наконец, в четвертой записи, размещенной в конце основного текста в перевернутом положении листа, перечислены восемь имен собственных и в их числе упоминавшиеся выше в других записях qaysidu и bošandu tay: kinki bošutči bošandu šäli, vapsidu, yao-sadu, kintso, qaysidu, yavsidu, kinsidu, bošandu tay 'Ниже(перечисленные) наставник Бошанду Шели, Вапсыду, Яосаду, Кинтсо, Кайсыду, Явсыду, Кинсиду, Бошанду Таг'.

4. bärğä — чтение слова предварительное, принято на основе данных документа № 5 (4b Kг 236) и в дальнейшем может быть пересмотрено.

№ 7 (SI 4b Kг 222)

1. uluy bučung yrliyimiz :
2. tavušlugliu šiçi(?) ... bu
3. bitig tägdüktä alpquš-ta
4. tngrilik yasatγay-sin (?) alpqušta... bir
5. tngrilik külädz (?)ün yangi vayarda (vrxarda) tün sayu
6. [yit]jirär (?) toyin küz-ädçi bir oyurı kirmäz-ün
7. siz-lär ymä tägi[...]ing-lär (?)

Перевод

1. Наше повторное (?) высокое распоряжение.
2. Тавушлугу Лио Шичи (?)
3. Когда поступит это распоряжение, в Алпкуше
4. ты должен построить храм ..., чтобы какой-то
5. храм стал известен в Алпкуше. В новый монастырь каждую ночь
6. вы [направляйте ?] семерых (?) монахов-сторожей,
7. чтобы не забирались воры... и (?).

0. Документ записан на сероватой, грубой выделки бумаге-верже (4 линии в 1 см). Размер листа — 26 x 21 см. На документе поставлена печать квадратной формы красной тушью.

1. bučung восстановленный дубликат документа, вторичный документ (см. 1, с. 523). Исходя из значения слова uluy 'большой, великий, высокий (в прямом и переносном значении)', словосочетание uluy bučung может быть переведено как 'повторное высокое распоряжение'.

3. Alpquš — название населенного пункта, судя по этимологическому составу словосочетания, находившегося в Туркестане. Точное местонахождение пока не установлено.

5. küläd- гл. неперех. от külä- 'восхвалять, прославлять' (ДТС, с. 325, 379). vayar (~vrxar) (санскр. viharā) монастырь (4, с. 243).

№ 8 (SI Kr IY 612)

1. taqī bir savīmiz . buşmaq-lïy (?) bodun-qa
2. biş yaray mäntä biliglig-tin
3. birtürtümüz . biş qalqan bayra bilig
4. lig-tin birtürz-ün

Перевод

1. И еще одно Наше слово. ... (?) народу
2. мы повелели дать пять кольчуг от меня —
3. Билиглига. Пять щитов пусть велит (велят?) предоставить
4. от Багра Билиглига.

0. Документ записан на сероватой, грубой выделки бумаге-верже (4 линии в 1 см). Размер листа — 16 x 32 см. На документе имеется печать круглой формы, оттиснутая красной тушью.

1. buşmaq-lig — предположительно атрибутивная форма от buşmaq 'гнев, возмущение' (yana üstäldi buşmaq qaıugulmaq imgäki 'вновь возросли беды, вызываемые раздражением и гневом' — AY 637,17). Возможен также вариант чтения в форме boşmaq-lïy с соответствующим изменением интерпретации.

№ 9 (SI Kr I 151)

1. yöläk baqşï-qa turçï-qa
2. qudluy tigin-tin töläk
3. turçï-tin tälīm tälīm
4. böz orduy mn çu qız-ïng(?)
5. qï alïp qaldïm ärdi (?)
6. sän yana
7. qaz-a-qa til(ä)p alyïl tip
8. idmiş-sn manga adirt
9. lïy biidip (bidip?) idyïl

Перевод

1. Для Йолека Бакши и Турчи
2. я, Чу ... (?), [ранее] было получил
3. от Кудлуг Тегина и Толек Турчи
4. большое количество ордуйской (?)
5. хлопчатобумажной ткани.
6. Ты же (вновь) прислал Каза,
7. чтобы он востребовал и забрал ее.
8. Напиши мне [в связи с этим] ясно (отчетливо)
9. и пришли.

0. Документ записан на тонкой выделки светлой бумаге-верже (6 линий в 1 см). Размер листа — 21 x 14 см.

4. *böz orduy* вин. падеж от *böz ordu*. Возможно, что выражение *böz ordu* является одним из сокращенных вариантов словосочетаний, используемых в уйгурских документах соответствующего времени для характеристики тканей по месту их производства, отмеченному специальной печатью на ткани. Например, *šuluγ tamγaly* 'с кашгарской печатью' (3 KR 38/USp 110, 5; 3 Kr 39/USp 108, 5 — 6 и т.п.). Топоним *ordu känd* в раннее средневековье служил одним из названий города Кашгара (См. МК 173).

Деловая запись. № 10 (SI Kr I 56, 102)

1. ... bir [šiy?] tarīy iki küri
2. kündüč (künčit ?) iki küri + burčaq iki qap
3. süčüg qurung (?) + tu bir sīy
4. tarīy bir tang + süčüg bir küri
5. burčaq bir küri + künčit . sīnšī
6. tu šila bir šiy + tarīy bir qap
7. süčüg iki [küri] + künčit bir
8. küri burčaq + //sīndu šila bir
9. šiy tarīy iki + [qap ?] süčüg iki kuri
10. künčit b[ir küri] + burčaq čošuqbu (?)
11. biš küri [burčaq] + töläk iki
12. küri burčaq ögü + š biš küri
13. tarīy sīlīdu š + ila bir šiy
14. tarīy bir qap sü + čüg .
15. önük (?) biš küri + tarīy bir
16. öm bir qay
17. bir yaraqlīy (?) bir a + rtyu
18. sögün

Перевод

1. ... один шыг проса два кюри
2. кунжута (?) два кюри гороха, два бурдюка
3. вина, Курунг-ту (?) — один шыг
4. проса, один танг вина, один кюри
5. гороха, один кюри кунжута. Сыншы-ту Шила —
6. один шыг проса, один бурдюк
7. вина, два кюри кунжута, один
8. кюри гороха. // сынду Шила — один
9. шыг проса, два [бурдюка] вина, два кюри
10. кунжута, один [кюри] гороха. Чошукбу (?) —
11. пять кюри [гороха]. Толек — два
12. кюри гороха. Огюш — пять кюри
13. проса. Сылыду Шила — один шыг
14. проса, один бурдюк вина.
15. Онюк — пять кюри проса, одни

16. брюки, одну [пару] туфель,
 17. один [набор] для кольчуги (?), одну вьючную (?)
 18. корзину.

0. Документ составлен из двух фрагментов некогда единого, но впоследствии распавшегося на две части текста. Общий размер листа из двух частей равен приблизительно 23 x 20 см. Запись сделана на бумаге-верже (4 линии в 1 см) средней плотности, шероховатой, несколько побуревшей от времени. Знаком + в транскрипции текста обозначены границы соединения двух фрагментов.

Примечательно, что в этой записи имена собственные представлены в форме именительного падежа. Эта грамматическая форма в данном случае скорее всего служит показателем того, что лица, упоминаемые в записи, являются вкладчиками названных в ней предметов, так как в записях кредиторов, (фиксирующих) имена собственные должников, имена последних, как правило, бывают оформлены дательным падежом (см. USp, № 4, с. 4 и др.).

2. kündüç — судя по позиции в словосочетании и окружению, в данном случае, вероятнее всего, имеет место ошибочное написание слова künčid // künčit.

16. öm 'штаны, брюки' (МК 71).

16. qay / кит. khai / туфли, обувь.

17. yaqaqlıy — чтение предварительное. Допустимы другие варианты чтения и интерпретации слова.

17. artıy — глагольное имя от глагола art- 'навьючивать', пассивная и рефлексивная формы которого зафиксированы в словаре Махмуда Кашгари: taγar äşyäk üzä artıldi 'переметная сума была укреплена на спине (навьючена на) осла' (МК 128); äγ arčisın artındi 'человек навьючивал (на спину животного) сумку (с поклажей)' (МК 130).

18. sögün // sögän — 'вьючная корзина' (МК 203).

Указатель имен собственных.

bayra biliglig 8, 3–4	ögüş 10, 12
baş čir 4, 2	önük 10, 15
bäk tämür 1, 18; 2, 2, 5, 9, 12 – 13	qaysidu tutung 5, 2; 6, 2
bälingdü tutung 4, 1–2	qaza 9, 7
biliglig 8, 2	qudly 2, 14
birgüy tutung 3, 2	qudluy tigin 9, 2
bošadu 5, 1, 4	qurung tu 10, 3
buqa qulı tutung bäk 4, 3	sabaqam 4, 2
čoşuqbu 10, 10	šingüy 3, 1, 4
ču 9, 4–5	sınši tu šila 10, 5–6
hintso 5, 4	// sindu šila 10, 8
ildämür 2, 6, 10	silidu šila 10, 13
iničük 4, 4	suleyman 1, 11, 13, 15
irsul 1, 2, 9, 13, 14	šinqo šäli 6, 3
kišili 4, 4	tov (?) šu ti bošiy 1, 10

töläk 2, 12; 10, 11
töläk turčï 9, 2 — 3
turčï 9, 1

yabyu 1, 3
yiz yigügi 3, 4
yöläk baqšï 9, 1

Список сокращений.

- AY — *Suvarṇaprabhāsa* (Сутра золотого блеска). Текст уйгурской редакции. Издали В. В. Радлов и С. Е. Малов // *Bibliotheca Buddhica*, I—VIII. СПб.; Пгр., 1913—1917.
- МК — *Mahmūd al-Kāšyarī. Dīwān Luḡāt at-Türk* // *Compendium of the Turkic Dialects* / Ed. and Transl. with Introd. and Indices by Robert Dankoff in collaboration with James Kelly. Part I—III. Harvard University Printing Office, 1982—1985.
- USp — W. Radloff. *Uigurische Sprachdenkmäler*. Leningrad, 1928.
- Yamada I — N. Yamada. *The Forms of the Uighur Documents of Loan Contracts* // *Memoirs of the Faculty of Letters Osaka University*. Vol. XI. 1965.
- ДТС — *Древнетюркский словарь*. Л., 1969.

В тексте.

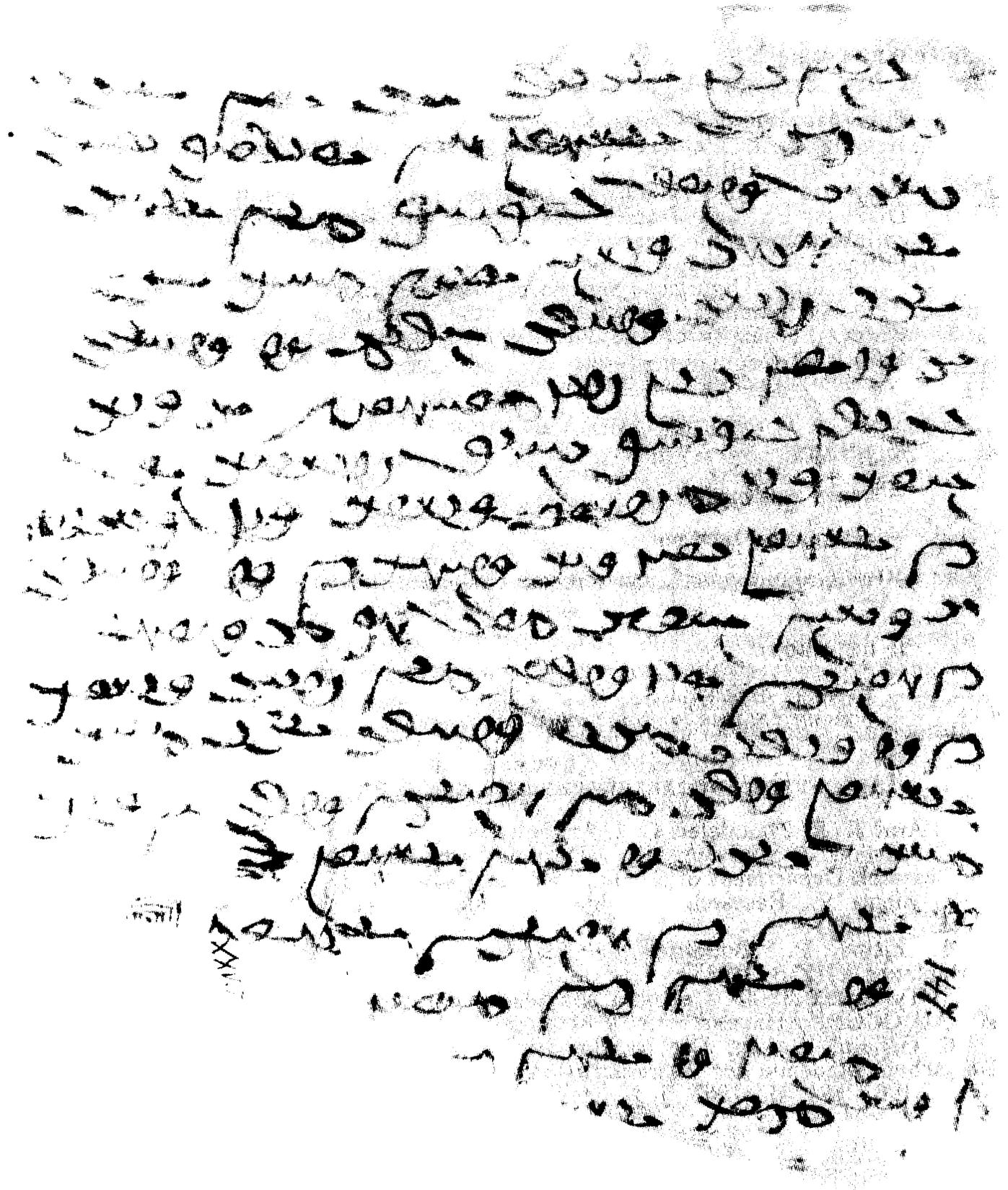
- текст поврежден
- [] — текст восстановлен
- пунктуационный знак в тексте (в форме точки)

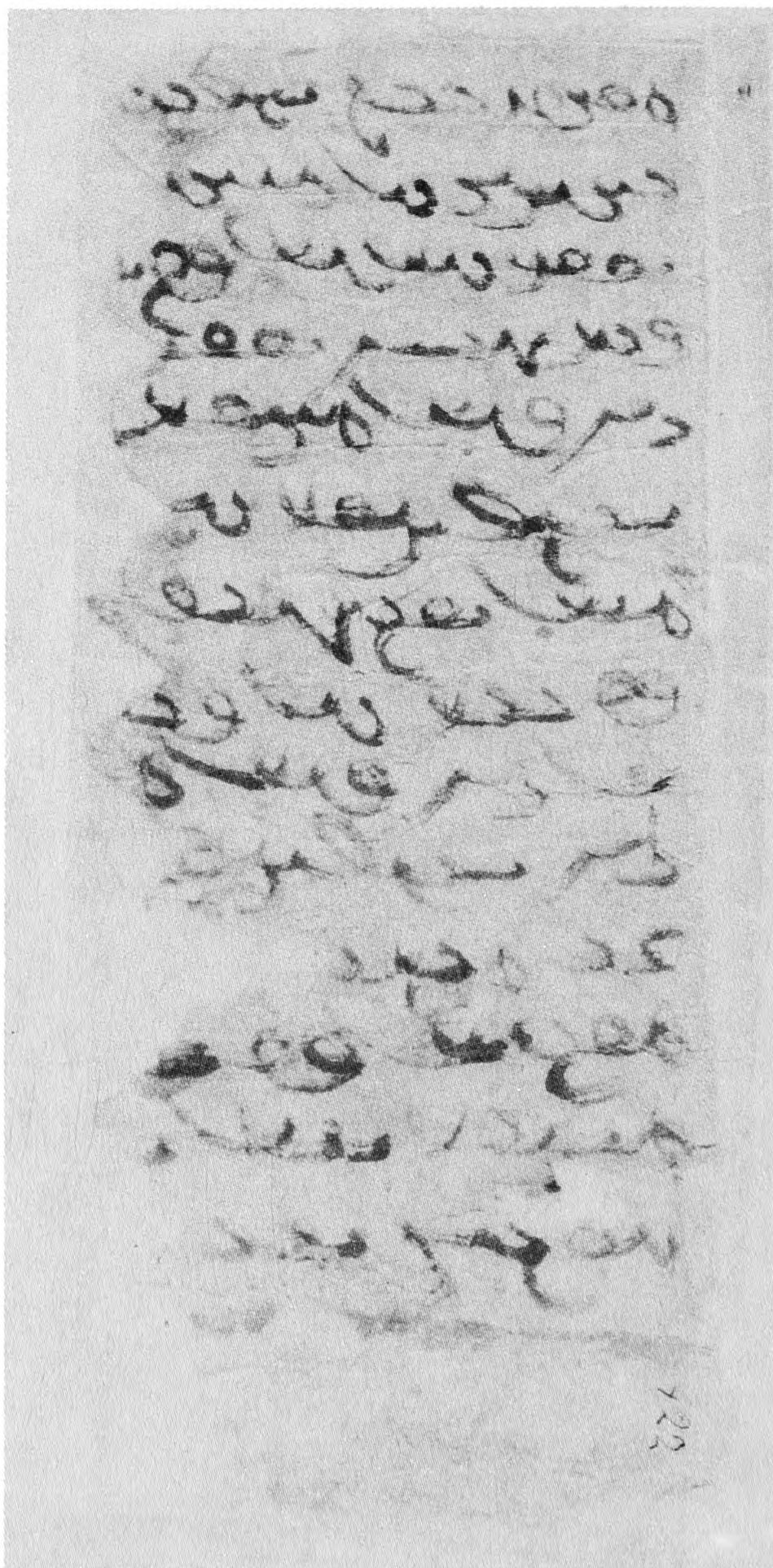
В переводе

- () — вариант перевода
- [] — пояснительные дополнения к переводу

Литература, представленная в ссылках

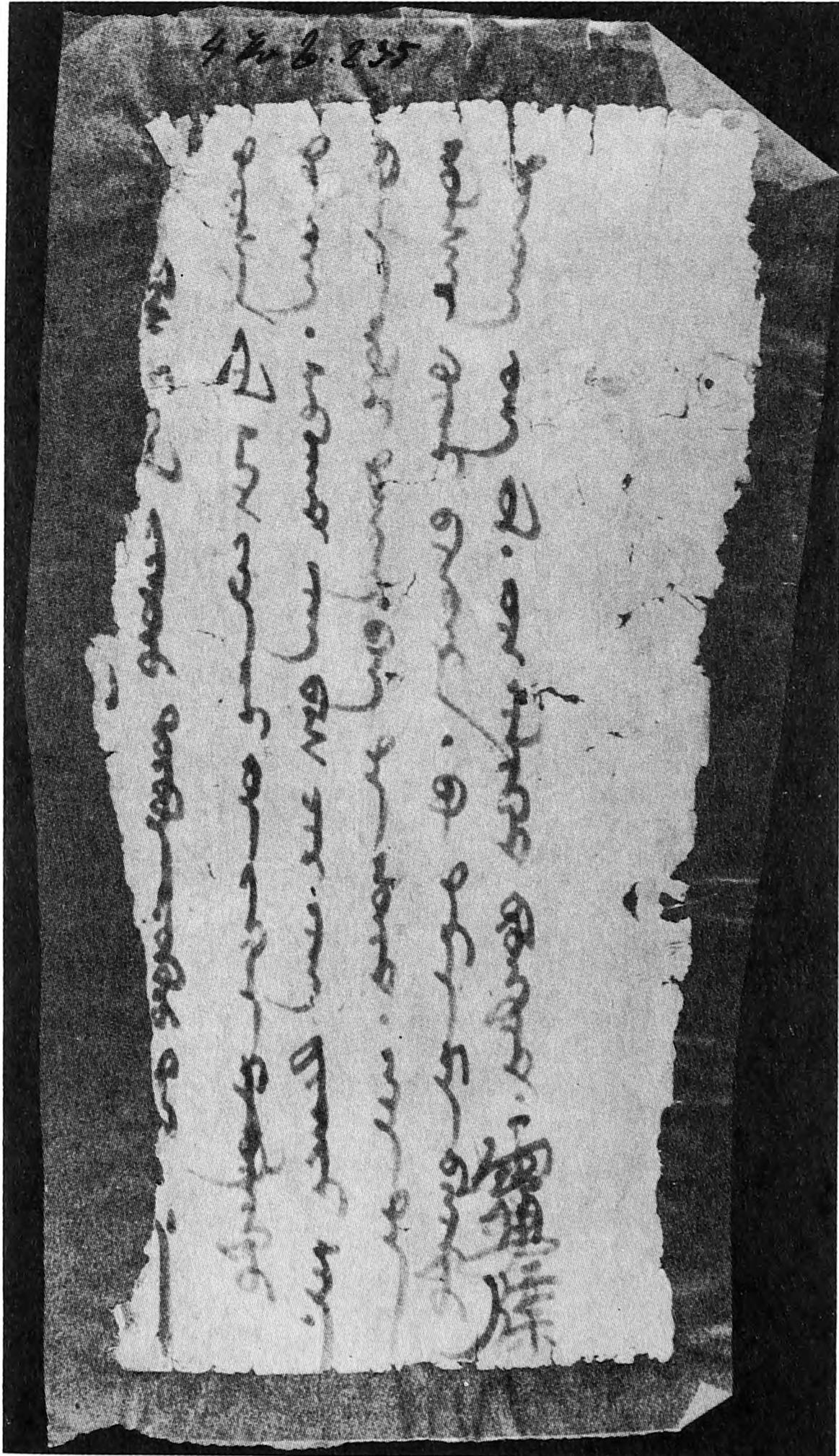
1. Arat R. R. *Makaleler*. С. I. Ankara, 1987.
2. Mori M. *A Study on Uigur Documents of Loan Consumption* // *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*. Tokyo, 1961.
3. Zieme P., *Research on Uigur Documents since 1975* // *Journal Asiatique*. T. 269. P., 1981.
4. Zieme P., *Buddhistische Stabreimdichtungen der Uiguren* // *Berliner Turfantexte XIII*. В., 1985.
5. Тугушева Л. Ю. Деловые документы уйгуров в рукописном собрании ЛО ИВ АН СССР // *Народы Азии и Африки*. 1988. № 2. С. 78 — 84.
6. Gabain, A. von. *Die Drucke der Turfan-Sammlung* // *Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Kl. für Sprachen, Literatur und Kunst. 1967. N 1. В., 1967. S. 1—39 + 14 Taf.



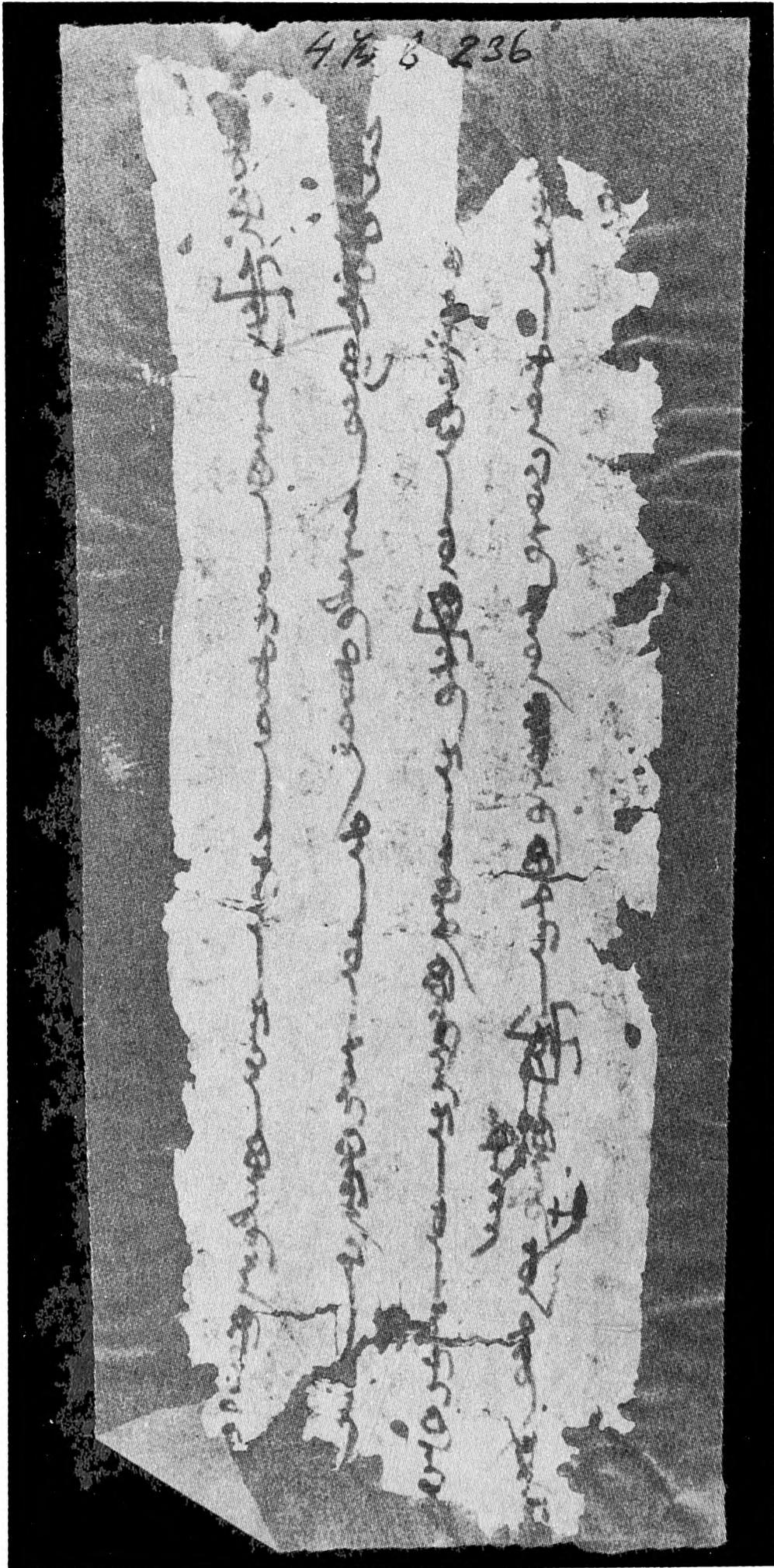


我亦皆得
妙智樂小法
難復說三乘
深淨微妙甚
如諸佛所說
諸法咸滅相
是名轉法輪
後次速起來
舍利弗當知
咸以恭敬心
我即住是念
舍利弗當知
我亦皆得

№ 3 (SI 4b Kr 9a)



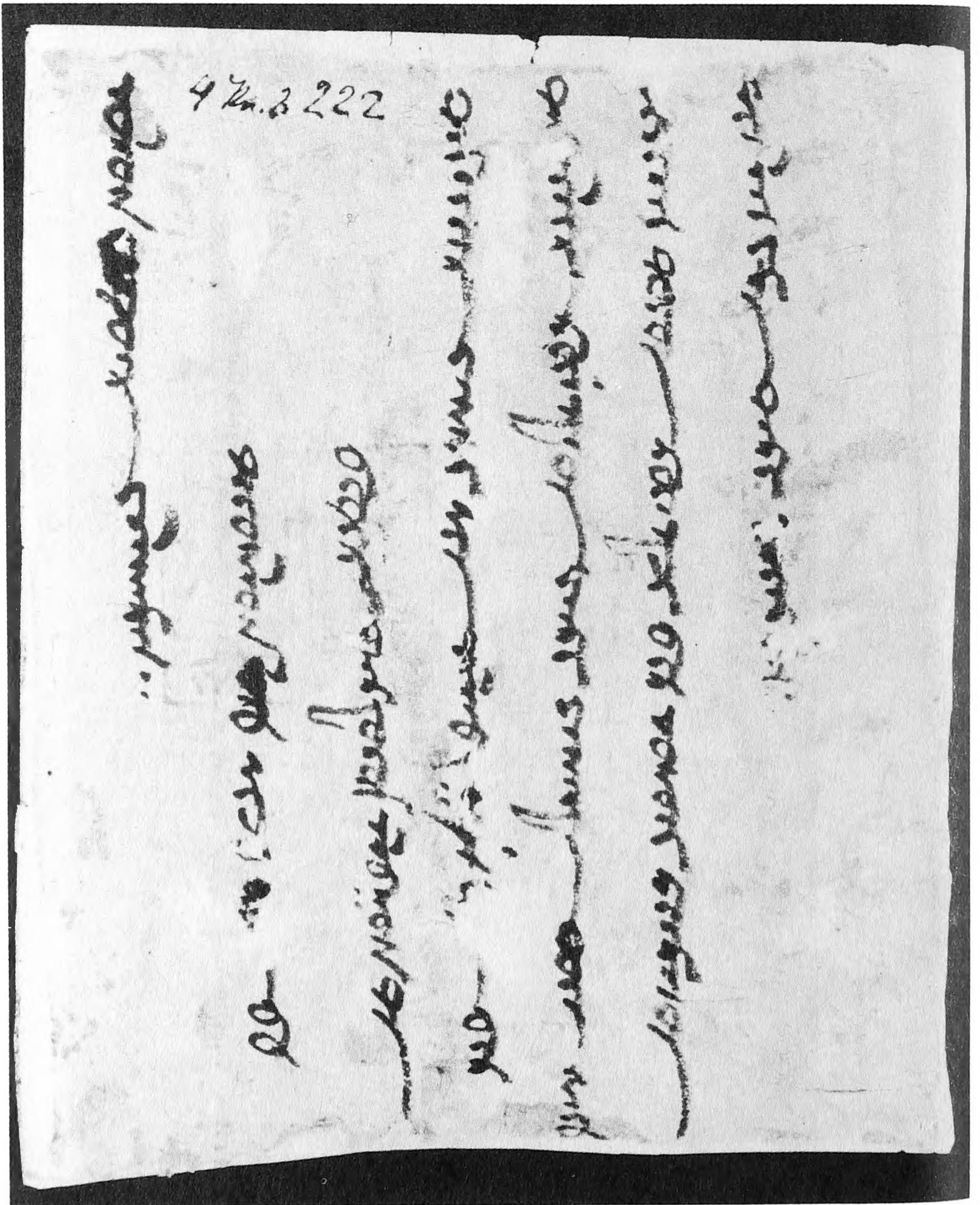
№ 4 (SI 4b Kr 235)



№ 5 (SI 4b Kr 236)

4/11. 2.
20.

1. *Handwritten text in Uighur script, consisting of several lines of dense, cursive characters.*
 2. *Handwritten text in Uighur script, continuing the previous line.*
 3. *Handwritten text in Uighur script, with some characters appearing to be in a different dialect or style.*
 4. *Handwritten text in Uighur script, possibly a signature or a specific name.*
 5. *Handwritten text in Uighur script, appearing as a separate line or phrase.*
 6. *Handwritten text in Uighur script, possibly a date or a reference.*
 7. *Handwritten text in Uighur script, possibly a signature or a specific name.*
 8. *Handwritten text in Uighur script, possibly a date or a reference.*
 9. *Handwritten text in Uighur script, possibly a signature or a specific name.*
 10. *Handwritten text in Uighur script, possibly a date or a reference.*



4 Июл. 222

Ваше письмо
получил.

Спасибо за
ваше письмо.

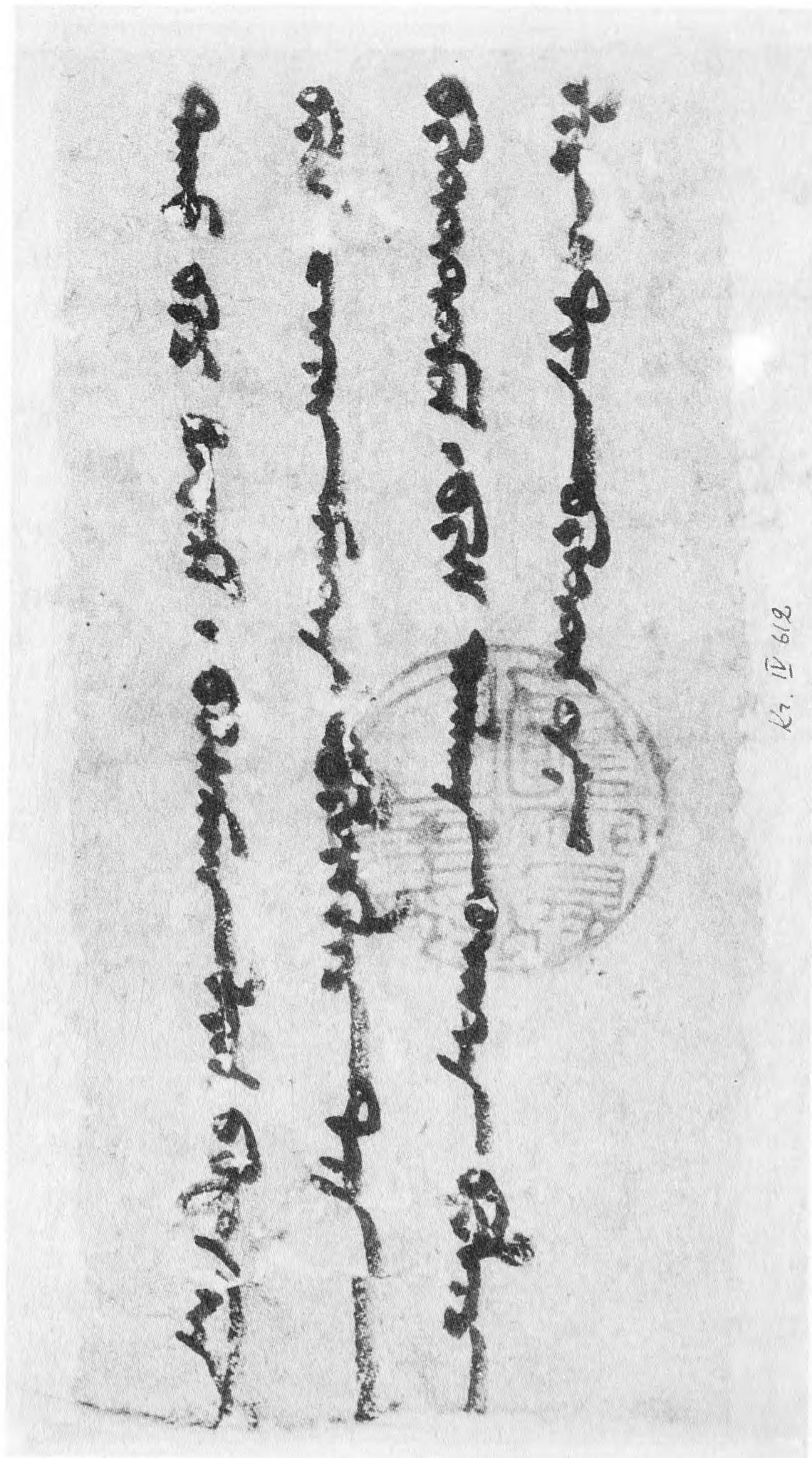
Очень приятно
получить от вас
письмо.

С наилучшими
пожеланиями
вашему здоровью.

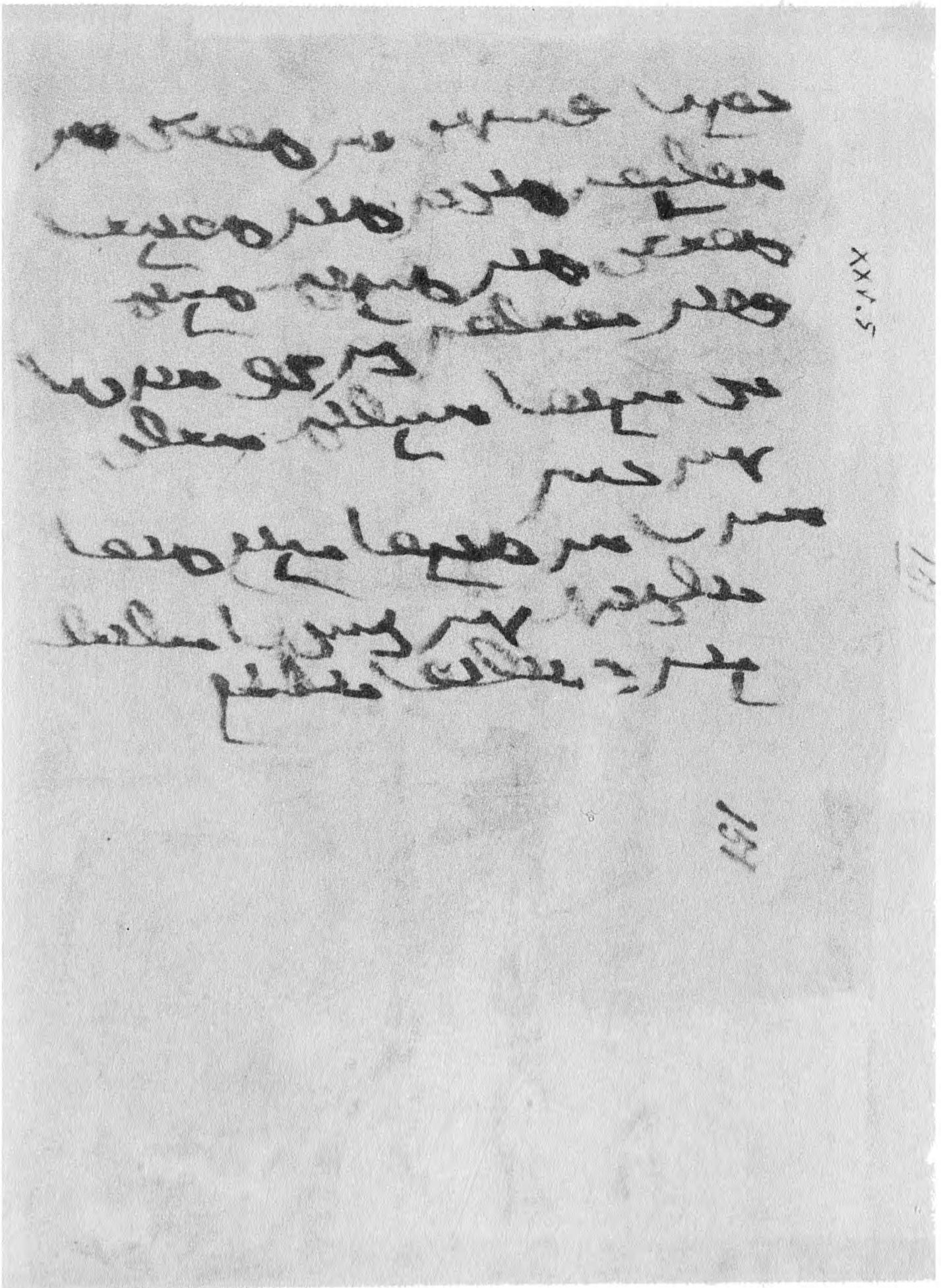
С уважением,
ваш друг,
Иван Иванович.

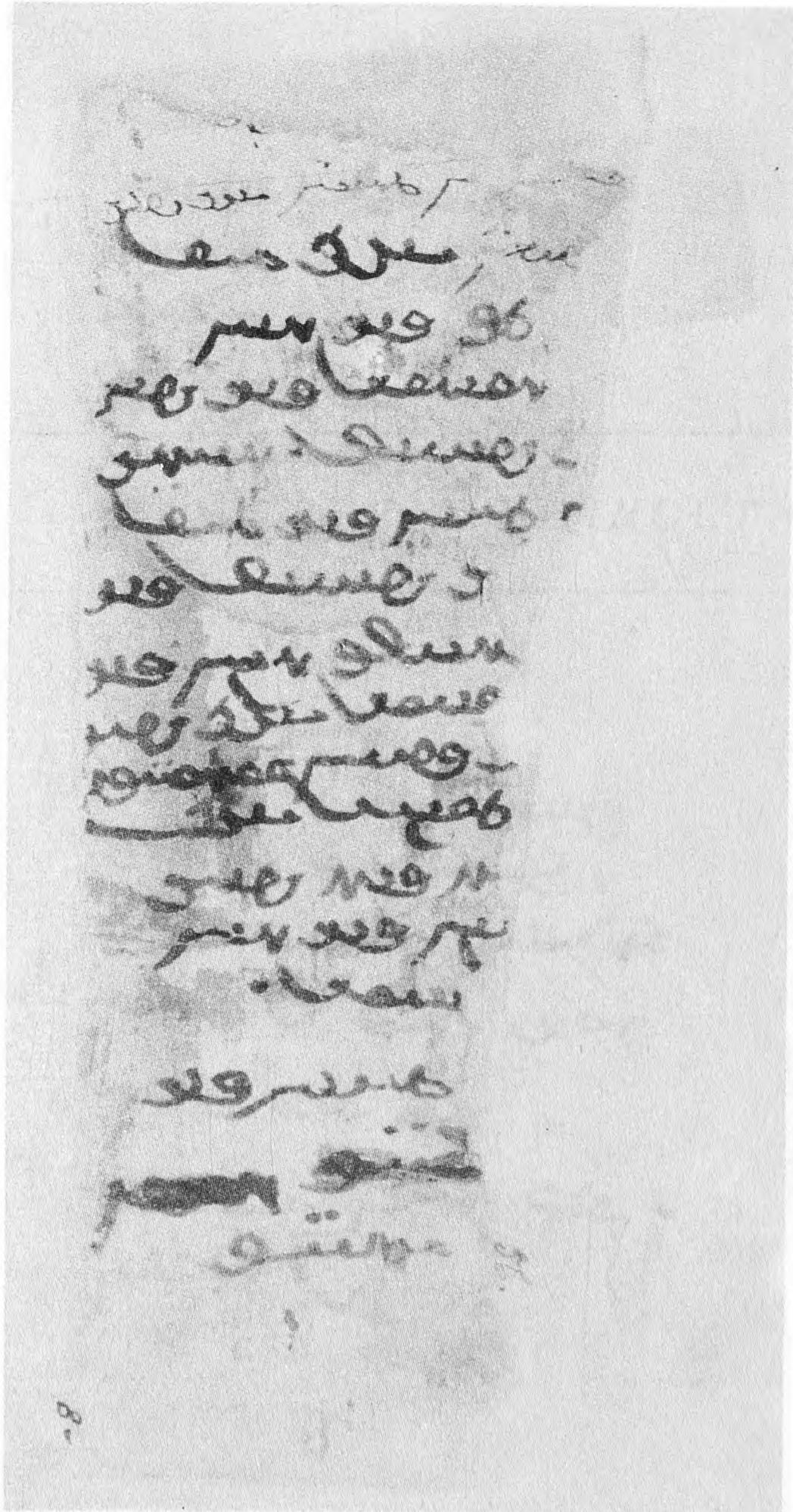
Семья
ваша,
Иван Иванович.

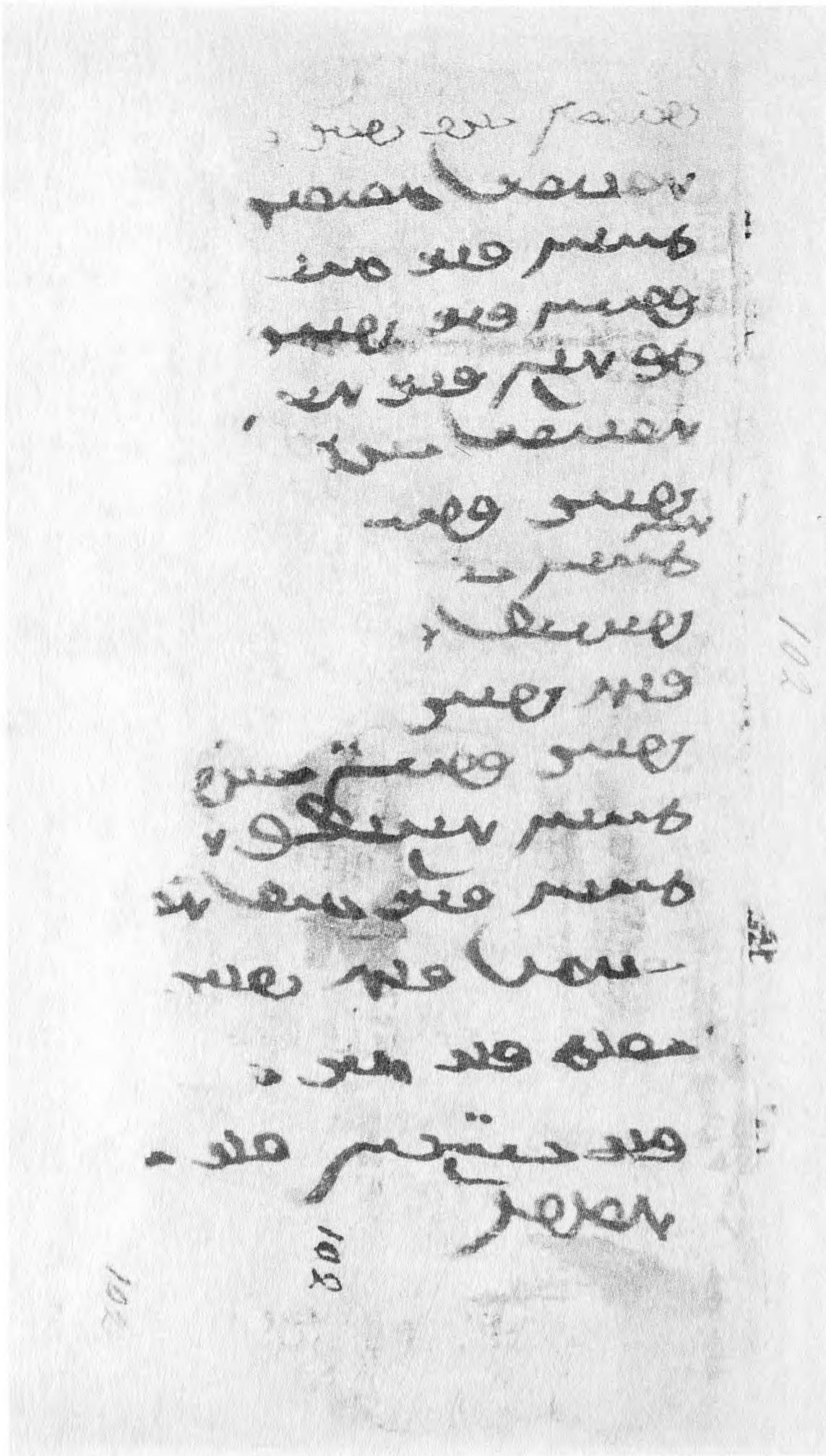
Иван Иванович



№ 8 (SI Kr IV 612)







НА СТЕКЛАХ ВЕЧНОСТИ...



Н. А. Невский

На стеклах вечности...

**НИКОЛАЙ
НЕВСКИЙ**

**Переводы,
исследования,
материалы к биографии**

В настоящем разделе мы публикуем сборник «На стеклах вечности... Николай Невский. Переводы, исследования, материалы к биографии», приуроченный к столетию со дня рождения выдающегося отечественного востоковеда Н. А. Невского (1892—1937). В книгу включены статьи из архивов ученого по языку и этнографии Японии, переводы его статей, написанных по-японски, а также письма, адресованные японским ученым. Впервые публикуется единственная работа Невского по синологии, посвященная поэзии Ли Бо, — дипломное сочинение, заслужившее высокую оценку акад. В. М. Алексеева.

В подготовке тома приняли участие виднейшие отечественные востоковеды — В. М. Алпатов, Е. И. Кычанов, Л. Н. Меньшиков, а также дочь Н. А. Невского — Е. Н. Невская. Сборник был подготовлен к печати издательской фирмой «Восточная литература» (Москва) в 1994 году.

*Ответственный редактор и составитель Л. Л. Громковская.
Редактор издательства «Восточная литература» С. В. Веснина.*

Издание подготовлено при финансовом участии Фонда добровольных пожертвований японских ученых, среди членов которого Мотидзуки Тэцуо, Накамура Ёсикадзу, Като Кюдзо, Ясуи Рёхэй, Эцуко и Кэнноскэ Накамура, Мотидзуки Киити, Мидзуно Мори, Мацумото Тюдзи, Акидзуки и Тосиюки Такако.

Центр «Петербургское Востоковедение», взявший на честь публикации этой «книги в книге», выражает глубокую благодарность Г. В. Васильеву, усилиями которого после смерти Л. Л. Громковской сборник продвигался к читателю.

Особенно признательны издатели Константину Яхонтову за бескорыстную дружескую помощь в технической подготовке материалов к печати и всегдашнюю поддержку.

*На стекла вечности уже легло
мое дыхание, мое тепло*

О. Мандельштам

Великий филолог

Л. Л. Громковская

Японист, синолог, тангутовед... Выходец из самого сердца России, волжанин, вобравший в себя лучшее, что свойственно русскому национальному характеру, — пытливость ума, великодушие, целеустремленность, доходящую до самозабвения. Он был отмечен печатью гениальности, обладал уникальным даром полной адаптации к любой культурно-языковой среде. Его можно назвать филологом в самом точном значении этого понятия. Любовь к слову, знание слова — с точки зрения грамматики, фонетики, поэтики — были жизнью Николая Невского, для этого он был рожден. «Великим филологом» назвал Н. А. Невского его японский друг и соавтор Исихама Дзюнтаро.

* * *

Николай Александрович Невский пятнадцать лет своей недолгой жизни провел в Японии. И случилось так, что, оказавшись в иной национальной среде, он не вошел в нее чужеродным элементом, а стал ее органической частицей.

Каким же был путь с берегов северной Волги к японским берегам?

«Родился я в г. Ярославле в 1892 г. от родителей мещанского происхождения. Не прошло и года после моего рождения, как умерла мать и отец вскоре женился снова и от второй жены у него родились две дочери. Отец в это время служил в маленьком уездном городке Пошехонье в качестве следователя Ярославского окружного суда. В 1895 г. умер и мой отец, не оставив мне никакого состояния, и я был взят на воспитание родителями покойной матери и поселился у них в г. Рыбинске.

По окончании гимназии поступил в Петербургский Технологический институт, но, перейдя на второй курс и отбив в качестве помощника машиниста практику на железной дороге, перешел в Петербургский университет на факультет восточных языков, избрав своей специальностью языки китайский и японский, к которым с давних пор чувствовал влечение...» — так писал в автобиографии сам Николай Александрович.

От «Техноложки» до китайско-японского разряда Восточного факультета — не слишком ли велик разброс интересов молодого Невского? Можно ли в таком случае говорить о призвании?

По свидетельству тех, кто знал Колю Невского в юные годы, этот живой мальчик был удивительно разносторонним — держал голубей, ломал голову над изобретением вечного двигателя, любил танцевать, увлекался фотогра-

фией, прекрасно декламировал... Уже тогда были замечены его способности к языкам. Ему было дано многое, но то, что он избрал востоковедение, скорее всего, подсказали круг чтения, атмосфера тех лет.

В последние десятилетия XIX и первые годы XX в. в России, осваивавшей пути к Тихому океану, усилился интерес к дальневосточным соседям. Особенное любопытство вызывала Япония, которая после длительной самоизоляции вступала в круг мировых держав. Популярны журналы «Мир Божий», «Вокруг света», «Русское богатство», «Нива» помещали на своих страницах



Гимназист Николай Невский.
Рыбинск (?), 1906 г.

путевые очерки о «Стране Восходящего Солнца», переводы японских сказок. Появилась книга Рачинского о японской поэзии, участились выставки японского искусства. В переводе с английского были изданы «Вся Япония» Б. Чемберлена и «История японской литературы» Г. Астона. Если предположить, что все эти факты прошли мимо провинциального Рыбинска, то русско-японская война 1904—1905 гг. неизбежно должна была привлечь всеобщее внимание.

С началом войны газеты заполнились японскими именами, запестрели неизвестными географическими названиями, стал выходить еженедельник «Летопись войны с Японией». В этом роскошном иллюстрированном издании большого формата кроме высочайших приказов, донесений с театра военных действий,

списков погибших и раненых печатались статьи о быте и нравах противника, очерки из японской жизни, фотоснимки японских городов. Непривычные для русского глаза пейзажи, диковинные наряды гейш — может быть, именно они пробудили интерес подростка Николая Невского к Японии?

В Университете Невский появился в тужурке студента Технологического института, но выбор жизненного пути был им сделан: он посвятил себя восточным языкам. Невский сразу обратил на себя внимание — его отличала нечасто встречающаяся страсть к фонетике. Н. И. Конрад вспоминал об «ослепительном умении» студента Невского воспринимать звуки чужой речи, о том, что он принадлежал к тем заядлым фонетистам, которые в своей увлеченности какой-нибудь фонемой описывали ее так, что «получалось что-то вроде кансоны в честь мадонны Лауры»¹. Эта склонность Николая Алексан-

¹ Здесь и далее расшифровка магнитофонной записи (из фонотеки Архива востоковедов) выступления Н. И. Конрада в 1952 г.

дровича была поддержана самой атмосферой Университета: в это время Л. В. Щерба открыл кабинет экспериментальной фонетики, казавшийся просто чудом, а приват-доцент В. М. Алексеев, только что приехавший из Китая, учредил на Восточном факультете фонетическую студию.

Среди университетских учителей Н. А. Невского — он сам употребляет именно это слово, говоря о своих преподавателях, — были Л. В. Щерба, А. И. Иванов, В. В. Бартольд, Н. И. Веселовский. Не нанося урона этим славным именам, на первое место все же следует поставить крупнейшего сиолога Василия Михайловича Алексеева, будущего академика. Его отношения с Невским, не прерывавшиеся всю жизнь, — редкостный пример взаимной любви и уважения. Неизменная готовность В. М. Алексеева оказать любую помощь своему ученику, безусловно, говорит о благородстве учителя. Но была в этом и заслуга Н. Невского, иначе не написал бы В. М. Алексеев таких слов: «Я счастлив был и остаюсь тем, что Вы были моим учеником. В качестве лучшего пожелания скажу: да будет у Вас такой же!»

Выпускник китайско-японского разряда Н. А. Невский в равной мере был подготовлен к тому, чтобы стать японистом и сиологом. Серьезным свидетельством его занятий китайской филологией осталось «Зачетное сочинение на тему: Дать двойной перевод (дословный и парафраз) пятнадцати стихотворений Ли Бо, проследить в них картинность в описаниях природы, сравнить по мере надобности с другими поэтами и дать основательный разбор некоторых переводов». Но почему для зачетного сочинения избрана поэзия? Логичнее было ожидать от Невского в качестве научного дебюта работы по лингвистике — вспомним о его страсти к фонетике. Но подобный выбор кажется неожиданным лишь на первый взгляд. Н. И. Конрад отмечал: «Я прекрасно помню, как он с торжеством вошел в мою комнату в общежитии и положил на стол маленькую книжечку. И сказал: "Вот читайте!" Это был "Камень" Мандельштама. Оценить в то время Мандельштама могли очень немногие».

Безупречное поэтическое чутье! Но не только это. Знаменательно признание Невского: «В музыке я профан, "сирото", как скажут японцы. Я никогда не мог верно взять ни одной ноты (в этом моя трагедия), но я могу говорить о музыке стиха, и... я понимаю ее несравнимо глубже, чем масса» (курсив мой. — Л. Г.). Сопоставим с этим признанием мнение японцев о самом Николае Александровиче: «У него не речь, а музыка для японского уха». Слышать музыку речи и уметь ее воспроизвести — может, это дар более редкий, чем музыкальность в обычном смысле слова? Восприятие поэзии как музыки речи — вот объяснение феномена Невского, который «гармонию» стиха «проверял алгеброй» фонетики. Невский, впоследствии создавший прекрасные поэтические переводы японских синтоистских гимнов «Норито», айских сказаний, песен мякко, всегда, по его собственному выражению, «жаждал поэзии». Он любил Хлебникова, ему нравились «железные» стихи Брюсова, «светло-солнечные» Бальмонта, он упивался блоковским «О, весна без конца и без краю», тосковал без «чудной музыки» стихов Северянина. Неизменная готовность души к поэзии не могла не вспыхнуть при встрече со строфами Ли Бо: «Я остановился на Ли Бо вследствие того, что много был наслышан об этом гении от своих университетских учителей». Нетрудно догадаться, от кого был «наслышан» студент Невский о китайском поэте: в 1911 г. В. М. Алексеев опубликовал свои переводы «Стихотворений в прозе» Ли Бо.

Н. А. Невский прошел блестящую школу востоковедения не только в Университете — он был постоянным слушателем частных семинаров Л. Я. Штерн-

берга в Музее антропологии и этнографии. Студентов-восточников привлекали не только замечательные коллекции, но и царившая там атмосфера научного поиска. Центральной фигурой в Музее в те годы был старший этнограф Лев Яковлевич Штернберг. Жизнь его сложилась удивительно: он намеревался стать юристом, а вошел в историю науки как крупнейший этнограф. Будучи студентом-юристом в Одессе, он участвовал в народовольческом движении, за что был арестован и сослан на Сахалин. Шесть лет прожил он среди гиляков, аборигенов острова, овладел гиляцким языком, узнал быт и нравы этого народа, изучил его фольклор.

9 апреля 1914 г. (по старому стилю) Н. А. Невский получил свидетельство об окончании курса. Решением ректора Университета от 27 ноября 1914 г. он был оставлен при Университете, а с 1 марта 1915 г. были выделены средства для того, чтобы командировать Н. А. Невского в Японию.



Н. Невский и Н. Конрад на занятиях у проф. Такахаси Тэммин. Япония.

В его жизни начались «годы странствий». В Токио ему не грозило одиночество — здесь уже обосновались Отто Розенберг и Николай Конрад, его единомышленники, друзья, понимавшие друг друга с полуслова. Все трое были посланы в Японию, чтобы получить основательную языковую подготовку для преподавательской работы. Но каждый имел еще особые задачи, связанные с темами научных исследований.

Темой своей работы во время стажировки Невский избрал первичные верования Японии — синтоизм. Параллельно изучению памятников, а может быть, даже предпочтительнее определилась и другая линия исследования синтоизма: сравнительное изучение фольклора разных провинций, храмовых праздников, гаданий, шаманства, детских игр, народных песен и танцев, т. е. того, что составляет предмет этнографии. Специфика научных исследований

Невского предполагала общение с людьми, наблюдение повседневной действительности. Он посещал синтоистские храмы, не ускользнули от его внимания и небольшие лавочки, где торговали изделиями народных промыслов разных провинций Японии, стал завсегдатаем букинистических магазинов и находил там не только редкие книги, но и интересных собеседников.

Те годы были периодом становления японской этнографии. Молодой русский ученый, с энтузиазмом включившись в исследовательскую работу, подружился с Накаяма Таро и Оригути Нобуо, учился у Янагида Кунио и Киндаити Кёсукэ. Невский сделал для себя множество открытий и понял, что главные находки ждут его в глухих уголках страны, которых еще не коснулась «нивелирующая рука» европейской цивилизации. Уже летом 1915 г. он предпринял свое первое путешествие в северо-восточные провинции Японии.



Н. Невский со студентами — участникам любительского спектакля. Япония. г. Отару

Впоследствии Н. А. Невский совершил еще не одну экспедицию в японскую «глубинку».

Где бы ни доводилось ему бывать, всюду он приобретал друзей среди тех энтузиастов изучения родного языка, которых так много во всех уголках Японии. Дневники Н. А. Невского сохранили имена учителей, крестьян, студентов. С некоторыми из них он поддерживал дружеские отношения многие годы.

Срок стажировки Н. А. Невского истек. Уже уехали Конрад и Розенберг. Шел 1917 год. В Японии появились эмигранты из России. Из дома и от друзей Невский получал самые противоречивые советы. Трудно было что-нибудь понять, находясь за тридевять земель от родины. Тем временем Университет прекратил ему выплату содержания, и Невский вынужден был искать службу, чтобы иметь средства к существованию.

Только в 1919 г. Николай Александрович наконец получил место преподавателя русского языка в Высшем коммерческом училище в г. Отару на острове Хоккайдо. Преподаватели-японцы встретили русского коллегу радушно, и он почувствовал себя превосходно.

За время, проведенное на Хоккайдо, Невский изучил язык и фольклор айнов — аборигенов острова. Никогда прежде не встречаясь с айнами, он тем не менее имел представление об этом народе: айноведение было одним из главных научных направлений исследований Л. Я. Штернберга. «Айну — маленькое угасающее племя, некогда занимавшее весь Японский архипелаг, — представляет одну из самых таинственных и интересных этнических индивидуальностей, какие только знает этнография», — говорил Л. Я. Штернберг. Айны обладали самобытным, богатым фольклором, разнообразным по жанрам: похоронные плачи, любовные песни, загадки, сказки, развитый животный эпос.

Когда Невский оказался на Хоккайдо, айноведение находилось на ранней стадии развития. Ученых, посвятивших себя изучению айнов, и в Японии, и за ее пределами были единицы. Верный советам Л. Я. Штернберга, Невский решил обойтись без переводчика. Его наставником в изучении языка айнов стал крупнейший айновед проф. Киндайти Кёсукэ. За три года работы Невский достиг необыкновенных результатов, которые поставили его в один ряд с такими айноведами, как Батчелор и Киндайти. Его научный авторитет подтверждается и тем, что в 1922 г. он был приглашен для чтения лекций по айнскому языку в университет г. Киото.

В 1935 г., уже вернувшись на родину, Н. А. Невский опубликовал некоторые из своих айнских материалов, но их большая часть осталась в рукописном виде в его архиве. Они увидели свет лишь в 1972 г. («Айнский фольклор»).

В Отару Невский встретил свою будущую жену — Мантани Исо. Девятнадцатилетняя Исоко вначале помогала Н. А. Невскому переписывать рукописи, приводила в порядок собранные им материалы. Когда в 1922 г. Невский уехал из Отару, она вернулась в отчий дом. Но вскоре, получив письмо Н. А. Невского с просьбой приехать к нему, Исоко перебралась в Осака. Официально их брак был зарегистрирован 12 июня 1929 г. в советском генконсульстве в г. Кобэ.

С 1922 г. Невский живет в Осака. Он — профессор русского языка в Институте иностранных языков. К осакскому периоду жизни (1922—1929) относятся углубленные занятия фольклором, этнографией и диалектами островов Мияко, разработка фольклорных и языковых проблем племени цоу — аборигенов острова Тайвань, а также зарождение интереса к тангутике.

На островах Мияко Невский побывал трижды — в 1922, 1926 и 1928 гг. В то время из Наха — главного города острова Окинава — в летнее время на Мияко курсировали два небольших судна. Но как долог был путь сюда из Осака! Сначала — полсуток в сидячем вагоне, потом переправа на о-в Кюсю через Симоносэксский пролив на пароме, снова поездом до Кагосима, а оттуда — двое суток до Окинавы, до Наха. Здесь Невский пересаживался на «Мияко-мару» или «Яэяма-мару», доставлявшие его на острова. Впрочем, тягот путешествия он не замечал. Не расставаясь с путевым дневником, Николай Александрович неустанно трудился. Он тяготился праздностью, труд был для него постоянной потребностью.

В результате поездок собран уникальный материал. Одна за другой в журнале «Миндзоку» появляются работы Невского. Вклад Невского в освоение культуры Мияко велик, но, к сожалению, при жизни ученого на русском языке никаких публикаций по Мияко сделано не было. Лишь в 1978 г. по

архивным материалам была издана его книга «Фольклор островов Мияко». Акад. В. М. Алексеев подчеркивал, что Николай Александрович принадлежал к «редкому типу» исследователей, которые все свое внимание сосредотачивают на «трудных и редко стоящих на очереди» проблемах, а не на тех, которые «выглядят наиболее эффектно» для непосвященных. Одной из таких трудных проблем было исследование языка племени цоу.

Летом 1927 г. Невский предпринял поездку на остров Тайвань к полудиким племенам аборигенов. Что влекло его туда? Стремление зафиксировать язык и фольклор вымирающего племени? А может быть, он ставил перед собой и более широкие задачи? Например, связать воедино в своих исследованиях всю цепь тихоокеанской островной гряды, начиная с Хоккайдо, вплоть до максимально доступных ему южных островов? Ведь еще в 1916 г. Н. А. Невский писал, что конечной целью своей работы полагал бы «найти исходные пункты зарождения мифов, иначе, мифологические центры внутри страны и, таким образом, ход территориального развития мифов». Это, возможно, позволило бы сделать большие обобщения: «Найденные центры, рассматриваемые в связи с историей отношений Японии с иностранными государствами, помогут, может быть, найти вообще места зарождения данных мифов и тем самым прольют свет на происхождение самой японской нации или по крайней мере осветят древнюю историю народа».

На Тайвань Невский отправился со своим коллегой по Институту иностранных языков проф. Асаи Эрин. Всего за неделю путешествия они попали из XX в. в первобытную эпоху. Добравшись до цели — селения Тапангы, Невский уже завтра познакомился со своим будущим наставником в языке цоу, юношей по имени Воны.

Почти целый месяц «под непрестанный шум дождя горного сырого сезона» Н. А. Невский записывал от Воны предания племени цоу. Из-за дождя нельзя было побродить по окрестностям, и Невский радовался вынужденному затворничеству — можно было, не отрываясь, работать. И как много он успел за этот месяц... Предания, записанные им, отражали все стороны жизни племени. В них рассказывалось о небесных светилах, пантеоне богов, способах рыбной ловли и обработки земли, об обычае охоты за головами... В середине августа Невский вернулся в Осака, где его доклад вызвал большой интерес.

Лишь в 1935 г. Невский в книге «Материалы по говорам языка цоу» обобщил результаты поездки 1927 г. Известный японист С. Г. Елисеев писал в 1936 г. в письме из Америки, что эта работа «может служить образцом, как писать книги о говорах аборигенов. Переводы текстов могут служить прекрасным материалом для социологов и этнографов, которым не всегда доступны малоизвестные языки».

В осакский период жизни Н. А. Невский заявил о себе и как тангутовед. Тангутика стала тем направлением его творчества, в котором ему суждено было совершить настоящий научный подвиг.

К началу XX в. европейская наука насчитывала уже несколько десятилетий изучения тангутской проблемы. В русской науке прошлое тангутов было известно благодаря знаменитому труду русского китаевода первой половины XIX в. Н. Я. Бичурина (Иакинфа) «История Тибета и Хухунора с 2282 года до Р. Х. до 1227 по Р. Х.» (СПб., 1883). Среди ученых, занимавшихся вопросами тангутской письменности, были такие крупные исследователи, как А. Уайли, Э. Шаванн, С. Бушель, Г. Девериа, М. Морис, А. И. Иванов, Б. Лауфер. Однако древняя письменность тангутского народа оставалась загадкой.

На стеклах вечности... Николай Невский

Летом 1925 г. Невский побывал в Пекине и «посетил проф. А. И. Иванова, моего прежнего учителя в Петербургском университете, ныне драгомана советского посольства в Пекине. Наш разговор касался языка тангутов, которым я интересовался, и профессор показал мне несколько книг и документов, написанных на этом языке...»

Н. А. Невский активно занялся тангутскими материалами и к 1929 г., году возвращения на родину, был уже автором ряда работ по тангутоведению. Огромное собрание тангутских рукописей из города Хара-Хото, который перестал существовать в результате монгольского нашествия семь веков назад, привез в начале XX в. в Азиатский музей в Петербурге знаменитый русский путешественник П. К. Козлов. Невского считали человеком, способным раскрыть тайну загадочных тангутских письмен. И он дешифровал их, что дало возможность пролить свет на историю и культуру тангутов — древнего народа высокой цивилизации.

* * *

Жизнь Николая Александровича Невского оборвалась трагически: по ложному обвинению в шпионаже в пользу Японии он был расстрелян 24 ноября 1937 г. в один день со своей женой.

На долгие годы имя великого востоковеда было предано забвению. Только через 20 лет он был посмертно реабилитирован. Но даже после этого подлинные обстоятельства и дата его гибели оставались неизвестными. Согласно официальной справке, хранящейся в Архиве востоковедов в Санкт-Петербурге, Н. А. Невский скончался от миокардита 14 февраля 1945 г. (Место смерти в документе не значится.) Эти данные повторялись из публикации в публикации на протяжении долгого времени. Только в 1992 г. Елена Николаевна Невская получила доступ к следственным делам отца и матери и узнала, когда и как они погибли. Об этом подробно рассказывается в статье Е. Н. Невской «О родителях», помещенной в данном томе.

В 60-е годы началась разработка научного наследия Невского (он не успел опубликовать многое из того, над чем работал). В Японии этим успешно занимались Ока Масао, Каваи Таданобу, Наганава Мицуо. Особенно следует выделить проф. Като Кюдзо, японского биографа Невского. Благодаря книге Като «Тэн-но хэби» («Небесная змея», 1976) имя нашего соотечественника широко известно среди японской интеллигенции.

Фундаментальный труд Н. А. Невского «Тангутская филология», подготовленный к печати З. И. Горбачевой, усилиями акад. Н. И. Конрада был представлен на соискание высшей награды нашей страны — Ленинской премии — и получил ее в 1962 г. Это открыло дорогу дальнейшим публикациям. О Невском-тангутоведе рассказал Е. И. Кычанов в книге «Звучат лишь письмена» (1965), затем Л. Громковская подготовила к печати и издала по материалам рукописных фондов труды Невского: «Айнский фольклор» (1972), «Фольклор островов Мияко» (1978), «Материалы по говорам языка цоу. Словарь диалекта северных цоу» (1981). В серии «Русские востоковеды и путешественники» в 1978 г. вышла книга «Николай Александрович Невский», написанная совместно Л. Громковской и Е. Кычановым.

Издание данного тома приурочено к 100-летию со дня рождения Н. А. Невского. Здесь собраны воспоминания об ученом, неизвестные или малоизвестные материалы из его научного наследия. Они оказались столь разнообраз-

ными, что для их подготовки к печати потребовались усилия целого коллектива виднейших российских востоковедов.

Мысль о единстве человечества, постоянно подчеркиваемая Невским, была не научной абстракцией, но живой реальностью, и для него самого в первую очередь. Его посмертная судьба также служит объединению людей — японские и русские ученые в тесном взаимодействии осваивают научное наследие Невского. В 1992 г. по случаю юбилея Н. А. Невского профессору Като Кюдзо за вклад в благородное дело развития научных связей России и Японии была присуждена почетная степень доктора Российской Академии наук, а в дар университету Васэда (Япония) был передан микрофильм рукописи из архива Невского «Материалы по изучению диалектов Мияко». Со своей стороны японские ученые и общественные деятели создали фонд доброволь-



Публикаторы научного наследия Н. А. Невского в России и в Японии:
Л. Л. Громковская, Каваи Таданобу и Танака Канако.

ных пожертвований для издания данного тома. Хочу назвать их, это Накамура Ёсикадзу, Като Кюдзо, Ясуи Рёхэй, Эцуко и Кэнноскэ Накамура, Мотидзуки Киити, Мидзуно Мори, Мацумото Тюдзи, Акидзуки и Тосиюки Такако. Возглавил работу по созданию фонда молодой ученый из Института славяноведения университета Хоккайдо д-р Мотидзуки Тэцуо.

О Невском сегодня известно и написано немало. Однако слова Исихама Дзюнтаро продолжают оставаться актуальными: «Невский должен быть оценен лучше и не только в России и Японии, но и во всем мире».

ЯПОНИСТИКА ЭТНОГРАФИЯ

Н. А. Невский-этнограф

Л. М. Ермакова

Наследие Н. А. Невского в области изучения японской этнографии и религии трудно переоценить даже теперь, когда и в Японии и на Западе год от года множатся исследования и переводы текстов, связанных с верованиями, культурами и народным искусством разных областей Японских островов.

Н. А. Невский весьма четко и определенно очертил круг проблем, которыми занимался сам и которые ждут дальнейших исследований по намеченным им направлениям. Он сформулировал понятия, позволяющие отделить синтоизм как официальное и отчасти искусственное построение от совокупности народных верований и представлений, порой сливающихся с заимствованными из Китая представлениями о магической практике инь-ян, буддийскими и конфуцианскими концепциями.

В своем «Кратком отчете о занятиях в Японии...» он с самого начала заявляет, что «синто не есть понятие абсолютное, позволяющее каждому, слышащему данное слово, сразу же вызвать в своем мозгу сущность концепции, обозначаемой данным термином».

Существовавшие к тому времени течения синтоизма Н. А. Невский классифицирует по трем группам: первая — это буддизированный синтоизм, в котором национальные боги трактуются с точки зрения догматов той или иной буддийской секты; вторая — синтоизм, рассмотренный с точки зрения китайских учений — даосизма, конфуцианства, теорий инь-ян или пяти элементов; третья, по Невскому, объединяет попытки объяснить трактуемый предмет посредством сравнительного изучения национальных (или мыслимых национальными) классических преданий, собранных в «Кодзики», «Нихонги», «Манъёсю» и др. К третьей группе относятся синтоистские учения Национальной школы Кокугакуха, к этой же группе, названной Н. А. Невским «квазинациональным синто», ученый относит и деятельность японских книжников VIII—XI вв., записывавших древние предания разных земель Японии. Впоследствии появились и течения, осмысляющие синтоизм в христианских терминах.

Поэтому «единственный путь для исследования первичных верований Японии — это прибегнуть к сравнительной этнографии и национальному фольклору, под которые подходят прежде всего ныне существующие сказания и предания разных провинций, народные обычаи, суеверия, гадания и чародейства, народные храмовые празднества и обряды, народные танцы, детские игры и пр. (Особо стоит придворный ритуал и придворные обычаи, в кото-

рых тоже сохранилось много пережитков древнего ритуала в неприкосновенном виде.)»

Последняя распространенная цитата приведена здесь не только потому, что в ней коротко изложена программа исследований самого Н. А. Невского, но и ввиду того, что она задает общее методологическое направление работы любому из современных ученых, занимающихся проблемами становления японской национальной культуры.

Разумеется, в современной Японии обряды, гадания и народные приметы ныне находятся в гораздо меньшей степени сохранности, чем в 20-е годы, когда ученый имел возможность в полевых условиях заниматься их сбором и изучением. Тем более ценны наблюдения и соображения, вплоть до мелких, отрывочных записей и фрагментов переводов, выполненных этим выдающимся этнографом, фольклористом, лингвистом-полиглотом.

Наследие ученого, связанное с очерченной выше проблематикой, сохранилось в архивах, хранящихся в библиотеке Тэнри в Японии, а также в Архиве востоковедов Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения РАН. Некоторые статьи Н. А. Невского были опубликованы в Японии как при его жизни, так и посмертно.

Важное место в наследии Н. А. Невского занимает перевод письменного памятника начала IX в. «Когосюи», который до сих пор не переведен на русский язык. Английский перевод, весьма пояснительный и распространенный, появился лишь в 1926 г. Таким образом, по-видимому, работа Н. А. Невского, рукопись которой сохранилась в Японии, представляла собой первую пробу перевода этого весьма сложного и концентрированного текста на европейский язык. Перевод Н. А. Невского точно воспроизводит все эллипсисы и характерные фразеологизмы оригинала; очевидно, что это — результат скрупулезного, но самого первого прочтения текста, наверняка предполагались последующие редакция и комментирование (о том, как Невский работал над стилем, добиваясь литературности и выразительности русского перевода при сохранении максимально близкой дистанции с оригиналом, мы можем судить по фрагментам сохранившихся вариантов работы над молитвословиями *норито*). К сожалению, он, по всей вероятности, не вернулся к этой рукописи. Однако и в таком виде она представляет собой драгоценный материал для поколений японоведов, занимающихся древней историей и словесностью Японии; придавая переводу скупой, но необходимый комментарий, мы преследовали цель — ввести этот важнейший письменный памятник в научный обиход и сделать его пригодным для работы фольклористов, мифологов, религиоведов.

И «Когосюи», и молитвословия *норито* интересовали Н. А. Невского не только сами по себе как сколки преданий древности и архаических обрядов, но и как дополнение к тому живому этнографическому материалу, который он черпал из повседневных наблюдений во время своих экспедиций и путешествий.

Благодаря своему опыту и обширным знаниям он имел возможность сопоставить молитвословия *норито* с молениями рюкюских жриц и текстами, используемыми в шаманской практике северных заклинательниц *итако*, заметить типологическое сходство придворных молений об урожае с народными песнями, исполняемыми при посеве проса, которые были записаны его современниками, японскими этнографами, на далеких островах Мияко. Трактую этнографические явления начала века, ученый опирается на мифы, зафиксированные в «Когосюи», которые, в свою очередь, ему удастся проинтерпретировать в широком контексте материалов по земледельческой магии.

В соответствии со сформулированной им концепцией исследования первичных верований Японии Невский отыскивает и осваивает богатейший фольклорный материал. Собирая разные предания, записывая факты, изучая диалекты японского языка и язык айну, Н. А. Невский всякий раз проявляет — что очевидно для каждого, читающего его рукописи, — не только экстраординарную одаренность, но и поразительную точность, научную добросовестность и честность, своего рода перфекционизм.

Непреходящую ценность представляют его научные работы, трактующие различные аспекты добуддийских верований японцев. Он пишет о фольклорных песенных игрищах *утагаки* (*кагаи*), рассматривая не только их словесно-магический аспект, но и обрядовую сторону с точки зрения этнографии и культур-антропологии, в его работах прослеживаются различные архаические концепции японцев — бессмертия, молодящей воды, крови как источника жизни и магического средства, используемого в культе плодородия. Собранные ученым материалы и его выводы не утратили научного значения и по сей день, что подтверждается широкой известностью его работ в японском научном мире.

Особую группу рукописей в наследии Н. А. Невского составляют его переводы с японских рукописных ксилографов, относящихся, как правило, ко второй половине XIX в., а также этнографических работ начала нынешнего века, содержащих весьма ценные записи относительно различных календарных обрядов и обычаев, принятых в разных местностях разновидностей ритуальной пищи, типов культовых предметов, амулетов, гаданий и примет. Такого рода материалы представляют бесценные источники для современных исследователей.

Работы Н. А. Невского, содержащиеся в архивах, если в чем-то и устарели (в сущности, некоторые из них написаны семьдесят лет назад), то лишь в области терминологии. Об этом говорится в комментариях к публикациям. Поскольку основные теоретические положения, на которые опирался Невский, главным образом связаны с работами Э. Б. Тайлора, то иногда его рассуждения об анимизме кажутся не вполне отвечающими современному состоянию науки. Точно так же не подтверждаются данными современного сравнительного языкознания некоторые предлагаемые ученым этимологии. Однако даже если считать ошибочной, например, его гипотезу о происхождении слова *мори* ('лес') от понятия бога-охранителя (*мори* 'охранять'), тем не менее в области этнографии, истории обряда, культовой практики, связанной с поклонением горе, лесу, дереву, работа Невского об этимологии слова *мори* не утратила своей научной значимости.

Можно без всяких колебаний утверждать, что все статьи этого раздела сборника весьма актуальны и послужат на пользу отечественному японоведению, основы этнографии и фольклористики которого были заложены трудами Н. А. Невского и до сих пор остаются непревзойденными.

Ряд публикаций оказалось возможным осуществить благодаря трудам и энтузиазму канд. филол. наук Н. С. Шефтелевич и д-ра филол. наук В. М. Алпатова.

**Краткий отчет о занятиях в Японии
с 1-го декабря 1915-го по 1-е декабря 1916 года,
представленный Императорскому Петроградскому
университету**

Занятия за обозначенное время служили прямым продолжением и развитием той работы, которая соделывалась в период, обнимаемый предыдущим отчетом. Работы того периода привели к выяснению формально-исторического развития синтоистских учений, дальнейшая же стадия работы по необходимости должна быть направлена к анализу основных проблем этих учений, на первом месте среди которых стоит определение самого понятия синтоизм.

Обозначая словом *синто*, или синтоизм, национальную японскую религию, как это принято в европейской науке, должен сделать весьма существенную оговорку, чтобы не вводить в заблуждение лиц, сталкивающихся с этим термином; а именно, что синто не есть понятие абсолютное, позволяющее каждому, слышащему данное слово, сразу же вызвать в своем мозгу сущность концепции, обозначаемой данным термином.

На вопрос, что такое синто, вряд ли много японцев даст удовлетворительный ответ, что отмечено уже не одним современным туземным исследователем синтоизма. Я же пойду дальше и скажу, что вряд ли найдутся два японца, которые бы дали приблизительно тождественные и удовлетворительные исчерпывающие ответы на предложенный вопрос.

Такая неопределенность данного понятия в самой Японии обуславливается, как мне кажется, тем, что оно уже с давних пор употребляется в двух весьма разных по своему объему смыслах, общем и частном. Под первым понимается вся совокупность понятий и явлений, касающихся национальных (или мыслимых национальными) богов (*ками*); под второе же значение слова подходят всевозможные учения (более или менее догматические), трактующие эти понятия и явления со всевозможных точек зрения и кроме данной внешней связи не имеющие между собой ничего общего по существу.

В прошлогоднем отчете я коснулся в общих чертах главных синтоистических учений в их исторической последовательности. Все они могут быть сведены в три класса, обусловленные особенностями развития японской культуры. Подразделения на эти классы обосновываются той точкой зрения, с которой рассматривается и трактуется вышеназванная канва (боги и связанные с ними явления) каждого синтоистского учения.

1) Первый класс образует буддийский синто, где национальные (или мыслимые национальными) боги и все связанные с ними явления рассматриваются сквозь призму догматов той или иной буддийской секты (главным образом Сингон, Тэндай и Нитирэн), которые совершенно скрывают трактуемый объект, продолжающий существовать только номинально.

2) Ко второму классу должно отнести все те учения, которые трактуют вышеназванную подоплеку с точки зрения китайских учений, вроде даосизма, конфуцианства, неоконфуцианства, дуалистической теории инь-янь и теории пяти элементов. Судьба трактуемой материи ничем не лучше, чем и в случае буддийского синто. Данный класс я позволяю себе назвать китаизированным синтоизмом.

3) Наконец, к третьему классу относятся все попытки объяснить трактуемый предмет посредством сравнительного изучения национальных (или мыслимых национальными) классических преданий, встречаемых в Кодзики, Нихонги, Маннёсю и других старых книгах. Таковы синтоистские учения плеяды националистов-*кокугакуся* (Мотори, Хирата и пр.). Однако слабое развитие национального языкознания, служившего преимущественной опорой этих комментаторов, китайское образование, процветавшее в Токугавский период и накладывавшее свою печать на всякого японца того времени, и отголоски начавшей проникать европейской науки привели к тому, что данный класс синтоизма, с одной стороны, полон натяжками в объяснениях, а с другой стороны, в национализм незаметно для самих ученых вкралась масса ненациональных элементов. Ввиду только что сказанного я и обозначаю данный класс термином квазинациональное синто.

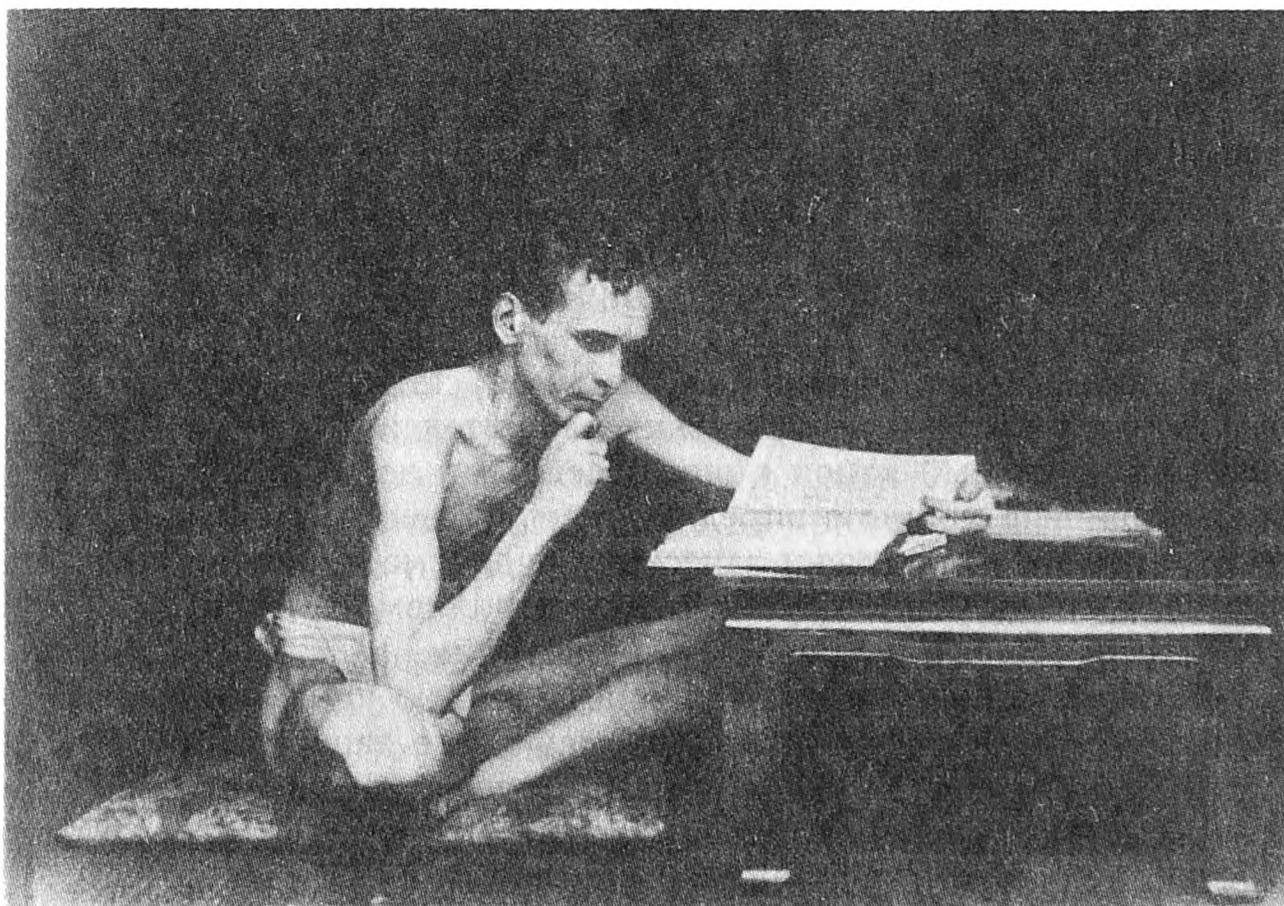
Конечно, вышеприведенная классификация является исчерпывающей только относительно, так как между данными тремя классами синтоистских учений располагаются учения, носящие эклектический характер, слитые из двух, трех и т. д. К последним могут быть отнесены и попытки построения философской системы синто с помощью привлечения сюда еще и европейской философии; таков, например, модернизированный синто профессора Какэхи.

Такое массовое появление учений, по существу, ничего не имеющих между собой общего, в конце концов привело к вышеуказанному расплывчатому, неопределенному пониманию термина синто.

Оно (появление учений) обуславливается, как мне кажется, главным образом тем, что с развитием цивилизации, особенно после проникновения регулярной религии (буддизма), в моменты пробуждения национального самосознания, появилось стремление привести в систему разрозненные народные верования и таким образом, создав более или менее стройную религию, противопоставить ее буддийскому, конфуцианскому и другим учениям как свое, национальное.

Эти народные верования видели главным образом в преданиях страны, рассказываемых кадром бродячих сказителей (*катарибэ*); пре-

дания стали собираться и записываться и в нарский период истории (VIII в.) были суммированы в двух книгах, Кодзики и Нихонги, являющихся кодексом древних мифов и древней истории Японии; но тенденциозный подбор мифов, что почти доказывается сравнительным изучением современных преданий и верований, заставляет предположить, что цель создания этих книг была выдвинуть культ Богини Солнца и ее потомков императоров, чтобы противопоставить его чужеземному культу Будды. Таким образом, в создании этих книг можно видеть первую, еще весьма несовершенную попытку создания национальной религии. Данную попытку мы можем отнести к третьей группе нашей классификации синтоизма.



Н. А. Невский в Японии.

Создатели вышеприведенных трех основных систем синто толковали примитивные верования своей страны (и могли их толковать только) согласно идеям, занимавшим в их время головы лучших умов страны, а такими идеями были прежде всего буддизм, затем сменивший его китаизм и, наконец, *кокугаку*, что можно передать словом национализм. Но с веками выработанными буддизмом и конфуцианством не могли сражаться примитивные верования японской нации, и стремление привести последние в систему, которая могла бы соперничать с вышеназванными религиями, это стремление привело в конце концов к тому, что народные верования совершенно растворились в великих учениях; и создались не системы национальной рели-

гии, а чужеземные религии были только внешне окрашены национальными терминами.

Заявление, будто до занесения буддизма народные верования Японии были весьма примитивны, может показаться голословным, особенно благодаря тому, что большинство японских авторов это отрицают, стараясь доказать, что в отдаленную эпоху национальные верования страны образовали вполне систематизированную религию.

Но в пользу этого положения говорит прежде всего 1) весьма быстрое и беспрепятственное распространение буддизма (вскоре же после его занесения), который не только был усвоен высшим обществом того времени, но даже проник в народ. В нарский период народная религия, как это свидетельствуется многими стихотворениями Маннёсю, находилась в весьма приниженном состоянии. Стремление поднять народную веру и примирить ее с буддизмом — мне кажется, идея эта исходит прежде всего от лиц, имевших то или иное отношение к культу национальных богов, а ни в коем случае не буддийских монахов, как это обычно принято думать. Последние, вероятно, как лучше осведомленные в своей религии, помогли привести эту идею в осуществление, а главное помогли придать этому слиянию характер религиозной системы.

Инициатива примирения (и слияния) синто с буддизмом могла бы исходить со стороны буддийских служителей, если бы у синтоизма был уже писанный канон с определенными догматами и существовали постоянные храмы с определенным жреческим составом, одним словом, если бы ко времени занесения буддизма национальные верования образовали регулярную религию в полном смысле этого слова. Но ничего подобного в Японии мы не находим.

Ко времени занесения буддизма не только не видим кодекса верований (Кодзики и Нихонги создались после занесения буддизма), но даже постоянные храмы (если такие существовали) едва ли были многочисленны. Храмы (*дзиндзя*) возникли, вероятно, только после занесения буддизма и под влиянием последнего.

2) Синтоистские храмы если и существовали до этого, то они, как это почти подтверждает сравнительное изучение истории храмов, носили исключительно временный характер; они воздвигались только во время праздников, как временное пребывание для сходящих на праздник богов. (Еще и сейчас большинство маленьких храмиков, так называемых *хогора*, имеют ту же цель.) В обычное же время храмов как таковых не существовало, их место занимали священные места или священные рощи, игравшие роль только во время праздников или других экстренных событий. (Это подтверждается, с одной стороны, употреблением некоторых иероглифов в Маннёсю, а с другой — и ныне существующими, так называемыми *отабисё* «местами путешествия богов», постройкой большинства храмов в рощах и, наконец, существованием храмов без *синдэна*, т. е. святилища, в которых последний заменяют горы, деревья и пр.)

Я полагаю, что не будет большой ошибкой предположить, что и регулярного жречества при таких храмах не существовало.

Если синто ко времени появления в Японии буддизма носил столь примитивный характер, то не было никаких оснований регулярной религии с выработанными догмами искать соединения и идти на уступки перед нерегулярными верованиями.

Китаизированный синтоизм дает богатый материал для исследования китайского влияния на японскую культуру вообще (вскрывая, например, до сих пор мало известное влияние даосизма и дуалистической теории) и в частности на японское религиозное мышление, каковое проникло даже в народ и совершенно ассимилировалось с идеями первичной веры.

О недостатках синтоистских систем *кокугакуся* уже достаточно сказано выше, скажу теперь два слова и об их достоинствах. Кокугакуся, обладая колоссальной эрудицией в области национальной классической литературы и классических преданий, оставили совершенно несистематизированный, но колоссальный материал, который может оказать услугу всем будущим исследователям японского языка как такового, и в частности японских классических преданий. Кокугакуся (а тем паче первые две группы создателей синтоистских систем) обращали весьма мало внимания на живые в их время народные суеверия, народные праздники с сопровождающими их обрядами, одним словом, на живой фольклорный и этнографический материал. Если кокугакуся иногда и касались его, то не придавали ему большого значения, а упоминали только между прочим. Кокугакуся исключительно теоретически, не оглядываясь на верующую душу своего народа, посредством сравнения древних памятников, весьма скудных (сравнительно) по содержанию, старались объяснить все явления последних, как бы забывая, что в народе еще живы многие старые верования, которые, с одной стороны, поясняют многое в древних писаниях, а с другой — сами иногда поясняются последними. В этом я вижу основную ошибку и недостаток националистов-кокугакуся.

Единственный путь для исследования первичных верований Японии — это прибегнуть к сравнительной этнографии и национальному фольклору, под которые подходят прежде всего ныне существующие сказания и предания разных провинций, народные обычаи, суеверия, гадания и чародейства, народные храмовые празднества и обряды, народные танцы, детские игры и пр. (Особо стоит придворный ритуал и придворные обычаи, в которых тоже сохранилось много пережитков древнего ритуала в неприкосновенном виде.)

Приступая к исследованию таким путем, надо все время иметь в виду буддизм и китайско-корейское влияние, которые осложняют исследование, расширяют круг этнографических привлечений и переносят тему с островов на материк.

Изучая сказания разных местностей Японии, их следует прежде всего расположить по сюжетам и тем систематизировать, что при

достаточно накопленном материале сделалось не столь трудно. Суммированные и приведенные в систему предания должны пояснить и дополнить древние предания Кодзики, Нихонги и других книг и дать значительный материал для суждения о первичных верованиях японцев.

Далее, сравнивая японские сказания друг с другом и группируя их по районам распространения, можно, думается мне, в конце концов найти исходные пункты зарождения мифов, иначе, мифологические центры внутри страны, чем более или менее определить ход территориального развития мифов. Найденные центры, рассматриваемые в связи с историей сношений Японии с иностранными государствами, помогут, может быть, найти вообще места зарождения данных мифов и тем самым прольют некоторый свет на происхождение самой японской нации (или по крайней мере осветят древнюю историю народа).

Ныне существующие суеверия, чародейства и многие народные обычаи, часто восходящие к глубокой древности, с одной стороны, проясняют существующую мифологию, с другой же — дают самостоятельный материал для изучения японских верований.

Нельзя пренебрегать и детскими играми, приноровленными в большинстве случаев к определенным сезонам, так как эти игры при внимательном исследовании часто оказываются рудиментами древних обрядов и церемоний, параллели которым мы и теперь еще находим в некоторых народных празднествах. Последние же дают, пожалуй, наиболее богатый материал для исследования первичных верований страны.

При сравнительном исследовании народных праздников по разным провинциям оказывается, что такие праздники, как, например, буддийский *обон*, восходят к земледельческим праздникам, к которым впоследствии были привлечены буддийские идеи.

Первичные верования Японии до занесения буддизма и китайской философии, обнаруженные сравнительным методом исследования классических преданий и мифологии с данными национального фольклора и этнографии, и образуют то, что можно назвать первичным, или чисто синто.

Этот первичный синто не называют национальным, так как среди первичных чисто национальных (или полагаемых национальными) могут оказаться и не национальные элементы, и даже в преобладающем количестве.

При исследовании вышеуказанным методом первичный синто, по-видимому, оказывается сложным из таких элементов, из которых в большинстве случаев состоят верования примитивных народов.

Таким элементом, прежде всего, является *анимизм*, пронизывающий с начала до конца всю японскую мифологию, с его необходимыми составными слагаемыми: верой в телесную душу и психоз. Для изучения анимизма необходимо обратить внимание на похорон-

ные обряды, гадания и чародейства, в которых яснее всего выявляются его элементы.

Отчасти соприкасающимся с анимизмом является м а н и з м , или культ предков, развившийся некоторыми своими частями в процветающий до сих пор культ героев. Из анимизма же вытекает и японское ш а м а н с т в о , на которое до сих пор обращалось весьма мало внимания.

Шаманство в древности, видимо, занимало одно из первых мест в верованиях народа. Но и в настоящее время шаманки (*мико*, *итико*, *кутиёсэ*, *итако* и пр.) играют немалую роль, особенно в глухих провинциях. В настоящее время мы имеем два сорта мико, храмовых и бродячих (впрочем, среди последних имеются и оседлые), роли которых совершенно различны. Первые, живя в храмах, участвуют в праздничных церемониях и исполняют священные танцы (чем, главным образом, и исчерпываются их обязанности); вторые же или бродят из деревни в деревню, или же живут среди народа и играют роль знахарок в полном смысле этого слова. Они, с одной стороны, лечат народ, а с другой, имея сношения с богами, занимаются низведением на себя богов (*камиороси*) и под их воздействием (*кангакари*) вещают устами живых и мертвых душ и всевозможных богов и демонов. В глухих местах Японии, особенно в северо-восточных провинциях, этого рода шаманки являются необходимыми лицами при всех важных событиях в семье и семейных несчастьях. Их приглашают на праздники семейного божества, у них спрашивают об отсутствующих родственниках; производя моление (*кито*) с соответствующими заклинаниями, впадая в транс, они лечат от болезней и избавляют от несчастий, которые считаются в народе карой (*татари*) богов.

Оба класса шаманок (храмовые и бродячие), как ни стоят теперь далеко друг от друга, имеют одно и то же происхождение, что подтверждает, с одной стороны, совпадение некоторых действий их, а с другой — неустойчивость терминов, обозначающих понятие шаманки; один и тот же термин в одних местностях прилагается к храмовым жрицам, а в других обозначает знахарок. В общем, шаманок (и того и другого класса) боятся, опасаясь навлечь на себя их гнев и злобу; верят, что шаманки могут навлечь непоправимое несчастье или заклинанием, или другим каким-либо чародейством при помощи служащих им богов.

Среди второго класса шаманок много таких, которые пользуются услугами животных-богов (лисицы, змеи, собаки и пр.), посредством которых шаманки или помогают, или вредят людям.

(Впрочем, в современной Японии имеется немало и нешаманских домов, пользующихся услугами вышеназванных животных-богов. Возможно, что происхождение таких домов тождественно с мико.)

Пользование услугами животных-богов уже относится к весьма распространенному в Японии а н и м а л и з м у , в котором наряду с почитанием животных как богов мы находим и дальнейшую ступень

анимизма (и даже преимущественно) — священных животных, рассматриваемых уже не как боги, но как посланцы того или иного бога или даже просто как атрибуты бога.

Среди священных животных мы находим представителей всех классов, начиная с крупных млекопитающих и кончая всевозможными насекомыми. Из наиболее часто встречающихся животных-богов и священных животных должно назвать лисицу и змею, особенно первую. Превращения ее в людей и морочение тем человека совершенно идентичны с подобными же представлениями в Китае.

Исследования некоторых мифов (например, о вороне *ятагарасу*), а также обильные в Японии табу, касающиеся определенных классов животных (например, табу потребления определенного животного в пищу), заставляют предполагать [существование] в древней Японии тотемизма. Впрочем, пока не исследовано большинство преданий и народных верований, утверждать это несколько рискованно.

Из других культов, до сих пор процветающих в Японии, назову культы деревьев и камней. Оба они, как мне кажется, в основе своей соприкасаются, с одной стороны, с шаманством (как частным случаем анимизма) (особенно первый), с другой стороны, с фетишизмом (особенно второй), в широком смысле этого слова, с призыванием бога во время празднеств; бог сходит с неба на данное дерево или камень, после чего только начинается собственно чествование или празднование.

Этим же, как мне кажется, объясняется и употребление веток священных деревьев (*сакаки*) почти при всех религиозных церемониях и частое совершение праздников в древности под деревьями или на камнях. Сюда же надо отнести и употребление пучка из веток деревьев храмовыми мико при церемонии юдатэ и священных танцах, а также пользование листьями деревьев при низведении душ или богов шаманками-знахарками.

Кроме вышеуказанной связи священных деревьев с низведением бога, дендролатрия, как и во многих других странах, имеет массу иных особенностей, связанных с магическими силами, приписываемыми примитивным мышлением определенным деревьям (например, камелии, кипарису, иве и др.).

С культом камней в Японии, видимо, вышедшим из фетишизма, весьма близко соприкасается фаллический культ, который распространен в Японии почти повсеместно. Японские этнографы в один голос заявляют, что нет такого места в Японии, где бы его не было. (Средоточием данного культа опять-таки является северо-восток.) От искусственно сделанных из камня или дерева половых органов почитание распространяется на естественные камни, несколько напоминающие своей формой данные органы, на расходящиеся в виде вилки корни и стволы деревьев и даже овощей и пр. Кроме де-

ревьев и камней и массе других предметов (например, домашнего обихода) приписываются магические силы.

Помимо вышеперечисленных культов должно отметить еще культ демонов, населяющих горы, реки, озера, поля и пр. На эту веру оказали колоссальное влияние мифы о природе, что надо постоянно иметь в виду при исследовании японских классических мифов.

Из остальных элементов первичных верований надо отметить вопрос о скверне и очищении и близко стоящий к ним вопрос о всевозможных табу. С этими элементами мы сталкиваемся как при изучении мифов и преданий, так и в осуществлении их <...> мне кажется <...> более или менее исчерпывают материал и определяют объем и содержание первичного синтоизма.

Все изложенное до сих пор является попыткой приблизительной систематизации знаний, приобретенных мною за истекший год, и указывает, с одной стороны, ту область, в которой я работал, и, с другой — определяет весь дальнейший ход моих занятий.

Параллельно к этим занятиям из древних японских произведений мною читались и читаются «Кодзики» (в комментариях Мотори, по «Кодзики Дэн»), «Нихонги» преимущественно в комментариях Ида Такэсато — «Нихонги Цусяку» (хотя приходится обращаться и к более старым комментариям Кавамура Хидэнэ — «Сёки Сюгэ» и Судзуки Сигатанэ — «Нихонсёки Дэн»), «Когосюи» и древние японские молитвословия — *норито*.

Кроме того, мною читаются произведения Бан Нобутомо, наиболее беспристрастного и наиболее научного из всех старых кокугакуся. Из современных исследователей фольклора и этнографии должен отметить журналы: «Фудзоку Гахо», «Дзинруйгаку Дзасси» и сравнительно научно поставленный новый журнал (четвертый год существования) «Кёдо Кэнкю»; все эти журналы дают колоссальный материал для исследования первичного синто по поставленной мною программе.

В дальнейшем мною будут продолжать читаться некоторые из вышеназванных книг и журналов, к чему должно будет присоединить древнейшую географическую литературу, так называемые фудоки, а также наиболее древний сборник японской поэзии, «Манъёсю», которые дают массу материала для исследования мифов и древних верований.

Оставленный
при Петроградском университете
Николай Невский
Декабрь 1916 года
Токио

Комментарии¹

В этом кратком отчете Н. А. Невского содержится лаконичная и емкая формула синтоизма, позволяющая различать его отдельные концептуальные и исторические аспекты. Архаические верования, разнородные по своей природе, оказались в поле действия развитых религиозных систем, заимствованных с материка, и последующие метаморфозы и теоретическое оформление этих верований происходили в русле заданных заимствованиями культурных форм. С другой стороны, сами эти заимствования были адаптированы по определенным культурным каналам, характерным для архаического менталитета.

Н. А. Невский со свойственной ему точностью и глубиной определил разные уровни понятия синтоизм, характер его взаимодействия с иноземными религиозно-философскими системами, а также роль мифологических и этнографических разысканий в уяснении сути этого мировоззренческого комплекса на разных фазах его существования.

Однако в определенных коррективах нуждается, пожалуй, теоретическая оценка Н. А. Невского различных явлений, связанных с японскими верованиями, так как многие из них современной наукой стали трактоваться иначе.

Прежде всего, к настоящему времени доказана несостоятельность представлений о том, что древнейшие народы по своей культуре могут считаться примитивными. Речь, по-видимому, может идти об изменениях и превращениях культурных форм, но не о развитии культуры от простого к сложному, от примитивного к высокоразвитому. Исторические изменения вовсе не тождественны эволюционизму, и поэтому назвать мышление древних народов примитивным в свете нынешних данных культурной антропологии было бы неоправданным.

Употребление этих терминов Н. А. Невским — дань времени, равно как и его рассуждения об анимизме в духе Э. Б. Тайлора. Понятие анимизм вообще достаточно расплывчато, нередко в него оказываются вплетены гетерогенные по природе представления и верования, поэтому, в сущности, и как теория, и как термин анимизм не обладает концептуальной строгостью и объяснительной силой.

Еще менее обоснованным представляется тезис о том, что из анимизма вытекает шаманство. Шаманизм, тесно связанный со сферой обряда, ставящий целью путешествие шамана в мир духов в интересах посредничества между этим миром и миром людей, вряд ли правомерно рассматривать как следствие или более развитую стадию анимизма; попросту не существует данных относительно такой связи между появлением представлений о душе и духах и становлением шаманской практики.

Однако, по-видимому, Н. А. Невский и не стремился заниматься теоретическим осмыслением древнейших стадий религиозной мысли, он лишь использовал современные ему и наиболее продвинутые теории культурного антропогенеза. Основной интерес для него представлял сам мифологический и этнографический материал.

Стоит пояснить, по-видимому, употребленный Н. А. Невским термин «маннизм», ныне почти вышедший из употребления. Слово это восходит к лат. *manes* «души умерших». Н. А. Невский пишет далее, что «культ предков развился некоторыми своими частями в процветающий до сих пор культ героев». Здесь, по-видимому, также допущена некоторая неточность. Культурными героями чаще всего становились так называемые первопредки, во всяком случае, божества, появляющиеся в начале цикла космогенеза. Умершие предки в такой роли не выступали. Поскольку, как свидетельствуют японские этнографические материалы, со смертью ассоциировалось архаическое понятие скверны, отношение к ним было особым: хотя они и были наделены магической силой, но чаще служили лишь посредниками между представителями рода и сверхбыденным миром.

Быть может, не вполне верно и следующее утверждение Н. А. Невского: «оба класса шаманок (храмовые и бродячие), как ни стоят теперь далеко друг от друга, имеют одно и то же происхождение». Современные японские этнографы не исключают возможности, что разные типы шаманской деятельности восходят к

¹ Комментарии подготовлены Л. Л. Громковской.

различным этнокультурным компонентам древнего мира Ямато, например, что тип жрицы, распространенный на Хоккайдо и на изолированных южных островах Амами и Рюкю, близок к айнскому или сибирскому шаманизму и связан с вхождением в транс, другой же сходствует с полинезийскими типами жриц и основан на стереотипной технике.

Следует помнить, однако, что данная работа автора задумывалась не как научная публикация и представляет собой официальный отчет ученого перед администрацией Петроградского университета, командировавшей его в Японию.

Луна и бессмертие¹

Когда я, уже много лет тому назад, проезжал по Великому Сибирскому пути мимо Байкала, была чудная июньская ночь. В воздухе стояла прохлада, немного даже знобившая тело, и великое ночное светило своим полным зраком озаряло озеро и близстоящие ночные горные громады, отражая свой лик в зеркальных водах величественного Байкала.

Я вышел на площадку вагона. Там стоял какой-то японец и любовался очаровательным зрелищем. Некоторое время длилось полное молчание, нарушаемое только мерным стуком вагонов. Наконец он первым обратился ко мне. «Когда видишь такую луну, — заговорил он, — невольно душа переполняется избытком нахлынувшего чувства. Неужели вас это не трогает? Мы, японцы, страшно любим луну, и при таком зрелище, как сегодня, поэзия сама напрашивается на уста. Вот я стою здесь уже с полчаса и все не могу оторваться; за это время я сложил несколько поэм. Хотите, прочту?» И с этими словами одну за другой продекламировал два-три коротких японских танка, которые сейчас же постарался перевести мне по-русски, объясняя недосказанное и переданное лишь намеками.

Когда я был еще студентом и только что познакомился с китайской и японской поэзией, меня поражало почти полное отсутствие жизнерадостных, солнечных мотивов, являющихся одной из характерных черт русской поэзии. В Китае и Японии весьма привычны лунные мотивы с их аксессуарами — минорными тонами, меланхолией и сентиментальностью.

¹ Эта неоконченная работа Н. А. Невского опубликована в одноименном сборнике «Луна и бессмертие» (Цуки то фуси. Токио, Хэйбонся, 1971). В архиве библиотеки Тэнри хранится начало рукописи этой статьи на русском языке; по-видимому, написанная вначале по-русски, эта статья была переведена самим же ученым для публикации на японском языке. Русский оригинал обрывается словами «Таким образом они будут обеспечены от смерти, ибо». Далее текст статьи приводится в переводе А. Н. Мещерякова с японской публикации. В русском оригинале отсутствует перевод детской песенки про Акана, а также перевод преданий, записанных на Мияко, и заклинательной песни, обращенной к богу урожая. Последний текст удалось отыскать в сборнике Н. А. Невского «Фольклор островов Мияко» (М., 1978), он перенесен в настоящую публикацию оттуда; остальное переводится заново с японского издания статьи. (Далее все комментарии к данному разделу выполнены Л. М. Ермаковой.)

Славянскому духу с его культом Яра, этого бога живительной энергии, бога — оплодотворителя и возродителя холодной и скучной природы, близко по душе солнце с его яркими теплыми лучами, единственной радостью и утехой среди холодной и однообразной природы, и чужд холодный блеск луны, делающей еще более жалким и без того уже жалкое существование.

Китай и Япония, в особенности последняя, с прекрасной природой, страдающие от избытка солнца летом, переносят свое внимание на луну с ее чистым белым зраком, так гармонирующим со всеми окружающими холмами, рощами, синтоистскими и буддийскими храмами и вечерним звоном в последних.

Тихий, бледный свет луны отвлекает жителей таких стран от дневной солнечности, сообщающей жителям характер беспечности и самодовольства, и заставляет задумываться над чем-то отличным от веселой действительности и наконец поверить, что не все в мире только веселье и радость, что рано или поздно придет им конец.

В противоположность солнцу с его яркими жгучими лучами, этому *тайё*, неограниченному источителю живительной энергии ян, луна в ее монотонном холодном сиянье стала рассматриваться как *тайин*¹, т. е. наиболее яркий выразитель диаметрально противоположной силы инь, силы смерти.

Инстинктивный ужас перед смертью вообще, влияние луны на приливы и отливы, несомненно, давно уже подмеченное жителями приморских селений, влияние ее на регулярные очищения у женщин, мистическое влияние ее на лунатиков и, наконец, регулярность фаз луны, положившая начало измерению времени, — все это вместе с красотой луны, так гармонирующей с красотами ночной природы, превратило луну в мистическое божество, которое некоторыми народами рассматривается даже как создатель мира и человека.

В Японии такое персонифицированное божество луны носило название Цукуёми-но-микото, Цукуюми-но-микото, где **tukuju mi*, несомненно, значит «время считающий». (Примером того, что древнее **tu* развивалось, с одной стороны, в *tsw*, с другой — в *to*, служит хотя бы пример *акацуки*, в Маннёсю читавшийся *акатоки*; ср.: Рюкю'ское *akatuŋk'i/akatunŋi*.) Древние японские мифы говорят нам, что это был брат Великой богини Аматаэрасу, богини солнца, но в общем характер его обрисован весьма слабо, для чего, вероятно, были свои причины у составителей древних анналов.

Поэтому ниже я приведу некоторые предания в связи с лунной, собранные мною на островах Окинава (и главным образом в группе Мияко), населенных народом, несомненно, одного происхождения с японцами, который сохранил массу древних верований и ритуалов, уже исчезнувших или почти исчезнувших в самой Японии.

¹ *Тайё* и *тайин* — в рукописи Н. А. Невского здесь стоят иероглифы «солнце» и «луна».

На островах Мияко Солнце и Луна, эти два великих мировых светила, считаются не братом и сестрой, как в древнейших японских мифах, а мужем и женой. Когда супруги — говорят в городке Псара — ложатся спать вместе и муж в супружеских ласках закидывает ногу на тело жены (луны), то свет меркнет — происходит лунное затмение, а когда жена подобным же образом ласкается к супругу, бывает солнечное затмение. Отмечу здесь между прочим, что в Северной Америке индейцы-тлингиты тоже объясняют солнечное затмение посещением мужа-солнца женой-луной (The Mythology of all Races. Vol. 10. North American. By Harley Burr Alexander. Boston, 1916, p. 277).

Однако для обозначения в языке понятий солнечного и лунного затмений жители Мияко пользуются описательными выражениями *tido; du unnu num* «глотание солнца демоном» и *ciss:du unnu num* «глотание луны демоном», что показывает, что наряду с вышеприведенным существовали и другие мифы, объясняющие затмения светил проглатыванием их каким-то чудовищем, каковое представление находим хотя бы у айну (*Киндаити Кёсукэ*. Айну сэйтэн. Токё, 1923. См.: «Поро-ойна», с. 99—150) и малайцев (*Skeat. Malay Magic*. London, 1900, p. 11). У последних этим чудовищем является или громадный дракон (*rahu*) или собака (*anjing*), причем понятие о *rahu* как о каком-то драконоподобном чудовище, глотающем солнце и луну, вместе со словом было, вероятно, заимствовано малайцами у индусов (*Skeat. Loc. cit.*, подстрочные примечания 2 и 3).

По преданию острова Тарама, той же группы Мияко, в глубокой древности свет жены-луны был гораздо сильнее и ярче, чем свет мужа-солнца. Последний, завидуя жене, много раз просил ее уступить ему немного света под тем предлогом, что ей, как ходящей ночью, такого ослепительного света не надо. Однако жена не внимала его просьбам. Тогда муж, улучив минуту, когда жена выходила из дому, незаметно подкрался к ней сзади и спихнул ее вниз, на землю. Луна в своем роскошном блестящем наряде упала прямо в грязь и вся измаралась. В это время мимо проходил крестьянин, неся на коромысле два ушата с водой. Увидев луну, барахтающуюся в грязи, он помог ей выбраться и обмыл водой из ушатов, вслед за чем луна снова поднялась на небесную твердь, чтобы озарять мир, но с того времени она потеряла свой яркий блеск. В благодарность же за услугу луна взяла крестьянина к себе, где он находится и по сейчас. В такие ночи, когда светит полная луна, ясно можно видеть на луне этого крестьянина, несущего на плечах коромысло с двумя ушатами (записано со слов г-на Токуяма Сэйтэй, уроженца о-ва Тарама).

Человек в полнолунную ночь под влиянием нахлынувших меланхолических мыслей задумывается над смертью, этой вечной трагедией человека, и старается отыскать разгадку этого в светлом зраке луны. Ежемесячное исчезновение луны с небесного свода и вновь появление ее через три дня породило идею воскресения мертвых через

данный промежуток времени, идею, усвоенную христианской религией в приложении к Христу. Пятна на Луне тоже часто интерпретируются различными народами в том или ином отношении к идее бессмертия.

Так, в современной Японии на луне видят зайца, который в ступе толчет будто бы лекарство бессмертия. Но такое объяснение пятен на луне мы не можем считать чисто японским: оно пришло в Японию из Китая вместе с китайскими книгами (Китай, в свою очередь, возможно, заимствовал такое толкование из Индии), но привилось здесь, вероятно, потому, что совпадало до некоторой степени с уже существовавшими до этого поверьями.

Многие народы, как в вышеприведенном примере Тарама, видят в этих пятнах изображение человека. И интересно, что в таких интерпретациях мы часто видим этого человека так или иначе связанным с водой.

Айны, например, говорят, что это был весьма ленивый сын, который терпеть не мог ходить за водой, так что боги в конце концов разгневались, изъяли его из мира людей и поместили на Луну (в наказание людям) (*Bachelor. The Ainu and their Folk-lore*, p. 67—68). Соответствующие тексты в грамматике того же автора, помещенной в третьем издании словаря доктора Бачелора, отдел грамматики (с. 120—121).

Жители Рантума говорят, что это великан, который льет на землю воду и является причиной приливов и отливов. Во время прилива он стоит согнувшись, так как набирает воду, а во время отлива — прямо, отдыхая от работы (*S. Baringgould. Curious Myths of the Middle Ages. L., 1914*, p. 194).

Современные шведские крестьяне говорят, что пятна на луне изображают мальчика и девочку, несущих на шесте ведро с водой, каковое представление покоится на древнем скандинавском мифе, по которому мальчик и девочка, несшие воду, были украдены луною и помещены на небо, откуда их можно было бы видеть с земли.

Представление пятен на луне в виде человека, несущего на коромысле два ведра с водой, находим и на островах собственно Окинава, хотя бы в некоторых деревнях волости Куси в уезде Кундзян на главном острове.

В Сюи и Нафа говорят, что в ясную лунную ночь на луне можно видеть Акана, т. е. мальчиковидное существо с красным лицом и красными же волосами.

По объяснению некоторых, Акана — это оборотень в виде мальчика с красными волосами и лицом, живущий в горах и страшно падкий до вина. В таком описании мы можем усмотреть почти полную аналогию с японским *сёдзё*. Но такое толкование, по моему мнению, уже вторичное, утратившее свой основной характер и обусловленное влиянием заносных японских рассказов о *сёдзё*, чему помогло, вероятно, начало слова, понимаемое как «красный».

Современные дети Сюи, приписывая Акана красные волосы и лицо, считают его братом луны, что видно хотя бы из следующей детской песенки:

<i>akana: jo: akana:</i>	— Эй, Акана, Акана!
<i>ta: kai ihuga akana:</i>	— Куда ты идешь, Акана?
<i>niJinu nmikai</i>	— К северному морю,
<i>gani tujiga</i>	Собирать крабов —
<i>wa'ja ihu'</i>	Вот куда я иду!
<i>gani tuti nu:su ga akana:</i>	— А как крабов наберешь, что сделаешь, Акана?
<i>wa:wunaja:ni k'wijan'</i>	— Старшей сестре отдам.
<i>ja: wunaja:ja: ta:jaga</i>	— А кто твоя старшая сестра?
<i>№u:guja usihu</i>	— Госпожа Луна пятнадцатой ночи

Акана будто бы иногда сходит с луны вниз на землю и на морских побережьях ловит рыб (и крабов, как в вышеприведенной песенке), у которых выедаёт глаза, а самих животных отпускает, оставляя людям.

Слово Акана, если мы примем во внимание постоянное чередование г и п в японо-рюкюских диалектах и утрату первичной палатализации, должно возводить к *акаря* (*akar'a:*) «некто светлый», под таким названием человек на Луне известен жителям острова Мияко. Впрочем, обычно его называют там Акаря-ззагама (*Akar'a-zzagama*), где вторая половина соответствует японскому (например на Хоккайдо) *ототцан* и употребляется лицами благородного сословия в приложении к пожилым людям из простолюдинов (со словом *ззагама* обращаются также нищие к хозяину дома, где они просят милостыню).

Интересное предание относительно этого Акаря-ззагама было записано мною от г-на Киёмура Гонин (уроженца Псара) 17 августа 1926 г., когда я уже сел на пароход, отходящий из Псара в Нафа. Г-н Киёмура, в свою очередь, слышал это предание от своей престарелой бабушки.

Приведу ниже весь текст предания полностью и постараюсь его перевести, насколько позволяет мое слабое знание диалектов Мияко.

Повествование о лунном Акариядзагама

Говорят, что это случилось давным-давно, когда на Омияко, прекрасном Мияко, впервые поселились люди. Бог Луны и Небесных путей сиял прямо над головой и, обладая добрым сердцем, решил навсегда сохранить прирожденную красоту человека, снабдив его снадобьем вечной жизни. В ночь на праздник сэтиэ он послал на землю, на нижний остров Акариядзагама. Акариядзагама спустился туда с двумя тяжелыми кадками.

В одной была молодильная вода, а в другой — мертвая. Бог Луны и Небесных путей сказал ему: «Если обольешь человека молодильной водой, то тогда, что бы ни случилось в мире, сможет он воскреснуть и будет обладать жизнью вечной. Змея же — поскольку у него, несомненно, есть душа — полей мертвой водой». Однако Акариядзагама очень устал после долгого путешествия с неба и решил прилечь на траву, желая дать отдых ногам. Когда он положил свои кадки на дорогу и стал справлять малую нужду на обочине, из какой-то щели вылез огромный змей, желая узнать, что тут происходит, и расплескал на себя всю молодильную воду, предназначавшуюся человеку. Акариядзагама страшно испугался.

«Что же делать? Нельзя же воду, предназначавшуюся змею, вылить на человека. Как быть? Но делать нечего, и придется полить человека мертвой водой». Подумал так Акариядзагама и, заплакав, вылил мертвую воду на человека.

В великом беспокойстве Акариядзагама поднялся на небо и, взобравшись наверх, подробно рассказал о случившемся Богу Небесных путей. Тот страшно рассердился. «Я хотел человеку вечной жизни через перерождение, но из-за тебя замысел не удался и все мои планы пошли прахом. Поскольку грех твой перед человеком искупить нельзя, то стоять тебе с кадкой в руках, покуда жив человек и пока процветает Мияко», — сказал Бог, назначив Акариядзагама такую пытку. Поэтому до сих пор он отбывает наказание на луне с кадкой в руках.

Человек — существо такое неразумное! Если бы он был ловким, как змей, и облил себя молодильной водой, он обрел бы способность к перерождению и всегда бы обладал нескончаемой жизнью. Но он был облит мертвой водой и потому подвержен смерти. Змеи же с тех пор сбрасывают кожу, перерождаются и обладают нескончаемой жизнью.

Кончив свой рассказ, г-н Киёмура прибавил по-японски:

«Несмотря на то что благое желание Луны дать людям бессмертие окончилось столь плачевно для человека, божество (*to:tu=ganasī*), жалея последнего, решило хоть как-нибудь скрасить его существование и дать ему если не вечную жизнь, то по крайней мере возможность немного помолодеть: и с того времени ежегодно в ночь на праздник сицы нак наз[ываемый] *šicīnu araju:*) посылает с неба *bakamizī*, т. е. "молодую воду". Поэтому-то до сих пор существует обычай в первый день праздника, на рассвете приносить с колодца воду, называемую "молодой водой", и окатываться ею всей семьей».

Подобное вышеприведенному предание, но без упоминания о луне, было мною записано еще летом 1922 г. от покойного г-на Томимори Квантаку. А именно:

*šicīnu ju:nna pstunudu pavviuzsa sak^siŋ bakamidzu amiu-
taribadu/psto:bakagaiz/pavva bakagairadana ntazsuga/aru tusi pavn
maki:bakamidzuamiuti:/pavva bakagaiz/psto:bakagairan'n'o:ŋ naztaz ca.*

В ночь на праздник сицы человек облился «молодой водой» раньше змеи и омолодился, а змея так и осталась. На следующий год человек уступил змее и облился после нее, поэтому она омолодилась, а человек с тех пор не омолаживается.

На мой вопрос, каким же образом человек тогда молодец, г-н Томимори ответил, что тогда люди, подобно змеям, сбрасывали с себя кожу.

В том же году, когда я был на о-ве Тарама, один молодой человек, по имени Какинохана Сюнго, рассказал следующее предание того же типа:

*ŋk'e:ndu šicīnu ju:nu miziu tiŋkara urus'iva:lbadu/ ninginjukara
amiru ti:sibadu/ ninginja maki:paunu sak^si nari amital ti:az'z'ibadu/
ninginja šikatainaiti:tu pag'itu aru:talti:/ as'ibadu/cime:ŋg'iban=ŋg'iban
tada m'e:ja ksi:ksi s'i:lul ti: / pauia šinirubamai sidi:ja ik^si=ik^si=sti:.*

Давным-давно, в ночь на сицы, с неба воду ниспослали и, чтобы «человеку первым обливаться», положили. Но человек уступил змее, и она облилась первой, поэтому человек волея-неволей вымыл руки и ноги. Поэтому ногти сколько ни сходят, потом снова и снова вырастают. Змея же хоть и умрет, но сбросит шкуру и оживает.

Анализируя вышеприведенный рассказ г-на Киёмура, мы можем в нем выделить следующие основные элементы:

- 1). Отправление Лунного (или: Верховным Божеством) посланника к людям в качестве провозвестника вечной жизни.
- 2). Оплешность посланника, сводящая на нет благое намерение Божества.
- 3). Наказание посланника.
- 4). Пятна на луне как ясное свидетельство всего происходившего на вечные времена.

Помимо этих основных в предании находим еще следующие привходящие элементы:

- a). Похищение у человека секрета бессмертия животным (в данном случае змеем, сбрасывающим с себя шкуру).
- b). Сбрасывание шкуры некоторыми животными (в данном случае — змеями), рассматриваемое как признак возрождения и бессмертия.
- c). Нахождение на Луне живой и мертвой воды как символов бессмертия и смерти.

Предание о начале смертности человека на земле в своих основных элементах встречается в разных концах земного шара.

Так, например, по одному готтентотскому преданию, однажды Луна отправила в мир зайца сказать людям, что они будут умирать лишь на короткое время, но тотчас же воскресать, как сама Луна. Но заяц по забывчивости сказал, что люди будут умирать и не воскресать, подобно Луне, и с того дня люди стали смертны. Вернувшись, заяц доложил Луне о том, что сказал. Луна, разгневавшись, бросила в зайца палкой и рассекла его губы. Тогда заяц пустился наутек и бежит до сих пор. Некоторые говорят, что перед бегством заяц исцарапал когтями лицо Луны, каковые следы видны до сих пор (см.: J. G. Frazer. *The Beleif in Immortality and the Worship of the Dead*. L., 1913. Vol. 1, p. 65).

Не буду более приводить подобных преданий, а отсылаю всех интересующихся к только что цитированной книге профессора Фрэйзера, где он собрал массу фольклора, касающегося данного вопроса у разных народностей.

Хотя в вышеприведенном готтентотском сказании и не говорится, что заяц был помещен на Луну, но то обстоятельство, что пятна на Луне приписывают царапинам, нанесенным зайцем, мне кажется, можно считать позднейшим вариантом основного предания, тем более что почти всех животных, отправлявшихся в качестве посланника Луны или Верховного Божества и приведенных в книге Фрэйзера, мы находим в фольклоре различных народов живущими на Луне (например, зайца — в Индии, Китае и Японии, жабу — в Китае, крысу — на Малайском полуострове, собаку — в Англии и др.).

Объяснение тайны бессмертия сбрасыванием шкуры, наблюдаемым у змей, крабов и некоторых других животных, судя по фольклору, собранному Фрэйзером, находим главным образом у народов Тихого океана. Для иллюстрации приведу один пример из фольклора меланезийцев Новой Британии. По одному из их преданий бог То Камбинана любил людей и желал их сделать бессмертными, но ненавидел змей, собираясь их уничтожить. Тогда он позвал своего брата То Корвуву и сказал ему: «Иди к людям и передай им секрет бессмертия. Вели им ежегодно сбрасывать кожу. Таким образом они будут обеспечены от смерти, ибо... человеческая жизнь будет постоянно возрождаться. Змеям же пошли смерть». Но То Корвува послал людям смерть, а змеям даровал секрет бессмертия. Поэтому с тех пор человек смертен, а змеи стали бессмертны, поскольку каждый год меняют кожу (Фрэйзер, с. 69).

Представление о том, что сбрасывание шкуры змеями, жабами и крабами обеспечивает им вечную жизнь, сделало их символами долголетия, что отражено в фольклоре многих народов; при родах или же праздничных благопожеланиях им молились о даровании счастья.

Японское предание о том, как Канимори-но мурадзи¹ во время рождения Хиконагиса-но микото соорудил метелку, отправился на

¹ *Канимори-но мурадзи* — эта легенда излагается, в частности, в «Когосюи» (см. перевод Н. А. Невского в настоящем издании, а также наши комментарии к нему).

берег моря и подметал ею крабов, находит подтверждение в обычае, бытующем на Рюкю. По новорожденному ребенку пускают ползать краба или (на островах Мияко) из отверстий, оставленных приливом на мокром морском песке, достают двух красивых белых крабов, которых называют *P'azma/P'alma* и *çaita*, одного из них запускают под веранду дома, где родился ребенок, а из другого готовят бульон для роженицы и младенца.

То, что японцы украшают свой дом креветками из Исэ на Новый год, когда высказываются различного рода благопожелания, имеет несомненную связь с представлениями о перерождении и долголетию.

В деревне Сарахама на острове Ирабу во время посева чумизы с испрошением богатого урожая обращаются с песней к богу *Наи-дзи'пуканаси*. Эта песня объемлет собой весь сельскохозяйственный цикл, начиная от посева и до сбора урожая, когда к пиру варится новое сакэ, т. е. это заклинание, обращенное к богу с расчетом на достижение определенного результата, которое можно рассматривать как «молитвословие норито» во время моления об урожае¹.

Главные черты этой песни являются общими для всех островов Мияко, и лишь начало ее, являясь особенностью этой деревни, не зафиксировано в других деревнях.

*Эй, Бог урожая!
У Сарахамского няйма
Есть нижний дом и верхний дом.
Эй, Бог урожая!
Есть проходной дом.
Когда морская вода отликает,
В нижний дом спускается.
Когда вода приливает,
В верхний дом подымается.*

Затем начинается повествование:

*Рак-краб, сбросив панцирь, возрождается
И краб исау тоже возрождается.
Эй, Бог урожая!
Нет среди нас не возрождающихся,
Нет родственников [никого] не возрождающихся.
Эй, Бог урожая!
Так поется.*

Эти слова не имеют ни малейшей связи с тем, о чем дальше поется в песне, и их можно рассматривать как своего рода заклинание. Т. е. молились о том, чтобы, подобно вечно возрождающемуся крабу, посеянная в том году чумиза не засохла и дала всходы как обычно.

¹ «Молитвословие норито» во время моления об урожае — см. публикацию «Культовая поэзия древней Японии» в настоящем издании. Песни при посеве чумизы, типологически, а может быть, и генетически сходные с этим норито, см.: Н. А. Невский. Фольклор островов Мияко. С. 37, 61 — 62.

Роль танцев и обрядовых игрищ *утагаки* для полового подбора и заключения браков¹

...Важная роль танца для полового подбора часто находит свое выражение даже в человеческом языке... Я лично думаю, что и японское слово *ма(ф)у* «танцевать» (общего корня с *мавару* «вращаться» и *мавасу* «вращать», применяемыми ныне к плавным танцам в классическом стиле) первоначально было лишь иной разновидностью (м[ожет] б[ыть], диалектной) глагола *маку* (также *магу*)², обозначающего половой акт.

Еще более интересно слово *одори* (старинное *wodori* или *wotori*), служащее теперь для обозначения пляски или танцев вообще. Оно, несомненно, этимологизируется как *шо* «самец» + *тори* по м. deverb. от *тору* «брать» и имеет первичное значение «заполучение самца». Тем же словом обозначались «ловля птиц на самку» и «прости-туированье» (?). См. словарь «Вакун-но Сифи» под словом *вотори*.

Вне всякого сомнения, что слово *одори* конструировано совершенно аналогично слову *МЭТОРИ* (букв.: «захват самки» — из *мэ* «самка» + *тори* «захват», «заполучение»), которое с глубокой древности и до сего времени употребляется в смысле «женитьбы» (infinitiv *мэтору* «жениться»).

Мужчина, для того чтобы «взять жену» (*мэ-тору*), обладает физической силой, которую он может в случае надобности пустить в ход, пережитком чего является обычай умыкания невесты женихом или его друзьями, до сих пор наблюдаемый по морскому побережью провинции Тоса, в горных деревнях северной части провинции Идзу, в уезде Цуна провинции Авадзи (Фүдзоку гахō, № 75; Кёдо кэнкю, т. 1, с. 510) и даже в окрестностях г. Осака (Кёдо кэнкю, т. 1, с. 624).

В противоположность этому у слабого пола, чтобы «взять мужа» (*во-тору*), не было другого оружия кроме природной красоты и изящества форм, которые являлись приманкою для самцов. Лучшим же средством обнаружить перед зрителями свою телесную красоту, несомненно, были танцы, какими они остаются и до сего дня... (мое...

¹ Эта работа Н. А. Невского, по-видимому, представляющая собой набросок статьи, публикуется по материалам архива библиотеки Тэнри, где хранится в виде машинописи (с. 3–17). Копию для данной публикации выполнила от руки Н. С. Шефтелевич. При переписке Н. С. Шефтелевич выпустила фрагменты рукописи, содержащие типологически сходные материалы, касающиеся аналогичных обрядов у славянских народов, а также цитаты из работ западных ученых, трактующих близкий этнографический материал. Поскольку статья Н. А. Невского при этом не утратила связности и логичности построения, мы считаем возможным опубликовать ее по этому неполному списку, дающему представление о взглядах ученого на обрядовый танец применительно к становлению особенностей японской культуры.

² Если родство слов *мифу* и *мавару* представляется вполне возможным, то этого нельзя сказать относительно сближения *мифу* и *маку/магу*. По свидетельству С. А. Старостина, такого рода консонантные преобразования не характерны для японского языка ни на одном из этапов его истории.

о «танце обмена» у сибирских приморских чукчей см.: Богораз — W. Bogoras. *The Chukchee...*)

Подобно этим танцам чукчей, где исполнение принадлежит собственно женщине, по-видимому, и японские *одори* в старину были исключительно женскими танцами, хотя в настоящее время, как уже отмечено выше, это слово употребляется для обозначения танцев в широком смысле слова.

Впрочем, помимо «исключительно» женских танцев в Японии уже в древности существовали групповые танцы обоих полов, имевшие место в определенные времена года преимущественно в горах, хотя возможно, что и здесь главную роль играла женщина. Такие «хороводы», результатом которых был общий *actus copulationis*, носили название *утагаки*, а в восточных провинциях — *кага(х)и*, (проблем., древн. *кагани*).

В одном из фрагментов памятника VIII в. Сэтцу Кокуфудоки упоминается, например, гора Утагаки в уезде Вотомо провинции Сэтцу, которая потому-де так называлась, что на ее вершине в старину собирались мужчины и женщины и водили «хороводы» (Сёку-Нихонги, XIII в., в серии Кокуси Тайкэй. Токио, 1898, т. 8, с. 680; Курита Хироси. Кофудоки Ицумон Когё. Токио, 1903, т. 1, с. 65—69).

Для передачи слова *утагаки* на русский язык я прибегаю к слову «хоровод» исходя из того соображения, что групповое пение с танцами у многих народов выливается в данную форму, когда все участвующие становятся кругом. Таковы же и современные японские танцы *бон-одори*, когда все танцоры образуют один или несколько хороводов. Это соображение помогает весьма легко этимологизировать слово *утагаки* (несмотря на всевозможные теории, предлагаемые туземными исследователями) просто исходя из обычного иероглифического начертания: *ута* «песня» + *каки* «забор». Хоровод и есть не что иное, как забор из людей, распевających песни и танцующих. В японских провинциях Бидзэн, Биттю и Бинго до сих пор петь и плясать массою народу называется *каки во насу* «образовать забор» (*Ида Такэсато*. Нихонсёки Цусёку. Изд. 2-е. Токио, 1909, т. 4, с. 2536).

В диалектах восточной Японии распевание песен вообще называлось *кага(х)и*, откуда и подобные хороводы получили там то же название (Манъёсю, 9-я кн.). Наиболее известным местом для таких хороводов была гора Цукуба пров. Хитати.

Памятник первой половины VIII в., Хитати Фудоки¹, так описывает данную гору: «Гора Тукуба² высоко вздымается за облака. Западный пик ее вершины — очень крутой, его называют "Богом-Самцом" и не разрешают взбираться, а восточный пик — сплошные скалы, подъем и спуск весьма опасны. Сбоку от него течет источник,

¹ См. в рус. пер.: Древние фудоки / Пер., предисл. и коммент. К. А. Попова. М., 1969.

² В переводе Н. А. Невский называет гору Цукуба, о которой он рассказывал выше, горой Тукуба в соответствии с древним произношением, принятым до IX в. То же — применительно к лужайке Мобаки, которая позже именовалась Мобаки или Моваки.

который и зимой и летом не пропадает. Мужчины и женщины разных провинций, что на восток от склона, весной, когда распускаются цветы, и осенью, в период пожелтения листьев, приглашают друг друга и вереницами, захвативши с собой еды и напитков, кто верхом, кто пешком поднимаются на гору, веселятся и некоторое время живут там...»

Как мужчинам, так и женщинам во время таких «хороводов» предоставлялась полная свобода выбора пары по душе. Один старинный поэт, принимавший участие в таком *кага(х)и*, так воспеваает эти собрания:

*На гору Тукуба,
Где орлы обитают,
На верх той лужайки —
Лужайки Монаки,
Увлекая друг друга,
Идут и собираются
Молодцы и девицы.
Там, где водят хороводы,
Я пристану к супруге чужой,
А с моею женой
Говорят пусть другие —
Ведь это обычай,
За который и боги,
Владыки данной горы,
Не осуждали издревле.
Только в этот ты день
Не смотри на милую
И за речи ей не пеняй
—
На «Бога-Самца»
Тучи взобрались
И брызнул дождик.
Хотя бы промокнув до нитки,
Разве смогу я вернуться.*

(Маньёсю, 9-я кн.)

На этих собраниях мужчины и женщины (как девушки, так и замужние) танцевали вместе и изливали песнями свои чувства; мужчины соревновались друг с другом в песнях за право обладания одной и той же женщиной; затем пары объединялись, строили временные палатки, видимо, обносившиеся плетнем из сучьев валежника (т[ак] наз[ываемые] *сибагаки* или *кумигаки*), и жили в них некоторое время.

Мой коллега, китаец Гуань Энь-фу, сообщил мне, что обычай подобных хороводов наблюдается также в некоторых кланах племени мяо Южного Китая, по окончании которых сговорившиеся пары тоже обносились плетнями, чтобы оградить себя от непрошенных гостей.

Исходя из этого можно бы предположить, что слагаемое *каки* в слове *утагаки* первоначально имело в виду именно такие «плетни», но связь между понятиями при таком толковании становится более натянутой, поэтому я продолжаю держаться своего первого толкования.

Утагаки древней Японии, подобно чукотским «танцам обмена», были общепринятым средством для заключения браков не только временных, но и постоянных. Девушки, по-видимому, пускали в них в ход все свои чары, чтобы только словить жениха; не добившуюся своей цели не считали за женщину и вообще с ней не считались, что и отразилось в поговорке того времени: «Не получившая брачного подарка во время хороводов на вершине Тукуба не является девушкой» (см.: Хитати Фудоки).

Массовые браки, вроде заключающихся при *утагаки*, которые были приурочены к определенным сезонам (преимущественно к периодам возрождения и увядания природы), мы можем рассматривать как пережиток физиологической привычки зарождать детей в определенные сезоны, которую человек унаследовал от своих человекообразных предков и которая до сих пор сказывается в увеличении зачатий в определенные времена года (Деникер. Человеческие расы. СПб., 1902, с. 142—143).

С развитием цивилизации и образованием крупных культурных центров значение *утагаки* для полового подбора постепенно угасает (хотя и не исчезает совершенно), экспромтная лирическая поэзия уступает место модным трафаретным куплетам, вся прежняя непосредственность и естественность «хороводов» сменяется искусственностью, прежняя декорация в виде глухих гор и темного леса с чистым воздухом заменяются пыльными улицами крупного центра, где *утагаки* превращаются в зрелище, привлекающее массу зрителей. (Таковы, например, столичные *утагаки* середины VIII в., описанные в Сёку-Нихонги.)

Пережитком старинных *утагаки* в совр. Японии являются, на мой взгляд, так называемые *ханами* (букв.: «смотрение цветов») и *момидзигари* («охота за красными листьями»).

Обычно в апреле, когда распускаются роскошные цветы сакуры, <...> мужчины и женщины всех возрастов, группами направляются в места цветения вишни, костюмируются для этой цели и под звуки сямисэна, подвинченные изрядной долей горячего сакэ, поют и танцуют. При этом замечается довольно свободное обращение мужчин с женщинами и обратно. В настоящее время полиция зорко следит, чтобы не было каких-либо нарушений общественной нравственности, но я уверен, что прежде такие *ханами* оканчивались соединением в пары.

Момидзигари, или пикники, предпринимаемые осенью, <...> по сравнению с весенними *ханами* носят гораздо более скромный характер, характер простой традиционности.

<...> в современной японской провинции <...> кое-где сохранились еще общие собрания мужчин и женщин, имеющие своей целью способствовать заключению браков.

Так например, в деревне Икэганэ пров. Микава (в уезде Нукада) ежегодно весной имеет место т. н. *о-яма* (*о-* — преф[икс] почти[ельности], *яма* «гора»). В определенный день все молодые люди деревни брачного возраста, принарядившись в лучшие одежды, отправляются в горы, где целый день проводят в песнях, играх и тан-

цах. В конце концов понравившиеся взаимно молодые люди предлагают друг другу руку и сердце, и родители их обязаны после этого дать согласие на брак. Не найти себе пары в этот день считается позором, и таких молодых людей, в особенности девушек, поднимают на смех. Поэтому родители уже заранее стараются потихоньку устроить сговор или под видом своих приемных детей подсылают молодых людей из других деревень, чтобы их дети смогли сговориться между собою и избежать позора. Без какого-нибудь обмана (вроде упомянутого выше) молодые люди других селений никак не могут проникнуть в эту компанию *о-яма*. Обещание, данное молодыми людьми друг другу, конечно, по тем или иным семейным обстоятельствам может и не иметь силы, но в большинстве случаев осенью того же года, после созревания риса, в день праздника Удзигами (главный бог деревни) устраиваются брачные церемонии (Кёдо кэнкю, т. 1, с. 345—346).

Вероятно, подобный же брачный характер имело первоначально и *ямаюки* «отправление на гору» в Фукуно-мати губ. Тояма (в уезде Тонами), бывающее на следующий день после праздника *ётака-мацури* (праздник «ночных соколов», под *ётака* «ночными соколами» обычно понимаются тайные проститутки, выходящие на промысел ночью), отличающегося в высшей степени непристойными песнями и поведением. В этот день мужчины и женщины города (*мати*) отправляются на близлежащую гору Анкё-дзан (или Ясуи-яма «Гора спокойной жизни»), где и проводят целый день (Сэй-но кэнкю, № 1, с. 30). Не имея более подробных данных относительно этого праздника, я все же беру на себя смелость предположить, что он совершался или весной, или осенью.

Просматривая все сказанное относительно *утагаки*, мы видим, что в древней Японии существовали определенные собрания мужчин и женщин на лоне природы, приноровленные к определенным сезонам и имевшие своею ближайшею целью сведение необращенных в пары, — собрания, где главная роль принадлежала, вероятно, женщине, старавшейся посредством танцев очаровать пленившего ее сердце самца. С другой же стороны, эти собрания были случаем для женатых «пристать к супруге чужой» и т[аким] о[бразом] завязать новые, м[ожет] б[ыть] весьма кратковременные, узы с иными женщинами, чем их жены.

<...> В древний период японской истории в брак между собою могли вступать все особи мужского и женского пола; исключение составляли только единоутробные братья и сестры, а также родители и их собственные дети; браки же между всеми остальными степенями родства не имели никакого ограничения.

Брак основывался на полигинических началах, причем жены не обязательно жили с мужем; большей частью они продолжали оставаться у своих родителей, куда по ночам являлся навещать их муж. Такой обычай, носивший название *цума-дои* (букв.: «спрашивание жены»), существовал по всей Японии вплоть до IX или X в., а на Рюкюском архипелаге <...> вплоть до весьма недавнего времени.

Судя по тому, что старинное слово *имо-сэ* обозначало как брата с сестрой, так и мужа с женой, можно бы, пожалуй, предположить, что в доисторический период, и даже в исторический в весьма ограниченных количественно социальных ячейках все браки за исключением браков между родителями и их собственными детьми разрешались естественным правом. Социальная антропология нам ясно показывает, что все наиболее отсталые в культурном отношении расы и народы наших дней, все без исключения запрещают и строго карают кровосмешение с родственниками по материнской линии, если семейной системой этих народов является матриархат, и с родственниками по отцу, если доминирует патриархальный уклад. Т[аким] о[бразом], я скорее склонен допустить, что в древнейший период японской истории существовала какая-то система кланов или родов, где было строго определено, какие кланы или роды могли вступать в брак друг с другом и какие нет, причем мужчины и женщины таких взаимобрачующихся ячеек называли друг друга братьями и сестрами в том смысле, как ребенок всех мужчин и женщин, являющихся к его родителям, называет дядями и тетями. Прав ли я в своем предположении, покажет будущее, но что данное предположение не является моей фантазией, подтверждается брачной системой австралийцев <...>

Весна и осень в Японии были периодами заключения официальных браков, так как едва ли существовали народы, насколько их знает история и социальная антропология, которые бы не имели официального брачного института; общепринятым средством для сведения пар были вышеназванные *утагаки*, где не только юноши соревновались друг с другом, чтобы заполучить жену, но и уже женатые искали себе новых пар. Их выбор мог пасть или на девушку, или на уже замужнюю женщину, так как последние едва ли были тесно связаны узами сохранения целомудрия с их мужьями, лишь иногда навещавшими их по ночам. Я лично допускаю, что в тот отдаленный период женщина — родоначальница семьи могла вступать в новые браки, как и ее муж, на тех же *утагаки*. Даже в современной Японии в тех местах, где число женщин, по-видимому, преобладает, жена не особенно считается с мужем, при малейшей коллизии бросает его и вновь выходит замуж. В пров. Иваки, например, жена в таких случаях, не говоря ни слова свекру или свекрови, убегала тайком к синтоистским священнослужителям, или *ямабуси*, рассчитывая таким образом получить развод, что называлось там *какэкоми* («прибег»). Однако если девушка впервые выходит замуж, то жених обязательно посылает деньги по своему состоянию на приданое, наз[ываемые] *энганэ* («деньги союза»), и ни в каком случае не дает развода, пока посланная им сумма не возвращена сполна (Набэда Миёси. Иваки си. Кн. 2, с. 50; Гампан сирё юсё. Т. 1. Фукусима, 1916). Тот же обычай несчитания с мужем распространен по всей Японии в случае, если последний является адаптированным зятем, *муко*, в качестве производителя.

Пережитков *утагаки* в глухой японской провинции до сих пор сохранилось более чем достаточно. Так, например по деревням в ок-

рестности села Хинокинай пров. Уго (уезд Сэмпоку) ежегодно осенью по окончании жатвы устраиваются т[ак] наз[ываемые] *ясара* (букв.: «восемь тарелок») или *нинава хадзуси* (букв.: «распускание веревок груза»), т. е. пир с сильным возлиянием, после которого все участвовавшие мужчины и женщины ложатся спать вместе (Хираока Сэнтаро. Нихон Фудзоку-но синкэнкю. Токио, 1909, с. 61). Относительно буддийского храма Макура-дэра («Храм подушек»), находящегося в местечке Комабаяси возле г. Котэ, получившего свое название от массы хранящихся в нем мужских и женских подушек, существует предание, что в старину 15 числа 9 лунного месяца сюда сходились окрестные мужчины и женщины и проводили здесь ночь. Только в эту ночь разрешалось паломникам выбирать себе компаньона по душе и встречать рассвет в объятиях друг друга (Кёдо кэнкю, 1, 632). Таков же, вероятно, был и *даки-мацури* («праздник объятий») в храме Тамааки-дзиндзя в деревне Итиномия пров. Кадзуса, на который фамилией Куроми некогда было пожертвовано несколько тё пахотной земли (Бō-Сō сирё дзокухэн, 5-я кн.).

Из данных примеров видно, что этот общий *actus propagationis* имеет отношение к земледельческим культам или по крайней мере к земледельческим работам, так как он имел место после созревания риса, когда приносятся благодарственные моления богам и буддам за дарованную пищу. Может быть, это первоначально имело магическую цель показать наглядно полное довольство, которое у народов в первобытной стадии культуры выливается в форму оргий с половыми излишествами, и массой зачатий обеспечить урожай злаков на следующий год.

Почему перестали рождаться красавицы¹

*Седьмого августа пятнадцатого года эры Тайсё,
остров Мияко, город Хирара, гостиница «Ятиё»*

Встретился с Мисима Ёсиаки, директором начальной школы Хисамацу, и Кэйё Муракими. Берем перекусить и втроем отправляемся в деревню Носаки. По пути туда видим старую могилу. Кэйё Муракими рассказывает:

«Эта могила — очень старая. Она принадлежит старинному дому Око Ниману из деревни Хирара, что в Нисисато. Давным-давно в этом доме родилась редкостная красавица. Люди звали ее Ниману-но обана удзяни-гама. Родители ей очень радовались и воспитывали с бережностью. Но вот случилось так, что она сблизилась с

¹ Текст печатается в переводе с публикации в сборнике «Луна и бессмертие» (Цуки то фуси. Токио: Хэйбонся, 1971). Легенда записана во время путешествия Н. А. Невского по южной части архипелага Рюкю. Помимо Мияко в эту группу островов Рюкю входят такие крупные острова, как Исигаки и Ириомотэ. Окинава располагается севернее, в центральной части архипелага.

мужчиной семейным — капитаном корабля из Мияаран на Окинаве. Отец прознал о том, разгневался очень и велел сыну убить ее. Чтобы выполнить отцовский приказ, тот повел сестру на кладбище, но убить не смог — слишком она была красива. Пробрался с ней обратно к дому и спрятал на задворках. Семь дней и семь ночей молилась девушка, а на восьмое утро вышла в сад и тут же исчезла. Братья ее повсюду искали, да только найти не смогли. Горевали они, и вот через несколько дней появилась она на верхушке дерева *фукуги*. Сказала, что стала божеством, велела ее не искать и снова исчезла (видимо, это нынешнее божество Ниману). Оттого, что родители обошлись жестоко с такой красавицей, в семье Ниману красавицы больше не рождались».

(Отрывок из дневника путешествия на Южные острова)¹

Магические куклы из Тоно²

Когда приходит весна, в деревню проникают болезни, истощают жителей, создают помехи важным полевым работам. И вот крестьяне на все лады изыскивали способы не допустить в селение бога болезней. Например, в префектуре Ибараки на границах деревни или ее частей втыкают два ствола молодого бамбука, между ними натягивают веревку *симэ*, распушивая ее посередине, и приносят дары, как принято в церемонии угощения на дорогах. Совершив такое нехитрое действие, полагают, что теперь все в порядке, и приступают к сельскохозяйственным работам. Называется все это *симэкири*. В местности Симого близ Тоно, для того чтобы избежать болезней, совершают магический обряд. Там он называется *хару мацури* («весенний праздник»). В первой декаде второй луны крестьяне готовят клецки (*данго*). После ужина к заранее приготовленным соломенным куклам прикрепляют небольшие флажки с надписью «чувствование всех плохих весенних болезней» и привязывают их к деревьям, растущим перед

¹ Перевод А. Н. Мещерякова.

² Текст печатается в переводе с публикации в японском сборнике «Луна и бессмертие» (Цуки то фуси. Токио: Хэйбонся, 1971). В этой этнографической работе Н. А. Невского описывается обряд, восходящий к японской древности. Угощение божеств на перекрестках дорог практиковалось еще во времена Нара и Хэйан и имело целью воспрепятствовать проникновению в поселение духов эпидемических болезней. Среди церемоний, зафиксированных в «Энгикики», числится и праздник пиров на дорогах (*митиаэ-но мацури*). Праздник сопровождается чтением молитвословия *норито*, в котором жрец возвещает: «говорю перед богами царственными, пребывающими преградой на восьми перекрестках великих, подобно грудам камней священных». Предполагается, что вредные духи могут прийти сверху и снизу — из Нэ-но куни, Страны корней, и Соко-но куни, Страны дна. Как в императорском ритуале, так и в его народных версиях этнографы отмечают влияние китайской натурфилософии и даосской практики.

воротами. К стеблям рисовой соломы прикрепляют клеточки по числу членов семьи. Считается хорошим предзнаменованием, если прилетают вороны, быстро склевывают их и тут же улетают.

Когда посадки в полях немного подрастут, на них нападают вредные насекомые. Чтобы отвести их, почти повсеместно проводится обряд «изгнания насекомых» (*муси окури*), но в районе Тоно этот обряд называется «праздник насекомых» (*муси мацури*¹). Сговорившись о дне, каждый крестьянский дом изготавливает по одной соломенной кукле. Высота куклы — около двух *сяку*. Лицо изготавливается из бумаги, раскрашивается и прикрепляется к кукле. В руку вкладывается небольшой деревянный меч. Держа кукол в руках, крестьяне собираются в центре деревни и оттуда под бой барабана отправляются на поле, обходят его по дороге вокруг поля и поют в такт бою барабана: «Кого славим? Насекомых этого урожая». Затем кричат хором, разгоняя насекомых, а потом каждый устанавливает куклу на меже своего надела. После этого возвращаются домой.

Если же в округе появляется вор, у соломенной куклы размером в два *сяку* связывают руки, в ноги вбивают гвозди и, укрепив куклу на шесте, устанавливают его на границе деревни. Полагают, что в результате этого магического действия можно будет непременно поймать вора, или он заболеет и не сможет ходить. Считается, видимо, что эта кукла является изображением вора.

Приведенные выше данные получены во время путешествия в Тоно от местного жителя по фамилии Ино².

Общие сведения о географическом положении, официальном статусе и языке Мияко³

Острова Мияко, или, в туземном произношении, *мя:ку*, входят в состав Рюкюского архипелага, составляющего японскую префектуру Окинава. Эти острова вместе с группой Яэяма (в туземном произношении *яима*) служат продолжением Рюкюского архипелага (на ю[го]-з[апад]), тянущимися вплоть до Формозы. Мияко, а за ними и Яэяма в 1390 г. впервые признали над собою власть рюкюского короля, а до этого времени управлялись совершенно самостоятельно.

Группа Мияко состоит из семи островов: Мия:ку (яп. *мияко*), Ирав (яп. *ирабу*) с прилегающими к нему незаселенными островами Сымудзы, Икима (яп. *Икэма*), Ффима (яп. *Курима*), Угам (яп. *О:ками*), Тарама и Минна.

¹ По-видимому, тоже может быть возведен к древнейшему китайскому «мушиному празднику» (*чжи*), включавшему разные апотропеические обряды против насекомых.

² Перевод А. Н. Мещерякова

³ Архив востоковедов ИВ РАН, ф. 69, оп. 2, ед. хр. 189, л. 1 — 5.

Сношение островов с собственно рюкюскими островами и далее с Японией поддерживается более или менее регулярными рейсами парохода «Яэяма-мару» (в бойкое летнее время наряду с ним иногда работает еще «Мияко-мару») компании «Осака сёсэн кабусики кайся», который из порта Нафа (на главном острове Окинава) идет мимо Мияко и Яэяма на Формозу. При благоприятных условиях можно почти каждые десять дней видеть вдали пароход, выгружающий партию пассажиров. Но регулярным рейсам часто препятствует бурное состояние моря, ибо весь район Мияко-Яэяма является местом зарождения большинства тайфунов, делающих набеги на всю Японию.

Сношение островов группы между собою и островами Яэяма поддерживается маленькими катерами с двигателями внутреннего сгорания. При незначительном изменении погоды эти катера уже, конечно, не выходят из бухты. В наиболее неблагоприятном положении находится о-в Тарама, находящийся как раз посередине между Яэяма и Мияко, куда иногда катер не заглядывает более месяца. На небольшие же острова Угам, Ффима и Минна не ходят даже и катера, и сношения их с ближайшим островом при необходимости совершаются на долбленых рыбацких каяках, *сабани*.

Судя по официальным рюкюским данным, в то время когда *мя:ку* (в Сюри — *на:ку*, в Нафа — *ма:ку*) впервые явились с данью (в конце XIV в.), их народ не понимал рюкюского языка, поэтому их вождем было оставлено на [о-ве] Окинава двадцать человек на предмет изучения государственного языка.

Я не думаю, чтобы язык мияко в то время был каким-нибудь особенным языком совершенно иной семьи; но изолированное положение группы и отсутствие регулярных сношений с посторонним миром замедлили прогресс языка, вернее, сделали этот процесс внутренним, как бы брожением смеси внутри закрытого со всех сторон сосуда.

Носителям перебродившего таким образом языка стал совершенно непонятен язык сородичей с Окинава и обратно. Но зачем идти на несколько столетий назад, когда я в Псара познакомился с одним чиновником из рюкюсцев, прожившим там около пятнадцати лет, который до сих пор не только не выучился говорить на местном языке, но даже и понимает-то, по его собственным словам, только с пятого на десятое.

Для японцев и рюкюсцев главным камнем преткновения при изучении языков Мияко и Яэяма является своеобразная фонетика, сильно отличающаяся от фонетики То:кё и Сюри. Японцы и рюкюсцы, проезжающие через Мияко, выносят впечатление, что язык этот близок к китайскому («китайская грамота») и поселяют в этом уверенность в самих жителях, которые сперва скептически относились к моим занятиям, стараясь меня уверить, что их язык ничего общего ни с японским [яматувцы], ни с рюкюским [уксына:вцы] не имеет.

Несмотря на все эти уверения, говоры *мя:ку* должно все-таки отнести к японо-рюкюской группе, и по своей морфологии они ближе

стоят к рюкюским говорам, чем к японским. Из рюкюских же говоров как по фонетике, так и по морфологии говоры Мияко наиболее близки к говорам Яэяма. При небольшой практике жители любого острова группы Мияко быстро осваиваются с тем или иным говором Яэяма (впрочем, ссылаясь на говоры яэяма голословно, так как мне приходилось делать наблюдения с говором главного острова Яэяма — Исигакидзима); рюкюский же язык (говор Сюри) для них представляет много затруднений. По уверениям некоторых молодых людей, им японский язык дается легче рюкюского.

Вековая изолированность островов сохранила от праязыка в говорах массу архаического как в фонетическом, так и в лексическом отношении. Например, почти все *p* праязыка, давшие *h* в японском, *h* или *φ* в говоре Сюри, здесь сохранились. Суффиксы прошедшего времени *-тари*, *-тару*, доживающие в японском последние дни в умирающем «письменном (литературном) стиле» (в разговорном они давно уже стали *-та*), в говорах Мияко до сих пор живут в виде *-таз* или *-тал*; наконец, в повседневной речи можно слышать слова вроде *угуна:з / угуна:l*, соответствующие древнему японскому *угонашару* «собираться», какое слово, насколько мне известно, встречается только в древних японских молитвословиях и «Нихонги», т. е. в литературе периода не позднее Нара.

Другим таким же пережитком является хотя бы слово *уби / уюби* «палец», соответствующее японскому *юби* (в старых текстах *уби*); параллель ему мы находим только в древнейшем поэтическом сборнике Маннёсю, зарегистрировавшем форму *оёби*; в родстве с этим словом находится, вероятно, современный глагол *оёбу* «достигать» (первоначально, может быть, «доставать, дотягиваться концами пальцев»). К пережиткам древности должно отнести также счет от одного до ста числительными японо-рюкюского происхождения без замены китайскими.

Из других лексических пережитков назову *мнагзы* «угорь» — яп. *унаги* (в словаре «Вамёсё» — *мунаги*, вероятно, «морская змея»), *фунагзы / фунадзы* «махать чем-н. сверху вниз», «совершать половой акт» = др.-яп. *кунагу*; *агу* «приятель», «мой милый», «товарищ» (по возрасту) = др.-яп. *а-го* (букв.: «мое дитя»), *гисса* (*гисаса*) «гнида» = др.-яп. *кисаса*, и мн. др.

Помимо таких пережитков разговорный язык зарегистрировал массу слов, сконструированных весьма примитивно, как, например, *юмнуффа* «стрела» (букв.: «дитя лука»), *наибанубуту* (С) «муж глиняной ступки» = «пест», *тимбав* «небесный змий» = «радуга» и пр.

В настоящее время благодаря понастроенным всюду японским школам японский койне начинает понемногу ассимилировать местные говоры, официальным языком является японский, и, кроме глубоких стариков и старух, почти все если не говорят, то по крайней мере понимают по-японски. О молодой публике и говорить нечего, она часто предпочитает даже говорить между собой на языке более культурном, чем свой родной.

Лечение болезней [на Мияко]¹

На островах Мияко, особенно в глухих деревнях, совершенно нет порядочных врачей, да и народ не особенно им верит и предпочитает обходиться домашними средствами. Приведу ниже несколько способов лечения некоторых болезней.

Весьма могущественным средством от всякого рода заболеваний, особенно при полной слабости и истощении организма, служит свежая козья кровь. Питие ее производится весьма варварским способом, а именно: козу подвешивают куда-нибудь к балке и наносят удар ножом в шейную артерию; затем в рану вставляют бамбуковую трубку, и через нее больной пьет горячую кровь. Тот же обычай существует и на островах собственно Окинава [см. сообщение г-на Суэёси Анкё в журнале «Додзоку то Дэнсэцу», декабрь 1918 г., № 4, с. 20. Автор говорит: «К тому же, как говорят, если данное лицо (т. е. больной) будет испытывать неприятное чувство (т. е. будет пить с отвращением), то не будет никакого действия»].

Лекарством от *so:bin-kusuri* «неправильного мочеиспускания» (= гонорея) является отвар из листьев дерева бива (*Eryobotrua japo-*

¹ Статья «Лечение болезней» (Архив востоковедов ИВ РАН, ф. 69, оп. 2, ед. хр. 202, л. 1–9.) была написана Н. А. Невским на материале непосредственных наблюдений, сделанных ученым во время его экспедиции на острова Рюкю. Эти поездки, первая из которых состоялась летом 1922 г., он совершал в каникулярное время (в те годы он преподавал в Осацком университете) с целью изучения рюкюского языка и фольклора.

Группа островов Мияко (семь островов в южной части архипелага Рюкю) была труднодоступной и вследствие этого малоизученной. Изолированность Мияко послужила причиной того, что в диалекте и фольклоре сохранились архаичные и наиболее интересные для исследования формы. Неудивительно, что это привлекло внимание ученого. Наряду со сбором материала по языку и фольклору Невский фиксирует и различные стороны быта островитян. Этнографический интерес не был случайным, он всегда сопутствовал филологическим изысканиям Невского. Он был близок к школе крупнейшего японского этнографа профессора Янагита Кунио. Несколько статей по различным вопросам этнографии Японии было опубликовано Невским на японском языке. В то же время Н. А. никогда не порывал связей с русскими учеными. Советами и поддержкой Л. Я. Штернберга он пользовался вплоть до самой смерти последнего. В Архиве РАН сохранилось письмо Н. А. Невского к Л. Я. Штернбергу. Оно позволяет судить, как высоко ценил Невский помощь человека, которого считал своим учителем в области этнографии.

«... Страшно Вам благодарен и признателен за отдельные оттиски Ваших статей <...> и за целую посылку с массой интереснейших книг...»

«Ваши статьи и работы были для меня наиболее ценны, т[ак] к[ак] они открывают глаза на многие явления японской этнографии». И далее: «... Хотелось бы получить весь сборник (Известий Этнографического музея), посвященный Радлову, а не только вторую часть. Пришлите еще книг! За всякую присланную брошюру или книгу буду страшно благодарен» (Осака, 4 июля 1927 г.) — Архив РАН, ф. 282, оп. 2, ед. Хр. 211, л. 1–5.

Статья «Лечение болезней» не датирована, но можно предположить, что она была написана не позднее 1929 г., так как по возвращении на Родину Невский в основном занимается тангутикой и много времени отдает преподавательской работе.

nica [*Lindul*]; привозится из Окинава), сахарных леденцов (*ko:risa-ta:*) и китайского чая, что и пьет больной. В волости Сымудзы лекарством от той же болезни служит особый вид крабов, *taku-gan*, которые обычно водятся в старых заброшенных гробницах, называемых *zaja:*. Этот краб весьма ценится и в Псара, где считается наилучшим слабительным. При легких запорах в Псара принято давать козлятину. При заболевании сифилисом, *naban'a* (в некоторых местах — *nabani*, вероятно, испорченное *namban* или *naban* «южные варвары», «страна южных варваров»; туземцы считают, что эта болезнь занесена с юга) считают необходимым прежде всего вывести яд наружу, для чего больному дают мясо козы (*pinsa*). Когда все тело покрывается язвами и болячками, их начинают подсушивать, для чего больному дают собачье мясо.

Лучшим средством от проказы в волости Сымудзы считается мясо младенцев от 1/2 до 1 1/2 года, так называемых *ssavva* (букв.: «белый младенец»); поэтому в данной волости нередки будто бы кражи трупов младенцев.

Лечение всякого рода лихорадок и простуды (*nici* «жар», или *jakijam* «горячка») производится большими листьями растения, называемого *ja:tanitmagaju:spazusa* «трава-моча старухи из Яэяма» (горной старухи?). Сок листьев высасывают в качестве внутреннего, а остатками обкладывают голову, грудь и другие части тела для оттягивания жара.

Корь, *zgasas*, считается болезнью, которую обязательно должен перенести каждый. Поэтому, когда в каком-нибудь доме ребенок болеет корью, соседи нарочно посылают своих детей в такой дом поиграть, чтобы и их дети поскорее заразились этой болезнью, так как в зрелом возрасте она может быть опасна. Больному ребенку родители отводят тихую комнату в задней части дома; в качестве внутреннего дают отвар из растений *sibira*, называемый *sibiraju:*, и не дают ничего жирного и масляного. Для развлечения больного поют или играют на музыкальных инструментах. (Абсолютно тот же обычай скорейшего заражения детей корью наблюдается и во многих местах Японии, например, в уезде Сякотан на Хоккайдо, где прежде так же смотрели и на натуральную оспу.)

Относительно лечения коклюша, *ju:bi-isaku* (ныне обычно называется японским словом *sakunicigai*), *to:simba:z* «свинки» и *cura-gasa* «натуральной оспы» сообщавшие мне туземцы не знали ничего особенного.

Помимо лечения болезней теми или иными «лекарствами» должно упомянуть еще о лечении посредством заговоров, каковое в малокультурных обществах имеет даже большую силу, чем первое. В деревне Сарахама на о-ве Ирав даже существуют особые специалистки-знахарки, называемые *si:jum'a*, которые лечат все болезни исключительно заговорами, *si:jum*. Слово *si:*, например, на том же острове в деревне Са:да значит «резон», «довод», «предлог», а *jum* имеет зна-

чение «говорить»; таким образом, слово *si:jum* можно перевести «урезонивание», а *si:jum'a* «тот, кто урезонивает». По рассказу одного из жителей Сарахама, один из его приятелей три года лечился от какой-то болезни у японского врача в городе Кагосима, но, не видя никакой пользы и не будучи в состоянии работать вследствие болезни, вернулся в родную деревню и обратился к *si:jum'a*; последняя только произнесла какое-то заклинание с соответствующими магическими действиями, и через короткое время болезнь как рукой сняло.

В деревне Са:да заклинания носят название *fci-paraz*, т. е. «изустное очищение».

Жители Сарахама, равно как и все прочие жители островов Мияко, чтобы узнать причину болезни, обычно обращаются к шаманкам (в Сарахама ныне шаманы), называемым *munusi*: («знахарка», «знахарь»), *kamkakar'a* («одержимая богами»), *kamtitca* (этимология слова мне неясна; первая часть, несомненно, означает «божество»; данное слово употребляется в волости Сымудзы) и пр.

Шаманка низводит на себя духов и изрекает обвинительный текст, из которого больной или его родственники узнают причину болезни. Большей частью такой причиной оказывается *tatal* (в Псара *tataz* = яп. татары) «возмездие» (данное слово не поддается точному переводу на европейские языки) того или иного божества или животного, вызванное нерадением к божеству или убийством, увечьем или побоями, причиненными тому или иному живому существу. Из оракула шаманок больной узнает также, когда ему суждено поправиться. При этом шаманки иногда предписывают чествовать так называемого *tav-gam*, т. е. «бога-хранителя», для которого тогда в *ni-bansa* («комната № 2») подвешивают специальную полку несколько ниже потолка и чествуют, как своих предков (для последних в каждом доме имеется специальная божница), поднося вино, чай, цветы и пр. Чествование *tav-gam* исключительно женская обязанность. О благодетельном влиянии *tav-gam* (иногда просто называется *tav* «хранитель») на жизнь обитателей дома можно судить хотя бы по распространенному выражению: *tavva tumo:si: karadu masasfu nar'u:z*, т. е. «после приглашения хранителя как время спало».

Вследствие своего весьма кратковременного пребывания в Сарахама (всего несколько часов) мне не удалось поговорить с *si:jum'a* и собрать от них заклинания; что же касается *kamkakar'a*, то это всюду мне было недоступно. Шаманки ныне запрещены и строго преследуются японской полицией за поддержание и распространение в народе суеверий, поэтому они страшно боятся невиданного никогда *оранда* (собственно голландец; так всюду на Рюкю называют европейцев) и упорно отрицают свое ремесло, хотя тайком от полиции продолжают им заниматься по-прежнему.

В Псара лица, обращающиеся к *kamkakar'a*, обычно платят последним деньгами и натурой, тогда как в Сарахама, например ни *si:jum'a*, ни *munusi*: не принято давать ни сэны. Жители мотивируют

это приблизительно следующим образом: «Шаманки и знахарки такие же люди, как и все; раз они нуждаются в нашей помощи, например при постройке дома и пр., мы делаем это охотно и безвозмездно; но с какой же стати мы будем платить им, ведь они обязаны помогать нам».

Приведу ниже несколько распространенных заклинаний и магических действий, которые мне удалось собрать.

Когда, например, у ребенка болит живот, мать поглаживает по животику, приговаривая: *paq²i fsun nari, pssa fsun nari* «подножным прахом сделайся, ступни прахом сделайся!» (Агазнакадзуни в Псара). На о-ве Тарама в селении Накасыдзы в данном случае мать говорит: *baga ngadi karadi:si nadiba:assfs'u pssafs'unk'e:nari:tubi* «так как глажу невкусной рукой, горькой рукой, то, ног прахом, ступни прахом сделавшись, беги!» Кого же это гонят в ноги, а из ног в подножный прах? Ответ на это дает заклинание деревни Са:да (на о-ве Ирав). Когда болит живот, больной, кто бы это ни был, берет в руки какой-нибудь острый предмет вроде *si:pa* (женская головная шпилька), *katana* (кухонный нож), *m:pur'a* (нож для выкапывания картофеля) и пр. и, подышав на острие, водит по животу в разных направлениях, приговаривая: *baga para:ba pasinkai smunkai uri:p'ari ma nukiri ma nukiru gu:gu: ciccici mm'a jukalm* «так как я изгоняю, то в ноги, вниз спускаясь, уходи! Демон сгинь! Демон сгинь! Вот как! Вот как! Я колю! Я колю! Уже прошло!»

В селении Уидзы (волости Сымудзы), когда у детей болит живот, их товарищи хором распевают:

<i>a: gaitandi jo:nu</i>	Ой, ой, ой!
<i>batanudu ja:n</i>	Живот болит!
<i>ku:su:fa:i</i>	Перцу поел —
<i>masari:du ja:n</i>	Еще больше болит.
<i>tu:nakua fa:i</i>	Яиц поел —
<i>nua:zdu si:</i>	Прошло.
<i>gak^si ba ta-ga ma</i>	Скверный животишко!

По этой песенке мы можем судить о медицинских средствах, на самом деле применяемых в вышеназванной деревне при болезнях живота, а именно: прежде всего больному дают кайенского перца, от чего боли усиливаются, после этого дают куриных яиц, и боль тогда вскоре будто бы прекращается.

В Агазнакадзуни (в Псара), подавившись рыбной костью, дышат трижды в пустую горсть руки и затем, поглаживая горло, приговаривают:

<i>atahfu atahfu</i>	Атахфу, атахфу!
<i>tanta tanta</i>	Танта, танта!
<i>atahfunu nudunna</i>	В горле атахфу,
<i>tantanu nudunna</i>	В горле танта.

pan'a: kakaran

Кость не застрекает,

pan'a: kakaran

Кость не застрекает!

По словам г-на Томимори Квантаку, сообщившего мне это заклинание, *атахфу* — будто бы название какой-то речной или морской птицы вроде корморана, питающейся рыбой; птица эта иначе называется еще *танта*. В Сарахама мне говорили рыбаки, что *танта* — это название громадной птицы вроде орла, питающейся даже крупной рыбой; в той же деревне есть слово *атахфу*, употребляющееся в смысле «есть до отвала» «[есть] сытно, много» (яп. *тарифуку*).

Относительно надыхания при этом заговоре, равно как при вышеописанном заговоре деревни Са:да, замечу, что надыхание и оплевывание в народных суевериях всех стран и народов являются могущественными средствами против болезней и всяких козней злых духов (ср.: В. Вундт. Миф и религия, с. 66; СПб.: Изд. Брокгауза и Ефрона).

При непрекращающейся икоте в волости Сымудзы (равно как и в Псара) наливают воды в чашку, кладут на нее крестообразно *umisi* (две палочки для еды) или какие-нибудь другие две тонкие палочки и отпивают по одному глотку из каждого отделения чашки, отсеченного палочками.

При чихании принято присутствующим говорить *kusk'a* (в большинстве местностей собственно Японии в таком случае говорят *хакк-сё*). В некоторых местах, когда чихает ребенок, то он сам говорит *kusu*, а мать или кто-нибудь из присутствующих говорит *ujaki* («богатый»). В Окинава при чихании присутствующие говорят *kuskwe* (односложно со звучанием слов «ешь экскременты!»).

О происхождении этого обычая в Окинава существует следующее предание. Один человек при рождении ребенка пригласил на торжество по случаю родов встреченную им *дзури* (проститутку) из Цидзи (название проституционного квартала, прежде деревни, в городе Нафа). Эта *дзури* оказалась не простым человеком, а демоном, духом покойной проститутки. Когда хозяину удалось-таки ее выпроводить из дому, он пошел за ней следом и у одной могилы позади Цидзи услышал следующий разговор: «Что это ты так поздно? Войти воспрещается!» — «Да простите же! Меня надул сидзя (= человек) и затащил с собой на родины, оттого я так и запоздала. Если я принесу того ребенка, тогда ведь вы простите?» — «Конечно, если принесешь ребенка, то можно, пожалуй, и простить, но как же ты его возьмешь?» — «А я заставлю младенца чихнуть и тогда смогу его принести». — «Полно! Да разве таким способом ты завладеешь ребенком? Сидзя все знает! Если он, когда ты заставишь ребенка чихать, скажет *кускве*, ведь тебе ничего не поделаться! А?» Слышавший весь этот разговор отец ребенка поспешил поскорее домой и рассказал о только что слышанном. Когда ребенок начал чихать, все при-

сутствующие говорили *кускве*, *кускве*, и потому демон, как ни бился, ничего не мог поделывать. Поэтому-то и до сих пор при чихании принято говорить *кускве* (Сакима Кё:зи. Нанто: Сэцува (Сказания Южных Островов), с. 65, 67. То:ко:, 1922. Изд. Кё:зо кэнкю:ся, в серии «Рохэн Со:сё», «У камелька»). На Хоккайдо в уезде Сякотан при чихании присутствующие говорят тоже: *кускуря* «ешь экскременты!»

Все вышепоименованные выражения — *кускя*, *кусу*, *кускве*, *кускури* и пр. — несомненно, основаны на звукоподражании чиханью (которое по-японски называется *кусями*). Однако считается, что при чиханье душа как бы покидает тело, а, следовательно, враждебным человеку духам представляется прекрасный случай похитить эту душу. Сходство звуков при чиханье со словом *кусу* («экскременты») породило все упомянутые чародейские выражения, которые вообще своим магическим действием в народной суеверии противопоставляются злему влиянию. Сравнить хотя бы японский обычай, по которому вор, забравшийся ночью в спальню, оставляет на полу экскременты, чтобы обезопасить себя. Подобный же обычай существует и у европейских воров (см.: В. Вундт. Миф и религия, с. 66, примеч. 1). В разбираемом нами случае, при чиханье, выражение *кусу* и пр. заменяет собой настоящие экскременты, а последние, как и «все то, что человек выделяет наружу или что отнимает от его тела, заключает в себе душевные силы» (Вундт. *Op. cit.*, с. 69), которые противопоставляются злему влиянию чужих душевных сил и побеждают их или, в крайнем случае, ослабляют их злое влияние.

Укажу еще на одно заклинание, собственно, не имеющее непосредственного отношения к болезням, но направленное на то, чтобы избежать несчастья, а может, даже и смерти, а именно: во время землетрясений принято говорить *скаска*. В Японии в данном случае говорят *кува-бара* «тутовая роща» (вообще в Японии тутовое дерево считается магическим, уничтожающим влияние злого духа).

Скажу еще здесь два слова о так называемом *ju-ura* «ночном гадании». Во время болезни кого-нибудь из членов семьи, равно как перед браком или каким-нибудь важным предприятием, жители Мияко-дзима молятся своим предкам перед *kamtana* «божницей» возжигают курительные свечи *Ко* и просят указать, каков будет исход болезни или предприятия. После этого вечером отправляются из дому квартала за два и по обрывкам речей, уловленных из разговоров встречных, гадают о будущем, считая это знамением, указанным предками. В древней Японии подобное же гадание носило название *юготои*, а в провинции Исэ гадание по обрывкам речей возвращающихся домой молодых жриц (так называемых *кора*) называлось *оигэ-вокику*¹.

¹ Перевод А. Н. Мещерякова.

Культовая поэзия древней Японии (VI—VIII вв.)¹

Норито, или молитвословия, — древнейшие памятники японской литературы. Хотя они дошли до нас в позднейшей редакции, а именно в сборнике культовых постановлений эпохи Энги, законченном в начале X века, можно предполагать, что они уже были включены в предшествующие сборники таких постановлений, составленные в IX веке, и использованы целиком «Ритуалами Энги» («Энги сики»).

По своему языку *норито* ближе всего стоят к древнейшим императорским манифестам, из которых первый датирован концом VII века; можно предположить, что и первая редакция *норито* относится к тому же веку, хотя происхождение их, несомненно, восходит к еще более отдаленной эпохе, определяемой как эпоха родового строя с известным упрочением власти вождя союза родов — патриархального царя.

Молитвословия эти первоначально передавались в устной традиции среди членов жреческого рода Накатоми, являвшихся посредниками между богами и верхними слоями родового общества — родовыми старейшинами, а также среди членов рода Имибэ — первоначально, по-видимому, блюстителей всех церемоний и мистерий, впоследствии оттертых жрецами Накатоми на второй план и сделавшихся главным образом изготовителями ритуальной утвари, которую употребляли в различных мистериях. Эти две линии жрецов и были первоначально возносителями молитв во время тех или иных религиозных церемоний, имевших место при дворе племенного царя.

¹ Эти образцы культовой поэзии древней Японии были напечатаны в сборнике «Восток» (Литература Китая и Японии. Сборник первый. Academia, 1935). В архиве ученого сохранились варианты перевода, свидетельствующие о тщательной работе Н. А. Невского над стилем и строем переводов, в самом деле точно передающих торжественный и пышный строй текстов раннесредневекового ритуала.

Предисловие Н. А. Невского к переводам *норито* и сами переводы, по всей вероятности, не нуждаются в комментариях, тем более что три текста перевода снабжены примечаниями самого Н. А. Невского. Поэтому ограничимся лишь двумя уточнениями.

Обряд, именуемый Н. А. Невским «Праздник Бога Ветра», точнее было бы перевести как «Праздник богов ветра», так как из текста *норито*, а также данных «Энгисики» явствует, что праздник посвящен двум божествам — Амэ-но михасира-но микото («Бог — повелитель Столпа Неба») и Куни-но михасира-но микото («Бог — повелитель Столпа Земли»). Некоторые авторы отождествляют эти божества с двумя богами (Бог-отрок Солнца, Богиня-дева Солнца), почитаемыми во втором храме Тацута — Хикогами и Химэгами.

Переводя имя одного из богов в молитвословии Великого Очищения, Н. А. Невский называет его «бог, именуемый Издыхания места Хозяином, Ибукидону-си». Слово «издыхание» здесь, по всей вероятности, следует понимать в основном лексическом значении его корня, т. е. «выдох», «выдувание воздуха», к смерти это слово отношения не имеет.

Однако *норито* не являются молитвами в собственном смысле слова — они скорее могут быть названы заклинаниями, построенными на том принципе примитивной магии, по которому первобытный человек заключал, что подобное вызывает подобное. Этим и объясняется, почему наиболее древние *норито* обычно излагают просимое в виде словесного изображения последовательного ряда действий, долженствующих привести к результату, который и является конечной просьбой. Так, в молитвословии при церемонии моления об урожае на предстоящий год рисуется весь крестьянский земледельческий обиход — от вспашки полей до жатвы, далее — водные и сухопутные караваны с рисом и, наконец, заключительный пир с вином, сделанным из риса нового сбора. Многие *норито* в этой основной своей части излагают нечто вроде истории возникновения того или иного обряда (см. второй из помещаемых образцов), приводят мифы, могущие конкурировать с мифами древнейших японских анналов (см. первый из образцов), и рисуют яркими красками весь древнейший хозяйственный и политический уклад, верования и религиозные обряды. Конечно, в соответствии с основными задачами молений все это излагается в той последовательности, которая должна привести к достижению желательных результатов.

Обычно всякое *норито* заканчивается перечислением того, что давалось богам в благодарность за ожидаемое исполнение просьбы и поступало, конечно, в распоряжение жрецов.

Норито сопровождалась обычно магическими действиями и заклинаниями, которые до сих пор продолжают существовать в придворных религиозных церемониях: во время этих последних и теперь еще исполняются почти все древние молитвословия.

Норито записаны сплошь китайскими идеографическими знаками, так как слоговые азбуки тогда еще не были изобретены. Однако язык их чисто японский, с весьма незначительным количеством китаизмов. Исключение составляет только одно молитвословие, написанное на китайском языке.

По своему языку и стилю *норито* занимают среднее место между поэзией и прозой и скорее должны быть отнесены к первой, чем ко второй. Здесь мы видим массу риторических украшений, метафор, параллелизмов, повторов и других приемов, рассчитанных на то, чтобы усилить впечатление и придать молитвословиям возвышенный характер. Некоторые места *норито* звучат очень торжественно и даже ритмично.

Примером песен с теми же поэтическими приемами, тем же последовательным развитием содержания и теми же заклинательными целями могут в настоящее время служить некоторые ритуальные песни японских шаманок-знахарок в северо-восточных провинциях главного острова, моления рюкюских жриц и, наконец, многие народные песни мелких островов рюкюского архипелага. Мною были записаны, например на островах Мияко, некоторые песни по случаю пред-

стоящей жатвы проса, в которых мы имеем в более простой и примитивной форме повторение «Моления об урожае».

Все это заставляет искать истоки большинства *норито* в связанном с хозяйственным бытом ритуале и сопровождающем его фольклоре. Вследствие того, что письменность в VII веке была доступна лишь верхушке родового общества и даже лишь немногим среди нее, а первоначально — только одним жрецам, молитвословия ритуала, имевшего место при царском дворе и являвшегося лишь отголоском народного, были зафиксированы на бумаге, тогда как народные молитвословия зарегистрированы не были, сохранились лишь в устной традиции в отдельных местностях империи и сильно изменились, конечно, за длинный ряд веков.

Молитвословие в Праздник Успокоения огня¹

Когда повелением царственных предков, Камуроги и Камуроми², живущих как боги в равнине Высокого неба, Поднебесную так поручали: «Царственный Правнук³ страну Тучных колосьев⁴ Камышовой заросли славной, как страну покойной, да ведает мирно!» — тогда же вручили заклинания небесные, заклятия грузные, которыми я и реку.

Повелители-боги, Изанаги и Изанами⁵, два столпа, брат и сестра, сочетаться изволив,

земли — восемь десятков земель,
острова — восемьдесят островов⁶,

породили;

восемьсот тём богов⁷ породивши,
когда сыном наипоследним бога Духа Огня порожидала, ложесна опалились: — в скале сокрываясь⁸:

¹ Мистерия, в старину имевшая место два раза в год (в шестом и двенадцатом месяцах по лунному календарю). Эта мистерия имела целью предохранить дворец от пожара. (Все последующие примечания к работе «Культовая поэзия древней Японии» составлены Н.А. Невским. — *Ред.*).

² «Бог-самец» и «бог-самка», мифические предки императоров.

³ Внук богини Солнца, Ниниги, который сошел с неба на землю и сделался родоначальником японских императоров; в дальнейшем данное выражение стало употребляться в значении императора вообще.

⁴ Древнее поэтическое название Японии.

⁵ Чета первых богов во плоти, породившая всю природу.

⁶ Число «восемь» — мистическое число древней Японии, имеет значение «много», «масса»; вероятно, пережиток времени, когда «восемь» было конечным числом счета.

⁷ Восемь в том же смысле, что и высшее (тём от тьма в древнем значении этого слова «масса»).

⁸ По-видимому, намек на уход жены на время родов в уединенное место (первоначально, вероятно, грот). Пережитки этого обычая до сих пор сохранились в некоторых японских деревнях: роженица удаляется в специальный дом на окраине деревни, куда мужчинам входить воспрещено.

«Ночей — семь ночей,
дней же — семь дней
на меня не взирай,
повелитель мой¹ милый!» —

так жена изрекла.

Еще не исполнились эти семь дней, сокрывание странным сочтя, когда муж взглянуть соизволил, Огонь породила она, опаливши себе ложесна.

Когда это случилось, —

«Хотя я говорила:

"Повелитель мой милый, на меня не взирай!" —

На меня ты взглянув, устыдить соизволил...» —

такие изрекши слова, —

«Повелитель мой милый да будет же править Верхней страной, а я Нижней страной буду ведать», —

так сказав, соизволила скрыться в скале²; но, добравшись до спуска во Тьму, так размышляла:

«В Верхней стране, которой правит повелитель мой милый, я рожденным оставила сына с сердцем дурным».

Так промолвив, вернулась и снова детей породила. Воду-Богиню, Тыкву-Горлянку, Тину речную, Деву-Глиногору — четырех родов существа породила.

«Лишь сын этот с сердцем дурным забуйствует сердцем, Воду-Богиню, Тыкву-Горлянку, Деву-Глиногору³, Тину речную возьмите и успокойте его!» —

так поучая, открыть соизволила.

И вот посему, когда мы возносим хвалы, чтоб при дворе Потомка Царей сердцем он не ярился, в дар —

светлые ткани, блестящие ткани,

мягкие ткани, грубые ткани —

пятицветные вещи представив,

в равнине синего моря живущее —

с плавниками широкими,

с плавниками узкими,

вплоть до растений из водных глубин

и листьев растений прибрежных,

и вино —

горла кувшинов поднявши ввысь,

брюха кувшинов наполнив в ряд,

вплоть до мягкого риса

и грубого риса,

словно горы косые, взгромоздив [преподносим,]

¹ Прощание умирающей жены с мужем.

² Древнейшим японским похоронным обычаем было замуровывание трупа в скале.

³ Четыре предмета, употребляемые при тушении пожара, вода, ведро (тыква-горлянка до сих пор употребляется в качестве кувшинов и ведер), тина и глина.

заклинанием небесным, заклятием грузным,
мы возносим хвалу, —
так говорю я.

Молитвословие в Праздник Бога Ветра, что в Тацута¹

Перед Царственным Богом, которому в Тацута возносят хвалы, говорю я.

Начиная с хлебов зерновых пяти видов, что Потомок Царей Повелитель², который в Сикисима³ ведал страню Великих восьми островов⁴,

как трапезу извечную,
бесконечную трапезу,

с красной глины румянцем вкушал, — и все, что возделывал люд Поднебесной, вплоть до листочков травы не рождалось,

и не год, и не два,

а гibly года за годами.

Посему доложить поручили ведунов сотне, что это, мол, сердце такого-то бога, раз в гаданьях изыдет оно.

Об этом хотя ведуны посредством гаданий гадали, но доложили, что нет, сердце бога не вышло.

Изволивши это услышать, Потомок Царей Повелитель изрек: «Всех ведь богов небесных, так и духов земных, никого не забывши, без упущений, хвалой величают, — так Мы полагаем, — и все ж бог какой-то не дает уродиться и губит все то, что в трудах производит люд Поднебесной. О бог, да откроешь Ты Нам, что это, мол, сердце мое!» —

так заклясть соизволил.

И вот во сне августейшему Потомку Царей Повелителю было открыто:

«Те, кто, сочетая злой ветер с бурной водою, не дают уродиться и губят все то, что в трудах производит люд Поднебесной, это суть Мы, чьи имена — Столб небес Повелитель, Столб страны Повелительница⁵».

Имена так открывши священные, —

«Если в жертву пред Нас поднесут одеянье — светлые ткани,

¹ Церемония, преследовавшая цель избавиться от непогоды во время созревания злаков. Тацута — название местности в провинции Ямато (недалеко от города Нара). Праздник первоначально совершался два раза в год — в четвертом и седьмом месяцах по лунному календарю (ныне совершается один раз — 13 сентября).

² Древний титул японского императора; в данном контексте имеется в виду император Судзин (97 — 30 гг. до н. э.).

³ Название одной из древних столиц Японии.

⁴ Одно из древних названий Японии.

⁵ Имена божества ветра (от вихря до смерча).

блестящие ткани,
мягкие ткани,
грубые ткани —
пятицветные вещи, щит, копье и коня, а к нему
приложив и седло, —
всевозможные вещи представят,
а палаты для Нас
там, куда обращает лучи солнце рассвета,
там, где угасает в лучах солнце заката,
на лужайке Татину¹ в Тацута, —
палаты для Нас если там утвердят и перед Нами хвалы возне-
сут, — то все, что в трудах производит люд Поднебесной,
начиная с хлебов зерновых пяти видов вплоть до листоч-
ков травы, уродим в изобилии». — Так было открыто.

Посему в месте том, которое Царственный Бог, наставляя,
открыл, сваи палат утвердили и, чтобы хвалою почтить Цар-
ственных этих Богов, Потомок Царей Повелитель, принося
обильную жертву, великих князей с вельможами сделав свои-
ми послами, возносит хвалы, что пред Царственным Богом
изречь Он изволит.

«Начальники священнодейств со жрецами, внимайте се-
му!» — говорю вам.

Подносится жертва обильная:
Богу-мужу на одеянье —
светлые ткани,
блестящие ткани,
мягкие ткани,
грубые ткани —
пятицветные вещи, щит, копье, конь, а к нему
приложив и седло, —
всевозможные жертвы подносятся.
Богине-жене, доставляя одежду, —
золотой кузовок для кудели, золотая же прялка, мотовило
златое, —
светлые ткани,
блестящие ткани,
мягкие ткани,
грубые ткани —
пятицветные вещи, конь, а к нему приложив и седло, —
всевозможные вещи подносятся.
Вино —
горла кувшинов
поднявши ввысь,

¹ Современное местечко Татино в волости Мисато уезда Икома.

брюха кувшинов
 наполнив в ряд,
 в мягком рисе,
 в грубом рисе;
 в горах обитающее —
 с волосом мягким,
 с волосом грубым;
 в равнине великого луга растущее —
 овощи сладкие,
 овощи горькие;
 в равнине синего моря живущее —
 с плавниками широкими,
 с плавниками узкими,
 вплоть до листьев растений из водных глубин
 и листьев растений прибрежных, —
 словно горы косые, взгромоздив, преподносим.
 Если эту обильную жертву,
 как жертву мира,
 жертву довольства,
 Царственный Бог с сердцем покойным вкусить соизволит, и
 если все то, что в трудах производит люд Поднебесной, не
 сочетая злой ветер с бурной водою, Царственный Бог уродит
 в изобилии, — то колосы первые —
 горла кувшинов
 поднявши ввысь,
 брюха кувшинов
 наполнив в ряд, —
 как соком, так и верхушками, восьмисотенным рисом, ты-
 сячным рисом, разложив перед Ним, поднесем мы в празд-
 ник осенний.
 На этом князи великие, вельможи близкие, люди сотни
 управ и Ямато-страны шести вотчин посадники, вплоть до
 жен и мужей, в месяц удзуки¹ года сего (а в седьмом месяце
 говорят: «в месяц фумидзуки² года сего»), купно собравшись,
 пред Царственным Богом бьют низко челом, корморанам³
 подобно, — и в сей день при славном в гору подъеме рас-
 светного солнца возносят хвалы.
 Обильную жертву Потомка Царей Повелителя, начальни-
 ки священнодейств со жрецами, примите и неукоснительно
 преподнесите! «Такому повелению-приказу внимайте вы
 все!» — говорю вам.

¹ Древнее название четвертого месяца лунного календаря.

² Древнее название седьмого месяца.

³ Птица, употребляющаяся в Японии для ловли некоторых видов рыб.

Молитвословие Великого Очищения¹

Сошедшиеся сюда царевичи, князи великие, вельможи близкие и люди сотни управ, все, говорю вам, внимайте.

При дворе властелина служащей дружине, что носит ширинки, дружине, что носит наручные лямки, дружине с колчанами сзади, дружине с мечами у пояса, — с дружин, восьми десятков дружин, начиная, — люду служилому дум и управ прегрешения всякие, свершенные неволей иль волей, в Великое очищение года сего, в день последний минадзуки² месяца, отпускаются и очищаются, чему все, говорю вам, внимайте!

Повелением царственных предков, Камуроги и Камуроми, живущих как боги в равнине Высокого неба, восьмьсот тём богов собрали божественным сбором и, продумав божественной думой, —

«Наш Царственный Правнук, страну Тучных колосьев Камышовой заросли славной, как страну покойной, мирно ведать изволь!» —

так поручили.

Внутри так порученной страны непокорно-буйных богов, допросивши допросом божественным, изгнали изгоном богов, и даже говорившие скалы, пни дерев и травы-былинки заставили смолкнуть и поручили

с небесного трона-скалы удалиться,
восьмислойные тучи небес,
раздвинув могучим раздвигом,
с неба спуститься.

Как сердце страны четырех направлений, так порученной, Ямато Великую, страну, на которую с высей любитесь солнце, утвердили страну покоя.

На скалах-корнях преисподних
сваи палат водрузивши, восставивши грузно,
в равнину Высокого неба,
коньковые крылья вознесши высоко,
создали Потомку Царей хоромы могучие. В них хоронясь,
как под тенью, даруемой небом,
как под тенью, даруемой солнцем,
будет мирно он ведать, как страну покойной, страну, где,
рождаясь, изыдет люд небесный в избытке, что будет неволей
иль волей впадать в прегрешения всякие.

¹ Церемония всенародного отпущения грехов, совершавшаяся два раза в год, в последние дни шестого и двенадцатого месяцев по лунному календарю. В настоящее время подобная церемония имеет место не только во дворце, но и во всех синтоистских храмах. Обычно за несколько дней до церемонии священнослужители разносят по домам изображения человеческих фигур, вырезанные из бумаги. В каждую семью эти фигурки за небольшую мзду берут по числу членов семьи и, вытерев ими свое тело, возвращают в храм. В день очищения читается древнее *норито* и все фигурки сжигаются, или выбрасываются в бурную реку.

² Древнее название шестого лунного месяца.

Прегрешения Небесные¹ суть:

разрушение межей на полях,
завал канав орошения,
разрушение запруд,
повторный засев,
втыкание вех в поле чужое²,
живодерство,
сдирание шкур от хвоста к голове,
гаженье калом

и множество прочих грехов называют особо Грехами Небесными.

Прегрешения Земные³:

сечение кожи живой,
мертвой кожи сечение,
[прокаженные] белые люди,
наросты на теле,
с матерью собственной грех любодейства,
грех любодейства с собственной дочерью,
с матерью грех любодейства и с дочерью,
грех любодейства с дочерью и матерью,
грех любодейства с скотами,
несчастья от гадов ползучих,
несчастья от вышних богов,
от пернатых из высей несчастья,
мор скота,
грех чародейства

и множество прочих прегрешений изыдет.

Когда так изыдут, действием Небесных Палат жрец, великий посредник, небесными гибкими сучьями⁴,

отрезав основы,
отрубивши верхушки,
тысячу заполнит столов искупленья;
небесной осоки волокна,
отсекши основы,
срезав верхушки,
возьмет и расщеплет на восемь игл.

— Читайте ж заклинание небесное¹, заклятие грузное! —

¹ По-видимому, наиболее серьезные грехи, нарушающие правильное течение земледельческой и охотничьей жизни, установленной обычным правом. Перечисление тех же грехов встречается в мифах, относящихся к богу Сусаноо, который совершил их на небе.

² Вероятно, посягательство на чужую земельную собственность. У некоторых народов Формозы втыкание ветки в землю является знаком, что данная земля занята; вытаскивание этой ветки и замена ее своей влечет за собой бойкот нарушителю со стороны всего общества.

³ Здесь мы можем наблюдать еще не точное отграничение понятия «грех» от понятия «скверна», «осквернение».

⁴ По-видимому, в древности играли роль бумажных фигурок, о которых говорилось выше.

Лишь так издохнет их божество Хаясасурахимэ, Дева Быстро сплавляющая, что пребывает в Упокоенья Земле, в стране Преисподней, возьмет и, сплавив куда-то, их затеряет.

Лишь так затеряет, начиная с людей из дум и управ, служащих двору Властелина, под небом в четырех направлениях, с сего дня начиная, того, что зовется грехами, не будет.

В знак того, что внимаете вы, наострив свои уши к равнине Высокого неба, поставив коней в Очищение¹ великое года сего при заходе вечернего солнца в день последний минадзуки месяца, отпущению и очищению все, говорю вам, внимайте!

Волхвы стран четырех, отнесите вы всё к великим водным путям и пустите по ним, говорю вам.

Когосюи²

Дополнение к древним сказаниям в одной книге с предисловием

Низшей, пятой степени второго ранга Имибэ-но Сукунэ Хиронари. Приходилось слышать, что в эпоху глубокой древности, когда еще не было письменных знаков, прежние слова и поступки сохранялись и не забывались, передаваясь из уст в уста от благородных к низшим,

¹ Очищавшиеся в этот день должны были поднести определенное количество лошадей.

² Перевод этого раннесредневекового памятника японской литературы хранится в библиотеке Тэнри. Публикация его в настоящем издании основана на копии рукописного варианта перевода, а также машинописной копии, выполненной канд. филол. наук Н. С. Шефтелевич с рукописи. По-видимому, сохранившаяся в архиве рукопись представляет собой самый первоначальный, черновой вариант перевода. Судя по тому, как Н. А. Невский обычно работал над своими литературными переводами, можно предположить, что сам ученый многое изменил бы в тексте, готовя его к печати. Однако никаких следов последующих этапов работы над переводом «Когосюи» в архивах обнаружить не удалось. Публикуемый перевод чрезвычайно точен, иногда до буквализма, затемняющего смысл. С одной стороны, это обстоятельство может облегчить работу японоведам, изучающему древний памятник в оригинале, однако рукопись нуждается в пояснениях в тех местах, которые оказываются непонятны всем, кроме узких специалистов. Кроме того, сам этот памятник довольно лаконичен, многие мифологические сюжеты в нем не излагаются, а обозначаются или называются.

Ввиду несомненной важности этой работы Н. А. Невского не только в контексте настоящего издания, но и для всего отечественного японоведения мы сочли необходимым дать к переводу более пространственные комментарии, чем к другим публикациям, дабы ввести в научный обиход один из древнейших памятников японской письменности.

Все японские имена и реалии Н. А. Невский записывал в латинице, давая в скобках иероглифическое написание. Для удобства чтения и типографского набора мы заменили эти обозначения принятым вариантом кириллической транскрипции.

от стариков к молодым. С появлением письменности не любили толковать древности. Наперерыв появлялась пышная [ничего не стоящая]¹ литература, и даже издевались над древними стариками. Но вот прошли века, мало-помалу и жизнь совсем изменилась вместе со временем. Оглянешься, чтобы спросить о старине, — нет никого, кто бы знал о ее сущности. И хотя в государственной истории и фамильных записях и занесен ее источник, но та или другая подробность все же упущена. Если я, глупый подданный, не расскажу, то боюсь, что совсем не передастся. К счастью, удостоившись августейшего осведомления и желая излить накопившуюся досаду, я и записал древние сказания, чтобы представить на императорское усмотрение. Аминь.

Пришлось слышать, что в начале образования мира Идзанаги и Идзанами², два божества, совместно стали мужем и женой и роди-

«Когосюи», или «Дополнение к древним сказаниям», как переводит это название Н. А. Невский, вместе с «Кодзики» и «Нихон сёки» составляет основной корпус текстов японских мифов и квазиисторических преданий. Составление «Когосюи» теперь обычно относят к 807 г. (2-й год Дайдō), т. е. к самому началу эпохи Хэйан, поскольку эта дата значилась в наиболее распространенных списках памятника. Автор «Когосюи» — Имибэ-но Хиронари — в возрасте восьмидесяти лет составил свое «Дополнение к древним сказаниям», не в последнюю очередь с надеждой поправить положение жреческого рода Имбэ, к которому он принадлежал. Благодаря возвышению рода Фудзивара, из которого выбиралась официальная супруга императора, род синтоистских жрецов Накатоми, ветвью которого были Фудзивара, занял главенствующее место при дворе, Имибэ же при этом оказались оттеснены. И вот, написав «Когосюи», Хиронари поднес свиток императору Хэйдзэй, надеясь, что собранные им мифы и предания подтвердят древность, т. е., применительно к архаическому мировоззрению, юридическую правомочность ритуальных функций рода Имибэ. Отсюда — композиция памятника: помимо древних сказаний в него вошли так называемые одиннадцать пунктов — аргументов в пользу извечной значимости рода Имибэ в придворных синтоистских церемониях.

Помимо соперничающих жреческих родов «Когосюи» имеет еще одну мишень для полемики — китайскую ученость и пришедшие вместе с иероглифической письменностью типы умозрения, прежде всего, по-видимому, конфуцианство и буддизм. В предисловии к «Когосюи» Имибэ-но Хиронари пишет: «С появлением письменности не любили толковать древности. Наперерыв появлялась пышная <...> литература, и даже издевались над древними стариками <...> Оглянешься, чтобы спросить о старине, — нет никого, кто бы знал о ее сущности <...> Если я, глупый подданный, не расскажу, то боюсь, что совсем не передастся». Здесь, в этой цитате, ярко выражена картина сопротивления архаической культуры все более расширяющемуся влиянию китайской литературы, религиозно-философских систем и типов мироотношения; присутствует и такое общее для многих адаптирующих культур представление о письменности как средстве «не для памяти, а для забывания».

¹ В квадратные скобки заключены пояснения Невского, а в круглые — примечания средневекового копииста, составляющие, таким образом, часть оригинала.

² Пара божеств-первопредков, возможно, связанных с мифологемой супругов-демиургов в мифах Юго-Восточной Азии. И в «Кодзики» и в «Нихон сёки» (в нескольких версиях) приводится миф о порождении этой парой божеств Японских островов и нескольких групп богов. Этот пассаж текста от других мифологических сводов отличает то обстоятельство, что перечисляемые имена самых ранних богов уже сопровождаются комментариями, сообщающими имена родов, которые произошли от того или иного божества.

Примечательно также, что, например, согласно «Кодзики», божество солнца (Аматэрасу), луны (Цукуёми-но микото) и хтонический бог Сусаноо рожда-

ли «страну Великих восьми островов»¹, а также горы, реки, травы и деревья; затем родили Богиню Солнца, Бога Луны и в конце концов родили бога Сусаноо²; но постоянным поведением бога Сусаноо были плач и рыдания, чем он заставлял народ преждевременно умирать, а зеленые горы засыхать. Вследствие этого отец и мать, два бога, изрекая сказали: «Ты совсем безнужен, скорее убирайся в Корень-страну!»

Затем в начале отделения неба от земли имена богов, родившихся в центре неба, называют: Амэноминаканусиноками, затем Такамимусубиноками (древнее слово — *такамимусуби*; это *сумэрагамуцу* [императорский предок] Камуругиномикото), затем Камумимусубиноками (это — Сумэрагамуцу Камуруминомикото. Сын этого божества, Амэнокоянэномикото и есть предок Накатомино Асон). Имя дочери, рожденной этим Такамимусубиноками, называют Такухататидзихимэномикото (мать небесного предка Амацухикономикото). Имя его сына называют Амэноосихиномикото (предок Отомо-но-Сукунэ); имя другого сына называют Амэнофутотаманомикото (предок Имибэ-но Сукунэ). Имена богов, руководимых Футотаманомикото, назы-

ются тремя последними из четырнадцати божеств, возникших при ритуальном омовении Идзанаги после его возвращения из страны мрака Ёмоцукуни. Здесь же эти три божества рождены совместно Идзанаги и Идзанами непосредственно после создания Японских островов. Точно так же Идзанаги и Идзанами в «Кодзики» и «Нихон сёки» появляются лишь в конце создания первых семи поколений богов, появившихся сразу после разделения Неба-Земли, «Когосюи» же начинается повествование непосредственно с Идзанаги-Идзанами.

Весьма любопытно, что в данном тексте отсутствует упоминание Куни-но токотати-но микото, называемого в числе первых в двух других сводах. Вообще расхождения в мифологических текстах относительно божеств, «становящихся» (*нару*) первыми, до появления Идзанаги-Идзанами и Японских островов, свидетельствуют, вероятно, или об утраченной традиции, или же о попытке включить в космологический цикл фрагменты китайских космогонических концепций. Надо сказать, что в других списках памятника приводятся иные, чем в переводе Невского, имена богов или иная последовательность тех же с указанием их родства.

По-видимому, предания о паре первопредков не относились к эзотерической традиции рода Имибэ, иначе трудно объяснить полное отсутствие в «Когосюи» мифа о смерти Идзанами в результате рождения бога огня и путешествия Идзанаги в страну мрака за умершей супругой.

¹ Ооясима, древнее название Японии.

² Загадочное для мифологов божество, противоречия в образе которого принято объяснять его изначальной принадлежностью к мифологии области Идзумо, где он выступает как культурный герой. Ту же область иногда ассоциируют с Корень-страной, Нэ-но куни. Некоторые авторы сближают Нэ-но куни с рюкюской Нирайканай, страной по ту сторону моря. Считается, что как могущественное, но чуждое божество в пантеоне Ямато Сусаноо преобразился в «неистового» бога, которого пришлось подвергнуть искупительным жертвам и изгнанию. Интересно, что, по «Когосюи», Сусаноо подносит Аматаэрасу яшму, после чего они произносят совместный обет, а затем Аматаэрасу рождает с помощью этой яшмы «небесного предка», т. е. предка земных императоров, Акацуномикото. В «Кодзики», например, этому божеству сопутствует Амэ-но осихомими-но микото. Во всех случаях править Японией в конце концов выпадает сыну этого божества от дочери бога Такамимусуби. Таким образом, возможно, достигается идеологическое примирение между пантеонами Идзумо и Ямато.

ваются: Амэнохивасиномикото (предок Имбэ пров. Ава), Таокихооиномикото (предок Имбэ пров. Сануки), Хикосасириномикото (предок Имбэ пров. Кии), Кусиакурутаманомикото (предок Имбэ-[ювелиров] тамадзукури пров. Идзумо), Амэномамахитоцуномикото (предок Имбэ двух пров. Тикуси и Исэ). И вот, когда бог Сусаноо, желая принести прощание Богине Солнца (Аматэрасуооками), поднялся на небо, Куситаманомикото, почтительно встретив его, поднес «прекрасную лучезарную изогнутую яшму» (*мидзуноясаканино магатама*). Бог Сусаноо, приняв ее, в свою очередь, поднес Богине Солнца. Затем совместно заключили договор [*укэй*], и под влиянием этой яшмы она родила небесного предка, Акацуномикото. Таким образом, Аматэрасуооками, воспитывая Акацуномикото, особенно сильно из всех любила его и постоянно лелеяла под мышкой, прозывая называла его Вакико (теперь в народе, называя малолетнего ребенка, говорят Вакако. Это есть измененное данное слово). После этого бог Сусаноо в отношении Богини Солнца вел себя неопишимо и чинил всякие жестокие обиды, как-то: «разрушение межей» (древнее слово — *аханати*), «засыпание каналов» (древнее слово — *мидзоумэ*), «уничтожение водостоков» (старинное слово — *хиханати*), «вторичный посев» (старинное слово — *сигимаки*), «втыкание колышков» (старинное слово — *кусисаси*), живодерство [*икихаги*], обдирание шиворот-навыворот [*сакхаги*], гажение [*кусохэдо*]. (Что касается таких «небесных преступлений» [*амацуцуми*]¹, то бог Сусаноо в то время, когда Богиня Солнца занималась посевом, тайком пройдя на ее поля, коля острями, с нею сражался², вторично сеял семена, разрушал межи, засыпал каналы, портил водостоки; в день «нового риса» [*ниинамэ*] калом испачкал двери, а во время пряжи в светлице, шиворот-навыворот обо-

¹ Нарушения Сусаноо различных табу, приведшие к сокрытию Аматэрасу в Небесном гроте. В целом эти нарушения, вероятно, отражают содержание комплекса ранних юридических представлений. В ритуале великого изгнания грехов в последний день шестого месяца прегрешения делятся на земные и небесные; первые, по-видимому, регулируют половые отношения и направлены против инбридинга, вторые — сферу социальных отношений и ритуальных норм. Список, приведенный в «Когосюи», полностью совпадает с приводимым в тексте ритуала «норито»: «Прегрешения Небесные суть — разрушение межей на полях, завал канав орошения, разрушение запруд, повторный засев, втыкание вех в поле чужое, живодерство, сдирание шкур от хвоста к голове, гажение калом» (см.: «Культовая поэзия древней Японии» в настоящем сборнике). Интересно, что в «Когосюи» Сусаноо совершает все эти нарушения, в то время как остальные своды ограничиваются перечислением лишь нескольких.

² Этот фрагмент текста исследователями толкуется по-разному, однако в любом случае перевод Н. А. Невского, вероятно, ошибочен. Согласно одной точке зрения, речь идет о вбивании кольев для самовольного изменения границ собственности. К. Флоренц полагал, что колышки вбивались в поливное поле, чтобы причинить увечье владельцу, возможно также, что имеется в виду некое магическое действие, имеющее целью вызвать порчу или неурожай.

Сам Н. А. Невский в своем более позднем переводе *норито* называет это прегрешение «втыканием вех в поле чужое» (см. предыдущ. коммент.).

драв живого жеребенка¹, бросил в светлицу. Эти небесные преступления теперь слова в Накатоминохараи². Происхождение шелководства ведет начало от эпохи богов³.)

Тогда Аматаэрасуооками, распалившись гневом, вошла в Небесный грот [амэноивая]⁴ и, заградив скалою-дверью, скрылась. И тог-

¹ Вероятно, этот запрет связан с характерным для многих народов на стадильно общей стадии развития ритуалом обработки туш для жертвоприношений и, затем, собственного употребления. Чтобы душа жертвенного животного или предмета добралась до божества и цель ритуала была достигнута, необходимо было строго соблюдать все правила подготовки приношения. Нарушение целостности оболочки вообще грозило неисчислимыми бедствиями, может быть, поэтому во многих странах дальневосточного ареала и свеживание туш, и плетение корзин из снятой с дерева коры поручалось определенной социальной страте — низшим, своего рода неприкасаемым. В этой связи примечательно, что многие сакральные постройки в Японии возводились из деревьев с неснятой корой. При необходимости снять кору с дерева или кожу с животного эта мера выполнялась в строгом соответствии с установленным порядком и сопровождалась соответствующими ритуалами. К тому же здесь Сусаноо подбрасывает Аматаэрасу ободранного живого жеребенка (в «Кодзики» — освеженного начиная сзади, но, видимо, мертвого).

² Речь идет о вышеупомянутом тексте молитвословия, читаемом жрецом из рода Накатоми во время обряда изгнания скверны в рамках имперского ритуала.

³ Это пояснение Хиронари несколько неожиданно в контексте мифа о прегрешениях Сусаноо. Однако оно может служить подтверждением связи Аматаэрасу с ткачеством, нигде в мифологических сводах не проговариваемой, хотя, несомненно, существующей; так, при переносе ее храма с места на место, что осуществляется в пределах храмового комплекса Исэ каждые двадцать лет, неизменными атрибутами маленькой скульптурки, изображающей Аматаэрасу, являются шпулька и катушки с нитками.

⁴ Знаменитый миф о сокрытии богини солнца в пещере, характерный для многих мифологий, стал одним из центральных в японской культуре древности и породил множество произведений изобразительного искусства.

Как и в других мифологических сводах, в «Когосюи» приводится подробное описание ритуалов, с помощью которых богам удалось хитростью выманить Аматаэрасу из грота. Особенность данного текста прежде всего в том, что всякое называемое божество, покровитель того или иного ремесла, получающее поручение изготовить священные ткани или большие и малые топоры, сопровождается пояснением относительно того, предком какого из современных Хиронари родов оно стало. Центральное место в описываемом ритуале: «заставить Футодама-но микото почтительно сакаки держать и возглашать славословие, а Амэнокоянэномикото помогать ему молением». Первое из названных божеств — предок жреческого рода Имибэ, второму, по традиции, обязаны своим происхождением Накатоми.

В этом фрагменте текста встречается множество реалий, часть из них комментируется в скобках (круглых), по-видимому, раннесредневековыми переписчиками текста, знакомыми с устной традицией Имибэ, некоторые добавления в скобках (квадратных) принадлежат самому Невскому. Поскольку реконструируемый из разных списков текст «Когосюи», который переводил Невский, не во всем совпадает с текстом, послужившим основой для более поздних исследователей «Когосюи», трудно утверждать во всех сложных случаях, что пояснения в скобках принадлежат не копиисту из рода Имибэ, а самому Невскому. По-видимому, можно все-таки предполагать, что здесь его комментарии относятся к слову *нигитэ* (букв. «мягкое полотно», но здесь общее название подношений богам) и к слову *кацура* («головное украшение»).

Некоторые реалии остались без пояснений, например, *юу* — ткань типа бумази белого цвета, технология изготовления которой была заимствована из Китая.

да во вселенной настал постоянный мрак, день не отличался от ночи. Все боги пришли в уныние и заблуждение, так как не на что было поместить рук и ног [т. е. ничего нельзя было делать]. В общем, во всех своих делах стали пользоваться, зажигая свечу. Бог Такакимусуби собрал восемьдесят мириадов богов Ясоёродзуноками на отмелях реки Амэноясу обсудить способ принесения извинения.

И вот, Омоиканэноками [наимудрейший бог], глубоко обдумав и далеко взвесив, совещаюсь, сказал: «Нужно заставить бога Футо-тама, руководя богами разных народов, изготовить нигитэ (букв.: 'мягкое полотно', но здесь общее — название подношений богам). И таким образом заставить бога Исигоридомэ (сын Амэнонукаотономикото. Отдаленный предок делателей зеркал [*кагамидзукури*]) взять меди с горы Амэнокагуяма и из нее отлить "зеркало в форме солнца", заставить бога Нагасираха (предок Оми из провинции Исэ. Теперь в просторечии одежду называют *сираха* — идет отсюда), посадить коноплю и из нее сделать синий нигитэ [*аонигитэ*], заставить бога Амэнохиваси при помощи бога Цукуими посадить семя дерева кадзи, чтобы сделать белый нигитэ [*сиранигитэ*] (это юу. Вышеуказанные два предмета в одну ночь были в изобилии).

Заставить бога Амэнохадзутио (отдаленный предок Сидори) выткать сидори [ткань из волокон деревьев?]; заставить богиню Амэнотанабатахимэ выткать божескую одежду (так наз. древнее слово — *нигитаэ*); заставить бога Кусиакарутама сделать "сверкающие пятьсот нанизанных яшм" [*ясаканинооцуμισумарунотама*]; заставить двух богов Таокихоои и Хикосасири посредством небесных августейших орудий [*амэномихакари*] (большие и малые топоры — названия различных орудий) нарезать древесного материала в больших ущельях и малых ущельях и построить "прекрасный дворец" (старинное слово — *митономиарака*), а сверх того наделать шляп, копий и щитов; заставить бога Амэномахитоцу наделать всевозможных ножей [сабель], топоров, а также бубенцов (стар. слово *санаги*).

Особого упоминания заслуживает понятие «садовые огни» (*ниваби* — во времена Хэйан так называли первую фазу ритуала *камуисоби* — «игрища богов», проводимого ночью и имевшего целью с помощью разработанных обрядов призвать божество спуститься в дерево, потом увеселять его и подносить дары, а затем, с рассветом, отпраздновать «проводы богов» (*камикоури*). Во время этого празднества также опрокидывалась бочка, на которой танцевала богиня Амэноудзумэ. Название этой бочки Невский переводит как «клятвенная эстрада» — яп. *укэфунэ*. Как замечает средневековый комментатор, «стар. слово *укэфунэ*. Смысл договора». Этот комментарий, буквально переведенный Невским, означает, что первая часть слова *укэфунэ* восходит к понятию *укэи* «договор», «обет», т. е. обряд, после завершения которого можно было определить степень благоволения богов к исполнителю в зависимости от результатов обряда. Такого же рода обет заключали Аматаэрасу и Сусаноо, когда рождали божества с помощью яшмы. Примечательна и вторая часть слова *укэфунэ*: *фунэ* «корабль». По-видимому, это означает, что этнос, почитавший Амэноудзумэ, считался приплывшим из-за моря на корабле, что подтверждается также сведениями, содержащимися в «Кодзики» и «Нихон сёки», относительно чужеродного для племени Ямато происхождения пантомимы *видзюи*, в ряде случаев связываемой с племенем хаято.

Когда эти вещи будут готовы, вырыть дерево сакаки с горы Амэнокагуяма и к верхним ветвям привесить яшмы, на средние ветви повесить зеркало, а на нижние ветви повесить синий нигитэ и белый нигитэ. Заставить Футотаманомикото почтительно держать [и] возглашать славословие, а также заставить Амэнокоянэномикото помогать ему молением. Затем заставить Амэноудзумэномикото (древнее слово *амэноудзумэ*. Это божество сильное, живое, лютное и твердое, почему так и называется. Теперь в просторечии сильных женщин называют *удзуси* — идет отсюда) из лианы масаки сделать кацура [головное украшение], из бамбука и листьев дерева окэ сделать такуса [пучок, чтобы держать в руках] (теперь — *такуса*); держать в руке копье с привязанным к нему бубенцом и перед дверью грота, опрокинув "клятвенную эстраду" (старинное слово *укэфунэ*. Смысл договора), зажегши садовые огни [*ниваби*], искусно исполнить пантомиму [*вадзаоги*] и совместно петь и плясать».

Тогда, следуя совету Наимудрейшего бога [Омоиканэноками], заставили бога Исигоридомэ отлить зеркало в форме солнца. В первый раз отлитое не совсем согласовалось с идеей (это бог Хинокума в пров. Кии), в следующий раз отлитое своим видом было прекрасно (это великий бог Исэ).

Когда приготовления были уже закончены — все как по условленному, — Футотаманомикото многоглаголивыми и сочными хвалебными словами начал говорить: «Сокровище зеркало, иже имею честь держать я, ясно и прекрасно, совсем как ты, госпожа. Прошу открыть дверь и соизволить взглянуть». И вот Футотаманомикото и Амэнокоянэномикото совместно совершили свое моление, и тогда Ама-тэрасуооками в сердце сказала себе: «Когда я замкнулась, вселенная вся покрылась мраком, что же это сонм богов так поет и веселится», — и, еле приоткрыв дверь, выглянула в нее.

И вот повелели боги Амэнотатакарао оттащить эту дверь, перевести [Богиню Солнца] в новый дворец; и тогда Амэнокоянэномикото и Футотаманомикото обвесили кругом этот дворец «солнечной августейшей бечевой» [*хиномицуна*]¹ (совр. *сирикумэнава* — это вид солнечных лучей²), приказали богине Оомияномэ находиться перед Августейшей (это богиня, чудесно рожденная Футотаманомикото. Она подобна современной найси³, которая прекрасными речами и красивыми словами умиряет государя с подданными и заставляя сердце государево радоваться и ликовать) и заставили Тоёивамадономикото

¹ Обнести какую-либо территорию священной веревкой означало придать данному участку земли священный статус, позже таким образом утверждалось право собственности. Обнесение веревкой в древности равнозначно возведению храма в позднейшее время.

² Здесь снова сверхточный перевод Невского, требующий некоторых разъяснений. Имеется в виду, что эти веревки напоминают солнечные лучи.

³ *Найси* означает нечто вроде главной прислужницы императора, главной смотрительницы его внутренних покоев и т. п.

и Кусиивамадономикото, двух богов, стеречь и оберегать ворота дворца (и тот и другой — дети Футотамадомикото).

Как раз в это время небо прояснилось, и все увидели друг друга. Лица всех были ясны и белы. Вытянув руки, пели, плясали и, совместно славословя, говорили¹: Ахарэ (значит «небо прояснилось»), Анаомосиро (стар. слово — все чрезвычайное называется Ана. Это значит, что лица всех ясны — *омосиро*), Анатаноси (это говорит, что, протянув руки, пляшут. Теперь, указывая на довольство, говорят *таноси* — данный смысл), Анасаякэ (шум бамбуковых листьев), Окэ (название дерева. Это есть те звуки, когда шелестишь его листьями).

Вслед за тем оба бога², совместно прося, говорили: «Не возвращайся опять, не уходи!» И тогда, вину [преступление] сложив на бога Сусаноо, велели нести ее посредством «сложенных вещей из тысячи кладовых» [*тикуруаноокидо*] и приказали вырвать волосы на голове и ногти на руках и ногах [его]³ и тем искупить ее. И вот, разрешив вину его, изгнав, спустили. Бог Сусаноо, с неба спустившись⁴, дошел до верховьев реки Хинокава в стране Идзумо и «небесным десятипяденным мечом» [*амэнотоцукацуруги*] (имя его Амэнохахакири. Теперь находится в Исонокаминодзингу. Древнее слово. Большую змею называют *хаха*. Значит «разрубивший змею») зарубил Яматаноороти. Из середины ее хвоста добыл чудесный меч; имя его называют Амэномуракумо (над громадной змеей всегда стояли облака, поэтому так и называется). В год восточного похода Ямато Такэномикото, дойдя до провинции Сагами, столкнулся с опасностью лугового пожара, тогда этим мечом он скосил траву и получил избавление. Меч вновь назвали кусанаги-но-цуруги⁵, и затем [он] преподнес его небесным богам [*амацуками*]. Впоследствии бог Сусаноо,

¹ Далее следует ритуальный текст: *ахарэ аниомосиро анатаноси анисаякэ окэ* с пояснениями переписчика. По-видимому, уже во времена раннего Хэйана смысл этого достаточно давнего текста был не слишком ясен. Существуют разные возможности его истолкования, все они исходят из определенных допущений (наша попытка его интерпретации содержится в статье «Три типа ритуальных текстов древней Японии» в готовящемся к изданию сборнике «Текст в религиях Востока»).

² Коянэ и Футотама (примеч. Н. А. Невского).

³ Аналогичное наказание Сусаноо назначается и в мифах «Кодзики», и в «Нихон сёки». Надо полагать, что речь идет о трансформации сюжета о ритуальном убийстве вождя; на определенном этапе функционирования мифа убийство заменяется частичным жертвоприношением. Сходные сюжеты встречаются в китайских хрониках.

⁴ После мифа о сокрытии Аматэрасу в Небесном гроте здесь, как и в других текстах, следует цикл мифов о Сусаноо, ставшем культурным героем Идзумо. В версии «Когосюи» опущено предание о его женитьбе на Кусинада-химэ и само ее имя. В комментарии переписчика к рассказу о том, как Сусаноо добыл чудесный меч, приводится предание о более позднем использовании этого меча правителем Ямато Такэномикото. Это имя в настоящее время принято читать как Ямато Такэру-но микото.

⁵ Это название переводится как «меч, разрубающий траву».

женившись на дочери местного бога, родил бога Оонамоти¹ (стар. слово — *оонамути*), а затем ушел в Корень-страну. Бог Оонамоти (другое имя Оомонунусиноками, другое имя Оокунунусиноками, еще имя Оокунитаманоками, теперь Оомиваноками из уезда Кигаминоко-ори пров. Ямато — он и есть) с богом Сукунахикона (сын Такаммусубиномикото. Исчез в Токоёнокуни), совместно соединив силы и объединив сердца, устраивали мир для людей и домашних животных, установили способы лечения болезней, для избавления от бед [от] зверей, пернатых и насекомых, установили виды заговоров. Весь народ и посейчас получает милости, и все они имеют действие.

Небесный предок, Акацуномикото², введя [в дом] дочь бога Такаммусуби, Такухататидзихимэномикото, родил Амацухикономикото, которого прозывают «Царственным потомком» [*сумэмиманомикото*] (потомок великой богини Аматэрасу и бога Такаммусуби, двух богов, почему и называют [его] Царственным потомком).

Когда свершилось, великая богиня Аматэрасу и Такаммусубиномикото бережно воспитывали «Царственного потомка», желая, спустив [его], сделать государем «Срединной страны обильной тростниками равнины» (*Тоёасиваранакацукуни*); и вот послали бога Фуцунуси (сын богини Ивацуцунomé. Теперешний Каториноками провинции Симоса он и есть) и бога Такэмикадзути (это сын бога Микахаяби, это теперешний Касиманоками провинции Хитати) прогнать и отстранить [злые божества], умиротворить и утвердить [мир].

Тогда бог Оонамути и его сын бог Котосиронуси, и тот и другой, оба почтительно удалились. И вот, вручая двум богам «копье умиротворитель страны» [*кунимукэнохоко*], сказал: «Я этим копьем на-

¹ Сын Сусаноо, рожденный им, согласно мифологическим сводам, от Сасикунивака-химэ. Одно из его имен, Оокунунуси, переводится как «Бог — хозяин великой страны». Довольно рано это центральное божество пантеона Идзумо было сконтаминировано с божеством Оомива, змеем с горы Оомива, по-видимому, принадлежащим к пантеону Ямато. Таким образом в рамках становящейся государственности и единой культуры достигалось определенное согласие между племенами, еще, по-видимому, сохранявшими этнокультурные отличия. Сам же Оонамоти действует в ряде сюжетов, достаточно далеких от мифов Ямато, — в них, в частности, зафиксирована легенда о зайце, считающем крокодилов, и тому подобные мотивы, имеющие близкие аналогии в мифах Цейлона, Индонезии и Малайского п-ова.

² Уже упоминавшийся потомок Аматэрасу, рожденный при помощи яшмы. Далее в тексте следует миф об устройении страны для воцарения первого властителя. В версии «Когосюи» отсутствует цикл сюжетов о разных, посылаемых с неба на землю вестниках, которые не возвращались и не давали о себе знать. В летопись не включены также вышеупомянутые мифы, связанные с Оокунунуси и относящиеся, вероятно, к мифам племен, чуждым Ямато. По-видимому, это тоже объясняется непосредственной целью создания текста — подтвердить прерогативы рода Имибэ, связанного с племенем Ямато, а не собрать воедино мифы разных племен, в том числе с иной культурной традицией. Бог Оонамути вместе с сыном Котосиронуси завершают усмирение страны и подчинение местных богов (возможно, прежде всего пантеона Идзумо, богами которого они сами являются) и скрываются, освобождая место для царственного потомка.

конец достиг результата устроения. Если небесный потомок, пользуясь этим копьем, будет управлять страной, то непременно она должна умиротвориться и успокоиться; я теперь скроюсь и удалюсь». Речь закончив, он наконец скрылся. Тогда оба бога казнили и подчинили разных непокорных демонов и богов и в конце концов об этом принесли доклад. Тем временем Небесный предок, великая богиня Ама-тэрасу и Такаимусубиномикото, как раз друг с другом говоря, сказали: "Та страна роскошных колосьев тростниковой равнины" [*Асивараномидзухонокун*] есть та земля, в которой мои потомки должны быть государями. Царственный потомок, иди и управляй ею. И процветание трона пусть будет безграничным, как небо и земля!» И тогда, вручив, даровала Царственному потомку Ятанокагами и Кусанагиноцуруги два божественных сокровища¹ и навеки сделала «небесными амулетами» (так наз. *тэндзи* — это меч и зеркало); копье и яшма, само собой, были приложены [букв.: последовали]. И тогда, предписывая, сказал: «Мой сын, смотря на это сокровище-зерцало², должен смотреть как бы на меня, должен держать с собою на одном месте в том же самом дворце и сделать из него чествуемое зеркало», — и затем приказали Амэноудзумэномикото, Футотаманомикото и Амэнокоянэномикото состоять [при нем].

И вследствие этого еще, предписывая, сказал: «Я как раз устроил и возвел "небесный химороги"³ (стар. слово — *Химороги*), "небесную скалистую ограду"⁴ [*Амацуивасака*], в чем должен буду я почтительно молиться за моего потомка. Вы, Амэнокоянэномикото и Футотаманомикото, два бога, должны отнести вниз, "небесный химороги" в "Срединную страну тростниковой равнины", а также за моего потомка почтительно молитесь [там]. — Эй, Вы, два бога, совместно находитесь внутри дворца и хорошенько защищайте и охраняйте. Должно, чтобы колосья жертвенного сада [*юнива*] (это рисовые колосья), употребляемые в моей Равнине Высокого Неба, заставить употреблять и моего сына. Пусть Футотаманомикото, руководя бога-

¹ Первые два предмета из трех инсигний императорской власти в Японии: меч, зеркало и ожерелье из яшмы, до настоящего времени служащие священными регалиями императора.

² Отождествление солнца с зеркалом — часто встречающийся мотив в разных мифологиях. Аналогично в «Нихон сёки»: «Дитя мое, когда ты посмотришь в это зеркало священное, то это будет то же самое, как если бы ты смотрел на меня» (Синтэн, с. 229). В «Кодзики»: «Зеркало это возьми с собой в качестве моей души (*тами*) и поклоняйся ей, как поклонялся бы мне» (Кодзики, с. 127), т. е. зеркало служит вместилищем души богини солнца.

³ *Химороги* — обнесенный священной веревкой или изгородью с навешенными полосками ткани участок земли; иногда обозначался просто воткнутой в землю веткой священного вечнозеленого дерева сакаки тоже с накинутыми полосками священной ткани; священная территория до становления храмовой архитектуры, и поныне сохраняющая свои ритуальные функции.

⁴ Еще одна разновидность священной территории, возможно, связанная с мегалитическими культурами камней. Некоторые из таких оград в виде отдельных камней или их нагромождений сохранились в Японии по настоящее время.

ми разных народов, почтительно исполняет свою службу в том виде, как [это было] на небе». И вследствие этого приказали различным богам присоединиться к свите.

Снова изволили предписать богу Оомонуси: «Должно, управляя восьмьюдесятью мириадами богов, почтительно оберегать Царственного потомка навеки». И тогда заставили Амэноосихинмикото, отдаленного предка Оотомо, совместно с отдаленным предком Кумэбэ, Амэнокусицуоокумэ, препоясаться оружием и вперед выступить. Когда это было сделано и готовы были низвести, как впереди скакавшие, вернувшись, сказали: «Есть один бог, находящийся на Небесном распутье [*Амэноятимата*]; его нос длиною в семь пяденей [*Ата*], спина в длину семь аршин, рот и зад светло блестят; глаза словно зеркала в восемь пяденей, в таком случае отправьте свитских богов спросить о его имени. Из восьмидесяти мириад богов никто не мог смотреть на него». Тогда Амэноудзумэномикото во исполнение предписания отправилась; и вот, выставив свои груди и опустив повязку нижней одежды до пупка, встала напротив и громко захохотала. Тогда бог распутья, спрашивая, сказал: «Зачем ты это делаешь?» Амэноудзумэномикото, в свою очередь, спросила его: «Кто ты, что стоишь на пути, по которому должен шествовать Небесный потомок?» Бог распутья в ответ сказал: «Я слышал, что потомок неба должен снизойти, потому вышел навстречу и жду его; имя мое — Великий бог Сарутахико¹». Тогда Амэноудзумэномикото опять спросила его:

¹ Весьма важная фигура в японской мифологии, хотя происхождение и функции связанных с ним мифологических мотивов все еще не вполне ясны. Описание его в «Когосюи» практически совпадает с описанием в «Нихон сёки», где он однажды именуется богом Ятимата, богом перекрестка. Среди мифологов принято относить его к фаллическим божествам. Поскольку он встречал Царственного потомка на его пути, ему поклонялись как богу-охранителю дорог. Кроме того, он указывал властителю путь с неба на землю и назвал место, куда должен спуститься Царственный потомок, — вершину Такатихонокусибуру в Цукуси (совр. о-в Кюсю). И в «Когосюи», и в «Нихон сёки» это место сошествия на землю Хикохонониниги определяет Сарутахико. В связи с тем, что это божество излучало такой ослепительный свет, что «из восьмидесяти мириад богов никто не мог смотреть на него», предполагается, что оно осветило путь Царственному потомку. По-видимому, отсюда интерпретация Сарутахико как первоучителя синтоизма, например, в трудах Ямадзаки Ансай: «следуя дорогой солнца, он указывал путь». В «Кодзики» рассказывается о том, что Сарутахико пошел ловить рыбу и, прищипав руку раковиной хирабу, опустился на дно, при этом в разные фазы погружения он наделялся разными именами, связанными с понятием дна, водяных пузырей и морской пены, что, быть может, означает, что его функции не ограничены дорогой и перекрестком, а в первую очередь связаны с морем (возможно, это важное божество тоже первоначально не относилось к пантеону Ямато, хотя его морские функции слабо улавливались уже к периоду составления первых мифологических сводов). Его имя можно понимать как «обезьянье поле» (*сару-та*); есть также теория, ассоциирующая это слово с окинавским глаголом *сидару* «вести», возможна связь с понятием *сару*, которым обозначали мимов и танцовщиков. Некоторые авторы сближают сюжет о раковине хирабу с индонезийской сказкой об обезьяне, прищипавшей руку раковиной. Примечательно, что богиня ритуальной пантомимы Удзумэномикото, участвовавшая в извлечении Аматэрасу из Небесного грота, когда ее послали к Сарутахико, исполь-

«Ты пойдешь впереди или же я пойду впереди?» В ответ сказал: «Я первым пойду». Амэноудзумэномикото опять спросила: «Ты куда пойдешь, а также Небесному потомку куда следует идти?» В ответ сказал: «Потомок неба должен идти к вершине Такатихонокусибуру в Химука в Цукуси; я же пойду к верховьям Исудзугава в Санагата в Исэ». И вслед за тем сказал: «Первым открывшим меня была ты — должна проводить меня». Амэноудзумэномикото вернулась и доложила. Сошествие Небесного потомка в конце концов все было как по уговору. Амэноудзумэномикото согласно просьбе его проводила (Амэноудзумэномикото — отдаленный предок Сарумэнокими. Вследствие того, что ею было обнаружено, имя бога превратилось в фамилии. Теперь же как мужчины, так и женщины прозываются Сарумэнокими. Идет отсюда).

Таким образом, сонм богов во исполнение предписания присоединился к свите Небесного потомка и на протяжении веков наследственно каждый исполнял свои обязанности.

Небесный предок Хикохономикото, женившись на дочери бога моря Тоётамахимэномикото¹, родил Хиконагисаномикото². В день рождения на морском берегу поставили терем. Тогда отдаленный предок Канимориномурадзи, Амэноосихитомикото, прислуживал и стоял [там]. Сделав метлу, выметал крабов [*кани*], и вследствие это-

зовала те же способы поведения, что и перед богиней солнца; немаловажно также, что та, явно чуждая пантеону Ямато богиня, была единственной, кому Сарутахико открыл свое имя и назначение, т. е. возможна гипотеза, что род танцовщиц Сарумэ, ведущий начало от богини Удзумэ, был ответвлением клана, почитавшего Сарутахико как мужскую ипостась той же ритуально-мифологической функции. (В «Когосюи» имя клана Сарумэ связывается с тем, что богиня-прародительница узнала имя светящегося божества по поручению богов.)

¹ Интересно, что составитель «Когосюи» не включил в свое собрание миф о женитьбе божественного потомка, когда тому пришлось выбирать между «Девой, цветущей, как цветы деревьев» и безобразной «Девой — Длинной скалой». Поскольку была избрана красавица, мифологически связанная с цветением, отец сестер, божество гор, определил божественному внуку и его потомкам краткую жизнь. Это распространенный в мировом фольклоре сюжет о неправильном выборе, навсегда лишаящем людей права на бессмертие. «Когосюи» же сообщает о женитьбе Хикохономикото на Тоётамахимэ, дочери морского властелина, между тем, согласно «Кодзики» и «Нихон сёки», на Тоётамахимэ женился Хоориномикото, не сам божественный потомок, а его сын, рожденный от «Девы, цветущей, как цветы деревьев».

² Полное его имя, согласно другим сводам, — Амацухико нагиса такэ Угая Фукиаэдзу-но микото. Когда он должен был родиться, его мать Тоётамахимэ, морская царевна, попросила своего мужа Хоори не смотреть на нее. Тот нарушил запрет и увидел жену в образе морского чудовища. Тоётамахимэ после этого вернулась в дом отца на морское дно. Интересно, что хижина, специально для родов Тоётамахимэ выстроенная на берегу моря, согласно «Кодзики» и «Нихон сёки», покрывалась перьями чаек. В «Когосюи» связь роженицы со стихией моря, по-видимому, выражена в том, что в хижине было много крабов, которых пришлось выметать. Хиконагисаномикото — последнее божество из последовательности рождающих небесных богов, его рождением заканчиваются первые свитки «Кодзики» и «Нихон сёки», рассказывающие о так называемой эре богов — *камиэ*.

го заведование настилкой полов в конце концов сделали должностью, которая называется канимори (Теперь это называется <...> [?]¹ это измененное данное слово).

В год восточного похода императора Дзимму² отдаленный предок фамилии Оотомо, Хинооминомикото³, предводительствуя воеводами и воинами, уничтожил разбойничьих атаманов. Подвигу его помощи [императорским] велениям не найдется сравнимого. Отдаленный предок фамилии Мононобэ, Нигихаяхиномикото⁴, казнив пленника и приведя [его] толпы, подчинил правительственному войску. Подвиги его верности покрыты славой.

Отдаленный предок фамилии Ямато, Сиинэцухико⁵, встретил и вел императорскую лодку и обнаружил подвиг⁶ на вершине горы Кагуяма.

Отдаленный предок Камоноагатануси, Ятакарасу⁷, ведя императорскую колесницу, обнаружил [счастливое] знамение по дороге Уда⁸.

-
- ¹ Н. А. Невский не транскрибирует иероглифический бином, включенный в приписку к тексту, сделанную средневековым копиистом, а ставит его в скобки со знаком вопроса. По всей видимости, его надо читать как *камори* или *камон*, начало слова *камондзэ* или *камондзукиси*. Так называлась одна из дворцовых управ, служащие которой ведали настилкой циновок и уборкой помещений дворца.
- ² Первый из земных правителей Японии, сын вышеназванного Хиконагисаномикото, женившегося на младшей сестре Тоётамахимэ, иными словами, на собственной тетке. Его восточный поход — по-видимому, переход из Кюсю в Ямато для возведения там столицы, т. е. для строительства собственного жилища. Некоторые исследователи полагают, что династия императоров появилась именно в Ямато и восточный поход требует какого-то иного объяснения.
- ³ Согласно «Нихон сёки», император наградил его именем Митинооминомикото — «министр дорог». Митинооминомикото увлекает злокозненного врага в ловушку, подстроенную этим же самым врагом для императора Дзимму.
- ⁴ Как пишет Д. Филиппи, в «Кудзики» этот персонаж предстает как Амэ-но хоакарино микото, божество, рожденное от Амэ-но осихомими-но микото. Согласно «Кодзики», Нигихаяхиномикото спускается с неба вслед за божественным потомком, чтобы служить ему. По «Нихон сёки», он совершает нисхождение на землю раньше, чем божественный потомок, но, узнав о его прибытии, подносит ему свои воинские регалии (оперенную стрелу и нечто вроде кивера) и убивает главного противника Нигихаяхиномикото, ранее бывшего в услужении у первого спустившегося божества.
- ⁵ Земное божество Уцухико, занимавшееся ловлей рыбы. Уцухико вышел навстречу божественному потомку, императору Дзимму, и служил ему проводником, за что император пожаловал ему имя Синэцухико («Нихон сёки»).
- ⁶ Сиинэцухико, сопровождая Дзимму, встретился с ордой врагов. Императору во сне явилось небесное божество и поведало, что враг будет разбит, если перед боем удастся раздобыть комок земли с небесной горы Кагуяма. Сиинэцухико, переодетый стариком, проникает туда и добывает священную землю, после чего император одолевает своих противников («Нихон сёки»).
- ⁷ По-видимому, японский отголосок распространенного мифа о солнечном вороне (совр. вариант *Ятагарасу*), которого богиня солнца Аматарасу направила императору Дзимму в качестве проводника. Перед этим ворон Ятагарасу приснился императору во сне.
- ⁸ Вероятнее всего, само явление ворона на этой дороге и было счастливым знаменем.

Дух несчастий уже рассеялся, не было вторичного ветра и пыли. Построив столицу в Касивара, принялись за постройку императорского жилища. И тогда приказали Амэнотоминомикото (потомок Футотаманомикото)¹ руководя потомками двух богов Таокихоои и Хикосасири, «очищенным» топором [*имионо*] и «очищенными» долотами [*имисуки*] прежде всего набрать лесного [строительного] материала и возвести «настоящие палаты» [дворец]. (Это то, о чем говорится²: «На корнях скал, что на дне, поставив дворцовые сваи вполне солидные, к Равнине Высокого Неба, высоко хиги возведя, прекрасный августейший Дворец Повелителя Царственного потомка имеет счастье построить.) Поэтому их потомки теперь пребывают в провинции, в уезде Накуса в двух селениях Мики и Арака (древнее слово, называется *арака*). Место жительства Имибэ, набравших [строительный] материал, называется Мики, а место жительства Имибэ, строивших дворец, называется Арака, что является свидетельством этого.

Затем приказали Амэнотоминомикото, руководя разными фамилиями Имибэ, наделать различных божественных сокровищ, как-то: зеркал, яшм, копий, щитов, юу и пеньки. Потомки Кусиакарутаманомикото сделали «молитвенные яшмы» [*михогитама*]. (Старинное слово — *михогитама*; значит «моление».) Его потомки теперь обитают в провинции Идзум, и каждый год вместе с оброком представляют свои яшмы. Потомки Амэнохивасиномикото наделали юу и пеньки вместе с грубыми тканями (старинное слово — *Аратаэ*). Затем приказали Амэнотоминомикото, руководя потомками Хивасиномикото, отыскать тучную землю и, послав в провинцию Ава, насадить семена Кадзи и конопля. Их потомки теперь обитают в этой провинции и в годы Оониэ [название большого празднества при вступлении императора на престол] доставляют юу, пеньку, полотна и разные вещи. Вот поэтому-то название уезда и есть Асауэ [?].

Амэнотоминомикото вновь отыскал плодородную местность и, отделив часть от Имибэ из Ава, привел [ее] в восточную землю, посеял, насадил конопля и Кадзи. Т. к. то, где хорошая конопля уродилась, то и называли это провинцией Фуса, а где уродились деревья Кадзи, то называли это уездом Юуки. (Стар. слово — *Аса* [конопля] называется Фуса. Теперь это 2 провинции — Кадзуса и Симоса.) Местожительство Имибэ из Ава вновь называли уездом Ава (теперь

¹ Иногда его имя читают как Аманотоминикото. Это божество, по-видимому, встречается только в «Когосюи», поскольку является одним из родовых божеств священнослужителей Имибэ. Этот и последующие три абзаца свидетельствуют о важной роли Имибэ в подготовке и проведении разного рода ритуалов, принятых при дворе японских императоров во времена Нара-Хэйан.

² Далее в приписке к тексту приводится фрагмент молитвословия норито, называемого *оото-но хокии* «благопожелание великому дворцу». Исполнение ритуала и декламация норито во время празднества освящения жилища императора были прерогативой рода Имибэ. В тексте норито подробно излагается ритуал возведения этой священной постройки на разных этапах строительства (см.: Норито. Сэмме, 1992, с. 107–108).

это провинция Ава). Амэнотоминомикото именно в этой местности поставил храм [в честь] Футотаманомикото. Теперь называют его Аваноясино. Поэтому среди храмовых домов имеется и фамилия Имибэ. Кроме того, потомки Таокихооиномикото наделали древков копий. Их потомки, отделившись, обитают в провинции Сануки. Каждый год кроме податей и работ представляют 800 древков, что служит свидетельством этих фактов.

И тогда, приказав следовать воле двух царственных небесных предков, выстроил Химороги¹, а именно Такамимусуби, Камумимусуби, Тамацумэусуби, Икумусуби, Тарумусуби, Оомияномэноками, Котосиронусиноками, Микэцугами (вышеприведенные теперь составляют культ Ооикамуноко), Кусивамадоноками, Тоёивамадоноками (вышеприведенные теперь составляют культ Микадонокамуноко), Икусима (это душа восьми великих островов. Теперь составляет культ Икусиманокамуноко), Игасури (это душа дворцовой местности. Теперь входит в культ Игасуринокамуноко²).

Хинооминомикото, приведя Кумэбэ³, охранял и оберегал ворота Дворца и заведовал их открытием и закрытием. Нигихаяхиномикото, руководя «Внутренними» Мононобэ⁴, приготовил и снабдил копь-

¹ Вероятно, имеется в виду, что такие химороги, т. е. участки земли, обозначенные веткой сакаки с навешенными полосками ткани, служат местопребыванием душ божеств, далее перечисляемых в тексте.

² Такамимусуби, Камумимусуби, Тамацумэусуби, Икумусуби, Тарумусуби — божества жизненной силы, связанные с концепцией рождения и плодородия. Оомияномэноками — дочь Футотаманомикото, т. е. тоже одно из божеств-прародителей рода Имибэ. Оомияномэ, видимо, была приближенной жреца (или властителя), являясь при этом посредницей между ним и племенем или подданными. Котосиронусиноками — потомок Оокунинусиноками, предоставляющий страну сошедшему с неба божественному потомку. «Бог, знающий вещи», Котосиронуси, по-видимому, был чем-то вроде оракула. Микэцугами, или в других памятниках, Ооикэцуками — божество, ведавшее едой императора. Вышеназванные восемь божеств являются, каждый со своими функциями, божествами-охранителями императорского рода. Их имена называются, например, в норито испрашивания урожая (*тосигои-но мацури*).

Вышеприведенные теперь составляют культ Ооикамуноко. — Имеется в виду, что поклонение этим божествам входит в прерогативы Ооикамуноко, великой жрицы (*ооикамунаги*).

Кусивамадоноками, Тоёивамадоноками — божества-охранители ворот, ведущих в обитель императора, потомки Аmanoфутодаманомикото, т. е. тоже прародители Имибэ. Ивамадо — «каменный вход». Впервые также встречаются в мифе о каменном гроте, где им поручено оберегать вход в новое жилище Аматэрасу. Микадонокамуноко — «жрица священных ворот». Икусима — «живой остров» или «живые острова», божество, воплощающее Японию. Игасури — дух места, где находится жилище императора. Игасуринокамуноко — жрица божества Игасури. Все эти божества упоминаются в *норито* моления об урожае, Оомияномэ — в *норито* к празднику священных врат (*микадо-но мацури*). Два последних ритуала во времена Нара-Хэйан проводились священниками из рода Имибэ.

³ Члены клана Кумэ, несшего службу по охране дворца. Прародителем клана считается Амацукумэномикото, небесное божество.

⁴ Военная корпорация, состоящая из нескольких родов, с родом Мононобэ во главе. Последний род возводил свое происхождение к Нигихаяхиномикото.

ями и щитами. Амэнотоминомикото, предводительствуя разными Имибэ, принес небесные амулеты, зеркало и меч и водворил их почтительно во дворец, а также повесил яшму, разложив для них подношения, говорил «норито» («славословия дворца») [*отонохогаи*] (текст этого норито находится в особой тетради¹) и затем чествовал ворота дворца [*микадомацури*]. (Этот норито тоже находится в особой тетради.) И вот после этого Мононобэ подняли копья и щиты, Оотомо и Кумэ подняли оружие и открыли врата и приказали явиться провинциям четырех стран, чтобы показать величие императорского трона. В это время, т. к. грань между императором и богами еще не была далека, то один и тот же дворец и общее ложе, и это было постоянно. Поэтому божеские вещи и императорские вещи также не различались. Во дворце устроили кладовую, которую наз. Имикура², и приказали фамилии Имибэ вечно исполнять должность при ней. И еще приказали Амэнотоминомикото, руководя разными фамилиями, приготовить большой гохэй [???]³, а когда это было исполнено, приказали Амэнотанэкономикото, (потомок Амэнокоянэномикото) разрешить «небесные преступления» и «земные преступления». (Относительно небесных преступлений выше уже установлено. Что же касается земных преступлений, то это преступления, совершаемые народом в стране. Об этом подробно сказано в словах Накатоминохараи.)

Затем устроили «священный двор» [место для чествования богов] в горах Томинояма. Амэнотоминомикото, разложив гохэй, читал норито и чествовал императора. Повсюду почитая разных богов, тем благодарили за милости богов. Вследствие этого две фамилии, Накатоми и Имибэ, обоюдно ведали должностью храмовых церемоний; фамилия Сарумэнокими исполняла «священные танцы»⁴, а остальные фамилии тоже — каждая имела свои обязанности.

В царствование Сикиномидзукаки⁵ мало-помалу стали трепетать перед силой богов и не пребывали в общих палатах. Поэтому вновь приказали фамилии Имибэ, руководя двумя фамилиями, потомками бога Исигоридомэ и потомками бога Амэномахитоцу, вновь отлить зеркало и выковать меч, чтобы сделать августейшие амулеты,

¹ Трудно понять, какой текст имеется в виду. Во всяком случае, не «Энгисики», поскольку тогда этот кодекс еще не был составлен.

² «Священная (запретная) кладовая», где с начала правления императора Дзимму хранились подношения богам Неба-Земли.

³ Сам Н. А. Невский сопровождает эти слова тремя вопросительными знаками, поэтому, в соответствии с новейшими разысканиями, мы предлагаем читать этот бином как *оомитэгури* «приношения великие».

⁴ Имеются в виду танцы, сопровождавшие ритуал *кагури* — «игрища богов», о которых уже упоминалось.

⁵ В рукописи имеется иероглифическая сноска Н. А. Невского: «император Судзин». Однако Сикиномидзукаки является не японским вариантом имени императора, а названием дворца, откуда этот император правил Японией: обитель Мидзукаки в Сики. Таким образом табуировалось имя императора, — то же в указах *сэммё*, где все императоры титулуются по названиям своих дворцов.

охраняющие тела. Это и есть зеркало и меч — божественные амулеты, преподносимые теперь в день восшествия на престол.

Вследствие этого в деревне Касануи в Ямато особо возвели химороги в Сики и почтительно перенесли Аматаэрасуооками и Кусанагиноцуруги¹ и приказали императорской дочери Тоёсукирихимэ-номикото почтительно служить им. Ночью этого праздника перенесения все придворные явились и всю ночь пировали и веселились. Песня гласит:

Миябито но / Ооёсугара ни / Идзатооси / Юки но ёроси мо / Ооёсугара ни: «Придворные до поздней ночи Идзатооси (?) ах! Хороша походка! До поздней ночи»

(Теперь обычно поется: *Миябито но / Ооёсогоромо / Хидзатооси / Юки но ёроси мо / Ооёсогоромо* «Придворных роскошная одежда покрывает колена; Ах! Хороша [их] походка! Роскошная одежда». — Перефразировка вышеприведенных слов).

Затем в 6-й год чествовали восьмидесятимириадный сонм богов и вследствие этого определили «небесные храмы» [амацуясиро], «земные храмы» [куницуясиро], а также «священные земли» и «священные дома» [камубэ], приказали доставить мужскую луком [добытую] подать и женскую руками [сотканную] подать. Теперь на праздниках [в честь] богов употребление медвежьих шкур, оленьих шкур положено и пр. идет отсюда.

В царствование Макимукунотамаки² приказали императорской дочери Яматохимэномикото (вторая дочь императора; мать [ее] — императрица Сахохимэ) почтительно служить Аматаэрасуооками. Тогда, согласно наставлению богини, поставили ей храм в провинции Исэ в верховьях реки Исудзугава и вследствие этого устроили Ицукиномия и приказали Яматохимэномикото жить там. (То обстоятельство, что еще в то время, когда [Аматаэрасу] обитала на небе, заблаговременно заключила крепкий договор и бог распутья прежде сошел, — это имеет глубокий смысл.)

В это августейшее царствование впервые луком, стрелами и мечом чествовали богов и вновь установили «священные земли» и «священные дома».

Кроме того, явился сын князя Сираги, Аmanoхихоко³. Теперь в провинции Тадзима в уезде Идзуси есть большой храм.

¹ Здесь имеется в виду не богиня Аматаэрасу, а ее воплощение в священном зеркале, а также «меч, рубящий траву» (*кусанаги*).

² Имеется в виду император Суйнин, правивший во дворце Тамаки в местности Макимуку.

³ Персонаж сюжета, включенного и в «Кодзики», и в «Нихон сёки», где рассказывается о женщине в корейском княжестве Сираги (Силла), зачавшей от солнечного луча. Она родила красную жемчужину, которая впоследствии, попав к княжескому сыну, превратилась в девушку. Принц женился на этой девушке, она же вскоре покинула его дом и уплыла на ладье в Японию. Туда же отправился княжеский сын на ее розыски, взяв с собой так называемые *тамацутакара* «жемчужины-драгоценности», а именно: две нитки жемчуга,

В царствование Макимукунохисиро приказали Яматотакэруномикото¹ отправиться покарать восточных варваров. Когда, сделав крюк дорогой, зашел в храм бога в Исэ² и на прощание повидался с Яматонохимэномикото, — она вручила Яматотакэруномикото «траву скосивший меч» и наставляя, сказала: «Будь сдержан и не ленись». Яматотакэруномикото, уже усмирив восточных варваров, возвращаясь, дошел до страны Овари, женился на Миясухимэ, и продолжительная остановка перевалила за месяц. Отвязав меч, оставил дома и, пешком отправившись, поднялся на гору Ибукияма и, будучи отравлен, скончался³. Его «траву косящий меч» хотя теперь и находится в храме Ацутаноясиро в провинции Овари, но еще не пожаловали культовых прав.

В царствование Иварэновакасакура⁴ обнаружился великий бог Суминоэ⁵; походом покорили Сираги; и «Три кан»⁶ впервые явились ко двору. Князь страны Кудара искренне выполнил свою честность и до конца не был двоедушен.

В царствование Карусиманотоёакира⁷ князь Кудара представил ученого Вани. Это предок Фуминообито [из] Кавати. Предок Хатанокими, Юцуки, приведя жителей 120 селений, явился под покровительство. Предок Ая-но-атаэ, Атинооми, приведя жителей 17 селений, явился ко двору. Присоединившихся к нам народов Хата, Ая и Кудара каждого насчитывают массаами [букв.: мириадами]. Они вполне достойны славы. У всех имеются свои храмы, но они еще не состоят в числе тех, которым подносится от правительства гохэй. В

шарф, поднимающий волны, шарф, разрезающий волны, шарф, поднимающий ветер, шарф, разрезающий ветер, зеркало открытого моря, зеркало побережья. Как сказано в «Кодзики», «это восемь великих богов Идзуси», т. е. эти предметы являются объектом поклонения в храме Идзуси, о котором, по видимому, и идет речь в этом фрагменте «Когосюи».

- ¹ Император Кэйко, правивший из обители Хисиро в Макимуку. Яматотакэруномикото — герой, покоривший, согласно мифологическим сводам, различные земли и подчинивший их владычеству Ямато.
- ² По-видимому, правильнее было бы перевести «в храм богини». Речь, скорее всего, идет об Аматаэрасу, тем более, что упоминается ее жрица, Яматохимэномикото.
- ³ Согласно мифу, Яматотакэру произнес, обращаясь к божеству горы Ибуки, *котоиэ*, т. е. дерзкие слова, непозволительные по отношению к божеству. За это бог горы, превратившись в белого вепря, поднял бурю и сбил их с пути (заставил потерять рассудок, опоил, оглушил — это выражение в обоих сводах толкуется неоднозначно).
- ⁴ Императрица Дзинго, которая правила в обители Вакасакура в Иварэ.
- ⁵ Божество-дракон в трех ипостасях, явившийся в результате омовения Идзанаги после его возвращения из страны мрака, Ёмоцукуни. Поскольку он был божеством мореплавателей, живших на побережье Кюсю и совершавших набеги на побережья Кореи и Китая, вскоре он был провозглашен богом войны. Вселившись в императрицу Дзингу, он повелел ей совершить военный поход в Корею (который, впрочем, многие исследователи считают исторически достоверным).
- ⁶ Или три кара, три корейских княжества, Силла, Пякче и Когурё.
- ⁷ Император Одзин, правивший в Карусима из обители Тоёакира.

царствования, следующие за Иварэновакадзакура, подношение дани «Тремя канами» из поколения в поколение не прекращалось. Возле Имикура, вновь выстроив Утигура, отделив, поместили казенные вещи и затем приказали Атинооми вместе с ученым Вани из Кудара переписать ее содержимое и впервые установили [должность] курабэ.

В царствование Хассэноасакура¹ фамилия Хада раздробилась и примкнула к другим родам. Так как Хада-но-Сакэ-но-Кими, поступив на службу, заслужил расположение [императора], то приказом все фамилии Хада пожаловали Сакэнокими. И тогда он стал управлять масабэ восьмидесяти категорий, и подати от шелководства и пряжи стали накапливаться при дворе; вследствие этого ему пожаловали фамилию Удзумаса (это значит, что вследствие накопления «становилось все больше и больше» [-удзумаса?]). Так как доставляемые шелк и вата нежили кожу [хадаэ], то так и читают «хада». Затем шелком, доставляемым фамилией Хада, обматывали рукоятки мечей, которыми чествовали богов. (Теперь обычно точно так же. Это и есть происхождение так называемого Хада-но хатамаки.)

С этого времени дань с разных провинций все увеличивалась и возрастала из года в год. Вновь выстроили «Большую кладовую» [Оокура] и приказали Сога-но-Мати-но-Сукунэ исследовать и проверить «три кладовые» [имикура, утигура и оокура], фамилии Хада — сортировать их вещи, а Восточной и Западной фамилии Фуми [Яматокоотино Фуми-си] ревизовать и записывать в книгу. Вследствие этого фамилии [си] Ая пожаловали фамилию Утигура-Оокура; это потому, что двум фамилиям [си], Хада и Ая, было приказано быть ключарями [кагиториноцукаса] и привратниками [курабэ] «Внутренней кладовой» и «Большой кладовой».

В царствование Охарита непрерывность племени Футотаманомикото стала [тонка]², как пояс. Императорская [букв.: небесная] милость поднимала разрушающееся и продолжала рвущееся, и они в некоторой мере исполняли свои обязанности.

В царствование Наниванонагаранотоёсаки³ в 4-й год «Белого феникса» Сёквэгэ⁴, по имени Имибэ-но Обито Сакаси, почтили «главою священнх чинов» (это теперешние *дзингихаку*⁵) и приказали заведовать и соблюдать церемонии императорской фамилии и придворные браки и гадания. Обряд августейшего гадания в летний и

¹ Император Юряку, правивший из обители Асакура в Хацусэ.

² Речь идет о том, что клан Имибэ подвергся притеснениям и утратил прежнюю роль в придворных ритуалах. Охарита — время правления легендарной императрицы Суйко (VI в.).

³ Император Котоку (645—650), правивший из дворца Тоёсаки в Нагара в Нанива.

⁴ К этому слову Н. А. Невский ставит вопросительный знак. Его сноска к этому слову гласит: «Название чина — 10-я степень из 19-ти, установленных в 5-й год Тайка». Речь идет, по-видимому, о чине «Малый цветок», дававшем право носить головной убор из золотой парчи с изображением священной горы, упоминаемой в китайских легендах, и алое одеяние.

⁵ Глава дворцового приказа Дзингикан, ведомства по делам богов неба и земли.

зимний два сезона впервые начался в это время. Потомки Сакаси не могли продолжать его должность. Сравнивающиеся холмы, осыпаясь, становились все меньше и меньше, и так дошло до сегодня.

В царствование Киёмихара¹ изменили массу [букв.: мириады] кабанэ империи и разделили их на 8 классов [*махито, асоми, суку-нэ, имики, митиноси, оми, мурадзи и инаки*], при этом сообразуясь только с заслугами данного времени, а не основываясь [не принимая во внимание] на подвиге сошествия с неба. Вторую из них называют асоми, ее пожаловали фамилии Накатоми, по повелению пользовались саблём [*тати*]; третью из них назвали сукунэ — ее пожаловали фамилии Имибэ и по приказу пользовались кинжалом; четвертую называют имики, ее сделали кабанэ двух фамилий, Хада и Ая, а также фамилии Фуми из Кудара и др. (Дело в том, что они вместе с Имибэ заведовали делами *имикура*, вследствие чего и создано их *кабанэ*. Теперь Ямато кооти-но Фуми-удзи преподносит «саблю очищения» — *хараэ-но тати*. Это тоже идет отсюда.)

В годы «Великого сокровища» [Тайхоо²], хотя впервые имелись письменные документы, но список богов все еще не имел ясного плана и в церемониях почитания богов еще не утвердили их ритуала.

В годы «Небесного умиротворения» [Тэмпёо³], когда вздумали сделать реестр богов, то Накатоми, сосредоточив право [на это у себя], по своей воле брали и отбрасывали; имеющие отношение [к фамилии Накатоми], будь даже маленькая часовня, все вошли [в список], не имеющие же связи, будь даже большой храм, все так отброшены.

В докладах императору и опубликованиях народу в то время они [Накатоми] одиноко шагали, и потому доходы с разных храмов все шли в одни врата.

Начиная с сошествия с неба и вплоть до восточного похода имена сонма богов из свиты обнаружены в государственной истории. Или восприняв строгое повеление царственного неба, [они] были охранителями императорского трона, или же, встретившись с обильным развертыванием блестящей судьбы, помогали великому образованию трона. В таком случае при записывании подвигов и вознаграждении заслуг должно одинаково исполнять празднование [их]. Пожалуй, они еще не уравнены в подношении гохэй'ев и как бы затаили ненависть Кайсуй'я⁴. А опять-таки «Траву косящий священный

¹ Речь идет о правлении императора Момму (697—707), правившего из дворца Киёмихара в Асука. При Момму были учреждены высшие учебные заведения, а также был составлен кодекс законов «Тайхо рицурё» (701 г.).

² 702—704 гг.

³ 729—749 гг.

⁴ Кай Ши-суй, легендарный персонаж китайской истории, сопровождавший Цзе Цзы-дуя, сбежавшего от своего отца, властителя Цзинь. Когда молодой наследник, нищий и голодный, умирал от истощения и усталости, его спутник отрезал кусок своей ноги, чтобы спасти его. Однако, вернувшись в свою стра-

меч!» Ведь это действительно небесный амулет. С года триумфального возвращения Яматотакэруномикото он остался и находится в храме Ацута в пров. Овари. Иноземные разбойники¹, украв его, бежали, но не могли выйти за границу — в этом и можно видеть чудодейственность божественного предмета. И в таком случае в дни подношения гохэй можно бы одинаково [с прочими] его почитать, но с давних пор, относясь небрежно, не исполняли этой церемонии. Это — одно из забытого.

Почитание праотцев и преклонение пред патриархами есть то, что должно быть поставлено прежде всего в наставлениях церемониями. Поэтому совершенные государи, поднимаясь на высоту [т. е. вступая на престол], принимали завершение от «Культурного Предка», молились Верховному Государю, праздновали 6 почитаемых, чествовали горы и реки и не забывали ни одного бога². Таким образом, Великая богиня Аматаэрасу — это предок, это — патриарх. В почитаемости нет ей равной; следовательно, все остальные боги — это сыны, это — подданные. Который же из них может осмелиться подняться до нее? Но теперь священнослужители в дни поднесения гохэй'ев после всех богов излагают Исэ'ский храм³ богини. Это второе из забытого.

Великая богиня Аматаэрасу, собственно, первоначально находилась в одном дворце с императором, поэтому и обряды прислуживания идентичны для государя и богини, и это началось еще на небе. Накатоми и Имибэ, две фамилии, взаимно помогая [друг другу], возносили молитвы к Богине Солнца, предок Сарумэ тоже рассеивал

ну после смерти отца, Цзе Цзы-дуй вознаградил всех своих сторонников кроме Кай Ши-суя.

¹ Согласно легенде, буддийский священник Догё похитил священный меч, чтобы отвезти его в корейское княжество Сираги (Силла).

² Эта фраза по-разному толкуется комментаторами. Некоторые видят в ней отсылку к китайским императорам древности Яо и Шуню, другие полагают, что этот, сугубо китайский, отрывок текста приведен ради следования китайской традиции, однако имеет в виду чисто японские понятия. Выражением «культурный предок» Н. А. Невский передает бином *вэньцзу* 'предок вэнь' (письменности).

В рукописи перевода на отдельной странице Н. А. Невский выписывает цитату, которую приводят многие комментаторы «Когосюи» и к которой, по-видимому, все же восходит данный фрагмент текста. Эта иероглифическая цитата из «Шуцзин», одной из книг китайской классики. Невский переводит ее следующим образом: «Первого месяца в первый день [Шунь] принял окончание [престола Яо; т. е. наследовал Яо] от "Культурного предка"; тем урегулировал 7 правлений [солнце, луна и 5 звезд]; наконец молился Верховному Государю, праздновал 6 почитаемых и чествовал горы и реки и исчерпал список всех богов». Шесть почитаемых — некоторые авторы полагают, что «шесть» применительно к японскому контексту означает «много».

Такое окказиональное употребление числа «шесть» в роли магического представляется сомнительным. Можно предположить, в частности, что речь идет о шести ближайших умерших предках, которым китайцы ставили таблички у домашнего алтаря.

³ Имеется в виду, что при оглашении списка прославляемых богов Аматаэрасу оказывается последней.

гнев богини. Следовательно, обязанности трех фамилий не могут быть отделены друг от друга. Однако теперь служителями Исэ'ского храма назначают только фамилию Накатоми и не поручают [остальным] двум фамилиям. Это третье из забытого.

Вообще при постройке святилища во всем должно согласовываться с должностями эпохи богов. Чиновник Имибэ, приведя Имибэ из двух селений — Мики и Арака, рубил «очищенными топорами» и рыл «очищенными долотами», а затем, после того как плотники, опустив руки, закончили работу, Имибэ производили «Праздник дворца» и «Праздник врат», а когда было кончено это, можно было и императору поселиться. Но при постройке Исэ'ского храма, а также Юкисуки-но-мия при восшествии на престол¹ все это не поручают Имибэ. Это — четвертое из забытого.

Затем «Праздник дворца» и «Праздник врат»², собственно, были церемонией, произведенной Футотаманомикото, и были исполняемы фамилией Имибэ. Несмотря на это, Накатоми и Имибэ, совместно служа на священных должностях, друг другу помогая, почтительно исполняли [эти праздничные церемонии]. Поэтому в докладах Министерства двора говорится: «Докладываем, что, имея в виду исполнять "Праздник дворца", Накатоми и Имибэ пребывают в Августейших вратах». В года «Сокровища черепахи»³ впервые Кунаиносёо, Добавочной 5-й степени второго ранга, Накатоми-но Асоми-Цунэ произвольно изменил слова доклада, говоря: «Накатоми, руководя Имибэ, пребывают в Августейших воротах», — и вследствие того, что данное министерство последовало этому, это сделалось впоследствии постоянным правилом и до сего времени не изменено. Это пятое из забытого.

Затем, начиная с эпохи богов, Накатоми и Имибэ, исполняли священные дела и не было никакой разницы [между ними]. После среднего периода права перешли к одной фамилии Сюдзинси [духовный церемониймейстер] в Сайгурёо, как Накатоми, так и Имибэ первоначально были чинами одинаковой, 7-й степени. Но в начале [периода] Энряку, в день, когда был посвящен Асавара-но найсинно⁴, нарочно

¹ Речь идет, во-первых, о традиции переносить храм Исэ, посвященный богине Аматэрасу, раз в двадцать лет на новое место в пределах того же храмового комплекса. Что же касается церемонии восшествия на престол, то для нее возводились два павильона, Юки-но мия и Суки-но мия, куда свозили священный рис, также делившийся на виды *юки* и *суки*, однако трудно установить, чем отличались эти виды во времена Нара-Хэйан. По-видимому, ранее, при возведении и освящении этих построек, ведущую роль играли представители рода Имибэ.

² Благопожелание великому дворцу (*оото-но хокаи*) и празднество священных врат (*микадо-но мацури*) — церемонии освящения жилища императора, раньше входившие в компетенцию Имибэ.

³ Годы Хоки, 770—781 гг.

⁴ Здесь Н. А. Невским допущена неточность. Речь идет о назначении дочери императора Камму, принцессы Асахара (Асавара), жрицей храма богини Аматэрасу в Исэ, состоявшемся в первом году Энряку (782 г.).

понизили Имибэ и сделали чином 8-й степени, и до сих пор [это] еще не восстановлено. Это шестое из забытого.

Вообще при поднесении гохэй'ев различным богам Накатоми и Имибэ совместно поручали это дело. Но теперь на должность Дадзайно сюдзинси [главный духовный церемонийместер Дадзайфу¹] назначаются только Накатоми и не поручают Имибэ. Это седьмое из забытого.

Также в больших храмах разных провинций назначают Накатоми и не поручают Имибэ. Это — восьмое из забытого.

Вообще церемония «водворения души»² — это следы, оставленные Амэноудзумэномикото. Поэтому на должность августейшей мико должно назначать древнюю фамилию! Но теперь выбирают, не рассуждая, из других фамилий. Это — девятое из забытого.

Вообще при изготовлении больших гохэй'ев тоже должно сообразовываться с должностями эпохи богов. Чин Имибэ, приведя несколько фамилий мастеров, по правилам изготовили и снабдили. Таким образом, [в числе] священнослужителей [дзингикан] камбэ должны быть Накатоми, Имибэ, Сарумэ, Кагамидзукури, Тамадзукури, Татэдзукури, <...>³, Сидори, Оми и другие фамилии. Но теперь только бывают Накатоми, Имибэ и 2—3 другие фамилии. За исключением их остальным фамилиям не разрешается быть избираемыми. Потомки богов исчезли и рассеялись, и их отпрыски готовы исчезнуть. Это — десятое из забытого.

Затем в 9-й год Сёохоо⁴ в устных распоряжениях Сабэнкван'а⁵ [сказано]: «Впредь с настоящего времени как послов с гохэй'ями [хэйхакуси] в великий храм Исэ специально употребляют Накатоми и не посылают других родов». Хотя это и не было проведено, но все же занесено в официальные бумаги и не уничтожено. Это — одиннадцатое из забытого.

В древности в период богов бог Оотоконуси в день обработки полей приказал полевым рабочим есть коровье мясо. Тогда сын бога Митосиноками⁶ явился на эти поля, оплевал угощение и, вернув-

¹ Военный округ на Кюсю в средневековой Японии.

² Тинконсай, или Тамасидзумэ-но мацури «празднество усмирения души». Особая роль в церемонии отведена роду, считающему себя потомками богини Амэ-но Удзумэ, с помощью которой удалось извлечь Аматаэрасу из Небесной пещеры.

³ В перечне родов Н. А. Невский оставил без транскрипции один, записав его название иероглифами. Это Камухатори, род «ткачей божественных одеяний».

⁴ Тэмпё-Сёхо (749—757), 9-й год Сёохоо — 757 г.

⁵ Сабэнкван, или Хидари-но оотомои-но цукаса — левый приказ управления делами Государственного совета.

⁶ Легенда, следующая после этих слов, обычно возводится комментаторами к китайской традиции, зафиксированной в «Суйши» (636 г.). Принесение в жертву животного белого цвета зафиксировано в разных странах Юго-Восточной Азии. Возможно, что в истоке лежит махаянская «Шрикантхасутра», где один брахман предлагает умиротворить разгневанных богов, принеся им сотни белых животных — лошадей, верблюдов, коров, овец, петухов и собак.

шись, обо всем донес отцу. Митосиноками, разгневавшись, напустил саранчу на эти поля, и листья ростков внезапно посохли, и стало похоже на мелкий бамбук. Тогда бог Оотоконусиноками приказал Катаканнаги [птица ситото] и Хидзиканнаги (теперь это то, что в народе называется «каманова», а также *юниура* [?]) гаданием отыскать причину этого. «Митосиноками ниспослал кару. Должно поднести ему белого кабана, белого коня и белого петуха, чтобы рассеять гнев его». — Согласно наставлению, принесли повинную, и Митосиноками в ответ сказал: «Поистине это мое дело [букв.: идея, мысль]. Нужно из сердцевины пеньки сделать шпульку и счистить их, а затем ее листьями вымести их, небесной "толкай-травой"¹ вытолкать их, "вороновым веером"² обвеять их. Если же и после этого не исчезнут, должно коровье мясо положить у отверстия стока [ми-дзо] и, сделав фигуру мужского члена, приложить к нему [мясу] (это то, чем заклинают гнев его); плоды дзудзу [теперь наз. *дзудзудама* или *сатомуги*], перец, листья грецкого ореха, а также соль разложить по межам этим (т. е. этого поля — старинное слово произносится дзудзу)». И вот, когда последовали этим наставлениям, листья ростков вновь стали густы и годовичные злаки обильно созрели. Вот поэтому-то теперь священные чины [дзингикан] празднуют Митосиноками белым кабаном, белым конем и белым петухом.

Вышеизложенные факты эпохи богов по рассказу похожи на Паньгу³. Идея сомнения [в существовании] льда и взять веру действительно трудно⁴. Однако в нашем государстве чудесные следы божественных предметов теперь все [еще] существуют и имеют действие. Невозможно назвать выдумкой. Только средние века⁵ еще примитивны, и церемонии и музыка⁶ еще неясны. И при регулировании дел и установлении законов была масса упущений.

Теперь же священная судьба [трона] впервые развернулась и озарила лучами Яо⁷ восемь островов и [года правления] Хоорэки⁸,

¹ «Осигуса» теперь наз[ывается] «гоманохагуса» или «гомакуса» — кунжут (*Примеч. Н. А. Невского*).

² «Карасуооги» — растение, теперь наз[ывается] «хёоги» (*Примеч. Н. А. Невского*).

³ Первопредок, первый человек, согласно поверьям древних южнокитайских племен. В мифах «Кодзики» и «Нихон сёки», в самом деле, возможно отыскать фрагменты, сходные с различными версиями сюжетов о Паньгу, однако в сжатом повествовании «Когосюи» они опущены.

⁴ Перевод Н. А. Невского здесь настолько буквален, что оказывается не вполне понятным. Составитель «Когосюи» хочет сказать, что его современники, возможно, сомневаются в достоверности рассказа об эпохе богов, подобно тому, как летняя мошка не верит в существование льда зимой. Метафора мошки и льда заимствована из «Вэнь сюань».

⁵ От имп[ератора] Коотоку до имп[ератора] Момму (*Примеч. Н. А. Невского*).

⁶ Ли и юэ, основа конфуцианских государственных установлений.

⁷ Легендарные идеальные правители китайской древности.

⁸ Здесь, по-видимому, ошибка Невского, Хоорэки не является названием времени правления, о котором идет речь. Эра Хоорэки действительно существует, но относится к XVIII в. Здесь все же, вероятно, имеется в виду китайский бином *баоли*, букв.: 'драгоценный период времени', т. е. указание на эпоху царствования императора Хэйдзэй, при котором и было составлено «Когосюи».

обновившись, разлили волны Шуня по миру [букв. до четырех морей]; изменили дикие [скверные] обычаи на [обычаи] ушедших поколений и исправили бесплодное правление на [прекрасное] данных годов.

Согласно с временем установили нормы и передали роскошный дух на мириады веков, подняли разрушившееся и продолжали прерванное и имели в виду починить пренебрегаемые тысячелетиями нормы.

Если в эти года перестройки обрядов не урегулируют церемоний почитания богов, то, пожалуй, впоследствии на данное время будут смотреть так же, как теперь смотрят на древность.

Глупый подданный Хиронари в дряхлом возрасте, уже перешагнув за восемь десятков, собачья и лошадиная любовь с утра до вечера становились все теснее и больше¹. Если вдруг я переселюсь в другой мир, я схороню свою скорбь под землей. В рассказах прохожих тоже ведь есть, что можно взять, мысли простых смертных тоже нелегко безрассудно отбросить. К счастью, встретившись с благоприятным временем [императорского] осведомления, глубоко радуюсь, что устные предания не пропали, и мечтаю о том, чтобы это произведение достигло императора и удостоилось подробно быть августейшего просмотра.

13 числа, второго месяца,
третьего года Дайдоо (808 г.)²

Заметки о похоронных обрядах в селении Тоёнага-го³

С выступлением Японии на сцену мировой истории или, вернее, общемировой, общегосударственной жизни после Реставрации

¹ Китайский фразеологизм «любовь пса и лошади» означает «верноподданные чувства».

² В разных списках памятника приводятся разные даты, все, впрочем, относящиеся к годам Дайдоо. В настоящее время более или менее признанной датой считается 807 г.

³ Печатается по архиву библиотеки Тэнри.

Похороны, описанные в рукописных заметках, в принципе укладываются в распространенную обрядовую схему, принятую, например, у народов Сибири. Здесь есть и обряжение покойника, и вынос тела через особое отверстие в доме, не совпадающее с основной дверью-входом, наделение покойника новым жилищем (гробом), жертвоприношения, тризна на могиле, угощение покойника, а также специальные охранительные меры при возвращении домой с соответствующим очистительным обрядом.

Дважды в переводе встречается отсылка к данным относительно «предыдущих селений». По-видимому, речь идет о материалах, помещенных в том же рукописном сборнике, но свидетельствующих об обрядах, принятых в других селах той же провинции.

Все реалии в тексте разъяснены, кроме понятия *кэйкуко* «дети по договору». Так называли детей, которые рождались ослабленными, и им назначались «родители по договору» (*кэйякуоя*). Считалось, что такие родители наделены магической силой, способной помочь ребенку выжить, от них также ожидалось, что они всегда будут опекать ребенка.

1867 года в этой, до того замкнутой Стране Восходящего Солнца замечается явное стремление объевропеизироваться, которое с каждым днем становится все заметнее и заметнее. Подражание всему европейскому мало-помалу всасывается в плоть и кровь нации, чуждый, маскарадный костюм становится понемногу насущной потребностью; одним словом, насильно прививаемая чужая материальная культура незаметно влечет за собой и культуру духовную.

Представители японской интеллигенции, мыслящих сфер японского общества понемногу уже начинают терять свою желтую окраску и стушевываются среди представителей белого люда. И это объевропеизирование не ограничивается лишь высшей интеллигенцией, а накладывает свою печать и на жизнь японского крестьянства, на жизнь японской деревни.

Масса исконных национальных или квазинациональных устоев уже канула в вечность, масса древних, как плохих, так и хороших обычаев под влиянием нивелирующей руки квазиевропейского воспитания и образования изглаживается из памяти народной; на их место заступают или совершенно новые, или в большинстве случаев те же, но до неузнаваемости реформированные на новый лад.

Только в глухой деревне, где-нибудь в горах, еще можно, пожалуй, найти нетронутую или почти нетронутую японскую жизнь, но и туда уже проникает всемогущая рука новой цивилизации, как некогда проникали цивилизации буддийская и китайская.

Однако хотя умы нации и преобразовываются на новый манер, исконные обычаи, в особенности связанные с важнейшими факторами человеческой жизни, как-то: рождением нового индивидуума, браком и смертью, а также религиозный ритуал сохраняют еще много пережитков старины, уживаясь со всепокрушающей силой новой морской культуры. Таким образом, в японской деревне, даже недалеко от Токио, мы можем подобрать еще много фольклорных данных, живо рисующих нам уже отжившие или отживающие свой век взгляды и верования дореформенного японца.

Из всех обычаев наименее подвергшимися изменениям, как говорит мой уважаемый друг, господин К. Янагита¹, авторитет в области японского фольклора и этнографии, являются обычаи и обряды, связанные с похоронами. Причина этого, по его словам, вполне объясняется психологически. А именно: в противовес всем остальным случаям повседневной жизни, позволяющим их предвидеть, обдумывать и делать различные приготовления, что дает в каждом отдельном случае возможность прибегать к новым способам их ликвидации или приведения к желательному результату, похороны сопровождают великое явление смерти, наступающее внезапно, неизбежно, вселяющее

¹ Янагито Кунио (1875—1962) — выдающийся японский этнограф и фольклорист, с которым Невский неоднократно встречался в Японии и состоял в переписке.

в человека и общество ужас и тем самым отстраняющее их от всяких попыток делать какие-либо приготовления.

С другой стороны, явление смерти ассоциируется в большинстве случаев в мозгу человека со старостью и дряхлостью, требующими к себе старого, установленного традицией отношения. Таким образом, и внезапность смерти, и старость, являющаяся главной жертвой и сторонящаяся всяких новшеств, заставляют семью или общество хвататься за первый имеющийся под рукой способ похорон, идущий, по традиции, из глубины веков и обусловленный всеми прецедентами, имевшими место в данной деревне или селении. См.: К. Янагита. Юрэй сисо по хэнсэн (Изменения в воззрении на духов) Хэнтан-синри (Аномальная психология). II, 6, с. 385, окт. 1918.

Приводимые ниже заметки о похоронных обрядах одной из глухих местностей провинции Тоса на о-ве Сикоку представляют более или менее точный перевод одной местной статьи, помещенной под названием «Тоёнага-го содзи рякки» («Краткое описание похорон в Тоёнага-го») в рукописном сборнике «Тоса-коку Гунсёруидзю» («Классифицированный сборник книг о провинции Тоса»), который хранится в Уэно'ской библиотеке в Токио.

Статья эта, судя по помещенной в конце ее дате, относится к 1870 г., т. е. вскоре после Реставрации. Возможно, что описанные в ней обряды до сих пор еще имеют место в некоторых селениях Тоса, так как эта провинция, особенно в своих недрах, до сего дня является одним из уголков Японии, наименее всего затронутых европейской цивилизацией. Кто был автором статьи, скрывшим свое имя под псевдонимом Аояма Фурокэн-сюдзин, сказать трудно, но, судя по его знанию всей окружающей местности, можно предположить, что он был или уроженцем этих мест, или каким-либо официальным служащим из города Коти (главный город провинции).

При выборе данной статьи я руководствовался исключительно тем, что описанные в ней обычаи имеют значительный, на мой взгляд, этнографический интерес и сильно разнятся от похоронных обычаев других местностей Японии. В пояснение некоторых обрядов после текста мною приводятся родственные обряды и верования других местностей Страны Восходящего Солнца. В двух-трех случаях за неимением достаточных данных из местного фольклора мной приводятся сходные обычаи других народов, но это последнее не является, собственно говоря, целью данной статьи, претендующей исключительно на ознакомление читателей с похоронами Тоёнага-го сквозь призму родственных верований других местностей той же Японии.

* * *

Село Тоёнага-го в уезде Нагаока-гуп провинции Тоса представляет собою селение, расположенное среди крутоотвесных гор и занимающее площадь около 10 кв. ри.

Когда кто-либо из жителей заболевает так, что представляется опасность для его жизни, весь род и все соседи собираются и выражают свое глубокое сочувствие, бегая туда-сюда и созывая знахарей и врачей.

Однако, если, несмотря на все старания, жизнь больного пресекается и он умирает, ближайшие родственники покойного выталкивают ногами подушку из-под его головы и несколько перемещают смертный одр.

Затем, при определении места для могилы, несут с собой выпихнутую подушку, кладут ее на место, кажущееся подходящим, и со словами: «От Тидзин-Сама (бог земли) принимаем по семи (рутов с четырех сторон) — бросают на все четыре стороны по мелкой монете в один мон и таким образом устанвливают место. Говорят, что это делается, дабы не осквернить бога земли.

Рытье могилы производится обычным порядком. В этом принимают участие так называемые *иситори* «берущие камень». Они приносят большой камень, который должен быть возложен на гроб. Как *хакахори* «могильщикам», так и камненошам делается угощение.

Убранство покойника в общем ни в чем не отличается от встречаемого в окрестностях города Коти. При положении во гроб ближайшие родственники покойного обращаются к нему со словами: «Мы воздвигаем новое здание, но вовсе не воздвигаем его для себя». Если не сказать этого, то считается, что в данный год будет немало хлопот по перекрытию крыши, обзаведению обстановкой, переработке полей и пр., не говоря уж о постройке домов.

Для гробов пользуются и кадушками (*окэ*), и четырехугольными *дзаган* (гроб, в который помещают покойника в сидячем положении), и шестиугольными, и восьмиугольными, смотря по желанию; а также изредка встречаются и обычные *фусиган* (гроб, в который тело полагается в лежащем положении), однако несут их, свесив с плеч, без всякой платформы. Некоторые украшают гроб, накрывают его одеждой покойного. В других местностях женщины убирают ее при выносе гроба, в данном же селе идут с покрытым гробом вплоть до кладбища. При выносе гроба из дому его обязательно выносят через заднюю дверь.

В других местах все становятся в ряд во дворе дома и обносят гроб трижды вокруг двора, в данном же селе гроб ставят посредине двора, и участвующие в процессии обходят вокруг него.

Лица, несущие *ихаи* (табличку с буддийским посмертным именем усопшего), цветочную корзину (*ханакаго*), хоругви (*хата*), и балдахин (*тэнгаи*), те же, что и в других местностях,

но здесь есть еще так называемые *кануэути* «бьющие в гонг», которые идут, ударяя в гонг.

Два гробоноши считаются «главными лицами», и их роль исполняется ближайшими родственниками усопшего или так называемыми *наноко* и *фудэноко*. [*Наноко*, т. е. «детьми имени», называются те лица, имена которым при рождении были даны усопшим, что же касается *фудэноко* «детей кисти», то так называются те дети, которым покойный послал пожелание вечной жизни. И те и другие соответствуют *кэзиякуко* «детям по договору» в предыдущих (sic!) селениях.] Все они наклеивают на лоб отрезки бумаги с написанными на них санскритскими знаками; это называется *хитаимамори* «лобными амулетами». В обычных случаях «главные лица» всегда находятся, хоть бы это были дети 3—5 лет или даже женщины. Вполне достаточно поставить под гроб только плечи, так как с боков поддерживают другие.

В процессии принимают участие так называемые *тамасонаэмоти* (букв.: «держашие подношение души»), которые несут скатанный в шары вареный рис (*нигиримэси*), и *мидзумоти* «несущие воду», обе эти роли исполняются ближайшими покойному женщинами.

Кроме того, процессия не обходится еще без *юмимоти* «несущего лук», который присоединяется к кортежу с бамбуковым луком и стрелой.

Дойдя до кладбища, вышеупомянутая *мидзумоти* отступает назад и держится в отдалении, ожидая своей очереди.

При опускании гроба *юмимоти* снимает концом лука одежду, покрывающую гроб, и бросает ее в могилу. Поверх могилы водружают упомянутый выше камень. Это делается для того, чтобы почва не оседала, если бы гроб даже сгнил. Затем, как обычно принято, на могилу кладут посох и тростниковую шляпу, поверх всего кладут упомянутую в начале статьи подушку.

Далее, с целью сделать подношение воды усопшему, призывают *мидзумоти*. Поэтому, как говорят, и не принято в обычное время звать лицо, ходившее за водой.

Погребение еще не кончилось, а *юмимоти* возвращается первым и, дойдя до дома, говорит внутрь него громким голосом: *Ядокаримосо*, т. е. «Покорнейше прошу пустить переночевать». Тогда оставшийся в доме говорит: *Микка атони хитосити во торатётэ ядокасу кото ва дэкимосану* «Три дня тому назад Вы взяли заложника, поэтому, к сожалению, не можем сдать Вам помещение». На это *юмимоти* отвечает: *Сикараба уситора кимон но хо э ёватари наканаори но юми во хико* «В таком случае я натяну лук мира для совместной жизни в сторону "быка и тигра", в сторону "демоновых врат"» — и с

этими словами накладывает стрелу на тетиву и пускает ее через крышу дома, а затем, растоптав лук, перебрасывает и его.

Тем временем мало-помалу возвращаются лица, ходившие на кладбище. Они перешагивают через так наз[ываемую] *комасэ*, поставленную заранее, и, взяв с конца веяльного веера немного риса, едят его, как это принято в предыдущих (sic!) селениях; затем непременно обходят вокруг столба у дверей дома, после чего только входят в дом, где совершают воскурение фимиама и взывают к имени Будды, а затем возвращаются по своим домам. Это взывание к имени Будды (*нэмбуцу*), как говорят, имеет целью очищение дома.

*16-го числа 5-го месяца 3-го года (года Коня)
эры Мэйдзи (=1870 г.)
Составил Аояма Фурокэн-сюдзин*

ПИСЬМА¹

Письмо, адресованное Накаяма Таро [О культе плодородия]²

Приношу самую искреннюю признательность за Ваше письмо, которое было для меня чрезвычайно полезно. Нет слов, чтобы выразить мою благодарность за Ваше руководство неучем-иностранцем, каковым я являюсь.

Прошу великодушно простить меня, ибо по получении Вашего письма я, конечно, должен был бы поторопиться с ответом.

Что касается Вашего письма, датированного 27 сентября, то мне остается лишь присоединиться к Вашим соображениям относительно сельского хозяйства и охоты в древней Японии — соображениям, являющимся новым шагом в исследовании японской культуры и истории жизни народа. Поскольку мое искреннее желание состоит в том, чтобы посвятить себя изучению этих проблем, я прошу Вас сообщать мне о результатах Ваших исследований по мере их продвижения. Хотелось бы только, чтобы исследование было не просто историческим, но включало в себя этнографические данные, признаваемые еще одним средством научного познания. Хочу и я поделиться с Вами своими материалами, хотя познания мои и неглубоки. Прошу о снисходительности.

В Вашем письме наибольшее впечатление на меня произвела Ваша новая интерпретация Сусаноо-но микото³. До сих пор я пола-

¹ Перевод и комментарии выполнены А. Н. Мещеряковым.

² Перевод письма, опубликованного в сборнике «Луна и бессмертие» (Цуки то фуси. Токио, Хэйбонся, 1971).

В этом письме, адресованном старшему коллеге, японскому этнографу Накаяма Таро, Н. А. Невский выдвигает предположение, что культу божеств плодородия исторически предшествовал обряд ритуального совокупления, якобы способствующий обеспечению богатого урожая.

Приводя этнографические данные, Н. А. Невский ссылается на некое издание, обозначая его всего одним знаком, видимо, первым иероглифом названия издания, которое трудно идентифицировать достоверно.

³ Речь в этом фрагменте письма идет о противоречивом облике Сусаноо, который, как явствует из мифологических сводов, выступает то как хтоническое божество, связанное со Страной корней, то как культурный герой. В настоящее время принято считать, что в фигуре Сусаноо сконтаминировано несколько божеств. Главное объяснение его противоречивости в том, что Сусаноо — верховное божество племени Идзумо, дающее людям блага и культурные изобретения. «Фуриозность» и связь с подземным миром приписываются ему в

гал, что Сусаноо является богом подземного, темного мира, но вот какие слова вспомнились мне по ознакомлению с Вашими идеями: «В целом боги растительности (взятые как таковые) — определенная часть которых, как полагали, каждый год скрывается под землей — стали естественным образом осмысляться как боги подземного мира или же как боги смерти. К ним относится греческий Дионис и египетский Осирис» («Золотая ветвь». Изд. 3-е. Р. 5., т. 1, с. 15—16). По-видимому, допустимо отнести к таким божествам и Сусаноо, однако тут возникает некоторое сомнение. Почему Сусаноо не умертвил Инада-химэ, как он это сделал с Охогэцу-химэ¹, а спас ее? Если предположить, что Сусаноо является богом растений и одновременно темного мира, то он должен был бы убить Инада-химэ², которая является *унари*³? Хотелось бы просить Вас разъяснить мне смысл легенды об *унаридо* и рассеять мои сомнения. С интересом прочел, как определялись границы удела с помощью пестика и привязанной к нему веревки. Ни о чем подобном мне неизвестно и поэтому мне остается лишь принять этот факт к сведению. Вопросы о границах являются специальностью учителя Касумигасэки, и потому я советовал бы Вам обратиться к нему.

Что касается Вашего предположения, что пестик является символом мужского члена, то мой старший коллега Астон отмечал: «Подобно абрикосу (*андзу*) в Индии или гранату в Древней Греции, в Китае и Японии персик символизирует женский половой орган, а пестик и гриб "мацудакэ" — мужской» (Shinto, с. 189). Однако, кажется, подтверждений тому он не приводит.

Можно, в частности, назвать следующие примеры. В Японии широко распространен обычай, когда с приходом невестки в дом там начинают приготавливать рисовые лепешки *моти*. Чтобы убедиться в том, достаточно посмотреть четвертый том «Буцуруй сёко»: «Во вре-

тех мифологических сюжетах, которые относятся к мифологическим циклам племени Ямато, потратившего много сил, чтобы покорить клан Идзумо.

- ¹ Богиня еды. Согласно мифологическим сводам, Сусаноо убил ее, заподозрив, что она хочет осквернить еду, которую ему приготовила. Из разных частей тела убитой богини рождаются шелковичные черви, рис, просо, красные бобы, пшеница и соевые бобы.
- ² Инада-химэ — юная дева Кусиинада-химэ, которая, подобно своим семи сестрам, должна была быть отдана на съедение восьмиглавому дракону из Коси. Согласно мифу области Идзумо, Сусаноо-но микото победил змея и женился на Инада-химэ.
- ³ По-видимому, то же, что *онари* и *онаридо*. Так именовали девушек, которых, согласно преданию, приносили в жертву божеству плодородия. Вопрос Н. А. Невского, адресованный Накаяма Таро, содержит вежливое опровержение высказанной Накаяма догадки, что, поскольку Инада-химэ, возможно, была связана с культом урожая риса (*инэ* «рис», *та* «поле»), то она выступает в мифе в качестве *онаридо*. Накаяма пишет в своем письме: «Такие вещи, как "Вино восьмерной силы" или "Восьмирядный забор" и пр., которые будто бы заготовил Сусаноо-но микото для спасения Инада-химэ, — все это было, как мне кажется, обрядом принесения в жертву Онаридо. К тому же, я полагаю, заслуживает внимания тот пункт, что Ятимата-но ороги не убила всех девушек сразу, а брала их по одной в год».

мя свадебной церемонии используется пестик с узором журавля и черепахи, нанесенным с помощью муки». Думается, что обряд складывания вместе *моти* обозначает не просто соединение супругов, а является ритуалом, обозначающим соитие, как в случае с обрядом «распределения глиняных ступок» (*сурибативари*) в районе Муги, преф. Мино (см.: Нихон кифудзоку, с. 140).

Ступа и пестик — наиболее важные для крестьян орудия, и считается недопустимым садиться в ступу. Если нарушить этот запрет, то человек не будет больше расти (Кё, 2, 634, 3, 56, 571). В некоторых местах (например в окрестностях Нагасино в Микава) женщина, перешагнувшая через пестик, обычно просит синтоистского жреца или же *ямабуси* провести обряд очищения (Кё, 2, 7, 46). Принимая во внимание эти данные, можно утверждать, что ступа и пестик — не просто предметы быта крестьян, но и могут использоваться как предметы ритуального очищения и табуирования. Поэтому в деревне Каваками провинции Бидзэн при совместном захоронении в одной могиле люди, пришедшие на похороны, в качестве средства ритуального очищения перешагивают через выставленный в дверях наполненный водой таз с положенным поверх него пестиком (Кё, 4, 118). В городе Аомэ провинции Мусаси в подобном случае переступают через ступку или же лист бумаги с ее изображением (Кё, 4, 174). В провинции Садо существует обычай, когда при выносе покойника из его комнаты над ступкой зажигают светильник (Кё, 4, 703).

Короче говоря, ступа и пестик обладают магической силой уничтожать влияние иного мира. Необходимо признать, что эти предметы считаются обладающими магической силой, распространяющейся и на потусторонний мир; так, в частности, если толочь пестиком в пустой ступе, то появятся черти (Кё, 2, 762; 4, 488) или же вскоре разлучишься с родителями (Кё, 3, 764).

По этой причине ступка и пестик используются в качестве оберегов, для того чтобы избежать болезней и злых чар. Приведем несколько примеров. В городе Сэндай почитается божество Уагами. Есть сведения, что в ряде храмов, посвященных ему, в качестве оберегов выступают висячие амулеты в виде пестика, маленькой печати или ступки. В Тоёхаси, провинция Микава, маленькие пестики из барбариса *хакунантэн* считаются амулетами для детей. Считается, что если повесить такой амулет к поясу, то дети сто дней не будут кашлять. В другом районе маленькие пестики из древесины барбариса привешивают маленьким детям к кошельку (последние три примера взяты из письма, полученного от почтенного Яманака). Я не знаю, что представляет собой божество Уагами, но, судя по иероглифам, оно имеет какое-то отношение к лошади. Как Вам известно, в районе Тохоку очень много синтоистских храмов божества лошади — Комагата. Возможно, что и божество Уагами имеет отношение к подобному культу. Когда я в недавнее время путешествовал по окрестностям Тоно, то узнал о следующем обычае: для рождения здоровых

жеребят божеству Комагата преподносят деревянные изображения фаллоса. В тех же храмах часто поклоняются и богу богатства. Возможно, что и обереги в храме Умагами выполняют эти функции. Обычай подвешивать к поясу пестик для стодневной защиты от кашля имеет отношение к тем фаллическим культам (боги дорог, камня; об использовании черпака в качестве амулета против ангины), которые тоже избавляют от кашля. В старом Эдо, насколько я знаю, детям во время праздников вешались амулеты ваньки-встаньки (подобные раскрашенные игрушки *дарума*¹ или в форме лягушки — изобретения, по-моему, поздние). Есть места, где пестик и фаллос используют в магических целях одновременно. Наблюдение об этом имеется в книге почтенного Яманака «Додзоку данва» («Рассказы об обычаях»): «В деревне Кока уезда Кунохэ провинции Рикютю перед въездом в деревню срубают сосну, устанавливают ее на земле, огораживают толстой веревкой симэнава, вешают на сосну изображения пестиков, фаллосов, мечей, ножей и молотков <...> На Новый год такое сооружение устанавливали перед каждым домом, однако теперь, ввиду полицейских правил, уже не делают, но и летом 32-го года Мэйдзи² из-за распространения в этом районе эпидемии дизентерии сосну ставили перед входом в деревню» (рисунок не привожу). И еще. В уезде Нака провинции Кии говорят, что если толочь в пустой ступке, то волосы на лобке расти не будут. Из всего этого можно заключить, что ступка и пестик имеют глубокую связь с половыми органами. Это обстоятельство наводит на размышления. Если пестик является фаллическим символом, то изначальная его концепция должна сходствовать с фаллосом по форме и функциям. Пестик, которым пользуются в деревне и в настоящее время, имеет обычно такую форму (приводится рисунок), однако, по-видимому, в древности он был похож на каменную палицу (*сэкибо*).

Крестьяне часто используют пестик в качестве аксессуара танцев. Во время праздника *бон*³ в деревне Тэммабаяси уезда Камикита префектуры Аомори из другой деревни приходят исполнять танец под названием Какэмаи. Сообщают, что танцоры держат в руках маленькие легкие пестики размером около трех *сяку*. (В танце *какэмаи* участвуют человек двадцать-тридцать, у возглавляющих процессию — флейта и барабан, а остальные несут короткие и длинные мечи, палки в шесть и три *сяку*, пестик и шляпы, украшенные цветами; участники образуют круг, хлопают в ладоши в такт игре вышеуказанных инструментов и начинают движение по кругу.) Кроме этого, на Новый год проводится «Танец льва» (*Сиси маи*) — шествие, напоми-

¹ Здесь: изображение Бодхидхармы, патриарха учения Дзэн, основоположника китайского чань-буддизма.

² 1899 г.

³ Буддийский праздник поминовения усопших, претерпевший в Японии ряд функциональных изменений.

нающее *кагуру*¹ или какое-то театральное представление. В числе прочего исполняется и танец пестика. Во время исполнения танца участники держат два (или один) пестика (вышеприведенные данные содержатся в письме молодого жителя этой деревни по фамилии Накамура). Мне неизвестно, что представляет собой этот «танец пестика», но предполагаю, что он восходит к танцу пестика, исполняемому при синтоистском храме Такакура деревни Муса села Такацуки уезда Акасака провинции Бидзэн. В этом храме пятнадцатого-шестнадцатого дня одиннадцатой луны каждого года проводится праздник благодарения за новый урожай. Семнадцатого числа мужчины и женщины селения собираются в выбранном доме, супруги-хозяева встают и исполняют танец. Затем хозяин берет в руки толстый пестик и исполняет пред женой танец пестика. После этого он встает позади очага и зовет жену. «Муж достает большое-пребольшое. Вытащи-ка, поддержи». Тогда жена раздвигает соломенный мешок на уровне ляжек и идет к нему. Муж кладет пестик в мешок и оставляет его там (см. сборник работ Курисато, т. 3, а также статью Ямагучи «Предметы культа плодородия в новое время». — Кёдо сюми, № 15.) Из этих данных с несомненностью следует, что пестик играет роль линггама.

Вы совершенно правильно утверждаете, что верования древнего человека относительно произрастания злаков, обильности являются следствием культа плодородия, божеств растительности. На Руси также полагали, что произрастание злаков, урожай находятся во власти бога Ярилы. И поныне в глухих деревнях осенью проводится обряд «похорон Ярилы». Из соломы изготавливается чучело с фаллосом, которое кладется в небольшой гроб. В соответствии с христианским обрядом похорон толпа жителей деревни провожает гроб до могилы и закапывает его. Полагают, что делается это для того, чтобы «мать-земля забеременела злаками» к следующей весне.

Я полагаю, что в более древние времена, в эпоху анимизма, все происходящее трактовалось в понятии человеческой жизни (от совокупления через рождение к смерти). Думаю, что первобытный человек полагал, что одинаковые (или же подобные) действия всегда приводят к одним и тем же последствиям. Поэтому, чтобы появились животные и растения, имеющие, как считалось, одинаковую с человеком судьбу, в магических целях практиковалось обрядовое соитие или же закапывание фаллоса в землю, а также вынесение символов в поле. Зиждется ли в этот период прораствание злаков на деятельности божеств по репродуцированию? Утверждение о наличии подобных верований не может считаться доказанным. Пока еще остается вопросом: связывали ли прораствание злаков с деятельностью богов плодо-

¹ Кагура — «игры богов», обряд, заключающийся в призывании божеств на праздник, их последующее увеселение песнями и танцами, а затем, на рассвете, их проводы обратно на небо.

родия? Возможно, что урожай, в представлении древних, зависел от магической деятельности самого человека.

Согласно «Когосюи»¹, для того чтобы заставить плодоносить высохший рис [в качестве основного средства воздействия], у источника воды установили изображение фаллоса с целью, разумеется, дать новую жизнь человеку и, вероятно, вне отношения к репродуцирующей функции божеств. На юге танец посадки рассады риса проводится в середине первой луны (по старому стилю), и, давая жизнь рису, молодые юноши и девушки вступают в этот день в половые связи, имея целью обеспечение богатого урожая (газета «Иватэ Майнити», 31 августа 6-го года Тайсё). В районе Тоно накануне 210-го дня после весеннего равноденствия сооружаются большие соломенные фигуры, к ним прикрепляются сделанные из дыни мужской и женский половые органы, фигуры выносят в поле и соединяют их на перекрестке дорог. Эту церемонию называют «праздником дождя и ветра» (устное сообщение Сасаки. См. также: Тоно моногатари, с. 93 и Цутибутимура кёдоси). Самый примечательный пример к сельскому хозяйству не относится. Кажется, в префектуре Акита в самое горячее время по разведению шелковичного червя призывают много мужчин и женщин. Накануне окукливания червей мужчина и женщина входят в то помещение, где их (червей) содержат, и совершают половой акт. Тот, кто обнаруживает их там, идет к хозяину и произносит такое поздравление: «Поздравляю. В этом году коконов будет много» (устное сообщение моей служанки). Все эти примеры, думается, не имеют ни малейшего отношения к богам.

И еще хочу сказать Вам вот что. В настоящее время менструация почитается вещью нечистой. А как обстояло дело в древности? Похоже, что в это время девушка должна была воздерживаться от выхода в поле («Сэйсан фуси»). Существует и обычай, согласно которому строится маленький домик для тех, у кого месячные, и для рожениц. Как Вы понимаете, речь идет о домике *тая*. В некоторых местах месячные также называют *тая*. В настоящее время это понятие записывается обычно иероглифами «другой дом». Но мне представляется, что его нужно записывать иероглифами «полевой дом». В некоторых деревнях аборигенов Суматры, после того как рис заложен в амбары, проводится празднество. Для того чтобы собрать побольше риса, главным действующим лицом этого праздника назначается беременная женщина. Среди индейцев в районе реки Ориноко женщина сеет, держа в руках грудного ребенка. Это — магия, посредством которой земля должна в обилии рожать злаки, подобно тому как женщина рождает детей (последние два примера взяты из «Золотой ветви», т. 1, с. 140—141). В древней Японии, вероятно, с

¹ Речь идет о мифологическом сюжете, по-видимому, заимствованном из Китая, повествующем о том, почему в обрядах богу урожая принято приносить в жертву белого коня, белого кабана или белого петуха (см. пер. Н. А. Невского в наст. изд.).

теми же целями женщины во время месячных или же беременные (перед родами) помещались в хижину, которую ставили в поле. Доказательств у меня нет ни одного, может быть, это и натяжка, поэтому, если у Вас возникнут какие-либо соображения, прошу их мне сообщить.

Хотел бы еще продолжить, но боюсь наскучить Вам чересчур долгим посланием и потому откладываю перо.

Желаю Вам крепкого здоровья. До свидания.

8 ноября 8-го года Тайсё

Письмо, адресованное Накамура Такэси

*Отару, 3 октября 1919 г.
Невский с почтением
господину Накамура Такэси*

Уважаемый господин Накамура!

Неоднократно с благодарностью получал от Вас письма и всегда читал их с большим наслаждением.

Так как стало уже довольно прохладно, то считаю своим долгом осведомиться о Вашем здоровье. Я, слава Богу, по-прежнему жив и здоров, так что прошу совершенно не беспокоиться.

Последнее время, переписываясь с одним токиоским другом, изучаю вместе с ним праздники, всевозможные обряды и легенды, имеющие отношение к японскому земледелию, поэтому хотел бы просить Вас помочь нам в исследовании вышеперечисленных вопросов. Т[ак] к[ак] недавно встал вопросом пест (в крестьянском хозяйстве) и связанные с ним суеверия и предания, то не могли бы Вы в свободное для Вас время, хотя бы немного, порасспросить об этом? Вообще, что представляет собой японский пест, с точки зрения крестьянина, у Вас на родине и каково к нему отношение последнего? Хотелось бы, чтобы Вы порасследовали это. Не существует ли обычая употреблять пест как орудие во время праздников или во время танцев? Если бы Вы собрали детские игры, песни, поговорки и проч., связанные с пестом, то я был бы Вам в высшей степени признателен. Кроме того, собирайте у себя на родине понемногу сведения вообще о земледельческих праздниках, установившихся крестьянских годовичных обрядах, танцах, песни во время посадки ростков, предания и пр., затем соблаговолите поделиться собранным материалом и с Вашим покорным слугой. Все это имеет бесспорную научную ценность. Впоследствии, когда наши исследования дадут какой-нибудь результат, мы с другом собираемся их издать в том или ином виде. Я буду считать себя в высшей степени счастливым, если Вы соблаговолите нам помочь.

В заключение спешу пожелать Вам доброго здоровья и, извиняясь за спешность письма, имею честь еще раз покорнейше просить не отказать мне в Вашей помощи. До свидания!

Письмо, адресованное Яманака Варо

*Отару, 7 октября 1919 г.
Невский с почтением
господину Яманака Варо*

Многоуважаемый господин Яманака!

Несмотря на мою невнимательность по отношению к Вам во время моего пребывания в Токио минувшим летом, Вы все-таки удостоили меня своими просвещенными взглядами по различным вопросам, за что я искренне и глубоко Вам благодарен.

Так как после своего отъезда я не посылал Вам никаких известий о себе, то я действительно считаю себя виноватым и сознаю, что не заслуживаю Вашего прощения, но все же прошу Вас не принимать это близко к сердцу.

Так как в Токио, вероятно, уже стало прохладно по утрам и вечерам, то имею честь осведомиться о Вашем почтенном здоровье. Из-за того что здесь с каждым днем становится все холоднее и холоднее, я недавно немного простудился и несколько дней провалялся в постели, но теперь почти совсем поправился и по этому поводу прошу совершенно не беспокоиться.

Переходя к цели этого письма, должен сказать, что я собираюсь заняться изучением древнего японского земледелия и относящихся к нему верований и укладов крестьянской жизни. Думаю изучать исключительно с этнографической точки зрения по ныне существующему (или сохранившемуся в книгах) фольклору, потому непременно хотелось бы получить Ваши почтенные наставления по этому вопросу. Прежде всего, хотелось бы собрать всевозможные верования и вообще фольклор, связанный со ступой и пестом. Если у вас найдется свободное время, не сообщите ли, что Вы знаете по этому поводу? Говорят, что в Японии во время земледельческих праздников существует обычай держать пест. Так, например, согласно письму господина Накаяма, праздник храма Ситися Медзин в пров. Овари (Аити-гун, Токива-мура, селение Ивацука) наз[ывается] Танэмаки-мацури или *Кинэкоса-мацури*, потому что центральной фигурой церемонии является мужчина, который, держа в руках пест, подражает сеятелю. Когда я имел счастье читать Вашу книгу «Додзоку данго», то, мне помнится, там рассказывалось об обычае одной деревни, если не ошибаюсь, пров. Рикютю, а именно об обычае использовать пест наряду с фаллосом как магическое средство против болезней и выставлять его на границе деревни. Кроме того, будто бы в

Японии в доме жениха существует обычай толочь в ступе *моти* (рисовые лепешки) лишь только подан знак, что пришла невеста. Мне, как иностранцу, весьма слабо осведомленному в японской жизни, пока еще не приходилось этого наблюдать, но стоит лишь взглянуть в 4 т. Буцуруи Сёко (под словом *кине*), чтобы удостовериться, что вышеизложенный обычай не есть просто выдумка. А именно в выше-названной книге читаем: «Существует обычай на легком песте, употребляемом во время свадьбы, рисовать белилами рисунки вроде аиста и черепахи». По предположению г-на Накаяма, пест является символом мужского детородного члена, но я лично в этом еще не уверен; есть некоторые моменты, заставляющие сомневаться, поэтому-то я и хотел бы собрать побольше фольклорных данных.

Впрочем, бесспорно, что между половыми функциями человека и созреванием злаков, в глазах первобытного человека, существовала тесная связь. Приведу один-два примера. Кроме известного всем *обасэгата* (изображение фаллоса) в Когосюи мы находим еще следующее сообщение: «"Тауэ-одори" (танец пересадки рисовых ростков на поля) — это комический танец, совершаемый в середине первого месяца по лунному календарю в качестве благословения урожая. Его танцуют, переходя от дома к дому, и в качестве вознаграждения получают вино и закуску. Молодые парни и девушки считают это самым благоприятным временем для тайных связей и распутного поведения, чем наносят ущерб общественной морали» (Иватэ-Майнити-симбун «Ежедневная газета губернии Иватэ» от 31-го августа 1917 г.). Уже из этого становится ясным вышеуказанная связь между произрастанием злаков и половыми функциями.

Кроме того, когда я недавно читал Сэйсан Фуси («Описание западной части провинции Сануки»), то встретился со следующим известием при описании пересадки рисовых ростков на поля: «Женщин во время месячных, само собою, не допускают на рисовые поля». Возможно, что это основано на совершенно другой идее — мнению, что менструация есть скверна, — и потому не имеет никакого отношения к половой энергии, но все же я никак не могу объяснить тогда причины, почему же месячные стали рассматриваться как способные осквернить злаки.

Письмо неожиданно для меня самого слишком растянулось, кроме того, думаю, что неуклюжий стиль европейца, может быть, Вами трудно понимается, поэтому на этом кончаю письмо.

С пожеланиями здоровья и полного благополучия пребываю

Н. Невский

P. S. Мой привет Вашей почтенной супруге.

До свидания!

Письмо, адресованное Фидзяунна Квандзюн

*Отару, 8 октября 1919 г.
Невский с почтением
господину Фидзяунна
Квандзюн*

Прошу простить за чересчур долгое молчание, которому нет никакого извинения, но все же покорнейше прошу извинить меня, если можете. Надеюсь, что Вы и Ваша семья в полном здравии, несмотря на начавшиеся холодные дни. Я лично из-за холодного климата Хоккайдо на днях пролежал двое суток в постели, но теперь, слава Богу, чувствую себя опять хорошо.

Отправившись сегодня утром в Институт, получил от Вас посылку со вложением книги Рюкюго Бэнран. Выражаю Вам свою глубокую благодарность и признательность за нее и за то, что еще не забыли меня совершенно. Когда-то при Вашей помощи я начал было изучать Конкō Кэнсō, но это начинание, к сожалению, только им и осталось, и нам удалось прочесть лишь до «Частей тела» первой части. Не можете ли Вы продолжить Ваши лекции хотя бы письменно? Впрочем, я уверен, что Вы мне в этом откажете за неимением у Вас свободного времени, не правда ли? Еще хотелось бы Вас просить об одном. Последнее время на основании фольклорных данных изучаю японское земледелие и связанные с ним верования и жизненные уклады. Был бы в высшей степени Вам обязан, если бы Вы сообщили известный Вам материал по этим вопросам Ваших родных островов Рюкю, или в этом тоже отказ? Пожалуйста, уделите свободную минутку и черкните, что знаете. Передал ли Вам господин Накаяма книги, которые я у Вас брал? Перед своим отъездом из Токио, когда друзья почтили меня обедом, я их принес в ресторан, но, не видя Вас в числе собравшихся, отдал книги г-ну Накаяма с просьбой передать Вам.

С пожеланием доброго здоровья и кланяюсь Вашей уважаемой супруге и детям пребываю

Н. Невский

Письма разным лицам о культе божества Осирасама

Г-ну Накаяма Таро

Премного благодарен за Ваше письмо и приношу извинения за долгое молчание.

С огромным интересом прочел присланные Вами «Записки о водных божествах» (Мидзусигами-ко) и значительно расширил свои познания по этому вопросу. Однако с одной фразой в Ваших «Записках» никак не могу согласиться. Вы пишете: «Приношение людей в жертву кровожадным богам является обращением к этим богам с мольбой о сострадании». По-видимому, Вы и сами ощущаете, что подобное объяснение не вполне убедительно. Мне представляется, что в данном случае речь идет не о мольбе о сострадании, а об элементарной магии. Поэтому, если у Вас нет никаких дополнительных доводов в пользу своего предположения, я никак не могу его принять.

Дело в том, что примитивные народы уподобляют жизнь хлебных злаков или разных необычных растений своей собственной жизни. Поэтому, чтобы вызвать дождь, они забирались на дерево и лили оттуда воду. Точно так же, собрав урожай или рассчитывая еще раз добиться того же самого результата (урожая), они производят соответствующие ритуальные действия. Например, при посадке риса в поле молодые женщины имитируют разрешение от бремени или же мужчины и женщины предаются свальному греху и даже приносят человеческие жертвы (*онари*)¹.

Мне хотелось бы обратить Ваше внимание еще на одно обстоятельство. На мой взгляд, многочисленные примеры (которые Вы приводите) едва ли могут служить подтверждением Вашей теории, что в

¹ Накаяма считал, что отголоски принесения женщин (*онари*) в жертву во время сельскохозяйственных работ сохранились во многих позднейших японских народных обычаях. Эта проблема подробно рассмотрена им в статье «Обычай убивать женщин при посадке риса» (Тауэ-ни онна-о коросу тодзоку) в книге: Накаяма Таро. Нихон миндзоку си (Обычаи японского народа). Токио, 1926, с. 107–137. Невский также интересовался этой проблемой, о чем свидетельствует его статья «Обычаи, связанные с применением крови в сельском хозяйстве» (Ногё-ни кансуру тиэки-но тодзоку), впервые опубликованная по-японски в журнале «Тодзоку-то дэнсэцу» (Т. 1. № 1) в 1918 г. Также см. переиздание этой статьи в сб.: «Н. Невский. Цуки то фуси». Токио, 1971.... С. 21–25.

древней Японии при посадке риса женщин действительно приносили в жертву.

Мне кажется, что упомянутые случаи можно истолковать совершенно иначе, и это не составит особого труда. Существует немало примеров, когда примитивные народы заставляют сажать семена замужних, беременных женщин. В чем же причина? Все в той же магии. Предполагается, что когда зерна сажают женщины, у которых в животе уже есть плод, то и «дети» хлебных злаков тоже смогут прорасти. Иногда вследствие столь жестокого обращения хорошенькие девушки и беременные женщины, очевидно, действительно умирали. А поскольку они умирали не естественной смертью, а вследствие перенапряжения, то поле, на котором это произошло, избегали использовать и называли его «больным полем». Вспомним, что на Кюсю и Цусиме в лесу наравне со «страшными местами» (*осоросидокоро*) имеются особые места, которые считаются табуированными.

Прошу Вас не прекращать изысканий в этом направлении, но хотелось бы услышать от Вас более конкретные примеры, иначе мне будет трудно с Вами согласиться.

Теперь мне хотелось бы кое-что добавить к письму от 12 января. Недавно я просматривал вырезки из газет и мне попала на глаза следующая заметка, где приводится легенда из деревни Ивата уезда Муру префектуры Кии.

«Рассказывают, что в Окукуса, адза¹ Ивата, имеется небольшое синтоистское святилище Камэкуби (Черепашья Шея). В древности там обитала большая змея, которая постоянно причиняла неприятности жителям селения. Рассказывают, что однажды туда пришел священник по имени Асано Дандзо, усмирил эту змею и начал почитать ее в синтоистском святилище. Место, где он усмирил змею, и сейчас именуется Змеиным Ртом (Дзя-но кути). В этом святилище, Камэкуби-дзиндзя, проводятся моления о дожде. Рядом со святилищем находился омут глубиной не менее 2 дзё². Это место выглядело довольно мрачно, но в 1889 г. его почти полностью засыпало во время наводнения, и только потом отрыли заново.

Рассказывают, что когда молятся о дожде, а дождь не идет, то из омута появляются крабы, а однажды во время дождя из омута выплыла "змеиная вошь" (это угорь длиной в 6—7 сунов³ с красным или желтым кольцом на шее и пятнистым телом). Говорят, что "змеиные вши" и сейчас водятся в этом омуте» (газета «Муру-симбун», 1-я декада июля 1915 г.).

¹ Адза — обособленный поселок внутри города или деревни. В Японии под «деревней» имеется в виду мелкое административное объединение типа волости, иногда довольно значительное по площади, которое подразделяется на несколько адза (или бураку).

² 1 дзё = 10 сяку = 3,03 м

³ 1 сун = 3,03 см

Сегодня утром получил Ваши заметки об игрушках. Похоже, что исследование не слишком серьезное.

В последнее время я усиленно собираю материалы о боге Осира. Непременно постараюсь закончить статью до своей поездки в Токио. Мне кажется, что *сирабикуни*, *сирабёси*, *сира-таю* и т. п. как-то связаны с этим божеством, но пока у меня слишком мало материалов, поэтому рассчитываю на Вашу помощь.

До свидания.

23 февраля 1920 г., ночь

Г-ну Накаяма Таро

Огромное Вам спасибо за разные журналы, которые я недавно получил. Я очень рад, что жизнь Ваша течет без особых изменений. Сам я поживаю вполне благополучно и желаю вам всяческих благ.

Вчера я навестил одного преподавателя из нашей школы, и он показал мне две открытки с изображениями пояса невинности, вернее — пояса супружеской верности. Такое мне довелось увидеть впервые.

Пояс этот выглядит, как изображено на рисунке (на другом изображении он круглый и несколько иной формы, но из-за низкого качества я его не привожу). В средние века в Западной Европе (кажется, особенно в Италии) подобная практика была широко распространена. Ревнивый супруг, покидая дом, надевал такой пояс на свою жену и запирал его на ключ. Любопытно, верно?

Кроме того, недавно я прочитал в «Известиях Российской Академии Наук» (т. 2), что столь же странный обычай существует и у сибирских остяков. По достижении половой зрелости все остяцкие женщины вкладывают во влагалище комков из мелконаструганных стружек. Чтобы стружки не выпали, они обычно носят кожаную набедренную повязку. (Эти стружки вкладывают даже во время месячных, но в этом случае их приходится чаще менять.) Известно ли Вам о существовании подобного обычая?

Теперь же хочу рассказать немного об Осирасама и, как мы договаривались, рассчитываю на Вашу помощь.

Как Вам известно, разные сибирские шаманы при камлании часто держат в руках маленький бубен. У тюркских племен, обитающих в Урало-Алтайском регионе, остовом бубна является яйцеобразный деревянный обод толщиной в 3—4 суна, а длиной по диаметру в 2 сяку и 3—4 суна.

С одной стороны (только с одной!) этот обод обтянут кожей марала, по этой коже и ударяют. Внутри имеется рукоятка, которая чаще всего напоминает по форме человеческую фигуру или иероглиф «большой» (大). За эту рукоять в форме человеческого тела и дер-

жаты рукой (к ней же привязывают разноцветные — красные и синие — лоскутки материи). Такая человекообразная рукоять называется «хозяином бубна».

У якутов также существуют похожие бубны, но, судя по изображениям, вместо такого «хозяина бубна» рукоять имеет форму креста. При призывании богов шаманы двух этих народов обычно держат бубен в левой руке, а колотушку — в правой и всякий раз, когда очередной бог снисходит, ударяют колотушкой в бубен. Потом все боги собираются внутри бубна. При помощи такого бубна шаман обретает способность следовать пути духов. Оседлав этот бубен как коня, он может странствовать в мире духов. Когда же ему нужно отыскать душу больного человека, он, оседлав этого коня-бубен, отправляется на ее поиски.

Что же представляет собой колотушка бубна? Чаще всего ее делают из дерева или оленьего рога, по форме она напоминает небольшую, чуточку изогнутую лопаточку (рукоять сравнительно короткая). Выпуклую часть (то место, которым ударяют по бубну) оборачивают оленьим или коровьим мехом. На внутренней вогнутой части иногда бывает изображение какого-нибудь животного. Бывает, что и рукоять колотушки выполнена в форме звериной головы. Длинной колотушка не более 7—8 сунов, а ширина от 1 суна 5 бу до 2 сунов.

Похоже, что такая колотушка напоминает кнут, которым пользуются шаманы при путешествиях в потусторонний мир. При гадании о том, каким будет следующий год, или же при гадании о судьбе человека бубен вовсе не используют, держат только колотушку. Видимо, именно она является наиболее важным орудием при гадании¹.

Хотелось бы высказать некоторые соображения о сибирском шаманстве в целом.

Вероятно, лук, которым пользуются японские шаманки-медиумы, чтобы призывать богов снизойти, соответствует шаманскому бубну. Несомненно, и бубен и лук использовались в качестве музыкальных инструментов. (Шаманы-бакса у сибирских казак-киргизов вместо ручного бубна используют гуннский лук длиной в 3—4 сяку.) К этому можно добавить, что японская цитра создана по образцу лука. По моему мнению, и сибирский бубен восходит к луку. Почему же именно лук превратился в инструмент для призывания богов? Полагаю, что Вам известно, что призывание богов спуститься вниз является в целом пережитком эпохи древних охотников. Очевидно, в глубокой древности при охоте в горах очень важную роль играли шаманки-мико (на эту тему мне и хотелось бы собрать материал).

Чем же ударяют японские шаманки-мико, призывая богов? Я лично считаю, что ударяют они не просто пальцами (далее начинаются исключительно мои домыслы).

¹ Подробнее о функциях шаманских бубнов и их символике см.: Eliade M. *Archaiques Techniques of Ecstasy*. L., 1989. С. 168—176.

Известно, что у японских шаманок имелось что-то вроде коло-тушки, которая используется сибирскими шаманами. На что же она похожа? А может быть, она напоминает чем-то бога Осирасама? Напишите, пожалуйста. Именно этот вопрос мне и хотелось с Вами обсудить. Если же мои доводы покажутся Вам несостоятельными, скажите прямо: «Бросьте эту затею!» В противном случае прошу мне помочь. Обращаю Ваше внимание на следующий факт.

У всех шаманок-мико в районе Кумэдзава префектуры Ямагата имеются свои Окунай-сама (как Вам известно, в тех краях Осирасама называют Окунай-сама). Для поклонения их водружают на алтарь. У Окунай-сама головы лисьи. Считается, что их обладатель способен управлять «лисами в трубке» (*кудагицунэ*)¹. Прежде чем начать пророчества, шаманки-итико непременно достают лук и снимают вышеупомянутых Окунай-сама с полки. Мне доводилось слышать, что, призывая богов спуститься, они ударяют синтаем Окунай-сама по тетиве. Если у Вас имеется какая-либо информация о том, чем ударяют шаманки по струнам лука, настоятельно прошу сообщить мне об этом. Если же мои соображения кажутся Вам лишь досужими домыслами, просто напишите.

Искренне Ваш

Н. Невский
18 марта 1920 г.

Г-ну Камияма Катисабуро

Вот уже и весна настала, что у Вас нового? Я поживаю неплохо, надеюсь, что и у Вас все нормально.

По настоянию моих японских друзей я приступил к изучению специфичного для Тохоку культа, связанного с богом, именуемым Осирасама, и поэтому рассчитываю на Вашу помощь.

Возможно, что имя Осирасама Вам ничего не говорит, поэтому попытаюсь дать некоторые объяснения. В районе Тохоку существует следующий обычай: срезают две ветки тутового дерева (размером от 1 сяку до 1 сяку и 5—6 сунов), на которых вырезают мужскую и женскую головы, либо лошадиную, куриную, лисью и т. п., а потом обертывают ее множеством разноцветных тряпочек (иногда голову полностью заматывают). Такое божество и называется Осирасама (в других местах его именуют Окунай-сама, Оконахи-сама, Осимэ-сама,

¹ *Кудагицунэ* (или *канко*) описываются как маленькие животные размером с крысу, помещающиеся внутрь бамбуковой трубки. При гадании после произнесения магического заклинания эти «лисы» появляются из трубки и отвечают на вопросы гадателя. Подробнее см.: Visser M. W. de. The Fox and Badger in Japanese Folklore // Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. 24. Pt. 3 (1908). P. 122—124.

Итака-ботокэ, Осина-сама, Охира-сама, Сираяма-гонгэн, Симмэй-сама и пр.). В префектуре Иватэ этого бога особенно чествуют в «старых домах», но поскольку он может наслать беду, его категорически отказываются показывать посторонним. В дни главного праздника этого бога (15—16-й дни 1-й луны) при его чествовании обязательно приглашают шаманку-*итако*. Очевидно, у каждой *итако* имеется такой свой бог. В префектурах Иватэ, Акита, Ямагата, Аомори, Мияги, Фукусима прорицательницы непременно держат этого бога в руках и, призывая духов (в вышеупомянутых префектурах *мико* во время гадания призывают богов, играя на тетиве лука), выставляют данных богов перед луком и призывают их снизить. В городе Кумэдзава префектуры Ямагата шаманки-*итако* считают, что общение с богами осуществляется через посредство *синтай* Окунай-сама (в тех краях у Окунай-сама — голова лисицы), которым ударяют по тетиве лука, вызывая дух «лисы в трубке».

Кроме того, мне приходилось слышать, что в разных местах имеются нищие, которые бродят по деревням с этими божествами на спине.

Не приходилось ли Вам что-то слышать в Ваших краях об Осирасама? Не могли бы Вы, если его чествуют в «старых домах», посетить шаманок и расспросить их о нем? Поскольку мне ничего не известно о том, как в Ваших краях осуществляются пророчества, я был бы Вам весьма признателен за любую информацию. Используют ли они луки? Если да, то постарайтесь выяснить, чем они ударяют по тетиве. Разумеется, примите мои просьбы во внимание только в том случае, если у Вас будет свободное время. На том кончаю с пожеланием Вам здоровья и всяческих благ.

19 марта 1920 г.

Г-ну Янагита Кунио

Прошу меня нижайше извинить, что давно Вам не писал. Искренне Вам завидую, потому что у Вас в Токио весна уже в полном разгаре. Что у Вас нового? Я поживаю более-менее нормально.

Сегодня утром получил любезно присланные Вами «Рассказы о домовых» (Дзасикивараси-но ханаси)¹, за что премного благодарен.

В последнее время понемногу занимаюсь изучением вопроса об Осирасама, хочу подготовить книжечку для «Серии у камелька» (Ро-

¹ Очевидно, имеется в виду книга: Сасаки Кидзэн. Осю-но дзасикивараси (Истории о домовых в северных провинциях Японии). Токио, 1920 (вышла в серии «Рохэн сосё»). Вера в существование *дзасикивараси*, доброжелательных домовых с красным лицом ребенка и распущенными волосами, была наиболее распространена в районе Тохоку. Считалось, что они склонны к шалостям над обитателями дома, но в то же время приносят удачу.

хэн сосё)¹. Однако это не совсем простая проблема, и я вообще опасуюсь, по силам ли она такому профану, как я.

В «Описании японских деревень» (Хонай кёсон си, св[иток] 1) в разделе «Деревня Камэгамори уезда Хиэнуки» говорится:

«Холм Кугуцусака. Дорога из деревни Такита в деревню Такигамори ведет через холм, который называют Лotosовым полем (Рэнгэ-дэн). Дети называют его склоном Пуэрарий (Кудзусака). *Кугуцу* означает "божественные дети", а в простонародье их называют "защищенными детьми" (*морико*)². Кроме того, их называют также *итака* или *итако*. Из куска дерева вырезают фигурку бога Хакудзан (Сираяма)-симмэй. Ее обертывают кусочками материи и танцуют с ней, а шаманка-*мико* произносит молитвы».

Мне вспоминается, что в одной из своих статей Вы цитировали похожий текст из «Описания уездов Вага и Хиэнуки». В своей статье Вы высказываете предположение, что Осирасама — это бог Хакудзан-гонгэн. Пока не могу с этим безоговорочно согласиться (поскольку в силу своего невежества не очень хорошо представляю, что это за бог Хакудзан-мёдзин), но, во всяком случае, связь между богом Осирасама и кукольными (*кугуцуси*) представляется мне бесспорной и очевидной.

И *тэнья* в Тоно тоже в какой-то степени являются шаманками (*мико*)³. И сейчас на границе с Цугару можно встретить нищенок, которые носят на плече фигурки Осирасама. Считается, что им нужно непременно что-нибудь давать. Какого-то особого облачения у них нет. [Кстати, в журнале «Этнография» (Миндзокугаку), № 1 за 1914 г. говорится: «В районе Цугару в 16-ю ночь 1-й луны возвещают *капо-капо*. Существует обычай в эту ночь изготавливать из бумаги кукол (красная — женщина, белая — мужчина). Держа их в руках и напевая *капо-капо*, ходят по домам и в каждом доме получают подаяние».]

В окрестностях Аидзу префектуры Фукусима женщины, именуемые *осимэфури*⁴, поочередно обходят все дома с фигурками Осимэ-сама в руках. Это куски дерева с вырезанными на них человеческими лицами, обильно обмотанные тряпками. (В районе Аидзу счи-

¹ Эта книга так никогда и не была написана. В числе публикаций, запланированных к изданию в серии «Рохэн сосё», указывалась работа Невского «Диалекты островов Мияко» («Миякодзима-но гонгэн»), которая также не увидела свет. Наиболее обстоятельным исследованием культа Осирасама является работа Янагита Кунио «Записки о боге Осира» («Осирагами-ко»). Токио, 1951. Включена в полное собрание сочинений Янагита Кунио (Тэйхон Янагита Кунио сю). Токио, 1976. Т. 11.

² Этим термином нередко называли шаманок в разных районах Японии. Подробнее см.: Тэйхон Янагита Кунио сю. Т. 9. С. 283—284.

³ Возможно, этим термином первоначально обозначали бродячих торговцев вразнос. См.: Тэйхон Янагита Кунио сю. Т. 9. С. 284.

⁴ Буквально это означает — «потрясающие Симэ». См.: Тэйхон Янагита Кунио сю. Т. 12. С. 425.

тают, что это Амата́расу-омиками. Очевидно, *симэ* — это искаженное Симмэй.) Распевая заклинания, толпа этих женщин идет и потрясает фигурками Осимэ-сама. Считается, что эти боги дают людям ответы на их вопросы. Говорят, что упомянутые *осимэфури* немного не в своем уме. Но и сейчас, если в крестьянской семье кто-то заболеет, то отправляются к *осимэфури* и молят их о помощи. Также обращаются к ним с вопросами о будущем.

Мне неведомо, является ли Осимэ-сама парным божеством, подобно Осира, или нет. Сообщите, пожалуйста, не известно ли Вам что-то по этому вопросу. Осимэ, вероятно, это искаженное Симмэй, а не Амата́расу-омиками, но еще более возможно, что это, как Вы считаете, божество Хакудзан-гонгэн. (В ряде древних синтоистских хроник, как например, в записях из провинции Кага, говорится, что в деревне Хакомия уезда Энума данной провинции имеется синтоистское святилище Хакомия-хакудзан, ныне именуемое Симмэйгу.) И все же пока мне трудно согласиться с Вашим предположением.

Пока я еще не пришел к окончательному мнению, какое же имя: Осира, Охира или Осина было изначальным, — но в последнее время все более склоняюсь в пользу того, чтобы таковым считать Осира. Вначале я склонялся к точке зрения г-на Орикути¹, считавшего это искаженным словом *О-хина-сама*, но поскольку в моем распоряжении нет никаких материалов в эту пользу, то полностью полагаюсь на Ваши изыскания. [В «Опавших листьях провинции Каи» (Каи-но отиба) говорится, что в провинции Каи треугольные *гохэй*², изготавливаемые из белой и красной бумаги, называются *хина*.]

Вполне возможно, что, как Вы считаете, имя Хякудаю³, тесно связанное с ремеслом *кугуцу*, первоначально произносилось как «Сирадаю». В «Классифицированных записках о разных вещах» (Руйдзю мэйбуцу-ко)⁴ (св[иток] 47) цитируется сочинение «Сумаки-но гоки»:

«Там (т. е. в упомянутом сочинении) это имя (т. е. *Сирадаю*) имеется. Оно происходит из провинции Исэ и обозначает категорию синтоистских жрецов — *каннуси*». Очевидно, имеется какая-то связь и между *хаппяку-бикунни* и *сиро-бикунни*⁵ (по Вашему утверждению,

¹ Орикути Синобу (1887–1953) — один из крупнейших японских этнографов и фольклористов. Был близким другом Невского и вел с ним активную переписку.

² Используется в синтоистских ритуалах в качестве подношения божествам. Представляет собой короткую палочку, к которой прикреплены полоски бумаги или материи.

³ Хякутай (Хякудай) считалась родоначальницей особой категории бродячих актрис, дававших кукольные представления. Ей посвящен специальный храм в Нисиномия префектуры Хёго, и к ней часто обращаются с просьбами об удаче в любовных делах.

⁴ Очевидно, речь идет о толковом словаре.

⁵ Первые упоминания о *хаппяку-бикунни* (восьмисотлетних монахинях) относятся к периоду Муромати. Сохранились легенды, что они достигают восьмисотлетнего возраста, чудесным образом оставаясь молодыми. Подробнее об этой ка-

эти *бикун* происходили из провинций Исэ и Кумано). Кроме того, если при этом вспомнить о *сирабёси*¹, то окажется, что все они были связаны с прорицательницами, идентичными *сира-камисудзи*² из провинции Каи, и, очевидно, первоначально имели непосредственное отношение к богу Осирасама. Говорят, что в районе Тохоку бог Осира считается покровителем шелководства, и поэтому шелковичных червей там называют *сироко*, *сирако* или *сира*. В городе Комэдзава в квартале Сироме имеется синтоистское святилище Сирако-даймёдзин; его другое название — Миякико. Имеются также деревня Сирако и деревня Мияги. В «Записках о происхождении Сирако-даймёдзин» говорится, что это *суйдзяку*³ бога Омоноими-но ками⁴. В эру Вадо (708—715) по указанию данного бога в том краю на тутовую рошу спустились шелковичные черви, а поскольку они напоминали белые хлопья падающего снега, данную деревню и назвали Сирако. Рассказывают, что в одной из часовен данного святилища имеется алтарь Котама, в котором чествуют дух шелковичного червя (со слов жителя Комэдзава).

В «Полном описании Синта (?)» (св[иток] 8) говорится:

«Синтоистский храм Сиро-дзиндзя находится неподалеку от места, именуемого Фудзи. Почитаемый там бог является покровителем шелководства».

Так считалось в прошлом, но в «старых домах» истинный характер бога Осира был забыт. Мне представляется, что, поскольку имя бога Осира похоже на *сира* («шелковичный червь»), в связанных с ним легендах его стали путать с Авасима-ками⁵. Легенды об Авасима-ками также отчасти связаны с шелковичными червями (см. журнал «Кёдо кэнкю», № 1, с. 187). Не кажется ли Вам, что и странствующие по разным провинциям *авасима-сама* с куклами на плече сильно напоминают Осирасама? [...] ⁶.

тегории связанных с буддийскими культурами шаманок см.: Хагивара Тацуо. Фудзё то буккёси (Шаманки и история буддизма). Токио, 1983. С. 273—277.

¹ *Сирабёси* — певички-куртизанки, появившиеся в конце эпохи Хэйан. Впоследствии стали выполнять также некоторые шаманские функции.

² Об этой категории прорицательниц см.: Тэйхон Янагита Кунио сю. Т. 9. С. 255, 261.

³ Концепция *суйдзяку* («явленный след») возникла в XIII в. в результате ассимиляции буддизмом синтоистских идей и божеств. На основании этой теории японские божества стали рассматриваться как манифестации изначальных буддийских богов и будд.

⁴ «Мирная» (*ниниги*) ипостась одного из центральных богов синтоистского пантеона Окунинуси-но ками. Особенно почитали его в святилище Омива пров. Ямато.

⁵ Поклонение богу Авасима-ками восходит к фаллическому культу: не случайно ему подносят камни в форме женских половых органов. Считается, что он помогает излечить женские болезни. Подробнее см. статью: Киндайти Кёсукэ. Культ бога Авасима в провинции Рикютю (Рикютю-но Авасима синко) // Кёдо кэнкю. Т. 4. № 7. С. 409—411.

⁶ Опущена информация о сибирских шаманах, почти буквально повторяющая текст, приведенный выше в письме к Накаяма Таро.

По моему мнению, Осирасама был основным богом шаманок-*мико*. Очевидно, он помогал им проникать в мир духов и богов. Вероятно, имя Осира как-то связано с глаголом *сиру* «знать». Поскольку бога звали *Сира*, то, вероятно, и человека, который ему служил, тоже стали называть *сира*. В конечном счете не стало ли оно использоваться в качестве простонародного названия (наподобие *сира-бикун*, *сирабёси* и т. п.) для обозначения определенной категории *мико*? Нет необходимости доказывать, что у разных народов для обозначения разного типа колдунов, начиная с термина «шаман», используются слова, в основе которых лежит глагол «знать, ведать».

Мне хотелось бы узнать Ваше мнение, почему Осирасама поклоняются преимущественно в крестьянских «старых домах»? И еще: не могли бы Вы объяснить происхождение имени Окунай-сама?

Мне хотелось бы высказать еще ряд соображений, но письмо и так получилось излишне длинным, поэтому приношу извинения за мой неуклюжий стиль. Нижайше прошу ответить мне, когда у Вас выдастся свободная минута.

С пожеланием Вам и Вашей семье всяческих благ на этом кончаю.

Н. Невский
Ночью 25 марта 1920 г.

Г-ну Хигасионно Кандзюн

Премного Вам благодарен за интересное и ценное письмо от 10 марта. Очень рад, что Ваша жизнь течет нормально и что все в Вашей семье живы и здоровы.

Пока не могу согласиться с Вами, что слова, употребляемые в параллельных фразах «Оморо»¹, непременно имеют одно и то же значение. Поэтому у меня остаются сомнения, действительно ли *масирагу* (а также *масира*, *сирагу* и т. п.) и *исирагу* означают одно и то же — «камешек» (*исинагу*). Мне кажется, что, даже если *масирагу* и *исирагу* действительно равнозначны, изначально эти слова были разными.

Я вспоминаю, что в «Собрании детских песен острова Яэяма» (Яэяма коё сю), которое я у Вас одолжил, мне встретилось слово *сира*, которое означает «скирда, копна» (*инамура*). [В древнеяпон-

¹ «Оморо-сози» (в рюкюском произношении «Умурусооси») — древнейшее собрание рюкюских гимнов и народных песен, по своему характеру напоминающее «Манъёсю». Состоит из 22 свитков, все песни приводятся только в фонетической записи при помощи японской силлабической азбуки хирагана, без использования иероглифики. Составление свода было начато в 1532 г. по указу рюкюского короля и продолжалось более ста лет. Невский высоко ценил это собрание песен не только как бесценный источник для старорюкюского языка, но и как литературный памятник. В архиве СПбА ИВ РАН имеются сделанные им переводы нескольких песен из разных книг «Оморо».

ском языке имелся глагол *сираку*. В словаре «Синсэн дзикё»¹ приводятся следующие слова: «очищать рис» — *сираку*; «неклейкий рис» (урути) — *сэнсиракимэ*, *сиракимэ*, *мэсираку*, *нука*, «очищенный рис» — *сираями* и т. д.] Возможно, эти слова как-то связаны с вышеупомянутыми *сирагу*, *масирагу* и *масира*? (Кроме того, в рюкюском языке имеется также слово *сиратяни*, которое означает «рисовый колос».) В качестве еще одного варианта можно предположить существование какой-то связи с рюкюским словом «знать» (*си:нсюн*).

А не используется ли в рюкюском языке глагол *си:* («знать») в качестве простонародного обозначения шаманок (*юта*)? На мой взгляд, в японском языке для обозначения шаманок используются такие слова, как *хидзири*, *сиратаю*, *сиробикун*, *сирабёси* и т. д., в основе которых лежит глагол *сиру* («знать»).

И еще один вопрос. Каким музыкальным инструментом пользуются *юта*² при общении с духами? Не известно ли Вам об использовании ими лука? Если не затруднит, сообщите, пожалуйста.

Собранные Вами сведения о суевериях и обычаях крайне любопытны. Воистину удивительны истории о *кизимун*³! И пережиток традиционного «брака с похищением»⁴ тоже необычайно интересен. Может быть, Вам известно еще что-то об этом?

Искренне Ваш

Н. Невский
27 марта 1920 г.

Г-ну Накаяма Таро

Недавно получил Ваше любезное письмо и премного благодарен за присланную фотографию «пояса верности». Очевидно, Вы рассчитывали меня удивить, и это Вам воистину удалось. Очередное подтверждение моей чудовищной необразованности! Я вполне допускал, что и в Японии может существовать практика затыкать влага-

¹ «Синсэн дзикё» — один из древнейших китайско-японских словарей. Был составлен в конце IX в. буддийским монахом Сёто. Состоял из 12 книг.

² *Юта* — рюкюские шаманки наподобие японских *мико*. Они занимались общением с духами, призывали души умерших, гадали и пророчествовали. Их социальный статус в рюкюском обществе был необычайно высоким.

³ *Кизимун* — по рюкюским народным представлениям, злые духи, обитающие внутри деревьев. Являются персонажами многочисленных легенд. Считалось, что они выедают у рыб только глаза.

⁴ В докладе «Брачные и религиозные церемонии на островах Мияко» («Мияко-дзима-но кэккон то сайрэй»), прочитанном Невским 16 февраля 1924 г. в Обществе изучения истории, было высказано предположение, что практика «брака с похищением» могла быть воспринята на островах Мияко из континентального Китая. Доклад был опубликован в японском журнале «Тикю» (Т. 1. № 3 (1924). С. 60 — 65.

лице стружками во время менструаций, но судя по Вашей информации, местные жители делают это и в обычных ситуациях.

С интересом я ознакомился со статьей о Хакудзан-гонгэн, но мне известно, что почти такой же материал имеется в «Описании уездов Вада и Хиэцуки» (Вада Хиэцуки нигун си). Г-н Янагита высказал предположение, что Осирасама может быть связан с Хакудзан-гонгэн (см.: «Кёдо кэнкю», т. 1, № 5), но все же не могу согласиться с Вашим предположением, что Осирасама как-то связан с Кореей. Я просмотрел приводимые Вами отрывки из «Самгук саги»¹, но мне не показалось, что бог Пуё чем-то напоминает Осирасама. Но даже если внешне он имеет такую же форму, мне представляется крайне сомнительным, чтобы он попал из Кореи в Японию.

Я считаю, что элемент *сира* в именах богов восходит к глаголу «знать» (*сиру*). Поскольку же именем бога было Сира, то этим же термином стали называть и тех, кто ему служит, то есть шаманок. Не к этому ли в конечном счете восходят простонародные наименования для ряда категорий шаманок (*сирагамисудзи*, *сирабикунни*, *сирабёси*, *сиратаю* и т. п.)? Как Вам известно, разные народы для обозначения медиумов (в том числе и шаманов) используют слова, в основе которых лежит глагол «знать». Такой же смысл в Японии придан и слову *хидзири* (мудрец-отшельник). Вполне возможно, что в глубокой древности ремесло шаманок называлось просто *сира*.

С позиции простых людей шаманки являются «знающими» (*сира*), а точнее, «ведающими о вещах» (*моносири*), поэтому вполне можно предположить, что сами шаманки полагали, что именно бог Осира обо всем их оповещает (*моно-о сирасэру*). Вполне возможно, что и встречающиеся в разных провинциях боги Сиригами² также первоначально были шаманскими божествами. Призывая духов, древние шаманки могли обращаться к разным богам, но полагались только на того бога, с которым были тесно связаны из поколения в поколение. Не его ли и величали шаманки богом Сираками? Более того, я считаю, что и призывание самых разных богов осуществлялось через посредство Осирасама. Поэтому-то в момент призывания богов они ударяли по тетиве лука синтаем Осирасама и возглашали его имя. Следовательно, упомянутый бог считался посланником небесных богов. С этой точки зрения и следовало бы исследовать функции божественных посланников. Известно, что Осирасама изображался с головами различных животных: лисы, курицы, лошади. Почти все эти животные считаются оборотнями. Хотя сведений о том, что лошади могут быть оборотнями, не имеется, но существовал обычай поклоняться лошади как богу (у обочины дороги устанавливали специальные алтари в форме буквы У для поклонения лошадям). Если же

¹ «Самгук саги» («Исторические записи трех государств») — древнейшая официальная корейская историческая хроника. Была составлена по императорскому указу в 1145 г. и сразу же издана ксилографическим способом.

² Имя этого божества пишется разными иероглифами.

вспомним о тесной связи лошадей с практикой сибирских шаманов, то можно предположить, что в древней Японии существовала связь между искусством шаманок и лошадьми. Я полагаю, что в отдельных местах вышеупомянутые животные являлись богами-хранителями шаманок. Мне кажется, что, прежде чем отправиться на промысел, члены охотничьей общины обращались к шаманкам, дабы через их посредство испросить мнение Осирасама, являющегося их богом-хранителем. Я допускаю существование тесной связи между охотой и шаманским ремеслом. Не восходят ли к глубокой древности использование современными шаманками луков, использование звериных клыков и когтей для четок *иратака* и обращение к Осирасама с просьбой указать нужное направление для охоты, о чем имеются упоминания в древних хрониках? (Нет ли какой-то связи между заворачиванием в бумагу рыбки *окодзэ*¹ и обматыванием Осира тряпочками?) С течением времени охотничью общину сменили крестьяне-земледельцы. Шаманки, которые ранее жили в конкретных местах, начали бродить по стране. Приспосабливаясь к запросам крестьян, они стали вопрошать бога о земледельческих проблемах, чем и обеспечивали себе существование. В урожайные годы люди не особенно стремились прибегать к помощи шаманок, и эти женщины, дабы обеспечить себе пропитание, начали, вероятно, бродить из деревни в деревню, от дома к дому и устраивать кукольные представления, очевидно, считая, что таким образом они убаживают великого бога.

По буддийскому образцу они соорудили *синтай* бога Осира и стали поклоняться ему под именем Сиратаю. (Со временем они и себя стали именовать *сиратаю* и бродить из одной провинции в другую.) Мне кажется, что выше упоминавшееся божество Сираяма по каким-то причинам было связано с шаманками, но впоследствии под буддийским влиянием слово «Сираяма» стало произноситься на китайский манер «Хакудзан». Вполне возможно, что шаманки из этих провинций, подобно *сиратаю* из Сайгу², изготавливали фигурки двух кукол, мужскую и женскую, и поклонялись им как Хакудзан-гонгэн, но точно мне об этом неизвестно.

Можно было бы продолжать долго, но на сегодня кончаю. Наверное, мои соображения покажутся Вам смешными, но все же жду Вашего ответа.

До свидания.

Н. Невский
1 апреля 1920 г.

¹ Рыбка *окодзэ* тесно связана с почитанием горных божеств. Считается, что они обладают уродливой внешностью и поэтому им преподносят эту высушенную рыбку странной формы. Впоследствии любые подношения горным божествам стали называться *окодзэ*. Этому культу посвящена специальная работа Янагита Кунио «Горные божества и *окодзэ*» (Яма-но ками то *окодзэ*). Токио, 1936.

² Очевидно, имеются в виду храмовые жрицы при святилищах Исэ-дзингу и Камо-дзиндзя, иначе называемые *ицуки-но мико*.

Г-ну Сасаки Кидзэн

Огромную радость доставили мне два Ваших письма от 17 и 26 марта, полученные в одном конверте.

Когда в конце прошлого года я навещал в Токио г-на Янагита, он вдруг предложил мне: «А не хотели бы Вы вместе с г-ном Сасаки исследовать культ бога Осира?»

На мой взгляд, эта идея вполне подтверждается пословицей: «Когда двое объединяют усилия, они обретают мудрость бодхисаттвы Мондзю». У меня нет сомнений, что, когда два исследователя разрабатывают одну и ту же тему, обмениваясь в письмах материалами и соображениями, это может дать прекрасные результаты. Мне приходит на память известный французский писатель Эркман-Шатриан¹. На самом деле, это два разных человека: Эркман и Шатриан. Почему же такое невозможно и в науке? Кроме того, многие писатели творят, чтобы прославиться. Стать знаменитым — в этом для них смысл жизни. В науке все иначе. Слава значения не имеет. Главная цель — хотя бы немного прояснить какой-то вопрос, пролить свет на проблему. И, несомненно, двоим это удастся лучше, чем одному.

Сегодня посылаю Вам переписанный мной текст молитвы, произносимой перед богом Осира. В ближайшем будущем постараюсь систематизировать имеющиеся у меня материалы и буду высылать их Вам по частям, снабжая своими соображениями. Относительно начатой Вами темы «Айнский Осирасама»² мне удалось раздобыть кое-какие материалы, которые и постараюсь вскорости Вам предоставить. Упомянутая Вами работа Янагита «Рассказы о лисе Отора» (Отора-гицунэ-но ханаси)³ действительно блистательное исследование, и я полагаю, что затронутые им темы непосредственно связаны с изучаемым нами богом Осира.

Намеревался уже сегодня изложить для Вас некоторые свои соображения, но, к сожалению, скоро я должен буду уйти, поэтому завтра или послезавтра отправлю Вам еще одно письмо. С нетерпением ожидаю копию имеющейся у Вас «Молитвы к богу Осира».

И последнее, о чем я хотел бы Вас попросить: если мы будем работать сообща, давайте не таить даже самых пустячных мыслей,

¹ Эркман-Шатриан — псевдоним французских писателей Эмиля Эркмана (1822—1899) и Александра Шатриана (1826—1890), совместно написавших серию исторических романов из эпохи Наполеона. Самым известным их сочинением является роман «История плебисцита» (1872), посвященный французо-немецкой войне.

² Теорию об айнских корнях культа Осирасама развивал также Киндаити Кёсукэ, но в свете современных исследований она представляется маловероятной.

³ Книга «Рассказы о лисе Отора» (Отора-гицунэ-но ханаси) была издана Хаякава Котаро и Янагита Кунио в 1920 г. в серии «Рохэн сосё». Включает ряд историй о лисицах, героем первой из них является лис по имени Отора.

открыто всем делиться. Объединив наши усилия, помогая друг другу и исправляя друг друга, мы сможем добиться успеха.

С пожеланием всяческих благ

Н. Невский
3 апреля 1920 г.

Г-ну Янагита Кунио

Огромное Вам спасибо за письмо, которое недавно получил. Я считаю Вас своим «научным отцом» и, читая Ваши письма, каждый раз испытываю огромное удовольствие.

Согласен с Вами, что существует несомненная связь между богом Осирасама и шаманизмом, однако мое предположение, что фигурку бога Осира могут использовать в качестве колотушки, как я теперь понимаю, было совершенно безосновательным.

Дело в том, что сообщение из местности Комэдзава, на котором я основывался, оказалось чистой выдумкой. Рассказывавший мне об этом Сато Ёсиро, уроженец деревни Сатомэ уезда Окитама префектуры Ямагата (это молодой человек, который приходит ко мне заниматься русским языком), сам начал в этом сомневаться и написал по этому поводу письмо к себе домой, на что получил резко отрицательный ответ. На днях он пришел ко мне с этим письмом, из которого следует, что в вышеупомянутой деревне у *вака* (у каждой из них) имеется по два синтай, один мужской и один женский, бога Окумэнайсама. Один из этих *синтай* — император Нинтоку¹, другой же — Цукиёми-но микото из Гассан-дзиндзя в Хамаэ, т. е. «бог 26-й ночи» (*нидзюрокуя-сама*)².

Первым этого бога начал чествовать Дайто Дэнкити из деревни Цуда уезда Авабара префектуры Мияги. Страдая от отсутствия детей, он обратился с молитвой к богу Нидзирокуя-сама, и в ночь исполнения желаний на коньке крыши его дома появился этот бог с луком и стрелой в руках. «Я исполню твою просьбу», — провозгласил он, и после этого жена этого человека забеременела. По прошествии положенного срока она родила девочку. Когда девочке исполнилось 17 лет, она ослепла. Тогда она отправилась к святилищу Гассан-дзиндзя и по прошествии нескольких дней, проведенных в молитвах, она услышала: «Я дарю тебе 12 рулонов материи. Эти рулоны выставляют по праздникам в храме Хатимана, что находится в

¹ Нинтоку — шестнадцатый полумифический император Японии (313–399), который якобы скончался в возрасте 110 лет.

² В полночь 26-го дня 1-й и 7-й луны проводится церемония «ожидания луны двадцать шестой ночи» (*нидзюрокуя-мати*). Считается, что в эту ночь на луне можно видеть фигуры будды Амида, Сэйси и Каннон.

Харикава уезда Идэ префектуры Фукусима. Когда убедишься, что эти рулоны находятся там, оповести всех об этом». С этой девушки и началось поклонение Окумэнайсама.

Синтай Окумэнайсама представляет собой довольно короткую палку, на которую наматывают отрез красного шелка *моми* шириной около 1 сяку, а длиной около 3 сяку. Этот отрез называется *торико* (что означает «слабый ребенок»), его наматывают на синтай и обращаются с молитвами к богам, которым несть числа. У *вака* в этой деревне, как и у *итико* из Камэидо, божницы (*камидана*) имеют форму лестницы. На самом верху помещают в бадье Окумэнайсама, ниже алтарь украшен зеркалом, кусочками материи. Во время молитвы синтай Окумэнайсама поднимают до уровня лба и произносят имена различных небесных и земных богов. Это моление проводят для излечения от разных болезней. Среди шаманок-*вака* этот Окумэнайсама передается по наследству, сами же они никогда их не изготавливают. В той же деревне во время пророчеств *вака*, общаясь с духами, ударяют по тетиве лакированного бамбукового лука бамбуковой палочкой (очевидно, лук служит напоминанием о появлении бога с луком и стрелой в руках). (*Вакасама* в Уцугу тоже ударяют по тетиве тонкой бамбуковой палочкой, к концу которой привязаны кусочки белой бумаги.) В других районах префектуры Ямагата (уезд Авами) существуют божества Окунай и Окунайсама, напоминающие Окумэнайсама, но это одиночные божества в виде куска дерева, к которому крепятся кусочки белой бумаги (существует также легенда об Омияноути-таю). Кроме того, в том же уезде Авами есть бог, именуемый Осихасама, при поклонении которому подносят разноцветные кусочки материи. При «смене одежды», т. е. весной и осенью, богу преподносят новые кусочки материи и просят его даровать умение в ремесле кройки и шитья. (Говорят, что и для Окунайсама в том же районе в первую луну тоже осуществляют «смену одежды».) Похоже, что и сейчас многие поклоняются этому богу Осихасама. И среди божеств, которых почитают при распашке новых земельных участков, имеется бог Осихасама. Это напоминает поклонение богине Ама-тэрасу.

Кроме того, по словам Сато Ёсиро, в деревне Нукамэ, в тех домах, где занимаются шелководством, данного бога почитают и как покровителя шелководства. Он рассказывал, что в детстве ему доводилось видеть, как во время праздника детям дарят деревянных лошадок (игрушки, покрытые золотой краской) от одной до четырнадцати в зависимости от возраста ребенка.

Я решил проверить в качестве рабочей гипотезы Ваше предположение о существовании связи между Осира и горой Хакудзан (Сираяма). Правда, поскольку мне о горе Хакудзан почти ничего не известно, подтверждений этой теории мне найти не удалось. Если попробовать прочесть название горы вместо Хакудзан как Сираяма, то

можно вспомнить, что и в других префектурах есть горы с похожими названиями:

одно из названий горы Косодзан в преф. Этидзэн — Сирояма или Сиракамияма;

одно из названий горы Мацуяма в преф. Сануки — Сираминэ; на острове Цусима имеется гора Сиратакэ, и т. д.

А еще в северной части уезда Ниси-цугару префектуры Рикую есть гора Сиракамитакаэ, а на Хоккайдо в Ватаридзима есть мыс Сираками. Обращаю на это Ваше внимание, хотя, вероятно, подобные факты Вам хорошо известны. А не связан ли как-то айнский бог Осира, упоминаемый в «Мацумаэ-ки»¹, с вышеназванным мысом? (Этот мыс находится неподалеку от Мацумаэ.) И в словаре «Ригэн сюрэн»² говорится: «Сираками — название труднопроходимого места в море на пути от Самбая в южной части провинции Рикую к Мацумаэ». Мыс с названием Сираками имеется и в уезде Ниси-боро провинции Кии.

По поводу айнского бога Осира мне пока ничего не известно, но у сахалинских айнов есть парное божество Сиэнисьтэ, фигурки которого изготавливают из дерева *нигатоко*, и только голову обертывают небольшим кусочком материи. Эти боги считаются защитниками детей.

После знакомства с текстом «Мацумаэ-ки» я предположил, что может существовать какая-то связь между упоминаемым там богом Осира и современным айнским божеством Сираткикамуи³, о котором говорится в «Историях о лисе Отора» Янагита Кунио и которого упоминал в своих письмах Киндайти Кёсукэ. Сираткикамуи считается богом-защитником айнов. Почти у каждого айна имеется по такому божку. Когда им приходится покидать дом, они кладут фигурку этого бога в мешок и всюду носят при себе, никогда с ней не расставаясь. Если заболевают, тотчас его достают и молят о выздоровлении.

Кроме того, когда они не знают, в каком направлении в горах им может встретиться дичь, то они достают этого божка из мешка, кладут его себе на голову и читают молитву. Затем немного наклоняют голову, чтобы идол упал. В зависимости от того, как этот идол падает, они и определяют счастливое направление для охоты. Что же такое на самом деле этот Сираткикамуи? Оказывается, что это просто череп лисы (иногда также используют и череп ворона). Считается, что с возрастом у лисы кончик хвоста раздваивается или расстраивается, но пока этого не произошло, она не может стать богом-

¹ «Мацумаэ-ки» — хроника, в которой дается описание о-ва Хоккайдо, находившегося во владении клана Мацумаэ.

² «Ригэн сюрэн» — словарь разговорного языка эпохи Эдо. Составителем его был Ота Дзэнсай.

³ Сираткикамуи — категория божеств или духов-покровителей, связь с которыми осуществлялась посредством черепов различных животных (чаще всего лисиц) или птиц, которые айны набивали стружками инау и носили при себе.

защитником. Когда остаются только черепные кости, то глазницы украшают пучками стружек-инау¹ и на место ушей втыкают два плотно связанных пучка инау. После этого череп набивают стружками инау и он считается священным. В таком виде его и берут с собой. Правда, при гадании на голову кладут пустой череп (излагаю по письму Киндайти Кёсукаэ).

Письмо получилось слишком длинным, поэтому хочу откланяться. С нетерпением ожидаю Вашего ответа и надеюсь услышать Вашу критику.

Мне вспоминаются слова: «Уважай только того, кто тебя ругает, кто задает тебе взбучку!»² Года четыре назад так писал мне один профессор Петроградского университета. Недавно я вспомнил об этом, получив Ваше письмо.

До свидания.

Ваш Н. Невский
7 апреля 1920 г.

Г-ну Сасаки Кидзэн

Вчера получил Ваше любезное и насыщенное информацией письмо, за что премного благодарен.

Здесь понемногу становится теплее, а у Вас в Токио, наверное, уже стоит страшная жара.

Сегодня хочу изложить Вам несколько легенд, в которых ощущается несомненная связь между богом Осирасама и шелководством. В деревне Окунаи уезда Хигасицугару существует следующая история:

«Существовал некогда один крестьянский дом. У хозяина была единственная дочь и гнедой жеребенок. И вот, когда девушке исполнилось шестнадцать лет, она вступила в странную связь с жеребенком. Узнав об этом, отец не знал, что и делать. Он страшно рассердился и ночью тайком увел жеребенка в горы, где и сжег его. Обнаружив, что жеребенок исчез, девушка начала повсюду бродить и искать его, но безуспешно. И когда она пришла на то место, где был сожжен жеребенок, вдруг появилось облако и, окутав ее, поднялось в небо. Так девушка вместе с конем отправилась в небесную страну, где они стали мужем и женой. Вскоре после этого в знак благодарно-

¹ Подробнее см., например: J. Batchelor. The Ainu and Their Folk-lore. L., 1901. P. 352, 503—505.

² Невский имеет в виду строки из письма В. М. Алексеева от 2 ноября 1917 г.: «Однако помните всегда мой завет: ищите тех "ученых друзей", что лучше Вас, а не равны Вам. В этом отношении нужно быть крайним эгоистом. "Побей, но выучи!" (Помните?)» См.: В. М. Алексеев. Наука о Востоке. М., 1982. С. 88.

сти девушка ниспослала с небес своим родителям несколько шелковичных червей. До тех пор никто в поднебесном мире таких насекомых не видел, поэтому любопытные жители окрестных деревень приходили толпами и расталкивали друг друга, чтобы взглянуть на подобную диковинку. Но все ломали голову, не зная, чем же кормить этих насекомых. И вот однажды появился какой-то старец с посохом в руке. Насекомые подползли к старику и облепили его посох. Старика спросили, из чего сделан его посох, и выяснили, что он изготовлен из тутового дерева. Поэтому предположили, что насекомые питаются тутовым деревом, и начали кормить их тузовыми листьями. А поскольку насекомые спустились с неба, их стали называть "небесными червями". Так на земле появились шелковичные черви. А чтобы об этом не забыть, из шелкового дерева изготовили два синтай и начали поклоняться им, как богам».

Еще одна легенда из Энокибаяси уезда Каминокита (я слышал ее от одной старухи):

«Не помню, как давно это случилось, но тогда на месте нынешнего Токио находилась только поросшая травой равнина Мусаси. И в одной из деревень там проживал самурай. Жил он неплохо, ни в чем не зная нужды. Но поскольку супруги были бездетными, они отправились в храм Асакуса и 21 день возносили там молитвы богине Каннон. И вот вечером по истечении 21-го дня им явилась богиня Каннон и преподнесла яшму. И в тот момент, когда самурай принимал яшму, он проснулся. А супруга его с этого момента затяжелела и, когда настал ей срок разрешиться от бремени, родила дочь, прекрасную как яшма. Радости супругов не было предела. А поскольку они считали, что ребенок дарован им самой богиней Каннон, то воспитывали его с особой заботой. Когда девочке исполнилось 13 лет, в доме появился жеребец. До тех пор, пока девочке не стукнуло 16 лет, за жеребцом ухаживали родители. А с этого момента он стал принимать корм только из ее рук, даже травинки от других не брал. И с той поры за ним ухаживала только девушка, и между ней и жеребцом установились какие-то странные отношения. Узнав об этом, отец жутко рассердился и как-то ночью отвел жеребца далеко в горы, где убил его, а шкуру содрал. Шкуру он захватил с собой и оставил дома. И вот как-то вечером девушка завернулась в эту шкуру и вознеслась в небо. А потом она явилась отцу во сне и сказала: "Посадите во дворе тутовое дерево и тогда, дабы отблагодарить Вас за то добро, что Вы для меня сделали, я pošлю Вам насекомых, которые принесут пользу всей стране. Вспоминая обо мне, проявляйте заботу об этих насекомых!". Как и было предсказано, появились белые червячки. Поскольку они спустились с неба, их называли "небесными червяками". С той поры и появились шелкопряды на земле. А в знак памяти об этой девушке и произошедших событиях из тутового дерева изготовили две фигурки: одна из них называется Охираса-

ма (девушка), другая — Оконаи-сама (жеребец). В крестьянских домах их почитают как божества».

Сообщаю Вам две эти легенды, чтобы Вы могли сравнить их с теми, которые Вам удалось собрать в родных краях. Хотелось бы сообщить Вам еще кое-что о связи Осирасама и шелководства, но послезавтра у меня экзаменационный день и нужно немного к нему подготовиться. Сразу после окончания экзаменов я отправляюсь в Токио. Давайте осенью всерьез займемся данной проблемой (у меня уже накопилось немало материалов). Если удастся, то где-то в начале сентября постараюсь навестить Вас в Токио.

До свидания.

Н. Невский
12 июля 1920 г.

Г-ну Янагита Кунио

Я уверен, что в Токио уже наступили осенние холода, но надеюсь, что у Вас все нормально.

Мне не удалось осуществить путешествие, как я его намечал. 13-го числа я простудился и мучался зубной болью, поэтому ежедневно, вплоть до 23-го числа, ходил к дантисту. Только утром 24-го числа наконец я смог выехать из Токио. Поскольку цены сейчас быстро растут, каждый день пребывания в Токио обходился мне в 5 иен, и я сильно поистратился. Ранее я договорился, чтобы зарплату за август мне перечислили в Тоно, поэтому в Токио мне получить ее не удалось. Кроме того, поскольку приближался срок моего возвращения в Отару, мне пришлось сократить количество мест, которые я намеревался посетить.

Теперь посылаю Вам отчет о своей поездке.

24-го числа я сошел на станции Ёцукура и нанял рикшу до горячих источников в Тамаяма. Дорога до источников примерно полтора ри, поэтому я разговорился с рикшей о божестве *Симмэй*. По словам рикши, в этом районе часто появляются нищенки, называемые *симмэй*. Эти женщины обходят дома, держа в каждой руке по фигурке бога Симмэйсама. Крестьяне дают им по 1—2 сэна денег и немного риса. В те дома, где есть больные, их приглашают читать молитвы, и принято давать Симмэйсама в качестве подношения лоскутки одежды. Рассказывают, что данные *симмэй* обычно приходят из Михару. Там находится основное святилище Симмэй, куда преподносят кур. Кроме того, рикша сообщил мне странную вещь, что поднесенные Симмэйсама куры тотчас превращаются в петухов. Симмэйсама, которых носят при себе нищенки, — типичные японские божества Аматаэрасу-омиками.

Со слов того же рикши, в горах сразу за цементным заводом в Ёцукура живет старик, который изготавливает ступки, а его старуха поклоняется Симмэйсама и при помощи молитв исцеляет людей.

Прибыв на горячие источники Тамаяма, я поселился в гостинице «Исия». Мне показалось очень странным, что на этом довольно дрянном курорте так много отдыхающих. Я познакомился там с одним стариком и спросил, известно ли ему что-либо о Симмэйсама. Потрясая обеими руками (словно бы он что-то держал в каждой руке), старик с улыбкой спросил меня: «Вот такие?» К сожалению, кроме этого он ничего не знал. Но тут, услышав наш разговор, вмешался его сын (ему около 35 лет) и сказал, что в Хиромати есть одна *симмэй*. Женщина она довольно симпатичная, но, к сожалению, плохо видит. Ранее она была вполне нормальной, но ее изнасиловал какой-то чиновник, после чего она забеременела. У женщин, почитающих Симмэй, изначально зрение нормальное, они ничем не отличаются от остальных людей. Но поскольку они ежедневно призывают бога, который в них вселяется, со временем они теряют зрение, объяснял мне старик.

На следующее утро я отправился в деревню к г-ну Такаги, который крайне любезно меня принял. Как Вам известно, покровителем рода Китакабэ является бог Хакудзан-дзиндзя. Когда его имя произносят на китайский манер, как Сираяма, крестьяне очень пугаются. «Мы люди обеспеченные, а не какие-нибудь *банта*¹», — говорят они. Очевидно, поскольку вышеупомянутый Сираяма-гонгэн стал восприниматься как главное божество *банта*, основным синтай святилища Хакудзан и считается ступка. Г-н Такаги рассказывал мне, что в Накакабэя помимо *банта* сосредоточены особые поселения (*бураку*) изготовителей сеялок. По словам г-на Такаги, ему еще никогда не доводилось видеть Симмэй. Бродя по окрестностям, мы навестили крестьянина по имени Мауэ из *адза* Мидзусина деревни Кусано. Этот старик рассказал, что дед его соседа (тоже крестьянин) лет тридцать-сорок назад бродил, собирая милостыню, по окрестным деревням и имел при себе четырехугольный ящичек, в котором помещались фигурки богов Симмэй. Когда ему надоело бродить и заниматься сбором подаваний, он преподнес вышеупомянутые синтай какому-то *ямбоси* (т. е. *ямабуси*). Считается, что если не бродить с этим синтай, а просто хранить его дома, то непременно последует божественная кара в виде болезни (очевидно, и упомянутому деду пришлось самому это испытать, прежде чем он решил отдать синтай *ямбоси*). Стандартная фигурка Симмэйсама представляет собой обычную палку длиной в 1 сун и 5 бу, к которой привязано множество разноцветных лоскутков (непременно из материи, вытканной в этом доме). Голова у божества круглая, но из-за лоскутков ее не видно.

¹ Одна из категорий дискриминируемых профессиональных групп, которые появились в эпоху Эдо и проживали в особых поселениях.

26-го числа г-н Такаги, у которого я проживал, предложил отправиться вместе с ним в Ёцукура. Немного в стороне от адза Каминида деревни Оура мы обнаружили небольшой храм. Г-н Такаги сообщил мне, что там чествуют бога Сюдзинсама. Сюдзинсама считается богом-покровителем лошадей (маленькая кумирня есть и в Китакаминоя). Поле у дорожной обочины называется Хиутида («кременное поле»). Не означает ли это, что Сюдзин — искаженное изначально *соодзэн* или *сёдзэн* (звук удара по камню)? Во всяком случае, мы решили посетить этот храм, чтобы увидеть *синтай*. Но оказалось, что в храме поклоняются святому Нитирэну. Из рассказа восьмидесятилетней старухи (которая оказалась в храме) явствовало, что синтай Осюдзинсама — это Бато-каннон¹, но нынче ее почитают в другом месте, а здесь осуществляется поклонение Нитирэну. «Ну что, пошли дальше?» — готов был сказать мне Такаги. Но когда мы еще раз осмотрели храм, то обнаружили в левом углу ящичек с чем-то похожим на Осирасама. «А это, случайно, не Симмэй? Нельзя ли посмотреть?» — попросил я, и молодая женщина достала оттуда *синтай*. Это был бог Осира, совершенно такой, как встречается в районе Тоно. Точнее — это были две фигурки: мужская с шапкой *эбоси* на голове, а женская — лысая. Старуха рассказала: что некогда Симмэй почитали в Нинида, но после кончины поклонявшейся ему женщины ее дочь, не желая бродить по стране с этими фигурками, поместила их в этот храм. «Но ведь это же опасно: поклоняться этому богу и не бродить с ним!» — сказал я. «Что Вы! Поскольку сюда часто приходят люди, можно и не бродить. А кроме того, я каждый день читаю молитву: "Наму мёхо рэнгэкё!"², что тоже приятно богу Симмэйсама», — ответила она.

После этого мы отправились в Ёцукура, бродили в окрестностях цементного завода и вскоре отыскали вышеупоминавшийся дом. Место это называется Онигоэ, а хозяина звали Хасимото. Когда мы вошли в дом, то на стене, справа от входа, обнаружили алтарь, украшенный по случаю праздника *бон*³. Над этим алтарем, прямо под самым потолком, был установлен другой алтарь (*камидана*), какой используется при поклонении синтоистским богам. Бросилось в глаза, что внутри имелось несколько изображений Симмэйсама. Кроме изготовителя ступок в доме находилась женщина лет пятидесяти с черными зубами и две ее дочери: одна лет 18—19, другая — 22—23. «Чем же мы так провинились, что Вы пришли сюда расспрашивать о

¹ Бато-каннон — одна из ипостасей бодхисаттвы Каннон, когда она изображалась трехликой и с лошадиной головой на макушке. Особенно популярным стал этот культ в период Эдо.

² *Наму мёхо рэнгэкё* «О! Сутра Лотоса Чудесного закона!» — формула восхваления «Лotosовой сутры», основного канонического сочинения, признаваемого школой нитирэн. Считалось, что простого возгласения этой формулы достаточно, чтобы достичь исполнения желаний и в конечном счете — спасения.

³ *Бон* — праздник поминовения душ усопших. Отмечается с 13 по 15 июля, когда считается, что все души предков возвращаются в родные места.

тех людях, которые бродят по стране, держа в руках Симмэйсама?» — спросили они меня, и я ощутил некоторую неловкость. «Бабушка, которая поклоняется Симмэйсама, сейчас отправилась в город, подождите ее», — они предложили нам чай и фрукты и начали рассказывать о Симмэйсама и своем доме.

Дальний предок этого дома был близким родственником начальника уезда Тамура и носил имя Хасимото Юкибэ. Жил он лет пятьсот тому назад. Один из его внуков был синтоистским священником по имени Хасимото Хаятоноками. Этот человек (а он жил лет триста тому назад) и является родоначальником данного дома. При нем и появились имеющиеся ныне в доме фигурки Симмэйсама. Очевидно, из-за этого бога Хаятоноками стал самым бедным жителем деревни. С той поры Симмэй стал «гневным божеством» данного дома. Если кто-то заболел, то стоило помолиться Симмэйсама, как он немедленно выздоравливал. Когда заболел кто-то из домашних, то считалось, что синтай следует сделать подношение. Обычно больной подносил ему кусок муслина (покупали кусок длиной в 4 суна, разрезали на 4 части и привязывали к каждому из четырех синтай) и сакэ. Эта семья переселилась в Ёцукура шесть лет назад, до этого же они проживали в Фунэбики адза Катасонэ уезда Тамура. Первоначально за богом ухаживала бабка, но после того как лет десять назад она умерла, дед заявил: «Теперь я буду ухаживать за Симмэй!» — и начал ему поклоняться, но вскоре и он скончался. Тогда ему стала поклоняться нынешняя старушка (точно не помню, но, кажется, младшая сестра вышеупомянутой бабки). Главным праздником Симмэйсама считается 8-й день каждого месяца. В данной семье не употребляют в пищу мяса животных, птиц и яиц. Отец нынешней старушки (со слов девушки) ел говядину и пил вино, но однажды, придя домой, обнаружил, что у него перекошило рот. Тогда он обратился за разъяснениями к «богу пруда» и выяснил, что это возмездие бога Симмэй, после чего немедленно принес ему извинения. С той поры он начал воздерживаться от мясной пищи. «Когда моя мать еще была девушкой, то отец (ныне он служит на цементном заводе), прибывший сюда из Корияма, не слушал уговоров матери и тестя и употреблял мясную пищу, но на третий год, понеся за это наказание, он вернулся в родные края и поселился в горной хижине», — глотая слезы, рассказывала мне девушка. «Не буду томить Вас долгим ожиданием, лучше покажу Вам Симмэйсама», — сказала девушка и, вымыв руки, достала синтай. Всего их было 4 штуки, и они ничем не отличались от тех, которые я видел в храме Сюдзин. На голове у мужской фигурки была шапка *эбоси*, а женская была лысой, хотя на нее было надето нечто вроде *дзукин*¹ (или же напоминало прически корейских женщин).

¹ *Дзукин* — род капюшона или клобука, который обычно носили монахини.

Девушка объяснила мне, что это — Кумано-симмэй. У другой пары богов головы закутаны черной материей, отчего они становятся похожими на черные шарики, а вниз свешиваются разноцветные полосы (в сущности, они такой же длины, что и сама палка). «А это — Исэ-симмэй!» — сказала девушка. По мнению г-на Такаги, эти палки не из тутового дерева. По словам женщины с черными зубами, Симмэй иногда вселяется в людей, приходящих ему на поклонение, после чего они начинают петь, танцевать, возглашать пророчества. Когда шансов на излечение нет, Симмэй об этом оповещает, и тогда употребляемый во время молитв колокольчик отрывается и падает на землю. В «Описании провинции Иваки» (св[иток] 3) говорится: «Ныне в провинции появились разные люди, именуемые *мико*, *таю*, *камибито*, *ямабуси*, *морико*, *агата*, *симмэй*. Чему бы они ни поклонялись, все это лишь досужие домыслы, при помощи которых они дурачат глупцов и за их счет обогащаются. Это весьма прискорбно! Ведь тем самым они наносят большой вред истинному учению!» Впрочем, посетив вышеупомянутое семейство, я убедился, как твердо они придерживаются своей веры, и мне вовсе не показалось, что они намереваются «дурачить глупцов».

В окрестностях Ёцукура шаманки, использующие лук и бамбуковые листья, называются *норики*. По словам г-на Такиги, иногда там появляются и *агата-мико*. Чаще всего это довольно молодые женщины, обутые в высокие гэта. Говорят, что у них всегда при себе имеется ящичек — *агата*, в котором лежит черпак.

Вечером 26-го числа я прибыл в Сэндай. На следующее утро навестил г-на Фудзивара Аиносукэ, потом отправился в библиотеку. Г-на Токива заставить мне не удалось, привратник сообщил, что он уже ушел домой. В тот же день я отправился в Исиномаки, но никого из знакомых там не оказалось, поэтому поездка, в сущности, была бессмысленной. Попытка разузнать, имеются ли у шаманок-*окамисан* фигурки Осирасама, даже навестил дома одну *окамисан*, но домашние сказали: «В связи с праздником Обон она еще вечером ушла и до сих пор не вернулась».

Утро 28-го числа провел в Исиномаки, а вечером прибег к помощи г-на Такахаси. Помимо чисто краеведческих вопросов он неплохо разбирается в археологии. Он демонстрировал мне разные удивительные вещи, раскопанные лично им. Когда у нас зашла речь о том, что все угри, живущие в пруду Митараси при синтоистском храме Уннан в городе Тоно, одноглазые, он заметил, что и в этих краях (деревня Минаката уезда Токё-нитта) имеется топоним Уннан-дзима (в старинных хрониках — Умидзима), а также небольшой храм под названием Уннан-дзиндзя. И в пруду Митараси (его уже не существует, но он был в дни молодости г-на Такахаси), по его словам, водились рогатые угри. Вдобавок он рассказал легенду об одноглазых рыбах.

В адза Токё деревни Минаката существует поселение (на местном диалекте — *сонэ*), которое делится на четыре части: Ванимару, Утиванимару, Ваниномэ и Мацуха. В каждой из них имеется по пруду. (По его словам, он пытался измерить их глубину при помощи лестницы, но до дна не достал.) Все рыбы, живущие в этих четырех прудах, — одноглазые. Считается, что съевший их непременно окри-веет. Правда, если поймать и съесть такую рыбу, выплывшую из пруда во время паводка, то ничего страшного не произойдет. Кстати, он рассказывал, что жителям данной *сонэ* запрещено использовать при омовении роженицы и ребенка воду, взятую с территории этой *сонэ*, и воду приходится приносить из других *сонэ*. Считается, что нарушение этого запрета ведет к потере зрения. По словам г-на Такахаши, в данной *сонэ* действительно много одноглазых и слепых. На мой вопрос, в чем причина этого, он ответил, что многие роженицы пили воду с территории данной *сонэ*.

В старину в данной *сонэ* существовал обычай «убийства ступкой» (*усугоро*). Обычно в семье не бывало более двух-трех детей. Если рождался лишний ребенок, его убивали, надевая на голову ступку. Этот обычай и назывался *усугоро*, а младенцы, убитые таким способом, назывались *вакаба*. Как-то в доме г-на Тиэда из Оцуна в Санума-тё во время веселой вечеринки в доме появились откуда-то около десяти детей и словно бы вприпрыжку направились к кухне. Через несколько мгновений все исчезло. Тогда предположили, что это гневаются *вакаба*, и начали часто возносить молитвы, дабы их умилоствивить.

В деревне Минаката существовал дом, в котором водились домовые (*дзасикивараси*). С наступлением ночи там раздавались звуки, словно кто-то подметал помещение или разглаживал шелк. Так продолжалось долго. Каждое утро хозяин дома помещал в *токонома* воду в качестве подношения.

Когда охотники в окрестностях Санума отправляются на охоту, они непременно берут с собой сушеного морского конька, обернутого бумажными полосками. При каждой добыче они снимают по полоске. Эта практика называется *омикудзисама*. Считается, что морской конек — излюбленное лакомство горных божеств. [...] ¹

29-го числа я покинул Санума и остановился на ночлег в Ханумаки. 30-го числа в 3 часа пополудни я прибыл в Тоно. После обеда в гостинице «Кодзэн» отправился навестить г-на Ино². Узнав, что г-н Сасаки вместе с Вами отправился в экспедицию, я решил на следующий день уехать из Тоно, но, поскольку был праздник по случаю дня рождения императора, мне не удалось получить денежный пере-

¹ В русском переводе выпущены описания разных типов фигурок Осирасама.

² Очевидно, имеется в виду этнограф Ино Каку, с которым Невский также вел переписку относительно культа Осирасама.

вод. Вместе с г-ном Ино отправился посмотреть праздник в честь Осира. Было очень интересно: я впервые увидел, как ведет себя *итико*.

1-го сентября появилась супруга г-на Сасаки и сообщила, что пришла специально пригласить меня к ним в гости, поскольку ее муж вечером вернулся. По ее настоянию мы вместе отправились в Цутибути, где я провел два дня в беседах с Сасаки. Наконец 3-го числа восьмичасовым поездом я отправился в Ханамаки, откуда купил билет до Хиромаэ. В тот вечер в Хиромаэ я наблюдал танец *бон-одори* (это был 20-й день праздника *бон*).

4-го числа я прибыл в Хакодатэ, где провел еще две ночи. Утром 7-го числа я наконец вернулся домой в Отару.

Письмо мое получилось чересчур длинным. Приношу извинения за неуклюжий стиль и многочисленные ошибки.

Искренне Ваш

Н. Невский
21 сентября 1920 г.

Н. А. Невский как этнограф К столетию со дня рождения ученого

А. М. Решетов

В истории отечественного востоковедения первой половины XX в. почетное место занимает Николай Александрович Невский (18 февраля 1892 — 24 ноября 1937 г.). Прожил он всего 45 лет и почти 9 месяцев, но в его лице мировая наука имеет выдающегося японоведа, китаевода, тангутоведа, лингвиста, фольклориста, этнографа... После его гибели прошло уже 55 лет — на 10 лет больше времени его жизни, но его имя по-прежнему произносится с благоговением, а значение его работ только возрастает.

О Н. А. Невском-ученом написано немало¹. Поэтому свою цель мы видим в одном: сфокусировать внимание на нем как на этнографе.

Н. А. Невский стал студентом восточного факультета по китайско-японскому отделению в сентябре 1910 г. Преподавали там тогда такие выдающиеся ученые, как В. М. Алексеев, В. В. Бартольд, Н. И. Веселовский, А. И. Иванов, В. Л. Котвич, Л. В. Щерба и другие. Японский язык преподавал также Куроно Ёсибуми. Обычно принято считать, что решающая роль в воспитании Н. А. Невского как ученого в студенческие и последующие годы принадлежит В. М. Алексееву. Ни в коей мере не только не отрицая, но и не умаляя влияния ученого такого масштаба, как В. М. Алексеев, на становление Н. А. Невского как ученого, хотелось бы обратить внимание на тот факт, что Николай

¹ Подробнее о Н. А. Невском см.: Кычанов Е. И. Звучат лишь письма. М., 1965; Милибанд С. Д. Библиографический словарь советских востоковедов. М., 1975, с. 380—381; Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Николай Александрович Невский. М., 1978.

Александрович учился на китайско-японском отделении. И если по китаеведению руководителем работы студента Невского действительно был В. М. Алексеев, то руководителем по японоведению был А. И. Иванов. Хранящиеся в личном деле студента СПб университета Николая Невского материалы свидетельствуют, что китайским языком он занимался у А. И. Иванова, П. С. Попова, Цюань Ши-эня и В. М. Алексеева, японским — у А. И. Иванова и Куроно. При этом следует иметь в виду, что Н. А. Невский специализировался прежде всего как японист¹.

К сожалению, архив самого А. И. Иванова не сохранился: ученый был репрессирован в 1937 г. О роли проф. А. И. Иванова можно судить на основании архивных материалов, хранящихся в делах Петербургско-Петроградского Университета и других учреждений.

27 ноября 1914 г. декан Восточного факультета СПб университета Н. Я. Марр обратился к ректору университета со следующим ходатайством: «Факультет восточных языков на основании постановления в заседании 5 сентября с. г. имеет честь просить Ваше Превосходительство возбудить ходатайство об оставлении при Университете по кафедре японской словесности окончившего курс Николая Невского на 1 год с 1 сентября с. г. без назначения ему стипендии.

При сем прилагается отзыв проф. А. И. Иванова о занятиях и успехах Невского»².

К сожалению, в архивном деле не сохранился отзыв проф. А. И. Иванова, но для нас важен сам факт представления Н. А. Невского для приготовления его к профессорской и преподавательской деятельности именно со стороны А. И. Иванова. В дальнейшем А. И. Иванов был инициатором отправки Н. А. Невского в Японию на стажировку: 17 февраля 1915 г. По представлению А. И. Иванова декан факультета просит ректора возбудить перед попечителем Петроградского учебного округа МНП ходатайство о отсылке Н. А. Невского в Японию сроком на 1 год с 1 марта 1915 г. с назначением ему для выполнения сей командировки 3000 рублей из сумм Министерства³. Учитывая успешное окончание университета (испытательная комиссия при СПб университете 20 мая 1914 г. решила выдать ему диплом I степени) и ходатайство факультета о отсылке в Японию, попечитель благопринято рассмотрел этот вопрос: поездка была разрешена⁴.

Н. А. Невский успешно работает в Японии⁵ и встает вопрос о продлении срока его пребывания в Токио еще на десять месяцев, по 1 января 1917 г. Но для решения этого вопроса необходим отчет Н. А. Невского о его работе в стране за 1915 г. 1 декабря 1915 г. декан факультета Н. Я. Марр обращается к ректору Университета со следующим письмом: «Факультет восточных языков имеет честь препроводить при сем Вашему Превосходительству отчет о

¹ Наиболее полно эта точка зрения находит свое отражение в вышеуказанной книге Л. Л. Громковской и Е. И. Кычанова. См. также: Громковская Л. Л. Страницы биографии ученого: (к 90-летию со дня рождения Н. А. Невского) // Проблемы Дальнего Востока. 1982. № 1. С. 143—146; ЦГИА, Петербург. Ф. 14. Оп. 3. Ед. хр. 57397. Л. 13.

² ЦГИА, Петербург. Ф. 14, оп. 1, ед. хр. 11015, л. 1.

³ Там же. Л. 2.

⁴ Там же. Л. 3—7.

⁵ О работе Н. А. Невского в Токио в период стажировки подробнее см.: Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 40—59.

занятиях оставленного при Университете и командированного в Японию Н. А. Невского, составленный на основании его писем проф. А. И. Ивановым; собственноручно написанный отчет Невского, запоздавший по дальности расстояния, будет препровожден немедленно, как только будет получен»¹. 3 марта 1916 г. полученный отчет Н. А. Невского и признанный удовлетворительным проф. А. И. Ивановым препровожден по инстанциям, и попечитель сообщил о своем согласии продлить Н. А. Невскому срок командировки до 1 января 1917 г.² В декабре 1916 г. в Университет поступает «Отчет о занятиях в Японии за период с 1 декабря 1915 г. по 1 декабря 1916 г.», написанный Н. А. Невским собственноручно и с визой: «Отчет признан удовлетворительным. А. Иванов, 12 декабря 1916 г.»³, и на его основании факультет 20 января 1917 г. возбуждает вопрос о продлении срока пребывания Н. А. Невского еще на один год, с 1 января 1917 г. 9 марта 1917 г. управляющий Петроградским учебным округом сообщает о своем решении продлить срок пребывания Н. А. Невского до 1 января 1918 г.⁴

Мы привели эти архивные свидетельства только с одной целью: показать, что руководство стажировкой Н. А. Невского в Токио со стороны Петроградского университета осуществлялось проф. А. И. Ивановым. Между учителем и учеником-стажером поддерживалась столь регулярная и подробная деловая переписка, что А. И. Иванов смог на основании писем составить вполне добротный отчет о работе Н. А. Невского в Японии в первый год его пребывания там, принятый и Университетом, и попечителем Петроградского учебного округа. Очевидно, что отношения между А. И. Ивановым и Н. А. Невским были настолько добрыми, что руководитель сам составил отчет, дабы способствовать своевременному и положительному решению вопроса о продлении срока пребывания Н. А. Невского в Токио. Все это дает нам право сделать вывод, что ведущим учителем Н. А. Невского в студенческие и стажерские годы был именно проф. А. И. Иванов.

Можно также утверждать, что А. И. Иванов оказывал и решающее влияние на формирование этнографических интересов у своих учеников. В литературе хорошо показана роль Л. Я. Штернберга в этнографическом образовании Н. А. Невского⁵, но почему и как попал он в Музей антропологии и этнографии, где работал Л. Я. Штернберг? Ответ напрашивается сам собой, если вспомнить, что А. И. Иванов, сам видный этнограф, автор ряда работ по этнографии китайцев, собиратель китайских и японских этнографических коллекций, с 1908 г. возглавлял отдел культурных стран Азии в МАЭ⁶. Как известно, в 1906 г. образовался этнографический кружок преподавателей гимназий и школ для рабочих, которым руководил Л. Я. Штернберг⁷. Здесь можно было получить систематизированные знания по этнографии, и вполне

¹ ЦГИА. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 11015. Л. 18.

² Там же. Л. 22, 26.

³ Там же. Л. 33—42.

⁴ Там же. Л. 29, 31. В дальнейшем факультет в очередной раз ходатайствует о продлении Н. А. Невскому срока пребывания в Токио до 1 января 1919 г.

⁵ Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 30—36.

⁶ Решетов А. М. История формирования коллекций и изучения народов зарубежной Азии в МАЭ // Сборник МАЭ. Т. 25: Собрания Музея антропологии и этнографии АН СССР. Л., 1980. С. 102.

⁷ О Л. Я. Штернберге подробнее см.: Гаген-Торн Н. И. Лев Яковлевич Штернберг. М., 1975.

естественно, что А. И. Иванов, у которого были хорошие отношения с Л. Я. Штернбергом — последний пригласил именно его возглавить отдел, предпочтя его всем другим синологам, — посоветовал Н. А. Невскому, как и другим своим студентам, посещать занятия кружка. С тех пор монография английского этнографа Дж. Дж. Фрэзера «Золотая ветвь», на которую часто ссылался Лев Яковлевич, стала настольной книгой Невского. «Нас многому научил Лев Яковлевич», — вспоминал позднее товарищ Невского Н. И. Конрад¹. И всю дальнейшую жизнь Н. А. Невский поддерживал связь со своими этнографическими учителями А. И. Ивановым и Л. Я. Штернбергом. Дабы закончить сюжет о роли А. И. Иванова в подготовке Н. А. Невского как ученого широкого профиля, приведем еще одно важное свидетельство. Летом 1925 г. Н. А. Невский приезжал в Пекин и многократно встречался со своим университетским наставником. А. И. Иванов щедро поделился со своим теперь уже младшим коллегой и знаниями, и материалами по тангутоведению². Позднее Н. А. писал об этом: «Прошлым летом я посетил проф. А. И. Иванова, моего прежнего учителя в Петербургском университете, ныне драгомана советского посольства в Пекине. Наш разговор касался языка тангутов, которым я интересовался, и профессор показал мне несколько книг и документов, написанных на этом языке... С разрешения проф. А. И. Иванова я скопировал эти тексты... Этот словарь, также данный мне моим проф. А. И. Ивановым (подчеркнуто мною. — А. Р.), был составлен в 1132 г...»³

На заключительном этапе жизни пути учителя и ученика вновь пересеклись. 25 июля 1937 г. А. И. Иванов был арестован органами НКВД в Москве по обвинению в шпионаже в пользу Японии. Ему также вменялось в вину, что он воспитывал своих студентов Н. А. Невского, Ореста В. Плетнера, Мартина Рамминга в японофильском духе. Хотя тогда Н. А. Невский был еще на свободе, но против него уже собирался материал на Лубянке. Потом ему также предъявят обвинения в японском шпионаже, равно как и его жене. Н. А. был арестован 4 октября 1937 г. в Ленинграде, а через четыре дня, 8 октября была арестована и его жена Мантани Исо. В Москве в этот день был расстрелян А. И. Иванов⁴.

Этнографический научно-исследовательский интерес (а не только познавательный!) проявился у Н. А. очень рано. Уже в отчете о его занятиях в Японии в 1916 г. можно прочитать его рассуждения об анимизме, пронизывающем всю японскую мифологию. «Отчасти соприкасающимся с анимизмом является манизм, или культ предков, развившийся некоторыми своими чертами в процветающий до сих пор культ героев. Из анимизма же вытекает и японское шаманство, на которое обращалось до сих пор весьма малое внимание, тогда как оно в древности, видимо, занимало одно из первых мест в

¹ Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 33.

² Подробнее: Там же. С. 158—159.

³ Невский Н. А. Тангутская филология. Кн. 1. М., 1960. С. 163—164.

⁴ Письмо Военной коллегии Верховного Суда СССР от 6 июля 1990 г. и Центрального архива КГБ СССР от 22 августа 1990 г. автору данной статьи. Пользуясь случаем, благодарю дочь Н. А. Невского — Елену Николаевну Невскую за предоставленные в мое распоряжение сведения из следственного дела Н. А. Невского, хранящегося в архиве Управления КГБ по Ленинградской области, с которым она лично могла ознакомиться и сделать необходимые выписки. Только знакомство с делом дало возможность установить точную дату кончины Н. А. Невского и его жены. Они оба были расстреляны 24 ноября 1937 г. Для сравнения см.: Милибанд С. Д. Указ. соч. С. 380.

верованиях народа»¹. И он верно понимал, что «единственный путь для исследования первичных верований Японии — это прибегнуть к сравнительной этнографии и национальному фольклору, под которые подходят прежде всего ныне существующие сказания и предания разных провинций, народные обычаи, суеверия, гадания и чародейства, народные храмовые празднества и обряды, народные танцы, детские игры и пр.» Н. А. Невского интересовали самые различные вопросы живой японской этнографии, и совершенно естественно, что он стремился установить тесные научные контакты с японскими этнографами и фольклористами как для обсуждения волновавших его проблем, так и для совместных полевых исследований. Зафиксировано, например, что в августе 1917 г. он вместе с Янагита Кунио и другими этнографами выезжал в префектуры Гумма, Иватэ и др. для изучения народной деревянной архитектуры и связанных с нею представлений и верований. Каждая такая поездка существенно обогащала его знаниями реалий японского быта. Очевидно, в те годы Н. А. особо интересовали проблемы верований. Его этнографические интересы поддерживали все, кто с ним переписывался. В. М. Алексеев, в частности, выражая сожаление, что Н. А. не избрал изучение Китая своей специальностью («Как жаль, что Вы не китаист и не можете воспользоваться трудами моей жизни»), тут же советовал ему: «Кстати, о своих работах спишитесь с Борисом Леонидовичем Богаевским, профессором Пермского университета, упомянув меня и прося выслать Вам его работы по земледельческой религии Афин и проч., библиографически, во всяком случае, великолепно оборудованные... Вы оба увлекаетесь одним и тем же, а это редко и приятно»². О своих увлечениях в эти годы сам Н. А. писал в начале 1920 г. в письме знатоку японской поэзии и этнографии Ямагути Моити: «Почти с самого своего приезда в Японию занимался и занимаюсь изучением японского фольклора и всевозможных обычаев (и суеверий), главным образом религиозных или связанных с историей семьи... Если собрали какие-нибудь данные относительно суеверий и обычаев, пожалуйста, поделитесь со мной, буду весьма и весьма обязан. Я лично сейчас собираю материалы по исследованию одного в высшей степени интересного бога — Осирасама, представляющего специфическую черту народных верований Северной Японии (префектур Мияги, Фукусима, Ямагата, Иватэ, Акита и Аомори). К июлю этого года собираюсь привести материалы в порядок и издать их на японском языке»³. Чтобы собрать больше локального этнографического материала о культе бога Осирасама, Н. А. разослал множество писем знакомым и незнакомым лицам. «С целью изучения этнографии Японии я собираю материал относительно специфического божества Тохоку (северо-восток Японии. — А. Р.) — бога Осирасама. Прошу Вас помочь мне. В префектуре Иватэ,

¹ ЦГИА. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 11015. Л. 39. Избрав верования как объект изучения, Н. А. Невский выработал собственную программу, согласно которой упор первоначально должен быть сделан на живой фольклорный и этнографический материал. «Единственный путь для исследования первичных верований Японии — это прибегнуть к сравнительной этнографии и национальному фольклору, под которые подходят прежде всего ныне существующие сказания и предания разных провинций, народные обычаи, суеверия, гадания и чародейства, народные храмовые празднества и обряды, народные танцы, детские игры и пр.» (Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 47).

² Письмо В. М. Алексеева Н. А. Невскому от 2 ноября 1917 г. См.: Алексеев В. М. Наука о Востоке. М., 1982. С. 88.

³ Цит. по: Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 69 — 70.

Аомори имеется божество, парное, мужчина и женщина, из двух веток тутового дерева с вырезанной головой. От головы, а иногда и сверху во множестве свисают цветные лоскутки. Называется божество Осирасама. У всех итак (шаманок. — А. Р.) он есть. Есть и в старых крестьянских домах. В префектуре Ямагата это божество называется Окунаисама. В Ваших краях тоже есть это божество, называемое Окумэнайсама.

По возможности, если у Вас будет минутка, не могли бы Вы рассказать мне все, что знаете об этом»¹.

Н. А. Невский на основе собранного материала пытается сделать выводы о генезисе этого культа, его возможном тождестве с айнскими божествами, основательно обсуждает волновавшие его проблемы с японскими коллегами. Он внимательнейшим образом следит за новинками японской этнографической литературы, знакомится почти со всеми, кто в какой-то мере занимался этнографией. Если учесть, что в те годы этнография Японии еще переживала этап своего становления как наука, то можно без преувеличения утверждать, что Н. А. был активным участником этого процесса.

Самым внимательным образом Н. А. следил за новинками этнографической литературы, особенно журналами. Он полностью перевел для себя доклад Янагита Кунио «Мысли по поводу синто», который он прочитал в обществе «Тэйюринрикай». Особый интерес у него вызвала работа Кавамура Ёдзю «Исследование японского шаманства». Конспекты он классифицировал, записывая содержание понравившихся статей в разных тетрадях, имевших тематические названия: «Материалы для истории шаманства в Японии», «О религиозных обрядах и культовых игрушках» и т. д. Он не только конспектировал работы, но и попутно записывал свои соображения, свое видение проблемы. Эти записки в дальнейшем он использовал при написании своих работ.

Внимание Н. А. привлекли айны, изучение которых тогда только начиналось. «Айны — в туземном произношении айну, т. е. "человек"», — записывает Н. А. Особое внимание он уделял сбору фольклорного материала, совершенно справедливо рассматривая его как энциклопедию айнской жизни. «Айны чтят свою старину и своих предков не меньше, чем японцы, и за отсутствием письменности любят в зимние вечера, когда нет полевых и рыболовных работ, проводить время у очага в беседах и воспоминаниях о былом, рассказывать молодежи сказки, сообщать предания о происхождении того или иного обычая и петь сказания про богов или героев. Увлечшись рассказом, и рассказчик и слушатели забывают время; часто такая беседа длится всю ночь напролет, пока наступающее утро не склонит головы утомившегося сказителя и его слушателей.

Эти беседы у очага играют для подрастающего поколения роль школы, где оно черпает все основные знания, необходимые для полноправного члена коллектива»². Каждый, кто знакомился с книгой Н. А. «Айнский фольклор», знает, какое громадное количество собственно этнографического материала заключено в ней. В современном айноведении эта работа занимает и, можно смело утверждать, будет занимать почетное место, к ней неизменно будут обращаться как к непреходящей ценности первоисточнику.

Невский прекрасно знал японскую этнографию, причем знал ее не только по книгам, по и практически. Чтобы глубже понять японское традиционное

¹ Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 73.

² Невский Н. А. Айнский фольклор. М., 1972. С. 9, 11.

искусство, он брал уроки у музыкантов, художников, артистов. Овладеть спецификой японского быта ему помогала его жена Мантани Исо, с которой он сотрудничал с 1922 г., а 12 июня 1929 г. их брак был официально зарегистрирован. Он умело носил японскую одежду, прекрасно овладел тонкостями японского этикета. Н. А. Невский был несравненным знатоком японского языка. Вернувшись на родину, он совместно с Е. М. Колпакчи издал два учебника японского языка. «В лице Н. А. Невского мы имеем <...> первого в СССР знатока японского языка и его диалектов», — писал акад. В. М. Алексеев в 1934 г.¹ В те годы в Институте востоковедения велась большая работа по составлению словарей, в том числе китайско-русского, японо-русского и других. «Только он мог взять на себя <...> ответственную редактуру японо-русского печатаемого ныне словаря»². К сожалению, в истории отечественного японоведения остается неоцененным вклад Н. А. Невского в создание этого большого японо-русского словаря, работа над которым в 30-е годы велась в Институте востоковедения АН СССР в Ленинграде и в которой деятельное участие вплоть до своего ареста 4 октября 1937 г. он принимал³. Создается впечатление, что Н. И. Конрад, позднее много сделавший для издания и популяризации научного наследия Н. А. Невского-тангутоведа, в результате чего в 1962 г. Н. А. была присуждена Ленинская премия, не склонен был говорить о заслугах Невского-японоведа⁴.

Исключительно важное значение для изучения японской этнографии имеют работы Н. А. о фольклоре островов Мияко и Рюкю. Исследователь побывал на Мияко трижды: в 1922, 1926 и 1928 гг. Отдаленное и фактически изолированное положение островов, нерегулярные связи с соседями сделали население этого района своеобразным изолятом. В языке, верованиях, обычаях жителей островов Мияко сохранилось много архаических черт и традиций. Несколько работ по этнографии и фольклору населения архипелагов Мияко и Рюкю на японском языке Н. А. опубликовал уже в 1926—1927 гг. На родине монография о фольклоре и обычаях жителей островов Мияко появилась много позднее, благодаря большой подготовительной работе, проделанной Л. Л. Громковской⁵. Книга исключительно богата оригинальным этнографическим материалом. Особое внимание он уделял сбору сведений о семейно-брачных отношениях, которые и сегодня сохраняют свое значение для японской и общей этнографии. Очень жаль, что эта работа не имеет широкого этнографического читателя и материал ее недостаточно используется при исследовании проблем эволюции семьи и брака. В селении Бура на главном острове архипелага он зафиксировал, в частности, обычай свободного брака. Когда наступает время женитьбы сына, его родители по своему выбо-

¹ Алексеев В. М. Указ. соч.. С. 87.

² Там же.

³ «Большой японо-русский словарь» в 2 томах был издан в Москве в 1970 г. Ответственным редактором значился Н. И. Конрад. В материалах словаря даже не упомянуто об участии Н. А. Невского в создании этой работы. По отзывам людей, беседовавших с Н. И. Конрадом, на прямой вопрос об участии Н. А. Невского в работе над словарем он отвечал, что изданный словарь ничего общего не имеет со словарем, над которым велась работа в Ленинграде.

⁴ Об Н. И. Конраде подробнее см.: Алпатов В. М. Николай Иосифович Конрад. К столетию со дня рождения // Восток. 1991. № 2. С. 69—83; Джарылгазина Р. Ш. Н. И. Конрад — исследователь этнографии Кореи: (к 100-летию со дня рождения ученого) // Советская этнография. 1991. № 5. С. 57—69.

⁵ Невский Н. А. Фольклор островов Мияко. М., 1978.



ПОСТАНОВЛЕНИЕМ КОМИТЕТА
ПО ЛЕНИНСКИМ ПРЕМИЯМ
В ОБЛАСТИ НАУКИ И ТЕХНИКИ
ПРИ СОВЕТЕ МИНИСТРОВ СССР
ОТ 22 АПРЕЛЯ 1962 ГОДА
ПРИСУЖДЕНА ЛЕНИНСКАЯ ПРЕМИЯ

*НЕВСКОМУ Николаю Александровичу, доктору
филологических наук, — за научный труд «Тангут-
ский филологиче...», опубликованный в 1960 году.*



Председатель Комитета
по Ленинским премиям в области
науки и техники
при Совете Министров СССР

В. ВЛАДИМИРОВ

Учредитель секретарь Комитета
по Ленинским премиям в области
науки и техники
при Совете Министров СССР

В. АРЖАНОВИЧ

1962 г.



ру или по его просьбе отправляются к родителям понравившейся девушки и сообщают им о цели своего визита. Если последние согласны, то молодые получают право на регулярные связи. После наступления беременности девушка переходит в дом мужа, но в случае несхожести характеров молодой человек прекращает ночные посещения и девушка считается свободной для нового выбора. Если же молодая спустя какое-то время после совместного проживания в доме мужа уходила от него к своим родителям, то такой мужчина считался потерявшим свое лицо и за него не отдавали больше своих дочерей. Тогда у него оставался единственный выход — уйти из своего селения куда-нибудь на сторону. Покинувшая же его первая жена может свободно вновь выйти замуж. Н. А. Невский подробнейшим образом фиксировал локальные варианты семейно-брачных связей на островах Мияко. Вообще надо подчеркнуть, что при изучении любой проблемы Н. А. особенно четко и последовательно изучал локальную специфику языка ли, верований ли и других явлений.

Как уже отмечалось выше, Н. А. с помощью А. И. Иванова, щедро поделившегося со своим учеником материалами, много и плодотворно занимался тангутоведением. Об этом написано немало¹. Если А. И. Иванова мы по праву считаем пионером отечественного тангутоведения, то ученым, внесшим наиболее фундаментальный вклад в разработку проблемы, несомненно, является Н. А. Невский. Уже в 1926—1927 гг. он опубликовал в Японии на английском и японском языках свои первые исследования по тангутоведению. На родине собрание его трудов по этой теме было опубликовано посмертно в 1960 г. и, как отмечалось, было отмечено в 1962 г. самой престижной в то время научной премией — Ленинской².

Как китаевед — ученик В. М. Алексеева Н. А. Невский живо интересовался изучением этнографии народов Китая. В частности, летом 1927 г. он совершил поездку на о-в Тайвань, где собирал фольклорно-этнографический материал у племени цоу. Как понятно, выбор объекта исследования преследовал важные научные цели. Конечно, он стремился зафиксировать и сделать достоянием науки материал по языку, фольклору и этнографии одного из таинственных племен аборигенов о-ва Тайвань. Но, очевидно, будет правильным, если мы поставим поездку Н. А. в один ряд с предыдущими его изысканиями по айнам на о-ве Хоккайдо, по языку и фольклору жителей островов Мияко, по японской диалектологии и этнографии... Можно предполагать, что на о-ве Тайвань он стремился найти ответы на многие волновавшие его вопросы этнокультурной истории жителей Японского архипелага — японцев, айнов, рюкюсцев, вскрыть глубинные связи их языков и культур... Как показал Н. А., самоназвание племени цоу родственно слову «тау», которое у индонезийских народов означает «человек». Такой же этноним «тау» у тайваньских аборигенов канобу и ами, а у пайван — таутау³. Погода в горных районах Тайваня, где работал Н. А., выдалась в то лето исключительно дождливой, и это способствовало сидению на месте и записы-

¹ Подробнее см.: Кычанов Е. И. Звучат лишь письмена; Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч.

² Невский Н. А. Тангутская филология: Исследования и словарь в двух книгах. М., 1960. Т. 1—2.; Сердюченко Г. Возрождение «Мертвого города» // Азия и Африка сегодня. 1962. № 7. С. 43—44.

³ Невский Н. А. Материалы по говорам языка цоу // Труды Института востоковедения. Т. 11. М.; Л., 1935. С. 4.

ванию фольклорных и языковых материалов. Его информатор Воны — уроженец селения Тфуя, цоу по национальности, хорошо говорил по-японски, что обеспечивало прямой контакт между ученым и информатором. Воны знал множество преданий своего народа, а в каждом из них содержался ценнейший этнографический материал. В них рассказывалось об обычаях охоты за головами, о представлениях о душе, о пантеоне богов, о похоронных обрядах, о способах охоты и рыбной ловли, выделывания вина посредством жевания злаков, о брачных обрядах, системе родства, о социальной структуре племени цоу... Одновременно Н. А. составлял словарь языка цоу¹. Эта работа о цоу получила высокую оценку специалистов².

На Тайване Н. А. Невский собрал ценную этнографическую коллекцию по культуре цоу, которая ныне является украшением китайского этнографического собрания Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого³.

Познания Н. А. Невского в области синологии были глубоки и разносторонни. Он владел китайским языком, был большим знатоком китайской культуры. Это дало право В. М. Алексееву написать такие слова: «Руководство новыми для Эрмитажа собраниями по тангутско-китайскому искусству могло быть поручено только ему» (Н. А. Невскому. — *А. Р.*)⁴.

Н. А. Невский, оставаясь в Японии в течение 1915—1929 гг., поддерживал связь с родиной. Он переписывался с В. М. Алексеевым, А. И. Ивановым, Н. И. Конрадом, С. Ф. Ольденбургом, С. М. Широкогоровым, Л. Я. Штернбергом и другими востоковедами старшего и своего поколений, встречался с коллегами, приезжавшими в Японию, — А. Е. Глускиной, Е. М. Колпакчи, Ю. К. Шуцким и другими. В 1925 г. побывал в Пекине, где общался со своим учителем проф. А. И. Ивановым. В ноябре 1926 г. в Японии проходил III Всетихоокеанский научный конгресс, в работе которого принимал участие и маститый советский этнограф Л. Я. Штернберг. Делясь впечатлениями о конгрессе, Л. Я. Штернберг позднее писал: «И я лично с чрезвычайной признательностью вспоминаю свои беседы с <...> профессором Янагида и русским японистом, давно живущим в стране, профессором Невским, специально занимающимися шаманством, первый в северной Японии, второй, кроме того, — еще на островах Лиу-Киу (Рюкю. — *А. Р.*). Для меня сообщенное ими было настоящим откровением. В литературе, в том числе и японской, их материалы еще не опубликованы»⁵. Эта встреча открывала большие возможности для научного сотрудничества Л. Я. и Н. А. В Архиве РАН в Петербурге сохранилось письмо Н. А. Невского Л. Я. Штернбергу от 4 июля 1927 г., которое до сих пор остается неопубликованным. По своему характеру оно является статьей, материал которой не устарел и сейчас, а потому мы подготовили это письмо к печати. Можно предполагать, что это письмо осталось без ответа: Л. Я. Штернберг скоропостижно скончался 14 августа 1927 г.

¹ Невский Н. А. Материалы по говорам языка цоу: Словарь диалекта северных цоу. М., 1981.

² Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 129.

³ Опись № 4089, поступила в 1929 г. Регистрировала А. Е. Глускина, перерегистрировал А. А. Свиридов. См.: Решетов А. М. История формирования коллекций. С. 105.

⁴ Алексеев В. М. Указ. соч. С. 87.

⁵ Штернберг Л. Я. Этнография на III Тихоокеанском научном конгрессе в Токио в ноябре 1926 г. // Этнография. 1927. № 2. С. 330.

В 1922 г. была предпринята попытка пригласить Н. А. Невского для работы на кафедре японской филологии. В мае с заявлением по этому поводу обратился в университет В. М. Алексеев, рекомендуя избрать на вакантную должность преподавателя Н. А. Невского. «Зная его как даровитейшего из своих учеников по университету и слыша о нем отзывы компетентнейших лиц (С. Г. Елисеева, О. О. Розенберга и др.), уверен, что приглашение его занять место преподавателя японской филологии в Университете будет адресовано безошибочно»¹. 20 июня 1922 г. от имени Петроградского университета Н. А. Невскому как преподавателю Петроградского университета было направлено в Японию следующее уведомление: «Правление Петроградского Государственного Университета извещает, что Вы избраны факультетом общественных наук... и утверждены в должности преподавателя этнолого-лингвистического отделения факультета общественных наук сего Университета по кафедре японской филологии»².

Однако по целому ряду причин тогда приезд Н. А. Невского не состоялся. Он вернулся на родину только в 1929 г. во многом благодаря приглашениям, уговорам и хлопотам Н. И. Конрада и В. М. Алексеева³. В том же году он приступил к преподавательской деятельности в ЛГУ и Ленинградском Восточном институте, в 1930 г. был зачислен на работу в Институт востоковедения АН СССР научным сотрудником, а в 1934 г. — еще и в Эрмитаж. В 1934 г. по инициативе группы академиков Н. А. Невский был выдвинут для избрания в АН СССР. В проекте «Записки» в АН по этому поводу В. М. Алексеев, в частности, писал: «Этнографические исследования, основание которым было положено его (Н. А. Невского. — А. Р.) общением с известным нашим оригинальным и широким этнографом Л. Я. Штернбергом (ему Николай Александрович посвятил прочувствованный некролог на японском языке), полны открытий, например этюд о "мертвой и живой воде" на японо-рюкюской почве; этюд о заклании (на полях) животных, обновивший вопрос данными личного наблюдения этого обряда на полях Формозы; этюд о магических фигурах из соломы, также датированный личным наблюдением; этюд, опровергающий принятое толкование танца "сисямай" как танца "льва" и возводящий этот танец в древнюю концепцию оленя, и т. д. Но главным его достижением в этой области является собрание материалов по фольклору и языку айнов — достижение, признанное японскими учеными, приглашавшими Н. А. Невского читать лекции по этому предмету в Киотоском университете. Огромный, отлично отработанный материал этот вместе со столь многими другими ждет только печатания.

Как видно из предыдущего, этнографические работы Н. А. Невского выведены им из нового материала, собранного предприимчивым ученым-лингвистом. И действительно, Николай Александрович является таковым и в области японской фонетики, и в области не исследованных до него диалектов (острова Мияко, Рюкю, Формоза)...»⁴

¹ ЦГИА. Ф. 14. Оп. 1. Ед. хр. 11015. Л. 48.

² Там же. Л. 49.

³ Алпатов В. М. Указ. соч. С. 72; Громковская Л. Л. Страницы биографии ученого. С. 145. Жена с дочерью Еленой приехали к нему в 1933 г.

⁴ Алексеев В. М. Указ. соч. С. 86—87. Конечно, круг научных проблем, которыми занимался Н. А., был довольно обширен. На нем сказались отчасти и веяние времени. См., например, работу: Невский Н. А. От «Московии» к

Мы выбрали специально ту часть отзыва, в которой говорится о больших заслугах Н. А. Невского именно в области этнографии¹. Время — лучший судья для определения научной значимости ученого. И оно сегодня подтверждает оценку трудов Н. А. Невского на ниве этнографии, данную В. М. Алексеевым, объективно свидетельствуя об исключительной ценности этнографических работ ученого, о его деятельном участии в развитии японской и советской этнографии.

Еще будучи официально стажером, Н. А. Невский в 1918 г. опубликовал в Японии на японском языке в этнографическом журнале «Додзоку то дэнсэцу» свои первые статьи: «Пользование кровью животных в сельскохозяйственном ритуале», «Магическая фигура из Тонэ» и «Песни при исполнении танца "сисимаи" из провинции Сагами». Всего до 1929 г. Нэфусуки Никора (Невский Николай) опубликовал там около десятка статей. В 1971 г. в Токио вышла его книга «Цуки то фуси» («Луна и бессмертие», в которой японский ученый Ока Масао собрал все ранее публиковавшиеся в японских этнографических журналах статьи Н. А. Невского и неопубликованные рукописи, хранившиеся в архиве Библиотеки Тэнри. Значит, и спустя 40—50 лет после их написания они сохраняли актуальность для японской науки. О значении этнографических работ Н. А. Невского писали такие крупные ученые, как проф. Янагита Кунио, проф. Такахаси Моритака, тангутовед проф. Окадзаки Сейро и другие. Исида Эйитиро на титуле своей монографии «Мать Момотаро. Опыт исторического исследования одной культуры», изданной в Токио в 1971 г., написал: «Моему учителю Николаю Невскому». Этнограф проф. Като Кюдзо писал о жизни и научной деятельности Н. А. в своих книгах «Небесная змея. Жизнь Николая Невского» и «На перекрестках путей Евразии»².

Большим почетом окружено имя Н. А. Невского и на родине. После его реабилитации в 1957 г.³ началась активная работа по изучению и публикации его научного наследия. Большой творческий коллектив подготовил и издал в 1960 г. два тома «Тангутской филологии». Особо следует оценить научный подвиг Л. Л. Громковской, подготовившей к печати «Айнский фольклор», «Фольклор островов Мияко», «Материалы по говорам языка цоу. Словарь диалекта северных цоу» и упорно продолжающей эту работу. Ею и Е. И. Кычановым написаны книги о жизни и научной деятельности Н. А. Невского⁴. Работы Н. А. Невского и сегодня привлекают внимание исследователей проблем японской, тихоокеанской и общей этнографии. Они по-прежнему сохраняют свое значение как своими выводами, так и уникальным, лично собранным и введенным в науку материалом. И сегодня такие проблемы, как исследование этнографии японцев, айнов, рюкюсцев, цоу, тангутов, не могут решаться плодотворно без учета работ Н. А. Невского.

СССР // Записки Института востоковедения АН СССР. Т. 5. М.; Л., 1936. С. 43—53.

¹ Попутно заметим, что В. М. Алексеев сам был крупным этнографом. Об этом см.: Решетов А. М. Этнография в кругу научных интересов В. М. Алексеева // Традиционная культура Китая. М., 1983. С. 81—91.

² Об этом см.: Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 92, 120, 158, 212—214.

³ Репрессированное востоковедение // Народы Азии и Африки. 1990. № 5. С. 98.

⁴ Кычанов Е. И. Звучат лишь письма. М., 1965; Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Николай Александрович Невский. М., 1978.

Мы выбрали специально ту часть отзыва, в которой говорится о больших заслугах Н. А. Невского именно в области этнографии¹. Время — лучший судья для определения научной значимости ученого. И оно сегодня подтверждает оценку трудов Н. А. Невского на ниве этнографии, данную В. М. Алексеевым, объективно свидетельствуя об исключительной ценности этнографических работ ученого, о его деятельном участии в развитии японской и советской этнографии.

Еще будучи официально стажером, Н. А. Невский в 1918 г. опубликовал в Японии на японском языке в этнографическом журнале «Додзоку то дэнсэцу» свои первые статьи: «Пользование кровью животных в сельскохозяйственном ритуале», «Магическая фигура из Тонэ» и «Песни при исполнении танца "сисимаи" из провинции Сагами». Всего до 1929 г. Нэфусуки Никора (Невский Николай) опубликовал там около десятка статей. В 1971 г. в Токио вышла его книга «Цуки то фуси» («Луна и бессмертие», в которой японский ученый Ока Масао собрал все ранее публиковавшиеся в японских этнографических журналах статьи Н. А. Невского и неопубликованные рукописи, хранившиеся в архиве Библиотеки Тэнри. Значит, и спустя 40–50 лет после их написания они сохраняли актуальность для японской науки. О значении этнографических работ Н. А. Невского писали такие крупные ученые, как проф. Янагита Кунио, проф. Такахаси Моритака, тангутовед проф. Окадзаки Сейро и другие. Исида Эйитиро на титуле своей монографии «Мать Момотаро. Опыт исторического исследования одной культуры», изданной в Токио в 1971 г., написал: «Моему учителю Николаю Невскому». Этнограф проф. Като Кюдзо писал о жизни и научной деятельности Н. А. в своих книгах «Небесная змея. Жизнь Николая Невского» и «На перекрестках путей Евразии»².

Большим почетом окружено имя Н. А. Невского и на родине. После его реабилитации в 1957 г.³ началась активная работа по изучению и публикации его научного наследия. Большой творческий коллектив подготовил и издал в 1960 г. два тома «Тангутской филологии». Особо следует оценить научный подвиг Л. Л. Громковской, подготовившей к печати «Айнский фольклор», «Фольклор островов Мияко», «Материалы по говорам языка цоу. Словарь диалекта северных цоу» и упорно продолжающей эту работу. Ею и Е. И. Кычановым написаны книги о жизни и научной деятельности Н. А. Невского⁴. Работы Н. А. Невского и сегодня привлекают внимание исследователей проблем японской, тихоокеанской и общей этнографии. Они по-прежнему сохраняют свое значение как своими выводами, так и уникальным, лично собранным и введенным в науку материалом. И сегодня такие проблемы, как исследование этнографии японцев, айнов, рюкюсцев, цоу, тангутов, не могут решаться плодотворно без учета работ Н. А. Невского.

В феврале — марте 1992 г. во многих научных центрах прошли заседания, посвященные 100-летию со дня рождения выдающегося востоковеда Николая Александровича Невского. В Москве и Петербурге состоялись собрания уче-

¹ Попутно заметим, что В. М. Алексеев сам был крупным этнографом. Об этом см.: Решетов А. М. Этнография в кругу научных интересов В. М. Алексеева // Традиционная культура Китая. М., 1983. С. 81–91.

² Об этом см.: Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Указ. соч. С. 92, 120, 158, 212–214.

³ Репрессированное востоковедение // Народы Азии и Африки. 1990. № 5. С. 98.

⁴ Кычанов Е. И. Звучат лишь письма. М., 1965; Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Николай Александрович Невский. М., 1978.

ных советов, на которых прочитаны были доклады о значении работ юбилера для науки. Примечательно, что в них принял участие специально прибывший со своей супругой японский этнограф проф. Като Кюдзо. И это не случайно: ведь мировая научная общественность отмечала юбилей японского и русского ученого Нэфусуки Никора — Николая Александровича Невского.

Письмо Н. А. Невского Л. Я. Штернбергу¹

4 июля 1927

Осака

Многоуважаемый Лев Яковлевич!

Простите, ради Бога, за столь долгое молчание, которое объясняется исключительно тем, что был очень занят с новыми первокурсниками².

Страшно Вам благодарен и признателен за отдельные оттиски Ваших статей, которые получил уже давно, и за целую посылку с массой интересных книг, которую получил несколько дней тому назад.

Ваши статьи и работы для меня были наиболее ценны, т[ак] к[ак] они открывают глаза на многие явления японской этнографии. Особенно интересны были работы о двойниках и о *divine election*³. Между прочим, эту статью на днях собираюсь переслать Янагита⁴,

¹ С.-Петербургский филиал Архива РАН. Архив Л. Я. Штернберга. Ф. 282. Оп. 2. Ед. хр. 211. Л. 1—6. Подробнее о нем см.: Памяти Л. Я. Штернберга. Л., 1930; Гаген-Торн Н. И. Лев Яковлевич Штернберг. М., 1975. Публикация письма, комментарии: А. М. Решетов.

² Эта фраза дает основание предполагать, что между Л. Я. Штернбергом и Н. А. Невским существовала переписка, которая, к сожалению, не сохранилась. Как можно увидеть из фактов, изложенных ниже, Л. Я. Штернберг послал Н. А. Невскому, в частности, работы, вышедшие уже в 1927 г. и, очевидно, тут же отправленные им в Японию. И если Н. А. Невский спустя некоторое время после их получения, 4 июля извиняется «за столь долгое молчание», то можно думать, что переписка между ними была всегда довольно активной. В связи с этим хочется обратить особое внимание на то, что среди посланных в Японию работ была статья Л. Я. Штернберга «Избранничество в религии», напечатанная в журнале уже в траурной рамке (Л. Я. Штернберг умер 14 августа 1927 г., о чем также сообщается в том же первом номере журнала «Этнография»). Тогда не исключено, что статья была послана в рукописи или был послан экземпляр корректуры.

³ Речь идет о работах: Штернберг Л. Я. Античный культ близнецов при свете этнографии // Сб. МАЭ. Т. 3. Пг., 1916. С. 133—189; Он же. Культ близнецов в Китае и индийские влияния // Сб. МАЭ. Т. 6. Л., 1927. С. 1—18; Он же. Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1. С. 1—56.

⁴ Янагита Кунио (1875—1962) — один из основателей японской этнографической науки. При его активном участии в 1934 г. было учреждено Японское этнографическое общество, в 1935 г. — Общество фольклорных исследований, в 1936 г. — этнографический журнал. Как исследователь К. Янагита много внимания уделил изучению этнографии Рюкю и островов Южных морей, считая, что там сохранились многие архаические черты культуры и социальной орга-

хотя отдать ее ему, несмотря на Ваше распоряжение, не хочется — очень уж она хороша. (Может быть, найдется еще один экземпляр?) Постараюсь что-нибудь сделать, чтобы японское общество узнало об этих двух статьях. «Культ близнецов» верну обратно, как только получу обещанный Вами номер, где она помещена. К «Divine election» замечу здесь пока, что на рюкюских островах говорят, что муж шаманки-жрицы (там мужчин-шаманов почти нет) недолговечен. До прочтения Вашей статьи я никак не мог объяснить себе этого заявления, которое мне приходилось слышать неоднократно. Теперь же я это объясняю ревностью более сильного второго мужа-духа. Когда снова попаду на острова, направлю исследования в этом направлении. Относительно рюкюского шаманства напишу для Вас отдельную статью, равно как и общую статью об айнском фольклоре¹.

Что касается культа орла², то, я думаю, можно что-нибудь откопать в этом отношении и в Японии, хотя в настоящее время такого явно выраженного культа, насколько мне известно, в самой Японии нет. Приведу ниже одну из весьма популярных народных песен островов Яэяма (в архипелаге Рёккё), которую можно, пожалуй, считать результатом некогда, вероятно, существовавшего культа орла на этих островах. Песня эта носит название «Басынутурыбусы», т. е. «Песнь про птицу орла». Эта песня весьма популярна на вышеназванных островах и постоянно распевается под аккомпанемент трехструнного саңсиң'а и даже сопровождается танцами. Автором данной песни является некий чиновник Угими Синти (1797—1850), поло-

низации, исследование которых может помочь лучше понять историческое прошлое японцев. Рюкю он рассматривал как мост, через который древние племена, носители рисоводческой культуры, переселились из прибрежных районов Юго-Восточного Китая на Японские острова. С целью комплексного исследования проблемы он создал «Дискуссионный кружок Южных островов» («Нанто данва кай»), в работе которого приняли участие многие ведущие и молодые этнографы и фольклористы страны. К. Янагита был одним из первых исследователей традиционных форм брака, культа предков, древнейших ритуальных корней синтоизма и т. д. Важнейшие работы Янагита Кунио: Тонно моногатори (Собрание мифов г. Тонно). Токио, 1907; Кайнан сёки (Записки о Южных морях). Токио, 1925; Мукоири Ко (Заметки о приймачестве). Токио, 1929; Имото но тикара (Могущество сестры). Токио, 1940; Окинава бунку сосэцу (Очерки культуры Рюкю). Токио, 1947; Кайдзю но мити (Морские пути). Токио, 1961. (Все на японском языке.) Н. А. Невский очень рано познакомился с К. Янагита, их связывала большая личная и творческая дружба. Значению работ Н. А. Невского японский мэтр посвятил одну из своих статей. Об этом см.: Громковская Л. Л., Кычанов Е. И. Николай Александрович Невский. С. 48—49, 57, 212. С Н. А. Невским и К. Янагита встречался и неоднократно беседовал Л. Я. Штернберг во время своего пребывания в Японии. Подробнее см.: Штернберг Л. Я. Этнография на III Тихоокеанском конгрессе в Токио в ноябре 1926 г. // Этнография. 1927. № 2. С. 330.

¹ Очевидно, названная статья о рюкюском шаманстве написана не была. Об айнском фольклоре см.: Невский Н. А. Вступительная статья к айнскому фольклору // Литература Китая и Японии. 1. М., 1936. С. 405—428; Он же. Айнский фольклор. М., 1972.

² Н. А. Невский, очевидно, ознакомился со статьей Л. Я. Штернберга «Культ орла у сибирских народов» (Сб. МАЭ. Т. 5. Вып. 2. Л., 1925. С. 117—140).

живший в основу ее уже существовавшую до него «Басынујунта» («Песнь про Орла») почти того же содержания. Автором последней была некая Накама Сакаи (1713—1813). Не имея данных, трудно сказать, кто была эта женщина, но можно предположить, не была ли она жрицей-шаманкой, так как последние все обладают поэтическим талантом и даром импровизации. Приведу ниже текст в русской транскрипции и перевод.

Басынутурыбусы

Уфуакōну нідзасыні
 наріакōну мутубайіні
 іцыну јуда фумінубурі
 нанану јуда фумі нубурі
 њыту-піраі сы-ба какі
 нана-піраі сы-ба какі
 њыту-піраі куга насі
 нана-піраі куга насі
 њыту піраі куга-кара
 нана піраі куга-кара
 аіабаніба мараџōрі
 бірубаніба сыдаџōрі
 џангшадзыну сџитумуді
 гшанііцыну асапана
 агарыкаі тубіџікі
 тідаба-гамі маіџікі
 іра саніса к̄у ну п̄ы
 дук̄ы саніса куганібы
 баң сыдіру к̄у дара
 пані муіру такі дара
 к̄у јушай с̄ураба
 аџа (= аџа) фукуі с̄ураба

Песнь про птицу орла

На корнях воздушных громадного фикуса,
 На стволе ползучем плодоносного фикуса,
 (Орел) на одну ветвь ступил-взошел,
 На семь ветвей ступил-взошел,
 Повесил одно (букв.: одну штуку) гнездо,
 Повесил семь штук гнезд,
 Яйцо, одну штуку, снес,
 Яиц семь штук снес,
 Из одного того яйца,
 Из семи тех яиц
 Узорчатокрылых родил,
 Бархатнокрылых произвел.
 На заре месяца первого (= Нового года),
 На рассвете дня первого
 На восток улетели,

К самому солнцу воспарили.
 О, сколь радостен сегодняшней день!
 Страшно радостен день золотой!
 Словно сегодня я (на свет) появился,
 Как будто бы выросли крылья!
 Как сегодня буду праздновать!
 Как завтра буду веселиться!

Последние шесть строк, по-видимому, позднейшее добавление. Они самостоятельно развиты в «Новогодней песне», записанной мною на острове Тарама (группы Мияко), в которой об орле нет ни звука. В вышеназванной «Басынујунта» этих строк тоже нет. На островах Мияко с культом орла встречаться не приходилось, но если существование его подтвердится для Яэяма, то можно будет допустить, что он был и на Мияко. В октябре перелетный коршун стаями заполняет острова Мияко, дети с песнями устраивают особые ловушки на вершинах деревьев и песнями подзывают коршунов. Изловленных птиц употребляют в пищу; но в семьях, где кто-нибудь уехал на другой остров — в Окинава (собственно Рёкю) или в Японию, — употребление коршунов в пищу является строгим табу, нарушение которого, как говорят, непременно принесет несчастье отсутствующему.

Переходя теперь к статье Вашей об айнских инау¹ и соглашаясь со всеми Вашими взглядами и интерпретацией данного явления как такового, не могу согласиться с этимологией *инау-нау* < ни «дерево» + *ау* «язык».

Судя по Вашей статье, Вы понимаете слово *ау* (точнее, *һау*) в смысле «языка» как органа речи, тогда как *һау*, собственно, значит «голос, говор, говорение»². Не лучше ли этимологизировать *инау* как комплекс, состоящий из слов *ину* «выслушивать» (усиленная форма от *ну* «слушать») + *һау* «говорение», «говорящий» (ср. *һаһе-ан* «быть говорящим», «иметь голос», «говорить») и т[аким] образом переводить данное слово как «выслушивающий (слова и просьбы людей) и говорящий (об этом богам)», что вполне соответствует выясненной Вами природе *инау*.

Шестого числа последний раз иду в школу в этом триместре. С седьмого начинаются каникулы. 14-го числа собираюсь ехать на Формозу, где думаю посетить племя Цё (одно из племен аборигенов Формозы)³. В благодарность за высланные книги постараюсь приоб-

¹ Имеется в виду статья Л. Я. Штернберга «Культ инау у племени айну» // Ежегодник Русского антропологического общества при СПб Университете. Т. 1. Ч. 4. СПб., 1905. С. 289–308.

² Язык как орган речи будет *царё* или *нарё*. (Примечание Н. А. Невского.)

³ Летом 1927 г. Н. А. Невский совершил поездку на о-в Формоза (Тайвань) с целью изучения этнографии племени цоу. Хотя Н. А. говорил о себе как о «лингвисте по преимуществу», он был по-настоящему высокообразованным, опытным этнографом-полевиком. Результатом его поездки явилась книга: Невский Н. А. Материалы по говорам языка цоу; Он же. Материалы по говорам языка цоу: Словарь диалекта северных цоу. Эти работы много шире по

рести каких-нибудь вещей для Музея¹. Устройте мне только возможность переправить их Вам.

Вашу статью относительно гиляцкого языка² пересылаю одному приятелю с просьбой перевести. Дело в том, что директор нашей школы г-н Наканомэ лет 10 тому назад выпустил на японском языке краткую грамматику гиляцкого языка (главным образом на основании работ Грубэ и отчасти своих исследований). Книжка — дрянь. Я ему много раз указывал на Ваши работы, но он на мои указания не обращал внимания и недавно выпустил свою «грамматику» в немецком переводе (неприменно перешлю Вам, чтобы могли хоть немного посмеяться)³. Чтобы показать несостоятельность его работы, я и решил просить одного приятеля перевести Вашу работу.

Почему Вы не прислали статьи Ёхельсона⁴ (вроде Вашей и Богораза)⁵, объясняющей фонетику и морфологию юкагирского языка? (или такого не имеется?)

Хотелось бы получить весь сборник (Известий Этногр. Музея), посвященный Радлову, а не только вторую часть⁶.

Пришлите еще книг! За всякую присланную брошюру или книгу буду страшно благодарен.

Ну пока, всего, всего лучшего!

О поездке на Формозу сообщу, вернувшись в Осаку.

охвату материала, и права Л. Л. Громковская, предлагая назвать их «Материалы по фольклору и говорам языка цоу». См.: Громковская Л. Л. От составителя // *Невский Н. А. Материалы*. С. 4.

¹ В МАЭ хранится коллекция № 4089, поступившая в 1929 г. в дар от Н. А. Невского. Число предметов — 51, однако некоторые предметы при перерегистрации не обнаружены. Регистрировала А. Е. Глушкина, в 1979 г. перерегистрировал А. А. Свиридов.

² Штернберг Л. Я. является автором двух работ по гиляцкому языку: 1) Образцы материалов по изучению гиляцкого языка и фольклора, собранные на о-ве Сахалин и в низовьях Амура // *Известия АН*. Т. 13. № 4. СПб., 1900. С. 387—434; 2) Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1908.

³ Речь идет о Наканомэ Акира. Его работу о гиляцком языке см.: *Nakanome Akira. Grammatik der Nikbun Sprache* // *Research Review*. Vol. 5. Osaka, 1927. Благодарю Е. Ю. Груздеву за библиографическую справку.

⁴ Иохельсон В. И. (1855—1943) — русский этнограф и языковед, исследователь народов Крайнего Севера. Очевидно, Н. А. Невский имеет в виду работу В. И. Иохельсона «Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе В. И. Иохельсоном: Ч. 1. Образцы народной словесности юкагиров: (Тексты с переводом)». СПб., 1900. О нем см.: Шавров К. Б. Владимир Ильич Иохельсон // *Советская этнография*. 1935. № 2. С. 3—15.

⁵ Богораз В. Г. (1865—1936) — советский этнограф, языковед, фольклорист, писатель. Как лингвист занимался изучением языка эскимосов, чукчей, дамутов. Трудно сказать, какую работу В. Г. Богораза имеет в виду Н. А. Невский. См.: Памяти В. Г. Богораза / Сб. ст. М.; Л., 1937; Кулешова Н. Ф. В. Г. Богораз: Жизнь и творчество. Минск, 1975.

⁶ Н. А. Невский просит прислать следующие издания: Ко дню 80-летия академика Василия Васильевича Радлова (1837—1917) // Сб. МАЭ. Т. 5. Вып. 1. Пг., 1918; Т. 5. Вып. 2. Л., 1925.

Привет В. М. Алексееву¹, Ольденбургу², Конраду³ и вообще всем, кто меня знает и помнит!

Всегда Ваш Н. Невский

Конверт

На нем чернилами (черными) написано: «Получ. 30. VII-27».

Адрес: Professor L. J. Sternberg

Academy of Sciences

B. O. Leningrad USSR

Sender: N. A. Nevsky

Osaca Foreign Language School

Osaca Japan

¹ Алексеев В. М. (1881–1951) — академик, синолог, один из учителей Н. А. Невского по китайскому языку и этнографии. Состоял в переписке и дружбе с Н. А. Невским. О В. М. Алексееве см.: Литература и культура Китая. М., 1972; Традиционная культура Китая. М., 1983.

² Ольденбург С. Ф. (1863–1934) — неперенный секретарь РАН, позднее — АН СССР, академик, востоковед. Состоял в переписке с Н. А. Невским. О С. Ф. Ольденбурге см.: Сергей Федорович Ольденбург. М., 1986.

³ Конрад Н. И. (1891–1970) — коллега Н. А. Невского, позднее академик, востоковед. В 1914–1917 гг. был командирован в Японию с целью подготовки к профессорскому званию, где постоянно встречался с Н. А. Невским. Позднее находился с ним в переписке и много способствовал его возвращению в 1929 г. на родину, о чем позднее, после гибели Н. А. Невского, искренне сожалел. О Н. И. Конраде подробнее см.: Алпатов В. М. Николай Иосифович Конрад: К столетию со дня рождения; Джарылгасинова Р. Ш. Н. И. Конрад — исследователь этнографии Кореи: (К 100-летию со дня рождения ученого).

ЛИНГВИСТИКА

Работы Н. А. Невского по японскому языку

В. М. Алпатов

Изучение японского языка занимало довольно заметное место в научной деятельности Н. А. Невского, особенно после его возвращения в Ленинград. Однако судьба этих его работ, как и японистических работ вообще, оказалась особенно печальной: большинство их сохранились в виде черновиков, набросков и фрагментов, а опубликованы были лишь две статьи «От "Московии" к СССР» и «Представление о радуге как о небесной змее» (обе перепечатываются в настоящем издании), а также начальный курс японского языка, составленный в соавторстве с Е. М. Колпакчи¹.

Н. А. Невский не был лингвистом-теоретиком, однако он получил хорошую лингвистическую подготовку, особенно по фонетике у Л. В. Щербы, и активно воспринял идеи своего друга и соученика по Практической восточной академии Е. Д. Поливанова, бывшего в то время одним из самых передовых ученых в мировом языкознании. Хотя после дружбы студенческих лет и встреч в Японии в 1916 г. жизнь их развела, они не прекращали переписываться² и следить за научной деятельностью друг друга. В 30-е годы, когда Е. Д. Поливанов за выступление против «учения» Н. Я. Марра был объявлен «черносотенцем» и «буржуазным ученым» и его имя было в ленинградских вузах под запретом, Н. А. Невский был одним из очень немногих, кто постоянно упоминал его и требовал знания его работ от студентов. Влияние как теоретических идей, так и конкретных японистических разработок Е. Д. Поливанова у Н. А. Невского очень сильно и далеко не исчерпывается случаями, когда Н. А. Невский прямо ссылается на его работы: см. в докладе «Фонетика Мияко в японо-рюкюской фонетической системе» формулировки «экономия производительных³ работ» и «звукопредставление» или общий подход к японскому ударению, конкретизируемый в рукописи «Об ударении в японском языке». Однако Н. А. Невский активно учитывал и работы других, особенно японских исследователей и использовал наряду с полевыми записями

¹ Колпакчи Е. М., Невский Н. А. Японский язык, начальный курс. Л., 1934. Разграничение авторства в учебнике не проведено, однако можно сказать с уверенностью, что вводная социолингвистическая часть (с. 03—07) принадлежит Н. А. Невскому, совпадая с текстами его архива.

² См.: Ларцев В. Евгений Дмитриевич Поливанов: Страницы жизни и деятельности. М., 1988. С. 285.

³ Возможно, в тексте ошибка и нужно читать «произносительных».

диалектов и анализ письменных памятников, не учитывавшихся Е. Д. Поливановым.

Наследие Н. А. Невского в области японского языкознания можно разделить по трем основным темам: изучение рюкюских диалектов, история языка (особенно историческая фонология) и социолингвистика.

Наибольший объем составляют материалы по диалектам Рюкю, особенно островов Мияко, которые впервые начали изучаться именно Н. А. Невским во время его трех экспедиций 1922, 1926 и 1928 гг.; исследовал он и другие рюкюские диалекты, прежде всего островов Яэяма и Окинава. Эти материалы Н. А. Невский взял с собой в Ленинград и продолжал ими заниматься, особенно в последние годы жизни. Сохранился план его работы на 1937 г. (Архив востоковедов. Фонд Н. А. Невского, оп. 1, ед. хр. 26, с. 56), где под № 1 упоминается текст «Фонетика говоров островов Мияко Рюкюского архипелага» объемом в 2—3 листа, который должен был быть сдан к июню 1937 г. для «Записок Института востоковедения». Однако законченной работы такого рода в архиве нет: она либо не была написана, либо была сдана в печать и уничтожена после ареста автора.

Из рюкюских материалов Н. А. Невского ранее опубликованы лишь записи текстов¹. Помимо них главной и вполне законченной работой является словарь диалекта Мияко — большая работа, требующая отдельной публикации и поэтому не включенная в данное издание. Сохранились также материалы к рюкюско-русскому словарю (на карточках), записи текстов по разным диалектам и разрозненные статьи и заметки, в основном по фонетике Мияко: о дифтонге *ai*, о фонеме *k*, об апикальных гласных; имеются тексты грамматического и лексического характера: о глаголе «быть», о числительных, парадигмах глаголов. Все это имеет черновой характер. Мы публикуем здесь тезисы доклада «Фонетика Мияко в японо-рюкюской фонетической системе», дающие представление об общем подходе Н. А. Невского к фонологии и о некоторых его результатах в области изучения рюкюских диалектов; к сожалению, полный текст доклада в архиве не найден. Рюкюские материалы нашли отражение и в других публикуемых здесь статьях, особенно в статье о фонеме *p*.

Другой темой работы Н. А. Невского в последние годы жизни была историческая фонетика японского языка. Материалы архива показывают, что в 1935—1937 гг. Н. А. Невский начал большую работу в этой области (заметим, что в советском японоведении обобщающего труда на эту тему нет и поныне). Н. А. Невский намеревался проследить историю японских фонологических систем за весь исторический период, привлекая диалектные данные и материалы письменных памятников; идеи и гипотезы Е. Д. Поливанова должны были быть дополнены фактическим материалом, полученным японскими учеными (в архиве сохранилось немало конспектов японских лингвистических работ). Одна из рукописей (оп. 2, ед. хр. 68), по-видимому, представляет собой набросок введения к задуманной книге, в ней идет речь об общих вопросах, в том числе о периодизации истории языка. Из разделов, посвященных истории отдельных фонем, законченный вид имеет лишь текст о фонеме *p*, сохранившийся в нескольких вариантах, наиболее полный из которых печатается здесь.

Занимался Н. А. Невский и исторической грамматикой, и исторической лексикологией (этимологией). Этим вопросам посвящена статья «Двоякая роль отрицательных вербальных суффиксов», сохранившаяся в машинописном ви-

¹ Невский Н. А. Фольклор островов Мияко. М., 1978.

де и, судя по всему, предназначавшаяся для печати, но впервые публикуемая только сейчас. В статье выдвигается гипотеза об общности происхождения донныне сохранившегося показателя отрицания и древнеяпонского показателя совершенного вида. Специально этимологии посвящена статья «Представление о радуге как о небесной змее», эти же вопросы затрагиваются и в ряде статей скорее этнографического характера типа статьи о слове *tori* 'роща, лес', написанной еще в Японии.

В 30-е годы Н. А. Невский нередко обращался и к вопросам социолингвистики. Им посвящены: статья «От "Московии" к СССР», в основном о функционировании коммунистической лексики в японском языке 30-х годов, введение к учебнику японского языка, экскурс в статье «Двоякая роль отрицательных вербальных суффиксов», а также некоторые архивные материалы, в том числе тезисы прочитанного в ноябре 1936 г. доклада о японской иероглифической письменности. Пожалуй, это наиболее устаревшая часть научного наследия Н. А. Невского, несущая на себе явный отпечаток времени написания. Типичный для 30-х годов социологизм достигает у Н. А. Невского крайних пределов, до которых не доходили ни Е. Д. Поливанов, ни Н. И. Конрад, ср. его крайне отрицательное отношение к «буржуазному» литературному языку, якобы искусственному и нежизнеспособному, а также полное отрицание правомерности обращения к национальной традиции в японской науке о языке. Видимо, для Н. А. Невского, пытавшегося усвоить идеологические требования уже в 30-е годы, когда он был полностью сложившимся ученым, такая попытка давала особо неплодотворные результаты, что в меньшей степени было свойственно Е. Д. Поливанову и Н. И. Конраду, вполне органично усвоившим марксизм. В то же время нельзя не отметить интересный фактический материал статьи «От "Московии" к СССР». Активно интересовался Н. А. Невский и социальной стратификацией японского языка, в архиве сохранились собранные им редкие материалы по аргю, эвфемизмам, женской лексике.

Среди материалов иной тематики, сохранившихся в архиве Н. А. Невского, выделяется сохранившаяся в черновом варианте статья «Об ударении в японском языке», представляющая собой детальное описание типов ударения в японских словах на основании идей Е. Д. Поливанова. Отметим и другие работы, оставшиеся на стадии подготовительных материалов: среди них японско-русский иероглифический словарь, подготовка к изданию и комментирование лингвистических работ жившего в России в XVIII в. японца Гондзы (Демьяна Поморцева); работа над рукописями Гондзы также планировалась на 1937 г., но в конечном итоге их ввел (и то не полностью) в научный оборот лишь японский ученый Мураяма Ситиро, издавший в 1985 г. его словарь по микрофильму, полученному от Института востоковедения РАН.

Безусловно, накануне ареста Н. А. Невский начинал широкомасштабную работу по японскому языкознанию. Однако гибель ученого прервала ее на довольно ранней стадии, и многое уже не поддается восстановлению¹.

¹ О Н. А. Невском как исследователе японского языка см. также: Алпатов В. М. Изучение японского языка в России и СССР. М., 1988. С. 77–82.

Об ударении в японском языке¹

Если взять в отдельности такие слова, как $\underset{\cdot}{k}i$ «дух» и $\overset{\cdot}{k}i$ «дерево», то весьма трудно ухватить на слух специфику их акцентуации. Но если взять те же слова в ряду других слов во фразе, то эта специфика выступает ясно, а именно выявляются высота или низкость по сравнению с соседними слогами.

В русском яз[ыке] силовое ударение выявляется в том, что в каком-н[ибудь] слове, например, один слог произносится с большей силой, чем прочие, тогда говорят, что на нем лежит ударение.

В японском языке «сила» распределяется довольно ровно на несколько слогов, что и является специфичным. В яп[онском] языке в таких словах, как *hakama*², *abuku*³, последний слог обычно произносится с несколько большей силой, чем прочие.

Точно так же и высота последнего слога очень часто бывает несколько больше, чем предыдущего. В таких словах, как *karakasa*⁴ и *akagetto*⁵, обычно третьему слогу дается больше всего силы, и соответств[енно] с этим этот слог в конце бывает несколько выше второго.

Фактически в яп[онском] яз[ыке] сила слога сопровождает высоту.

В словах яп[онского] яз[ыка] распределение и положение усиления ни в коем случае не является определенным и не показывает никаких заметных изменений в силе, и фактически усиление в Токио почти всегда сопровождает высоту и бывает на тех же слогах. Распределение же высоты имеет определенную связь внутри слова и является исконной характеристикой слова, устанавливает (определяет) т[ак] наз[ываемую] «формальную значимость, стоимость».

Типы ударения

Односложные слова

$\overset{\cdot}{k}i$ «дерево»	$\overset{\cdot}{h}a$ «зуб, лезвие»	$\overset{\cdot}{\zeta}i$ ⁶ «огонь»	$\overset{\cdot}{n}a$ «овоши»
$\underset{\cdot}{k}i$ «дух»	$\underset{\cdot}{h}a$ «лист (дерева)»	$\underset{\cdot}{\zeta}i$ «солнце, день»	$\underset{\cdot}{n}a$ «имя»

¹ Все комментарии к статьям раздела «Лингвистика» выполнены В. М. Алпатовым; они отмечены арабскими цифрами и находятся в конце каждой статьи. Отмеченные звездочкой постраничные примечания принадлежат Н. А. Невскому. Архив востоковедов. Фонд Н. А. Невского. Оп. 2. Ед. хр. 60 (30-е годы).

² Хакама — часть японского национального костюма.

³ *abuku* 'пена'

⁴ *karakasa* 'зонт'

⁵ *akagetto* 'деревенщина'

⁶ Знаком ζ Н. А. Невский обозначал палатализованное *h*.

За уровень (中)¹ можно признать тенивопа² *ni, o, ɲa*.

Уровень 0

верх +1 ʔki, ʔha, ʔci, ʔna (+1)
низ -1 ɿki, ɿha, ɿci, ɿna (-1)

ʔkini kakeru «повесить на дереве»

ɿkini kakeru «беспокоиться»

ʔhaɲa nai «нет зубов»

ɿhaɲa nai «нет листьев»

ʔhini jakeru «сгореть в огне»

ɿhini jakeru «загорать от солнца»

ʔnao tsukeru «солить овощи»

ɿnao tsukeru «давать имя, называть»

Если присоединить к словам *teniwoha* (*ni, ɲa, o, to, wa, e, de, to*), то последние останутся всегда 0.

Так[им] образом в односложных словах второго типа акцентуации: 1) низкая -1 и 2) высокая +1.

В словах той и другой акцентуации, произносимых отдельно, выделить абсолютную высоту весьма трудно, и подчас невозможно решить, что такое слово значит.

-1		+1	
ɿe	«рукоятка»	ʔe	«картина, корм»
ɿki	«дух»	ʔki	«дерево»
ɿke	«волосы»	ʔke	«дух»
ɿko	«ребенок»	ʔko	«мука, порошок»
ɿsu	«гнездо, островок»	ʔsu	«уксус» («гнездо»)
ɿc'i	«кровь»	ʔc'i	(у haori ³ «петля»)
ɿz'i	«геморрой»	ʔz'i	«фон, материя»
ɿto	«дверь»	ʔto	«точильный камень»
ɿna	«имя»	ʔna	«зелень»
ɿne	«цена, звук»	ʔne	«корень»
ɿmi	«тело, плод»	ʔmi	«веялка»
ɿha	«лист»	ʔha	«зуб»
ɿhi	«солнце»	ʔhi	«огонь»
ɿme	— мера веса	ʔme	«глаз»
ɿho	«парус»	ʔho	«колос»

¹ Иероглиф значит «средний», имеется в виду высота тона, берущаяся за точку отсчета.

² Тенивопа, *teniwoha* — традиционное японское название агглютинативных грамматических элементов, прежде всего падежных.

³ *Хаори* — накидка японского покроя.

Quasi = двусложные слова¹

Типы их акцентуации одинаковы с двусложными (т. е. -1.0, +1.0, -1+1), но большинство их типа -1.0 и +1.0. На последний тип -1+1 приходится лишь несколько примеров, из которых все с сочетанием гласных:

тип -1.0	+1.0	-1+1
└ <i>he</i> : «забор»	┐ <i>he</i> : «солдат»	—
└ <i>ho</i> : «закон»	┐ <i>ho</i> : «сторона»	—
└ <i>z'o</i> : «замок, чувство»	┐ <i>z'o</i> : «верх»	—
└ <i>ku</i> : «быстрый, стремит[ельный]»	┐ <i>k'u</i> : «класс, старый»	—
└ <i>re</i> : «благодарность»	┐ <i>re</i> : «почтение»	
└ <i>kai</i> «кашица»	┐ <i>kai</i> «собрание, общество»; «раковина, весло»	
└ <i>sai</i> «зелень, кушанье»	┐ <i>sai</i> «жена»	
└ <i>joi</i> «вечер»	┐ <i>joi</i> «хороший»	└ <i>jo[┐]i</i> «опьянение»
└ <i>mai</i> «танец»	┐ <i>mai</i> «бровь, кон»	
└ <i>koe</i> —	┐ <i>koe</i> «голос»	└ <i>ko[┐]e</i> «толщение»
└ <i>kaη</i> «раздражительность» ²	┐ <i>kaη</i> «холод, трубка» ²	
└ <i>koη</i> «корень» ²	┐ <i>koη</i> «темно-синий»	
└ <i>saη</i> «три, роды»	┐ <i>saη</i> «засов» ² , «кислота» ²	
└ <i>baη</i> «вечер»	┐ <i>baη</i> «номер, очередь»	
└ <i>oη</i> «звук»	┐ <i>oη</i> «благодарность, милость»	

Двусложные слова

-0	+0	-+
└ <i>ate</i> «патока»	┐ <i>ate</i> «дождь»	└ <i>ja[┐]ma</i> «гора»
└ <i>ho[┐]i</i> «звезда»	┐ <i>sora</i> «небо»	└ <i>i[┐]si</i> «камень»
└ <i>ka[┐]k'i</i> «персимон»	┐ <i>kaki</i> «устрица»	└ <i>ko[┐]me</i> «рис»
└ <i>hako</i> «ящик»	┐ <i>ha[┐]si</i> «палочки для еды»	└ <i>ha[┐]si</i> «мост»
└ <i>suηi</i> «криптомерия»	┐ <i>masu</i> «сосна»	└ <i>su[┐]mi</i> «уголь»
└ <i>semi</i> «цикада»	┐ <i>hato</i> «голубь»	└ <i>ma[┐]me</i> «бобы»

¹ Имеются в виду слова, состоящие из одного слога и двух мор (напомним, что японское ударение характеризует мору, а не слог).

² В оригинале вместо перевода иероглиф.

\llcorner ka'si «одолженное»	\lrcorner ka'si «пирожное»	\llcorner na's'i «груша»
\llcorner ku'ci «рот»	\lrcorner kata «плечо»	\llcorner ka'ta «форма, тип»
\llcorner geta «гэта» ¹	\lrcorner kasa «зонт»	\llcorner ku'cu «сапоги»

Например: \lrcorner kasato \llcorner geta
 \llcorner ho'siŋa \lrcorner sorani
 \lrcorner hatoni \llcorner ma'meo
 \llcorner ha'c'ito \llcorner ka «пчелы и комары»
 \llcorner ha'c'ito \llcorner si'c'i «восемь и семь»
 \llcorner ho'siŋa \llcorner mi'feru
 \llcorner ja'maŋa \llcorner mi'feru²

Трехсложные слова

- 1) 下 中 中³ \llcorner kodomo, \llcorner sakura, \llcorner haori, \llcorner acui «толстый»
- 2) 上 中 中 \lrcorner suŋata, \lrcorner teŋki, \lrcorner ci'ba'ci
- 3) 下 中 中 \llcorner o'to'ca, \llcorner o'tama, \llcorner a'cui «жаркий»
- 4) 下 上 上 \llcorner o'toko', \llcorner ka'taki', \llcorner ha'kama'⁴
 下 中 中 \llcorner to:i «далекий»
 上 中 中 \lrcorner o:i «много»
 下 上 中 \llcorner a'o:i «зеленый»

Например: \llcorner sakurato \llcorner ha's'i
 \llcorner ha'kama'to \llcorner haori

В таких словах, как \llcorner ha'kama' и \llcorner a'buku', где последние слоги с одинаковыми гласными, третий слог несколько выше второго, чего нет, например, в \llcorner ka'taki'.

- 1) 下 中 中 \llcorner kuruma, \llcorner kamado, \llcorner sakana, \llcorner susume, \llcorner tonari, \llcorner tsubame, \llcorner tombo
- 2) 上 中 中 \lrcorner karasu, \lrcorner tanuki, \lrcorner tayori, \lrcorner tombi («сокол»), \lrcorner meŋane, \lrcorner hotaru, \lrcorner ja'siro
- 3) 下 上 中 \llcorner a'sa'ci, \llcorner ta'maŋo, \llcorner ka'kine, \llcorner ko'meya, \llcorner te'hoŋ, \llcorner o'ko'si
- 4) 下 上 上 \llcorner a'tama', \llcorner ka'ŋami', \llcorner o'mote', \llcorner c'i'kara', \llcorner ha'na'si' («рассказ»), \llcorner ta'moto', \llcorner o'na'⁵

¹ Гэта — вид японской обуви.

² Sorani 'на небе', mi'eri 'виднеется'.

³ Н. А. Невский использует принятую в Японии систему изображения тонов в морях: первая схема означает «низкий-средний-средний», вторая — «высокий-средний-средний» и т. д. В примерах Н. А. Невский пользуется эквивалентной системой записи: участок высокого тона обозначается значками \lrcorner , \lrcorner (если он составляет одну морю, употребляется лишь первый значок), низкий тон (в литературном языке встречающийся лишь в первой море) — значком \llcorner , средний тон специально не обозначается.

⁴ Переводы слов, отсутствующие в оригинале: 'ребенок', 'японская вишня', 'хаори' (см. выше), 'фигура', 'погода', 'жаровня в японском доме', 'игрушка', 'яйцо', 'мужчина', 'враг', 'хакама' (см. выше).

⁵ Переводы слов, отсутствующие в оригинале: 'повозка', 'очаг', 'рыба', 'совет', 'сосед', 'ласточка', 'стрекоза', 'ворон', 'енотовидная собака', 'поддержка', 'очки',

Четырехсложные слова

- 1) 下中中中 *ʃ'inamono* «товар», *ʌkucibiru* «губы», *ʌwatakusi¹*
 2) 上中中中 *ʃ'konnici* «сегодня», *ʃ'kaiguŋ* «флот»
 3) 下上中中 *ʌaʃaŋao* «вьюнок», *ʌmuʃasaki* «фиолетовый»
 4) 下上上中 *ʌkaʃrakaʃsa* «зонт», *ʌkiʃtakaʃze* «сев[ерный] ветер»
 5) 下上上上 *ʌhaʃbasiraʃ* «мачта», *ʌoʃto:toʃ* «млад[ший] бр[ат]»

Тип ударения, начинающийся с высокого тона, в существи-т[ельных] встречается гл[авным] обр[азом] в словах, начинающихся с долгой гласной, дифтонга или гласной + *ŋ*, в прочих же словах — редко.

- а) *ʌkainusi* «покупатель»
 б) *ʃ'kainusi* «хозяин (например собаки)»

В случае а) с низкого тона голос постепенно поднимается, а в случае б) с высокого постепенно опускается.

- 下中中中 *ʌtomodaci*, *ʌtakenoko*, *ʌniwatori*, *ʌsakanaja*,
ʌtecubiŋ, *ʌokonai*, *ʌsentaku*, *ʌso:daŋ*
 上中中中 *ʃ'aisacu*, *ʃ'ko:mori*, *ʃ'taišo:*, *ʃ'moncuŋki*, *ʃ'in:eŋ*,
ʃ'tampopo, *ʃ'so:meŋ*, *ʃ'kan:usi*, *ʃ'o:kami* «ВОЛК»
 下上中中 *ʌhaʃmaŋuri*, *ʌuʃŋuisu*, *ʌkuʃdamono*, *ʌmaʃcumusi*,
ʌbuʃraŋko, *ʌs'iʃmaŋuni*, *ʌmiʃnasaŋ*
 下上上中 *ʌaʃkinaʃi*, *ʌoʃkunoʃte*, *ʌhaʃnataʃba* «букет цветов»,
ʌmiʃzuŋaʃsi, *ʌiʃriuʃmi*, *ʌkaʃkikaʃta*, *ʌoʃ:aʃme*,
ʌiʃnoʃsiʃsi, *ʌkaʃmenokoʃ*, *ʌkaʃminariʃ*, *ʌnoʃkoŋiriʃ*,
ʌmoʃnosasiʃ, *ʌwaʃtaireʃ*, *ʌtaʃnoʃsimiʃ*, *ʌkaʃnemoʃciʃ*,
ʌmoʃnookiʃ²

Слова типа: *ʃ'ko:roŋi*, *ʃ'ko:mori*, *ʃ'kan:usi*, *ʃ'o:kami* некоторыми (особенно в окрестностях Токио) произносятся *ʌkoʃ:roʃŋi*, *ʌkoʃ:moʃri*, *ʌkaʃn:uʃsi*, *ʌoʃ:kaʃmi*.

Тип 下上上上 во многих примерах произносится как 下上上中, например: *ʌkaʃmenokoʃ*, *ʌtaʃnoʃsimiʃ*, *ʌnoʃkoŋiriʃ*, *ʌoʃuʃdetateʃ*, *ʌkaʃminariʃ*, *ʌiʃnemuriʃ*, *ʌhoʃbasiraʃ*, некоторыми даже в Токио про-

'светлячок', 'синтоистский храм', 'утреннее (восходящее солнце)', 'яйцо', 'ограда', 'рисовая лавка', 'образец', 'вид печенья', 'голова', 'зеркало', 'лицевая сторона', 'сила', 'нижняя часть рукава кимоно', 'женщина'.

Слово *томби* значит «коршун», а не «сокол».

¹ *watakusi* 'я'.

² Переводы слов, отсутствующие в оригинале: 'друг', 'побеги бамбука', 'курица', 'рыбная лавка', 'котелок', 'поведение', 'стирка', 'беседа', 'приветствие', 'летучая мышь', 'генерал армии', 'одежда с фамильным гербом', 'Новый год', 'одуванчик', 'вермишель', 'жрец в синтоистском храме', 'вид моллюска', 'камышовка' (певчая птица), 'фрукты', 'сверчок', 'качели', 'островное государство', 'все присутствующие', 'торговля', 'левая рука', 'свежие фрукты', 'залив', 'манера письма', 'большой дождь', 'кабан', 'черепашка', 'гром', 'пила', 'мерка', 'одежда на вате', 'удовольствие', 'богач', 'кладовая'.

износятся $\text{ka}^{\text{t}}\text{meno}^{\text{o}}\text{ko}$, $\text{ta}^{\text{t}}\text{nos}^{\text{i}}\text{mi}$, $\text{no}^{\text{t}}\text{ko}^{\text{t}}\text{ri}$, $\text{phi}^{\text{t}}\text{deta}^{\text{t}}\text{te}$,
 $\text{ka}^{\text{t}}\text{mina}^{\text{t}}\text{ri}$, $\text{i}^{\text{t}}\text{netu}^{\text{t}}\text{ri}$, $\text{ho}^{\text{t}}\text{basi}^{\text{t}}\text{ra}^{\text{t}}$.

Пятисложные слова

- 1) 下中中中中 tonarimura , $\text{ni}^{\text{t}}\text{irime}^{\text{t}}\text{si}$, $\text{ci}^{\text{t}}\text{irime}^{\text{t}}$,
 $\text{sa}^{\text{t}}\text{simukai}$, $\text{na}^{\text{t}}\text{maha}^{\text{t}}\text{ka}$
- 2) 上中中中中 akatombo , $\text{ten}^{\text{t}}\text{sisama}$, $\text{z}^{\text{t}}\text{imbaori}$
- 3) 下上中中中 $\text{mi}^{\text{t}}\text{nosira}^{\text{e}}$, $\text{na}^{\text{t}}\text{uri}^{\text{t}}\text{aki}$, $\text{ip}^{\text{t}}\text{pomba}^{\text{t}}\text{si}$,
 $\text{ci}^{\text{t}}\text{aidana}$
- 4) 下上上中中 $\text{ho}^{\text{t}}\text{toto}^{\text{t}}\text{nisu}$, $\text{ci}^{\text{t}}\text{nama}^{\text{t}}\text{curi}$, $\text{ku}^{\text{t}}\text{roke}^{\text{t}}\text{muri}$,
 $\text{i}^{\text{t}}\text{ciri}^{\text{t}}\text{zuka}$
- 5) 下上上上中 $\text{ko}^{\text{t}}\text{mamon}^{\text{o}}\text{ja}$, $\text{ma}^{\text{t}}\text{cuba}^{\text{t}}\text{zu}^{\text{t}}\text{e}$, $\text{ja}^{\text{t}}\text{katabu}^{\text{t}}\text{ne}$,
 $\text{do}^{\text{t}}\text{ma}^{\text{t}}\text{no}^{\text{t}}\text{e}$
- 6) 下上上上上 $\text{ko}^{\text{t}}\text{koromoci}^{\text{t}}$, $\text{ta}^{\text{t}}\text{karamono}^{\text{t}}$, $\text{ja}^{\text{t}}\text{cu}^{\text{t}}\text{a}^{\text{t}}\text{sira}^{\text{t}}$,
 $\text{jo}^{\text{t}}\text{mai}^{\text{t}}\text{noto}^{\text{t}}$, $\text{hi}^{\text{t}}\text{za}^{\text{t}}\text{a}^{\text{t}}\text{sira}^{\text{t}}$ ²

Тип ударения, начин[ающийся] с высокого тона, становится еще меньше, чем в четырехсложных. Преобладает восходящее ударение типа 4, тип 3 имеет примеров не так много.

Шестисложные слова

- 1) 下中中中中中 $\text{murasaki}^{\text{t}}\text{iro}$, $\text{ten}^{\text{t}}\text{z}^{\text{t}}\text{ikudama}$, $\text{kijomi}^{\text{t}}\text{zujaki}$,
 $\text{cume}^{\text{t}}\text{kiriso}$:
- 2) 上中中中中中 iinarisan , $\text{s}^{\text{t}}\text{u:kaido}$: (秋海常)
- 3) 下上中中中中 otentosama
- 4) 下上上中中中 $\text{a}^{\text{t}}\text{sa}^{\text{t}}\text{a}^{\text{t}}\text{mi}^{\text{t}}\text{simo}$, $\text{o}^{\text{t}}\text{nis}^{\text{t}}\text{:bacu}$, $\text{ko}^{\text{t}}\text{s}^{\text{t}}\text{in}^{\text{t}}\text{i}^{\text{t}}\text{ncaku}$,
 $\text{ju}^{\text{t}}\text{:bi}^{\text{t}}\text{kyoku}$
- 5) 下上上上中中 $\text{i}^{\text{t}}\text{nakan}^{\text{t}}\text{mari}$, $\text{si}^{\text{t}}\text{dare}^{\text{t}}\text{ja}^{\text{t}}\text{na}^{\text{t}}\text{zi}$,
 $\text{jo}^{\text{t}}\text{sino}^{\text{t}}\text{za}^{\text{t}}\text{kura}$, $\text{ja}^{\text{t}}\text{cume}^{\text{t}}\text{na}^{\text{t}}\text{zi}$,
 $\text{i}^{\text{t}}\text{ci}^{\text{t}}\text{tosasi}^{\text{t}}\text{jubi}$
- 6) 下上上上上中 $\text{a}^{\text{t}}\text{iai}^{\text{t}}\text{a}^{\text{t}}\text{sa}$, $\text{a}^{\text{t}}\text{nehanoc}^{\text{t}}\text{:}$, $\text{o}^{\text{t}}\text{koso}^{\text{t}}\text{zuk}^{\text{t}}\text{ni}$,
 $\text{ku}^{\text{t}}\text{sakar}^{\text{t}}\text{in}^{\text{t}}\text{a}^{\text{t}}\text{ma}$, $\text{no}^{\text{t}}\text{riaiba}^{\text{t}}\text{sa}$
- 7) 下上上上上上 $\text{ho}^{\text{t}}\text{:sinotama}^{\text{t}}$ (宝珠玉), $\text{o}^{\text{t}}\text{mowaseburi}^{\text{t}}$,
 $\text{mi}^{\text{t}}\text{kazukisama}^{\text{t}}$, $\text{ka}^{\text{t}}\text{ne}^{\text{t}}\text{aemono}^{\text{t}}$ ³

¹ pidetate 'подставка для кисти', ineturi 'дремота', tobasira 'мачта'.

² Переводы слов: 'соседняя деревня', 'рисовый колобок', 'вид шелковой ткани', 'друг против друга', 'неполнота', 'красная стрекоза', 'титул императора', 'походная накидка', 'одевание', 'каракули', 'мост из одного бревна', 'полка в стенной нише', 'кукушка', 'праздник кукол', 'черный дым', 'верстовой столб', 'галантерейщик', 'костыли', 'лодка с закрытой каютой', 'низкий, грубый голос', 'настроение', 'сокровище', 'удод', 'ворчание', 'коленная чашечка'.

³ Переводы слов: 'фиолетовый цвет', 'индийский драгоценный камень', 'вид керамики из Киото', перевод не установлен, 'человек, зависимый от кого-либо', 'бегония', 'солнце', 'парадный костюм из конопли', 'уничтожение злых духов', 'следующий за кем-либо как тень', 'человек', 'почта', 'диалектное слово', 'плакучая ива', 'горная вишня', 'вид миноги', 'указательный палец', 'идушие под одним зонтом', 'вид бабочки', 'капор, закрывающий лицо', 'коса', 'дилижанс', 'драгоценный шар', 'мистификация', 'молодой месяц', 'загадка'.

Тип ударения, начинающ[ийся] с высокого тона, становится весьма редким и в существительных почти не встречается. Тип 3-й тоже редок. Типы 2-й и 3-й quasi-шестисложны, фактически произносятся как трехсложные: *ˈs'u:-kai-do:*, четырехсложные: *ˈii-na-ri-saŋ* и пятисложные: *ˌo-ˈten-to-sa-ma*. Типы 4-й и 5-й составляют большинство. Можно было подобным же путем установить типы семисложных и восьмисложных. Но в большинстве случаев такие многосложные слова являются составными из двух или трех слов и их акцентуация является суммой акцентуаций... [пропуск в тексте].

1) Ударение ровного типа 下中 下中中...

2) Ударение с повышением 上 上中 上中中 下上中

Обращая внимание на слова одно-, дву- и трехсложные, можно сказать, что большинство заимствованных слов имеют ударение типов 上, 上中, 上中中 за неб[ольшим] исключением. В трех- и четырехсложных словах, заимств[ованных] из английского, тоже преобладает этот тип.

В трехсложн[ых] словах с долг[ими] гласными, дифтонгами или двусложн[ых] с долгими согласными увеличивается тип 下中中. Особенно это можно сказать про трехсложные и особенно четырехсложные, а тип 上中中 начинает уменьшаться¹.

[Глагол] — три типа:

I 下中

2 сл[ога]	<i>ˌsuru</i> «делать», <i>ˌiku</i> «идти»
3 сл[ога]	<i>ˌakeru</i> , <i>ˌnemuru</i> , <i>ˌmawaru</i>
4 сл[ога]	<i>ˌhataraku</i> , <i>ˌukaŋau</i>
5 сл[огов]	<i>ˌmeʂiaŋaru</i> , <i>ˌtaçidomaru</i>
6 сл[огов]	<i>ˌkuriawaseru</i> , <i>ˌdekiŋokonau</i> ²

II 上中...下上...中

2 сл[ога]	<i>ˈaru</i> , <i>ˈkuru</i>
3 сл[ога]	<i>ˈs'iˈmeru</i> , <i>ˌoˈkiru</i> , <i>ˌjaˈsumu</i>
4 сл[ога]	<i>ˌcuˈtomēru</i> , <i>ˌtoˈdokēru</i>
5 сл[огов]	<i>ˌkuˈçibašīru</i> , <i>ˌjoˈbitomēru</i>
6 сл[огов]	<i>ˌmeˈzurasiŋaˈru</i> ³

¹ Далее в тексте разделы, посвященные числительным и ономастопоям, представляющие собой списки слов с проставленным ударением; здесь они опущены.

² Переводы слов, отсутствующие в оригинале: 'открывать', 'спать', 'вертеться', 'работать', 'посещать', 'есть' (вежливая форма), 'останавливаться', 'улаживать', 'не удаваться'.

³ Переводы слов: 'быть', 'приходить', 'закрывать', 'вставать', 'отдыхать', 'служить', 'докладывать', 'сболтнуть', 'окликать', 'смотреть с любопытством'.

III 下上中

- 5 сл[огов] $\text{Lni}^{\text{Г}}\text{zirijoru}$, $\text{Lka}^{\text{Г}}\text{'iricu}^{\text{Г}}\text{ku}$ (или $\text{Lka}^{\text{Г}}\text{z'iricu}^{\text{Г}}\text{ku}$)
 6 сл[огов] $\text{Lta}^{\text{Г}}\text{takikorosu}$, $\text{Lta}^{\text{Г}}\text{takiokosu}$ (или $\text{Lta}^{\text{Г}}\text{takioko}^{\text{Г}}\text{su}$), $\text{Lna}^{\text{Г}}\text{guricu}^{\text{Г}}\text{keru}^1$

Прилагательные — два типа

I

- 3 сл[ога] Lakai «красный», Lkatai «твердый», Lkurai «темный»
 4 сл[ога] Lcumetai , Labunai
 5 сл[огов] $\text{Lhosona}^{\text{Г}}\text{ai}$, $\text{Lkusu}^{\text{Г}}\text{uttai}^2$

II

- 2 сл[ога] Гkoi , Гii , Го:i «много»
 3 сл[ога] $\text{La}^{\text{Г}}\text{oi}$, $\text{Lho}^{\text{Г}}\text{soi}$, $\text{Lku}^{\text{Г}}\text{roi}$
 4 сл[ога] $\text{Lmi}^{\text{Г}}\text{zika}^{\text{Г}}\text{i}$, $\text{Lu}^{\text{Г}}\text{res}^{\text{Г}}\text{i}$
 5 сл[огов] $\text{La}^{\text{Г}}\text{tara}^{\text{Г}}\text{s}^{\text{Г}}\text{i}$, $\text{Lo}^{\text{Г}}\text{mo}^{\text{Г}}\text{siro}^{\text{Г}}\text{i}$
 6 сл[огов] $\text{Lka}^{\text{Г}}\text{waira}^{\text{Г}}\text{s}^{\text{Г}}\text{i}^3$

В спряжении тип в общем сохраняется.

	I	II
Liku		Гkuru
Lika {	nai	nai
	zu	ko zu
	seru	Lkosaseru
Liki-tai		$\text{Lki-}^{\text{Г}}\text{tai}$
Lit {	te	Lki- { Гte
	ta	Гta
$\text{Li}^{\text{Г}}\text{keba}$		Гkureba
$\text{Liko}^{\text{Г}}$		$\text{Гkoi}^{\text{Г}}$
$\text{Li}^{\text{Г}}\text{ko}$: (однако		$\text{Lko}^{\text{Г}}\text{joo}^4$
Liko:to L'sita)		

¹ Переводы слов: 'подсаживаться', 'уцепиться', 'избить до смерти', 'разбудить стуком', 'сильно ударить'.

² Переводы слов, отсутствующие в оригинале: 'прохладный', 'опасный', 'продолговатый', 'щекотливый'.

³ Переводы слов, отсутствующие в оригинале: 'густой', 'хороший', 'синий', 'узкий', 'черный', 'короткий', 'радостный', 'новый', 'интересный', 'хорошенький'.

⁴ Приводятся парадигмы спряжения глаголов разных типов (не полностью). Перечисляются формы в следующем порядке: настояще-будущего времени индикатива, две отрицательные, каузативная, желательная, деепричастная, прошедшего времени индикатива, условная, повелительная 2-го лица, повелительная 1-го лица. Аналитические формы на ... *to sita* имеют значение попытки совершить действие.

\llcorner suru, \llcorner s'inai, \llcorner sezu(ni), или \llcorner s'izu(ni), \llcorner s'itai, \llcorner s'ite, \llcorner s'ita, \llcorner su \uparrow reba (или) \llcorner su \uparrow ra:, или (\llcorner s'i \uparrow ra:), \llcorner s'i \uparrow jo: (однако \llcorner s'ijo:to \llcorner s'ita), \llcorner s'iro (\llcorner s'i \llcorner ro);

\llcorner hataraku, \llcorner hatarakanai, \llcorner hatarakaseru, \llcorner hatarakazu(ni), \llcorner hatarakitai, \llcorner hataraitе, \llcorner hataraita, \llcorner hatarake $\textcircled{\small\text{e}}$, \llcorner ha \uparrow tarake \uparrow ba (или \llcorner hatarake \llcorner ba), \llcorner ha \uparrow tarako \uparrow ;

\uparrow miru, \uparrow minai, \llcorner mi \uparrow seru, \uparrow mi \uparrow zu(ni), s'i \uparrow tai, \uparrow mite, \uparrow mita, \uparrow mirеba, \llcorner mi \uparrow jo:, \uparrow miro;

[\llcorner ja \uparrow sumu], \llcorner ja \uparrow suma \uparrow nai, \llcorner ja \uparrow sumase \uparrow ru, \llcorner ja \uparrow sumazu(ni), \llcorner ja \uparrow sumi \uparrow , \llcorner ja \uparrow sumita \uparrow i, ja \uparrow sunde, ja \uparrow sunda, \llcorner ja \uparrow sume, \llcorner ja \uparrow sumeба, \llcorner ja \uparrow sumo:.

\llcorner tomaru		\llcorner a \uparrow ruku	
\llcorner tomara	{	nai	\llcorner arukanai
		zu	\llcorner arukazu
		seru	\llcorner arukasеru
\llcorner tomaritai		\llcorner a \uparrow ruk \uparrow tai	
\llcorner tomati	{	te	\llcorner a \uparrow ru \uparrow {
		ta	te
\llcorner tomareba		\llcorner a \uparrow rukeба	
\llcorner tomare $\textcircled{\small\text{e}}$		\llcorner a \uparrow ruke $\textcircled{\small\text{e}}$	
\llcorner to \uparrow maro \uparrow :		\llcorner a \uparrow ruko \uparrow :	

О фонеме p'

Японская фонема *h* (перед *u* — ϕ) почти во всех случаях за исключением некоторых междометий и опоматореетика вроде *hai* — «отклик на зов, да», *ha-ha* и *ho-ho* (опоматореетика смеха) и слов, в недавнее сравнительно время заимствованных из иностранных (главным образом европейских) языков (например, *paruki \uparrow* * «салфетка»

¹ Архив востоковедов. Фонд Н. А. Невского. Оп. 2. Ед. хр. 64.

Статья написана не ранее 1931 г., когда была опубликована упоминаемая в ней работа Е. Д. Поливанова «Историко-фонетический очерк японского консонантизма». Вероятнее, она относится к середине 30-х годов, когда Н. А. Невский начинал оставшуюся незаконченной большую работу по исторической фонетике японского языка; данная статья, по-видимому, представляет собой ее фрагмент. В Архиве востоковедов в фонде Н. А. Невского сохранился и более краткий машинописный вариант данной статьи (оп. 2, ед. хр. 63).

* Впрочем, иногда можно слышать и произношение па \uparrow uki \uparrow , но последнее (главным образом в устах малообразованных лиц) несомненно обусловлено ассоциацией с японским словом *te \uparrow uki* «платок».

с английского *parkin*¹), восходит к первоначальному *p* через посредствующую ступень в виде губно-губного спиранта *φ*. В признании данной эволюции *p* → *φ* → *h* сходятся почти все ученые — как туземные, так и иностранные**.

Прежде всего это доказывается древней транскрипцией японских слов китайскими идеограммами. Так, например, современное название уезда *to:si* (в передаче каной タフシ в пров[инции] Сима² с начала VIII в. до настоящего времени официально пишется идеографами 答志 (древнее кит[айское] чтение их, по Карлгрену, **tap-tsi*), что позволяет восстановить древнее чтение **tapusi* (или **tapuši*). Данное название местности было осознано одним древним поэтом (в сборнике Мануō-shū³) как «запястье» (точнее, «сустав руки») и было им передано идеографами 手節 (совр[емненное] чтение *ta-φusi*); из этого становится ясно, что современное слово *φusi* «сустав» в Нарский период⁴ еще произносилось **pusi* (или **pusi*).

Первоначальное *p* до сих пор удерживается в *onomatopoeica*, тогда как в других словах той же основы мы уже видим *h/φ*. Например, *çikaru*⁵ «блестеть», но *pika-pika* — «onom[atopoeica] для передачи блеска», *hataku* «хлопать, шлепать», но *pata-pata* — *onomatopoeica* для хлопанья. Кроме того, первоначальное *p* иногда восстанавливается после начальной фонемы, например, *çto* «человек», но *pampito* «какой человек, кто такой», *hakaru* «весить, взвешивать», но *otomprakaruru* «взвешивать, мысленно обдумывать». То же восстановление первоначального **p* мы видим в китайских заимствованиях после идеографов, оканчивающихся на *-ci* или *-cu* (в китайском — на *-t*). Например, слово *hoŋ* «корень, основа, книга», также «штука» (вспомогат[ельное] слово при счете длинных предметов) ← кит. **iēt-pum*. В *compositis* при редупликации, где вторая часть *compositi*, начина-

¹ Неудачный пример, поскольку в слове *parikin* сохраняется *p* языка-источника, а не *h*. Примером на *h*, не восходящее к *p*, может служить *hami* 'ветчина' из англ. *ham*.

** См., например, статьи Ф. Ифа «о звуке *p*» в его сборнике статей «Ко-Рюйкю» (Токио, 1922), М. Андō «О древнем произношении *h*» в его книге «Kodai kokugo no kenkyū» (Токио, 1924). См. также работы профессора Е. Д. Поливанова (См.: Плетнер О. В., Поливанов Е. Д. Грамматика японского разговорного языка. М., 1930. С. 151).

² Соответствует части совр. преф. Миэ.

³ Ср. рус. перевод А. Е. Глускиной:

Рука в запястье драгоценном...
Наверное, у мыса Тафуси
Сегодня тоже
Люди царской свиты
Срезают водоросли-жемчуги...

Манъёсю. Т. I. М., 1971. С. 83.

⁴ VIII в. н. э. — древнейший период истории японского языка, зафиксированный в письменных памятниках.

⁵ Знаком *ç* Н. А. Невский обозначает палатализованное *h*.

ющаяся с глухого согласного, обычно произносится с соответствующим звонким, вместо *h/φ* появляется *b*. Например:

<i>hone</i> «кость»	—	<i>abara-bone</i> «ребро»
<i>çto</i> «человек»	—	<i>çto-bito</i> «разные люди»
<i>φune</i> «лодка»	—	<i>φune-bune</i> «разные лодки»

Наконец, в айнских словах, заимствованных из японского, мы имеем *p* на месте современных японских *h/φ*, например:

Яп.	Айну
<i>hone</i> «кость»	<i>pone</i> id.
<i>puri</i> «дух, манера»	<i>puri</i> «манера»
<i>φukuro</i> «мешок»	<i>pukuro</i>
<i>haçi</i> «дерев[янная] чашка»	<i>paçi</i>
<i>haçi</i> «палочки для еды»	<i>pasui/paçiui</i>
<i>çwçi</i> «огниво»	<i>pwçi</i>

Губно-губной спирант *φ*, сохранившийся в японском койне¹ только перед *u*, как отмечает проф[ессор] Поливанов, сохранился во многих диалектах (например на северо-востоке, отчасти на о-ве Куй-шū и особенно в рюкюских говорах) и перед прочими гласными, причем в некоторых местах северной Японии (например, в Аомори) перешел в зубно-губной спирант *f**. Например, в окрестностях города Мориока вместо токиоского *kinoha* (или устаревшего *konoha*) «лист дерева» говорят *kçinofa*, в г. Хиросаки токиоское *ha* «зуб» произносится *fa*.

Но и первоначальное *p* до сих пор спорадически сохранилось в разных местах. Например, в горных деревнях уезда Камихэй-гун (близ Мориока) токиоское слово *hotoki* «будда, покойник» произносится *potoke* или *potoki* (ср. айнское заимствование *potoki* «идол, кукла»). Точно так же в префектуре Ибараки:

<i>pittakuru</i> «отнять»	—	Токио <i>çittakuru</i>
<i>pikiç'iritasu</i> «вытащить»	—	Токио <i>çikizuridasu</i>
<i>pokeru</i> «гнить (о дереве)», «стариться»	—	Токио <i>φukeru</i> «ста- реть» (ср. рюкюское <i>haberu/habera</i>)
<i>porakko</i> «бабочка»		

Но даже и в токиоском говоре найдутся слова с *p* в Anlaut'e, вроде *poçi* «маленькое круглое пятнышко; точка, мелочь» (ср.: *hosi* «звезда», употребляющееся тоже в значении «пятнышко, точка»).

¹ Под японским койне Н. А. Невский понимал современный литературный язык, о нем идет речь и в большинстве случаев, когда говорится о токиоском говоре.

* Е. Д. Поливанов. Введение в языкознание для востоковедных вузов. Л., 1928, С. 93.

Наибольший же процент сохранности первоначального **p* мы наблюдаем опять-таки в различных говорах рюкюского архипелага, а именно в уезде 𑖀𑖄 *kunz'aŋ* (в северной части главного острова Окинава) (в особенности в волостях *Nagu*, *Na:ci'z'iŋ* и *Mutubu*) и на островах Мияко и Яэяма.

В диалектах Мияко *p* — это и глухая губная смычная фонема с легким, еле заметным придыханием в рекурсии звука; последнее особенно заметно перед *u*, например, в слове *uru* «большой» (яп. *o:*), которое иногда воспринимается как *urɸu*. Первоначальное японское **p* в Anlaut'e, как правило, сохраняется в большинстве слов. Например:

<i>pa:</i> «зуб»		[(Isi ¹ , Kōha, Iri, Kuro, Aŋa) <i>pa:</i> , (Toċu) <i>ɸa:</i> , (S'uji) <i>ha:</i> , (Яп.) <i>ha</i> , (Hirosaki) <i>fa</i>]
<i>pana</i> «цветок»		[(Isi) <i>pana</i> , (Mutubu) <i>pana:</i> , (Usina) <i>pana:</i> , (Ciŋ, Kunz'aŋ) <i>ɸana</i> , (S'uji, яп.) <i>hana</i>]
<i>pakal</i> (Ta)	} «весы; безмен»	[(Isi) <i>pakarī</i> , (Na:ci'z'iŋ, Mutubu) <i>pakai</i> , (S'uji) <i>hakai/hakaji</i> , (Je) <i>pahaji</i> , (Joroŋ) <i>ɸahai</i> , (яп.) <i>hakari</i> , ср. Айнское заимств. <i>pakarī</i>]
<i>pakað</i> (Ps)		
<i>pið</i> (Ps)	} «чеснок»	[(Nagu) <i>piru</i> , (Isi) <i>piŋ</i> , (Joroŋ) <i>ɸiru</i> , (яп.) <i>ɸiru</i>]
<i>pil</i> (Sa)		
<i>p^sibaci</i> (Ps) «жаровня»		[(Isi) <i>pībaci</i> , (Katena) <i>ɸibaci</i> , (яп.) <i>ɸibaci</i>]
<i>puni</i> (Ps) «кость»		[(Isi) <i>puni</i> , (Toċu) <i>ɸuni</i> , (S'uji) <i>huni</i> , (яп.) <i>hone</i>]
<i>paru</i> (Ps) «луг, поле»		[(S'uji) <i>haru</i> , (яп.) <i>hara</i>]

Но уже и в говорах Мияко имеем ряд слов, в которых наблюдается переход *p* → *f* → *h*. Например:

<i>fudi</i> (Ps) «писчая кисть»	[(Isi) <i>ɸudi</i> , (S'uji) <i>hudi</i> , (Naɸa) <i>ɸuri</i> , (яп.) <i>ɸude</i> , но (Na:ci'z'iŋ и Mutubu) <i>pudi:</i>]
<i>funi</i> (Ps) «лодка»	[(S'uji) <i>ɸuni</i> , (яп.) <i>ɸune</i> , (Nagu) <i>punī</i>]
<i>fuju</i> (Ps) «зима»	[(Isi, S'uji, яп.) <i>ɸuju</i> , (Na:ci'z'iŋ, Mutubu) <i>puju</i>]
<i>haru/hfaru</i> (Ps) «весна»	[(S'uji) <i>haru/ɸaru</i> , (Isi) <i>paru</i> , (яп.) <i>haru</i>]

¹ Здесь и далее сокращенно обозначаются названия рюкюских диалектов, исследовавшихся Н. А. Невским. В частности, Isi — Исигаки, Iri — Иримотэ (диалекты о-вов Яэяма), S'uji — Сюри (наиболее престижный из рюкюских диалектов на Окинаве), Ps — Псару (Хирара), Та — Тарама, Sa — Сарахама (диалекты о-вов Мияко), Току — диалект о-ва Токуносима, Ik — диалект о-ва Икима.

Впрочем, в *Compositis* последнее слово иногда произносится и *paŋ*, например: *parudati/harudati* — старое название корабля, отправившегося весной с данью рюкюскому королю.

<i>fuṭai</i> (Ps) «лоб»		[(Яп.) <i>çitai</i> , (Нафа) <i>φiçe:</i> , (Nagu) <i>piçe(:)</i> , (Içi) <i>putai</i> , (Iri) <i>pute:</i>]
<i>fu:iŋ</i> (Sa) «печать»	←	кит. 封印 <i>fəŋ-jin</i> [(яп.) <i>φu:iŋ</i>]
<i>fujo:</i> (Ps) <i>Hibiscus mutabilis</i>	←	кит. 芙蓉 <i>fu-iuŋ</i> [(яп.) <i>φujo:</i>]

Последние два слова, как слова заимствованные, вероятно, вошли в язык островов Мияко или из рюкюского (говоры *Suĵi* и *Нафа*), или японского, где они, несомненно, давно уже произносились с начальным *φ*. Это же касается остальных слов, то переход *p* → *φ* → *h*, вероятно, объясняется сперва влиянием говоров *Suĵi* и *Нафа*, где молодежь получала до самого последнего времени свое среднее (а раньше даже и низшее) образование¹, а ныне постепенным влиянием японского языка сперва в начальной (а ныне уже и в средней) школе. Несомненно, что развитие междуостровных сношений и установление регулярных катерных рейсов между островами влияло также на общение с жителями о-ва *Икима* (и деревнями *Сарахама* на о-ве *Ирав* и *Нисибару* недалеко от г. *Псара*, выселившихся с о-ва *Икима* в недавнее время), где процесс *p* → *φ*/*f* → *h* можно считать уже почти завершённым. Например:

(Ps)	(Ik)
<i>pana</i> «цветок»	<i>hana</i>
<i>p^situ</i> «человек»	<i>çitu</i>
<i>uri</i> «большой»	<i>uhu/hu</i>

Впрочем, и на о-ве *Икима* еще встречаются в небольшом количестве слова вроде *apa* — название морской рыбы с острым верхним плавником, укол о который очень болезненный.

В *Inlaut'e*, в интервокальной позиции *p* сохранилось в весьма незначительном количестве слов, а именно кроме вышеприведенного *uri* «большой» можно еще назвать:

<i>apara</i> = (Ps) «красивый»	[(Içi) <i>appari</i> , ср. (яп.) <i>appare</i>]
<i>kuraḑ</i> (Ps) «мерзнуть, зябнуть»	[(Içi) <i>kubaruŋ</i> , (яп.) <i>ko:ru</i> * «покрываться льдом, мерзнуть» ← * <i>kororu</i>]
<i>jara-jara</i> (Ps) «осторожно, нежно, мягко»	[(яп.) <i>jawa-jawa</i> , ср. также (яп.) <i>jawarakai</i> «мягкий»]

¹ Имеется в виду, что школы в основном находились на *Окинаве*, где распространены диалекты *Сюри* (*Suĵi*) и *Наха* (*Нафа*).

* Слово *kuraḑ* по своему значению ближе подходит к японскому *koŋeru*, чем к *o:ru*.

<i>naipa</i> (Ps) «глиняная ступка для растирания бобовой пасты, овощей и пр.»	[(Ta) <i>ne:pa:</i> , (Sa) <i>naiba:</i> , (Isi) <i>daipa:</i> , (S'uji) <i>de:φa:</i> , (Naφa) <i>re:φa</i> , (яп., Ōshū) <i>raibaŋ</i> (согл. Butsuruishōko)]
<i>junapa</i> — назв. деревни 與那覇 <i>g^si:pa</i> «металлич. шпилька в женскую прическу»	[(Sa) <i>zī:pa</i> , (S'uji) <i>zī:φa</i> , (Na:c'iz'iŋ) <i>zīppa</i>].

Первоначальное *p* удерживается в некоторых compositis, не подвергаясь озвончению, в особенности это имеет место после назальных. Например:

<i>a:piδ</i> (Ps)	«праздник в честь сбора проса (a:)»
<i>urupu:</i> (Ps)	«большой (uru) парус (pu:)»
<i>ampada</i> (Ta)	«там»
<i>bamputuci</i> (Sa)	— название моления богам всем селением по случаю окончания жатвы, прекращения эпидемии и пр. [(яп.) <i>ganhodoki</i>]
<i>m:pu'a</i> (Sa)	«лопаточка для вырывания картофеля»
<i>timpaŋ</i> (Sa)	«радуга», букв.: «небесная змея» ¹ [(Ps) <i>timbaŋ</i>]

Ср. также слово *ciŋpuŋ* (Ps) «каменная стена-ширма во дворе против дома, не позволяющая прохожим видеть, что делается внутри дома» [(Isi) *psī:φuŋ*, (Ito) *ciŋpuŋ*, (Nagu) *piŋpu:*, (Ie, Jara) *ciŋibu*; ср. кит. 用風 *p'ih-fəŋ* «ширма, стена»].

Примеры сохранения *p* в Inlaut'e наблюдаются изредка и в говорах S'uji и Naφa не только после *m* (как, например, в слове *mpana* «нос»), но даже и в некоторых таких словах, которые во всех прочих говорах дали нуль согласного. Например, наряду со словом *ma:s' u* «соль» до сих пор употребляется слово *s'ipukarasaŋ* «соленый, быть соленым» [(яп.) *s'io* ← **s'ipo* «соль», *s'iokarai* «соленый», ср. айн. *s'ippo* «соль»]; другим примером может служить слово *surujuŋ* «сосать» [(яп.) *sui* «сосать»].

Большинство интервокальных *p* внутри слова, пройдя ступень φ (еще не ассимилировавшегося с *f*), как и в японском языке, подверглось озвончению и превратилось в *w* (сперва, вероятно, β). В дальнейшем оно (т. е. *w*), как и в японском койне, некоторое время сохранялось перед *a*, перед остальными же гласными исчезло, дав нуль согласного. Перед *a* оно тоже скоро перестало сохраняться. (См.: Е. Д. Поливанов. Историко-фонетический очерк японского консонантизма, с. 158²), и две гласные, очутившиеся рядом, стянулись в одну долгую фонему. Примеры:

¹ См. статью «Представление о радуге как о небесной змее» в настоящем издании.

² Статья опубликована в «Ученых записках Института языка и литературы РАН ИОН». Лингвистическая секция (Т. 4. М., 1931). О ее оценке Н. А. Невским см. письмо Е. Д. Поливанова Р. Якобсону: «Я сегодня только узнал про это (выход статьи. — В. А.) из письма проф[ессо]ра Невского (япониста), к[отор]ый с

<i>kaɰalm</i> (Sa) (Ta) «меняться»	[(I'si) <i>kaɰaruŋ/ka:ruŋ</i> , (яп.) <i>kaɰaru</i> ← * <i>kaɰaru</i>]
<i>a:</i> (общ.) «просо»	[но в поэзии иногда <i>aɰa</i> ; (яп.) <i>aɰa</i> ← ~* <i>aɰa</i>]
<i>na:</i> «веревка»	[(яп.) <i>naɰa</i> ← * <i>naɰa</i>]
<i>ka:</i> «колодец»	[(яп.) <i>kaɰa</i> «река» ← * <i>kaɰa</i>]
<i>ko:</i> (Ps) / <i>kaɰ</i> (Sa) «покупать»	[(яп.) <i>kaɰ</i> ← * <i>kaɰ</i>]
<i>uta:</i> ŋ ← * <i>utiɰaŋ</i> Neg. от <i>uti:</i> «думать»	[(яп.) <i>otoɰaŋ</i> ← * <i>otoraɰi</i> , (яп.) <i>otou</i> ← ~* <i>otou</i>]
<i>kaisim</i> (общ.) «возвращать»	[(S'uji) <i>ke:suŋ</i> , (яп.) <i>kaesu</i> ← * <i>kaɰesu</i>]
<i>k'u:</i> (общ.) «сегодня»	[(S'uji) <i>c'u:</i> , (яп.) <i>k'o:</i> ← * <i>keu</i> ← ~* <i>keɰi</i> ← ~* <i>keɰi</i>]

От «Московии» к СССР (Октябрь и японский язык)

Россия была известна Японии еще в феодальный период японской истории под именем *Ogoŝa*, которое мало-помалу вытеснило собой более древнее *Musukobiya*, известное через посредство голландского *Muscovia*.

Не имея постоянных сношений с Россией и русскими, японцы того времени не имели точного представления ни о размерах, ни о местонахождении государства. «В нашем государстве, — говорит *Kaɰkai-ibun* (произведение начала XIX в.), — название *Ogoŝa* существует с недавних периодов *An-ei* (1772—1780) и *Temmei* (1781—1788). Хотя и неизвестно, в каком направлении находится эта земля, но об ней часто приходится слышать из уст людей*. Это та самая земля, которая 100—150 лет тому назад называлась *Musukobiya*. В «*Gojiryaku*» почтенного *Хакусэки*** говорится, что «*Musukobiya* отстоит от Японии приблизительно на 14 200 с лишком *ри*. Страна эта славится кожей. Варварские (=голландские) корабли этот иноземный продукт привозят в нашу страну, и по месту его производства торговые люди называют и кожу. Посему в мире среди видов кожи (для выделки кошельков и кисетов), называемых *inden*, *kobito*, *oŝa* и *atakaɰa*, есть также и *musukobiya*. Следовательно, *musukobiya* также одно из названий кожаных товаров...»

Из этой цитаты видно, что, пока Япония не входила в непосредственные сношения с Россией, последняя была известна лишь фео-

восторгом отзывается об этой моей работе и предлагает перевести ее на японский язык» (письмо опубликовано в книге: Ларцев В. Евгений Дмитриевич Поливанов: Страницы жизни и деятельности. М., 1988. С. 285).

* В конце XVIII в. в Японию приезжало русское посольство Адама Лаксмана.

** Араи Хакусэки — известный японский *kangakusha* (1657—1725).

дальной торговой буржуазии и спецремесленникам своими кожаными товарами, доставлявшимися в Японию голландскими купцами, и помимо вышеприведенных слов *musukobiya* и *ogosha* (сюда, может быть, нужно отнести и название вида кожи *ogusha*), лексического материала, имеющего отношение к России, не было и не могло быть.

Случайные встречи отдельных японцев с русскими почти неизменно обогащали японскую географо-этнографическую литературу того времени сведениями о России и небольшим количеством русских слов, которые, конечно, никакого серьезного влияния тогда не имели.



На занятиях русским языком. В центре — Н. А. Невский. Япония. 20-е годы.

В первой половине XIX столетия мы находим уже несколько небольших сборников русских слов. Так, например, в 1813 г. один японский корабль, встретившись с сильным штормом близ берегов провинции Идзу, более чем два года носился по волнам Тихого океана, и из всего экипажа, погибшего от голода, спасся только один человек, некий Огури Сигэкичи. На севере, куда его занесло течением, он познакомился с русскими, от которых записал свыше 350 слов. Вернувшись к себе на родину в Нагоя, он этот список издал под названием «*Ogosha-no kotoba*» («Русские слова»). Выход в свет такой книжки, безусловно, был обязан экспедиции Крузенштерна и Резанова (1803—1806), показавшей японцам, как трудно сноситься с иностранцами, не зная их языка. Вышеупомянутый список слов носит чисто

случайный характер, и некоторые слова показывают, что он действительно был собран на севере — Сахалине или Камчатке. Для характеристики этого сборника приведу некоторые слова: *yuruta* «лачуга» (— юрта), *mujiki* «крестьянин» (— мужик), *zena* или *kasaika* «жена», *sowoni* «сегодня», *horonna* «холодно», *bennyasuka* «бедняжка», *gen* «день», *gengi* «деньги», *kameshi* «бамбук» (— камыш). Некоторые слова восприняты неправильно; сюда можно отнести: *yasuna* «пасмурно», *bigu* «корова» (— бык), *arepa* «редька» (— репа), *arechica* «репа» (— редька), *sena* «трава» (— сено), *gina* «земля» (— глина), *mashika* «кошка» (от названия кошки «Машка») и другие.

Более интересно появление *orosh-kotoba* («русские слова») в качестве приложения к небольшому словарiku айнских слов «Эдзо-госэн», вышедшему в 1854 г. и являющемуся сокращением известного японско-айнского словаря «Мосиогуса». Это небрежно ксилографированное «приложение» с перепутанными буквами и неаккуратно поставленными знаками звонкости зачастую делает русское слово совершенно неузнаваемым. Так, например, наряду с *rubaha* «рубашка», *reba* «рыба», *ishiwohota* («ись охота») «голоден», *seneri* (— шинель) «дождевой плащ» и др. находим такие слова, как *majiki* вместо *yajiki* «язык», *buriyaraha* вместо *buriyauha* (читай: *buryōha*) «брюхо», *kofuni* вместо *yufuni* (читай *yūni*) «июнь», *herateri* вместо *heburari* «февраль» и т. п.

Издание подобных сборников русских слов, несомненно, было вызвано не простой экзотикой ко всему экстраординарному, а неоднократным появлением русских военных судов, так называемых *kurobune* («черных судов») у берегов Камчатки, Курильских островов, Эдзо и, наконец, Нагасаки, что, конечно, для феодального правительства Вакуфу, не имевшего настоящего военного флота, являлось прямой угрозой, могущей повести за собою непоправимые последствия.

В 1854 г., т. е. в тот год, когда был издан второй из вышеприведенных словников, в Нагасаки явился фрегат «Паллада», и адмиралу Путятину в январе 1855 г. удалось заключить торговый договор с Японией, подобный тем, какие уже были заключены этой страной с США и некоторыми европейскими государствами, благодаря чему начали понемногу раскрываться для Запада и его капитала закрытые двери «страны восходящего солнца».

После «реставрации» Мэйдзи (1867 г.), когда эти двери были раскрыты совсем и извне начал наступать западный капитал, а внутри создавалась новая промышленная буржуазия, последняя, выставив своим лозунгом европеизацию, бросилась в «борьбу за скорейшее перенесение и укрепление в Японии капиталистической системы Запада», другими словами, за капиталистическое строительство, которое одно только, как правильно было учтено тогда новым классом, «долж-

но было способствовать предотвращению опасности для Японии превратиться в полуколонию Запада»*.

Передовые кадры новой промышленной буржуазии, перестраивая науку и технику на новый лад, целиком отдались самовооружению в смысле усвоения социально-политического мировоззрения Запада и принялись за перевод иностранной литературы, которая, как показал проф. Конрад, сначала была «научно- и политикопросветительная», а в дальнейшем и художественная.

Таким образом, наряду с массой английской, немецкой и французской литературы стала переводиться и русская художественная литература, сначала через посредство английских и немецких переводов, а потом и непосредственно с русского языка. Русские понятия, по преимуществу имевшие отношение к предметам материальной культуры, не находившие точного эквивалента в японском языке, как и в большинстве западных, оставались в таких переводах не переведенными, а в оригинальной своей форме, японизированной, конечно, в духе фонетики языка. Таким образом в литературу, а за ней и в японский стандартный язык (*кокуго*), т. е. искусственно созданный язык промышленно-капиталистической буржуазии, проникли такие слова, как *barataika* «балалайка», *kopekku* «копейка», *rūburi* «рубль», *pēchika* «печка», *samowāru* «самовар», *toroika* «тройка», *uotsuka* или *uokka* «водка», *rubashika* или *rupashika* «рубашка», *zā*, *zāru* (с англ. *czar*) или *tsuā*, *tsuari* «царь», *interigencha* или *interigentsuia* «интеллигенция» (переводится *chishikikaikyū*), *kozakku* «козак», *suteppu* (переводится *heigen* или *sōgen*) «степь», *tsundora* (перев. *taigen*) «тундра», *urā* «ура!», *tosuka* (перев. *kunō* или *sekai-ku*; последнее слово, собственно, является переводом немецкого *Welt-schmerz*) «тоска», *harachō* «хорошо» и другие.

Благодаря установившимся регулярным сношениям с Россией в вышеназванной переводной литературе слово *Orosha* умерло окончательно и заменилось словом *roshiya* или *roshia*, и в обиходный язык вошло даже слово *rosukī* или, чаще, с японизированным окончанием — *rosuke*, которое стало употребляться в презрительном смысле для обозначения русских.

Идеи русских романов в общем имели гораздо меньше влияния на умы японской промышленно-капиталистической буржуазии, чем английские, но все же идеи Тургенева, Достоевского и Толстого оказали несомненное влияние на часть этой буржуазии, на так называемых *roshiyabiiki* «русофилов» и *roshi'yatsū* «знатоков России». В больших промышленных центрах образовались общества изучения Толстого и его идей, которые стали известны под именем *torusutoizumi*, т. е. «толстовства». Небольшие группы этих *roshi'yatsū* время от времени объединялись в небольшие компании, носившие разные экзоти-

* Цитаты заимствованы из статьи Н. И. Конрада «Первый этап японской буржуазной литературы» (Проблемы литературы Востока в трудах Института востоковедения АН СССР. С. 10—11).

ческие имена вроде «*Samowaru-kai*» («Общество Самовар») и др. Буржуазная молодежь, одеваясь в бархатные и вельветовые *rupashika* и щеголяя в них по улицам Токио, воображали себя настоящими *roshiŷatsū*.

Но вследствие того что производителями всей массы переводной русской литературы, равно как и ее потребителями, была главным образом буржуазия, то как вышеприведенные русские слова, так и русские идеи были ограничены этим классом, точнее, небольшой сравнительно группой внутри этого класса и не проникали в громадные массы японского пролетариата. Если и наблюдалось случайное влияние русского языка на язык пролетариата, то это, конечно, только на рыбных промыслах Камчатки и на Сахалине, но такое влияние можно назвать лишь местным, налетным, на то лишь время, пока пришлое рабочее население северной Японии жило в этих местах на отхожих промыслах и пока имело там столкновение с русскими.

Но вот пришла Октябрьская революция, *jūgatsu-kakumei*^{*}, или просто *okuchāburi*, Октябрь, освободившая пролетариат Советского Союза и открывшая широкие исторические перспективы перед пролетариатом всего мира. Пролетарии Японии начали прислушиваться и присматриваться к русским событиям и на них яснее ясного поняли разницу между *yūsan-kaikyū* или *burujua* (буржуазия) и *musan-kaikyū* или *puroretariāto* (или *puroretaria*), или, короче, между *buru* и *puro*. Подобно тому как передовые кадры промышленной буржуазии эпохи Мэйдзи всецело отдались самовооружению, усваивая социально-политическое мировоззрение буржуазного Запада, точно так же передовые кадры японского пролетариата после Октября принялись за идеологическое перевооружение и самовоспитание, переводя на японский язык и изучая творения основоположников марксизма (*marukusushugi* или *marukishizumu*) и ленинизма (*rēnin-shugi* или *reninizumu*), т. е. труды *Marukusu*, *Engerusu*, *Rēnin'a*. Другими словами, пролетарии, а за ними и передовая интеллигентская молодежь принялась за изучение *kagakuteki-shakaishugi* «научного социализма»; занимающиеся им получили название *marukisuto*, или *marukishisuto*, *marukushisuto*, т. е. марксистов. Увлечение идеями Маркса, Энгельса и Ленина, охватившее большую часть учащихся в высших и специальных школах, неизбежно должно было вызвать появление, главным образом среди буржуазной молодежи, таких молодых людей, которые, познакомившись поверхностно с 2—3 брошюрами Маркса или Ленина, стали воображать себя настоящими марксистами. Такие марксистствующие барчуки получили кличку *marukusu-boi* (*Marx-boy*) или сокр. *tabo* («марксята»), а подобные же представительницы прекрас-

* Иначе и даже чаще, пожалуй, называется *jūichigatsu-kakumei* «ноябрьской революцией», так как октябрь старого русского стиля соответствовал ноябрю нового, еще со времени Мэйдзи принятого в Японии; равным образом Февральская революция обычно называется *sangatsu-kakumei* «мартовской революцией».

ного пола стали называться «энгельсовыми девочками» *engerusu-gāru* (*Engels-girl*) или сокр. *ega* (впрочем, иногда можно встретить и слово *marukusugaru* — *Marx-girl*).

Благодаря переводу «Капитала» (*Shihon-ron*) и других работ по марксизму-ленинизму в японский язык вошла масса новых экономических и социальных терминов или в переводе на японский язык, или в оригинальной форме, приносившей к фонетике языка, или, наконец, и в той и в другой параллельно.

Сюда должно отнести такие понятия, как *shihonshugi* или *kyūpitarizumu* «капитализм», *teikokushugi* или *imperiarizumu* («империализм»), *kin-yūshihonshugi* «финансовый капитализм», *shihonshugiteki-teikokushugi* «капиталистический империализм», *tsūka-bōchō* или *infurēshon* «инфляция», *tsūka-shūshuka* или *defurēshon* «дефляция», *jōyo-kachi* «прибавочная стоимость», *shihonshugiteki daisanki* «третий период капитализма», *teikoshugisensō* «империалистическая война», *dokusen* «монополия», *kyōkō* букв.: «паника», употреблявшееся в значении мирового экономического кризиса, *rōdōkumiai* «профсоюз», *shakaiminshushugi* «социал-демократия» (как учение), *shakaiminshutō* «социал-демократическая партия», *shakai-fuashisutō* «социал-фашисты», *kyōsan-shugi* или *kommyunizumu* «коммунизм», *kyōsantō* «компартия», *kyōsantō-sengen* «Коммунистический манифест» и идущий из него лозунг пролетариата *bankokuno musausha danketsu seyō* «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», *musankaikyū-sensei* или *musankaikyū-dokusai* «диктатура пролетариата», *kaikyū-tōsō* «борьба классов», *minshushugi-kakumei* «демократическая революция», *puroretaria-kakumei* «пролетарская революция», *kakumeiteki-rōdōsha* «революционные рабочие», *kokusai-shakaishugi-danti* или *intānashonaru* «интернационал» (имеется в виду II Интернационал) и понятия о *daiichi-*, *daini-* и *daisan-intānashonāru*, т. е. о первом, втором и третьем Интернационале, и так называемом *mosukō-intānashonaru* «Московском Интернационале» (иначе, *sekishokurōdōkumiai-intānashonaru*), известном более под русским наименованием *purofuinterun* «Профинтерн», *kokusai-kyōsantō*, или *kominterun* «Коминтерн» и др.

Вся эта терминология наводнила ежедневную, еженедельную и ежемесячную прессу, благодаря чему быстро была усвоена японским пролетариатом и передовыми кадрами интеллигентской молодежи. И те и другие начали знакомиться с материалистической диалектикой *benshōhō* и изучать *yuibutsubenshōhō* «диамат» (иначе, *benshōhōteki-yuibutsuron*).

В японской литературе появились термины: *kaikyū-ishiki* «классовое сознание», *shinkyōkaikyū* «восходящий класс», в то время как капиталисты (*shihonka*) и помещики (*jinushi*) стали открыто наделяться кличкой *kiseikaikyū*, т. е. «класс паразитов».

Революционная практика заставила создавать, усваивать и применять на деле как методы революционной борьбы такие понятия, как *jiiundō* или *demonsutorēshon* «демонстрация», которая короче на-

зывается просто *demo* (от этого, последнего слова должно отличать *dema*, являющееся сокращением слова *demagōgu* «демагог»), *puroganda* «пропаганда» или сокращенно — *puro*, сочетание последних сокращенных слов в *purodemo* «пролетарская демонстрация», *ajipuro* «агитпроп» (с англ. *agitation* + *propaganda*), *kampaniya* «кампания» или сокр. *kampa*, *purokaru(to)* (с англ. *proletarian culture*) или *mu-sansha-kyōiku* «пролетарское воспитание», *sōdōmeihigyō* или *generaru-sutoraiki* (с англ. *general strike*) «всеобщая забастовка» (данное понятие чаще всего употребляется в сокращенной форме *zenesuto*), *sōgidan* «стачечный комитет», *idōhombu* «передвижной ц.-к.», руководящий редвижением и вынужденный постоянно менять свое местопребывание, чтобы скрываться от японской полиции, *surogan* (с англ. *slogan*) «лозунг», *darakan* (сокращение из *daraku-kambu*) «разложившаяся верхушка», *arukan* (сокращение из *arukōru-kambu*, где *arukōru* «алкоголь») «пьяная верхушка» и пр. (в применении к «желтым» профбюрократам).

Понятия «левый» и «правый», «красный» и «белый» стали употребляться в японском языке с теми специфическими оттенками классовой борьбы, которые они уже давно имеют место на Западе, но которые были чужды японскому языку. Таким образом появились слова вроде *sayoku-undō* «левое (т. е. революционное) движение», *sayoku-shōnibyō* «детская болезнь левизны» — термин, заимствованный из произведения В. И. Ленина того же названия, переведенного на японский язык. Этот термин, быстро привившийся среди японского пролетариата и получивший весьма широкое распространение, часто сокращается в *shōnibyō* «детская болезнь», и выражение *shōnibyōte* стало употребляться как ругательное слово для обозначения крайних левых загибщиков. Сюда же должно отнести понятия *ikei* «правого уклона», *sakei* «левого уклона» и *kyokusayoku* или, короче, *kyokusa*, «крайней левизны» в смысле «левого загиба».

К человеку и его идеям стали применять слова *akai* «красный» и *shiroi* «белый» (Советский Союз начал иногда называться *akai-kuni* «красной страной») и к массе понятий прилагать в качестве эпитетов слова *sekishoku* «красный цвет» и *hakushoku* «белый цвет» (например, *hakushokutero* «белый террор»). Наряду со словами *sekieigun* или *sekigun*, являющимися переводом русского «Красная армия», вошел в обиход и термин *hakueigun*, или *hakugun*, «белогвардейцы», употребляющийся в смысле контрреволюционеров вообще (между прочим, «русские белые» иногда так буквально и переводятся *roshiyo shiro*). Врожденный японский юмор и любовь к конкретным сравнениям применил слово *akadaikon* (буквально: «красная редька» — один из видов редьки с красным внешним покровом, редиска) к лицам, внешне окрашенным в красный цвет, по существу же остающимся белыми. Появился также новый термин *sekka* (буквально: «окраснение») в значении «большевизация» и от него глагол *sekka-suru* «большевизировать».

Сокращенные слова *buru* и *puro*, которые мы видели выше, тоже породили новые глаголы *burugaru* «корчить из себя буржуя» и *puroburu* «подделываться под пролетария».

Зорко следя за всеми событиями в СССР, японская пресса быстро перевела на японский язык новые советские термины, многие из которых поступали и продолжают поступать в оригинальной, японизированной в духе языка форме, и последняя зачастую даже доминирует над японским переводом и в таком виде усваивается японским пролетариатом.

Таким образом в современный японский язык вошли слова нашего государственного механизма, вроде *shikkōinkai* «исполком», *chūshikkōinkai* или *tsūiku* «Центральный Исполнительный Комитет (ЦИК)», *jimminiinkai* или *narukomu* «нарком(ат)», *jimmin-iin* или *komissāru* «комиссар», *rōnōseifu* «рабоче-крестьянское правительство» (также *rōheikai* «Совет рабочих и солдат»), которое стало называться также *savēto*, *soueto*, *sovietto*, т. е. «советами». Последнее слово (в различных фонетических передачах) сделалось почти постоянным эпитетом ко всему «советскому», официальным переводом слова СССР стало *skakaishugi-sovietto-kyōwakoku-rempō*. Понятие *kagekiha*, которое можно перевести словом «максималисты» и которое в Японии первое время после Октября употреблялось (и отчасти еще продолжает употребляться) для обозначения большевиков, в последние годы почти окончательно вытеснено словами *borushievikku* «большевик» и *borushieviki* (также *borushibiki*), сокращаемыми иногда в *boru*; последним противопоставляются *menshieviku* «меньшевизм» и *torotsukizumu*, или *torokkizumu* «троцкизм». Любопытно здесь отметить, что приложение окончания *-изм* к собственным именам тоже нашло отклик в современном японском языке, где так были образованы слова *fukumotoizumu* «фукумотоизм» и *yamakawaizumu* «ямакаваизм» для обозначения левого и правого уклонов в японской компартии (от собственных имен Фукумото и Ямакава)*.

Слово *interigencha*, или *interigentsuia*, заимствованное, как мы видели выше, еще в период Мэйдзи, утратило после Октября свой ореол, обязанный русской буржуазной литературе, и в сокращенной форме *interi* стало употребляться скорее в значении интеллигентщины, чем строго — «интеллигенция». Такой оттенок данное слово носит, например, в таких сочетаниях, как *interigurūpu* «интеллигентская группа», *interide* «выходец из интеллигентов» и *rumpen-interi*; последнее слово создано по ассоциации с *rumpenpuroretaria* (с нем. *Lumpen-Proletariat*).

Из русских слов, вошедших в японский язык за последние годы, должно еще назвать: *purofu-sayūzu* «профсоюз», *tsuentoro soyūzu* «Центросоюз», *purompuran* «промплан», *purotibuyurō* «промбюро»,

* От русских собственных имен подобное образование помимо уже упомянутого «толстовства» находим в слове *korontaizumu* «коллонтаизм», или *korontaishugi*, под которым понимаются взгляды тов. Коллонтай на брак.

gosupuran (переводится — *sovetto-kokka-keizai-keikaku-iinkai*) «госплан», *gosubanku* «госбанк», *gosukino* «госкино», *orugubuyuro* «оргбюро», *piyachiretoka* или *gokanenkeikaku* «пятилетка», *piyachizunefuka* (или *issū-itsuka-sei*) «пятидневка» (сравни также *renzoku-shūkan-sei* «непрерывка»), *komusomōru* или *kyōsanseinendomeq* (сокр. *kyōsei*) «комсомол», *komusomōruka* «комсомолка», *pionēru* или *pionīru* (переводится *sekishoku-shōnendan* или *kyōsan-shōnen-dōmei*) «пионер» (отличать от *paionia* с англ. *pioneer* в обычном общеевропейском значении), *koruhōzu* или *koruhōsu* (перев. *kyōdōnōjo*, *kokueinōjo*, *kyidōkeiei*) «колхоз», *sofuhōzu* (перев. *kokkakeiei*) «совхоз», *torakutā* (перев. *ken-inki* или *ken-insha*) «трактор», *yachieka* (также *yachieika*) или *saihō* «ячейка»*, *narōdo* «народ» и *narodoniki* «народники», *isukura* «Искра», *purauda* «Правда» и др.

Кроме уже упомянутых советских сокращенных терминов в современном японском языке мы находим еще *neppi* или *shinkei-zaiseisaku* «НЭП», *nepputan* «нэпман», *esueru* «с.-р.», *chieka* «ч.-к.», *gēpēū* «ГПУ», *uokusu* «ВОКС», *erukāpē* «РКП», *kūtobe* «КУТВ», (перев. *tōyō-rōdōshakyosan-daigaku*), *toppuru* или (*kokusai-*) *sekishoku-kyūenkai* «МОПР», *wappu* «ВОАПП», *mappu* «МАПП», *rappu* «РАПП» и др. По ассоциации с последними объединениями советских писателей группа японских пролетписателей (*purosakka*) тоже объединилась в *rappu* и стала издавать журнал данного наименования. Название это в латинице пишется NAPPF и восходит к эсперанто *Nippona Artisto Proleta Federacio*. Данная ассоциация просуществовала до ноября 1931 г., когда все японские пролетписатели объединились в *korpu* — KOPF (Federation of Proletarian Cultural Organizations in Japan)**.

В короткой статье абсолютно невозможно перечислить все новообразования и заимствования в японском языке, обязанные Октябрьской революции, тем более что постоянные переводы марксистско-ленинской литературы, с одной стороны, и художественной пролетлитературы — с другой, а также оригинальная продукция массы новых японских пролетписателей с каждым днем обогащают язык новыми словообразованиями и заимствованиями. Конечно, неизбежно, что некоторая часть всей массы новых слов и словообразований, выступивших на арену японского языкового мышления, не привьется и сойдет со сцены, но, в общем, можно сказать, что почти ни одно из этих слов не носит того специфического оттенка, который так характерен для русских заимствований эпохи Мэйдзи и который может быть назван экзотикой.

Ведь в период Мэйдзи, как мною уже было сказано выше, производство и потребление новых слов обязано было исключительно про-

* Любопытно, что для перевода русского слова «ячейка» японцы воспользовались тоже биологическим термином *saihō* (или *saibō*).

** В 1933 (?) г. данное объединение подверглось репрессиям со стороны правительства и было ликвидировано.

мышленной буржуазии, для которой при капиталистическом строительстве были наиболее актуальны наука и техника, а вместе с ними и вся терминология передовых государств Запада; а так как Россия в то время не могла похвастать, что стоит в этом отношении на одном уровне с западными странами, то увлечение ее идеями со стороны некоторой части японской буржуазии (особенно в эпоху Тайсё) может рассматриваться именно как экзотика, как некоторое отвлечение от западного шаблона.

После Октября положение изменилось. В новых заимствованиях, вошедших или в оригинальной русской форме непосредственно из русского языка, или через посредство английских и немецких книг, или в виде слов — переводов на японский язык, уже нет никакой экзотики, отдаленной от жизни, наоборот, усвоенные термины оказываются близкими пролетариату и тотчас же применяются к жизни. Например, слово *kabeshimbun*, являющееся буквальным переводом русского «стенгазета», не осталось забытым на страницах журналов и пролетлитературы (*purobungaku*), а вызвало появление реальных *kabeshimbun* в некоторых пролетарских ассоциациях и на заводах как одного из средств воспитания пролетариата в духе революционной борьбы. По ассоциации с этим словом родилось слово *kabeshosetsu* «стенроман», которое тоже воплотилось в действительности. Слово «синяя блуза» было переведено буквально *aofuku* и стало употребляться в значении «рабочий», и по образцу Советского Союза в некоторых городах (например в Киото, Мацумото и др.) появились театры *aofukuza*, работающие с агитационными целями среди рабочих и крестьян. Японский пролетариат заговорил о *puoretaria kagaku* (сокр. *purokagaku*) «пролетарской науке», *puro-geijutsu* «пролетарском искусстве» и пр.; деятели пролетарского кино объединились в союз, названный *purokino*; появилась пролетгазета *Musansha Shimbun* (сокр. *mushin*). Пролетарии Японии не только заговорили о новых профсоюзах, но и сами стали объединяться в такие союзы. Таким образом появились *Zen-Nihon-musan-seinen-dōmei* «Всеяпонский союз пролетарской молодежи», *zenkoku-rōdō-kumiai-dōmei* «Общегосударственный союз рабочих профсоюзов», *Nihon-nōmin-kumiai* «Японский крестьянский союз» и пр. Пролетарии больших промышленных центров стали ежегодно выступать с демонстрациями в день 1 мая, называемый по-японски *mēdē* (с англ. *May-day*) или, иначе, *rōdōsai* «рабочий праздник» или *rōdōdē* «день рабочих» и праздновать подобным же образом *kokusai-fujindē* «Международный женский день», *kokusaiseinendē* «МЮД» и прочие пролетарские праздники.

Русское слово *tawārishichi* «товарищ» и его перевод стали фигурировать во всех печатных обращениях и воззваниях к пролетариям, вытесняя исконное *kun* (или *shokun* при обращении к массе). Слова *tawārishichi* и *dōshi* стали проникать и в устную речь японского пролетариата и употребляться иногда даже в порядке русского

синтаксиса, т. е. перед фамилией, а не после нее, как того требует японский язык.

Вся вышеприведенная новая терминология, вызванная из небытия к бытию исключительно благодаря Октябрьской революции, живет на страницах японской пролетлитературы, переходит в уста японского пролетариата и претворяется в живую действительность. Представители «реформизма» (*kairyōshugi*) и так называемые *shimpasaiza* (с англ. *sympathizer*) или сокращенно *shimpa* «сочувствующие», т. е. левый фронт японской буржуазии, на страницах реформистских журналов тоже уже говорят новым языком, чтобы быть понятными поднимающемуся пролетариату*.

Советская Россия во всех этих журналах и пролетлитературе обычно называется *soueto-roshiya* или *sovetto-rempō* (сокр. *sorempō*), т. е. «Советский Союз»; о феодальном названии *oroshu* нигде нет и помину, а о *musukobiya* никто даже и не знает.

Представление о радуге как о небесной змее¹

Для обозначения радуги в японском койне² употребляется слово *ni z'i* ← *ni zi*, которое мы встречаем уже в древнейших японских словарях вроде *Wamyō Ruijushō* (X в.), *Shinsen Jikyō* (XII в.), *Iroha Jiruishō* (XII в.) и др.

Этимология данного слова продолжает оставаться темной несмотря на то, что ученые эпохи Токугава всячески пытались его этимологизировать. Так, например, Танигава Котосуга предлагает этимологию *ni* «красный» + *z'i* — сокращение из *su z'i* «полоса»**.

Другие ученые объясняли радугу как нечто «красно-белое», толкуя *ni* как «красный цвет», а *z'i* как сокращение *siro* «белый цвет»***.

Нечего и говорить, что подобные этимологии не выдерживают никакой критики; помимо того что ни *su z'i*, ни *siro* — *z'iro* никогда не сокращаются в *z'i*, эти этимологии противоречат самому явлению, доступному наблюдению каждого.

* Отмечу здесь еще слово *hiyorimishugi* «оппортунизм», образованное из слова *hiyori-mi* «высматривание хорошей погоды» и слова *shugi* «принцип», употребляющегося для перевода европейского окончания *-изм*.

¹ Печатается по изданию: С. Ф. Ольденбургу. К 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934. Данной статьей, видимо, навеяно название известной японской книги о Невском: Като: Кю:дзо:. Тэн-но хэби (Небесная змея). Токио, 1976.

² Имеется в виду современный литературный язык.

** См. словарь *Wakun-no Shiori* под словом *ni zi*.

*** См.: «*Kokkeizōdan*». Кн. 5, ссылка на «*Wakun Gikai*». Т. I. Токио, 1917. С. 231.

Основной ошибкой токугавских филологов было предвзятое допущение, что говор г. Киото является тем праяпонским языком, из которого образовался весь комплекс языка со всеми входящими в него диалектами и что этот говор на всем протяжении веков, от «эпохи богов» до эпохи Токугава¹ включительно, не претерпевал сам никаких изменений. Поэтому, этимологизируя то или иное слово, эти ученые не прибегали даже к сравнению с диалектическими разновидностями, бывшими для них лишь «блудными сынами» единого отца — киотоского говора. Эти идеи национал-филологов нашли себе полную параллель в идее непрерывности линии императоров, с конца VIII в. живших в столице Киото. Все идеи национал-филологов эпохи Токугава, вместе взятые, сыграли немаловажную роль в деле уничтожения феодального порядка и установления монархии, и после революции Мэйдзи целиком были усвоены новым буржуазным обществом и почти в неизменном виде перекочевали в эпоху империализма, нашедшего в них свою опору. Нарушать авторитет этих токугавских ученых до самого последнего времени считалось чуть не святотарством. Этим отчасти и объясняется, как мне кажется, тот застой в области языкознания в Японии, который не соответствовал быстрому усвоению Японией европейской культуры во всех прочих областях². И только в самые последние годы, когда экономический кризис начал и в Японии подрывать основы империализма, с ними вместе зашаталась и неприкосновенные до того авторитеты токугавских национал-филологов.

Если бы авторы вышеприведенных этимологий слова *ni'z'i* не находились под влиянием царившей тогда идеи о киотоском говоре как праяпонском языке, они бы, конечно, обратили несколько большее внимание на слово *ni'z'i~ ni'z'i* с тем же значением и не менее древнее, чем *ni'z'i*, так как оно встречается в древнейшем японском поэтическом сборнике Маннёсю (принявшем дошедшую до нас форму в начале IX в.)^{*}.

Известный токугавский ученый, Мотōри Норианага, склонялся даже признать слово *ni'z'i*, более древним, чем *ni'z'i*, но, так как слово это встречается в сборнике лишь в песне пров. Камицукэно (совр. Кōдзукэ³), то современные исследователи рассматривают его как диалектическую разновидность *ni'z'i* ^{**}.

¹ Период с 1603 г. по 1867 г.; именно в это время сложилась японская лингвистическая традиция.

² Характеристика японского языкознания конца XIX — начала XX в. как «застоя» неточна. Имеется в виду другое: если в других науках, особенно естественных, произошла полная европеизация, то в языкознании пришедшие с Запада идеи были синтезированы с национальной традицией.

^{*} Kojiki-Den. Токио, 1921. С. 2052.

³ Соответствует совр. преф. Гумма (к северо-западу от Токио).

^{**} Origuchi Shinobu. Man-yō-shū jiten. Токио, 1919. С. 187.

Вопрос о наиболее древней форме слова разрешается известным японским этнографом, Янагита Кунио, который говорит: «И в древности, как и теперь, словарь ни в коем случае не мог оставаться все время одним и тем же... Даже про слова, дошедшие до нас через Маннёсю и другие древние памятники... можно только сказать, что они имели хождение в такое-то время и в таких-то местах, но они не могут служить доказательством, что и в глубокой древности они были таковыми же»^{*}.

В частности, относительно интересующего нас слова он говорит: «Такое слово, как *ni:z'i* (радуга), с того самого времени как мы начали жить на этих островах, уже было многообразно по своему фонетическому составу»^{**}.

Этими своими словами К. Янагита уже приближается к утверждению нового учения о языке¹, что «нет ни одного языка, ни одного народа, ни одного племени (и при возникновении их не было) простого, не мешанного или, по нашей терминологии, не скрещенного»^{***}.

Обращаясь к современным японским диалектам, помимо вышеприведенных форм *ni:z'i* и *nu:z'i* мы находим в них массу других, доказывающих, что ни одна из них не может рассматриваться как первоначальная, а что все они возникли посредством скрещивания. Наиболее полный список всех слов, служащих в современном японском языке для обозначения радуги, был впервые составлен проф. Тōдзэ Мисао^{****}.

К. Янагита в уже цитированной работе, обследуя ныне существующие слова для обозначения радуги по их географическому распространению, делит всю собственно Японию на следующие районы по преобладающим в них типам^{*****}:

- 1) район *no:z'i* (с вариантами *no:z'i*, *non:z'i*, *no:z'i*);
- 2) район *ne:z'i* (с вариантом *ne:z'i*);
- 3) район *ni:z'i* (с вариантами *ni:z'i*, *nin:z'i*; сюда же, вероятно, можно отнести *ni:si* — в Кагосима и *nir'* — в Бунго);
- 4) район *mo:z'i* (с вариантами *mo:z'iŋ*, *me:z'i*, *mo:zi*, *mo:zo:*);
- 5) район *zu:z'i* (с вариантами *zu:zi*, *ju:zi*, *ru:zi*);
- 6) район *bo:z'i* (с вариантами *bo:zi*, *bo:bi*, *bo:bu*);
- 7) район *nu:z'i* (с вариантами *nu:z'i*, *nu:z'i*).

* К. Yanagita. *Goon henka-ni kansuru kenkyū. Onsei-no Kenkyū. III.* Токио, 1930. С. 6.

** Там же. С. 13.

¹ Учение академика Н. Я. Марра, в то время господствовавшее в советском языкознании, теперь полностью отвергнутое.

*** Марр. Родная речь — могучий рычаг культурного подъема // Языковедение и материализм. ИЛЯЗВ, изд-во «Прибой», 1929. С. 39.

**** М. Тōjō. *Niji* // *Kyōdo Kenkyū. IV.* С. 606—608.

***** См.: М. Тōjō. *Op. cit.*; К. Yanagita. *Op. cit.*, с. 7—9. Указание границ вышеприведенных районов мною опущено как не имеющее непосредственного отношения к моей работе.

Переходя к Рюкюскому архипелагу и островам, лежащим между ним и островом *Kyūshū*, можно установить, что в северной части преобладают слова с начальным *n*, а в южной — с начальным *m*, а именно:

no:z'i (о-в Окиэрабу и о-в Токуносима);
nu:zi (г. Сюи и г. Нафа¹);
nu:z'iri, *nu:giri* (с. Наго);
no:gi, *no:giŋ* (о-в Токуносима);
no:gi, *no:ki*, *no:ku*, *nok*, *no:giri* (о-в Осима);
mo:gi, *mo:g'i* (о-в Исигаки);
mo:k'si (о-в Кохама);
mu:zi (о-в Куросима);
no:s'iŋ, *tin-nu-mu:zi* (о-в Арагусыку)*.

Прежде чем разбираться во всей этой массе скрещенных слов, а тем более этимологизировать одно из них, будет нелишним, как мне кажется, обратить внимание на те народные представления японцев и рюкюсцев о радуге, которые отчасти сохранились в современном языке и фольклоре и отчасти зарегистрированы письменными памятниками. Может быть, таким образом нам удастся напасть на следы тех слов и понятий, смешение которых и породило весь комплекс слов для передачи понятия «радуга», который был приведен мною выше.

Прежде всего, в одном из первых диалектических словарей Японии, *Butsurui Shōko*, составленном в 1775 г., говорится, что жители провинции Овари² называют радугу *nabezuru*. В современных диалектах данное представление продолжает жить в формах *nabesuru*, *nabenosuru*, *nabencut*, которые всеми понимаются как «рукоятка (*suru*) котелка (*nabe*)»**.

Данное представление, несомненно, аналогично представлению о радуге как о луке (оружие), зарегистрированном многими европейскими и семитскими языками. Более интересно, но менее понятно слово *gago'si*, которым на о-ве Амакуса (пров. Хиго³) называют радугу***.

В провинции Мино⁴ тем же словом называют зимнюю ловлю рыбы в пруду большими корзинами****.

¹ В принятой транскрипции — Сюри и Наха.

* См.: Miyara Tōsō. *Saihō Nantō goi kō* под словом *ni:zi*. Токио, 1926; также: К. Yanagita. *Op. cit.* С. 9.

² Соответствует западной части совр. преф. Аити (район Нагоя).

** К. Yanagita. *Op. cit.* С. 12.

³ Соответствует совр. преф. Кумамото (западная часть Кюсю).

*** К. Yanagita. *Op. cit.* С. 12.

⁴ Соответствует южной и центральной частям преф. Гифу (к северу от Нагоя).

**** См.: *Dai-Nihon Kokugo Jiten* ссылка на *Wakun-no Shiori*. В имеющемся у меня издании этого последнего словаря данного слова нет.

По предположению Янагита, *gagoši*, вероятно, общего происхождения со словом *gaŋozi* в койне, которым обозначают демона и пугают плачущих детей. На о-ве Ёнагуни (в местном произношении *danaŋ*) группы Яэяма Рюкюского архипелага радугу называют *ami-nim'a*, что буквально значит «пьющая дождь».

Когда я, в августе 1922 г., в первый раз посетил группу островов Мияко (в туземном произношении *ma:ku*), меня сперва поразило, а затем весьма заинтересовало слово *timbau* (с вариантами *ɕimbau* и *timrau*), которым большинство жителей островов называют радугу.

Слово это в буквальном переводе значит «небесная змея» (от *tiŋ* «небо» // яп. *teŋ* ← кит. *t'ien* = *rau* «змея»; ср. яп. *hebi*, *hami* «змея», диал. г. Осака *hame* «гадюка», диал. Ямато *habi* «гадюка»; Сюи и Нафа *habu* — *Trimeresurus ryukyuanus*, ср. также яп. *hau* «ползать»). По представлениям жителей Мияко, эта «небесная змея», по-видимому, может иногда сойти на землю и причинить вред человеку, о чем свидетельствует поговорка *ffisiti mudusicka: timbauŋdu makai'zi* «если отдавши вернешь, небесной змеей обвит (т. е. задавлен) будешь». Эта поговорка обычно говорится детьми, когда кто-нибудь, отдав ребенку какую-либо вещь, через некоторое время захочет вернуть ее обратно.

Разбираясь в фольклоре и верованиях различных народов, убеждаешься, что представление о радуге как о небесной змее вовсе не является специфической особенностью жителей Мияко, а довольно широко распространено среди различных обитателей земного шара и является несомненным пережитком анимизма, когда все явления природы рассматривались как те или иные существа, населяющие землю. Отождествление радуги именно со змеей обусловлено, мне кажется, с одной стороны, формой и внешним видом радуги, напоминающими некоторые виды змей, а с другой — ее появлением в конце дождя при проглядывающем солнце, когда все змеи вылезают из своих нор погреться на солнце, что мне лично неоднократно приходилось наблюдать.

Чтобы не быть голословным в своем заявлении о распространенности подобного представления, приведу ниже несколько известных мне примеров.

Так, в Индии кольское племя мунда, живущее на плоскогорье Чота-Нагпур в Бенгалии, одним и тем же словом *lurbing* обозначает как водяную змею, так и радугу. Относительно происхождения последнего у них существует следующее предание. Когда, вскоре после создания мира, люди стали предаваться беспечности, творец, Sing-Bonga, решил уничтожить весь род человеческий и с этой целью ниспослал с неба огненный дождь. Последний истребил всех людей за исключением одних брата с сестрой, укрывшихся под деревом *tiril*. Чтобы, наконец, прекратить огненный ливень, творец создал змею *lurbing*, которая выдохнула из себя свою душу, поднявшуюся на не-

бо в виде радуги, и дождь прекратился. Поэтому туземцы при виде радуги говорят: «не будет больше дождя, *lugbing* уничтожила дождь»^{*}.

Подобное же представление находим и у малайцев. Так, например, в Пенанге туземцы называют радугу *ular-danu* «змея *danu*», а в Селангоре — *ular minum* «пьющая змея»^{**}.

В Китае, по-видимому, тоже существовало представление о радуге как о змее или драконе, что, с одной стороны, подтверждается некоторыми китайскими преданиями, а с другой, — тем, что почти все иероглифы, служащие для обозначения радуги, имеют в себе детерминатив насекомых, гадов.

Среди монголов мы тоже находим некоторые сказания, доказывающие, что и им не было чуждо данное представление. Так, например, у хори-бурят существует предание об одном ламе, который узнал, что после смерти он превратится в змею, пожирающую людей. Так как долгое пожирание людей должно будет в конечном счете привести его в ад, то он дал одному из учеников меч с просьбой убить первую поедающую людей змею, которая появится после его смерти. Когда лама умер, то действительно вскоре появилась такая змея. Ученик, помня завет учителя, разрубил змею мечом, и из нее поднялась на небо пятицветная радуга, лама же сделался бурханом^{***}.

Подобное представление не ограничивается одной только Азией, его мы встречаем и в Новом Свете.

«Великий мифический змей индийского лора, — говорит Александер, — постольку же небесное, поскольку и водяное существо; по-видимому, это только олицетворенная радуга или молния, а поэтому и ассоциируется как с небом, так и с водой... Шошони смотрят на радугу как на громадного небесного змея, а радуги над водами Ниагары, может быть, и дали толчок считать этот водопад местожительством громадного гада»^{****}.

Тот же автор говорит: «Шошони или Змея <...> смотрят на небесную твердь как на ледяной купол, о который Великий Змей, являющийся не чем иным, как радугой, трет свою спину»^{****}.

Вероятно, то же представление радуги в виде змеи руководит туземцами племени анула Северной Австралии, когда они вызывают дождь. Например, мужчина тотема мумбакиаку, для того чтобы произвести дождь, ловит змею и, подержав ее некоторое время под водой, убивает и раскладывает на земле. Затем он берет пучок травы и, согнув его в виде арки, долженствующей изображать радугу, ставит над змеей. Окончание церемонии состоит в том, что туземец поет над

* Frazer. Folk-lore in the Old Testament. T. 1. L., 1919. С. 196.

** Skeat. Malay Magic. L., 1909. С. 14—15.

*** А. Д. Руднев. Хори-бурятский говор. Вып. 3. СПб., 1913—1914. С. 73.

**** The Mythology of All Races. Vol. 10: North American / By H. B. Alexander. Boston, 1916. С. 300 (rem. 50).

**** Там же. С. 139.

этой змеей, что рано или поздно должно, по его мнению, вызвать желательный дождь*.

Если хорошенько поискать в этнографической и фольклорной литературе, то, вероятно, много еще примеров, подобных вышеприведенным, можно собрать с разных концов Земного шара и таким образом показать, что анимистическое представление радуги в виде змеи свойственно многим народам определенной стадии культуры. Отмечу здесь между прочим обычай пользоваться живыми змеями (Америка, Австралия) или изображениями змей и драконов (Азия) при чародействе вызывания дождя.

В основе всех этих обрядов, вероятно, лежит симпатическая магия, имеющая целью пробудить Змея-Радугу, рассматриваемую в качестве «хозяина» дождя.

Сравнение радуги со змеей мы встречаем и в древних японских анналах. Так, в Нихонги¹ под третьим годом царствования императора Yūgyaku (459 г. н. э), где рассказывается о поисках принцессы Такухата, покончившей с собой в верховьях р. Исудзу-гава, говорится: «И вот, в верховьях реки была видна радуга, подобная змее в 4—5 сажень. Разрывши место, над которым стояла радуга, нашли чудесное зеркало».

Среди танка известного поэта XII в., монаха Сайгё, имеется следующая: «Когда во время паломничества в Кōя над горой Кацураги поднялась радуга

<i>sarani mata</i>	Как будто снова
<i>sorihashi watasu</i>	Мост горбатый навели,
<i>kokochi shite</i>	Мнится мне опять —
<i>wofusa kakareru</i>	То <i>wofusa</i> нависла
<i>katsuragi-no yama</i>	Над горой Кацураги».

Вследствие того что слово *wofusa* со значением радуги нигде больше не встречается, К. Янагита предполагает, что первая силлаба этого слова — описка переписчика вместо силлабы *na*, а *na**wofusa* или *nabusa* — не что иное, как диалектические обозначения змеи *Elaphis virgatus*, называемой в японском койне *aodai'so*:**.

Перенесясь снова на Рюкюский архипелаг, мы найдем, что жители о-ва Кохама группы Яэяма называют радугу *cine:-timancī* (← *cini-ga timancī* «небесный червь» от *cij* ~ *cini* «небо» и *timancī* // яп. *timizu*, *tetezu* «дождевой червяк»). На небольшом о-ве Тарама группы Мияко, наиболее близком к группе Яэяма, туземцы называют радугу не *timbau*, как на главном острове, а *nu:zī*, т. е. словом, близким по произношению к рюкюскому (имеется в виду говор Сюи) *nu:zī* и японским диалектическим *nu:zī*, *nu:zī*, *nu:zī*.

* E. O. James. Primitive Ritual and Belief. L., 1917. С. 102—103.

¹ Древнейший японский исторический памятник VIII в.

** К. Yanagita. Op. cit. С. 12.

Под влиянием соседства *ni:zī*, с одной стороны, и *cine:-mī-tançī* — с другой, на о-ве Арагусыку и могло возникнуть такое гибридное сочетание, как *tin-ni-tu:zī*, которое, несомненно, тоже первоначально воспринималось как «небесная змея» или «небесный червь» (ср. слова *mī:za* и *tə:za* «дождевой червь» в некоторых селениях о-ва Осима, лежащего между о-вом Кёсю и Рюкюским архипелагом).

Я выше сказал, что на о-ве Тарама для обозначения радуги не прибегают к слову *timbau* главного острова Мияко, но и на последнем есть места, где это слово не в ходу.

Например, в дер. Казмата радугу называют *o:пазī*, каковое слово в г. Псара¹ и некоторых других местах (например в дер. Бура) употребляется для обозначения уже упоминавшейся змеи *Elaphis virgatus*. На о-ве Ирав той же группы Мияко, равно как и на о-ве Исиаки (группы Яэяма) эту змею называют *aupaзī*. На прочих островах группы Яэяма имеем названия *aupaза* (о-в Арагусыку), *aupaзī* или *aupaзīpaŋ* (о-в Куросима), *aupañçī* (о-в Кохама), *o:пазаpaku* (о-в Хатэрума) и *bo:паçī* (о-в Ириомотэ)* (окончания *paŋ* и *paku* соответствуют Мияко *rau* «змея»). Начальные *au-*, *o:* и *bo* во всех вышеприведенных словах соответствуют японскому *ao* ~ *awo* «зеленый синий», которое имеем и в японском *aodaišo:*, что буквально значит «зеленый генерал». Дело в том, что змея эта отличается от прочих змей Японии своим темно-зеленым цветом с синеватым оттенком.

На о-ве Тарама, где, как мы видели, радугу называют *ni:zī*, интересующая нас змея носит название *o:niзībo:* (*-bo:* ← *po:* «змея») (сокращение долгой гласной на одну или даже две моры в компаундных словах — явление обычное для многих рюкюских диалектов). Сравнивая вышеприведенные обозначения змеи *Elaphis virgatus* со словом *o:niзībo:*, мы вполне можем признать, что *пазī* есть диалектная разновидность *ni:zī*. Такое чередование *и/а* мы можем наблюдать даже в одних только диалектах Мияко, например в таких словах, как: *tunika* (дер. Сāда на о-ве Ирав) и *tunaka* (Псара) «яйцо», *stumuti* (г. Псара) и *stumati* (дер. Сымадзы) «раннее утро», *ju:tmbi* (дер. Сāда) и *ja:tmbi* (г. Псара) «светляк» и др.

В сел. Сарахама на о-ве Ирав всякую змею помимо простого слова *hau* (соотв. Псара *rau*) чаще называют еще словом *haupaзī*, а радугу — *tinpuha:upaзī*, т. е. «небесной большой змеей» (*ha:upaзī* ← *ihu haupaзī* «большая змея»). Между прочим, в том же селении термином *tunpu hau* «небесная змея» называют водяной смерч.

Вышеприведенное слово *haupaзī* — гибридное, по-видимому составленное из двух синонимов.

В городах Сюи и Нафа на главном о-ве Окинава змею *Elaphis virgatus* называют словом *o:nпазī* или *o:nпаз'a*, которое осмысляется жителями как «зеленый угорь». Слово *nпазī* «угорь» соответствует

¹ В принятой транскрипции — г. Хирара.

* См.: Miyara Tōsō. Op. cit.

японскому *unaŋi* (др. яп. *ṽnaŋi*) и слову *ṽnaŋ'i* (г. Псара) на о-ве Мияко.

В с. Наго в уезде Кундзян¹ интересующую нас змею называют словом того же порядка *o:nada*, а на о-ве Осима — *o:nada* (в северной части острова), *o:naga* (в центральной части) и *o:naki* (в южной). Начальное *o:* во всех этих словах означает «зеленый», тогда как вторая половина слова основывается на общем японо-рюкюском корне *nag-* «длинный» и означает «нечто длинное» или во всех этих примерах — змею. Отмечу здесь, что в Японии одним из общераспространенных слов, означающих змею, является слово *naŋa-mu'si* «длинное насекомое», «длинный гад» (ср. сев.-кит. *ṽ'əŋ-ṽ'uŋ* с той же этимологией и тем же значением).

На прочих островах группы Осима в словах для обозначения *Elaphis virgatus* вместо *a* опять находим гласную *u*, а именно: *o:nuda* (о-в Тукуносима), *o:nuz'i* (о-в Ёрон), *o:nuz'u* (о-в Окиэрабу), а на о-ве Кикаи — *o:nura:*. На последнем из этих островов радугу называют *tecinuri**.

Переходя снова на территорию собственно Японии, помимо слова *aodaiso:* для обозначения вышеназванного вида змей мы находим уже упоминавшееся слово *naŋusa* (или *nabusa*), чаще в виде *aona-busa*, а также *aonos'i* (пров. Этиго², уезд Ивафунэ), *aʷoroz'i* (пров. Синано³, дер. Отари), *aonorosi* (преф. Иватэ) и др. Сюда же можно отнести и слово *woroci*, которым в древних японских анналах названа громадная змея.

Слово *nos'i* (в вышеприведенном *aonos'i*) приближается в звуковом отношении к стандартному *nus'i*, которое собственно значит «хозяин», но в приложении к богам — «хозяевам» рек, болот и озер — почти неизменно означает змею. Та или иная змея, поселяющаяся в каком-нибудь доме и ловящая там крыс и мышей, называется *ie-nonus'i* «хозяином дома» и убивать ее считается грехом.

Для такого «хозяина» часто при доме устраивается небольшой храмик, куда время от времени кладут приношения в виде риса и пр. По-видимому, то же значение «хозяин» имеет и слово *taišo:* (в *aodaiso:*), которое в японском сленге вполне соответствует англ. *boss*.

Слово *aonorosi* или *aonurus'i*, по-видимому, состоит из трех элементов: 1) *ao* «зеленый», 2) *noro-* или *nuru-* «скользящий» (например, о змеях, угрях и пр.) и «влажный» и 3) *-si* — суффикс для образования существительных (со значением «тот, который», «существо»), соответствующий суффиксу *-su* в японском койне и диалектах Мияко и Яэяма и суффиксу *-si* в говорах Сюи и Нафа рюкюского языка (ср., например, Мияко *nut-su* «пьющий», «пьяница»; яп. *ка-*

¹ На Окинаве.

* Т. Мияга в цитированной работе для радуги приводит слово *ci:ri:nu:ru:*.

² Соответствует совр. преф. Ниигата (северо-запад Хонсю).

³ Соответствует совр. преф. Нагано (центр Хонсю).

ra-su «ворон», *kirij iri-su* «один из видов кузнечика», *kiŋi-su* «фазан», *o-su* «самец», *me-su* «самка» и др.). Таким образом, все слово означает «зеленое скользкое существо», где под «скользким существом» понимается или змея, или угорь, или червяк.

Подобно тому как старинное *kiŋisu*, имевшее диалектную разновидность в форме *kiŋisi*, в конечном результате дало в современном койне слово *kiz'i*, подобно этому *norosi* «змея» (или «червяк») в северо-восточных провинциях Японии дало *no:zi* → *no:zi* → *pozī* → *pozī* «радуга».

Такому переходу, несомненно, предшествовала замена внутреннего слога *ro* слогом *no* с последовавшим затем выпадением гласной, вызываемым, вероятно, отсутствием на ней ударения. Чередование фонем *r* и *n* — явление обычное в японо-рюкюских диалектах. Например, в г. Псара на главном острове Мияко говорят *tukuru* (= яп. *tokoro*) «место», тогда как в дер. Сāда (на о-ве Ирав) — *tukunu*; в той же деревне имеем слово *sunubaŋ* «счеты», которому в японском койне соответствует *sorobaŋ* (ср. кит. *suan-pan*). В диалектах главного острова преф. Окинава чередуются слова *iširagu* и *išinagu* «камешек», наконец, современный порт Цуруга в древних японских анналах называется Цунуга (← *tunuga*).

Как из *norosi* появилось диалектное *poz'i*, так же из *nurusī* в других диалектах образовался ряд *nu:zi* → *nu:zi* → *nu:zi* → *nu:zi*. Под влиянием конечной узкой гласной слова *nu:zi* в некоторых диалектах первая согласная тоже стала произноситься со среднеязычным сближением, и таким образом появилось слово *nu:zi* ~ *nu:zi* (например, в преф. Токусима и части преф. Оита), которое в соседних диалектах произносится *ʔu:zi* (например, в г. Сага) или *zu:zi* (например, в пров. Кидзэн¹).

Наконец, в некоторых диалектах ассимиляция распространилась и на гласную, что дало, таким образом, ряд *ninz'i* → *ni:zi* → *ni:zi*. Таким образом мне представляется происхождение слова для обозначения радуги в современном японском койне.

Не вдаваясь в подробное обсуждение всех прочих слов для выражения того же понятия в японо-рюкюских диалектах, на основании всего вышеизложенного можно сказать, что на весь этот комплекс влияли, постоянно переплетаясь друг с другом, понятия «пресмыкающегося» (яп. *hebi* «змея», о-в Исигаки *rabi* «змея», яп. *hau* «ползать»), «червеобразного» (яп. *timiŋi* «дождевой червь», о-в Осима *ta:za* «дождевой червь»), «скользкого» (яп. *noro-*, *nuru-*) и «длинного» (яп. *naga*), которые являются наиболее характерными признаками змеи*.

¹ Соответствует совр. преф. Нагасаки и частично Сага (северо-запад Кюсю).

* Основные положения данной статьи высказывались мною еще в 1922 г. в докладах, прочитанных на японском языке перед японской аудиторией в городах Токио и Осака.

Двоякая роль отрицательных вербальных суффиксов [-*ни*] в японском языке¹

В современном, так называемом государственном (*kokugo*), или стандартном (*so:z'uigo*), японском языке, насаждаемом Министерством народного просвещения во всех школах Японской империи, совершенный вид любого глагола выражается преимущественно деепричастной формой, на которую наращивается глагол *simau* «кончать»². Таким образом получаются, например, следующие пары глаголов:

несовершенный вид	совершенный вид
<i>toru</i> «брать»	<i>tottesimau</i> «взять»
<i>taberu</i> «есть»	<i>tabetesimau</i> «съесть»
<i>jomu</i> «читать»	<i>jondesimau</i> «прочсть»
<i>juki (iku)</i> «идти»	<i>ittesimau</i> «уйти»

В живом разговорном языке города Токио, язык буржуазии которого лег в основу «государственного языка», окончания деепричастия *-te* и *-de* обычно сливаются с нижеследующим глаголом *simau* в неразделенные комплексы — *tc'imau* и *z'imau*, которые, идя далее по пути сокращения произносительных работ, в конечном итоге превращаются в комплексы *tc'au* и *z'au*. Другими словами, вышеприведенные глаголы совершенного вида обычно произносятся следующим образом:

totc'imau — *totc'au*
tabetc'imau — *tabetc'au*
jonz'imau — *jonz'au*
itc'imau — *itc'au*

Так обстоит дело с наиболее характерным способом образования совершенного вида в «стандарте» и живом токиоском говоре³. В параллель к вышеизложенному укажу, что такой же способ образования совершенного вида наблюдается и у айнов о-ва Хоккайдо, которые для образования совершенного вида берут деепричастную форму глагола (оканчивающуюся на *-wa*) и присоединяют к ней глагол *okere* «кончать», например: *ku-oira-wa okere* «я забыл» (от *oira* «забывать»), *poro tuki a-uina-wa a-ku-wa a-okere* «большую чару я взял

¹ Архив востоковедов. Фонд Н. А. Невского. Оп. 2. Ед. хр. 59. Машинопись. Статья датируется 1935 г. В архиве сохранился также другой ее машинописный вариант без заглавия и трех первых страниц (оп. 2, ед. хр. 67).

² Характеристика данных форм как форм совершенного вида устарела. Точнее их определить как формы со значением необратимого изменения состояния. Они не синонимичны упоминаемым ниже старым формам на *-ни*.

³ В настоящее время об этих формах можно говорить как об общеяпонских разговорных.

и выпил», букв. «большая чара я взявши, я пивши, я кончить» (былинный язык).

Впрочем, глагол *okere* может следовать и непосредственно за глаголом, например: *si'kunne okere* «стало темно, стемнело» (Kindai-chi Kyōsuke. Ainu jōjishi yukarano kenkyū. Т. 2. Токио, 1931, с. 167).

Если теперь мы обратим внимание на умирающий так называемый литературный язык (*bungo*), в основе своей опирающийся на «классическую» грамматику говора придворной киотоской знати X в., то здесь мы найдем несколько способов образования совершенного вида, ничего общего не имеющих с вышеприведенным.

Считаю здесь уместным отметить, что большинство японских, а за ними и европейских грамматик японского (как «литературного», так и «разговорного») языка при описании того или иного грамматического явления обычно ограничиваются лишь чисто формальным подходом к вопросу, не затрагивая его по существу. В частности, во всех вопросах, касающихся глаголов, японские грамматики традиционно рассматривают глагол сквозь призму так называемых пяти (или шести) основ, буквально «форм» (*ke:* или *ho:*), совершенно не интересуясь вопросом, что же собой представляют эти основы, как таковые; каково их происхождение и каковы их функции, помимо того что на такую-то основу наращивается та или иная «вспомогательная частица» (*z'o'si* или *zo'si*) и тот или иной «вспомогательный глагол» (*z'odo:s'i*). Большинство составителей грамматик совершенно не интересуются, например, вопросом, почему некоторые основы определенных классов глаголов совпадают друг с другом (другими словами, почему в этих классах одна основа исполняет роль двух основ), почему в одном классе мы видим суффиксирование к корню гласных (*a, i, u, e*), а в других лишь суффиксирование слогов, состоящих из согласных и гласного и т. д.

Что касается «вспомогательных глаголов», то последние интересуют составителей грамматик только в следующих трех аспектах: 1) на какую основу глагола наращивается тот или иной «вспомогательный глагол», 2) как он сам изменяется по традиционным «формам» и 3) какой смысл он придает основному глаголу, к которому он суффиксирован. Все же прочие вопросы, связанные с происхождением «вспомогательного глагола», его связь с «формой» основного глагола, на которую он наращивается, и его отношение к прочим «вспомогательным глаголам» и прочее, — все это не только игнорировалось обычным составителем грамматики японского языка, но даже «традиционно» не возникало в его мышлении.

Однако такое состояние японской науки о собственном языке не может продолжаться долго. Если японский исследователь своего языка должен был в своих исследованиях замыкаться в узкие рамки чистого формализма, то к этому, как мне кажется, его принуждала окружающая его действительность. Ведь все вышеприведенные вопросы, связанные с объяснением тех или иных грамматических явле-

ний, могут возникать лишь в том случае, когда формальный метод, этот наиболее легкий для всякого приступающего к исследованиям метод уже начинает не удовлетворять исследователя, стремящегося заглянуть в глубь вещей и объяснить существующие языковые явления как результат определенного языкового процесса. А это может случиться лишь тогда, когда уже собрано и суммировано большинство языковых явлений не только прошлого (на основании сохранившихся письменных памятников), но и настоящего, продолжающих свою языковую жизнь из глуби веков вплоть до наших дней и выливающих в различные формы в различных уголках данной языковой арены. Другими словами, появление, а тем паче разрешение (кардинальное, а не формальное) всех языковых вопросов возможно лишь в том случае, когда изучена в достаточной мере живая речь во всем ее объеме, т. е. не только койне, но и все диалекты. Составители же японских грамматик оперировали лишь с языком как разговорным, так и «литературным», на котором говорил и писал ведущий класс, т. е. буржуазия города Токио¹. Иначе, они имели предметом своего изучения лишь весьма узкую языковую сферу с весьма определенными результатами языкового процесса, оторванного от жизни языка в целом, другими словами от языкового процесса и его исторической эволюции. Правда, из сопоставления данных языка буржуазии, легшего в основу японского койне, с данными письменных памятников, можно было сделать кое-какие выводы (и они сделаны), но эти выводы настолько незначительны, что о них почти не приходится говорить.

Что же касается живого разговорного языка во всем его объеме со всеми входящими в него диалектами, которые одни только смогут пролить свет на темную историю языка, то буржуазия им интересовалась, но интересовалась отрицательно. Диалекты интересовали буржуазию лишь постольку, поскольку в них наблюдались отклонения от насаждаемого «стандарта», с которыми надо было бороться и которые надо было всеми силами уничтожать, чтобы тем доставить конечную победу языку господствующего класса, а с ним вместе и идеям этого класса. Ясно, что при таком отношении к диалектам, апробированном в Японии Министерством народного просвещения, составители японских грамматик даже при желании разрешить ту или иную языковую проблему не могли этого сделать из-за отсутствия широкого диапазона, с одной стороны, и необходимого конкретного материала — с другой. И только за последние годы произошел сдвиг в этом направлении, и буржуазия усиленно принялась за изучение японского языка во всем его объеме, и в частности принялась за научное изучение диалектов, и это изучение уже дало кое-какие осяза-

¹ Японская лингвистическая традиция формировалась в XVII—начале XIX в. на основе изучения старописьменного языка (*бунго*), именуемого Н. А. Невским «литературным». В конце XIX—начале XX в. уже готовые исследовательские приемы, в частности выделение основ глагола, были перенесены на современный литературный язык («стандарт» у Н. А. Невского).

тельные результаты (пока преимущественно в области фонетики)¹. Это усиленное изучение диалектов, с одной стороны, можно объяснить подражанием западу (ср. хотя бы усиленное изучение диалектов во Франции), с другой — и это, несомненно, является главной причиной — начавшимся протестом провинции и подавленных классов против центральной власти и буржуазии.

Мы знаем, что после Октябрьской революции в Японии наряду с буржуазной литературой, написанной на языке буржуазии, появилась литература пролетарская, преследующая интересы пролетарского класса и вступившая в борьбу с классом угнетателей и его литературой. Так как для японского пролетариата не существует «стандартного» языка², то эта литература, не стесняясь, пользуется не только диалектами, но даже порою сплошь пишется на том или ином диалекте (ср., например, многие произведения писателя Канэко Ёбуи). Правда, и буржуазные писатели иногда прибегали к диалектам, но в большинстве случаев это было лишь своего рода «экзотизмом», тогда как в пролетарской литературе это не «экзотизм», а одно из боевых средств бороться против насаждаемого буржуазного «стандарта», против выявляемых им «буржуазных» идей, против буржуазии как господствующего класса. И если японская буржуазия принялась за серьезное изучение (а затем и подавление) пролетарской литературы как одного из могущественных средств борьбы своего врага-пролетариата, то ничего нет странного в том, что она принялась также и за изучение диалектов, на которых говорят рабочие и крестьяне империи. Как бы то ни было, факт остается фактом, и мы надеемся, что многие из выдвинутых нами вопросов будут понемногу разрешены японской наукой об их собственном языке.

Но вернемся к интересующему нас вопросу относительно способов образования совершенного вида глаголов в японском языке. Я уже сказал, что в «литературном» языке существует несколько таких способов, но в настоящий момент меня интересует только один, относительно которого я и хотел бы поделиться своими соображениями и таким образом разрешить ряд сомнений, назревших еще со студенческой скамьи. Я имею в виду способ образования совершенного вида посредством наращивания «вспомогательного глагола *-ни*» на вторую основу глагола, другими словами, на *Nomen deverbativum*.

Следуя японским грамматикам, вышеназванный «вспомогательный глагол» сам изменяется по основам следующим образом:

¹ Японская диалектология действительно сложилась поздно, в основном в 20-е годы XX в., но развивалась быстрыми темпами; к настоящему времени детально описаны все японские диалекты и говоры.

² Утверждение, не соответствовавшее действительности: к 30-м годам литературный язык (по крайней мере, в письменном варианте) был распространен среди всех социальных слоев. Ср. столь же социологизированное, но точнее отражавшее реальность описание в книге Н. И. Конрада «Синтаксис японского национального литературного языка» (М., 1937. С. 13—18).

I (форма несовершенного действия)	— <i>-na</i>
II (Nomen deverbativum)	— <i>-ni</i>
III (заключительная «форма»)	— <i>-ni</i>
IV (атрибутивная «форма»)	— <i>-nuru</i>
V («форма совершенного действия»)	— <i>-nure</i>
VI (Imperativus)	— <i>-ne</i>

Для иллюстрации применения совершенного вида ограничусь одним примером:

<i>aki ki-nu-to</i>	Что пришла осень,
<i>meniwa sajakani</i>	Глазам ясно,
<i>mie-ne-domo</i>	[Еще] не видно, но
<i>kazeno otonizo</i>	Уже шумом ветра
<i>odorokare-nuru</i>	[Я] напуган

(Пример из «Кокинсю»¹)

В этом примере использованы две основы интересующего нас «вспомогательного глагола», а именно: третья (*-ni*) с Nomen deverbativum от глагола *ku* «приходить» (*ki*) и четвертая (*nuru*) с Nomen deverbativum Passivi от глагола *odoroku* «пугаться» (*odorokare*). Но в том же примере (в третьей строке) мы находим суффикс *-ne*, совпадающий, как видно из вышеприведенной таблицы, с VI основой разбираемого «вспомогательного глагола», но который мною переведен отрицанием «не» и который, согласно японским грамматикам, должен рассматриваться как пятая основа «вспомогательного глагола *-zu*», служащего для выражения отрицания (negativus) и наращиваемого на первую основу глаголов.

Схема изменений этого отрицательного «вспомогательного глагола» на основании традиций японских грамматик представляется в следующем виде:

I	— <i>-zu</i> (в Токио произносится <i>-zu</i>)
II	— <i>-zu</i> (— " —)
III	— <i>-zu</i> (— " —)
IV	— <i>-ni</i>
V	— <i>-ne</i>
VI	— deficit

Так обычно бывает представлен данный «вспомогательный глагол» в школьных грамматиках, но уже покойный проф. С. Мицуя, основываясь на изучении древних текстов, представляет схему изменения несколько иначе, а именно:

I	— deficit
II	— <i>-ni</i>
III	— <i>-zu</i>

¹ Поэтическая антология X в.

IV	—	- <i>ni</i>
V	—	- <i>ne</i>
VI	—	- <i>na</i>

Относительно шестой «формы» профессор делает примечание, что она наращивается на третью основу глаголов и выражает «повеление» (читай «запрещение») (Mitsuya Shigematsu. *Kōtō Nihombun-ten*. Токио, 1921, с. 192).

Эта «форма» до сих пор употребляется почти во всех японских диалектах для выражения запрещения и суффиксируется к третьей разговорной основе глаголов. Таким образом, в современном токиоском диалекте¹ мы имеем, например:

miru-na «не смотри»
kuru-na «не приходи»
suru-na «не делай»

В литературном же языке, как указано выше, это наращивается на третью (литературную) основу, так что от вышеприведенных глаголов запрещение выразится следующим образом:

miru-na «не смотри»
ku-na «не приходи»
su-na «не делай»

От данной «формы» образовано отрицательное прилагательное *nasi* (разг. *nai*) «не имеющийся» и от нее же был образован отрицательный глагол *nau* ← *нафи* ← **нари* «не иметься», «не быть», существовавший во время составления «Ман'ёсю» (VIII в.) в Квантоских² провинциях.

Если мы оставим в стороне «форму» *-zu*, происхождение которой требует специального исследования, то изменения данного «вспомогательного глагола» представятся в следующем виде.

Основные формы суффиксов Negativi

-*na*
 -*ni*
 -*ni*
 -*ne*

Если из «форм» «вспомогательного глагола» *-ni*, служащего для образования совершенного вида глаголов, изыдем «формы» четвертую и пятую, т. е. *nuru* и *nure* как «формы» вторичного образования посредством наращивания суффиксов (*ru* и *re*) на «форму» *-ni*, «основные формы» представятся в следующем виде.

¹ Имеется в виду токийское просторечие.

² Т. е. кантоских (район Токио).

Основные формы суффиксов Perfectivi*-na**-ni**-ni**-ne*

Из сопоставления этой таблицы с предыдущей мы ясно видим, что основные формы суффиксов, придающих «негативный» смысл глаголу и «позитивный» (Perfectivus), совпадают в точности, и на этот факт, насколько мне известно, до сих пор еще никто не обращал внимания. Таким образом, факт диалектичности вышеприведенных суффиксов или «вспомогательного глагола», как их называют японские грамматиканы, в истории японского языка не подлежит никакому сомнению, остается только попытаться объяснить этот факт, кажущийся на первый взгляд странным и непонятным.

Для этого обратим внимание на наиболее близкие к японским говорам говоры рюкюские и посмотрим, как там образуется совершенный вид от глаголов.

На островах группы Мияко одним из наиболее употребительных способов образования Perfectiv'a служит следующий, а именно: берется форма глагола, оканчивающаяся на *-ni* (соответствует второй основе японских глаголов) и к ней суффиксируется отрицательный недостаточный глагол *na:ŋ* (на о-ве Тарама той же группы — *ne:ŋ*), означающий «нет», «не быть», «не иметься» и находящий себе параллели в подобных же глаголах других островов префектуры Окинава, так-то: *na:ni* (на о-ве Куросима и Хатодзима группы Яэяма, на первом из этих островов так же *na:ŋ*), *ne:ni* (на о-вах Исигаки, Такэтоми и Кохама; на о-вах Исикаки и Такэтоми так же *ne:ŋ*), *ne:ŋ* (говоры Сюи и Нафа на главном о-ве Окинава и говор о-ва Арагусуку группы Яэяма), *niŋ* (о-в Хатэрума группы Яэяма), *niŋ* (о-в Осима префектуры Кагосима) и *net* (о-в Какэрома той же префектуры). Например, от глагола *jum* «читать» (РК Сюи *juniŋ*, яп. *jomi*) образуется совершенный вид *jumin'a:ŋ* «прочитать». Когда я в первый раз встретился с этой формой, мой учитель объяснил мне ее японским выражением *jondenai*, которое мною было воспринято, как *Negativus Progressivi*, т. е. «не читаю», ибо в токиоском говоре — *jondenai-jondeinai*. Я тотчас же заметил своему учителю, чтобы учитель пояснил подробнее: *jonde jonde to:jomi toŋowa nai* «читал, читал, так что нечего уже больше читать», из чего я понял, что выражение *jumin'a:ŋ* значит «прочитал». Таким же образом от глагола *fo:m* (на о-ве Ирав¹ *faum*) «есть» (соответствует яп. *kirau* с тем же значением) образуется *ffain'a:ŋ* «съесть» от *idiz-im* (РК Сюи *iz'ijun*, яп. *deru*) «выходить» образуется *idin'a:ŋ* «выйти», «уйти» и т. д. Иногда *na:ŋ* наращивается не непосредственно на вышеуказанную форму глагола,

¹ В принятой транскрипции — о-в Ирабу.

а бывает отделен от нее усилительным суффиксом *-du* (РК *-du*, яп. Токио *-зо*, Осака *-do*), например: *iki-du n'a:ŋ* «уже ушел» (от глагола *iksīm*) (РК *i'cuŋ*, яп. *iku* «идти»). Возможно и прошедшее время совершенного вида, тогда вместо *na:ŋ* употребляется прошедшее время от него, т. е. *n'a:ddam*, например: *jumin'a:ddam* (от *jum* «читать»). Тот же способ образования Prefectivi наблюдается и на главном острове Окинава, хотя бы в говорах Сюи и Нафа¹, что отмечено уже профессором Чемберленом. В этих говорах точно так же ко II основе или деепричастной форме глаголов суффиксируется негативный глагол *ne:ŋ* и *ne:raŋ*. Например: *n'z'ine:ŋ* «ушел», «вышел» (соотв. Мияко *idin'a:ŋ*), *kadine:raŋ nato:ŋ* «съел» (соотв. Мияко *ffaina:ddam*) (см.: Basil Hall Chamberlain. *Essay in Aid of a Grammar and Dictionary of the Luchuan Language*. Jokohama, 1985, с. 232 : *ne:ŋ* и *ne:raŋ*). Проф. Чемберлен относительно этих глаголов (*ne:ŋ* и *ne:raŋ*) говорит следующее: «Наряду с *araŋ*, правильным Negativ'ом от *aŋ* («быть»), мы находим отрицательный субстантивный глагол *ne:raŋ*, для которого нет соответствующего положительного. Он означает «не быть» или, скорее, «не имеется» («there is not») и спрягается правильно. Иногда он сокращается в *ne:ŋ*» (Op. cit., с. 110).

В параллель к вышеизложенному способу образования Prefectivi на о-ве Рюкю могу указать на подобный же способ, существующий в языке айнов. У последних помимо способа образования Perfectivi посредством глагола *okere* «кончать», о чем я уже упоминал в начале настоящей статьи, существует и другой — посредством слова *isam* «нет», помещаемого, как правило, за деепричастной формой глаголов, оканчивающейся, как было уже сказано, на *-wa*, например:

oman-wa isam «[он] ушел» (от *oman* «идти, уходить»),
a-e-wa isam «мы съели» (от *e* «есть»),
si'kunne-an-wa isam «стемнело» (от *si'kunne* «темнеть»),
ki-oira-wa isam «я забыл» (от *oira* «забывать»)

(K. Kindaichi. Op. cit., t. 2, с. 166).

Вышеприведенный способ образования совершенного вида в современных рюкюских говорах, подтверждаемый также айнскими параллелями, нам ясно показывает, что мы не ошиблись, отождествляя японские «вспомогательные глаголы», выражающие Negativus и Perfectivus. Разница в получаемом результате зависит, таким образом, не от разницы в суффиксах, как об этом говорят японские грамматиканы, а главным образом от той «формы» основного глагола, на которую они наращены. Первая основа, или «форма», глаголов довольно правильно называется японскими грамматиканы *mizejuke:*, т. е. «формой еще не совершенного действия» (обычно указывает не на действие совершаемое, а на действие проблематическое или, скорее, на потенциальность действия, откуда благодаря наращению на эту

¹ В принятой транскрипции — Сюри и Наха.

основу определенных суффиксов получаем будущее (вероятное) время, условное наклонение, заставительный залог и прочие времена, наклонения и залоговые формы того же порядка. Нарастивая на эту основу отрицательный суффикс, мы тем самым отрицаем действие в его возможности возникнуть или, другими словами, отрицаем факт появления этого действия. Наоборот, вторая основа японского глагола указывает не на потенциальность действия, а на самое действие в его совершении, откуда данная основа употребляется в качестве отглагольного существительного или абстрактного (как, например, *jomi* «чтение», *hori* «рытье», или конкретного, показывающего даже результат совершенного действия (например, *hori* «ров»). Отрицая факт совершения (уже начавшего совершаться) действия, мы естественно приходим к мысли, что раз действие не совершается, значит, оно кончилось совершаться, т. е. уже совершилось.

Если мы обратим внимание на полную таблицу всех изменений «вспомогательного глагола» *-nu*, служащего для образования совершенного вида (т. е. *-na*, *-ni*, *-nu*, *-nuru*, *-nure*, *-ne*), то заметим, что все эти формы совершенно точно соответствуют спряжению (*kasujo*), которое японские грамматики называют *naŋ'o; heŋkaku kasujo*, т. е. «неправильным спряжением с основой на *n*», к которому, как известно, относятся только два глагола — *šinu* «умирать» и *inu* «уходить». Вследствие того что последний глагол помимо значения «уходить» имеет также и значение «умирать» и, кроме того, последнее понятие (т. е. «умирать») до сих пор по-японски часто передается глаголами, означающими «идти», «уходить» (например *iku*), мне кажется, возможно рассматривать глагол *šinu* как гибрид, составленный из заимствованного китайского слова *š'i* «смерть» и «умирать» и японского глагола *inu* «уходить» с целью уточнения одного из значений этого последнего глагола¹. Если такое предположение верно, то неправильным глаголом «спряжения с основой на *n*» окажется, таким образом, только глагол *inu* «уходить».

Вследствие того что схема изменений негативно-перфективных суффиксов во всех своих первоначальных формах вполне совпадает со спряжением глагола *inu*, мне кажется, их, а за ними и вообще понятие «отрицательного» в японском языке можно возводить к слову *ina*, т. е. к понятию «уходить», тем более что одним из распространенных в японском языке отрицаний является слово *ina* «нет» (хотя бы в сочетании *ina-o*: «да и нет»), от которого образован, например, глагол *inatu* «отказывать», «отклонять».

¹ Эта этимология поддерживается как правдоподобная С. А. Старостиным (устное сообщение).

Возможно, что слово *ппа* или *ппа:*, на островах Мияко фонетически точно соответствующее яп. *ina* и употребляющееся (главным образом в языке женщин и детей) в значениях «до свидания», «прощай», «спокойной ночи», первоначально было будущим временем от несохранившегося глагола *ппит*, соответствовавшего яп. *inu* «уходить» (ср. глагол *ппиу* «умирать» на о-ве Ёнагуни группы Яэяма), и, таким образом, означало «пойду».

В заключение этой статьи не могу не упомянуть о способе образования совершенного вида на языке хиндустани¹, где для этой цели к основному глаголу суффиксируется глагол *dza:na* «уходить», «удаляться», например:

<i>girna:</i> «падать»	<i>girdza:na:</i> «упасть»
<i>parhna:</i> «читать»	<i>parhdza:na:</i> «прочитать»
<i>dekhna:</i> «видеть»	<i>dekhdza:na:</i> «увидеть»

(А. П. Баранников.
Хиндустани. Л., 1934, с. 112).

При рассмотрении японских суффиксов *Negativi* и *Perfectivi* в данной статье я взял только основные совпадающие формы и совершенно не затрагивал вопросов о происхождении, например, суффикса *-zu* или суффиксов вторичного образования (*-nuru* и *-nure*) и многих вопросов, касающихся значения и функций основных форм интересовавших меня суффиксов в их отношении к основам глаголов (например, почему один и тот же суффикс *-ni*, наращиваемый на первую основу глаголов, употребляется в литературном языке в качестве атрибутивной формы, а будучи наращен на вторую основу — в качестве заключительной формы). На все эти вопросы я не мог ответить, так как большинство из них находятся еще в процессе разрешения, и каждый потребует, как мне кажется, специальной статьи.

Основные положения к докладу «Фонетика Мияко в японо-рюкюской фонетической системе»²

1. Краткие географические и исторические сведения об островах Мияко.
2. Разделение говоров Мияко по фонетическим признакам на пять диалектов.

¹ Общее название для языков хинди и урду; сейчас устарело.

² Архив востоковедов. Фонд Н. А. Невского. Оп. 2. Ед. хр. 179. Машинопись. Доклад относится к последним годам жизни Н. А. Невского.

3. Система гласных и ее место в японо-рюкюской фонетической системе.
 - а) Три основных гласных в диалектах Мияко и соответствия им в прочих японо-рюкюских диалектах.
 - б) Апикальные гласные и объяснение их происхождения падением гласных *I* и *u* в инлаутной и ауслаутной позициях (теория проф. Поливанова). Встречная теория о первоначальном возникновении гласной *i* из стяжения (*u + i*). Объяснение этой теорией древнего чередования в японском языке гласных *u/o* в инлауте и *i* (в ауслауте).
 - в) Гласные вторичного происхождения. Стяжение гласных в словах японо-рюкюского происхождения обусловлено постепенным сокращением производительных работ, превращающих смычные в спиранты, которые при дальнейшем сокращении этих работ совершенно исчезают в произношении. Сокращение долгих гласных в компаундах. Оглушение гласных.
4. Система согласных в освещении японо-рюкюской фонетической системы.
 - а) Озвончение глухих вызывается непосредственным соприкосновением их с предшествующей назальной фонемой. Дальнейшая судьба таких сочетаний (т. е. назальная фонема + взрывной или спирант) в инлауте и ауслауте. Возникновение звонких в компаундных словах (на месте стыка) объясняется посессивной конструкцией, т. е. предполагаемым присутствием посессивного суффикса *-ni*.
 - б) Возникновение аффрикат объясняется присутствием апикального момента и палатализацией, зависящей от последующего *i*.
 - в) Возникновение долгих согласных, в частности спирантов и аффрикат, во многих случаях объясняется наличием фонемы *r* в следующем слоге.
 - г) Возникновение фонемы *f* из *ku* и из *p*. Гипотеза о происхождении некоторых *p* из *kʷ*.
 - д) Замена звукопредставления *m* в конечной позиции звукопредставлением *n(N)* объясняется экономией производительных работ. Распространение данной замены на прочие позиции.
 - е) Соображения в пользу первичности южнорюкюской фонемы *b* по сравнению с японской фонемой *ʷ*.
 - ж) Фонема *r* и ее судьбы: 1) близость к спирантности и отсюда стремление к нулю; 2) чередования *r* и *n* и обратно.
 - з) Фонемы *l* и *z* и их варианты как трансформации фонемы *r*.
 - и) Назальный *h* и его происхождение.
 - к) *j* и его роль.
5. Чередования: 1) гласных, 2) согласных.
6. Влияние гласной системы на согласную и обратно:
 - а) Палатализация и депалатализация.

- а) Палатализация и депалатализация.
- б) Постепенное сужение гласных, в особенности в говорах собственно Окинава.

Вывод: Несмотря на массу фонетических архаизмов в говорах Мияко всю систему в целом должно признать более развитой, чем какой-либо японский диалект, взятый в отдельности.

Н. Невский

СИНОЛОГИЯ

Ранняя китаеведческая работа Н. А. Невского

Л. Н. Меньшиков

Студент китайско-японского разряда Невский изучал китайскую литературу под руководством приват-доцента В. М. Алексеева. Его дипломная работа была посвящена анализу произведений китайской поэзии периода Тан (618—907), сложных по своей структуре и образной системе. Эта тема была связана с кругом интересов В. М. Алексеева, изучавшего танскую поэзию и, прежде всего, величайшего поэта VIII в. Ли Бо. Алексееву принадлежит работа «Стихотворения в прозе поэта Ли Бо, воспевающие природу» (1911). Уместно сказать несколько слов о методе, которого придерживался В. М. Алексеев при исследовании китайской классической поэзии.

Будучи в Китае в 1906—1909 гг. на стажировке, В. М. Алексеев обнаружил, что обычные словари мало помогают при переводе китайской классической поэзии, ибо не включают в себя ту систему образов и ассоциаций, которая была понятна во время написания произведений и стала трудна для понимания в XX в. В поисках ключа к поэтическим произведениям В. М. Алексеев — не без помощи своих китайских учителей-сяньшэнов — обнаружил уникальное пособие для переводческой работы — словарь XVIII в. «Пэй вэнь юнь фу» («Конкорданс рифм изящной литературы», как перевел это заглавие сам В. М.). Этот словарь включает в себя не менее миллиона иероглифических сочетаний, встречающихся в текстах китайской классической литературы. Его особенностью является отсутствие толкований этих сочетаний: толкования даны только на отдельные гнездовые иероглифы. Дальнейшая работа зависит от умения читателя правильно понять приводимые контексты классической литературы, где эти сочетания встречаются, и от способности воспринимать образную речь. Примечательно, что в отечественной лексикографии только недавно начали искать аналогичные подходы к образной системе поэтических произведений (см. например: Поэт и слово. Опыт словаря. М., 1973). В самом деле, если читатель образности языка не чувствует, то никакими способами научить его этому нельзя. Пояснения здесь бесполезны, больше всего должен говорить контекст и чувство читающего.

Работа В. М. Алексеева «Поэма о поэте» (Пг., 1916), представленная к защите в качестве магистерской диссертации, стала образцом для поколений китаистов-филологов и привлекла внимание как ученых, так и мастеров русской поэзии, таких, как А. А. Блок, Н. С. Гумилев, К. Д. Бальмонт. Но когда Н. А. Невский писал свое зачетное сочинение за IV курс (1913—1914), публикация «Поэмы о поэте» и ее слава были еще впереди. В. М. Алексеев всегда советовал своим студентам при анализе поэтических текстов как можно чаще

обращаться к словарю «Конкорданс рифм», поскольку он дает возможность понять образную систему китайской литературы и проследить эволюцию образов во всей их полноте.

Н. А. Невский был едва ли не первым, кто, следуя советам В. М. Алексеева, не жалел сил, чтобы овладеть богатством образной системы китайской литературы. Это позволило ему разбираться во всех тонкостях внутреннего смысла стихотворных строк. Труд этот был нелегок — гораздо проще пользоваться «Конкордансом» сейчас: к нему составлен обширный указатель, позволяющий быстро найти нужное сочетание иероглифов. Расположение материала в «Конкордансе» выдержано в системе китайских рифм (нечто вроде «обратного словаря», только ориентированного не на буквы, а на иероглифы от конца сочетания к началу). Необходимо освоить китайскую систему рифм; это дает возможность ориентироваться в словарном материале. Труд В. М. Алексеева, проверившего по «Конкордансу рифм» каждое слово и каждое сочетание «Поэмы о поэте», т. е. «Категорий стихотворений» китайского поэта конца IX в. Сыкун Ту, представляется грандиозным. Зачетное сочинение Н. А. Невского выглядит скромнее: менее обширен привлеченный материал, исследуемые им стихи классического периода (в основном VIII в.) проще по узору изобразительных средств, чем поэма Сыкун Ту, типичный образец позднетанской поэзии, своего рода «декаданса», предельно утонченного и трудного для восприятия. Это работа студента, конечно, еще не достигшего такого уровня понимания оригинала, которым овладел В. М. Алексеев во время своего пребывания в Китае. И в более поздние времена ученики и последователи В. М. Алексеева, такие, как Ю. К. Шуцкий, Б. А. Васильев, Л. З. Эйдлин, не достигали того абсолюта в использовании подобранных по «Конкордансу» контекстов, который продемонстрировал в своем классическом труде их учитель.

Но вернемся к студенту Невскому. Тексты отобранных для исследования стихотворений он, не убоившись труда и бездны премудрости, тщательно проверил, иероглиф за иероглифом и сочетание за сочетанием по «Конкордансу рифм», и достаточно убедительно сумел трактовать их, причем делал это с увлечением человека, не чуждого поэтическим занятиям.

По счастливой случайности (если вспомнить судьбу самого Н. А. Невского и многих других китаеведов и подсчитать, сколько их работ, не опубликованных сразу, было утрачено безвозвратно, причем часто они просто уничтожались) дипломная работа Н. А. сохранилась в Архиве С.-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук. Это дает нам возможность опубликовать ее сейчас, почти через восемьдесят лет после ее написания.

У рукописи две характерные особенности. Во-первых, она переписана каллиграфическим почерком. Для начала века, когда пишущие машинки еще не получили того повсеместного распространения, какое имеют ныне, такой способ переписки бумаг для подачи в официальные инстанции был обычным. Трудно сказать, собственноручно ли осуществил автор эту переписку — каллиграфические почерки в общем-то нейтральны. Но сличение с почерком Н. А. Невского 30-х годов (см., например, воспроизведенные фототипическим способом тетради «Тангутского словаря» Н. А. Невского в своде «Тангутская филология». М., 1960. Т. 2.), хотя более поздним и небрежным, позволяет предполагать, что переписку осуществил он сам.

Вторая особенность рукописи — многочисленные пометы на ней, сделанные рукой В. М. Алексеева, высоко оценившего работу студента и благословившего его на дальнейшие научные подвиги. Эта студенческая работа сыграла немаловажную роль в тех более поздних оценках научных возмож-

ностей Н. А. Невского, которые встречаются в письмах В. М. Алексеева и других бумагах из его архива.

Работа Н. А. Невского и пометы на ней В. М. Алексеева вместе составляют интересный и поучительный документ истории русского востоковедения. Учитель и ученик выступают здесь почти на равных, хотя один из них представил свой труд на суд другого. В. М. Алексеев имел обыкновение исписывать читаемые им работы вдоль и поперек — каждый, кто отдавал себя на суд его критики, в том числе и автор этих строк, знает, сколь многочисленны, точны и часто беспощадны были его «замечания». В отношении работы Н. А. Невского пометы В. М. Алексеева не составляют исключения. Но в них есть одна особенность, которую необходимо отметить. Часть замечаний представляют собой простые подчеркивания, которыми В. М. Алексеев отмечает не вполне точные или не вполне стилистически совершенные места перевода. Часто он этим и ограничивается, видимо, полагая, что такой отметки достаточно: автор сам выправит неточности и неловкости. Другая часть — это предлагаемые поправки к толкованию и переводу, большей частью справедливые. Особо надо отметить случаи, когда В. М. Алексеев колеблется, не решаясь настаивать на своем толковании, и часто склоняется к тому, что толкование Н. А. Невского, может быть, более убедительно, чем его собственное понимание. Таким образом, в этих замечаниях В. М. Алексеев как бы вступает в диалог со своим студентом. Готовность В. М. Алексеева заменить диалогом противостояние «учитель — ученик» ощущали все его студенты.

Замечания В. М. Алексеева составили как бы единое целое со студенческой работой Н. А. Невского, поэтому мы сочли необходимым воспроизвести не только текст Н. А. Невского, но и все замечания В. М. Алексеева¹. При такой всесторонней публикации читатель может убедиться в справедливости нашей характеристики как студенческой работы Н. А. Невского, так и оценки отношений двух ученых, одного — уже маститого, другого — начинающего свой путь в науке. Публикация работы демонстрирует, что уже в студенческие годы Н. А. Невский сложился как исследователь, творческие потенции которого были залогом его последующих всемирно известных научных достижений.

¹ В настоящей публикации все пометки и подчеркивания В. М. Алексеева обозначены арабскими цифрами и даются в постраничных примечаниях, другие случаи оговариваются специально.

Зачетное сочинение студента четвертого курса факультета восточных языков, китайско-японского разряда Николая Александровича Невского на тему: «Дать двойной перевод (дословный и парафраз) пятнадцати стихотворений поэта Ли Бо, проследить в них картинность в описаниях природы, сравнить по мере надобности с другими поэтами и дать основательный разбор некоторых иностранных переводов»¹

Введение

*Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык...*

Тютчев

Выбирая для своей ученической зачетной работы тему, указанную в заглавном листе, я руководствовался исключительно своим желанием поближе познакомиться с экзотической поэзией стран Дальнего Востока и, в частности, Китая. Из массы китайских поэтов я остановился на Ли Бо, вследствие того что много был наслышан об этом гении от своих университетских учителей.

Впервые я приступил к работе еще в весеннее полугодие 1913 года, когда мною была собрана европейская библиография (по Bibliotheca Sinica H. Cordier), касающаяся Ли Бо и его поэтического творчества, и в черновике было закончено несколько стихотворений.

Поездка моя в Японию прошлым летом и подготовка к обязательному отчетному докладу для русско-японского об-ва не позволяли мне возобновить занятия ранее половины ноября 1913 года. Не имея возможности подать сочинение в обязательный для всех студентов срок, я попросил для себя отсрочку, которая и была любезно разрешена. Все же, вследствие неизбежной спешки, работа моя вышла далеко не такой, какой я хотел бы ее видеть, многие вопросы, интересовавшие меня, оказались разработанными в высшей степени слабо, например, многие этюды сделаны далеко не удовлетворительно. Несмотря на это, должен заметить, что считаю работу своим «я», так как, насколько позволяло время и мои слабые способности, я вложил

¹ «Работу студента Н. А. Невского, заключающую вместе 115 стр., признаю весьма удовлетворительною. Приват-доцент В. Алексеев».

в нее все свое знание в области китаеведения, приобретенное за три с лишком года пребывания в Университете. Эта работа, сказал бы я, является моей автобиографией, по которой мои учителя¹ смогут точно восстановить интеллектуальный облик ее автора.

Прежде чем мои преподаватели приступят к проверке работы, я считаю своим долгом объяснить здесь план, которого я держался, и выяснить трудности, которые мне приходилось преодолевать. И то и другое, надеюсь, небезынтересно моим университетским преподавателям.

Все сочинение мое состоит из пяти частей, перетасованных между собой: 1) текста, 2) дословного перевода, 3) перевода-парафраза, 4) этюдов и сравнений и 5) критики некоторых иностранных переводов.

Текст дан исключительно, чтобы облегчить труд проверки сочинения.

Дать абсолютно точный перевод китайских стихов на какой-нибудь европейский язык — вещь если не невозможная, то, во всяком случае, необычайной трудности. Для передачи на европейский язык лаконически сжатого (моносиллабичностью языка и поэтической формой) стиха, уснащенного намеками на ту или иную область китайского знания, специфически китайскими широкообъемлющими и гибкими словами и выражениями (ср. 浩, 澹, 徘徊, 零亂 и пр.) — для передачи всего этого требуется от европейского переводчика при громадной начитанности в области не только китайской поэзии еще напряжение всего его интеллекта. При своем слабом знании китайского языка я не мог дать безукоризненного дословного перевода. Мой перевод является только приблизительно дословным. Я старался передать китайский стих столькими русскими словами, сколько знаков в подлиннике (вследствие флективности русского языка я, конечно, не мог обойтись без союзов, предлогов и частиц, которые для китайской фразы часто излишни). Но переводя простыми «словарными» словами, я все же видел бесцветность такого перевода. Чтобы немного окрасить эту бесцветность, я и дал перевод-парафраз, где более связно изложил картины подлинника.

Для выяснения идеи стихотворения я перед каждым текстом поместил маленькую прелюдию, на которую прошу не смотреть слишком строго.

Не обладая достаточной эрудицией даже в китайских прозаических текстах, не говоря уже о поэзии, я часто не знал, какое понятие заключено в том или ином знаке. Указаний на это я часто не мог получить и в имевшихся у меня под руками европейских словарях Соувгеур'а и Палладия, вследствие малочисленности контекстов с данным знаком (словарь Палладия, кроме массы бездоказательных сочетаний знаков, не дает ни одного контекста). Я обращался к китайскому словарю императора Канси, но и он в большинстве случаев

¹ Учителя исправлено на *учители*.

оказывался не в состоянии мне помочь по тем же причинам, что и европейские лексиконы. Единственное средство выйти из затруднения — найти как можно больше контекстов с интересующим нас знаком или сочетанием знаков и из сравнения этих примеров сделать то или иное заключение. И вот эти-то нужные контексты и дал мне рифмический словарь «Пэйвэньюньфу». В сопоставлении различных поэтических контекстов при расшифровке иероглифического текста я и вижу то, что в заголовке темы названо «сравнить по мере надобности с другими поэтами». Выбор необходимых контекстов и перевод их являются краеугольным камнем всего моего сочинения. Здесь же лежат и главные трудности работы. «Пэйвэньюньфу» большею частью приводит массы примеров, из которых многие абсолютно лишни, но читать их все же приходится. Иногда я должен был отказываться и от интересных для меня контекстов вследствие того, что мои слабые познания не могли разгадать всего смысла до тахітуп'а урезанного контекста. Такой контекст, конечно, понятен китайскому начетчику, но европейцу, да еще такому, как ученик, уяснить его нет сил. В этом лежит основной недостаток вышеназванного словаря с европейской точки зрения.

Некоторых интересных сочетаний я совершенно не мог найти (например, 孤蘭), для других же я не нашел более ясных примеров, доказывающих смысл сочетаний (например, 八九毛, 紫霞想). Все это относится к недостаткам «Пэйвэньюньфу»; с другой же стороны, только этот словарь и дал мне возможность, худо ли, хорошо ли, но написать мою работу.

Чтобы ни от кого не зависеть в своей работе, я почти совсем не прибегал к китайским комментаторам на Ли Бо в поэтических хрестоматиях (я пользовался их указаниями приблизительно для двух-трех стихотворений, но, видя насильно навязанные идеи, счел за лучшее от них отказаться). Комментатор же к «Полному собранию» (я его читал) почти никогда не пускается в собственные измышления, а только или молчит, или приводит несколько контекстов преимущественно дотанской эпохи. Один раз я использовал его личное объяснение выражения 八九毛 (в «Пэйвэньюньфу», как я уже говорил, это сочетание не объяснено). Не зависел я и от европейских переводчиков Ли Бо. Только когда все мое сочинение было в черновике закончено, я достал иностранные переводы и, найдя в них несколько из мною переданных стихотворений, привел в конце последних их переводы на европейские языки и разобрал (кажется, неумело!), насколько мог.

В заключение своего краткого вступления перечислю сочинения, использованные мною при работе.

1) 李太白全集 (Полное собрание сочинений Ли Тай-бо в [20 книжках] 36 цзюанях. Шанхай, 1908).

2) 唐詩解 (Сборник танской поэзии с комментариями).

3) 古唐詩合解 (Сборник танской и более древней поэзии с комментариями).

4) 佩文韻府 (Рифмический словарь [впервые изданный в 1711 г.] в 106 цзюанях [60 книжках]. Шанхай, 1886).

5) 康熙字典 (Словарь, составленный по повелению императора годов правления Канси. Изд. 1908 г.)

6) 漢和大辭林 (Канвадайзирин. Китайско-японский словарь. Изд. 1908 г.)

7) Couvreur. Dictionnaire classique de la langue chinoise (2-е изд., 1904).

8) Палладий и Попов. Китайско-русский словарь. Изд. 1889 г.

9) В. Алексеев. Стихотворения в прозе поэта Ли Бо, воспевающие природу (Статья в 20-м т. «Записок Вост. отд. Имп. Рус. Арх. общ.», 1911 г.)

10) J. Edkins. On Li T'ai Po, with Examples of his Poetry (Статья в № 5 2-го тома Journal of the Peking Orient. Soc.).

11) Marquis d'Hervey Saint-Denys. Poésies de l'époque des Thang (Paris, MDCCCLXII).

12) H. Giles. Chinese Poetry in English Verse (1898).

13) A. Forke. Blüthen chinesischer Dichtung (Magdeburg, 1899).

Озеро Даньян

Недалеко от Нанкина находится озеро Даньян (букв.: озеро Красного [как киноварь] солнца), имеющее в окружности с лишком 300 ли. Поэта Ли Бо, когда он раз посетил это озеро, очаровали раскрывшиеся перед его взором картины. В легком челноке с поднятым парусом, запасшись предварительно кувшинчиком вина для поддержания вдохновения, поэт катался по озеру и излил свое непосредственное впечатление в прекрасной мозаичной миниатюре.

Edkins в своей статье «On Li T'ai Po» говорит про это стихотворение: «Such is Chinese poetry, a mosaic of elegant descriptions of natural objects linked by rhyme» («Такова китайская поэзия, мозаика изящных описаний предметов природы, связанных рифмой»).

Текст № 1

См.: 全集, цз. 22, с. 28г.

歌	少	鳥	龜	雲	天	風	湖	丹 陽 湖
聲	女	宿	遊	間	外	波	與	
逐	棹	蘆	蓮	片	賈	浩	元	
流	輕	花	葉	帆	客	難	氣	
水	舟	裏	上	起	歸	止	連	

Дословный перевод

Озеро Даньян

Озеро сливается с первичным эфиром;
Волны в ветре беспредельны, [им] трудно остановиться.

За небесами возвращается торговый гость,
 Среди облаков поднимается лепесточек-парус.
 Черепаха бродит по листу лотоса;
 Птичка ночует в цветке тростника;
 Юная девушка подталкивает легкий челнок;
 Звуки песни преследуют текущую воду.

Перевод-парафраз

Озеро Даньян

Озеро сливается с пространством небесным;
 Волны при ветре беспредельно громадны, они не могут
 остановить свой бег.
 Из-за горизонта купец домой возвращается;
 Его парус, как лепесток, поднимается среди облаков.
 Вот черепаха бредет по листу лотоса,
 Птичка спит в цветке тростника;
 Юная девушка подталкивает шестом легкий челнок,
 И звуки ее песни следуют за течением воды.

Этюды и сравнения

元氣. Для расшифровки этого на первый взгляд непонятного термина мне пришлось обратиться к словарю Канси, который отождествляет его с 天氣 (又天氣日元氣), т. е. небесным эфиром, воздухом. Не удовлетворившись таким разъяснением, я раскрыл «Пэй-вэньюньфу», где и нашел следующий в высшей степени интересный для меня контекст опять-таки из стихотворения Ли Бо: «Венера [букв.: эссенция металла (элемента) Белого императора (один из пяти мифических императоров, управлявших странами света) 白帝 заведовал западом] движется в первичном эфире; Камни принимаю за¹ цветы лотоса, облака за террасы» (李白詩。白帝金精運元氣，石作蓮花雲作臺)。 Как видно из этого примера, Ли Бо берет мистический термин юань ци «первичный эфир» (его движение, по китайской космогонии², послужило толчком для образования мира) для передачи идеи великих небесных пустот. В своем дословном переводе я оставляю за юань ци его буквальное значение, а в переводе-парафразе передаю через «небесное пространство».

風波. Хотя данное сочетание знаков и ясно само по себе, но мне интересны для сравнения контексты с ним у других поэтов. В «Пэй-вэньюньфу» таких контекстов достаточно; приведу некоторые из них.

Из стихотворения танского поэта Ли Шан-иня (813—858 гг. по Р. Х.): «Волны в ветре не верят слабости ветвей водорослей (т. е. носятся себе вовсю, не обращая на них внимания, как и у Ли Бо:

¹ *принимаю за* подчеркнуто; над словом *принимаю* пометка: «?».

² *китайской космогонии* подчеркнуто с вопросом: «Что за термин?».

浩難止); Роса под луной, кто заставил (= никто) ее пахнуть на листьях корицы? (天然之香也) (李高隱詩。風波不信菱枝弱月，霞誰教桂葉香)。Из стихов поэта Чжан Ян-хао: «Журавль 仙鶴 *сянь хэ* "бессмертный журавль" птица, знаменующая долголетие; постоянно изображается на благожелательных картинах и амулетах) близко¹ знает продолжительность жизни сосны 松柏 *сун бо* — тоже символ долгоденствия), Чайка свыклась² с волнами морскими при ветре» (張養浩詩。鶴知松歲月，鷗狎海風波)。Очень удачный контекст к разбираемому стихотворению Ли Бо нахожу у сунского поэта Оуян Сю (1007—1082 гг. по Р. Х.): «Облака без движения³; волны в ветре остановились, Начинаю видеть (= прозревать) природу неба и вод» (歐陽修詩。雲收風波止，始見天水性)。

Из приведенных картин 風波 рисуются читателю, как громадные, сильные волны.

浩. Для не поддающегося точной передаче на русский язык эластичного китайского понятия *хао* я считаю необходимым сделать отдельный этюд.

Словарь Канси определяет этот иероглиф как «вид большой воды»⁴ (音會。合老切，从音皓，大水貌) и для пояснения приводит следующий контекст из «Шуцзина» (из канона Яо): «Безбрежные воды поднимаются к небу» (書堯典。浩浩滔天)。

В «Пэйвэньюньфу» я нашел массу полезных поэтических контекстов, но выбрал из них только три: один из стихотворений поэта Ду Фу (712—770 гг. по Р. Х.), а два из Ли Бо.

Стихотворение Ду Фу «Въезжаю в озеро Дунтин»: «По обширной дали⁵ кружу около Чиби⁶ (название горы, известной тем, что здесь была сожжена флотилия Цао Цао), По беспредельному простору проезжаю мимо Цанью (гора, на которой, по преданию, живут бессмертные)» (杜甫入洞庭湖詩。悠悠迴赤壁，浩浩略蒼梧)。

Стихотворение Ли Бо «Ранней весной гошу⁷ у Ван Хань-яна»: «Беспредельно громадны воды лазурные, облака без границ, без границ; Не пришла [моя] красная девица, попусту (= безнадежно) рву [печалью свое] нутро» (李白早春寄王漢陽詩。璧水浩浩雲茫茫，美人不來空斷腸)。

Стихотворение Ли Бо: «Провожая [тебя], государь [мой], в "Беседку Ба'ских холмов" (назв. места), воды [реки] Ба текут безбрежно широко» (李白詩。送君灞陵亭，灞水流浩浩)。

¹ близко подчеркнуто.

² свыклась подчеркнуто.

³ без движения подчеркнуто; предложен вар. «убрались».

⁴ большой воды исправлено на больших вод.

⁵ Пометка: «Для этюда *хао* нужен ли контекст типа *хао-хао?*».

⁶ Пометка: «Перевести надо».

⁷ гошу подчеркнуто; предложен вар.: 寄信於 («пишу»).

Из сопоставления с такими повторяющимися словами, как *悠悠 юю*, *茫茫 манман*, можно вывести заключение, что *хао хао* (а вслед за ним и только *хао*)¹ применяется поэтами для передачи картин беспредельно расстилающихся водных масс.

天外. Эту комбинацию такого сочетания интересен мне с чисто грамматической стороны. Поэтому наравне с контекстами для 天外 я дам несколько примеров, где встречаются другие сочетания с 外.

Наиболее красивый контекст я нахожу в одном стихотворении в прозе поэта Чан Хэна: «Ширь в необъятных водах. Ах, она не имеет границ;² И теперь в бесконечность ушла за горизонтную даль (букв.: за небеса)» (長衡賦。廓蕩蕩其無涯兮，乃今窮乎天外). У знаменитого танского поэта Ван Вэя (699—759 гг. по Р. Х.) нахожу следующий контекст: «Одинокое дерево готово (est sur le point de)³ заслонить ворота; Желтая река направляется за небеса (= горизонт)» (王維詩。獨樹臨關門，黃河向天外). Из стихов поэта Чжэн Чао: «В зеленых облаках журавль за⁴ небесами (букв.: летит с горизонта), На красных деревьях (имеется в виду 楓 фэн клен, красные осенние листья которого составляют один из любимых сюжетов как китайской, так и японской поэзии) цикады в дожде (т. е. во время дождя)» (鄭巢。詩綠雲天外鶴，紅樹雨中蟬). Из стихов Лю Чан-цина: «Одинокий пик позади вечернего солнца, Лазоревые холмы за осенним небом» (劉長卿詩。孤峰夕陽後，翠嶺秋天外). Из стихотворения Ду Фу «Ясно»: «Лазоревая, знаю я, за озером трава, Красными вижу облака на моря востоке»⁵ (杜甫晴詩。璧知湖外草，紅見海東雲). Из стихотворения Се Тяо: «Деревья на севере прудка как бы плавают, Горы за бамбуками словно тени» (謝朓詩。池兆樹如浮，竹外山猶影).

У поэта Чжу Цин-юя нахожу очень красивый пример: «Мотыльки рассеялись за красными орхидеями, Светляки порхают среди белой росы» (朱慶餘詩。蝶散紅蘭外，榮飛白露間).

外, как видно из всех этих примеров, по своему значению равносильно слову 後 хоу — позади, за. Из первых контекстов можно вывести заключение, что выражение 天外 имеет значение за небесное пространство, считая вдаль, а не ввысь, и его можно передать одним словом — горизонт.

Так как в нашем стихотворении слово 歸, безусловно, указывает на приближение купца к наблюдателю, то я в своем переводе-парафразе и предлагаю передать 天外 через выражение «из-за горизонта» или, проще, «с горизонта».

¹ (а вслед за ним и только *хао*) подчеркнуто с пометкой: «Не думаю»; пометка: «Не думаю. Я бы взял не хао-хао, а *хао жань*».

² Точка с запятой заменена на восклицательный знак.

³ Пометка: «est sur le point de это для пояснения? Из сравнения стихов видно, что гуань в глагольном значении не пара 天».

⁴ Вместо *за* предлагается «из-за».

⁵ Предложен вар.: «Лазоревое... я знаю, что это... Красное... я вижу, что это...».

賈客. Абсолютный смысл выражения **賈客** мне также интересен. Его поясняет один пример из стихов Ду Фу: «Сети рыбаков собрались под прозрачной глубиной (букв: омутом); Лодка торгового гостя приплывает, следуя за лучами заходящего солнца (返照, собственно, означает "обратное лучеиспускание", т. е. лучи солнца, когда последнее светит не с востока, а наоборот с запада)» (杜甫詩。漁人網集澄潭下，賈客船隨返照來)。

Термин **賈客** применяется к купцу, который **торгует** (賈) товарами не своей местности, а ездит за ними на чужбину, где является как бы **гостем** (客)。

При передаче этого выражения на русский язык я не нашел другого более подходящего сочетания, чем былинный термин «**торговый гость**»。

片帆. Эту данную комбинацию делаю не из необходимости, а просто из интереса проследить применение слова 片; для этого привожу несколько разнохарактерных контекстов. Из стихотворений Ду Фу: «Цветы по лепестку облетают, сокращая убегающую¹ весну» (杜甫詩。一片花飛滅却春)。Из стихов поэта Лу Ю: «Весеннее солнце обагрят² ивовые ветви, Весенний ветер роняет лепестки цветов» (陸游詩。春陽染柳條，春風落花片)。В одном из нижеприводимых стихов Ли Бо (觀放白鷹) слово 片 прилагается к хлопку снега. В другом стихотворении того же Ли Бо «Оплакиваю путешествие сановника Чао» нахожу и сочетание, поставленное в заголовке этого этюда: «Японский сановник Чао (разумеется 阿倍仲麻呂 Абе-но-Накамаро) покинул императорскую столицу; Идущий³ парус, как⁴ какой-то лепесток, огибает Пхэнху» (Пхэнху, Пхэнлай — остров бессмертных, лежащий где-то в Тихом океане. Т[ак] к[ак] предполагали, что он находится в Японии, то Ли Бо под Пхэнху и понимает Японию) (李白哭晁卿行詩。日本晁卿辭帝都，征帆一片遶蓬壺)。

Сравнение легкого паруса с лепестком цветка или хлопком снега в высшей степени красиво и поэтично.

Критика иностранных переводов

Вторую половину стихотворения «Даньян-ху» я нахожу в переводах J. Edkins'a и H. Giles'a. Привожу целиком.

The Lake of Tan yang

Перевод Edkins'a: «A tortoise was moving across a lotus leaf. A bird was taking rest on the flower of a rush. A little girl was rowing a light boat. The sound of her song followed the flowing stream» (On Li T'ai Po, с. 341).

¹ *убегающую* подчеркнуто.

² *обагрят* подчеркнуто.

³ *идущий* подчеркнуто.

⁴ *как* подчеркнуто и Н. Н., и В. А.

Перевод Giles'a:

A Snap-shot

A tortoise I see on a lotus-flower resting;
A bird 'mid the reeds and the rushes is nesting;
A light skiff propelled by some boatman's fair daughter,
Whose song dies away o'er the fast-flowing water.

(*Chinese Poetry, c. 69*)

Первый, не стихотворный, перевод Edkins'a претендует на точность; и, действительно, он очень хорош. Однако я считаю своим долгом отметить все же некоторую неточность в подборе выражений. Так, китайское слово 游 слишком слабо передано глаголом to move, далее — a bird was taking rest in the flower of a rush, а не on the fl. of a rush¹; и наконец, 棹 ни в коем случае не значит грести, to row. С переводом 水 через stream еще можно мириться.

Перевод Giles'a — перевод вольный, совершенно не претендующий на точность (это уже видно из того, что 丹陽湖 переведено через snap-shot), потому к нему грешно предъявлять те требования, которым должен удовлетворять абсолютно буквальный и точный перевод. Но Giles для гладкого английского стиха часто поступается внутренним смыслом китайских иероглифов, и этого ему, конечно, простить нельзя. В разбираемом переводе он абсолютно неправильно передает китайское 游 глаголом to rest. Во второй строке 'mid тоже неверно. В третьей строке 棹 передано безотносительно глаголом to propel, что во всяком случае лучше перевода Edkins'a. А откуда Giles взял boatman's fair daughter? Конечно, это ему нужно для рифмы к следующему water. В последней строке dies away — верно, но слишком вольно.

Думы в спокойную ночь

Это стихотворение относится к разряду 絕句 цзюецзюй, «оборванных строф». Эти миниатюры не что иное, как экспромты, сказанные или написанные под влиянием внезапно нахлынувшего вдохновения. Здесь каждое слово веско, каждая картина ценна. В разбираемом стихотворении поэт воспевае чары луны, ее влияние на человека, находящегося вдали от родных мест. Поэты всех стран славят луну, поют ей гимны и псалмы, признавая за ней громадную силу влияния на душу всякого человека, в особенности же поэта. Но «неисчерпаемо влияние луны» (Бальмонт), и в нашем стихотворении оно сказалось в том, что напомнило человеку о его родине и вызвало грустные думы.

¹ Пометка: (sic!).

Когда японский поэт, Абе-но-Накамаро, покидал Китай и прощался на берегу моря со своими друзьями, вошла полная луна. И эта луна напомнила ему о его родине, о той луне, которая озаряла его родную Касуга. Под таким настроением он и написал следующие стихи:

Когда я вдаль смотрю и вижу неба равнину, —
Ах! [Эта] луна, что вошла в Касуга над
горою Микаса!

Ama no hara
Furisake mireba
Kasuga nagu —
Mikasa no yama ni
Ideshi tsuki kamo

(*Kokinshū. Цз. 9. Путешествия, I*)

Текст № 2

См.: 全集, цз. 6, с. 12v.

低	舉	疑	床	靜 夜 思
頭	頭	是	前	
思	望	地	看 ²	
故	山 ¹	上	月	
鄉	月	霜	光	

Дословный перевод

Думы в спокойную ночь

Перед постелью смотрю на лунный свет.
(Вар.: Перед постелью свет ясной луны).
Кажется, это — иней на земле.
Поднимаю голову — взираю на горную луну,
(Вар.: Поднимаю голову — взираю на ясную луну),
Опускаю голову — думаю о старом селенье.

Перевод-парафраз

Думы в спокойную ночь

Перед своей постелью вижу лунный свет.
(Вар.: Перед постелью свет ясной луны).
Кажется, что это иней на полу.
Поднявши голову, смотрю я на горную луну,
(Вар.: Поднявши голову, созерцаю я ясную луну),
Склонившись же к подушке, грущу по родным местам.

¹ Jd. вместо знака 山 стоит 明. — Примеч. Н. Н.

² Издание 古唐詩合解 (цз. 4, с. 5v) пишет 明月光. — Примеч. Н. Н.

Этюды и сравнения

Мотивы и картины разбираемого стихотворения уже не новы. Не могу не привести некоторые выдержки из стихов дотанской эпохи. Из стихотворения Вэйского императора Вэнь (= Утонченно-культурный): «Светлая луна серебристым сияньем обливает (букв.: озаряет) ложе мое» (魏文帝詩。明月皎皎照我床). В стихах того же императора нахожу и основной мотив разбираемого стихотворения Ли Бо (= луна вызывает грустные мысли по дому): «Внизу слежу за волнами чистой реки (букв.: воды), Вверху же вижу блеск ясной луны. Как массы деревьев, многочисленны печальные думы; Как длинные нити, думы о родных местах (букв.: о старом селенье)» (魏文帝詩。俯視清水波，仰看明月光；鬱鬱多悲思，綿綿思故鄉). В стихах Лянского императора Цзянь-вэнь (Простой, но Утонченно-культурный) встречается сравнение блеска луны с инеем: «Луна ночью, словно иней осенний» (梁簡文帝詩。夜月似秋霜). Очень красивую связь луны с настроением поэта нахожу в одной песенке: «Поднимаю голову и смотрю на ясную луну. Поручаю чувства тысячеверстному блеску»¹(子夜歌。仰頭看明月，寄情千里光。).

山月. Для более ясного понимания эпитета луны «горная» приведу еще один контекст из элегии Ли Бо «Сад [удела] Лян»: «Заброшенный город² понапрасну освещается луной над лазурными горами, Вековые деревья совершенно вошли в облака [прилетевшие] из местечка³ Цанью» (李白梁園吟。荒城虛照碧山月，古木盡入蒼梧雲). Как показывает этот контекст, 山月 изображает луну, стоящую над горами.

故鄉. Постараюсь выяснить на контекстах данное сочетание, а затем приведу несколько других сочетаний с иероглифом 故 в том же значении. Наиболее удачный контекст, расшифровывающий интересное нас выражение, дают «Исторические записки» Сыма Цяня: «Высокий предок [= Первый император Ханьской династии, Лю Бан (206—194 до Р. Х.), проходя через [местечко] Пэй (это была его родина), остановился (букв.: задержался. — *Правка самого Н. Н.*) [здесь] и, приготовив вина (в смысле вообще угощения для своих земляков. — *Правка самого Н. Н.*) в Пэйском дворце, лично составил песенку в стихах, которая гласит: Большой (= сильный) ветер подымается, облака летят и возносятся. [Мое] величие наложено на [пространство] "среди морей" (т. е. Китай), и я возвращаюсь в старое селенье. Где получу я отважных мужей, которые охраняют 4 страны? (т. е. мои владения)» (史記高祖紀。高祖過沛留置酒沛宮自爲歌詩曰。大風起兮雲飛揚，威加海內兮歸故鄉，安得猛士兮守四方). Уже одного этого примера вполне достаточно, чтобы понять 故鄉 через «родину», «родные места». Для большей ясности при-

¹ Пометка: «т. е.?»

² город подчеркнуто.

³ местечка зачеркнуто.

веду еще один контекст: из стихотворения Лянского императора Юаня «Ломаем тополь и иву» (при расставании закадычные друзья обменялись веткой ивы): «С общей душой теперь вместе ломаем; Старые друзья лелеют думы о родных местах» (梁元帝折楊柳詩。同心且同折，故人懷故鄉). Иероглиф 古 собственно значит «старый» (его и «Кансицзыдянь» определяет через 舊), но не в смысле 古 «древний», «давно уже отживший», нет, «старый, но еще живой, дорогой человеку», «старый-интимный», с которым связаны дорогие человеку воспоминания. Потому-то 故人 и значит «старый, закадычный друг», 故鄉 — «старое селенье», «родное селенье», «родные места» и, наконец, просто «родина».

Критика иностранных переводов

Перевод Marquis d'Hervey Saint-Denys:

Pensée dans une nuit tranquille

Devant mon lit, la lune jette une clarté très-vive;
Je doute un moment si ce n'est point
la gelée blanche qui brille sur le sol.
Je lève la tête, je contemple la lune brillante;
Je baisse la tête et je pense à mon pays.

(*Poësies de l'époque des Thang, c. 44*)

Перевод Edkins'a:

Thoughts on a Quiet Night

Before my couch the moon shines bright
Or is it the snow that reflects this light?
I see the moon when I raise my head
I look down and my thoughts are homeward led.

(*On Li T'ai Po, c. 323*)

Перевод Giles'a:

Night Thoughts

I wake, and moonbeams play around my bed,
Glittering like hoar-frost to my wondering eyes;
Up towards the glorions moon I raise my head,
Then lay me down, — and thoughts of home arise.

(*Chinese Poetry, c. 60*)

Перевод A. Forke:

Mondschein

Vor meinem Bette
Ich Mondschein seh',
Als wär' der Boden
Bedeckt mit Schnee.

Ich schau' zum Mond auf,
 Der droben blinkt,
 Der Heimat denkend
 Das Haupt mir sinkt.

(*Blüthen chinesischer Dichtung, c. 145*)

Перевод d'Hervey Saint-Denys как перевод-парафраз очень хорош (последние две строки переведены даже точно). Я не согласен только с его передачей слова 疑 через *je doute un moment* (видно, что он не может отделаться от китайского комментатора, навязывающего свое мнение). Приятно отметить абсолютно правильный перевод слова 望 глаголом *contempler*. Saint-Denys, как и Edkins, видимо, понимает слово 明 в первой строке стихотворения как глагол. Я позволяю себе с ним не согласиться. Если же они понимают как глагол слово 望, то где же перевод эпитета луны 明?

Перевод Forke мне представляется лучшим переводом-парафразом. Общая идея отдельной китайской строки выдержана великолепно, и даже размер стиха — пятистопный трохей — вполне гармонируется с китайским стихом.

Из всех приведенных переводов наиболее слабым является перевод Giles'a, который своим обычным внесением массы собственных измышлений только портит немногословную китайскую миниатюру.

Ария «Прозрачные (вар.: зеленые) воды»

В древности существовала музыкальная пьеска для игры на лютне (琴 *цин*), называвшаяся «Зеленые воды» (по другим свидетельствам «Прозрачные воды»). Поэт Ли Бо, давая приводимому стихотворению (опять-таки класса «оборванных строк») вышеуказанный заголовок, видимо, хотел вылить в поэзии настроения, навеянные на него этой пьеской. В этом стихотворении поэт изобразил зарождение зависти у девушки к цветам. Эта девушка, по всей вероятности, перед свадьбой¹ срывает белоцветные водоросли, как вдруг невдалеке от себя замечает пышно распустившиеся лотосы, которые так привлекательны, так живы, что как будто хотят говорить. Такая живая, почти человеческая красота цветов вызывает зависть у девушки и печалит ее².

Текст № 3

См.: 全集, цз. 6, с. 12v.

愁	荷	南	淥	淥 ⁴
殺	花	湖	水	水
蕩	嬌	採	明	曲
舟	欲	白	秋	
人	語	蘋	日 ³	

¹ перед свадьбой подчеркнуто с пометкой: «европеизация сюжета».

² Пометка: «Не согласен с такою догадкой».

³ Вар.: 明秋月. — Примеч. Н. Н.

⁴ В некоторых изданиях: 綠水曲. — Примеч. Н. Н.

Дословный перевод

Ария «Прозрачные воды» (вар.: «Зеленые воды»)

Прозрачные воды освещаются¹ осенним солнцем (вар.: луной),
На южном озере срывает белые водоросли-пинь.
Цветы лотоса очаровательны, хотят говорить.
Печаль убивает² покачивающего ладью человека.

Перевод-парафраз

На мотив «Прозрачные воды»

Прозрачные воды освещает осеннее солнце
(вар.: осенняя луна),
На южном озере (= озеро Дунтин?)³ девушка⁴
рвет белоцветные водоросли.
Вот она видит лотосов цветы. Они чаруют и как будто
хотят говорить.
Это до смерти печалит ее, покачивающую челночок.

Этюды и сравнения

採白蘋. Настоящее сочетание заимствовано поэтом Ли Бо из следующей песенки в «Шицзине»:

Рвет водоросли-пинь
По бережку потока в южной долине;
Рвет водоросли-цзао
В тех придорожных лужицах;
Кладет их
В корзины квадратные и корзины круглые;
Варит их
В треножничках и котелках;
Ставит их
Под окно комнаты предков.
Кто же глава во [всем] этом?
— Некая почтительная молодая девица.

(詩召南風。于以采蘋，南澗之濱。于以采藻，于彼行潦。于以盛之，維筐及筥。于以湘之，維錡及釜。于以奠之，宗室牖下。誰其尸之，有齊季女)。

В своих комментариях на «Шицзин» (箋) Чжэн Кан-чэн (127–200 по Р. Х.) говорит: «В древности женщина перед выходом замуж в течение трех месяцев обучалась нравственности, которою должна обладать жена, словам, которые она должна произносить, манерам, с

¹ освещаются подчеркнуто.

² убивает подчеркнуто.

³ озеро Дунтин зачеркнуто.

⁴ Над словом *девушка* пометка: «Почему?»

которыми ей держать себя, и обязанностям жены. Изучивши все это в совершенстве, она приносила в жертву быка, употребляя при этом рыбу, овощи и водоросли — *пинь* и *цзао*. Этим она завершала женину покорность» (перевод не дословен).

(古者婦人先嫁三月教以婦德，婦言，婦功；教成之，祭牲，用魚芼，用蘋藻，所以成婦順也).

По словарю «Эр-я», *пинь* — водоросль с довольно большими листьями в форме креста, плавающими на поверхности воды. В 5-м месяце водоросли покрываются белыми цветами, от которых и самое растение наз[ывается] белой *пинь* (白蘭). По Couvreur'y: *P'in. Marsilea quadrifolia*, plante qui figurait dans les offrandes présentées aux ancêtres avant les noces d'une jeune fille.

Из приведенных контекстов, надеюсь, видно¹, что Ли Бо не зря употребил выражение 採白蘋, а исключительно с целью подчеркнуть, что главное действующее лицо в стихотворении — девушка, а может быть, и девушка-невеста.

Критика иностранных переводов

Перевод Edkins'a:

Song of the green water

Перевод-парафраз

There where the lake is green
The autumn moon is seen,
And water shields are spread
Along the tangled bed.
Their leaves are snowy white
Beneath the sun's warm light.
See here the lotus grow
Making a glorions show,
Floating in loneliness,
And wishing to express
The thoughts which come to flowers,
And lacking speech like ours.
The boatman rowing by
Is sad he knows not why.

Дословный перевод

On the green water shines the autumn moon,
Where someone plucks white water shields.
The lotus with its enticing beauty seems ready to speak.
The boatman as he rows in grieved to the brink of despair.

¹ видно подчеркнуто с пометкой: «Видно ли?»

Перевод Forke:

Im Kahn

Auf grünen Weiher
Die Herbstsonn' blickt,
Wo weisse Froschbiss'
Ein Rud'rer pflückt.

Die Lotos schau'n
Wie kosend ihn an.
Zum Tod betrübt ist
Der Mann im Kahn.

То, что Edkins называет дословным переводом, я не считаю таким, т[ак] к[ак] 蕩舟 и 愁殺 не дословно переданы через «he rows» и «grieved to the brink of despair». Первая ошибка объяснима, т[ак] к[ак] М-г Edkins неправильно разбивает 蕩舟人 на 蕩 и 舟人, когда на самом деле надо понять через 蕩舟之人.

Что же касается его перевода-парафразы, то здесь он пустился в многословность на манер своего уважаемого соотечественника.

Против перевода Forke возразить ничего не могу. Мне странно, почему ни Edkins, ни Forke не отмечают, что действующее лицо в стихотворении — девушка¹.

Дерево, обвитое фиолетовоцветной вистарией

Как и последние два стихотворения, этот стишок² относится к категории 絕句 — коротких строф. Здесь поэт рисует весеннюю картину — дерево, увитое стеблями душистой фиолетовой вистарии, растения из природы лиан, культивируемых как в Китае, так и в Японии.

Из этого стихотворения можно усмотреть любовное отношение поэта к растительному царству. Это стихотвореньице абсолютно объективно и безыскусственно; совершенно не видно поэта, не видно его личных претензий.

Текст № 4

См.: 全集, цз. 24, с. 27г.

香	密	花	紫	紫 藤 樹
風	葉	蔓	藤	
留 ³	隱	宜	桂	
美	歌	陽	雲	
人	鳥	春	木	

¹ Пометка: «Не подозревают, очевидно».

² стишок подчеркнуто.

³ Вар. 流美人. — Примеч. Н. Н.

текстами. Стихи Ли Бо дают хороший пример: «Наперерыв¹ с держащим топор стариком, [в развертывающейся] перед [нами] долине рубим "заоблачное дерево"» (李白詩。當與持斧翁，前溪伐雲木)。 Из стихотворения Бао Юна «В девятый день² поднимаюсь на высоты»: «Подоблачных дерев ажурная³ желтизна осенью⁴ заполняет реку» (鮑溶九日登高詩。雲木疏黃秋滿川)。 Из стихов Чжу Си: «Во время листопада прелестны заоблачные деревья, В вернувшемся⁵ ветерке душисты осенние орхидеи» (朱子詩。落景麗雲木，回風馥秋蘭)。 Из стихов поэта Лю Чан-цина (VIII в. по Р. Х.): «Приозерные горы все в весенней траве; В заоблачных деревьях незначительно (= еле видно) вечернее солнце» (劉長卿詩。湖山春草遍，雲木夕陽微)。

Из этого этюда видно, что 雲木 означает не что иное, как высокое дерево, уходящее в высь к облакам.

花蔓. У поэта Ли Хэ есть очень характерный для данного сочетания стих: «Цветы ползут, мешают едущим⁶ оглоблям, Ажурная дымка скрывает незаметную дорожку» (李賀春歸昌谷詩。花蔓闕行輶，縠烟暝深微)。 花蔓, смотря по параллелизму, можно перевести или цветы ползут, или усики ползучего растения, униженные цветами. В дословном переводе я избираю вторую редакцию, т[ак] к[ак] в следующей строке данному сочетанию соответствует 密葉, в парафразе же беру первую редакцию⁷.

楊春. Мне интересно выяснить слово 陽春 как эпитет, прилагательный к весне. Из стихотворения в прозе поэта Лоу И «36 горных пиков»: «Лишь только животворная весна вошла в свои права, следы палов густо заросли и зеленеют» (樓昇三十六峰賦。方陽春之盎盎兮燒痕蕪沒而青青)。

Ли Бо. «Предисловие к стихам во время пира весеннею ночью во фруктовом саду»: «Животворная весна манит нас пейзажами в дымке, а [ее] творческая сила (См.: Палладий, под знаком 塊) ссужает нас литературной изысканностью» (Ср.: В. Алексеев. Стихотворения в прозе поэта Ли Бо, воспевающие природу, с. 10) (李白春夜宴桃李園序。陽春召我以烟景，大塊假我以文章)。 陽 (= светлое творческое начало в природе) есть наилучший эпитет, характеризующий весну, как то время года, когда вновь вступает в свои права творческое начало, видимым представителем которого в природе является живительное солнце⁸.

¹ *наперерыв* подчеркнуто.

² Добавлено: «9-й луны».

³ Пометка: «Хорошо!»

⁴ *осенью* подчеркнуто с пометкой: «Смысл?»

⁵ *вернувшемся* подчеркнуто.

⁶ *ползут, едущим* подчеркнуты с пометкой: «Из примера как будто видно, что *вань* не глагол».

⁷ Пометка: «Правильно ли так?»

⁸ Поправка: «живительный Ян».

密葉. Приведу несколько контекстов, ясно выявляющих значение такого иероглифического сочетания. Из стихов Бо Цзюй-и: «Порхающие птички (букв.: пернатые) любят сокровенную¹ листву, Плавающие рыбки (букв.: чешуйчатые) радуются молодым водорослям» (白居易詩。翔禽愛密業，游鱗悅新藻). Из стихотворений Лу Цзи: «Легкие ветки образуют облачный навес, А таинственная листва завершает² лазурный шатер» (陸機詩。輕條象雲構，密葉成翠幄). Как видно из наших контекстов, **密葉** имеет смысл «густой листвы»³.

歌鳥. Ясное и без отдельного этюда сочетание знаков я дополню примером из стишка⁴ того же Ли Бо «Во дворце веселюсь»⁵: «В зеленых деревьях слышу певчих птиц, В "Синем тереме" вижу танцоров»⁶(李白宮中行樂詞。綠樹聞歌鳥，青樓見舞人).

Лотосы

Это стихотворение написано на мотивы из древних поэтов, почему и отнесено Ли Бо в отдел «Дух древности»; размер стихотворения тоже подражает древним образцам. (Под правильным размером 古風 понимается стихотворение в 8 или 16 строф. Наше стихотворение несколько отступает от этого правила). В этом чисто лирическом стихотворении уже ясно чувствуются симпатии поэта. Под видом лотосов, выросших в глухом, не видном месте, поэт изобразил, конечно, людей, живущих вдали от света, но обладающих завидными душевными качествами. И вот поэт скорбит, что никто не видит этих людей, никто не знает об их способностях. Мечтает вывести их из [их] уединения и показать миру всю их красоту.

Текст № 5

См.: 全集, цз. 2, с. 24г.

願	結	凋	坐	馨	秀	密	秋	朝	碧
託	根	此	看	香	色	葉	花	日	荷
華	未	紅	飛	誰	空	羅	冒	艷	生
池	得	芳	霜	爲 ⁷	絕	青	綠	且	幽
邊	所	年	滿	傳	世	烟	水	鮮	泉

(古風其二十六)

¹ *сокровенную* подчеркнуто; пометка: «густую».

² *таинственная, завершает* подчеркнуты.

³ Пометка: «А не таинств.<енной> и сокров.<енной>».

⁴ *стишка* подчеркнуто и добавлено *сухуа* (кит. 'просторечие'. — Л. М.).

⁵ *веселюсь* подчеркнуто.

⁶ *танцоров* подчеркнуто.

⁷ В других изданиях вместо 爲 стоит 竟. — Примеч. Н. Н.

Дословный перевод

26-е стихотворение из отдела «Дух древности»

Изумрудные лотосы родились в затерянном¹ роднике,
При утреннем солнце элегантны и свежи.
Осенние цветы накрывают зеленую воду,
Густая листва свешивает² зеленоватую дымку.
Роскошная окраска попусту пресеклась в мире;
Благовонный аромат — кем будет передан?
(Вар.: Благовонный аромат — кем наконец передастся?)
Сижу и смотрю. — Летучий иней заполняет [их];
[Он] погубит год³ этого пунцового аромата.
Завязав⁴ корни, еще не получили места.
Хочется поручить [их] соседству с⁵ цветочным прудом.

Перевод-парафраз

Лотосы

Изумрудные лотосы выросли в затерянном роднике,
Под лучами утреннего солнца они изящны и свежи.
Осенью цветы, как шапкой, покрывают зеленую воду,
А густая листва, словно сетка, висит над зеленоватой
дымкой стеблей⁶.
Но к чему роскошная окраска цветов бесподобна?⁷
Ее не увидит никто.
А благовонный аромат — кто же об нем порасскажет?
Сижу и смотрю, как осенний летучий иней понемногу
заполняет цветы⁸,
Он заставит поблекнуть и год этого пунцового
аромата⁹.
Хотя лотосы и пустили здесь свои корни, но это место
не для них.
Хотелось бы поместить их поближе к пруду¹⁰
с роскошными цветами.

¹ Пометка: «Хорошо!».

² *свешивает* подчеркнуто с пометкой: «Верно, как видно из парафразы, но только оттуда».

³ [он], год подчеркнуты.

⁴ *завязав* подчеркнуто.

⁵ [их] *соседству с* подчеркнуто.

⁶ *висит над зеленоватой дымкой стеблей* подчеркнуто.

⁷ Строчка исправлена следующим образом: «Но к чему роскошной окраске этих цветов быть бесподобной?»

⁸ Вместо *цветы* предложен вар.: «всё».

⁹ Предложен вар.: «И как опадает эта цветочная пора лотоса».

¹⁰ *поближе к пруду* исправлено на: «в пруд».

Этюды и сравнения

冒. Иероглиф *мао* собственно значит шапка, откуда глагол накрывать, закрывать, как шапкой. У поэта Цао Чжи мы встречаем пример аналогичного (нашему тексту) употребления этого знака: «Красные узоры (= цветы) накрывают, как шапкой, зеленый прудок» (曹植詩。朱華冒綠池).

青烟. Поэт, пользуясь этим сочетанием, рисует картину длинностеблевых листьев лотоса. Мне интересно употребление этого сочетания в иных контекстах. Тот же Ли Бо в другом стихотворении теми же знаками изображает длинные ветви ползучего растения: «Зеленою дымкой стелются длинные ветви, Кружатся и вьются¹ на несколько сот футов» (李白詩。青煙蔓長條，潦繞幾百尺). Поэт Лу Цзи в своем стихотворении в прозе «Бессмертные» этим сочетанием знаков рисует темные тучи: «[Они] циркулируют² по лазурному морю и возносятся к утренней заре, [Они] взбираются на синюю дымку³ и приближаются к граням небесным» (陸機列仙賦。瓦碧海而颺朝霞，凌青烟而薄天祭).

絕世. Для этого, на первый взгляд непонятного, сочетания в нашем стихотворении я, к сожалению, не нашел интересных поэтических контекстов в «Пэйвэньюньфу». Для пояснения приведу только надпись Цай Юна на памятнике некоего Чэнь Тай-цю⁴: «[Ты] пресек мир и перешагнул через рядовых [людей], [твое] высокое положение еще не превзошли». Из этого краткого дифирамба видно, что 絕世 параллельно с 未躋 и, таким образом, выражение «[ты] пресек мир» равносильно выражениям «таких [как ты] нет в мире», «[ты] был единственным» и т. д., откуда и вообще термин 絕世 употребляется в смысле «бесподобный», «редкий», «чрезвычайный» и пр.

飛霜. Чжан Се в своем рассуждении «Семь [стадий] жизни»⁵ говорит: «Летучий иней встречает сезон, высокий ветер провожает осень» (張協七命。飛霜迎節，高風送秋). Из этого контекста видно, что летучий иней знаменует собою начало осени.

Мне по-прежнему интересны контексты у других поэтов с таким сочетанием. Из стихов поэта Лю Цзяня: «Летучий иней с листьев элеококки⁶ падает на загородку колодца» (劉兼詩。桐葉飛霜落井欄). Из стихотворений Вэнь Туна: «На крючке занавески висит молодая луна. Сквозь оконную бумагу сочится летучий иней» (文同詩。簾鉤持新月，窗紙漏飛霜).

紅芳. Это в высшей степени красивое сочетание иллюстрирую несколькими контекстами. Из стихотворений Лю Си-и: «Тень на дво-

¹ Предложен вар.: «Зеленая дымка вьется по длинным ветвям, Кружится и вьется...»

² *циркулируют* подчеркнуто с пометкой: «не поэтично».

³ Пометка: «тучу?»

⁴ Пометка: «Где текст?»

⁵ «...[стадий] жизни» подчеркнуто.

⁶ элеококки подчеркнуто; пометки: сверху — «удуна», на полях — «Кто падает?»

ре наложена темными тучами, силуэты на занавеси отброшены пунцовым ароматом¹ (劉希夷詩。庭陰羃青靄簾影散紅芳). Из стихотворения в прозе Ли Бо «Мне жаль последних дней весны»: «Лазурные тона волнующихся вод... Красный аромат орхидеевых куп» (см.: В. Алексеев. Стихотворения Ли Бо, воспева[ающие] природу, с. 4) (李白惜餘春賦。水蕩漾兮碧色，蘭蕙蕤兮紅芳). Из стихов поэта Тань Юн-чжи: «Изумруд² выплюнул пунцовый аромат (= зелень расцвела пунцовыми цветами); он давно уж распространился повсюду³; Как смею⁴ повернуть голову (= куда бы ни оглянулся)⁵, — травы, ах как много!» (譚用之詩。碧吐紅方舊行處，豈堪回首草萋萋).

Из всех этих примеров видно, что 紅芳 есть не что иное, как импрессионистическое изображение пунцовых душистых цветов⁶. Абсолютно идентично с 紅芳 выражение 紅香, как это покажет следующий контекст из стихов поэта Ван Чжоу: «Гуляющие ниточки спускаются на шатер; дождик каплет да каплет; На ветвях пунцовый аромат; лепесток за лепестком облетает» (王周詩。遊絲垂幄雨依依，枝上紅香片片飛). (Относительно выражения 密葉 см. отдельный этюд к стихотворению 紫藤樹.)

Орхидея

В данном стихотворении мы видим тот же мотив, что и в стихотворении «Лотосы», но выраженный еще более выпукло. Здесь уже чувствуются нотки отчаяния. Зачем же накапливать культурную утонченность, раз никто о ней не узнает и далее⁷ никто не постарается о ней разнести весть по миру? Зачем?

А жизнь человека так коротка. Внешние обстоятельства скоро погубят эту жизнь, как летучий иней погубит орхидею.

Текст № 6

См.: 全集, цз. 2, с. 32v.

香	若	綠	飛	復	雖	衆	孤	(古風其三十八)
氣	無	艷	霜	悲	照	草	蘭	
爲	清	恐	草	高	陽	共	生	
誰	風	休	浙	秋	春	蕪	幽	
發	吹	歇	瀝	月	暉	沒	園	

¹ По поводу перевода всей строки пометка: «Недословно»; *отброшены* подчеркнуто; пометка на полях: «Силуэты ароматов!!??».

² *изумруд* исправлено на «изумрудный персик (дерево)».

³ *давно уж распространился повсюду* подчеркнуто.

⁴ *смею* подчеркнуто.

⁵ Пометка: «= не оторваться».

⁶ Пометка на полях: 紅 «красный = прекрасный».

⁷ *далее* подчеркнуто; пометка: «!».

Дословный перевод*38-е стихотворение из отдела «Дух древности»*

Сиротка орхидея родилась в уединенном саду
 Всевозможные травы собрались в густую тень¹.
 Хотя сияет [она] в блеске животворной весны,
 Все-таки скорбит по луне высокой осени.
 Летучий иней преждевременно каплет да каплет,
 Зеленая красота, боюсь, упокоится² и замрет.
 Как будто³ нет дуновений чистого ветра,
 Ароматичный эфир для кого ж⁴ распускается?

Перевод-парафраз*Орхидея*

Сиротка орхидея выросла в глухом саду⁵,
 А остальные травы перед ней затерялись⁶.
 Хоть сияет она в блеске животворной весны,
 Все же скорбит по луне поздней осени...
 Летучий иней преждевременно каплет да каплет⁷.
 Боюсь, что ее зеленый убор повянет и опадет.
 Как будто не⁸ слышно дуновений чистого ветерка,
 Тогда для чего же распускать ароматный эфир⁹.

Этюды и сравнения

Так как 孤蘭 является краеугольным камнем нашего стихотворения, то мне бы очень были интересны поэтические контексты с таким сочетанием. К сожалению, в «Пэйвэньюньфу» я не мог найти не только поэтических примеров, но даже и самого сочетания знаков.

蕪沒. Для того, чтобы выяснить смысл соединения двух иероглифов 蕪 (*y* — густая растительность) и 沒 (*mo* — тонуть), я и прибегаю к отдельному этюду данного сочетания. Из стихотворения в прозе Лянского императора Сюаня «Паломничество в [буддийский] монастырь в Семигорье»: «Хожу по густому затону трав придорожных, Рассекаю беспредельный покров обильной (некошеной) травы»

¹ Пометки: 沒?, на полях цифра 1.

² *успокоится* подчеркнуто.

³ *как будто* подчеркнуто; на полях цифра 2.

⁴ *эфир для кого ж* подчеркнуто.

⁵ Пометка: «Хорошо».

⁶ *перед ней затерялись* подчеркнуто; предложен вар.: «А простая трава усердно старается заглушить ее своей массой»; на полях цифра 1.

⁷ *каплет* подчеркнуто; пометка: «иней-то!»

⁸ *Как будто не* подчеркнуто; предложен вар.: «И если не будет».

⁹ *для чего же* подчеркнуто; предложен вар.: «кем же разошлется ее аромат», на полях цифра 2.

(梁宣帝遊七山寺賦。踐達草之蕪沒，撥藜¹之彌蒙)。 Из стихотворения Бо Цзюй-и: «Осенние овощи совсем заросли травой¹, Любимые² деревья тоже опали и повяли» (白居易詩。秋蔬盡蕪沒好樹亦凋殘)。 Из стихотворения (в прозе) поэта Шэнь Юэ «Оплакиваю погибающую траву»: «Сад и двор постепенно густою травой затопляются³, Иней и роса каждый день смачивают одежду» (沈約愍衰草賦。園庭漸蕪沒，霜賂日霑衣)。 См. первый пример этюда 陽春 к тексту № 4. Разбираемое сочетание знаков как своим начертанием, так и внутренним содержанием должно рисовать читателю картины или густой зеленой пелены из молодых весенних трав (как в нашем стихотворении Ли Бо), или обильного зарастания травой осенью, которое является как бы последней вспышкой природы перед своей зимней спячкой⁴.

高秋. Интересно выяснить эпитет «высокий» в приложении к осени. В «Заметках о цветах⁵ четырех времен года» (歲華記) говорится: «Красивый 9-й месяц называется "высокой осенью", кроме того он еще носит название "вечереющей осени"» (暮秋)。 Из стихотворений поэта Лю Цзя: «Высокою осенью также бывают цветы, Но куда им равняться с травой во время весны» (букв.: они не достигают до травы в весну) (劉駕詩。高秋亦有花，不及當春草)。 Из стихов Ду Шэнь-яня: «Светлая луна в высокую осень блестит⁶, Грустный человек одиноко ночью любуется ею» (杜審言詩。明月高秋迴愁人獨夜看)。

Из приведенных контекстов видно, что термином «высокая осень» обозначается то время года, которое мы называем «поздней осенью».

Как 高秋 у китайских поэтов, так и «поздняя осень» у наших является источником грусти и уделом одиноких. В качестве примера приведу начальные строфы одного небезызвестного русского стихотворения:

Поздняя осень... Грачи улетели;
Лес обнажился; поля опустели.
Только не сжата полоска одна,
Грустную думу наводит она⁷.

淅瀝. Не переводимое буквально соединение знаков постараюсь объяснить на контекстах.

Из стихотворения в прозе поэта Се Лин-юня «Снег»: «Снежок хрупкою крупкою⁸ ложится в первую голову; А снег пудрою и хлопьями

¹ После *заросли травой* добавлено: «и погибли в ней».

² *любимые* подчеркнуто; пометка: *хдо*.

³ После *травой затопляются* добавлено: «и все собой убивают».

⁴ Пометка: «*у мо* = разросшись, все убить. *Мо* — глагол и центр сочетания».

⁵ *цветах* подчеркнуто и приписан иероглиф (花).

⁶ *блестит* подчеркнуто.

⁷ Пометка: «N. В. Грусть здесь иная: "Где же наш пахарь?"»

⁸ Пометка: «Хорошо».

умножается под конец»¹ (謝靈運雪賦。霰淅瀝而先集，雪粉糅而遂多)。Из стихотворений Лю Цзун-юаня: «Тонкий тростник звездочку за звездочкой задерживает [в себе] осенний снежок, Померанцы и апельсины ажурно отражают вечеряющее солнце»² (柳宗元詩。蒹葭淅瀝含秋霰，橘柚玲瓏透夕陽)。

Из стихотворений Чжэн Иня: «Роскошный воздух, повевая, обволакивает тонкою сетью; Прекращающийся [мокрый] снежок, покапывая, орошает легкую пыль» (鄭愔詩。價佳氣徘徊籠細網，殘霰淅瀝染輕塵)。

В «Тетрадочке для успокоения³ чувства» поэта Цяо Чжи-чжи выражение 淅瀝 применяется к падающим листьям: «Изумрудные туги [только что] начинают ароматно расстилаться, А желтые листья [других деревьев] уже понемногу опадают» (喬知之定情篇。碧榮⁴始芬敷，黃葉已淅瀝)。

Знаки 淅瀝, как видно из приведенных контекстов, рисуют картину редкого падения снежной крупы, инея, дождя, желтых осенних листьев и пр.

Чайки

Как же выйти из тяжелого положения, обрисованного в стихотворении «Орхидея»? Поэт дошел было уж до отчаяния и ставил себе роковой вопрос «Зачем?» Но вот он видит простых беззаботных чаек, которых не обуревают никакие мечтания, они⁵ не водят компании с заоблачными аистами, а дружат с простыми рыбаками. Эти чайки — спасение для поэта. Забыть все свои мечты и гордые помыслы, забыть весь мир, погрузиться в естественность, вот единственный выход.

Текст № 7

См.: 全集, цз. 2, с. 35г.

忘	吾	沿	寄	豈	宜	鳴	搖	古 風 其 四 十 二
機	亦	芳	影	伊	與	飛	裔	
從	洗	戲	宿	雲	海	滄	雙	
爾	心	春	沙	鶴	人	江	白	
遊	者	洲	月	儔	狎	流	鷗	

¹ под конец подчеркнуто и предложен вар.: «вслед за ними умножатся».

² отражают вечеряющее солнце подчеркнуто, предложен вар.: «пронизаны, вечернее солнце».

³ для успокоения подчеркнуто; пометка: «?».

⁴ Подчеркнут иероглиф 榮, на полях иероглиф 桑?

⁵ они исправлено на one.

равли в густой дымке (= в густых облаках)¹ (慮思道詩。丰茸雞樹密，搖裔鶴烟稠)。Из стихов поэта Сюй Янь-бо: «Колыхают крыльями лебеди на подернутом дымкой островке, пара силуэтов от зари до зари (букв.: от восхода солнца до вечера) одинакова» (徐彦伯詩。搖裔烟與鴻，雙影旦夕同)。В стихах того же Ли Бо нахожу параллель² к нашему стихотворению: 搖裔雙綵鳳，婉變三青禽，т. е. «Колыхает крыльями пара многоцветных фениксов; Молоды и любвеобильны три зеленые птички».

Выражение 搖裔, как можно усмотреть из этих примеров, рисует читателю реющую в воздухе группу птиц, связанных любовью друг к другу³.

滄江. При первом взгляде на данное сочетание знаков я имел неосторожность подумать⁴, что оно означает исторически-мифическую реку Цанлан 滄浪, на самом же деле это — просто «широкая река», что и докажут нижеследующие контексты.

Из стихов Ли Бо: «Раскрываю окно, — лазоревые крутизны заполняют [его]⁵; Протираю зеркало⁶, — течет [в нем] широкая река» (李白詩。開窗碧嶂滿，拂鏡滄江流)。Из стихотворений Цзэн Гуна: «Красивы, красивы полевые (= дикие) астры; вынесли осень (букв.: прошли через осень)⁷ и не изменились⁸ (букв.: пресны); Безбрежна, безбрежна широкая река, приняла дождь и [теперь] мутна» (曾鞏詩。娟娟野菊經秋澹。漠漠滄江帶雨渾)⁹.

寄影. Кому же птички «поручили свои силуэты»? На это отвечает следующий контекст из стихотворения в прозе «Мне жаль последних дней весны» поэта Ли Бо: «Издали поручаю тень [твою] ясной луне и, как в прежние времена, провожаю [тебя], государь мой, до грани неба (т. е. пока ты не скроешься на горизонте) (李白惜餘春賦。遙寄影於明月，惜送君於天涯) (Ср.: В. Алексеев. Стихотворения в прозе поэта Ли Бо... с. 6).

Таким образом, вся фраза 寄影宿沙月, как мне кажется, может быть интерпретирована таким образом: 寄影於月而宿沙上(之)月光^{10,11}.

¹ (= в густых облаках) зачеркнуто; пометка на полях: «Непонятно».

² параллель подчеркнуто; пометка: «Где же?».

³ реющую в воздухе группу птиц, связанных любовью друг к другу подчеркнуто; пометка: «Это откуда?».

⁴ На полях пометка: «Я же до сих пор предпочитаю эту "неосторожность"».

⁵ После [его] добавлено «поле зрения».

⁶ Протираю зеркало подчеркнуто; пометка: «Какое такое зеркало?».

⁷ Вместо (букв.: прошли через осень) предложен вар.: «(= всю осень)».

⁸ Предложен вар.: «= не кричат красотой».

⁹ Пометка на полях: «Где же доказательство "широкой реки"? Не вижу».

¹⁰ <«Задержали тень на луне и поселились в лунных лучах на песке» (Пер. Л. М.)>.

¹¹ Пометка на полях: «По-моему же 暫寄寓其影於比。宿之月下紗 <«На миг задержали там свою тень и поселили (оставили) ее на песках под луной» (Пер. Л. М.)>».

沙月. Нижеприводимые контексты доказывают, что 沙月 значит 沙上月, т. е. луна (~лунный блеск) на песке, или песок, озаренный луной. Из Ли Бо: «Глаза серебристы, как¹ луна на песке, Сердце чисто, как ветер под соснами» (李白詩。目皓沙上月, 心清松下風).

Из стихов поэта Чан Цяо: «Бамбуковый ветер (= ветер, шелестящий бамбуками) по дороге в горах; Песчаная² луна на островке среди вод» (長喬詩。竹風山上路, 沙月水中洲). Из стихотворений поэта Хуан Тао: «Песчаная³ луна в водной дымке, — снова плачет кукушка» (黃滔詩。水烟沙月又鳴鶻)⁴.

洗心. Данное сочетание буквально значит «омыть сердце». В каком же смысле поэт⁵ пользуется данными иероглифами? Для выяснения приведу контекст из стихов поэта Ду Сюнь-хэ: «Скорблю, что тело бренно, и встречаю "шефа созерцаний"⁶ (господин, занимающийся созерцанием, т. е. буддийский монах. Слово 禪 есть сокращение 禪那 транскрипции санскритского *dhyana* — созерцание); Водю омываю внешнюю оболочку (собств. кожную поверхность), [его] словами омываю сердце» (杜荀鶴詩。患身是幻逢禪主, 水洗皮膚語洗心).

Уже одного этого примера вполне достаточно, чтобы видеть, что 洗心 употребляется в смысле «омыть сердце от житейской скверны», «очистить душу свою от мирской суеты». Термин, очевидно⁷, буддийского происхождения.

忘機. Дальнейшей ступенью после очищения себя от суетности мира сего является то, что передают китайцы⁸ данным сочетанием знаков. Поясню это контекстами. Из стихов Ли Бо: «Я захмелел, а ты снова радостен. Ах как весело! вместе забудем механизм»⁹ (видимо, 機 употреблено в смысле 大機關 «великий механизм» — поэтическое название мира)¹⁰ (какое мне встретилось в одной японской книге) (李白詩。我醉君復樂, 陶然共忘機). Из стихотворений поэта Гао Ши: «Голоса птичек способны остановить лошадей¹¹, в красе леса можно забыть механизм»¹² (高適詩。鳥聲堪駐馬, 林色付忘

¹ Глаза серебристы как подчеркнуто; к слову серебристы пометка: «!» — и цифра 1.

² К слову песчаная пометка: «?».

³ песчаная зачеркнуто.

⁴ Пометка: «Все это — отдельные картины».

⁵ После поэт добавлено слово «вообще»; пометка: «Для данного поэта другие — не объяснение, но общая картина».

⁶ Пометка: «созерцателя (主 не имеет такого значения)».

⁷ После очевидно добавлено слово «вероятно».

⁸ китайцы подчеркнуто; пометка: «Избегайте общих выражений».

⁹ Предложен вар.: «сложный мир».

¹⁰ Пометка: «не думаю» и цифра 1.

¹¹ способны остановить лошадей подчеркнуто; пометка: «Хороши "птички"!».

¹² механизм подчеркнуто.

機). Из стихотворений Ли Шан-иня: «Безнадежно смотрю я на мир (букв.: среди людей), где все (букв.: все дела) превратно; В частном письме и безмятежном сне, в общем, забываю механизм»¹. Наилучший контекст дают стихи поэта Сыкун Ту: «Имя должно быть нерушимо и легко, как бессмертные кости (= формы), Слова достигают того (доводят до того), что забываешь механизм и приближаешься к сердцу Будды (т. е. к нирване)»² (司空圖詩。名應不朽輕先骨，語到忘機近佛心). (Во всех этих примерах понимай 機 через 大機關, как указано в примечании к первому примеру.)³

По данным контекстам 忘機 значит «совершенно забыть мир с его постоянными превратностями и погрузиться в нирвану»⁴.

海人. Относительно значения 海人 (海上之⁵人) = рыбак, я не буду приводить поясняющих примеров, т[ак] к[ак] данное сочетание неоднократно встречалось мне как в китайских, так и в японских произведениях.

Любуюсь на выпущенного белого кречета

В первой главке этого стихотворения изображен летающий охотничий кречет. Очень красиво сравнение его со снежным хлопком.

Во второй главке представлен только что пойманный кречет, которого заклеывают мелкие пташки.

Понимая под кречетом высокоодаренную натуру, поэт жалеет его в беде и смеется над мелкими птичками, злорадствующими над своим врагом.

Все стихотворение носит характер басни, и даже последние две строки, играющие роль нравоучения, написаны особым размером.

Тексты № 8 и 9

См.: 全集, цз. 24, с. 27v.

自 有 雲 霄 萬 里 高	寄 言 燕 雀 莫 相 啅	蒼 鷹 八 九 毛	寒 冬 十 二 月	其 二	百 里 見 秋 毫	孤 飛 一 片 雪	胡 鷹 白 錦 毛	八 月 邊 風 高	觀 放 白 鷹 二 首
---------------------------------	---------------------------------	-----------------------	-----------------------	--------	-----------------------	-----------------------	-----------------------	-----------------------	----------------------------

¹ Пометка: «Текст?»

² Предложен вар.: «Когда имя становится нерушимым, то легко твоим бессмертным костям (т. е. ты бессмертен), когда слова...»

³ Пометка: «Наоборот: 忘小機而勿忘大機之近道乎 <«забыть о малых механизмах, но не забывать о большом механизме — ведь это приближение к Дао» (Пер. Л. М.)»

⁴ Пометка: «Это правильно».

⁵ Иероглиф зачеркнут.

Дословный перевод

*Любуюсь на выпущенного белого кречета
(2 главки)*

1.
Восьмая луна... На окраинах ветер высок.
У Ху'ского кречета оперение белой парчи.
Сиротливо летает один хлоп снега,
За сто ли кажется осенней пушинкой.
2.
Холодной зимы двенадцатая луна...
Сизый кречет в восемь-девять перышек.
Поручает сказать ласточкам и воробышкам: не клюйте
меня,
От природы обладаю заоблачными сферами в мириады
ли высотой.

Перевод-парафраз

Любуюсь на выпущенного белого кречета

1.
Восьмой месяц... На окраинах ветер силен.
У кречета северных стран оперенье из белой
парчи.
Одиноко летит он, словно снежный хлоп,
За сто верст еле виднеется.
2.
Холодной зимы двенадцатый месяц...
Сизый кречет только что пойман;
Как бы говорит он ласточкам и воробышкам:
не клюйте меня,
От природы обладаю заоблачными сферами в
мириады верст высотой.

Этюды и сравнения

風高. Для выяснения эпитета ветра «высокий» приведу контексты. Из стихов поэта Лю Цзун-юаня: «Ветер высок, вяз и ива ажурны; Под слоем инея груши и жужубы спелы» (柳宗元詩。風高榆柳疏，霜重梨棗熟)¹. Из стихотворений У У-лина: «Пташечки прилетели и носятся² в высотах (= силе) бурного ветра, Под собою видят³ кречетов и соколов, характер их помыслов грозен»⁴ (吳武陵

¹ Пометка: «Гао выяснено здесь?»

² *носятся* подчеркнуто.

³ *видят* подчеркнуто.

⁴ *характер их помыслов грозен* подчеркнуто.

詩。雀兒來逐颶風高，不視鷹鷂意氣豪)。 Кроме того, смотри этюд 飛霜 к тексту № 5.

Исходя из этих контекстов, можно сказать, что «высокий ветер» равносителен по значению «сильному, бурному осеннему ветру»¹.

胡鷹. Для расшифровки эпитета 胡² приведу другое место из Ли Бо с тем же сочетанием знаков: «Юе'ские (Юе — южные провинции Китая, населенные инородцами) птички с юга прилетели, Ху'ские кречеты (под Ху понимали инородцев³ севера, гуннов, сяньби, монголов и пр.) также с севера перебрались» (李白詩。越鳥從南來，胡鷹亦北渡)。 Из параллелизма Ху и Юе видно, что то и другое — собственные имена⁴. Первое слово (Ху) употребляется как эпитет, равнозначный слову «северный», а второе — как эпитет, равнозначный слову «южный».

秋毫. Из стихов Бо Цзюй-и: «Гостей не беспокоит ночная колотушка⁵; Приказные не обидят и осенней пушинки» (ср.: рус. *и мухи не обидит*) (白居易詩。客無煩夜柝，吏不犯秋毫)。 Очень подходящий контекст встречается у Чжуан-цзы: «Поднебесная (= Китай) не больше кончика осенней пушинки, а Тай-шань — незначительна» (莊子。天下莫大於秋毫之末而太山爲小)。 秋毫 собственно, означает весьма тонкий пух, которым покрываются птицы и животные осенью, а затем переносно употребляется для выражения незначительности чего-нибудь, как и доказывают это только что приведенные контексты.

* * *

蒼鷹. Комментатор в 全集 к нашему стихотворению говорит: «Кречет одного года — цвета желтого, двух лет — цвет меняется последовательно на красный, а трех лет — цвет начинает синеть; потому-то его [кречета] и называют сизый кречет» (鷹一歲黃，二歲色變次赤，三歲而色始蒼矣故謂之蒼鷹)。

八九毛. Относительно такой комбинации знаков «Пэйвэньюньфу» дает только один пример, совершенно аналогичный нашему стихотворению (я его не привожу, так как это было бы простое переписывание нашего стихотворения). Комментатор же в 全集 объясняет это так: «八九毛 означает только-что пойманного кречета; обрезают его крепкие крылья, чтобы он не мог высоко подняться и улететь» (八九毛者是始獲之鷹，剪其勁翮令不能遠舉颶去)。

¹ Пометка: «Не видно вовсе».

² для расшифровки эпитета подчеркнуто; пометка: «Нужно просто посмотреть в словарь!».

³ Пометка: «Правильно!».

⁴ Пометка: «И так очевидно».

⁵ После колотушки добавлено «города».

Во время заката вспоминаю горы

Описывая весенние картины в лучах догорающего солнца и видя облетающие лепестки цветов (что указывает на конец весны), поэт скорбит (постоянный мотив китайской поэзии) о том, что скоро пролетит прекрасный сезон, дающий жизнь всему живому.

Мечты его переносятся в горы, где он видит перед собою песок в свете красной зари¹, напоминающий ему тот киноварный песок, из которого алхимики творили пилюлю бессмертия, жизненный эликсир. Ему тоже хочется погрузиться в даосские тайны, самому приготовить этот эликсир, чтобы не дать природе померкнуть².

Текст № 10

См.: 全集, цз. 23, с. 18v.

學	願	見	花	發	東	晴	雨	落 日 憶 山 中
道	遊	此	落	我	風	天	後	
飛	名	令	時	枝	隨	散	烟	
丹	山	人	欲	上	春	餘	景	
砂	去	嗟	暮	花	歸	霞	綠	

Дословный перевод*При заходящем солнце вспоминаю о горах³*

После дождя дымчатые виды зеленеют,
Прояснившееся небо отбрасывает остатки зари.
Восточный ветерок вслед за весной вернулся,
Распускает цветы на моих ветвях...
Цветы опадают. Сезон хочет померкнуть.
Вид этого заставляет человека вздыхать.
Хочется пойти побродить в знаменитых горах,
Изучить дао и летающей киновари песок.

Перевод-парафраз*Во время заката вспоминаю горы*

После дождя задернутые дымкой виды зеленеют.
Прояснившееся небо отбрасывает догорающую зарю.
Восточный ветерок с весной вернулся
И распускает цветы на деревьях у меня в саду...
Но цветы опадают, и скоро померкнет сезон...
Видя это, как я могу не вздыхать?

¹ где он видит перед собою песок в свете красной зари подчеркнуто.

² чтобы не дать природе померкнуть подчеркнуто; пометка: «?».

³ о горах исправлено на: «о том, что <в> горах».

Хочется пойти побродить по известным¹ горам,
Изучить дао и способы изготовить пилюлю бессмертия.

Этюды и сравнения

Так как последняя строка разбираемого стихотворения мне была абсолютно непонятна, то я и решил сделать этюд выражения 飛丹砂, которое, главным образом, и препятствовало моему пониманию текста.

丹砂. Нижеприводимые контексты делают абсолютно ясной данную комбинацию. Из стихотворений поэта Чжан Юэ: «Зеленые бамбуки начинают становиться садом, красный (или точнее и даже правильнее: киноварный) песок хочет превратиться в золото» (張說詩。綠竹成苑，丹砂欲化金)。Из стихов знаменитого Ван Вэя: «В засеянных полях рождается белая яшма, Глиняные горны превращают киноварный песок»². Наконец, стихи (樂府 юэ фу. Учреждение при Хань, в которое собирали песни из разных провинций. После — собрание песен и арий. Род стихов. См.: Палладий. Кит.-рус. словарь) Лянского императора У (= воинственный) дают наиболее ценный контекст: «пусть только закончат "киноварную песчинку", И можно распоряжаться³ тьмами мириадом лет» (梁武帝樂府。但使丹砂就，能令億萬年)。Из всех приведенных контекстов можно усмотреть, что 丹砂 означает не что иное, как «философский камень» или «пилюлю бессмертия», которые дают человеку вечную жизнь, превращают все вещи в золото, над изобретением которых трудились алхимики чуть ли не всех стран.

飛丹. Следующий контекст из «Истории южных дворов» отождествляет 飛丹 с 禪丹, т. е. «чудодейственной пилюлей»: «Тао Хун-цзин заполучил чудесную дщицу с магическими заклинаниями и считал, что чудодейственная пилюля может быть изготовлена, но, к сожалению, у него не было лекарственных⁴ снадобий. Император дал ему червонного золота, красного песку (= киновари), цэнципа (?), опермента и пр. Когда тот соединил⁵ [все это], летучая пилюля по цвету была подобна инею и снегу; примешь ее и тело легчает. Даже император принял летучую пилюлю и, видя (букв.: имея) результаты, еще с большим почтением стал относиться к нему (= Тао Хун-цзину)» (南史; 陶弘景傳。弘景既得神符祕訣以爲神丹付成而苦無藥物，帝給黃金朱砂曾青雄黃等，合飛丹色如霜雪服之體輕，及帝服飛丹有驗益敬重之)。

Из этого примера видно что 神丹, 飛丹 и 丹砂 совершенно идентичны по смыслу. 神 и 飛 являются, так сказать, epitheton ornans к слову 丹 или 丹砂.

¹ Вместо *по известным* предложен вар.: «по знаменитым».

² Пометка на полях: «Текст?».

³ Предложен вар.: «Будет дать себе».

⁴ *лекарственных* подчеркнуто; пометка: «!».

⁵ вместо *соединил* предложен вар.: «смешал».

Под сочетанием 飛丹 «Пэйвэньюньфу» дает единственный, в высшей степени интересный, контекст из стихов Ли Бо, где комбинация 飛丹 имеет не только что выведенное значение, а рисует собою красный цвет догорающей зари. «Далекie горы с массою зелени¹ пересекают морской островок (= стоят поперек на морском островке), Догорающей зари летучая киноварь отражается рекой и травой» (李白詩。遠山積翠橫海島，殘霞飛丹映江草)。Этот пример помогает разгадать смысл последней строки нашего стихотворения².

Поэт в своей заключительной строке играет на сочетании 飛丹砂, понимая его, с одной стороны, как 飛丹之砂, т. е. песок³, на котором отражается летучая киноварь (т. е. свет догорающей зари)⁴, а с другой стороны — как летучая пилюля (в смысле — пилюля бессмертия). В своем дословном переводе я придерживаюсь первого понимания, а в переводе-парафразе — второго⁵. Передать же сразу оба понимания без лишнего загромождения перевода словами нет никакой возможности.

Самоуслада

Этот стишок⁶ относится к уже знакомым нам «оборванным строфам». Здесь уже видно спокойно-анакреонтическое настроение поэта, шагающего в лунном свете с попойки⁷ домой.

Текст № 11

См.: 全集, цз. 23, с. 29v.

自遣

鳥	醉	落	對
還	起	花	酒
人	步	盈	不
亦	溪	我	覺
稀	月	衣	暝

Дословный перевод

Саморазвлечение

Против вина⁸ не замечаю ночи.
Опавшие цветы заполнили мою одежду.

¹ зелени подчеркнуто.

² Пометка: «Здесь простая образность, вроде: кровь заката, серебро луны и т. д. Никаких выводов естественным путем отсюда делать нельзя».

³ песок подчеркнуто; пометка сверху: 沙

⁴ Пометка: «Это толкование после 學道 странно».

⁵ Предложение отчеркнуто на полях; пометка: «Это неправильно».

⁶ стишок подчеркнуто.

⁷ с попойки подчеркнуто.

⁸ Вместо против вина предложен вар.: «за вином».

Захмелев, поднимаюсь и шагаю у ручья по луне.
Птички вернулись, люди тоже редки.

Перевод-парафраз

Самоуслада

За вином не замечаю, как ночь наступила
И опавшие цветы заполнили складки одежды.
Захмелев, поднимаюсь и бреду вдоль ручья по
лунному свету.
Птички вернулись уж в гнезда, и люди тоже
поредели.

Этюды и сравнения

自遣. Для расшифровки этого, мне сначала непонятного, сочетания, пришлось обратиться к контекстам и проследить значение знака 遣¹.

Ли Бо. «Посвящение к стихам во время ночного пира на горе "Холм тигра"»: «Ласкаю облачную гору и делаю ее моим сотоварищем, смотрю на бамбуковые планки (на которых писали стихи), они — как травинки². Готов провалиться! Радость выпрещена, и всякие заботы все пропали» (李白虎丘山夜宴序。撫雲山爲我輩，視竹帛如草芥，頽然樂極衆慮皆遣). Из стихотворения поэта Чжэн Гу-чжуна «Осень»: «В такое время трудно рассеяться и развлечься, Я до сих пор еще не изучал созерцаний (буддийских)» (鄭谷中秋詩。此際難消遣，從未學禪). Из стихотворения поэта Ли Ци, посвященного Ван Жу-сяню: «Высоко (= высоким голосом³) пою, хочется себя развлечь; Мирские дела начинают затуманиваться» (李祁贈王汝賢詩。高歌聊自遣，世事欲茫然). Из всех этих контекстов видно, что знак 遣 часто употребляется не в своем первоначальном общем значении «посылать», «отправлять», а в частном — «отогнать скуку», «развлекаться», «убивать время» и пр. Потому выражение 自遣 я и перевожу «самоуслада»⁴.

Критика⁵ иностранных переводов

Перевод Edkins'a:

Expressing what I think

With the wine before me I forgot it was evening
And that flowers falling had filled my gown.

¹ Пометка: «А в словарь смотрели?».

² они — как травинки подчеркнуто; пометка: «Смысл?»

³ голосом подчеркнуто; пометка: 興高而歌 <«пою, когда высокое (= хорошее) настроение» (Пер. Л. М.)>.

⁴ Пометка: «Giles, представьте себе, с Вами согласен: (№ = 1746)» 遣興 recreation... 則詩酒付遣 — then with wine and verse (care or ennui) may be banished». Палладий еще больше: 自遣 — развлекаться, 愁遣 etc. Приятно, когда словари одобряют собственное изобретение.

⁵ критика подчеркнуто.

Exhilarated I rose and walked along the brook
side in the moonlight.
The birds had gone to nest and men were few.

(On Li T'ai-Po, c. 333)

Перевод абсолютно правилен, ни одним словом не могу возразить против.

Под луной одиноко распиваю¹

Такое название носит у поэта Ли Бо целая серия стихов, посвященных вину. Я выбрал только одно, наиболее характерное и интересное. Из этого стихотворения ясно видно, что и китайцам не чужд анимизм неодушевленных предметов природы². Поэт сидит за чарочкой вина и скучает. Нет ни одного компаньона. Тогда поэт зовет попить с собою ясную луну. Их пирушку разделяет еще тень. Подмечая движения луны, когда он пел, и колыхания тени во время его пляски, поэт чувствует, как прошла его тоска, и ему уже хочется веселиться до весны (видимо, стихи писаны осенью)³. К утру, когда поэт уже захмелел совершенно, приходится расстаться с милой компанией, но она заключает между собою союз снова когда-нибудь сойтись на такой же пикник.

Текст № 12

См.: 全集, цз. 23, с. 3г.

相	永	醉	醒	我	我	行	暫	影	月	對	舉	獨	花	月
期	結	後	時	舞	歌	樂	伴	徒	既	影	杯	酌	間	下
邈	無	各	同	影	月	須	月	隨	不	成	邀	無	一	獨
雲	情	分	交	零	徘徊	及	將	我	解	三	明	相	壺	酌
漢	遊	散	歡	亂	迴	春	影	身	飲	人	月	親	酒	

Дословный перевод

Под луной одиноко наливаю

Среди цветов один кувшинчик с вином;
Одиноко наливаю, не имею себе сотоварища⁴.
Поднимаю чарочку, приглашаю ясный месяц.
Тень напротив завершает трех человек⁵.

¹ *распиваю* подчеркнуто; пометка: «Пристрастие к жаргонным словам: стишки, головка, кувшинчик вина, распиваю, попойка...»

² *неодушевленных предметов природы* заключено в скобки.

³ Пометки: «?» и 花間? <«среди цветов?» (Пер. Л. М.)>.

⁴ Пометка: «Хорошо»; *сотоварища* подчеркнуто.

⁵ Предложен вар.: «С тенью насупротив составим троих людей»; на полях цифра 1.

Месяц совершенно¹ не разделяет питье²,
Только тень следует моему телу.
На время дружу с месяцем и тенью,
Практикование веселья должно дойти до весны.
Я запел. — Месяц туда-сюда³.
Я заплясал, — тень пятнами заволновалась.
Пока трезвы, вместе скрещивали радость⁴,
После захмеленья каждый порознь разбредается.
Навеки уславливаемся бесстрастно пировать⁵.
Взаимный срок мутно-далек, как облачная Хань⁶.

Перевод-парафраз

Под луной одиноко распиваю

Среди цветов с одним кувшинчиком вина
Одиноко распиваю, нет у меня сотоварища⁷.
Подняв чарочку, зову я ясный месяц⁸,
А тень, что напротив меня, дополняет до трех человек.
Но месяц совсем не умеет пить,
Только тень следует движениям моим.
На время подружился с месяцем и тенью:
Пусть веселье наше продолжается до самой весны.
Я запел. Месяц заходил⁹ то туда, то сюда¹⁰.
Я заплясал, и тень пятнами на цветах заколыхалась...
Пока были трезвы, все вместе втроем веселились,
А как захмелели, каждый порознь решил разойтись.
Навеки условились собираться на бесстрастный пикник¹¹,
Но срок таких встреч туманно далек, как Млечный Путь¹².

¹ совершенно подчеркнуто; сверху написан «既?»

² не разделяет питье исправлено на «не умеет пить»; пометка на полях: «А 解語花 <"цветок, понимающий слова (умеющий творить)" (Пер. Л. М.)> тоже переведете через разделяющий слова цветок?»

³ туда-сюда подчеркнуто; пометка: «Вы видели такие "туда-сюда" движения месяца?»; на полях цифра 2.

⁴ скрещивали радость исправлено на «сочетались радостью».

⁵ бесстрастно пировать исправлено на «без чувств дружить»; на полях цифра 3.

⁶ Предложен вар.: «Взаимно глядимся — далеко, как облака и Хань»; пометка «期, соотв. 結 — глагол»; на полях цифра 4.

⁷ Предложен вар.: «близких».

⁸ Предложен вар.: «Составить компанию трех вместе с моей тенью (быть третьим в компании с м[оей] т[енью])»; на полях цифра 1.

⁹ заходил исправлено на: «плывет».

¹⁰ то туда, то сюда подчеркнуто.

¹¹ Предложен вариант перевода: «Навеки закрепляем здесь свою не-людскую дружбу». Пометка: «無情 = 無人間相待之情 <"чувства, которых не бывает среди людей" (Пер. Л. М.)>. Люди встречаются, а мы нет. Дружба наша отвлеченная, безопасная: и приятно найти компаньона, от которого все равно придется уйти. Дружба безмолвная, вечная, вне привязанностей и людских форм».

¹² Предложен вар. перевода: «Ведь я с тенью и луна глядимся друг на друга на расстоянии тучи и М[лечного] Пути»; на полях цифра 2.

Этюды и сравнения

伴月. Данный этюд делаю исключительно с целью показать у других поэтов примеры такого анимизма. Из стихов поэта Юн Тао: «Я на досуге. Дружу с луной и глубокою ночью брожу» 雍陶詩。身間伴月夜深行. Поэт Юй У-лин в одном из своих стихотворений («Одинокое облако») рисует дружбу облака и луны: «Благодаря ветру ты рассеиваешься по морю¹, Дружа же с луной, доходишь до мира (букв.: до среди людей)» (于武陵孤雲詩。因風離海上，伴月到人間).

行樂. Не понимая значения 行 в таком сочетании, я² и сделал этот этюд.

Из стихотворений поэта Се Тяо (5-й век по Р. Х.): «Грустно, грустно скорбим, что нет радости! Взявшись за руки, вместе практикуем веселье»³ (謝朓詩。戚戚苦無悰，搵手共行樂). Наиболее интересные для меня контексты дают стихи знаменитого Су Дун-по: «Практикуем веселье и жалею, что [уж] ароматный рассвет⁴; как жаль, что осенний ветер всегда преждевремен» (蘇軾詩。行樂惜芳晨，秋風常苦早). «Практикованию веселья наступило время, Хотя есть и вино. Но, выйдя из ворот, не имею компаньонов и лениво читаю книгу» (蘇軾詩。行樂及時雖有酒，出門無侶謾看書).

Из данных примеров, как мне кажется, можно сделать только один вывод, а именно, что 行 указывает на продолжительность действия (вроде как в английском языке глагол *to be* перед причастием)⁵.

徘徊. Это специфически китайское сочетание, абсолютно не поддающееся буквальному переводу, доставило мне немало хлопот. Не доверяя словарным (европейских словарей) переводам (вернее, не понимая оснований⁶, мне пришлось обратиться к «Пэйвэньюньфу» за нужными контекстами. Некоторые из них я сейчас и приведу, но должен оговориться заранее, что в различных контекстах мною будет дан и различный перевод⁷ этого выражения.

Из стихотворений поэта Цао Чжи (192—232 по Р. Х.): «Ясный месяц освещает высокую башню, Текучий свет неуклонно⁸ перебегает» (曹植詩。明月照高樓，流光正徘徊). Из стихов поэта Тан Хуй-сю: «Многоцветность росы только что расплылась (= рас-

¹ рассеиваешься по морю подчеркнуто, предложен вар.: «уходишь с над моря»; на полях цифра 1.

² Пометка: «...бы посмотрел в словарь Couvreur'a, где нашел бы (р. 820): "Verbe auxiliaire, qui marque une action: 行酌量 tenir conseil"»; на полях цифра 2.

³ Пометка: «Откуда же вынырнуло это "практикованье"?»; на полях цифра 3.

⁴ что [уж] ароматный рассвет подчеркнуто, исправлено на: «что уйдет утро пахучее»; на полях цифра 4.

⁵ Пометка: «См. Couvreur, р. 820».

⁶ не понимая оснований подчеркнуто; пометка: «напрасно: посмотрите в К.<ан> = С.<и> Ц.<зы> д<янь>, по которым они так или иначе передают данное сочетание».

⁷ Пометка: «Чем же это объяснить?»

⁸ текучий подчеркнуто, неуклонно подчеркнуто и исправлено на: «так и».

пространилась) и закрасовалась, Лунная красота (= "лунный эфир" — термин даосского происхождения) начинает бродить то туда, то сюда» (湯惠休詩。露彩方泛豔，月華始徘徊)。Из стихов Бао Фана: «Нитчатые ивы обращены к пустотам, полегоньку¹ красиво извиваются, Яшмовые горы смотрят на солнце и понемногу подвигаются²» (鮑防詩。絲柳向空輕婉轉，玉山看日漸徘徊)。Из стихотворения поэта Ли Шэня: «На половине берега облака замелькали³ (букв.: вуалируют⁴ и освещают), на плитах мерцает луна» (李紳詩。半崖雲掩映，當砌月徘徊)。Из стихов знаменитого Ли Шан-иня: «Сиротка⁵-мотылек понемногу⁶ перепархивает, Взлетает и кружится, напудренные крылышки раскрываются» (李商隱詩。孤蝶小徘徊，翩翩粉翅開)。Из стихов Су Дун-по: «Утреннее солнце освещает воду, пунцовый⁷ блеск раскрывается, Яшмовые волны и серебряные валы друг за дружкой гоняются» (蘇軾詩。朝陽照水紅光開，玉濤銀浪相徘徊)。Из стихов Ян Вань-ли: «Луна задержалась на⁸ Серебряной Хань (= Млечный Путь) и понемногу выходит»⁹ (揚萬里詩。月留銀漢小徘徊)。

Если судить по приведенным контекстам, то выражение 徘徊 *пайхуй* картинно изображает более или менее быстрое передвижение предмета из одного места пространства в другое.

Посмотрим, какое же значение может иметь 徘徊 в нашем стихотворении Ли Бо. Приняв во внимание нетрезвое состояние поэта и китайскую манеру петь (не только китайскую!), раскачиваясь из стороны в сторону, можно, как я думаю, сделать только один вывод относительно 徘徊, примененного к месяцу, а именно, что *пайхуй* в нашем стихе имеет значение «балансировать». Потому-то в своем переводе я и даю толкование «(то) туда, (то) сюда» (для количества слов)¹⁰.

零亂. Это не менее трудное, чем *пайхуй*, сочетание тоже постараюсь выяснить из контекстов.

«Реестр чистых дум»¹¹: «На горе Слоновое Ухо в округе Мэй есть оставленная Ли Бо надпись, которая гласит: "Ночь пришла. Под

¹ полегоньку исправлено на: «легко и».

² подвигаются подчеркнуто; пометка: «горы-то!»

³ замелькали подчеркнуто; предложен вар.: «На полберега тучи закрыли (заслонили) свет».

⁴ вуалируют подчеркнуто.

⁵ сиротка подчеркнуто.

⁶ Над понемногу пометка: «小?».

⁷ Вместо пунцовый предложен вар.: «красный».

⁸ на исправлено на: «в».

⁹ выходит подчеркнуто, предложен вар.: «вылезает».

¹⁰ Пометка: «Последний пример отлично показывает, что п-х — есть, т.<ак> сказ.<ать>, шагание луны по небу, поступательное ее вращение. Или там тоже пьяный мираж?»

¹¹ «Реестр чистых дум» подчеркнуто; предложен вар.: «Книга человека [под псевдонимом] Чистой Души».

луною лежу. Протрезвляюсь¹ — силуэты цветов каплями², в беспорядке, заполняют мне полы [одежды], как бы лдяный сосуд омытой По" ("омытая По" = луна)» (澄懷錄。眉州象耳山上有李白留題云，夜來月下臥醒。花影零亂，滿人襟袖，如灌魄，水壺也)。 Поэт Чжэн Юань-ю применяет данную комбинацию к изображению скорописных иероглифов: «Чжан Сумасброд, Совершеннейший в скорописи, как он мазками вьется!» (Имеется в виду скоропись знаменитого каллиграфа 8-го в. по Р. Х. 張旭 Чжан Сюя) (鄭元祐詩。張顛草聖何零亂)。 Поэт Ма Чжэнь прилагает выражение *линлуань* к изображению летящих гусей: «Возвращающиеся гуси точками мерцают³ вдали; Текущие облака в высоте то разрываются, то [снова] сливаются» (馬臻詩。回雁遠零亂，流雲高斷續)。

Из приведенных контекстов видно, что *линлуань* изображает беспорядочное движение пятнистых предметов. В нашем стихотворении поэт применил данное сочетание к движению тени человека, лежащей пятнами на окружающем цветочном фоне.

В дословном переводе я передаю выражение *линлуань* как «пятнами заволновалась»⁴.

雲漢. Эта комбинация является не чем иным, как одним из поэтических названий Млечного Пути, каковое (название) впервые встречается в «Больших Одах» «Шицзина»: «Блестит та Облачная Хань (Хань в смысле реки), является украшением на небе» (詩大雅。倬彼雲漢爲章于天)。

Критика иностранных переводов

Перевод Giles'a:

Last Words

An arbour of flowers
and a kettle of wine:
Alas! in the bowers
no companion is mine.
Then the moon sheds her rays
on my goblet and me,
And my shadow betrays
we're a party of three!
Thought the moon cannot swallow
her share of the grog,
And my shadow must follow
wherever I jog, —
Yet their friendship I'll borrow
and gaily carouse,
And laugh away sorrow
while spring-time allows.

¹ Вместо *протрезвляюсь* предложен вар.: «просыпаюсь».

² Вместо *каплями* предложен вар.: «пятнами».

³ *точками мерцают* подчеркнуто.

⁴ Пометка: «Правильно!»

See the moon — how she glances
 response to my song;
 See my shadow, — it dances
 so lightly along!
 While sober I feel,
 you are both my good friends;
 When drunken I reel,
 our companionship ends,
 But we'll soon have a greeting
 without a goodbye,
 At our next merry meeting
 away in the sky.

(*Chinese Poetry, c. 78—79*)

Перевод Forke:

Trinklieder

I
 Ich sitze in einem Blütenhain,
 Vor mir voll Wein eine Kann',
 Ich muss ihn trinken für mich allein,
 Denn es fehlt mir ein Zechkumpan.
 Wohlan! ich hebe den Zecher empor
 Und lade den Mond mir ein.
 Sie' da! dort kommt auch mein Schatten hervor!
 Hallo! jetzt sind wir zu drei'n.
 Allein mein lieber Freund der Mond
 Verstiht sich auf's Trinken nur schwach,
 Mein Schatten hingegen ist's besser gewohnt,
 Er thut es in allem mir nach.
 Indessen ich will ganz zufrieden sein,
 Dass der Mond mir den Schatten gebracht,
 Von ganzem Herzen des Glückes mich freu'n,
 Das heute so heiter mir lacht.
 Kaum lass' ich ertönen meinen Gesang,
 So wiegt sich der Mond hin und her,
 Und jedesmal, wenn ich zu tanzen anfang',
 Mein Schatten, so nüpft auch der.
 Wir halten zusammen fröhliche Zech!
 Solang wir noch nüchtern sind,
 Doch geht ein jeder den eigenen Weg,
 Sobald erst der Rausch beginnt.
 Wir können nicht immer beisammen sein:
 Möcht wandern nicht früh noch spat.
 Drum sei unser nächstes Stelldichein,
 Wenn der Mond der Milchstrasse naht.

(*Blüthen chinesischer Dichtung, c. 132*)

Перевод Giles'a очень звучен и картинен. Видно, что он стихотворение понял, но все же некоторые места в его переводе проигрывают по сравнению с подлинником. Например, строка 3-я (舉杯邀明月) чересчур слабо передана («Then the moon sheds her rays on my goblet and me»), и призыв поэтом луны таким образом смазан¹. 9-я и 10-я строки китайского стихотворения слишком прикрашены. Последние 2 строки, особенно последняя, переданы абсолютно неверно².

Перевод Fogke слишком многословен (даже превзошел Giles'a) и пестрит всевозможными междометиями, которых совершенно нет в подлиннике (однако китайский язык не может пожаловаться на недостаток подобных слов!). В переводе иногда встречаются и ошибки; так, 7-я строка подлинника переведена неверно (Indessen ich will ganz zufrieden sein, dass der Mond mir den Schatten gebracht), вследствие непонимания значения слова 將 в данном контексте. Следующая (8-я) строка тоже неправильно понята. Последнюю строку Fogke понял (вернее не понял!) наподобие Giles'a, даже еще запутаннее. Об остальных недостатках перевода Fogke говорить не буду, т. к. пришлось бы критиковать каждую строчку³. В общем его перевод уступает первенство Giles'у.

В весенний день одиноко распиваю (2 части)

В первой части стихотворения поэт жалуется на свое одиночество и завидует всем остальным существам, которые имеют приют. Чтобы забыть свое одинокое положение, он сидит в цветах против камешка, освещенного луной, и долгою песнею и вином заливает свою тоску.

Вторая часть изображает его уже подвыпившим; он забыл одиночество и мечтает стать бессмертным (Ли Бо всегда воображал себя падшим ангелом). Он блаженствует, ему теперь ни до чего нет дела. Но улетевшие на ночлег птички, закатное солнце и медленно плетущееся облако вызывают в нем грусть по убегаящей весне, которую скоро сменит осенний вид природы.

Тексты № 13 и 14

См.: 全集, цз. 23, с. 7г.

長	對	吾	彼	衆	孤	落	白	水	東		春
醉 ⁴	比	生	物	鳥	雲	花	日	木	風	其	日
歌	石	獨	皆	各	還	散	照	榮	扇	一	獨
芳	上	無	有	已	空	且	綠	春	淑		酌
菲	月	依	託	歸	山	飛	草	暉	氣		二
											首

¹ Пометка: «Expression!»

² Пометка: «Надо было показать это».

³ Пометка: «Так бы и надо, конечно!»

⁴ Вар.: 歌醉. — Примеч. Н. Н.

宿 但 落 長 把 橫 澹 且² 緬 我
 昔 恐¹ 日 空 酒 琴 然 對 懷 有
 成 光 孤 去 望 倚 萬 一 滄 紫
 秋 景 雲 鳥 遠 高 事 壺 洲 霞
 顏 晚 還 沒 山 松 閑 酒 間 想

其二

Дословный перевод

В весенний день одиноко наливаю (в двух главках)

1.
 Восточный ветерок повеваает благодатным эфиром³.
 Вода и деревья красивы под весенним блеском.
 Белое солнце озаряет зеленые травы,
 Опадающие цветы рассеялись⁴ и летят.
 Одинокое облако возвращается в пустынные горы,
 Из всевозможных птичек каждая уж вернулась.
 Такие творенья все имеют пристанище,
 Моя жизнь только не имеет приюта.
 Против луны⁵ на этом камешке⁶,
 Долго опьяняясь, пою (вар.: долго распевая, опьяняюсь)
 в душистых цветах.

2.
 Я имею мысли о пурпурной заре.
 Отдаленные думы среди Синего островка.
 Здесь⁷ (вар.: мечтаю) напротив одного
 кувшинчика винца.
 Какое блаженство!⁸ Мириады дел беззаботны!⁹
 Поперек лютню и прислоняюсь к высокой сосне,
 Беру вино и всматриваюсь в далекие горы.
 В длинных пустотах улетевшие птички потонули,
 В падающем солнце одинокое облако возвращается.
 Только боюсь (вар.: скорблю), что светлые воды¹⁰
 за вечерю,
 По-прежнему¹¹ завершится осенний лик.

¹ Вар.: 悲. — Примеч. Н. Н.

² Вар.: 思. — Примеч. Н. Н.

³ Пометка: «Нельзя злоупотреблять такими словами».

⁴ Вместо *рассеялись* предложен вар.: «в разбросе».

⁵ *против луны* исправлено на: «против этой луны».

⁶ *на этом камешке* исправлено: «на камнях».

⁷ *здесь* подчеркнуто, предложен вар.: «И пока я».

⁸ *какое блаженство!* подчеркнуто; пометка: «Откуда?»

⁹ Предложен вар.: «перестали»; на полях цифра 1.

¹⁰ *светлые воды* подчеркнуто; на полях цифра 2.

¹¹ *по-прежнему* подчеркнуто; на полях цифра 3.

Перевод-парафраз*В весенний день одиноко распиваю*

1.
 Восточный ветерок повеваает освежающим эфиром¹,
 Вода и деревья красуются в весеннем блеске.
 Ясное солнце освещает зеленые травы,
 А опадающие² цветы, рассеявшись, летят³.
 Одинокое облако тянется к пустынным горам,
 Всевозможные птички⁴ вернулись уже на насест...
 Все это имеет пристанище,
 Один только я не имею приюта...
 Против луны, что блестит на том камешке⁵,
 Я долго пою и пьянею в душистых цветах.
2.
 У меня мысли высоки о пурпурной заре⁶,
 А заглохшие думы среди Синего острова.
 Мечтая, сажу за кувшинчиком вина.
 Какое блаженство! Ни о чем не забочусь!
 Кладу поперек лютню и прислоняюсь к высокой сосне,
 Беру винцо и гляжу на далекие горы.
 В длинных небесных пустотах потонули улетевшие
 птички,
 В заходящем солнце возвращается одинокое облако.
 Только скорблю, что светлые виды померкнут
 И как прежде проглянет осенний лик⁷.

Этюды и сравнения

淑氣. Постараюсь на контекстах выяснить значение знака 淑 как эпитета к слову 氣 *ци* эфир⁸.

Из стихов Лу Цзи: «Орхидейные растения (букв.: травы) обильны в благодатном эфире»⁹ (陸機詩。蕙草饒淑氣). Комментарий на стихи Лу Цзи, некий Чжан Сянь 寂銑 объясняет знак 淑 в сочетании 淑氣 через 善 *шань* добрый, добротный.) Из стихотворений поэта Чжан Цзю-лина: «Живительный эфир¹⁰ среди леса распу-

¹ эфиром подчеркнуто.

² опадающие подчеркнуто; пометка: «?».

³ Предложен вар.: «Летят врассыпную».

⁴ Предложен вар.: «птицы».

⁵ на том камешке подчеркнуто, пометка: «?»

⁶ ...высоки о пурпурной заре исправлено на: «ярки, высоки, как пурпурная заря».

⁷ Начиная со слов светлые виды и до конца стихотворения подчеркнуто и предложен вар.: «Время сезона уже позднее, и прежнее (т. е. весна) вдруг становится осенним ликом».

⁸ эфир подчеркнуто.

⁹ благодатном эфире подчеркнуто.

¹⁰ Живительный эфир подчеркнуто.

щен, Милосердный¹ свет плывет по воде» (寂九齡詩。淑氣林間發，恩光水上浮)。Из стихов Ду Шэнь-яня: «Свежий воздух подгоняет желтеньких птичек, Ясный свет возвращает² зеленую пинь (название водяного растения)» (杜審言詩。淑氣催黃鳥，晴光轉綠蘋)。Из стихов поэта Чжань Юе: «Беседка в саду держит [в себе] благодатный эфир, Бамбуковые деревья опутывают весеннее течение [воды]» (張說詩。園亭含淑汽，竹樹繞春流)。

Как видно из этих примеров, 淑氣 имеет значение теплого весеннего ветерка³, способствующего произрастанию трав, обилию птичек и доставляющего приятную прохладу человеку⁴. Как мне кажется, слово 淑 в приложении к 氣 почти идентично эпитету 陽 в приложении к весне⁵.

芳菲. Без нижеследующих контекстов, заимствованных из «Пэй-вэньюньфу», я не мог понять данного сочетания (не помогли ни европейские словари, ни даже словарь Канси). Из стихов Цуй Дао-юна «Над потоком зимняя слива начинает заполнять⁶ ветви, При наступлении ночи заиндевевшая луна⁷ пронизывает ароматные цветы» (崔道融詩。谿上寒梅初滿枝，夜來霜月透芳菲)⁸. Из стихов поэта Вэй Чжуана: «Полевая [дикая] слива и горный абрикос затемняют ароматные⁹ цветы» (韋莊詩。野梅山杏暗芳菲)。Из стихов Юй Цзянь-у: «Весеннее солнце родит ароматные цветы¹⁰» (庾肩吾詩。春日生芳菲)。Мне кажется, что 芳菲 имеет значение ароматных цветов. Верно это или нет, не знаю¹¹.

Как грамматическую параллель к 7-й и 8-й строкам нашего стихотворения приведу выдержку из стихотворения поэта Тао Цяня: «Из мириадом родов (в смысле предметов) каждый имеет пристанище, Одинокое облако только не имеет приюта» (陶潛詩。萬族各有託，孤雲獨無依)。

* * *

紫霞想. Попробую привести несколько контекстов для выяснения идей, связанных с «пурпурной зарей».

¹ милосердный подчеркнуто; пометка «!», на полях цифра 1.

² возвращает подчеркнуто; пометка: «!», на полях цифра 2.

³ Предложен вар.: «запах».

⁴ Начиная со слова *способствующего* и до конца предложения зачеркнуто.

⁵ Начиная со слов *почти идентично* и до конца предложения подчеркнуто; на полях пометка: «На разговорном языке *ци* значит запах или вонь (氣味, 臭氣 etc.), пар».

⁶ После *заполнять* вставлено: «цветом».

⁷ *заиндевевшая луна* подчеркнуто; пометка: «!!!».

⁸ Пометка: «Здесь пока не видно значения ф<ан>-ф<эй>; на полях цифра 1.

⁹ *Затемняют ароматные цветы* подчеркнуто; пометка: «Почему?»

¹⁰ *родит ароматные цветы* подчеркнуто; пометка: «?».

¹¹ Пометка: «Здесь нужно прежде всего точное словарное определение».

Из стихов Чжу Суна: «Зачем еще строить мечты о пурпурной заре, [Когда] за тысячу ли однажды очутишься (букв: оступишься) по ничтожной ошибке»¹ (朱松送僧詩。云何猶作紫霞想，千里一跌毫釐差). Контексты из различных стихов Ли Бо: 飄然揮手凌紫霞 «Ах! в порыве двигаю рукой (т. е. пишу стихи) и возношусь к пурпурной заре». «Присносвободен, как облака в Цанчжоу; Как бурный ветер, думы о пурпурной заре»; (李白詩。淡蕩滄洲雲，飄緇紫霞想). «Думы о море связаны с Цанчжоу, Мысли о заре бродят по² Красному замку» («Красным замком» называется гора 天台山 Тяньтайшань, которая находится в море и населена даоскими святыми.) (李白秋夕書懷詩。海懷結滄洲，惝想遊赤城). Более доказательных контекстов, к сожалению, не нашел. Но, приняв во внимание, что в красных облаках (霞) живут бессмертные (ср. 霞洞 «жилище бессмертных»), и к тому же «пурпурная заря» почти во всех приведенных контекстах встречается рядом со словом Цанчжоу [которое означает «Обширный остров» или «Синий остров» и идентично с Цан-у — островом бессмертных, лежащим в открытом море, или островом Цанхай (дао) 滄海島, лежащим в Северном море, 北海], я и заключаю, что 紫霞想 имеет смысл «дум о неземном, дум о бессмертии» и пр.³

緬懷. Делаю этюд такого сочетания с целью уяснить значение слова 緬.

Из стихов поэта Юй Ши-наня: «Вызываю воспоминания о душевной устойчивости древних людей» (虞世南詩。緬懷古人節). Наиболее ценный контекст дает стихотворение Ли Бо «Взбираюсь на холм Се Аня», в котором интересующее нас сочетание стоит параллельно выражению 想像 (= мысленно воображаю): «Мысленно воображаю очертания Восточных гор; Вызываю воспоминания о речах Юцзюня (т. е. Ван Сичжи)» (李白登謝安墩詩。想像東山姿，緬懷右軍言). Слово 緬 буквально значит «далекий», «отдаленный» (Словарь 廣韻 объясняет этот знак через 遠—緬，遠也.) Но по нашим контекстам видно, что его значение «отдаленный временем», «давно прошедший» и т. д.

澹然. Значение слова 澹, гибкого и эластичного, как 浩 (см. этюды к тексту № 1), требует особого этюда, но за неимением времени⁴ приведу только несколько контекстов с данным сочетанием. Из оды «Длинный тополь» (так назывался дворец при первой Ханьской династии): «Пусть во вселенной (букв.: среди морей) воцарится блаженство⁵, навеки не будет ни убытков на окраинах и⁶ в городах, ни

¹ по ничтожной ошибке подчеркнуто, предложен вар.: «= а всего лишь, гляди, (ушел на) волосок».

² по исправлено на: «около».

³ Пометка: «Верно».

⁴ за неимением времени подчеркнуто; пометка на полях: «NB».

⁵ блаженство подчеркнуто.

⁶ и подчеркнуто двойной чертой.

скорбей от металла и кож (т. е. от оружия и военных доспехов; смысл: не будет войны) (長楊賦。使海內澹然，永無邊城之菑，金革之患)。 Из стихов Ли Бо: «Небо и земля вместе достигли единого, Ах, блаженство! Мир — чист» (букв.: пространство, лежащее в 4-х морях) (李白詩。天地皆得一，澹然四海清)。

澹然, как показывают эти два примера, означает то душевное состояние, когда человек чист сердцем и его не беспокоят никакие мирские дела, когда прекращаются смуты и войны. Иного перевода, чем «блаженство», я не могу подыскать¹.

宿昔. Первый раз встречаясь с таким соединением знаков, я был поставлен в тупик и потому обратился к «Пэйвэньюньфу» за необходимыми контекстами.

Из сборника стихов (樂府) Ханьской династии: «О далекой дороге не могу вспоминать. Проведя ночь², во сне видел ее» (漢樂府。遠道不可思，宿昔夢見之)。

Из стихотворения поэта Цао Чжи «Белый конь»: «По-прежнему³ держу я добрый лук, стрелы из [дерева] ху; как они разнокалиберны!» (曹植白馬詩。宿昔秉良弓，楛⁴矢何參差)。 Из стихотворения поэта Юань Цзи «Пою [свои] думы»: «Взявшись за руки, ждем любовной утехи⁵. Проводя ночь, делаем общей покровную одежду (т. е. одеяло)» (阮籍詠懷詩。攜手等歡愛，宿昔同衾裳)⁶。 Из стихов Ду Фу: «[Я] тоже понимаю мелодии родных мест, еще не смею думать о прежнем»⁷。

Исходя их данных контекстов, можно заключить, что 宿昔⁸ имеет два значения: 1) провести ночь; 2) старый, прежний⁹, «по-прежнему».

Для нашего стихотворения я выбираю второе значение, вследствие того, что в предпоследней строке выражению 同衾裳 соответствует 但恐, не играющее главной роли в предложении, а только придающее ему известный оттенок.

Осенняя ночь

Стихотворение это написано очень оригинальным размером — две строки по 3 знака, следующие две по 5 знаков и последние две по 7 знаков. Комментатор к «Полному собранию» говорит, что соз-

¹ Пометка: «Покой, тишь, незамутимость».

² *проведя ночь* подчеркнуто; пометка: сверху: «Встарь», на полях цифра 1.

³ *по-прежнему* отчеркнуто.

⁴ Пометка: «Не 楛?»

⁵ *ждем любовной утехи* подчеркнуто; пометка: «Разгов.! Не бывает в кит. поэзии этого»; на полях цифра 2.

⁶ Пометка: «Это о друзьях».

⁷ Пометка: «Текст?»

⁸ Пометка: «Вся ошибка в том, что вместо 宿昔 (者) взято 如 (宿) 昔».

⁹ После *прежний* добавлено: «но не».

дателем такого размера является Ли Бо. В этом стихе поэт изображает ясную ветреную осеннюю ночь. Он рисует картины собравшихся в кучи листьев, которые рассеиваются ветром, севших на ночлег воронов, которые тоже вдруг почему-то испугнулись и не сидят на месте. Поэт начинает мечтать о свидании с любимым существом¹, но все его чувства и мечты разлетаются прахом в такую ночь, когда не могут соединиться никакие предметы мира².

Текст № 15

См.: 全集, цз. 25, с. 13v.

此	相	寒	落	秋	秋	三五七言
時	思	雅	葉	月	風	
此	相	樓	聚	明	清	
夜	見	復	還			
難	知	驚	散			
爲	何					
情	日					

Дословный перевод

В 3, 5 и 7 слов

Осенний ветер чист,
 Осенний месяц ясен.
 Опавшие листья, скопившись, вновь рассеиваются,
 Зимние вороны, ночуя³, снова испугнулись.
 О тебе думаю и нашем свиданье. Знаю⁴ ли,
 в какой день⁵
 Этого сезона в такую ночь трудно быть чувству.

Перевод-парафраз

Осенняя ночь

Осенний ветер чист,
 Осенний месяц ясен.
 Опавшие листья собрались в кучи, но вновь рассеялись.
 Зимние вороны уж сели на ночлег, но снова испугнулись,
 С любовью думаю о нашем свиданье. Не знаю, когда оно
 будет...
 Трудно вызвать чувство в такую ночь этого сезона.

¹ любимым существом подчеркнуто; пометка: «Это в Европе».

² соединиться никакие предметы мира подчеркнуто.

³ ночуя подчеркнуто, предложен вар.: «усевшись».

⁴ знаю исправлено на: «известно».

⁵ Поставлен «?».

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ

«Мой двойник, только сильнее и вообще лучше»

М. В. Баньковская

В дневниках, которые вел, приступив к преподаванию, молодой приват-доцент Василий Михайлович Алексеев, он дважды называл студента Николая Александровича Невского своим двойником. Никогда больше никого из всех своих учеников он так не называл, хотя многих любил ничуть не меньше.

Использованные в настоящей публикации дневники Алексеева относятся к 1910—1916 гг. Для него эти годы были началом научной и преподавательской деятельности, для Невского — ученичеством и научным разбегом. И учащий и учащийся были молоды: Невскому — 18—22, Алексееву — 29—33, между ними 11 лет. Однако, несмотря на то что в течение этих лет Алексеев не только набирался знаний, но в упорных поисках обрел уже свой путь — новый подход к науке о Китае и, соответственно, к новому преподаванию этой науки, формирование его, как свидетельствуют дневниковые записи, к 1910 г. отнюдь не закончилось и даже обрело особую остроту. Он был далек от того, чтобы чувствовать себя мэтром, он чувствовал себя новичком, и можно сказать, что Алексеев и Невский вместе приступали к общему трудному делу, лишь с разных его концов — это делало их как бы коллегами.

Взаимодействие и взаимовлияние учителя и ученика видно в дневниковых записях, хотя они предельно сжаты — Алексеев в эти годы был особенно скуп на время из-за все более поглощавшей его работы над магистерской диссертацией — переводом-исследованием поэтологической поэмы Сыкун Ту («Ши пинь»). И все же краткие записи-регистрации воспринимаются как несовершенные, но живые моментальные снимки и могут служить иллюстрациями, а в чем-то, может быть, и дополнениями к биографии Н. А. Невского и даже к самой истории университетской китаистики в ее переломный период. (Чтобы эти записи были отличны от других цитат, они набраны курсивом.)

Китаеведная подготовка японисту необходима — так считал Алексеев, возможно, не без влияния Невского. Во всяком случае, опыт Невского это мнение подтвердил и углубил, и думается, что при внимательном взгляде в японоведные труды Невского можно увидеть нити, тянущиеся к заложенным в университетские годы китаеведным началам. В этой публикации будет прежде всего говориться о полученной у Алексеева подготовке, поэтому речь пойдет и о студенте Невском, и о том, чему и как учил его Алексеев.

Преподавательской деятельности Алексеева была с самого начала присуща какая-то особая, настоящая интеллигентность (что может и удивлять в человеке, вышедшем из лишенной ее среды). Приступая к преподаванию, Алексеев находился под неостывшим обаянием многих своих учителей, прежде

всего профессоров Петербургского университета, тех, кто, по его словам, «работали, чтобы нас создать, с самоотвержением поистине радостным» [4]. Алексеев благодарно помнил это и стремился теперь продолжить в приложении к своим ученикам. Однако помнил он и рутину, которую застал на факультете в конце XIX в.: элементарное зубрение, нудное чтение в примитивном хрестоматийном подборе, общий эклектизм учебных программ, основанных на принципе «всего понемножку». Отталкивание от этого, по его определению, факультетского холодного стереотипа стало постоянным фактором в формировании пропедевтических установок и новых учебных программ. Алексеев стремился сразу же настроить студентов на взрослое, осознанное, интеллигентное осмысление изучаемого культурного мира по принципу тесного взаимоотношения: знание китайской культуры для знания китайского языка и знание языка для познания культуры. Лозунг старой школы *ab ovo* (с самого начала) он решительно заменял лозунгом *ad astra* — к звездам, разумея под звездами достижения всей мировой, а не только русской науки. В этой ориентации сказалось влияние европейских школ (в 1904—1906 гг. Алексеев был командирован «для подготовки к профессорскому званию» сначала в Европу, затем в Китай).

По примеру своих европейских учителей, и прежде всего Эдуарда Шаванна, Алексеев считал, что преподаватель высшей школы не должен разжевывать уже добытое (учебники, готовые переводы, вся литература предмета должны были осваиваться студентами самостоятельно). Воспитать в слушателе самостоятельно мыслящего ученого можно, считал он, лишь делясь с ним своими собственными научными новостями, своими трудами в изучаемой области, своим опытом и своими ошибками. Признания своих ошибок, которые могут научить и предостеречь, Алексеев слышал в лекциях Шаванна в Коллеж де Франс и тогда же оценил их научное и воспитательное значение. Так и теперь, занимаясь в те годы переводом стансов Сыкун Ту и обнаружив какой-либо свой переводческий промах, Алексеев тут же делал по этому поводу замечания в своем «Введении в изучение китайского языка» [1].

Взяв направление *ad astra*, Алексеев менял университетскую программу смело и рискованно. Прежде всего, отнюдь не все в аудитории стремились к звездам — большинство, как и во все времена, лишь к диплому, и потому «излишества» программы не могли не вызвать сопротивление. Риск был и в том, что сам Алексеев, несмотря на свою подготовку, не чувствовал уверенности в необходимых для новой программы знаниях. Дневник передает сомнения и даже порой отчаяние, что теперь, ретроспективно, кажется по меньшей мере странным. Но таков был максимализм Алексеева и в задачах, которые он себе ставил, и в требовательности к их исполнению.

1909, декабрь. *«Подлое настроение, навеянное университетской темой (Танская поэзия, Фонетические опыты), с которой я так банально справился, моим точно таким же, как и до Китая, ужасом перед трудностями языка и прочими вещами — это подлое настроение продолжается. Я неспокоен, раздражен, чувствую в себе злую муть какую-то, чую смех и презрение со стороны других "ученых", боюсь предстоящего курса, общих его положений, сложной подготовки».*

1910, сентябрь. *«Наступающий учебный год застает меня в ужасном настроении. Что если мое мышление недостаточно научно и я собою профанирую науку?.. Однако лекции мои, которые я сам подвергаю такой критике, — все же результат сплошного труда»¹.*

¹ На дневники, письма и другие документы из личного архива Алексева, который хранится у М. В. Баньковской, сноски не даются.

На стеклах вечности... Николай Невский

Хотя внешне все шло как будто гладко, сомнения не оставляли Алексева и грозили принять характер мнительности. Поддержка была ему просто необходима, прежде всего, конечно, поддержка слушателей — не вежливое одобрение, а встречное понимание. Решив раз и навсегда говорить с начи-



Н. А. Невский

нающими полным, без скидок и сюсюканья, языком, Алексей тем самым рассчитывал на столь же полное ответное восприятие. Невский был необходим ему априори.

1910, март. *«Несмотря на первые бравурные успехи моих лекций, я все же недоволен собой... Лекции идут при полном одобрении (заочном и в гла-*

Материалы к биографии

за) студентов. Однако с Танской поэзией дело как будто неладно — один из самых серьезных слушателей, мне кажется, как-то недоверчиво относится к моим высказываниям».



Приват-доцент С.-Петербургского университета В. М. Алексеев. 1911 г.

Похоже, что этот «самый серьезный» — Невский. У Алексеева был острый глаз: «белокурый, стройный, жизнерадостный Невский» отмечен в дневнике сразу и особо, наряду, правда, и со многими другими слушателями. На портрете, подаренном Алексееву заканчивающим университетский курс Невским, стоит подпись: «Один из семи». В дневнике Алексеева мелькают имена Серебрякова, Лукашевича, Рудова, Гензе, Гуменюка, Чижевского, и чуть

ли не каждому сказаны одобрительные и даже хвалебные слова. («*Великолепный народ!*»). Успехи Невского не были исключением, но они были исключительными: «*Невский бодро идет вперед*», «*Невский не знает препон...*» Много лет спустя, в 1934 г., в «Записке о предлагаемом к избранию в действительные члены АН СССР профессоре Н. А. Невском» Алексеев скажет, что ему сразу же «стало очевидным полное соответствие призвания Н. А. Невского с наличием необычайных способностей и такой же рабочей силы» [3, с. 86]. В дневнике тех лет, сжатом донельзя, Алексеев все же не мог сдерживать чувств. В записи от 15 января 1912 г., очевидно, по возвращении Невского после зимних каникул: «*Невский с поезда прямо ко мне. Этот молодец! Он меня восхищает. Бодрый и радостный*». И ровно через год: «*Приходит прямо с поезда Невский. Он мною восхищен. Здоров — и это главное*». А несколько ранее: «*Невский быстро приходит в восхищение...*» Восхищает — восхищен — восхищение — слова, почти вышедшие из нашего употребления... В записях Алексеева ясно видно, сколь целебны были эти эмоции для терзаемого неуверенностью Алексеева. Давно замечено, что дети не менее нужны родителям, чем родители детям. То ж и ученики учителям.

По дневниковым записям Алексеева создается впечатление, что успехи Невского увлекали, заражали, тянули за собой других, прежде всего — сокурсников: курс, на котором шел Невский, всегда отмечен в них как бы звездочкой. Весна 1912, Невский на 2-м курсе: «*С 3-м курсом разговор вечный: не можете — уходите. 2-й курс, надеюсь, получит от меня пользы более всех других — люди там серьезные*». Внося в свое преподавание большой элемент новаторства, Алексеев часто шел ощупью — судьба эксперимента зависела от аудитории, и если бы не «Невский со товарищи», то многие начинания могли бы просто сорваться. Успехи Невского и курса, на котором он шел, были доказательством исполнимости новых программ. «*Приходят Невский и Лукашевич, Вейншток (китаист, друг Алексеева со студенческих лет. — М. Б.). Общий разговор. Вейншток моим программам текстов удивляется, спрашивает, исполнимы ли? Лукашевич, бедный, оказывается, болел переутомлением. Пришлось, значит, поработать!*» Но, может быть, все-таки жестоко давать программы, от которых заболевают переутомлением? А когда из Консерватории отчисляют за недостаток музыкальных способностей, — не жестоко? «Мой курс — университетский», — предупреждал Алексеев с самого начала. «Высшая школа требует наилучших (высших!) элементов для высшего (широкого, глубокого) преподавания, не стесняемого выбором предмета (напр., Лао-цзы, драма Си сян цзы и т. п.). Это как в Академии художеств или Консерватории: должны бы быть все таланты! Компромисс с действительностью — это не закон» [1]. Не закон, но — действительность, и от этой действительности всегда страдал Алексеев со своими программами и пропал бы, если бы на его курсах не возникали время от времени «яркие вспышки среди безвольного серья, симулянтов приличия». Невский, по счастливой судьбе, был первой такой ослепительно яркой вспышкой на первом же принятом Алексеевым курсе.

Однако, делая ставку на талантливых, Алексеев отнюдь не считал, что науке нужны одни светила, одобрял и поощрял неблещущих, но добросовестных и искренних, ненавидя лишь «симулянтов приличия». Искренность в науке он ценил не меньше чем талант. Невский и тут был безупречен: «*Лукашевич и Невский. Обоим нравится "Трактат о прямом наследовании". Искренен ли Лукашевич? В искренности Невского как в ту, так и в другую сторону сомневаться не приходится*». Искренность Невского вкупе с талантливостью позволяла Алексееву видеть в его реакциях, его репликах тот на-

 Материалы к биографии

дежный корректив, который был так необходим ему при формировании курсов. Зима 1910 г.: *«Скоро ли я увижу себя с точки зрения студентов, а не только своей, как бы она ни была отвлечена от самолюбия и предвзятости»*. Если бы не Невский и другие немногие числом *«идейные головы, студенты, приветливо смотрящие на науку»*, пришлось бы Алексееву увидеть себя, свои программы с точки зрения недостаточных числом примитивов, — и это было бы катастрофой.

По записям Алексеева видно, как чутко он прислушивался к мнениям студентов, особенно Невского:

«III курс. Чжун Юн по новой программе... Без эффекта ясности и убедительности: показатель — Невский».

«Сидят Вейншток, Невский, Гуменюк, Серебряков, Лукашевич — обычная компания. Не согласны с моим переводом Сяо Цзина, и я колеблюсь. Невский говорит, что мое толкование музыки Конфуция не выходит из текстов. Правильно! Серебряков не доволен Куврером. Тучи!»

В написанной самим Алексеевым эпитафии, выгравированной, по завещанию, на могильном памятнике, сказано: *«В трудах учился сам, когда учил других»*. А в дневниках тех первых лет преподавания на разные лады повторяется: *«Учусь на подготовке к лекциям»*. Подготовка — дома, чаще всего в ночные часы, а днем в аудитории или в беседах с постоянно приходившими к нему домой студентами Алексей жадно ловил их одобрения и неодобрения, принимал к исполнению их заказы. Учил и учился сам.

Звезда Невского не была одинокой, но все же небосвод, хоть и не беззвездный, был темен; во всяком случае, так казалось максималисту Алексееву. *«Университет — храм науки. Не всякий в этом храме ведет себя должным образом и чувствует себя должным образом. Цинично можно отнестись и к храму, и к святыне»* [1], — говорил он в одной из вводных лекций, а в дневнике записывал: *«Народ тупо слушает... Вялые улыбки, холод... Устал от равнодушия... Не идут сами... Зубрилки...»* Алексей хорошо помнил свои ученические огрехи, но помнил также и то, как работал в не столь давние студенческие годы, как старался, по его выражению, взять от учителя все по ненасытному максимуму, а не куцему минимуму. Потому имел теперь право предъявить к ученикам высокие требования.

Осень 1913 г. Невский на 4-м курсе. *«С лектором (преподавателем разговорного языка. — М. Б.) 3-му курсу справиться будет трудно — там все сидят балды. Аудитория инертно-пассивная, ни одного интересующегося лица. Руки опускаются после таких слушателей. На 2-м курсе публика опять-таки вяловатая, смотрит на лектора как на урок и не возбуждается. Не то вовсе было со мной, я горел желанием знать, все для расширения знания»*.

И рядом — *«Невский горит таким же, как я, вдохновением...»* Как мог тут Алексей не впасть в «пристрастие», в котором его постоянно упрекали, и тогда и потом, хотя он сам был уверен, что ставит в пример одних другим для того лишь, чтобы доказать исполнимость своих требований: *«Мое отношение к слушателям регулируется их отношением к тексту и к общесоциологической подготовке»*. *«Серебрякову и Невскому (3-й курс) вручил для подготовки листки Шицзина, чтобы парализовать ишаков 4-го курса»*.

Но, конечно, ставка на высших — на изучателей, а не зубрил — не могла не задевать самолюбия многих. Достаточно привести следующие записи, чтобы картина была ясна.

1912, май: *«Семененко, Гуменюк, Невский. На первых экзамен произвел впечатление бани»*.

1913, октябрь: *«Гуменюк читает еле-еле. В чем секрет к быстрому и прочному постижению текста?»*

«Невский — молодчина, одолевает Чжу Си с помощью японских знаков».

Маленькая, но выразительная сценка. 8 сентября 1913 г., воскресенье, в квартире Алексеева студент Гуменюк. Появляется Невский, вернувшийся из первой своей поездки в Японию:

«Приезжает Невский, с корабля ко мне, целуюсь с ним и с восхищением слушаю, как он доволен своим путешествием в Японию. Гуменюк здоровается с ним только холодно, еле-еле. Odium²».

Алексеев старался использовать дух соревнования лишь как стимул к полезному действию и всегда осаживал излишнюю самоуверенность. Однако следующая запись сделана хоть и с улыбкой, но без неодобрения: *«3-й курс. Состязаются самолюбия Серебрякова и Невского»*. Очевидно, полагал, что умным головам такие состязания на пользу. К тому же, судя по дневникам, состязались самолюбия не только студентов — сам Алексеев был тут «не без греха». Дело в том, что его программы с самого начала встречали одобрение не у всех преподавателей. Из записей видна явная оппозиция к ним со стороны П. С. Попова и А. И. Иванова, курсы которых Алексеев, так сказать, получил в наследство, сразу обнаружив, что знания студентов на этих курсах — по его, конечно, меркам — *«только примитивны»*. Разногласия преподавателей обозначались порой довольно резко, и, если бы первый принятый Алексеевым курс, на котором шел Невский, сплеховал, Алексееву пришлось бы худо. Понятна поэтому тщательность, с которой он, хоть и не без самоиронии, заносил в дневник очки в свою пользу.

«С некоторым злорадством слышу отзыв об Иванове: из его лекций ничего не понимали, а мой курс — университетский. Делаю, конечно, все возможное, чтобы понравиться. Такова моя манера».

«Невский сообщает, что готовится только к моим лекциям, считая их интересными. Об Иванове он убийственного мнения».

«Разговор с 3-м курсом (на котором Невский. — М. Б.). Они у меня привыкли широко брать текст, а у Попова узко. Я им много, оказывается, даю и пр. приятные слова».

«На свадьбе Гуменюка "профессора" и студенты обменялись речами, из которых следует: я преподаю живо, не ухватить ничего без памяти, интересно, так что нельзя пропустить лекции».

Едва ли не главным поводом для всякого рода критики и прямого несогласия с программами Алексеева было отношение к разговорному языку. Хотя Алексеев придавал владению языком значение первостепенное и сам неустанно, без малейшего самоснисхождения совершенствовался в нем, в своих программах он главенствующее место отводил изучению культуры, считая, что обучение разговорному языку должно идти параллельно на занятиях с лектором-китайцем. В университете, считал Алексеев, преподавание должно быть гуманитарным (см. об этом: «О гуманитарном преподавании китайского языка» [12, с. 163—174]). Практиков — преподавателей и студентов — такая установка не устраивала, зато Невский полностью понял и принял ее.

«Пискулин с усмешечкой заявляет, что "мы не знаем самых простых вещей, а какой-то гу взнь переводим". Дурак!»

«Гуменюк вступает в спор о необходимости разговорного языка. Невский ярко возражает. Ученик своего учителя!»

² Вражда (лат.).

Материалы к биографии

«Романов-старик проповедует чепуху о разговорном языке как основе преподавания. Доказываю. Невский меня поддерживает».

Алексеев знал в себе силу и умение ввести в науку начинающего ученого трудным, но надежным путем, однако был бессилён повернуть на этот путь тех, кто стремился лишь к «практическим» знаниям, притом в их «куцем минимуме». *«Лекция-семинарий возбуждает у студентов недоумение. Им не справиться с комментарием. Я не умею ими руководить...».*

Хочется напомнить известную всем с детства коллизию: утка, высидевшая цыплят, зовет их плыть за ней... Невский плыл, на глазах превращаясь в прекрасного лебедя, цыплята оставались на берегу. Алексеев был идеальным учителем для идеальных учеников — будущих изучателей тайников китайской культуры. Идеальным было не только его желание и умение научить, но и постоянное, не знающее успокоения сознание относительности своих знаний. Осень 1913: *«Назвать ли Невского учеником моим? Чем сам-то я богат?»* Тут и высшее признание успехов ученика-первенца и присущее всякому истинному и искреннему ученому ощущение мизерности своих накоплений перед неохватностью изучаемого предмета. Алексеев не вещал, а становился рядом с учеником — Невский не мог не оценить это.

Четыре университетских года обучения-воспитания Невского Алексеев считал светлыми, ибо был счастлив кормить собой, всем лучшим, что сам имел, своего ненасытного птенца. Чтобы дать теперь хотя бы некоторое представление о том, чем именно кормил, чему учил Алексеев, следует (выборочным, конечно, порядком) назвать несколько из заново введенных или им обновленных курсов. О новой университетской программе Алексеева говорится в его статье «Синология в университетском преподавании» и в статье В. В. Петрова «В. М. Алексеев и Ленинградский университет» [3, с. 160—188; 8, с. 108—119]. Приводимые здесь дневниковые заметки эти статьи кое в чем дополняют.

Принципиально новыми были вводные энциклопедические курсы Алексеева — лекции-введения в изучение китайского языка и литературы, открывающие «перспективы и способы изучения Китая» (так назывался один из курсов). Алексеев хотел представить студентам с первых же их университетских дней общеметодологические проблемы синологии и, таким образом, сразу же вызволить их из гимназического детства, вызвав взрослый сознательный интерес к выбранной ими нелегкой профессии, дать им некое противоядие от устоявшегося в прежних программах зубрежного примитива. В подкрепление этим теоретическим курсам Алексеев вел просеминарии и штудии.

Следуя основному своему принципу: «все приобретаемые в университете умения должны быть освещены научным духом», Алексеев читал первому курсу введение даже к такому, казалось бы, сугубо практическому предмету, как фонетика китайского языка, излагая в нем теорию китайского тона со сравнительным анализом пекинского диалекта с другими диалектами, а также с некоторыми европейскими языками. Сам фонетический курс был в полном смысле слова смелым экспериментом: преподавание шло на точной транскрипции, как любого европейского языка — студенты записывали звуки китайской речи без иероглифов, обретая сразу правильное произношение. *«На 1-м курсе чудесия звуков...»* — новички учились распоряжаться движениями языка и всей полости рта. Помочь этому трудному делу должны были занятия фонетикой у Л. В. Щербы — с самого начала Алексеев приучал студентов к тому, что для них открыты двери всего историко-филологического факультета и добавочные предметы должны играть важнейшую роль в их образовании. Сам Алексеев еще недавно брал уроки и слушал лекции парижских

языковедов и лингвистов, не причастных к синологии — Мейе, Анри, Пасси, Руссло, и на этот свой опыт ссылался теперь в своих лекциях. *«Меня осаждали вопросами из прошлого. Я принес прочесть поразившее меня замечание Мейе о словарях и словах».*

Таким образом, ставка делалась и на интеллигентное осознание предмета, и, конечно, на лингвистические способности тоже. Тянули, естественно, не все, в дневнике то и дело: *«В аудитории, мне кажется, замешательство... Фонетика моя удивляет», «Дал текст (из специально составленной Алексеевым "Фонетической хрестоматии". — М. Б.). Испугались: ой-ой, кричат, много и непонятный шрифт».* Похоже, что если бы не Невский и еще немногие другие, то фонетический эксперимент мог дать негативный результат. На следующий же год Алексеев признал со вздохом: *«Дело фонетическое на этот год из рук вон плохо. Невский остается непревзойденным».* И дальше шли попеременно успех и разочарование: *«Почва, на которой я стою при объяснении звуков, крайне зыбка... Надо бы пояснее и определеннее», «Фонетика идет по рельсам...»,* а через несколько дней: *«Фонетический курс пришел в беспорядок, да и надоел. На будущий год прикончу с ним».* И все же можно считать, что эксперимент удался: 1913, сентябрь: *«От студентов 4-го курса (на котором Невский. — М. Б.) узнал не без удивления, что фонетический мой курс был интересен и полезен, как только теперь выясняется, но что в свое время выглядел сухо».*

В 1934 г. в записке, представлявшей Невского к избранию в Академию, Алексеев назвал его «предприимчивым ученым-лингвистом в области японской фонетики» [3, с. 87]. Кто, как не Алексеев с его фонетическими экспериментами, мог оценить подобную предприимчивость Невского, и можно ли сомневаться в том, что курсы Алексеева участвовали в ее зарождении.

Новый подход Алексеева к преподаванию китайского языка и литературы глубже всего отражен в его особых курсах для чтения специальных текстов: *«Я впервые применил в университете метод чтения китайского текста в виде историко-литературной дисциплины, а не голого чтения»* [3, с. 314]. Он стремился с самого начала приобщить слушателей к переводу филологическому, а не ученическому, с каждым новым текстом все более вводя их в роль переводчика-исследователя. Такой подход требовал от студента большой встречной работы, и Алексеев прежде всего ценил «критическое и вдумчивое отношение к тексту при добросовестной к нему подготовке».

Нелегко, признавал Алексеев, выйти из гимназического детства. «Труднее всего преодолеть инерцию начинания... По преодолении этой инерции каждый новый текст начинает усваиваться все более и более, и выводы, делаемые для себя, все более и более глубокими и интересными. Нет конца этому прогрессу... Метод моего преподавания заключается в том, что по аналогии с прочитанным и объясненным студент старается сам добиться такого смысла в текстах того же рода. Это очень трудно» [1]. Осенью 1913 г. Алексеев с торжеством записал: *«Невский расшифровывает "Шицзин" и сам — что и требовалось доказать!»*

Путь к этому «что и требовалось доказать!» был труден прежде всего для самого Алексеева — его не оставляло *«тяжелое сознание, что все эти тексты требуют осознания культуры более полного, чем то замечаю у себя».* Кроме таких глубоко выстраданных признаний Алексеев не упускал заносить в дневник и мелкие промахи, которые, несмотря на их комизм, воспринимались им всерьез.

«3-й курс. Сажусь в калашу, легкомысленно не подготовившись... Невский и Серебряков пересмеиваются, я волнуясь».

 Материалы к биографии

«Сели в калошу на иероглифе "ба" — Невский подловил».

«Серебряков приходит спросить о комментарии — и я на пустом "у шан ши" сажусь в калошу (какой ужас!)».

«Невский садит в калошу выражением "цзо фу гуань и ван ю"...»

Приведенными примерами не исчерпывается количество «калош», рассеянных на страницах дневника, — путь к постижению трудных текстов кроме общей своей крутизны таил и каверзные лужи.

В поздние уже годы, оглядываясь на начало своего преподавания, Алексеев нашел образное сравнение для введенного им чтения древних и классических текстов в натуре: *«Надо было учащемуся рисовать показать Рафаэля, а не свинушку из начальных штрихов».*

Взамен «свинушек» — хрестоматийных выдержек — Алексеев старался представить текст широко, аргументируя его суждениями китайских комментаторов и привлекая другие, соседние с ним тексты. С особой показательностью виден этот новый подход на примере конфуцианских классиков. Изучение их Алексеев начинал, как и В. П. Васильев, с «Лунъюя» («Беседы и суждения» Конфуция). Однако теперь переводы Васильева, как уже известное, переходили в разряд самоучителя для самостоятельного чтения, а в аудитории читались китайские комментарии к тексту и критически разбирались различные его переводы. *«Вопреки существовавшей раньше системе вызубривания текста, я ввел в чтение, например Конфуция, подходы к нему с разных сторон, основывая все на сообщении учащемуся способов самостоятельного понимания и критики»* [3, с. 314].

«III курс. Лунъюй. Невский не понимает конструкции, Серебряков протестует. Все же убеждаю обоих».

«III курс. Просят читать и комментарий — знак того, что крайне интересуются. Очень рад, но так занят, что придется назначить на воскресенье» (т. е. на дому у Алексеева).

Подходы Алексеева к тексту с разных сторон были сами по себе и значительны, и сложны. Так, он впервые ввел в преподавание труднейшие тексты летописи «Чуньцю» («Весны и осени») и ее сопроводителя «Цзочжуань». *«3-му курсу (на этом курсе Невский. — М. Б.) излагал свое мнение о Цзочжуане как записи учеников по лекциям Конфуция. Мне правильно возражали, что Цзочжуань противоречит Чуньцю. На это прямого ответа у меня нет, и о Цзочжуане я говорил неосторожно. Я хочу возбудить в аудитории интерес, но что я сам-то знаю о предмете!»*

Чтобы облегчить понимание «Чуньцю» и «Цзочжуань», Алексеев привлек блестящие по форме эссе Люй Цзу-цяня.

«Люй Цзю-цянь студентами совершенно не усваивается. Они находят там что-то смешное, что ли, все улыбаются и перемигиваются».

Об этом «эффекте китайского языка» Алексеев предупреждал в своем «Введении»: *«Вас охватит сразу же бессилие понять текст, детский паралич и бороться с этим будете до конца. Будете "понимать", не понимая. То, что серьезно, будет смешно, простые вещи будут казаться философией. Надо разрушить свое клише»* [1]. Разрушить свое клише способны, как известно, далеко не все, а быстрота этого разрушения — один из показателей таланта. У Невского и его сокурсников эссе Люй Цзу-цяня смеха не вызывали, что Алексеев не преминул особо отметить в дневнике, похвалив весь этот курс: *«очень хорош, внимателен».*

Курсу о Конфуции сопутствовали чтения двух ранних синтезов конфуцианской доктрины «Чжунъюн» («Точка и ее жизнь») и «Дасюэ» («Великое

учение»). Алексеев искал к ним свой собственный подход, не удовлетворяясь даже трактовкой классика синологии Легга:

«Читал Легга о Дасюэ — не мастерски и не авторитетно. Решил, как и прежде, читать по сюжетам».

«На третьем курсе начал тексты Дасюэ. После лекций долгий еще разговор о Конфуции. Комментарий кажется Невскому интереснее текста».

Особо настаивая на внимании к «Чжунъюну», Алексеев составил специальную синтез-систему, позволяющую отделить главные идеи от второстепенных: *«Систематизация Чжунъюна, по мнению 3-го курса, "поражительна"».*

И все же многотрудные подходы к конфуцианскому учению и подходы к этим подходам оказались недостаточными: *«Лекции 3-му курсу о "Постижении вещей", не слишком ясные мне самому, оказались не по вкусу Невскому, который возражал мне довольно основательно. Дал обещание сделать общий синтез учения Конфуция, а нелегко будет, хотя и совершенно необходимо, — то, что я сообщаю о Конфуции, надобно, конечно, реформировать».* Во «Введении» Алексеев говорил о принципиальной необходимости подобных реформ: *«Знание одного и того же текста осложняется новыми и новыми задачами и идеями с каждым дальнейшим шагом вперед. Например, Конфуций для меня в университете и теперь, когда я его идеи видел живыми в целой литературной анфиладе» [1]. Эту анфиладу — конечно, лишь в приближении — он старался теперь представить слушателям.*

«Сортирую набросанные наскоро листочки для курса о Конфуции. Работаю с восхищением, зато засыпаю с трудом».

На другой день: *«Конфуций. При рассортировке листочков обнаружил противоречивость, запутанность и бессилие выбиться в стезю. Сплю кошмарным сном».*

«III курс. Закончил Конфуция, не закончив на самом деле. Серебряков вступает со мной в спор. Невский яростно ему возражает».

Воскресенье, на дому: *«Невский, Серебряков, Лукашевич, Вейнтрауб. Разговор о моих последних лекциях о Конфуции. Воды, говорят, много, много красивых фраз — непонятных. Невскому нравится. Все это они выражают неловко, без определенных критических терминов. Однако несовершенство, бессистемность моих листков я сознаю и сам. Но уповаю на будущее, когда буду с жаром штудировать всякую текстинку к Конфуцию. Невский нехотя уходит, я играю в его жизни роль».*

Нововведением в программе Алексеева был курс о великом историке Сыма Цяне и его «Исторических записках» («Ши цзи»). (Несколько лекций, записанных Невским, сохранились в архиве Алексеева.) В качестве иллюстраций к курсам о Конфуции и о Сыма Цяне Алексеев использовал надписи, которые сам недавно списывал в их храмах, наблюдая, как культ великих людей принял откровенно религиозный характер.

«Сыма Цянь медленно, но при полном сочувствии аудитории идет вперед».

«3-й курс сел в калашу на надписях-эпитафиях в храме Сыма Цяня. В объяснении некоторых вещей я и сам не слишком тверд».

Полностью новым было введение в университетские программы даосских классиков. Алексеев был откровенно горд «реабилитацией книги Лао-цзы "Даодэцин" как классического учения, в чем ему тысячелетиями отказывал конфуцианский Китай, а за ним — и университетские программы... Надо было доказать и показать важнейшую роль этих текстов, доступ к которым не прост...» [3, с. 174]. Весной и летом 1913 г. Алексеев много раз принимался штудировать «Даодэцин» и для своей работы над поэмой Сыкун Ту, и для

Материалы к биографии

нового курса. *«Светлый пункт моей жизни: нагружение себя даосизмом и положительно соблазнительный Даодэцзин».*

«К лекциям. Еле осиливаю 4 главы, сижу в Дао-Дэ, как в блохах».

«III и IV курсам начинаю Даодэцзин с перечня переводчиков. Масса публики, слушают внимательно».

«Закрадывается сложный и мучительный вопрос: имею ли я в виду действительный интерес студентов или же только самолюбуюсь своей же программой?»

Однако годом ранее в записях промелькнуло: *«Невский очаровался моей статьей в Энциклопедию — "Даосизм" — и взял ее на дом. Он решил заниматься даосизмом».* Так что интерес был.

Классическая китайская литература и поэзия преподавались Алексеевым с небывалой ранее широтой — он старался представить аудитории шедевры разных эпох в наибольшем количестве и разнообразии, дабы «показать Рафаэля». Древнюю поэзию начинал «Ши цзин» («Книга песен»), нелегкий текст которого, как уже упоминалось, студент 4-го курса Невский мог, к радости удивлению Алексева, расшифровывать сам. Но главное, особое внимание в программе уделялось танским поэтам, прежде всего Ли Бо, которому был отведен курс «Чтение избранных стихотворений Ли Бо».

«Для изучения китайского языка нужно иметь вкус к предметам литературы. Интересующийся, например, поэзией будет изучать язык более продуктивно: он борется с трудностями во имя будущего торжества знания и мысли» [1]. Невский, как известно, имел вкус к поэзии, и выбранная им тема дипломной работы не была случайной. В дневнике Алексева отмечены даты этой работы на «исключительно для него предложенную тему, требовавшую поэтологического анализа наиболее трудных стихотворений Ли Бо» [3, с. 86]. Первая дата: — 21 октября 1912 г. *«Невский берет с восхищением тему о Ли Бо».* В задачу входило: «Дать двойной перевод (дословный и парафраз) пятнадцати стихотворений Ли Бо, проследить в них картинность в описаниях природы, сравнить по мере надобности с другими поэтами и дать основательный разбор некоторых иностранных переводов» [3, с. 86]. Через два с половиной месяца, 6 февраля 1913 г., Алексей записал: *«С интересом читал первый шаг Невского»*, а 10 февраля: *«Приходит Невский. Вручаю ему его первый опыт о Ли Бо, поощряя к дальнейшим. Этот ребенок пойдет дальше быстро».* Через 21 год в «Записке о предлагаемом к избранию в действительные члены АН СССР профессоре Н. А. Невском» Алексей вспомнил этот первый опыт: *«<...> [Н. А. Невский] справился с темой как с тех пор никто из учащих-китаистов, проявив исключительное умение разбираться в трудных текстах»* [3, с. 86].

Отдельно читались Алексеевым такие шедевры красоты и головоломной трудности, как «Предисловие к "Дворцу тэнского князя" ("Тэн ван гэ сюй")» Ван Бо и «Предисловие к "Собранию сочинений из Орхидеевой беседки" ("Ланьтин цзи сюй")» Ван Сичжи, требовавшие значительного аудиторного времени и, конечно, основательной подготовки. *«Читают Ганзен и Лукашевич: с неба на землю низводят... Стихи Ланьтина Невский (молодчина!) расшифровывает великолепно».* Снова «расшифровывает», а не «переводит»: слова выбраны точно.

В числе образцов «строгой изящной прозы» (*гу вэнь*), вошедших в программу Алексева, был «Трактат о прямом наследовании престола» («Чжэн тун лунь») Су Ши, излагающий теорию «законно-прямого правопреемства».

«Готовлюсь к лекциям о "Наследии престола" и вижу, как это чертовски трудно, да и мысль вывести нелегко. К счастью, примечания в Пекине

были составлены хорошо, вылезти можно. Усталый, еле-еле продолжаю *Трактат*».

«Сижу за Трактатом. Сложная же штука! Вот ввязался-то!»

В годы своей аспирантуры в Китае — «подготовки к профессорскому званию» — Алексеев создал прочную базу, без которой, конечно, не смог бы теперь читать свои новые курсы, поднимая новые пласты текстов. Реакции аудитории были весьма разные.

«Серебряков на лекции заявляет, что "Трактат" дрянь, не говорящая ни уму, ни сердцу. Я сразу не реагирую, но потом разозлен до крайности».

«"Трактат" возбуждает мое красноречие. Невский вслух выражает довольство. Идем быстро».

«Серебряков читает трактат очень быстро, но без интенсивного понимания. Лукашевич плох, хотя и прилежен».

«Переводы Чжэн туна делаются всерьез, Невским и Лукашевичем, по крайней мере. Затея удается».

Тем не менее летом Алексеев все переделал. Июль 1913 г.: *«Редактирую "Трактат" — пришлось все уложить сызнова, энергично и красиво».*

Студентам 1-го курса Алексеев демонстрировал чтение параллельных текстов для сравнения классического литературного языка (*вэнь янь*) с разговорным (*бай хуа*) на текстах новелл Ляо Чжая — в их оригинале и «переводе» на китайский же. И проводил занятия на семинаре. Весна 1912 г.: *«1 курс — только два слова с параллельными упражнениями на доске. Им очень трудно, ни одного, кажется, нет, как Невский!»* На старших курсах читались уже сами повести из «Ляо Чжай чжи и».

«С 11-ти и до 3-х [ночи] — к лекциям и только. К часовой лекции 4 часа подготовки! Ляо Чжай — нелегкая штука».

«Читаю Ляо Чжая к завтрашней лекции, прослеживая внимательно слово за словом по словарю и все время поучаясь».

Выразительна запись зимой 1912 г., в которой ясно видна роль Невского в судьбе первых алексеевских курсов:

«Лекции 3-му курсу. Чувствую, что они не понимают и равнодушны. Вся усталость от лекции только в них. Зато 2-му курсу читал с увлечением начало Лао шань дао ши, причем Невский вскрикнул: здорово! Остальные слушали тоже с интересом».

«Лао шань дао ши» («Даос с гор Лао») — одна из первых двух переведенных Алексеевым новелл, которые по стечению обстоятельств были опубликованы на белорусском языке в журнале «Наша Нива» (1910). Так что каждое слово этого шедевра было Алексееву не просто знакомо, но вынянчано им. Вдохновленный успехом, Алексеев на следующей лекции *«импровизировал 2-му курсу литературное значение Ляо Чжая: это равнодействующая литературной потребности китайской общественной единицы. Мысль выскочила на лекции dicendo³».*

Как уже говорилось, Алексеев в эти годы работал над «Поэмой о поэте» Сыкун Ту и, следуя своему принципу пропедевтики, не только читал в аудитории тексты поэмы, но и демонстрировал на конкретных примерах разрабатываемый им метод перевода, главным принципом которого было: перевод слова должен быть доказан на основе собранных воедино контекстов, позволяющих реконструировать заложенное в него понятие. Незаменимым источником контекстов и тем самым незаменимым помощником в разрешении за-

³ По ходу речи (лат.).

 Материалы к биографии

дач трудного текста служил двухсоттомный словарь цитат «Пэй вэнь юнь фу» («Сокровищница рифм с приложением литературных текстов»).

1913.02. Воскресенье. *«Сидят Невский, Серебряков, Гуменюк. Невский принес пару стихов из Пэй вэнь, на которых я сел (стихи Ли Шан-иня) и не мог выкарабкаться в точно уверенную конструкцию. Меня радует, что он усвоил себе необходимость улавливать точный смысл только из контекстов».*

1913. 12. Воскресенье. *«Невский дает ряд трудных текстов из Пэй вэнь».*

В 1934 г. в своей «Записке» Алексеев особо отметил умение студента Невского пользоваться поэтологическим тезавром-конкордансом «Пэй вэнь юнь фу», которое «кроме данного случая ни разу не было отмечено за 36 лет наблюдения» [3, с. 86].

В дальнейшем, в более поздние годы, Алексеев читал особые курсы научной организации труда — НОТ, посвященные обзору справочной синологической литературы — словарям всех родов, энциклопедиям, библиографиям и т. д., — и учил пользоваться ими. Начатки этих курсов видны с самого начала преподавания — во всяком случае, в своем кабинете Алексеев показывал студентам свое научное хозяйство, свою НОТ, и прежде всего свою систему карточек разного рода и назначения. Невским этот важный момент был оценен и подхвачен: *«Приходит Невский. Читаю ему Введение (к "Поэме о поэте". — М. Б.), нравится. Также нравится карточная система. Он быстро приходит в восхищение: мой двойник, только сильнее и вообще лучше».*

В «Записке» 1934 г. Алексеев говорит о Невском как о «редком для японистов-неяпонцев типе исследователя наиболее трудных и редко стоящих на очереди этнографических и лингвистических проблем, при этом не тех, что выглядят наиболее эффектно в японологической информации для неспециалистов, но именно тех, которые занимают японских исследователей...» [3, с. 86]. Думается, можно в этом обращении Невского к «редко стоящим на очереди» проблемам видеть влияние не только этнографа Л. Я. Штернберга, но и Алексеева, хотя он себя этнографом не считал. Таким именно «редко стоящим на очереди» этнографическим сюжетом была китайская народная картина, которую Алексеев начал исследовать первым из синологов. Пристальное внимание Алексеева к столь обыденным свидетельствам быта, как новогодний лубок или бытовая эпиграфика, не могло быть не замечено Невским. В дневнике есть тому доказательства.

1912, август. Сразу после возвращения Алексеева из поездки в Китай: *«Прямо с корабля на бал. Пришел Невский, отдал ему дубликаты хуаров, отобранные еще в Пекине. Благодарен за подарки».*

«Невскому, Серебрякову и компании демонстрировал свои коллекции. Устал. Невский забрал 100 картин, будет изучать».

Не только на дому, но и в аудитории Алексеев показывал народные картины, *«приглашая знакомиться с жизнью».* *«К лекциям о быте переворота шел все свои коллекции — целый вечер и ночь».* По просьбе студентов показывал им этнографический музей, устраивал там выставку: *«Выставка посещалась многими, студентам читал лекции, остальным показывал».* Все это, конечно, не могло пройти бесследно.

Заканчивая подборку заметок, касающихся курсов Алексеева, которые слушал Невский, следует еще раз оговорить их очевидную случайность: Алексеев вел дневник с большими иногда интервалами, не говоря уж о том, что он никак не предназначал его для отчета о своем преподавании. Но, думается, читатель почувствует в них ту глубинную, хотя внешне, может быть, мало заметную связь зрелого ученого с его началом, которая всегда остается в

нем неистребимо. В любом исследовании важен не только его предмет, но прежде всего — дух исследователя, и можно не сомневаться, что оканчивающий университет Невский был искренен, когда писал на обороте своего дивного юного фотопортрета: «Дорогому Василию Михайловичу Алексееву в память многократных совместных бесед, вдохнувших в меня любовь и интерес к странам Дальнего Востока. Ваш одухотворенный облик будет вечно служить моей путеводной звездой. Один из семи. С.-Петербург, 29 января 1914 г.»

«Многократные беседы» — вот что более всего ценил Невский, ибо в этих внеаудиторных общениях и происходило самое глубокое и интенсивное научное воспитание. Из дневниковых регистраций (в том числе и тех немногих, что приведены выше) следует, что занятия и беседы на квартире Алексеева по воскресеньям имели регулярный, а не эпизодический характер. Впрочем, заходили студенты и в будни, и не только Невский: «Серебряков извиняется за частое посещение, но говорит, что он только ко мне и ходит». Алексей продолжал традиции С. Ф. Ольденбурга, Д. И. Пещурова, Эд. Шаванна и с увлечением входил в роль наставника, которой сам дал исчерпывающее определение, сказав об Ольденбурге: «<...> вдохновитель, инициатор, руководитель, учитель, воспитатель, товарищ и друг <...>» [3, с. 16]. Воскресные собрания, прозванные Алексеевым «журфиксами», занимали часов этак пять (Алексеев отмечал в дневнике время). Постоянно приходил Невский и его соратники («обычная компания»), друг Алексеева китаист Вейншток, но бывали и другие коллеги. «1913, 7 апреля. Воскресенье. 10—3. Настоящий журфикс. Струве рассматривает коллекции, Курано шипит и восхищается. Невский, Серебряков, Рудов, Лукашевич». В. В. Струве — египтолог, в будущем академик, Ёсибуми Курано — давний преподаватель китайской и японской каллиграфии, у которого учился в свое время и Алексей.

Отмечая в дневнике очередной «гигантский промежуток», Алексей дал ему такое объяснение: «Я настолько привык к открытому, сосредоточенному и исчерпывающему мышлению на людях, что дневнику роли не остается». Студент Невский очень быстро вошел в число этих людей:

«Невский завтракает. У нас с ним очередные и принципиальные вопросы».

«Невский сидел и мудрствовал».

«Заходил к Невскому в Коллегию. Поговорили по душам».

«С 11-ти до 3-х Невский сидел и разглагольствовал. Нет сил воспринять».

«Разговариваем с Невским по душам. Все чаще вспоминаю слова о нем Дементьева (товарищ Алексева по гимназии. — М. Б.) как о моем двойнике в юности».

«С Невским наговорились-таки!..»

До чего ж обидно, что Алексей был так скуп и не записал хотя бы темы и сюжеты этих разглагольствований! Как бы они были интересны теперь! Но, увы, он не сумел предугадать возможности даже этой вот публикации...

Конечно, было бы противоестественно, если бы разговоры были сплошь принципиальные и задушевные: «С Невским перемывали косточки всем и каждому, наговорились всласть...» Дневник сохранил, хотя, к сожалению, лишь немногие, мелочи, которые всегда добавляют к рассказу живой звук: «1913, 18 февр. У Невского в Коллегии день рождения — *Alter ego*⁴»; «1913, 14 апреля. Воскресенье (очевидно, пасхальное. — М. Б.). «Невский в праздничном настроении учится завязывать галстук».

⁴ Второе «я» (лат.).

 Материалы к биографии

Отношение Алексеева к Невскому можно назвать идиллическим, хотя бывало и такое: *«Только что собрался переписывать станс (из поэмы Сыкун Ту. — М. Б.), как пришли Невский и Серебряков. Время и ушло»; «Невский помешал закончить станс. День погиб»; «Невский и Рудов отняли лучших два часа. Устал».* Но все это — только вздохи, без всякого раздражения, хотя характер Алексеева был весьма раздражительный, он легко взрывался, и в дневнике много сердитых реплик в разные адреса. Но ни одного в адрес «двойника». Однако есть две записи, сделанные с явной болью и недоумением. Думается, что в рассказе о такой личности, как Невский, делать купюры ни к чему:

«Обедал Невский. Странное у него отношение к моей матери, он словно презирает ее».

«Невский, Ганзе, Вейншток. Сидели и завтракали, причем на мать не обращали никакого внимания, а она смеялась невпопад».

Вряд ли можно допустить какое-либо презрение к не шибко грамотной, но поистине самоотверженной матери Алексеева, отстоявшей сына после смерти мужа от уготованного ему пути ремесленника. Плохо связывается с образом жизнерадостного юноши и высокомерие, часто присущее талантам. Скорее всего, так проявлялась в Невском та сконцентрированность внимания и вообще всей личности, которая, входя в гениальность как необходимый компонент, несет в себе и издержки, оборачиваясь эгоцентризмом. Алексеев нужен был Невскому без всяких к нему «приложений» — они просто не входили в поле его зрения.

По мере приближения к окончанию работы Алексеева над поэмой Сыкун Ту (защита диссертации состоялась в ноябре 1916 г., но книга — «Поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту» — вышла раньше) записи становятся все более краткими (не позволял себе тратить более двух минут на запись). Имя Невского упоминается главным образом в связи с его командировкой в Японию. «1915. 6 мая. *Доставал билет. Провожал Невского».* Дальше идут записи о получении по доверенности и отправке денег, о письмах Невскому и от него и т. п. «1916. 16 янв. *Хлопоты в АН, Университете и в Мин. Ин. Дел о Невском»*, — очевидно, о продлении командировки. «1916. 25 янв. *Пришли посылки Невского с Тао Цянем в разных изданиях»* (Алексеев намеревался приступить к полному переводу этого поэта). Весной и летом 1916 г. в дневнике зарегистрированы письма Невскому с заказами на библиографические издания, отправления денег и счетов. «1916. 20 июля. *Новые издания, присланные Невским, рассматриваю внимательно».* Невский включился в дело, которое Алексеев всегда считал первоочередным, — пополнение востоковедных книжных фондов.

К сожалению, отмеченные в дневнике письма Невского не сохранились — за исключением одного, это письмо — отклик на только что вышедшую и, видно, сразу же посланную в Японию книгу Алексеева. «18 сент. 16 г. Токуо <...> Мы все в восхищении от Вашей книги; она вносит новую струю в синологию, указывает способ, метод, с каким надо приступать к исследованию первоисточников. На днях говорили с Н. И. [Конрадом], что Вам не следует оставлять Шипинь [Сыкун Ту] в изоляции, а продолжать работать в том же направлении и в конце концов дать полную китайскую поэтику, что внесет колоссальный вклад в синологию и даст фундамент для всех будущих исследований китайской поэзии как звена мировой поэзии» [9, л. 1, 2]. Невский снова показал себя «двойником», угадав, что монументальная книга — начало, но никак не завершение того научного направления, которое и стало одним из главных в творчестве Алексеева.

Как уже говорилось, первая поездка Невского в Японию состоялась в 1913 г. — в дневнике Алексеева указаны даты: 5 мая — 8 сентября. Возможно, что тогда и определилась японологическая ориентация Невского. Однако по дневникам Алексеева можно думать, что он, радуясь за Невского, был еще далек от мысли об уходе его из синологической сферы. В дальнейшие годы Алексеев не переставал сожалеть, вернее, горевать об этом, но самостоятельность Невского полностью принял и оценил, хотя и не одобрил избранный им путь.

В Японии, в архиве университета Тэнри хранится потрясающее письмо Алексеева, в котором и сожаление об отходе любимого ученика от стези учителя, и благословение его выбору, и прощание с ним: дата письма — 2 ноября 1917 г. [10]. Извлечения из него не раз уже появлялись в печати, но здесь впервые текст приводится полностью:

*2 ноября 1917 г.
Церковная 33, кв. 13,
Петроград*

Дорогой Николай Александрович! Как я рад был получить Ваше письмо от 8 октября! Вы себе не можете представить! Подумайте, ведь я в Вас вижу все самое лучшее, Вы — лучший из всех моих учеников... В Вас горит и энтузиазм, и свет науки, Вам принадлежит будущее. Со способностями Вы соединили редкую любовь к труду и знанию, окрашенные в идеальный колорит, бескорыстный, молодой и яркий. Когда мне Елисеев говорит о том, сколь высокого мнения о Вас японские ученые, то я верю и не удивляюсь. Еще бы! Разве можно не восхищаться Вами? Однако помните всегда мой завет: ищите тех «ученых друзей», что лучше Вас, а не равны Вам. В этом отношении нужно быть крайним эгоистом. «Побей, но выучи!» (помните?). Это я по поводу Ваших восхищений японцами-этнографами. Я, знаете ли, небольшого мнения о японских, скажем, ком[ментариях] на китайских писателях. Думаю — и вообще у них «толк слаб»... Впрочем, это все в скобках. Итак, продолжайте, и сидите в Японии à tout prix⁵. Не ездите в позорную страну до окончания ее судеб. Я надеюсь, что Вы послали прошение в Факультет своевременно и что Вам командировку продолжат. Но если бы это и не случилось, сидите на месте, хотя бы нищенствуя: здесь будет хуже. Мы все растерялись, и каждый чувствует себя как бы накануне своей гибели. Россия перестала быть государством. Здесь черт знает что происходит. Кроме насилия, ничего. Жду бесславной, глупой смерти от солдата-хулигана и махнул рукою на работу. Да и книг нет. Елисеев ничего из того, что я просил, не мог достать. Нечего читать. Скандал!

Штернбергу пишите. Может быть, он Вам и ответит, но вернее обратное — слишком занят революцией и редакторской деятельностью. Увлекайтесь, милый, «Golden Bough», но ведь этот цзиньгуан не цзин же! [обрыв листа] китом на удочке — недурной сюжет для науки. Его, между прочим, англичанин [обрыв] Steel произвел в St. Patrick'a! Кстати, о своих работах напишите с Борисом Леонидовичем Богаевским, профессором Пермского университета, упомянув меня и прося выслать Вам его работы по земледельческой религии Афин и проч., библиографически, во всяком случае, великолепно оборудованные. Он — милейший человек... Вы оба увлекаетесь одним и тем же, а это редко и приятно.

Статья моя «Бессмертные двойники и даос с золотою жабой в свите духа богатства» лежит в сверстанном виде, но Аллах ведаёт, получу ли я ее до моей смерти. Если таковая случится до Вашего возвращения, то знайте, что все мои рукописи, курсы, книги, коллекции отходят к Музеям Аз[иатскому] и

⁵ Во что бы то ни стало (фр.).

 Материалы к биографии

Этногр[афическому]. Как жаль, что Вы не китаист и не можете воспользоваться трудами моей жизни. А все же попробуйте или других научите. Скажите им, другим, что я желаю им, как родным, добра. Да воссияет в них, как в Вас, моя любовь к знанию и к сообщению его другим. Не много я сделал в своей скучной жизни и жаль умирать теперь, когда колоссальные монографии о Тао Цяне и Ли Бо приведены (первая) в состояние готовности к свершению труда. Теперь, только теперь я в состоянии выпрямиться, наконец, во весь рост и дать монументальный опус... Время будет судить, кажется, иное...

Если больше не увидимся, обнимаю Вас крепко, от души, и желаю Вашей жизни большего смысла и большего успеха, чем тот, что выпал на долю мне, но я счастлив был и остаюсь тем, что Вы были моим учеником. В качестве лучшего пожелания скажу: да будет и у Вас такой же! Опыт мне подсказывает, что это больше раз может и не быть.

Ваш всей душой В. Алексеев

Это письмо — рубеж рассказа о первом этапе научного пути Н. А. Невского, тесно, а хочется сказать — кровно связанного с Алексеевым. В нем — патетический аккорд, заключающий отошедшие в прошлое светлые годы и первые глухие аккорды уготованной в будущем трагедии.

Однако время шло, и в политике правительства по отношению к науке начали появляться некоторые позитивные моменты, дававшие ученым, всегда готовым поверить в разумное, надежду на поворот. В 1923 г., находясь в совместной с С. Ф. Ольденбургом командировке в Европе, Алексеев писал жене: «<...> Ко мне обратились с предложением выставить свою кандидатуру на пост профессора Колумбийского университета в Нью-Йорке. Я поблагодарил за честь и отказался, убежденный теперь более, чем раньше, что за границей мне жить будет очень трудно и что моя деятельность — на родине». И в другом письме: «Мое место в России, и, хотя жизнь в Париже соблазнительна, особенно по сравнению с Петербургом, все же я буду жить только там... Будем верить в новую жизнь».

С этой верой Алексеев начал хлопотать о возвращении Невского, который все больше рвался домой. В журнале «Восток» (его начало выпускать организованное Горьким в 1919 г. издательство «Всемирная литература») Алексеев поместил заметку о русском востоковедении за границей, в которой напомнил российской общественности о существовании Невского: «Русский японист Н. А. Невский, занимающий сейчас место преподавателя русского языка в институте иностранных языков г. Осака, начиная с 1916 года ведет научную работу по собиранию материалов, касающихся этнографии Японии и по изучению их. Им между прочим записаны на севере Японии айньские сказки. В своих письмах Н. А. жалуется на то, что ему не хватает аудитории, перед которою в том или ином виде он мог бы изложить результаты своих семилетних непрерывных работ. Надо заметить, что в то же время Петроград, собирающий в себе лучшие востоковедные силы, доселе совершенно лишен японологов» [6, с. 132].

Последняя фраза содержит прозрачный намек, а написанный в том же, 22-м году «Отзыв о Н. А. Невском» кончается прямым требованием: «<...> считаю своим долгом засвидетельствовать необходимость принять спешные меры к облегчению Н. А. Невскому доступа в Россию и материальному ему вспоможению на проезд <...>» [3, с. 89].

Выдвигаемые в заметке и отзыве аргументы за возвращение и наивны, и непреложны: «Не хватает аудитории...», «... располагает огромным первоклассным научным материалом, подлежащим обработке на русской территории и

в русском университете...». Ученому, как всякому творящему, нужна родная почва — таков, видно, закон природы.

И все же отношение Алексеева к возвращению Невского колебалось, очевидно, вместе с политическими колебаниями. Косвенное свидетельство тому дают письма из Рыбинска от тетки Невского В. Н. Крыловой в марте 1925 г. Эти письма примечательны и сами по себе, так что на них следует остановиться.

В первом письме, от 22 марта, покорнейшая просьба помочь в поисках племянника, который «пропал в Японии»: «Коля круглый сирота, мой воспитанник, и я страстно, безумно хочу его видеть или хотя бы узнать, какая его постигла участь там». Как не вспомнить тут запись из дневника Алексеева о странном по отношению к его матери поведении Невского. Но то была малознакомая и малоинтересная старая женщина, а тут оказалась вне поля зрения родная, воспитавшая его тетка. И все же это так — ведь с другими связь не прерывалась... По этому поводу позволю себе маленькое отступление личного порядка. Невские жили в одной с нами квартире, и я хорошо, хоть и по-детски чисто зрительно помню Николая Александровича. Он видится мне именно таким, отделенным от не интересного ему окружающего, того, что вокруг, просто не замечающим. Вижу его лицо, целиком сориентированное на Василия Михайловича и только на Василия Михайловича, вижу и особое, к нему обращенное лицо отца — где-то там, наверху, в недостижимом мире взрослых. Но бывало и иначе. В письмах Н. М. Алексеевой мужу на Кавказ, где он лечился на грязях осенью 1932 г., Николай Александрович упоминается чуть что не в каждом письме в связи с какой-то новой проявленной им заботливостью. Оказывается, он повел как-то раз нас, детей, в магазин и щедро одарил всех троих. Совместно с Ник. Ал., говорится в письме, Миша (ему 10 лет) воздвиг из конструктора льнотрепальную машину (и трещал ею весь день), а пятилетняя Муха играет с мячом такой величины, что может сама за него спрятаться (к стыду своему, я забыла и этот мяч, и свой восторг, о котором знаю теперь из старого письма). Так что, конечно, Николай Александрович мог быть внимателен даже в таких мелочах, но когда внимание поглощалось наукой без всякого, так сказать, житейского остатка, родной тетке в Рыбинске приходилось ждать письма подолгу...

Второе, уже ответное письмо Варвары Николаевны — от 30 марта, всего через неделю: Алексеев, конечно, написал ей сразу же, такова была его манера вообще, а уж тут тем более, да и почта еще работала не так, как теперь. «Примите мою глубокую благодарность за Ваше чудное письмо... Я чуть с ума не сошла от радости. Я ведь ископаемое, а по определению Коли, лишний человек 19 века, принадлежу к сословию, которое гражданских прав не имеет в новой жизни. <...> Я родилась коммунисткой, преклоняюсь перед идеей коммунизма, но чтоб жизнь скоро вошла в колею, в это не верю. Жестоко страдала, вращаясь исключительно в обществе пролетаров, не слыша живого слова, не слыша музыки, свой рояль продала в голодовку <...>». Даже этот маленький отрывочек письма, написанного крупным наклонным почерком на линованных листках, доносит до нас звук жизни, в которой рос Коля Невский. Затем следуют знаменательные пророческие слова: «Я вполне солидарна с Вами, Василий Михайлович, что вернуться Коле в настоящее время в СССР не имеет смысла, б[ыть] м[ожет], через три года что и наладится. Прожить такое долгое время я не рассчитываю, ведь даже совестно признаться, мне 73 года, но благодаря Вам могу списаться с ним и посоветовать ему остаться навсегда в новом отечестве, т[ак] к[ак] не всегда можно сказать, что дым отечества нам сладок и приятен».

 Материалы к биографии

Итак, Алексеев в своем письме Крыловой ратовал за невозвращение Невского. Стрелка на весах клонилась то в ту, то в другую сторону... Переписка с Невским, конечно, продолжалась, хотя в архиве Алексеева сохранилось немного его писем. Кратко, но выразительно письмо из Осака от 31 декабря 1927 г.: «<...> Последний день года. На улицах страшное оживление. Весь город украшен соснами и бамбуками. Завтра будет тишина, переходящая к вечеру почти в полное отсутствие жизни. Вчера Исихама принес только что отпечатанную брошюру Известий нашего общества "Сэйан-гакуся", где вкратце доклад Конрада о востоковедении в СССР и мой о языке Тайванских аборигенов. (В ней, м[ежду] пр[очим], помещено Ваше воззвание к японским ученым)» [9, л. 3, 4].

Жизнь шла, востоковедение в Ленинграде хотя и с многими трудностями, но развивалось, и все острее чувствовалась нелепость отсутствия Невского, однако вопрос о его возвращении пока не решался. В отчете Алексеева по Азиатскому музею за 1928 г. особо значительной деятельностью Дальневосточного отдела названа посылка фотокопий с приведенных в систему тангутских рукописей Н. Невскому, профессору Исихаме и Э. фон Цаху, что должно «сильно способствовать прогрессу этого важнейшего дела синологической современности» [2]. В письме Невского от 26 января 1929 г. благодарный отклик на полученное от Алексеева извещение об этой посылке: «Громадное Вам спасибо за исполнение заказа на тангутские фотокопии и оплату его. С нетерпением жду прихода... Надеюсь, большое количество текстов увеличит мой тангутский словарь. Хотелось бы слышать Ваше конкретное мнение относительно способа составления словаря и расположения в нем идеографов (далее — длинный перечень примеров. — М. Б.). <...> Опишите, как встретили Новый год. Я так много лет уже далек от этого удовольствия, что приятно будет прочесть Ваше описание и перенестись в родную обстановку. Ваш всей душой Н. Невский» [9, л. 6, 9].

В 1929 году Невский вернулся. В архиве Алексеева есть листок, не имеющий даты, но скорей всего, это 29-й год. Обращаясь к директору Азиатского музея, Алексеев просит пригласить Невского «для разбора и выяснения тангутского фонда АМ, хотя бы временно и без оплаты, на какое-либо условие Н. А. соглашается». Вот так: временно и бесплатно, но лишь бы заниматься своим делом... В 1931 г. Невский разбирал и каталогизировал тангутский фонд, написал 1500 карточек тангутско-русского словаря и подготовил к печати ряд тангутских текстов (см. [11, с. 379]).

Среди бумаг Алексеева сохранился конверт, надписанный его рукой: «Сатирикон Щуцкого и Васильева — вечер моих учеников в честь Н. А. Невского 25 сент. 1929». Юмористические куплеты, написанные почерком Ю. К. Щуцкого, содержат персональные посвящения монголисту Н. Поппе, индологу А. Вострикову, китаистам Б. Васильеву и Ю. Щуцкому и двум японистам — Н. Невскому и Н. Конраду: «Два самурая, два Николая и тут и там ученым саном и стройным станом пленяют дам!» Одному из «самураев» оставалось всего лишь несколько лет на идущую полным ходом работу над тангутско-русско-английским словарем. Да и эти оставшиеся годы были завалены работой в ИВ, Эрмитаже, преподаванием японского языка в ЛВИ и ЛИФЛИ, составлением учебника японского языка и пр. и пр. Наблюдая, как вся эта «текучка» съедает творчество Невского, Алексеев в докладе с жутким, но, увы, историческим названием «Стахановское движение и советская китаистика» говорил с отчаянием: «На наших глазах хиреет и погибает колоссальный продукт Н. А. Невский (пишет собственноручно учебник-азы)» [5]. В 1934 г. Алексеев представил Н. А. Невского к избранию в Академию (см. [3,

с. 85—87]), надеясь, что избрание оградит гениального ученого от «проклятых мелочей»...

Вернувшись в Ленинград, Невский поселился в одной с Алексеевыми квартире в доме 17 по улице Блохина. Затем привез из Японии жену, Исоко Мантани-Невскую, и дочку Елену — Нелли.

Из воспоминаний Н. М. Алексеевой: «3 октября 1937. Около 12-ти ночи позвонили с парадной. В. М. вышел открыть, вышел и Н. А. со своей половины. Это мог быть Конрад (он жил этажом выше), а оказалось — НКВД, к Невскому. Был длительный обыск, все перевернули и его увезли... Никогда не забуду его голос, произнесший последние слова: "Прощайте, дорогой мой!"»



В квартире № 5 этого дома (ул. Блохина, 17/1) жил Н. А. Невский после возвращения из Японии в 1929 г.

7 октября Алексеев позволил себе записать в дневник лишь такое: «<...> после потрясений, идущих крещендо, очевидно до окончательной катастрофы, работа падает из рук».

Начиная с 1925 г., когда по воле заведующего Госиздатом было закрыто организованное в 1919 г. издательство «Всемирная литература» и перестал выходить журнал «Восток», Алексеев упорно, из года в год хлопотал, воевал за возобновление столь необходимого для всякого живого востоковедения периодического издания. В 37-м году им было очередным образом составлено оглавление намеченного на 1938 г. журнала с тем же названием «Восток». В оглавлении два раздела: Китай и Япония. Предисловие к первому — Б. А. Васильева, ко второму — Н. А. Невского. Среди составивших второй раздел работ: «Тикамацу Монзаэмон. Копьеносец Гонза, или две летних одежды одна на другой. Перевел Н. А. Невский». В этом, как бы уже принятом к ис-

полнению выпуске журнала должны были участвовать пять китаистов и четыре япониста. Из девяти ученых в 1938 г. оставались «на воле» лишь трое: трое находились в заключении, трое — Н. А. Невский, Б. А. Васильев, Ю. К. Щуцкий — были уничтожены.

В послевоенные годы, продолжая работу над начатой еще в 1937 г. Обзорной статьей «Советская синология», Алексеев не раз жаловался, что не может — не смеет — назвать многих имен, «одиозных, но для науки исторических». Однако, не имея возможности упоминать исчезнувших, он не мог и не сказать о том многом и значительном, что ими было сделано. И нашел выход: стер все вообще имена, заменив их анонимным «мы». Думается, он все-таки надеялся, что кто-нибудь когда-нибудь решит этот ребус, восстановит имена и справедливость, и, наверное, не очень бы удивился, узнав, что эту работу, вернее, миссию, выполнят два его ученика из последнего уже слоя учеников — В. В. Петров и Л. Н. Меньшиков. Созданный ими комментарий к статье раскрывает все «скобки», называет все фамилии (см. [3, с. 114—158 и примеч.]). В статье Алексеев был вынужден писать о Невском безымянно: «<...> Самыми примечательными и научно значительными трудами в области исследования среднеазиатских вопросов являются труды по истории и языку древних тангутов <...> По текстуальной критике, лингвистической точности и вообще по научной предприимчивости и научному достоинству эти труды могут полностью войти в мировую науку, что и признано в специальной литературе» [3, с. 137]. Заглянем в комментарий: «Подразумеваются труды Н. А. Невского по истории государства Си Ся, его языку, литературе и культуре, собранные посмертно в книге "Тангутская филология. Исследования и словарь". В 1962 г. труды Н. А. Невского были удостоены Ленинской премии» [3, с. 405].

Последние годы жизни Алексеева были связаны с регулярными поездками на дачу в поселок Келломяки, переименованный затем в Комарово. Путь по Финляндской железной дороге лежал мимо станции Левашово, в названии которой зловеще сохранилось, избежав переименования, имя графа Левашова, известного своим участием в смертном приговоре декабристам. Ныне это место получило куда как более зловещую известность: вблизи него находится Левашовская пустошь — обнесенные высоким глухим забором десять гектаров ровов, заполненных останками казненных по приговору «тройки». Расстрелянных в 37-м и 38-м свозили из Ленинграда именно сюда, и, стало быть, где-то здесь, под корнями вставшего стеной могучего леса, лежит прах и Невского, и Мантани-Невской, и Васильева, и Щуцкого...

Отяжелевший к старости Василий Михайлович обыкновенно подремывал в пути. Возвращаясь памятью к тому времени, я вижу его по-стариковски клонящуюся голову и думаю, что ни в каком дурном сне, ни в каком бреде не могла мелькнуть в ней догадка о реальной действительности, проносившейся за дорожным окном. До конца он ждал вестей от исчезнувших коллег, свирепел лицом, когда речь заходила об их отрыве от науки, но никогда не ставил под сомнение упорные слухи о том, что они где-то «в органах» работают «по специальности»...

В заключение хочу привести заимствованную у В. Дудинцева глубоко точную метафору: «Когда-то у нас в стране была подлинная грибница интеллигентных людей. Эта грибница плодила интеллигенцию — настоящих, благородных людей, для которых важнее всего был голос их совести. Эту грибницу уничтожили в несколько туров, а заодно с ней и преемственность культуры» [7]. Можно возразить: преемственность все же сохранилась. И да и нет. Тот из нынешних интеллигентов, кто, положа руку на сердце, не чувст-

вует своей ущербности по сравнению с интеллигентами прошлого, — тем самым в своей интеллигентности неполноценен.

Литература и архивные материалы

1. Алексеев В. М. Введение в изучение китайского языка // СПБО Архива РАН. Ф. 820. Оп. 1. № 24.
2. Алексеев В. М. Мои годовые отчеты за ХХХ лет Советской власти. 1918—1950 // СПБО Архива РАН. Ф. 820. Оп. 2. № 142.
3. Алексеев В. М. Наука о Востоке: Сборник статей и документов. М., 1982.
4. Алексеев В. М. Россия и Китай: (Опыт очередного напоминания). (Начало 1920-х годов) // СПБО Архива РАН. Ф. 820. Оп. 1. № 4.
5. Алексеев В. М. Стахановское движение и советская китаистика. Конспект доклада. 1935 // СПБО Архива РАН. Ф. 820. Оп. 1. № 8.
6. «Восток». Изд-во «Всемирная литература». Кн. 2. Пг., 1923.
7. Дудинцев В. // «Литературная газета». 17. 08. 1988, с. 11.
8. Литература и культура Китая: Сборник статей к 90-летию со дня рождения академика В. М. Алексеева. М., 1972.
9. Невский Н. А. Письма В. М. Алексееву // СПБО Архива РАН. Ф. 820. Оп. 3. № 577.
10. Невский Н. А. Фотокопия письма В. М. Алексееву // Архив востоковедов СПБО РАН. Ф. 69.
11. Отчет о деятельности АН СССР в 1931 г. Л., 1932, IV, 383, [VI].
12. Традиционная культура Китая: Сборник статей к 100-летию со дня рождения академика В. М. Алексеева. М., 1983.

Тангутские тетради

Е. И. Кычанов

Две тетради по тангутике из архива Н. А. Невского¹ должны были бы быть опубликованы в издании «Тангутская филология»². Для них не только не нашлось места, но и в принципе отсутствовало понимание важности этих материалов. При подготовке издания первостепенное значение отводилось «Словарю».

По мнению М. В. Софронова, «судя по материалам, хранящимся в архиве, Н. А. Невский стоял на пути, который вел его к успешному завершению фонетической реконструкции. Если бы не безвременная гибель, Н. А. Невский закончил бы эту работу в начале 40-х гг.»³

В плане работы Н. А. Невского на 1936 г. записано:

¹ Архив востоковедов СПБО Института востоковедения РАН. Ф. 69. Оп. 1. № 10—11.

² Н. А. Невский. Тангутская филология: Исследования и словарь. М., 1960. Кн. 1—2.

³ М. В. Софронов. Грамматика тангутского языка. М., 1968. Кн. 1. С. 25.

Материалы к биографии

«1. Тема: Исследование произношения тангутских идеографов на основании тангутских словарей и кратких фонетических таблиц.

Общий объем: около 10 печатных листов.

Начало работы: 1 апреля 1936 г.

Конец работы: 1 сентября 1937 г.

Что будет сделано в теч[ение] 1936 г. Будут составлены подробные фонетические таблицы тангутского произношения (в количестве 200)

Оформление: Книга»

Продолжение работы предусматривалось в пятилетнем плане 1938—1942 гг.:

1938 г.

1. Издание сохранившейся части перевода «Лунь юй» с тангутскими комментариями, снабженное переводом, примечаниями и словарем.

2. Определения и регистрация тангутских рукописей и ксилографов — 200 карточек.

1939 г.

1. Составление списка тангутских идеографов, расположенных по фонетическим группам и снабженных китайскими и тибетскими фонетическими эквивалентами.

2. Определение и регистрация тангутских рукописей и ксилографов — 200 карточек.

1940 г.

1. Издание тангутского сборника рассказов на китайские темы «Вновь собранные записки о любви и сыновней почтительности», снабженное переводом и примечаниями.

1941 г.

1. Исследование тангутского перевода не сохранившегося китайского сборника рассказов «Лэй Линь», иллюстрированное переводами.

1942 г.

1. Издание тангутско-русского идеографического словаря на 3—4 тысячи идеографов¹.

Таким образом, Н. А. Невский предполагал публикацию результатов исследования фонетики тангутского языка ранее публикации словаря, в котором, очевидно, каждому тангутскому знаку соответствовала бы реконструкция его предположительного звучания. Идеографы должны были «заговорить».

План работы и ее выполнение не соответствуют по времени: как общая тема она была заявлена на 1936—1937 гг., реальное воплощение работы — составление списка тангутских идеографов, расположенных по фонетическим группам и снабженных китайскими и тибетскими фонетическими эквивалентами, — на 1939 г. Однако значительная часть работы уже была сделана к роковому дню — 3 октября 1937 г.

¹ Архив востоковедов СПбО РАН. Ф. 152. Оп. 3. Ед. хр. 45.

«Перечень тангутских иероглифов ровного и восходящего тона», составленный Н. А. Невским, может и сегодня быть фундаментом для реконструкции тангутского языка, а также китайского и тибетского диалектов, которые были использованы для транскрипции тангутских письменных знаков.

В настоящее время опубликованы три полных фонетических реконструкции тангутского языка: проф. Нисида Тацуо¹, проф. М. В. Софронова² и проф. Ли Фань-вэнь³. Насколько известно автору данной заметки, до сих пор никем из исследователей, специалистов по исторической фонетике языков, связанных с транскрипцией тангутских письменных знаков, не было предпринято критическое сопоставление вышеуказанных транскрипций (реконструкций). Материалы Н. А. Невского должны в очередной раз привлечь внимание лингвистов, занимающихся синтетическими языками, к проблемам реконструкции фонетики тангутского языка.

Материалы Н. А. Невского — это две общие тетради в черных коленко-ровых переплетах.

Тетрадь 1. На лицевой стороне обложки в левом верхнем углу наклейка: «Архив востоковедов ИВ АН СССР, ф. 69, оп. 1. №№ (чернилами 13(1) зачеркнуто и карандашом вписано 10)». Первая страница не заполнена текстом с обеих сторон. Страницы тетради пагинированы карандашом от 1 до 98. В конце штамп «Архив востоковедов ИВ АН СССР, ф. 69, оп. 1, № 13(1). (Номер также зачеркнут чернилами, карандашом вписан номер 10.) В настоящей единице хранения девяносто восемь пронумерованных листов. 7 мая 1954 г. Подпись». Не указано, что страницы 68б и 69а без текста. Пагинация страниц явно была сделана работником Архива при архивной инвентаризации.

Тетрадь 2. На лицевой стороне аналогичная наклейка и правка № 13(2) на 11. В тетради пронумеровано 100 страниц, но с. 94—100 без текста. Соответственно в штампе в конце тетради указано, что «в настоящей единице хранения сто пронумерованных листов, из них 7 чистых. 7 мая 1954 г.» Подписи на штампах тетрадней 1 и 2 неразборчивы, но, судя по почерку, возможно, они принадлежат З. И. Горбачевой, столь много сделавшей для разбора и публикации научного наследия Н. А. Невского и начавшей эту работу еще до официальной реабилитации ученого.

В тетрадях содержится 4201 тангутский идеограф, которые составляют примерно 2/3 от общего числа знаков письма Си Ся (тангутского). В основу положен словарь «Море письмен»⁴. Каждый лист расчерчен по вертикали на девять колонок, по горизонтали — на неодинаковое число граф, зависящее от количества знаков-омонимов, читающихся по одному и тому же *фань-це*. В одной из горизонтальных полос указывается рифма, к которой относятся перечисленные ниже знаки.

¹ Нисида Тацуо. Сэйка кэнкю. Киото, 1961. Т. 2.

² М. В. Софронов. Грамматика тангутского языка. Кн. 2.

³ Ли Фань-вэнь. Тун инь яньцзю. Иньчуань, 1986.

⁴ См.: Море письмен: Факсимиле тангутских текстов / Пер. с тангут., вступ. ст. и прил. К. Б. Кепинг, В. С. Колоколова, Е. И. Кычанова и А. П. Терентьева-Катанского. М., 1969. Ч. 1—2 (Памятники письменности Востока. Вып. 25); 史金波、白滨、黄振华, 文海研究, 北京, 1983 (*Ши Цзинь-бо, Бай Бинь, Хуан Чжэн-хуа*. Вэньхай яньцзю). В китайской публикации имеется вступительная статья Хуан Чжэн-хуа «Введение в изучение системы фань-це "Моря письмен"» (с. 65—134). С. 125—134 — реконструкция рифм и инициалей и сводная таблица, которая в принципе позволяет восстановить чтение каждого знака, попавшего в словарь «Море письмен» и по системе Хуан Чжэн-хуа.

В вертикальных колонках указывается порядковый номер идеографа в тетради, его написание, *фань-це*, которым передается чтение данной группы идеографов-омонимов, наименование (класс) инициали либо реконструкция инициали по материалам «Фонетических таблиц», китайская транскрипция и тибетская транскрипция. Китайская транскрипция сопровождается старым (по Б. Калгрэну) и современным чтением иероглифа. Тибетская написана в оригинале и транслитерации.

В «Перечне» содержатся знаки, относившиеся к 97 рифмам ровного и 56 рифмам восходящего тонов.

На крайнем верхнем поле имеются разнообразные пометы, которые соотносят данный перечень знаков по словарю «Море письмен» с другими источниками:

1. Со словарем омонимов «Гомофоны», ибо число знаков-омонимов в словаре «Море письмен» и словаре «Гомофоны» для некоторых групп омонимов не совпадало.

2. С «Фонетическими таблицами» по классификации инициалей, ибо и здесь были несовпадения.

Приведем примеры. Л. 256, тетрадь 2. «В словаре "Гомофоны" данный идеограф отнесен в группу губных спирантов, но в "Море идеографов" он окружен, как видно, идеографами, начинающимися с гортанной фонемы; первый знак его фань-це отнесен к гортанным». Л. 96, тетрадь 2. «В одном из списков фонетических таблиц идеограф отнесен к "гортанным" и помещен в первом ряду». Судя по пометам, Н. А. Невский широко использовал не только сохранившиеся части книг или книги словаря «Гомофоны», но и имеющиеся многочисленные фрагменты разных изданий этого словаря. В тетради 2 есть отсылка к словарю «Драгоценные рифмы» (л. 516).

Именно этот словарь, судьба которого неизвестна, так как его в настоящий момент нет среди тангутских материалов СПб ИВ РАН, позволил Н. А. Невскому, а значит, и всем его последователям выделить значительную часть идеографов восходящего тона. Описание словаря сохранилось в статье Н. А. Невского «Материалы для изучения тангутского произношения»¹. Полное название словаря «Драгоценные рифмы моря письмен Белого высокого великого государства»². По характеристике Н. А. Невского, «рукопись эта плохой сохранности, без конца. Книга состоит, по-видимому, из двух частей: первая — идеографы "ровного тона" и вторая — идеографы "восходящего и входящего тонов"»³. Проблема наличия входящего тона в языке Си Ся не решена. М. В. Софронов полагал, что «в тангутском языке XI в. было два тона — ровный и восходящий, каждый из которых реализовался в верхнем или нижнем регистре в зависимости от начального согласного. В конце XII в. в тангутском языке было четыре тона: ровный, восходящий, уходящий и входящий»⁴. Во всяком случае, словарь «Драгоценные рифмы моря письмен Белого высокого великого государства» оказался действительно «плохой сохранности», и если он не погиб (ранее автор этих строк писал, что словарь был утрачен во время войны), то не исключено, что находится в руках человека, не понимающего истинной ценности уникального памятника. Попутно

¹ Н. А. Невский. Тангутская филология. Кн. 1. С. 129.

² Словарь был найден среди бумаг О. П. Петровой и возвращен в Тангутский фонд СПбФ ИВ РАН.

³ Н. А. Невский. Тангутская филология. Кн. 1. С. 129.

⁴ М. В. Софронов. Грамматика тангутского языка. Кн. 1. С. 96.

заметим, что все только что сказанное относится и к текстам с тибетской транскрипцией, исчезнувшим бесследно.

Н. А. Невский в последней из своих известных автобиографий от 29 мая 1936 г. писал: «Я по своему складу более всего чувствую удовлетворение при исследовательской работе»¹. Любой непредвзятый специалист подтвердит, какой упорный труд вложил Н. А. Невский в эти две тетради. Прошло 55 лет. Целый отряд представителей мирового содружества ученых сделал и свой вклад в исследование фонетики тангутского языка. Результаты их исследований не совпадают. Это не значит, что когда-то не будет единого согласованного решения. Делает успехи историческая фонетика китайского и тибетского языков, а это верный путь к согласованной и близкой к подлинному звучанию языка Си Ся реконструкции фонетики тангутского языка. И на этом пути исследователям поможет публикуемый материал, избавит их от какой-то доли тяжкого труда по сопоставлению материалов из разных источников, потому что он уже был проделан Н. А. Невским. Было бы справедливо перенести его результаты из архива в актив мировой науки, чтобы лишней раз напомнить всем о ее преданном труженике Николае Александровиче Невском, столетие со дня рождения которого мы отметили в 1992 г.

Позволю себе закончить словами проф. Нисида Тацуо: «Работу Н. А. Невского по языку Си Ся с точки зрения ее количества и затронутых областей правильно выделить в качестве нового этапа. Невский... был великим филологом»².

Письмо В. И. Титянова к Е. И. Кычанову

В 1962 г. Николаю Александровичу Невскому за труд «Тангутская филология» (в двух книгах) была присуждена Ленинская премия (посмертно). Во многих газетах, в том числе и центральных, «Правде» и «Известиях», появились публикации о Н. А. Невском. В Институте востоковедения ждали откликов от тех людей, которые разделили тяжкую судьбу ученого. В то время лишь некоторые знали или твердо были убеждены в том, что он был расстрелян, но многие верили официальной справке о реабилитации и свидетельству о смерти Н. А. Невского от 1945 г. Можно было ожидать писем от тех людей, которые могли быть с Н. А. Невским в заключении.

Нашелся только один человек, В. М. Титянов, который находился с Н. А. Невским в одной камере в период следствия по его делу. Он написал письмо З. И. Горбачевой, подготовившей труды Н. А. Невского к изданию. А когда мне было поручено написать научно-популярную книжку о Н. А. Невском (вышедшую позже под названием «Звучат лишь письма»), я, по совету З. И. Горбачевой, написал В. М. Титянову и попросил его прислать мне свои воспоминания о Н. А. Невском. Ниже я привожу текст полученного мной в августе 1963 г. письма³. В. М. Титянов в мое отсутствие приезжал в Ленинград, и я жалею о том, что не встретился с ним лично. О его дальнейшей судьбе мне ничего неизвестно.

¹ Архив востоковедов РАН. Ф. 152. Оп. 3. Ед. хр. 45.

² Рец. на двухтомник «Тангутская филология» (Гэнго кэнкю. Т. 31. С. 64).

³ Текст письма сохранен в первоизданном виде.

Уважаемый Евгений Иванович!

Я перед Вами в долгу. Давненько Вы просили меня написать все, что я знаю о Николае Александровиче Невском.

Неоднократно пытался я эту писанину совершить, но она у меня почему-то не получается. Вернее мне ясно, почему она не получается, во-первых, никак не смогу кратко и понятно изложить своего письма, во-вторых, моя грамотность и осведомленность в вопросах тангутского государства невелика. Все, что я слышал в свое время по этому вопросу, осталось в моей памяти как сказка. Мне кажется, что мое сообщение вряд ли даст что-либо нового в Ваших творческих делах. К тому же это сообщение мое может быть даже и правдивым, но неумело будет изложено художественно.

Другое дело — ряд товарищей освещают этот вопрос, может быть, не всегда верно, но зато грамотно и художественно. Мне, Евгений Иванович, легче выполнить какую-нибудь тяжелую физическую работу, чем изложить на бумаге всего того, что нами переговорено с Н. А. по всяким этим тангутским вопросам и творческим его делам в этом вопросе. Однако удовлетворит или не удовлетворит мой ответ, я считаю своим долгом кое-что Вам написать.

Прежде чем приступить к ответу на поставленные передо мной Вами вопросы, мне хочется сообщить, когда и как я познакомился, а потом даже и сдружился в какой-то степени с Николаем Александровичем Невским. Это первое знакомство состоялось перед обедом 11—X—1937 г. Оно было необычным и произошло в мрачных тюремных условиях Ленинградского дома предварительного заключения НКВД (в ДПЗ), что располагалось во дворе здания НКВД по Литейному проспекту. 10—X—37 г. будучи в этом памятном здании НКВД на приеме, меня там и арестовали. День и ночь для меня были особенными, часов в 5 утра 11—X нас после некоторых необычных в моей жизни издевательств погнали в баню под холодный душ. Эта баня была особой баней, после которой сразу же и окончательно теряется человеческий облик. Стали разводить по камерам. Меня поместили в камеру № 54, где находился уже Николай Александрович. Не успев втолкнуть меня в камеру, сразу же последовал неприятный лязг запора, говорящий о том, что отсюда больше уже таким человеком, каким ты был, не выйдешь. Ко мне сразу же ринулась группа каких-то необычных людей, по своему внешнему облику напоминающие вроде дикарей или сумасшедших. Задавалось множество самых разнообразных вопросов. Я, дрожа от постигших переживаний, страха и после холодного очевидно душа, отвечать на вопросы не мог. Воздух в камере был каким-то спертый и мне дышать было нечем. Откуда-то издали послышался мягкий человеческий голос: «Товарищи, отступите от человека, неужели Вы не видите, он волнуется и не может ответить на Ваши вопросы». Мой взор невольно как-то направился в сторону, откуда доносился будто бы защищавший меня голос. У этого человека был выпуклый вперед высокий лоб, тонкие плотно сжатые губы, глубоко посаженные умные и внимательные глаза. С обросшей небольшой бородой. Волосы на голове седые, аккуратно заброшенные назад и немного сзади вьющие. Волосами напоминал или художника или священного служителя.

Когда толпа от меня отодвинулась, я как-то невольно в поисках себе места уюта подошел к этому человеку. Их сидело трое на ломаной ржавой железной кровати. Уступили место для сидения и мне, где началось мое знакомство. Первым мне отрекомендовался старичок Василий Ва-

сильевич Лорик. Кстати, жизнь и деятельность которого в области внедрения техники в нашей царской России и развития металлургической промышленности имеет немаловажное значение. Вторым знакомством состоялось с Николаем Александровичем Невским, который представился работником Эрмитажа. Третьим был церковный служитель отец Владимир. С другой стороны кровати, т. е. за спиной сидели профессор Календарев, доктор Виноградов, зам. командующий ЛВО Федоров, артист Андриевский, с которым тоже познакомился. Вот как состоялась наша первая встреча.

Не только знакомство, но и близкое товарищеское взаимоотношение у меня с Н. А. стало все больше укрепляться тем, что мы вместе с ним стали спать, как говорят, на одной постели, состоящей из моего кожаного пальто, его легкого пальто, служившее нашим одеялом, его ботинки и мои сапоги были изголовьем, которые прикрывались его легким пиджаком и моей пока еще свежей гимнастеркой. Беда наша была в том, что у нас не было полотенца и мы пользовались носовыми платками. Но и этот недостаток был скоро ликвидирован. У меня на икры ног для лучшего держания голенищ хромовых сапог наворачивались чистые белые портянки, из которых мы сделали одно полотенце и мешочек для складывания хлебных паек. Совместное наше сидение на одной кровати, спанье на одной постели и повседневные разговоры на разные темы и однородные переживания с каждым днем все больше и больше сближало нашу дружбу. Вам понять всего нами пережитого, конечно, труднее, чем тем людям, которые были связаны общим несчастьем. Ну, об этом хватит писать. Разрешите изложить ответ на Ваши вопросы, которые поставили передо мной в письме. Что осталось у меня в памяти, я постараюсь об этом изложить.

I

Вы просите изложить, что рассказывал Николай Александрович о своей жизни?

Всего описать, конечно, я не смогу. Он говорил, что Родиной его является действительно Рыбинск, где он провел свои детские годы и там же окончил гимназию. Он рассказывал, что отец его был чиновником и выполнял работу в небольших масштабах... Если мне память не изменяет, он относился к числу ж/дорожных чиновников. По характеру своему отец был строгим человеком, часто прибегал к употреблению спиртного. О матери он говорил больше положительного, чем об отце. Он считал, что мать ему давала больше правильных направлений в жизни и учебе, в деле привития трудовых навыков, в части приобретения скромности, любезного почтения к людям и т. д. Рос он не холеным мальчиком, не то что Василий Васильевич Лорик. В раннем детстве остался без отца, жили исключительно на средства получаемого пособия за отца. Учась в гимназии ему пришлось выполнять обязанности репетитора по подготовке отстающих в учебе подростков за что получал скромную плату. Гимназию окончил хорошо, после того поступил в Петербургский ун-т. В те времена у студентов была установленная форма одияния. Часто приобретать не всегда представлялось возможным. Ему волей и неволей пришлось бережно относиться к приобретенной ранее форме. Еще в студенческие годы в нем стали развиваться черты скромности, трудолюбия, бережливости и вежливость к людям. Этот характер, мне кажется,

закрепился до момента пребывания его в тюрьме. Учеба в университете проходила у него успешно и закончил его с отличием.

Его стремление, как он рассказывал, после окончания ун-та было работать на дипломатическом поприще. Об этом предвещали ему не только товарищи по учебе, но даже преподаватели. Он в совершенстве овладел языком восточных стран и в частности китайским и японским. Желания его не сбылись. На дипломатической работе ему трудиться не разрешили лишь потому, что он по своему родословному происхождению занимать дипломатических постов не может. Ему было предоставлено право работать на научном поприще. Его это сильно огорчило и в нем появилось внутреннее негодование к существующему в то время строю. Он переключился на научно-исследовательскую работу, где особо увлекло его имеющая в то время в Петербурге неизвестная и неразгаданная письменность, привезенная русским исследователем Азии Козловым в 1908 или 1909 году. Наряду с приобретением общих знаний по китайскому и японскому языкам он стал усовершенствовать и закреплять эти знания. Кроме этого начал изучать какую-то буддийскую письменность и тибетский язык. В нем еще в то время зародилась мысль во что бы то ни стало уехать за границу на восток, определить свою жизнь там, заняться с помощью китайских и японских ученых вопросом изучения тангутской письменности и раскрыть тайну некогда существовавшего Тангутского государства. Намеревался издать свой труд и доказать Русскому государству на что способен человек, которого лишили права выполнять работу на дипломатическом поприще.

Николай Александрович много рассказывал о своей жизни в Японии, их обычаях и нравах. За период его пребывания в Японии ему крайне не нравилось некоторая форма преследований иностранцев, в том числе и его, которая просто ему осточертела. Со стороны японских разведывательных органов. Жизнь его, как за границей, также и в СССР с момента возвращения в 1929 году проходила скромно. Он больше занимался исследовательской научной работой и меньше уделял время личной жизни. С момента его приезда в СССР в 1929 году у него совершенно не было близких людей, с которыми он проводил бы личное время. Может быть, это обуславливалось и тем, что его жена совершенно не знала русского языка и не могла по-русски говорить, так что никакая кампания не могла увлечь. Он за период пребывания в СССР справлял единственный праздник, это встреча Нового года. Снимал он в Астории стол и там вместе со своей женой встречал Новый год.

Из рассказов Николая Александровича о своей прожитой жизни можно было бы сделать такой вывод. Она была посвящена искренней научной работе, которая должна внести вклад в дело развития культуры во имя народа. Его научно-исследовательская кропотливая работа на всем протяжении его жизни занимала превосходство над его личной жизнью. Вот Вам краткий ответ на поставленный вопрос, что рассказывал Николай Александрович о своей жизни. Ответ на другие вопросы будет дан в другом письме.

*С почтением В. Титянов
19—VIII—63 г.*

II

Во второй части своего письма даю Вам ответ на последующие вопросы.

Вы спрашиваете, что рассказывал Николай Александрович о своих работах над Тангутскими рукописями. О тангутском государстве и своих работах?

Он был скромным человеком, в камере, пожалуй, никто не знал, что он является в какой-то степени знатоком по тангутским вопросам. Мое знакомство состоялось тоже как с работником Ленинградского Эрмитажа. При организации (конечно, неофициальной) в камере какого-то разумного досуга, избегая общей болтовни и шума, стали устраивать беседы на самые различные темы, когда один человек в полголоса рассказывает а все остальные слушают. Дошла, помню, очередь и до Николая Александровича. Первой его темой был увлекательный рассказ о ценностях Ленинградского Эрмитажа. После беседы, проведенной одним из старейших военных специалистов Игнатьевым о «Цусимской битве», где он был непосредственным участником, у Николая Александровича появилось собственное желание рассказать об истории существования Тангутского государства. Тема была необычной и новой, хотя такого государства давно уже не существует. Надо честно признаться, что «жильцы» камеры 54, количество которых доходило до 154 человек, почти никто не знал о существовании такого государства. Его рассказ начался так. «На востоке Центральной Азии, буквально на песках, в IX веке было создано, вернее, возникло, это тангутское государство. Создателем этого государства были тангутские племена, которые называли себя какими-либо не помню людьми, или «людьми ми», или «ми-люди». Оно занимало большую территорию (назвал территория Китая, их провинция, которая не помню). Севернее Тибета и западнее мутно-желтой реки, название которой тоже не помню. Рассказывал, что это государство по своей силе и величине на Дальнем востоке занимало 3 место или было 3-м государством. В подтверждение могущества этого государства приводил факты, что Китай даже платил дань этому Тангутскому государству. Он рассказывал не только об истории такового. Много приводил фактов о социально-экономическом строе, его культуре, международных связях.

«Вся беда в том, со вздохом продолжал свой рассказ Николай Александрович, что несмотря на два с половиной века существования этого государства оно было обогащено собственной письменностью, которая формировалась под влиянием монгольской и особенно китайской письменности, но жаль, что эта письменность пока еще полностью не разгадана». Дальше он говорил, что Тангутская письменность была обнаружена нашим русским исследователем Козловым, которую он доставил в 1909 году в Петербург. И эта письменность остается непонятными условными знаками. Правда, продолжал он, часть тайны этой письменности разгадана русским ученым Ивановым, не помню фамилии ученых братьев из Китая, одного ученого японца и перечислял несколько фамилий из европейских стран, но буквально по одному человеку от каждой страны: Америки, Англии, Франции. Рассказывал о количестве найденной письменности и хранившей у нас в России, рассказывал, сколько ее имеет Америка и Англия. Он увлекательно рассказал, где и как была обнаружена эта ценнейшая находка тангутской письменности Козловым. В заключение рассказал, как исчезло это Тангутское государство.

Что рассказывал Николай Александрович о своих работах над тангутской письменностью?

Николай Александрович никогда не выпячивал вперед такого вопроса о своих работах над тангутской письменностью. Он почему-то больше говорил по этому вопросу о заслугах выдающего русского ученого Иванова, двух братьев из Китая, одного японца-ученого и о меньших заслугах востоковедов одного американца, англичанина и нескольких французских ученых. Себя он всегда считал учеником перечисленных лиц. Поскольку Н. А. готовил себя работать на дипломатическом поприще, особого значения имевшая в то время тангутская письменность для него не представляла. Когда он был лишен права на дипломатическом поприще работать, тогда он последовал примеру своего русского ученого Иванова с головой окунулся в научно-исследовательскую работу и поставил своей задачей раскрыть всю тайну тангутской письменности. Принялся за большое усовершенствование и закрепление знаний японо-китайского языка и литературы. Кроме этого, изучил тибетский язык. Перечитал, как он говорил, гору книг китайской, буддийской и др. литературы.

«Русский ученый Иванов какой-то невиданной силой увлек меня к изучению тайны неизвестной тангутской письменности. Мне хотелось поехать в те места, откуда привез Козлов эту письменность и своими руками произвести дополнительные раскопки». Имея затаенное негодование к правительству царского самодержавия, считая, что он не меньше приобретет практического опыта и знаний в деле исследовательской работы по этой тангутской письменности за границей на Дальнем востоке, он и поставил своей целью уехать за границу.

Будучи в Японии наряду с преподавательской работой Н. А. вплотную начал заниматься научно-исследовательской работой. Ему, будучи за границей, удалось, как говорил, «кропотливо раскрывать загадки древней письменности». Там же ему удалось сделать немалое количество переводов тангутской письменности в том состоянии, в каком они находились несколько веков тому назад. Будучи за границей он сумел овладеть в совершенстве всем комплексом филологических знаний и подготовил к выпуску в свет часть своих трудов. Кстати, он рассказывал, что намеревался написать работу по вопросу государственного летоисчисления, существовавшего в Японии и в Китае, и выявить действительную истину, какое же государство из этих является старшим по летоисчислению.

С переездом в 1929 г. в СССР он вплотную занялся подготовкой материалов к выпуску в свет. Особенно хотелось издать Русско-Тангутский словарь с большим объемом расшифрованных знаков. И ряд статей по истории тангутоведения и истории Тангутского государства.

Будучи в тюрьме его очень это дело беспокоило, что труды могут исчезнуть бесследно. При его аресте, как он говорил, очень небрежно относились к его рукописям, что вызвало сомнение в их сохранности. Это одна сторона. Второе, что его смущало, он боялся того, что его труды могут прибрать некоторые «люди» и издать их за свои труды.

III

Что я могу сказать о Николае Александровиче Невском как о человеке? Как он держался в те кошмарные дни?

Николай Александрович Невский это благородный скромный человек. Не бахвал даже в своих знаниях. Внимательный к людям. И желал

Материалы к биографии

всем только добра. Он не вступал ни в какие споры, доказательства, но всегда внимательно прислушивался ко всяким разговорам.

Был такой момент 27/XI 37 г. Меня вызвали на следствие. Продержали меня на следствии 3 суток, не евши и не спавши, стоя на ногах. От всего этого я отупел и ослаб. Когда меня вернули в камеру буквально на один час на обед, Николай Александрович ужаснулся. Сразу же организовал мне отдых на несколько минут. Поставил по обоим сторонам кровати вплотную людей, меня положили на кровать и они с доктором Виноградовым начали делать мне массаж ног, сняв с меня хромовые сапоги. Разрезали брюки бриджи, которые мне жали икры. У кого-то позаимствовали валеные опорки на ноги и я даже немного мог заснуть. Когда за мной пришли с вызовом на следствие, он держал такой ответ: «Подождите, он ослаб и сам не может кушать, мы его еще кормим».

Сначала он держался прекрасно. Мое следствие длилось с 4 часов утра 27/XI до 5 ч. 30 м. утра 12/XII — 37 г. все время в положении стоя. Меня с 4/XII стали отпускать в камеру с конвоем только на обед. И мы все время с ним встречались, где он проявлял подлинную человеческую заботу ко мне и старался воодушевлять, чтобы я крепился. 7 или 8/XII возвращаюсь на обед в камеру и вдруг моего друга А. Н. нет. Я спрашиваю, а где Невский? Мне таинственно кто-то шепчет, что его ночью взяли на следствие. На второй день в обед вхожу в камеру, Николай Александрович сидит понурившись. Его седые волосы в каком-то беспорядке, под глазами мешки опухли. Сидит почему-то разувши и ноги тоже опухшие. Я сразу бросился к нему и спрашиваю, в чем дело, Николай Александрович? Он как-то холодно ответил, что был на следствии и стал таким же шпионом, как Вы, только Вы шпион польский, а я шпион японский. Почему Вы отекли? Последовал спокойный ответ: «Машина стала плохо работать». Может быть, Вас били? Он отрицательно кивнул головой и сказал: «Зачем меня бить, я им все подписал». Тут же дал совет мне, крепись и не подписывай.

10 или 11/XII — 37 г. по каким-то причинам у меня несколько часов не было следователя и меня отправили, вернее привели в камеру. Все уже расположились спать. Николай Александрович лежал как-то необычно. Брюки задраны были выше колен. Ноги по-прежнему были опухшими. Голова и плечи почему-то сверх обычного была завернута в мое истрепанное кожаное пальто. Такая его поза вызвала у меня даже какой-то страх. Я, тихо добравшись до кровати, стал трогать его, и он проснулся. «Ты почему здесь?» Как-то растерянно меня спросил. Я ему ответил, что нет следователя и меня на неопределенное время стража приперла сюда. Он мне хотел уступить кровать для отдыха, но я настойчиво стал опротестовывать и начал доказывать, что мне на полу будет лежать лучше.

Вдруг он как-то порывисто обратился ко мне с вопросом:

«Василий Михайлович! На меня теперь наверняка обидится Вячеслав Михайлович Молотов, что я не завершил работу по изданию Русско-Тангутского словаря». Я ему посоветовал успокоиться.

Вдруг он каким-то огорченным шепотом мне сказал: «Ну зачем меня обманули, привезли сюда — в Россию. Эх, Майский, Майский!» Потом вновь обратился ко мне и сказал: «Только что успел отыскать ключ от всех тайн тангутской письменности. Написал немало работ и вряд ли кто теперь сумеет довести до конца всю тайну тангутской культуры. Жизнь я прожил в честном труде. Мне жаль незаконченных своих работ. Жаль

жену, которая совершенно не знает русского языка и теперь живет как отшельница. Жаль маленькую дочь».

Я же ему взаимно ответил, что мне жалеть нечего. У жены моей и у детей со временем боль утраты исчезнет и будут жить потихоньку без меня. Единственно, на что я зол, почему меня, простого мужика, крестьянина-бедняка незаслуженно делают польским шпионом?

В заключении мы договорились: в случае если кому подвернется лучшая фортуна в жизни, обязательно должны проявить взаимную заботу друг о друге. И оба буквально сидя мы уснули на койке.

Утром 11/XII 1937 года после завтрака меня вызвали опять к следователю. Следствие шло буйно... Длилось оно без перерыва с 8 ч. утра 11/XII до 5 ч. 30 минут утра 12/XII. Это было в большом здании НКВД. Вдруг заиграло радио с песней «Эх, как хорошо в стране Советской жить». Я упал и потерял сознание.

Очнулся только в тюремном госпитале в «Крестах». С этого момента потерял связь с Николаем Александровичем Невским.

Позднее мне в одной из тюремных камер Ленинградских тюрем пришлось встретиться с Николаем Иосифовичем Конрадом. Этот человек противоположный тип Н. А. Невскому, потом уже бессовестный и неблагодарный человек, хотя он ныне и академик.

Вот что я мог Вам написать. Что Вы извлечете из моей писанины, я не знаю. Мое единственное пожелание Вам, Евгений Иванович. Воскресите правдивую память о Николае Александровиче Невском, а если выйдет в свет Ваш труд о Н. А. Невском, пришлите мне.

Второе, о чем хочу Вас просить, если удастся Вам встретиться с дочерью Еленой Николаевной, передайте ей мой родной старческий привет. Шлю привет З. И. Горбачевой.

*Остаюсь с уважением к Вам
В. М. Титянов*

Вспоминая Невского

О. П. Петрова

Память о Н. А. Невском дорога мне не только как память об ученом — этнографе, филологе и лингвисте, но и как о человеке, достойном того, чтобы его вспомнили добрым словом.

Я познакомилась с Н. А. осенью 1932 г. в Ленинграде. Познакомил нас Ока Фумио, преподаватель японского языка в Восточном институте (ЛВИ) и в Институте философии, лингвистики и истории (ЛИФЛИ) (в 1937 г. вошел в состав филологического факультета ЛГУ).

Формальным поводом для знакомства было мое знание японского языка. Я преподавала русский язык во Владивостоке японским рабочим, законтрактованным на сезонную работу на рыболовецких судах в Советском Союзе. Разговаривая ежедневно по-японски, я приобрела некоторую беглость речи и наивно полагала, что хорошо владею языком. Так продолжалось до моего зна-

Материалы к биографии

комства с Невским. Помню, как-то вечером я навестила больного Фумио Ока и услышала, что он говорит с каким-то японцем. Но когда я вошла в комнату, то увидела его собеседника — им оказался русский, невысокий худощавый человек, который горячо и быстро говорил по-японски. Это был Николай Александрович Невский. Как он говорил! С тех пор прошло почти сорок лет, но за все эти годы я ни разу не встретила ни одного иностранца, так красиво и с такими неподражаемыми чисто японскими интонациями, так литературно говорящего по-японски. Невский знал, что блестяще владеет языком, и всегда говорил со мной по-японски, хотя моя «японская речь» не могла не резать его слуха. Фумио Ока с восторгом говорил: «Понимаете, у него не речь, а музыка для японского уха».

В феврале 1933 г. я стала преподавателем японского языка в ЛИФЛИ.

Однажды Н. А. пригласил меня в гости и попросил бывать у них почаще, потому что его жена, Мантани Кёкурэн, скучает без дружеского общения. Я очень обрадовалась его приглашению: наконец-то я услышу речь интеллигентной японки (я общалась в основном с мужчинами). Мантани Кёкурэн была артисткой, она исполняла японские средневековые баллады, аккомпанируя себе на *бива* (четырёхструнный музыкальный инструмент).

Невские жили в двух маленьких комнатах, выделенных им академиком В. М. Алексеевым в своей квартире (ул. Блохина, д. 17/1, кв. 5). В меньшей комнате был кабинет, в большей — столовая.

Меня встретили миловидная женщина и очаровательная девчушка с румяными пухленькими щечками и подстриженной челкой темно-каштановых, почти черных волос. Девочка казалась японкой, только ее волосы были не черными, как вороново крыло, а цвета бронзы. Н. А. Невский встал из-за письменного стола, заваленного книгами и бумагами, и приветствовал меня по-японски. Я почувствовала, что в этой тесной комнатке царят домашний уют и семейное тепло.

Николай Александрович рос без родителей, и, может быть, поэтому был очень привязан к семье, своей дочке Нелли и жене Мантани-сан, которая была ему преданным другом и помощником.

Мантани-сан добилась на родине известности как артистка и могла сама обеспечить себя и ребенка, но она поехала в СССР, к мужу. Это был настоящий подвиг: одной с 4 летним ребенком на руках, без друзей и знакомых, без знания языка отправиться в чужую страну, где и климат, и пища, и уклад жизни — все непривычно. Ей удалось преодолеть множество препятствий на этом пути и в конце концов она сумела создать условия для плодотворной работы своего мужа. И все же Мантани-сан очень скучала, потому что из-за незнания русского языка была лишена возможности с кем-либо общаться. Невскому хотелось, чтобы мы подружились. На мне в день знакомства был пуховый берет василькового цвета, и девочка, протянув ко мне ручки, радостно пропищала: «Аобоси-но оба-тян! (тетя Синяя Шапочка!)» — это прозвище так и осталось за мной в семье Невских.

Я любила бывать у Невских. Мантани-сан играла на *бива* и *сямисэне* (трехструнный музыкальный инструмент) и пела. Я наслаждалась музыкой женской речи. Иногда заходил Н. И. Конрад, живший в том же доме. Он был очень привязан к маленькой Нелли, симпатия их была взаимной.

Невский, как правило, уходил работать в кабинет. Я вообще не представляю его себе иначе как за книгами или рукописями. Через открытую дверь было видно, что он сидит по-японски на *дзабутоне* на полу, застланном татами, перед низеньким столиком и что-то пишет.

В 1934 г. были открыты специальные факультеты переводчиков японского языка в ЛИФЛИ и ЛВИ. Занятия там строились таким образом: русский преподаватель и японец все время занимались со студентами двусторонними переводами. Н. А. Невский и Мантани-сан тоже преподавали и были загружены педагогической работой до предела.

Можно только удивляться, как при такой нагрузке Н. А. Невский находил время для активных занятий тангутикой. С утра он шел на работу в ЛВИ или ЛИФЛИ, а ночи напролет просиживал над тангутскими рукописями. Ему не хватало времени, чтобы разобрать и описать коллекцию тангутских рукописей и ксилографов, привезенную П. К. Козловым из Харахото и хранящуюся в ИВАНе.

Невский обладал редким лингвистическим талантом. Он знал 16 труднейших восточных языков, владел их письменностями и стремился узнать все их тонкости. Японский, китайский, тибетский, монгольский, маньчжурский, тангутский, пали, корейский, говоры аборигенов Формозы, ряд диалектов японского языка, язык рюкюсцев, айнский, гиляцкий, языки островитян Тихого океана — вот краткий перечень языков, которыми владел Невский. Кроме того, в его активе были латынь, немецкий и французский языки, которые он изучил в классической гимназии в Рыбинске. Английским он владел в совершенстве, на нем он писал и печатал в Японии свои статьи. Хочу отметить, что большинство из перечисленных языков он знал не пассивно («читаю и перевожу со словарем»), а великолепно говорил, соблюдая все их тонкости, поражая своим произношением даже носителей языка. Для чтения буддийской литературы Невский изучил санскрит.

В Японии друзьями Невского были известные ученые — филологи, этнографы и диалектологи, которых привлекали его блестящий японский язык, широта научных интересов и, конечно, личное обаяние, общительность, остроумие и доброжелательность.

Профессора Янагида Кунио, Оригути Синобу, Иха Фукюэн, Накаяма Таро, Хасэгава Котаро, Окамура Тиаки, Исихама Дзюнтаро, Ока Масао и другие не только уважали и ценили Невского как ученого, но и глубоко и искренне любили его как человека. Он принимал участие в научных заседаниях, проводившихся ежемесячно в Токио в квартире профессора Янагида Кунио. Невский приезжал на них из Осака или Киото. Он не только активно участвовал в дискуссиях по филологии, этнографии и диалектологии, но выступал с докладами. Кроме того, он публиковал свои статьи в этнографическом журнале «Миндзоку». Проф. Исихама Дзюнтаро отзывался о Невском как о блестящем ученом, о чем свидетельствует его письмо акад. В. М. Алексееву¹.

К восьмидесятилетию Н. А. Невского в Японии был выпущен сборник «Луна и бессмертие»², составленный проф. Ока Масао из статей ученого по этнографии, напечатанных в 20—30-х годах. В него включены также письма Невского японским этнографам, относящиеся ко времени сбора материала по культу божества Осирасама. Мысли, высказанные Невским в этих письмах, не потеряли актуальности для этнографов и в настоящее время.

Проф. Ока Масао написал предисловие к этому сборнику и включил в него биографический обзор Като Кюдзо «Жизнь Невского». Като Кюдзо в своем обзоре во многом следовал интересной книге Е. И. Кычанова «Звучат

¹ Архив востоковедов ИВ РАН. Д. 528. Л. 62—64.

² Н. Невский. — Ока Масао. Сб. Цуки то фуси. Токио, Хэйбонся, 1971.

лишь письма» (раздел о Н. А. Невском)¹. В сборнике напечатан также каталог трудов Н. Невского.

Научные штудии Невского в Японии в основном шли по двум направлениям: 1) филологическое, в том числе и лингвистическое, на базе Кансайского научного общества «Сэйан», во главе которого стоял проф. Исихама Дзюнтаро, 2) этнографическое, в том числе сбор фольклорных материалов, разрабатываемое вместе с группой ученых, которой руководил проф. Янагида Кунио.

Като Кюдзо пишет, что заслуги Невского перед японской наукой особенно значительны в трех областях:

1. *Этнография*. Невскому принадлежит приоритет в исследовании культа божества Осирасама. Культ Осирасама прослеживается во всех районах Японии. Невский находил в нем черты, сходные с шаманством народов Сибири, хотя отрицал возможность его заимствования с материка. Он первый обследовал места бытования этого культа в ряде районов на Хоккайдо и привлек к ним внимание японских ученых.

Невский обследовал район Тохоку — северо-восточную окраину острова Хонсю, район р. Тоногава: центральную часть префектуры Иватэ, восточные и западные районы префектуры Аомори, районы к югу от города Сэндай, прослеживая изменение форм этого культа. Им была проделана огромная работа, к которой он привлек десятки японских ученых, служителей культа, деревенских старост. В ходе работы он консультировался с Янагида Кунио и известным японским айноведом проф. Киндайти Кёсукэ. Осмыслив полученные данные о культе Осирасама, божества, которое в разных местностях известно под разными именами и выступает в разных ипостасях (мужской и женской), Невский выделил общий субстрат этого культа, тем самым разрешив одну из интереснейших проблем японской этнографии.

Авторитет Невского среди японских ученых-этнографов был исключительно высок еще и потому, что он познакомил японцев с трудами Льва Яковлевича Штернберга. В сборнике «Луна и бессмертие» Ока Масао поместил статью Невского о Штернберге со списком трудов последнего. Для японской науки этнографические исследования Штернберга в Сибири были откровением. В особенности они оказали влияние на айноведа Киндайти Кёсукэ, друга и учителя Невского.

2. *Айноведение*. Невский жил на Хоккайдо; занимался айнским языком не только с таким знатоком, как Киндайти, но и с айнами. В его доме гостили айнские сказительницы, со слов которых он записывал народные песни и сказки. В Архиве востоковедов хранятся его черновые записи айнского фольклора. В сборнике Ока Масао поместил напечатанные в Японии айнские мэноко и юкара в японских переводах².

Часть архива Невского находится в библиотеке университета Тэнри. Ока Масао рассказывает о том, каким образом рукописи Невского попали туда. В 1943—1944 гг. Ока читал лекции в Саппоро. Банкир Кикую показал ему

¹ Кычанов Е. И. Звучат лишь письма. М., 1965. С. 139.

² В рукописном отделе СПбФ ИВ РАН хранится ряд рукописей и ксилографов японских авторов XVIII—XIX вв. об айнах, большей частью отсутствующих в Японии (см.: Петрова О. П., Горегляд В. Н. Описание японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг. Вып. I. М., 1963. Раздел этнография. II: Айны. Оп. № 135—165). Эти рукописи требуют пристального внимания отечественных исследователей. Список рукописи «Эдзо Мацумо карасу» («Мацумайский ворон»), сделанный известным японским ученым Хирага Гэннай (1729—1779), датированный 1764 г. (шифр В-144), о быте, обычаях и промыслах хоккайдоских айнов, должен быть переведен и издан.

кипы студенческих тетрадей с записями, приобретенные на городском рынке у букиниста. Его интересовало: представляют ли они какую-либо ценность? К изумлению Ока, это оказались тетради Невского с записями по тангутскому языку, айнскому языку и фольклору, а также с копиями писем японским ученым. По приезде в Токио Ока сообщил о находке профессору Янагида, который описал эту историю в сборнике «Кокё ситидзюнэн» («К семидесятилетию Родины»)¹. Благодаря этому записи Невского были приобретены университетом Тэнри.

3. Диалектологические исследования на о-ве Окинава.

Сравнительные исследования диалектов Сюри, Наха с киотоским в современном их состоянии не учитывали их диахронических изменений, и чисто формально делался вывод об их идентичности. Ознакомившись с языковыми особенностями диалектов на островах Мияко, Невский установил истинные причины расхождений и сходства этих диалектов с учетом динамики их развития.

В сборнике «Луна и бессмертие» перепечатаны статьи Н. А. Невского по исследованию *аяго*-песен на местном диалекте, записанных им со слов жительницы дер. Симадзири в 1922 г. К статье приложен словарь и краткие грамматические заметки. Кроме того, в сборнике помещены материалы Невского по детским играм на острове Мияко, фонетически записанная рюкюская сказка, песни из Каримата, аяго о цветах бобов, записанные Тадзима Рисабуро, в переводе Невского на японский язык.

В октябре 1937 г. Н. А. Невский был репрессирован, у него было отнято все: любовь, семья, наука, честь и свобода, но этот удар судьбы не убил в нем гуманного отношения к людям. Об этом свидетельствует В. М. Титянов, оказавшийся в одной тюремной камере с Невским².

В Японии знают о трагической судьбе Н. А. Невского и его жены. Этому способствовала исследовательница детской литературы Танака Канако. Ей случайно попала в руки визитная карточка Невского, найденная при разборе архива известного этнографа Сасаки Кидзэн. Танака Канако вспомнила о замечательном русском ученом, дешифровавшем тангутские рукописи из раскопок П. К. Козлова, и о том, что читала о нем статьи, опубликованные в Китае в 50-х годах, а затем в Японии. Просматривая документы, относящиеся к деятельности Невского в Национальной библиотеке и библиотеке университета Тэнри, она была поражена широтой его научных интересов и решила побывать в тех местах, где вел исследования Невский. На о-ве Мияко она встретила с этнографом и краеведом г-ном Симодзи, лично знавшим Невского, потом она объехала все острова Окинава по следам Невского и, вернувшись в Токио, засела за его записи в библиотеке Тэнри. Вскоре она узнала о реабилитации Невского на родине, о том, как высоко оценены его труды и о том, как продолжает его исследования новое поколение ученых. Танака Канако побывала в Ленинграде, лично познакомилась с ленинградскими востоковедами и с дочерью Невского, Нелли. Обо всем этом Танака Канако написала статью «Одна визитная карточка» в газете «Рюкю симпо»³.

В феврале 1972 г. я получила письмо от незнакомого японца из города Куромацунай на Хоккайдо. Им оказался родной дядя Нелли Невской, младший брат ее покойной матери Мантани Кёкурэн. Он узнал мою фамилию от

¹ К семидесятилетию присоединения Рюкю к Японии в 1872 г.

² Письмо В. М. Титянова см. в наст. изд.

³ Танака Канако. Одна визитная карточка: По следам Невского // Рюкю симпо. 1971. 21, 22, 23 сентября.

 Материалы к биографии

японских ученых и решил через меня установить связь с племянницей, которую разыскивал сорок лет. Нелли вырастили дальние родственники Н. А. Невского, очень хорошие люди, кроме того, ей всегда помогал друг отца, академик Н. И. Конрад.

Нелли, воспитанная в русской среде, увы, совершенно забыла японский, язык своего детства. И по сей день она живет в Ленинграде, работает врачом-педиатром.

Волею судьбы архив Невского стал достоянием науки двух стран. Обмен материалами и микрофильмами, вероятно, дело будущего, а сотрудничество ученых России и Японии будет истинным памятником Николаю Александровичу Невскому.

О родителях

Е. Н. Невская

Вспоминая родителей, я погружаюсь в мир далекого-далекого детства, с которым у меня связано все самое теплое, светлое и дорогое.

С тех пор прошло более 54 лет, т. е. вся жизнь с ее хорошим и плохим. Много забылось, стерлось, но кое-что осталось. Из раннего детства, относящегося к японскому периоду жизни, в моей памяти сохранился один яркий эпизод. Николай Александрович принимает сидячую японскую ванну, отдаленно напоминающую деревянную бочку, только бо́льших размеров. Он берет меня в руки и опускает в воду. По краю ванны ходит маленькая обезьянка и пытается своими лапками «мыть» мне голову. Вероятно, это происходило незадолго до отъезда Николая Александровича, т. е. мне было около полутора лет.

Обычно же я вспоминаю отца за работой, сидящего в кабинете за письменным столом, обложенного книгами, бумагами, карточками, в клубах табачного дыма. Работал он очень много и во многих местах. «В настоящее время Н. А. работает в ЛВИ в качестве профессора на специальном японском секторе, в ЛИФЛИ — в качестве профессора на II-м курсе японского разряда, где читает лекции по японской фонетике, и в ИВ Академии Н[аук], где работает над определенными планом японскими темами (в том числе над ударной темой Японского кабинета по переводу "Нихон Гайси"), над описанием тангутских рукописей и ксилографов и занимается с аспирантами. В ЛВИ он дает консультацию студентам и ведет методологический семинар с нерусскими преподавателями японского языка (японцами и корейцами)». В Университете он также читал лекции и вел занятия со студентами. Несмотря на такую загруженность педагогической работой, Н. А. вкладывал всего себя в науку. Для этого нужно было время, которое он черпал за счет своего сна и отдыха. Он дорожил каждой минутой. Спал по 4—5 часов в сутки, стараясь ежедневно сделать как можно больше. Казалось, что он торопится, боится не успеть завершить начатое. Такой режим был у него и во время отпуска, поэтому при выезде на дачу основной багаж составляли книги, рукописи, карточки.

Н. А. был очень скромным человеком. Он никому не рассказывал о своих открытиях и достижениях. Он работал не для славы, а для науки. Наша дальняя родственница, Т. Н. Крылова, прочитав книгу Л. Л. Громковской и

Е. И. Кычанова о Невском, сказала мне, что она никогда не думала, что «он такой большой ученый». Если бы она это знала, то постаралась бы сохранить все его многочисленные письма как из Рыбинска, так и из Японии, которые она уничтожила в 1937 г.

Ежедневно к 9 часам утра отец уходил на работу, а возвращался часов в 7. Причем зимой, когда Нева была крепко скована льдом, он всегда шел через реку. Я обычно выходила его встречать. Увидев его в конце улицы, я бежала навстречу, и мы, взявшись за руки, шли к дому. По дороге он расспрашивал, как я провела день, какие оценки получила в школе. Его очень огорчали мои первые тройки по чистописанию и русскому языку. Дело в том, что с 1935 г. я посещала занятия в группе, где разговорным языком был немецкий. Обучали нас и русскому как устному, так и письменному, следили за орфографией, но не обращали внимания на почерк. Естественно, что, поступив в 1937 г. прямо во 2-й класс, я зарабатывала по чистописанию и, соответственно, по русскому языку — «уд.»-ы. Правда, с III четверти я была уже «круглой» отличницей, но родителям не суждено было этого дожидаться.

Придя домой, отец обедал, рассказывал маме о событиях дня, около часа занимался со мной: читал вслух, шутил, рассказывал смешные истории, рисовал — и... шел работать до 3—4 часов утра. Иногда он о чем-нибудь спрашивал у мамы, и она охотно ему отвечала.

О моей матери написано мало, но она достойна того, чтобы рассказать и о ней. Она всегда была для Н. А. верным другом, помощником, заботливой женой и создавала все условия для его душевного покоя и плодотворной работы.

Мама японка, родилась на острове Хоккайдо в деревне Ирика. Она получила не только среднее, но и музыкальное образование, превосходно играла на национальном инструменте *бива* и пела, аккомпанируя себе. В Японии она успешно выступала как исполнительница старинных баллад под артистической фамилией Кёкурэн.

Вопреки воле родителей мама вышла замуж за русского. Их бракосочетание состоялось в Генеральном консульстве СССР. После отъезда мужа на родину она подвергалась преследованиям полиции, поэтому вынуждена была некоторое время скрываться и прятать меня у своих друзей. Она очень тяжело переживала разлуку с мужем и, как только пришел вызов от него, сразу уехала в чужую страну к любимому человеку, бросив родных, друзей, работу. Это было в августе 1933 г. А в 1934 г. она уже работала преподавателем японского языка в ЛВИ (Ленинградский Восточный институт) и ЛИФЛИ (Ленинградский институт истории, философии и литературы). Она была перегружена работой, но, несмотря на это, была хорошей хозяйкой, заботливой матерью и женой. Она великолепно готовила, шила и вязала, так что мы с отцом были «обвязаны» с головы до ног.

Мама прекрасно рисовала и часы досуга посвящала любимому занятию. Я помню, как, взяв кусочек графита плашмя, она вырисовывала стволы бамбука, и из-под ее руки быстро появлялись традиционные японские пейзажи. Также было много маминых рисунков, выполненных карандашом и углем. Она очень красиво писала как по-японски, так и по-«европейски».

Иногда, под настроение, она брала в руки бива и, тихонько наигрывая, пела. Когда собирались гости, она всегда пела по их просьбе. У мамы было три инструмента, которые стояли на специальных подставках в нише комнаты.

Как вспоминают очевидцы, моя мать была европеизированной женщиной — держалась свободно, раскованно и даже позволяла себе красить губы, что в то время было не принято на Востоке.

Из дома выбирались очень редко. Единственное место, куда мы регулярно ездили, это на Крестовский остров, к родственникам, Афросимовым, навестить папину тетю, Варвару Николаевну Крылову, у которой он воспитывался.

Материалы к биографии

вался в детстве. Сразу по возвращении на родину он посчитал необходимым перевезти ее из Рыбинска в Ленинград, так как очень беспокоился о ее здоровье. Варваре Николаевне тогда было 79 лет. Не имея возможности из-за жилищной неустроенности взять тетю к себе, отец договорился с Афросимовыми, которые и предоставили ей комнату в своей квартире. Содержание тети Н. А. взял на себя.

Афросимовы — Виктор Леонтьевич (троюродный брат Н. А.) и его жена Мэри Константиновна — были чудесные люди и отличались добротой и исключительной порядочностью. Обычно в дни нашего приезда у них собирались и другие родственники. Отец был хорошим рассказчиком и благодаря этому всегда находился в центре внимания. Все знавшие его отмечали, что он обладал великолепным чувством юмора и производил незабываемое впечатление своим светлым умом. Где бы он ни был, своим присутствием оживлял все вокруг. Пока взрослые разговаривали, мы, дети, играли в других



Н. А. Невский с женой и дочерью

комнатах. Я очень любила ездить к Афросимовым.

Мои родители были очень доброжелательными людьми и гостеприимными хозяевами, поэтому у нас постоянно кто-нибудь бывал. Приходили знакомые, родственники, друзья, среди которых было немало японцев.

Особое оживление вносили в наш дом папины друзья — Б. А. Васильев¹ и Ю. К. Щуцкий². Они были востоковедами, людьми умными, эрудированными

¹ Васильев Борис Александрович (1899—1937). Китаевед — исследователь литературы, языка, театра. Профессор Ленинградского института живых восточных языков (ЛИЖВЯ), Ленинградского Восточного института (ЛВИ), Ленинградского государственного университета (ЛГУ), сотрудник Азиатского музея (АМ), Института буддийской культуры (ИНБУК), Института востоковедения (ИВ). Арестован 6 сентября 1937 г., расстрелян 24 ноября 1937 г.

² Щуцкий Юлиан Константинович (1897—1938). Китаевед-филолог и историк китайской философии. Сотрудник АМ, ИВ, преподаватель ЛВИ и ЛИЛИ

ми, наделенными неисчерпаемым чувством юмора. Комната сразу наполнялась гулом их голосов, часто прерываемым дружным смехом. Их объединяла давняя дружба, духовная близость, общность интересов. Они с удовольствием встречались и проводили время вместе. Между собой они звали Васильева — Бус, а его жену — Тапси (я не помню ее имени, кажется, Татьяна).

Довольно часто спускался к нам Н. И. Конрад¹, который жил выше этажом (отец вместе с ним работал по составлению японско-русского словаря). Когда он появлялся в дверях нашей комнаты, я подбегала к нему, и мы, взявшись за руки (скрестив их перед собой), танцуя венгерку, скакали до папиного кабинета. Это было нашим ритуалом.

Иногда Николай Иосифович приходил не сам, а присылал отцу записку со своей домработницей. Н. А. всегда ворчал, получая такие «послания»: «Надо же иметь такой почерк! Нацарапал как кура лапой». В таких случаях я обычно приходила на помощь, брала записку и благополучно ее «переводила».

Из японцев я хорошо помню двоих: Мори-сан² и Нами Нину³.

Мори-сан был стройным, красивым молодым человеком с изысканными манерами. Бегло говорил по-русски. Великолепно танцевал. У него был приятный голос, и он любил петь русские романсы.

Нами Нина — молодая, очень симпатичная, веселая и жизнерадостная женщина. Первое время бывала у нас со своим мужем, Хваном Иваном, который был значительно старше ее. Затем, разойдясь с ним, приходила одна. Всегда очень искренне и заразительно смеялась.

Когда приходили японцы, родители играли с ними в японскую игру мадзан, и дома звучала только японская речь.

Периодически у Н. А. появлялась потребность пообщаться с академиком В. М. Алексеевым. С этой целью он удалялся на другую половину квартиры, где жили Алексеевы, и мы с мамой знали, что он быстро не вернется. Н. А. очень уважал и любил своего учителя, «вдохнувшего» в него «интерес к странам Дальнего Востока». Любовь между учителем и учеником была взаимной. Они всегда находили общий язык и могли увлеченно беседовать до глубокой ночи.

У Василия Михайловича было две дочери и сын. С младшей дочерью — Мусей (М. В. Баньковской) — я подружилась с первых же дней, как приехала в Ленинград. Мне было пять лет, она — на год старше. Я не знала ни одного русского слова, но мы прекрасно понимали друг друга. Другие дети

(Ленинградский историко-лингвистический институт). Арестован 2 августа 1937 г. Выездной коллегией Верховного суда 18 февраля 1938 г. приговорен к высшей мере наказания и в тот же день расстрелян.

¹ Конрад Николай Иосифович (1891—1970). Японец, китаевед. Сотрудник ИВ, профессор ЛВИ и ЛГУ. Арестован 29 июля 1938 г. В ноябре 1939 г. Приговорен к 5 годам ИТЛ. Освобожден 6 сентября 1941 г. Впоследствии работал в Москве. С 1958 г. — академик АН СССР.

² Мори Миноро (другие псевдонимы: Чейрин, Киси Хочиро; настоящая фамилия — Ёсикава) (1908—1937), японец, советский подданный, японовед. В 1931—1932 гг. — студент КУТВ (Коммунистический университет трудящихся Востока), 1933—1936 гг. — преподаватель японского языка в ЛВИ, в 1936—1937 гг. — преподаватель ВПАТ (Военно-политическая академия им. Толмачева), референт Музея истории религии, сотрудник Института истории. Арестован 29 мая 1937 г. Расстрелян 24 ноября 1937 г.

³ Нами Нина, японка, бывшая жена японца Хвана Ивана. Жила в общежитии ЛВИ. В 1938 г., когда пришли ее арестовывать, выбросилась из окна пятого этажа. Остался маленький сын, Ким, 10—12 мес.

Материалы к биографии

В. М. были намного старше и не интересовались такой мелюзгой, как я. (Со второй дочерью В. М. — Люсей — мы сблизились уже после войны; сын В. М. погиб на фронте.) Благодаря дружбе с Мусей, продолжающейся и по сей день, я быстро научилась говорить по-русски. Таким образом, В. М. был учителем моего отца по восточным языкам, а его дочь — моей первой учительницей русского. А моя мама так и не успела научиться хорошо разговаривать по-русски...

Наступил 1937 год. Шли повальные аресты. В подъездах появлялись какие-то незнакомые мужчины. Они стояли в парадной между дверей, под лестницей, либо лицом к лестничному окну. Стояли часами неподвижно, вызывая тревогу и страх. Вскоре после их появления из квартир стали навсегда исчезать люди.

Н. А. возвращался домой хмурый, подавленный и с горечью сообщал, что на работе не было такого-то и такого-то сотрудника. И так изо дня в день. Особенно тяжело переживал он аресты своих друзей: весной арестовали Мори-сан, в августе — Щуцкого, в сентябре — Васильева. Ждал ареста и Н. А. Я помню, как в начале осени собрались у нас «остатки» друзей. Сидя за накрытым обеденным столом, Н. А. с грустью отметил, что очень нелегко видеть, как с каждым днем суживается круг друзей. Возможно, завтра уже не будет и кого-либо из присутствующих. Сам он не боится ничего, так как прожил честную жизнь, а волнуется за свою дочь — что с ней будет, если его арестуют? После этих слов Н. И. Конрад сказал, что, если Н. А. это коснется раньше чем его, он возьмет дочь к себе, воспитает и даст ей образование.

Н. А. арестовали 4 октября 1937 г. За ним пришли ночью, но он еще работал. Отец сказал маме, что это какое-то недоразумение, он съездит, выяснит в чем дело и часа через два вернется. Очень просил ничего не трогать на письменном столе, так как по возвращении собирался продолжить работу. В прихожую кроме нас с мамой провожать его вышли Василий Михайлович и его жена, Наталия Михайловна. Папа всех обнял, поцеловал, надел легкий плащ и направился к выходу. В дверях он обернулся, бросил Алексеву: «Прощайте!» — и вышел.

Через четыре дня пришли за мамой. Она сразу попросила пригласить Н. И. Конрада, чтобы он взял дочь, но услышала в ответ: «Никаких Конрадов! Дочь будет отправлена в детдом». Только после того как мать упала в обморок, за Конрадом был послан дворник.

Так кончилась моя жизнь с родителями. Я их больше никогда не видела. Но о том, что они у меня были, и не простые, а репрессированные, да к тому же «враги народа», мне напоминали постоянно и порой в такой форме, что жить не хотелось.

Через некоторое время после ареста мамы в кабинет Н. А. был прислан А. А. Холодович, чтобы составить опись бумаг и книг. Мне рассказывали, что в ту пору он раздавал всем желающим различные работы Невского. Так, в 1984 г. одна из японисток передала мне полученную от Холодовича пьесу Тикамацу Монзаэмон «Копьеносец Гонза», переведенную Невским и не публиковавшуюся ранее.

Александр Алексеевич Холодович бывал у нас в доме чаще других. Летом 1934 г. вместе с нами совершил круиз по Волге, неделями жил у нас на даче. С 1937 г. я его не видела. Помню его в очках: толстые стекла в черной оправе. Он был очень подвижный, никогда не сидел спокойно, постоянно улыбался и посмеивался. В 1962 г. я получила от него поздравительную телеграмму в связи с присвоением Невскому Ленинской премии. Позже, когда Хо-

лодович был тяжело болен и прикован к постели, мне сообщили, что он очень хочет меня видеть. Сразу выбраться к нему я не смогла, а потом уже было поздно.

Я очень сожалею, что не встретила с Александром Алексеевичем, так как, получив доступ к «Делам», я узнала, что Холодович был «с. с. (секретный сотрудник. — Е. Н.) 3-го отдела УНКВД», т. е. того отдела, где под следствием находились мои родители. Возможно, он был переводчиком у моей матери или мало ли что еще мог бы рассказать...

После Конрадов я жила еще в трех семьях. Я была ребенком, а никто из попечителей никогда не делал запроса о судьбе моих родителей. Да это и понятно. Мы жили в страшное время, когда люди боялись произносить фамилию арестованного вслух, когда ради собственного благополучия некоторые даже отказывались от своих близких: дети — от родителей, жена — от мужа и наоборот. Поэтому те, кто брали меня на воспитание, совершали гражданский подвиг, так как рисковали своей жизнью. Я им благодарна и очень обязана.

Когда мне исполнилось 18 лет, я начала поиски своих родителей. Мне было необходимо узнать, живы они или нет. Я поехала в Москву и обратилась в Приемную КГБ. Посетителей принимали три раза в неделю, с 9 до 19 часов. Я приехала к 6 часам утра и увидела колоссальную очередь: 3 тысячи человек только по записи, а кроме этого много незаписанных. Я попала в число последних. Стояли люди, интересовавшиеся арестованными только в 1937—1938 гг. Моя очередь подошла за 10 минут до окончания приема. Его вел солдат, который принимал от посетителей написанные заранее заявления и фиксировал их поступление в журнале.

Через полгода меня вызвали в КГБ и сообщили: отец умер 13 февраля 1945 г., мать — 12 декабря того же года. Мне не хотелось верить этому сообщению. Я все время ждала их, поэтому, вероятно, считала, что они живы. В последующие годы я еще дважды посылала запросы, но получала все тот же ответ.

После реабилитации родителей (1957—1958 гг.) мне выдали официальные свидетельства о смерти. В свидетельстве о смерти отца значится: умер 13 февраля 1945 г., причина смерти — миокардит, в свидетельстве о смерти мамы — умерла 12 декабря 1945 г., причина смерти — нефрозо-нефрит. На бланках стоят подписи и печати, как положено.

Эти даты постепенно вошли в мое сознание и фигурировали во всех ссылках, где требовались даты смерти моих родителей.

И только сейчас, в 1991 г., когда открылся доступ к «Делам», я узнала, что и отец и мать — оба были р а с с т р е л я н ы в один и тот же день — 24 ноября 1937 г.

Я написала «открылся доступ к Делам». В прямом смысле слова — открылся, и я имела возможность держать в собственных руках «Дела» своих родителей. В течение нескольких дней в феврале-марте 1991 г. я сидела в отдельном кабинете Большого Дома (так называется в Санкт-Петербурге здание КГБ), читала, перечитывала и дословно переписывала эти убогие бумажки, решившие судьбу моего отца и моей матери. Из тех же источников я узнала и о судьбах папиных друзей. Все это производит непередаваемо тяжелое впечатление. Во время чтения у меня холодело внутри, руки тряслись и перехватывало дыхание. Что они, бедные, пережили!

У отца, фактически, два, а у матери — всего один короткий допрос, на котором она отрицала все предъявленные ей обвинения, — и... нет людей.



Супруги Невские

При изложении я позволю себе объединить «Дела» моих родителей, ибо они оба обвинялись в шпионаже: отец как руководитель шпионской группы, вербовавший людей, а мать — как завербованный им агент. В их «Делах» упоминаются одни и те же лица, приложены одинаковые выдержки из допросов и при пересмотре дел заключения делаются общие.

Хранятся эти бумаги в папках из тонкого картона коричневого цвета, на котором крупно оттиснуто черной типографской краской: Д Е Л О №... Следует штук шесть шестизначных номеров с какими-то буквами. Некоторые из них перечеркнуты.

Все страницы (различного формата) жирно пронумерованы, если даже содержат 3—4 строчки. Например:

Протокол обыска № 3337

1. Паспорт ЛФ № 555709 на имя Невского
2. Проф. билет № 080243
3. Переписка.

Опечатано: комната с иностранной литературой.

или (на маленьком клочке бумаги):

Лен. тюрьма

квит. № 9329 4/Х—37 г.
на 76 р. 80 коп.

Фотографий нет и похоже, что не было.

Каждое «дело» состоит из двух частей: I — «собственно» дело и II — материалы, собранные уже в 50-е годы при пересмотре дел.

«Дело» Невского состоит из 155 страниц, из которых 65 относятся к I части. Фактически же I часть значительно короче, так как первые две страницы занимает «Опись бумаг, находящихся в деле», и, кроме того, допросы написаны рукой следователя и приложена их машинная копия.

Опись бумаг, находящихся в деле (I части. — Е. Н.)

- Постановление на арест.
- Ордер на арест.
- Протокол обыска.
- Анкета арестованного.
- Денежная и вещевая квитанции.
- Протокол допроса 4/Х.
- Протокол допроса 25/Х.
- Протокол допроса 15/ХI.
- Протокол допроса Иванова (отсутствует. — Е. Н.).
- Протокол допроса Чикирисова 20/IX (выдержка из протокола. — Е. Н.).
- Протокол допроса Жукова (выдержка из протокола. — Е. Н.).
- Обвинительное заключение.

Постановления на арест как отца, так и матери составлены оперуполномоченным 2 отделения 3 отдела УНКВД ЛО сержантом ГБ Гаркавенко в сентябре 1937 г.: отца — 3/IX, матери — 7/IX, хотя они были арестованы в ок-

Материалы к биографии

тябре 1937 г. Они обвиняются в том, что являются агентами японской разведки и занимаются шпионско-диверсионной деятельностью. Оба эти постановления подписаны сержантом Гаркавенко, начальником 2 отделения 3 отдела Голубом и начальником 3 отдела УНКВД майором Перельмутром и никем не утверждены.

Под постановлением на арест отца написано его рукой: «Настоящее постановление мне объявлено 22/XI—37 г.» — и стоит его подпись. Это означало, что полтора месяца он находился в заключении, подвергался пыткам и издевательствам и даже не знал, в чем его обвиняют! Узнал об этом за день до расстрела.

Под постановлением на арест матери записано рукой следователя: «Подписать отказалась». В ордере на арест на месте фамилии сотрудника, направляемого для этого дела, стоит прочерк: ордер никем не подписан.

Далее следуют протоколы допросов. Написаны они рукой следователя, и каждая страница скреплена подписью обвиняемого.

Первый допрос — стандартный для всех; вопросы касаются лишь знакомых в Ленинграде, других городах Союза и за рубежом.

Первый допрос матери состоялся 21/X, а второй — 16/XI, т. е. через полтора месяца после ареста; только тогда она узнала, в чем ее обвиняют. Бедная мама! Все это время она жила в ужасной тюремной обстановке, в неведении, с тяжелыми мыслями о муже и ребенке. У мамы была очень тонкая и чувствительная душа, но она не могла даже поделиться с кем-либо своими думами. Быть может, ей приходилось терпеть издевательства и насмешки еще и в камере, так как она была японкой и не знала русского языка (неизвестно ведь, кто ее окружал).

А обвиняли ее в том, что в 1932 г. (!) она была завербована своим мужем в агентуру японской разведки, по его заданию сама завербовала японцев Мори и Хвана Ивана, а также имела связь с японской разведчицей Абэ.

Она оказалась мужественной женщиной и нашла в себе силы до конца отрицать все предъявленные ей обвинения. Возможно, такая стойкость объясняется чертой национального характера, а также огромной любовью к мужу.

Основной допрос отца — второй по счету — от 25/X. Третий допрос — короткий, протокол занял одну страницу, и вопросы касаются только Б. А. Васильева, поэтому здесь я их обобщаю.

Если в тексте первого допроса имеются помарки с пометкой «исправленному верить», но с четкой подписью Невского, то в последующих — обратная картина: текст написан четко и гладко, словно чистовик домашнего сочинения, зато в подписях — буквы наползают одна на другую, а порой и вовсе стоят какие-то закорючки.

Из допросов следует, что Невский перед отъездом на родину в 1929 г. в Осака был завербован полицейским чиновником Симадзаки, который с 1925 г. изредка заходил к Невскому по долгу службы как к иностранцу, интересовался его бытом, работой, окружением. В 1929 г., узнав, что Невский собирается вернуться в СССР, категорически потребовал от него стать секретным сотрудником японской разведки и принять от нее задания по шпионской работе. «Симадзаки сказал, что я настолько крепко связан с Японией, что отказываться нельзя».

Задания разведки следующие:

- «1) Проникнуть в научные учреждения, готовящие кадры для работы на Востоке. Сблизиться с руководящим со-

ставом этих учреждений, наметить людей, которых можно использовать в контрреволюционных целях.

- 2) Выявлять и сообщать японской разведке подробные данные (политического характера), связи, поведение о людях, готовящихся для работы в Японии.
- 3) Собирать для японской разведки шпионские материалы о состоянии Красной Армии, в частности авиации, и производственной деятельности оборонных предприятий».

Связь осуществлялась через японское посольство (агент японской разведки — Абэ).

Чтобы связаться с Абэ, «в 1923 г. я приехал в Москву в спецкомандировку¹. Зашел к Плетнер², она позвонила Абэ, вызвала ее к себе и познакомил нас».

«По прибытии в СССР я в соответствии с полученным от Симадзаки заданием поступил на работу в Ин. Восток. АН СССР в Лен-де. Работая в этом институте, я делал все, чтобы заслужить доверие руководящих работников ин-та и др. научных учреждений. Одновременно я сблизился с теми лицами, которые, с моей точки зрения, могли быть использованы для шпионской и подрывной деятельности. В результате тщательного изучения отдельных сотрудников, начиная с 1932 г., мне удалось обработать и привлечь к шпионской деятельности ряд работников научных учреждений и ин-тов г. Л-да, часть которых я впоследствии связывал с агентом японской разведки — Абэ».

Таким образом были привлечены к шпионской деятельности: жена — Мантани-Невская И., Васильев Б. А., Щуцкий Ю. К., Мори М., Хван Иван, Жуков Д. П., Чикирисов В. Е.

От Мори получены сведения «о численности гарнизона ЛВО, мощности авиапарка в Л-де, о количестве и состоянии аэродромов в Лен. ВО».

Васильев передал «материалы о расположении воинских частей в Пскове и Кронштадте, характеристики профессорско-преподавательского состава ЛВИ <...>

Хван Иван рассказал, что является секретным сотрудником НКВД <...> НКВД поручило ему тщательно наблюдать за мной и японцами (Мантани и Мори). По моему заданию Хван сообщал НКВД сведения, не соответствующие действительности, чтобы отвлечь внимание НКВД от контрреволюционной деятельности вышеперечисленных лиц».

Допросы проводили: ст. лейтенант КГБ Голуб и оперуполномоченный Слепнев.

Далее приложены к «делу» копии выдержек из допросов В. Е. Чикирисова от 20.10.37 и Д. П. Жукова от 14.11.37, а в «деле» матери — еще и Невского от 25.10.37.

¹ Невский безвыездно жил в Японии с 1915 по 1929 г.

² Плетнер-Белаго Евгения Дмитриевна — научный сотрудник Тихоокеанского кабинета Института мирового хозяйства АН СССР. Вдова востоковеда Плетнера Олега Викторовича, умершего в 1926 г. Судьба ее мне неизвестна.

Материалы к биографии

Из допроса В. Е. Чикирисова следует, что он был завербован в японскую разведку в Харбине в 1932 г. Гайманом (зав. отделом фирмы «Симменс-Шукерт»). При отъезде в СССР получил от него задания шпионского характера: собирать сведения о состоянии Красной Армии, о политическом и экономическом положении СССР, о состоянии военной промышленности. Приехав в Ленинград, узнал о существовании в ЛВИ контрреволюционной группы, возглавляемой Невским, и связался с ним.

В выдержке из допроса Д. П. Жукова говорится о том, что он был завербован в 1930 г. в Токио Ходзуми (сотрудник торгпредства СССР в Японии), от которого получил задание собирать шпионские материалы об оборонной мощи СССР. По приезде в Ленинград узнал о контрреволюционной группе, возглавляемой Невским, связался с ним и передал ему сведения о боевых единицах на Балтфлоте, о численности вооружения и воинских частей в Пскове, оборонной продукции Кировского завода, заводов «Красный Выборжец» и им. Марти.

Читаешь эти строки и покрываешься мурашками.

Какой ужас!

Каким пыткам подвергались люди, невинно томившиеся в сталинских застенках, если могли ставить свои подписи под такими заведомо ложными признаниями!

Для пояснения хочу привести выписку, имеющуюся во II части отцовского «дела».

«11/IX—40 г. Конрад обратился к Наркому Внутренних Дел СССР с заявлением, в котором сообщал, что осужден невинно, отрицал свою причастность к агентуре японской разведки и объяснял, что его показания о принадлежности к японской разведке ложны и даны им в силу прямого принуждения со стороны следователя либо составлены без его участия и подписаны им под физическим и психическим воздействием со стороны следователя. Далее Конрад писал, что зам. начальника отдела Голуб, следователь Трухин, нач. отдела Соловьев систематически подвергали его избиению, держали по несколько часов в "стенке" и доводили до неменяемого состояния, во время которого он подписывал ложные протоколы допросов».

Таким же пыткам и издевательствам подвергался и Николай Александрович. Это был честнейший человек, не терпевший фальши и не допускавший ее даже в мелочах. Только доведенный до неменяемого состояния он мог подписывать такие, составленные, я думаю, без его участия, бумаги. Свидетельством этому служат «закорючки» вместо подписей.

Бывшие сотрудники НКВД Гаркавенко и Слепнев сами признаются на допросах в 1957 г., что никаких материалов в отношении Невского, «свидетельствующих о его шпионской и иной контрреволюционной деятельности, у них не было», что они применяли к Невскому «стойки» и непрерывные допросы, а их начальник Голуб «избивал арестованных с целью получения признательных показаний». (Протоколы допросов бывших сотрудников НКВД Гаркавенко, Слепнева и Мирзаева, также участвовавшего в следствии, приложены во II части «дела».)

В заключении по пересмотру «дела» сказано:

«Показания о Голубе подтверждаются документами, хранящимися в Особой инспекции УКГБ ЛО, содержащие сведения о том, что Голуб и ряд других сотрудников 3 отдела избивали арестованных и фальсифицировали следственные дела».

Ниже я публикую полностью текст Обвинительного заключения, и каждый, читающий эти строки, сможет сам убедиться в нелепости обвинений, предъявленных такому человеку и ученому, как Невский. Ему было мало суток для работы, и за короткий срок пребывания на Родине он внес такой колоссальный вклад в развитие науки. Даже сейчас, спустя более полувека с момента его гибели, во многих странах интересуются его трудами, печатают их — настолько они актуальны и в наше время.

*«Утверждаю»
Зам. нач. Управления
НКВД ЛО
старш. майор Госбезопасности
_____ /Шапиро/
«__» января 1938 г.*

ОБВИНИТЕЛЬНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

по след. делу № 23686 — 1937 года
по обвинению Невского Н. А.,
в пр. пр. ст. 58-1^а УК РСФСР

3 отдел УНКВД ЛО располагал данными о том, что Невский Н. А. занимается шпионажем в пользу Японии.

На основании этих данных Невский Н. А. 4/Х 1937 г. нами был арестован.

Следствием установлено, что Невский Н. А. с 1929 г. является агентом японской разведки и по заданию последней на территории СССР занимался шпионской деятельностью в пользу Японии.

Для шпионажа в пользу Японии был завербован в 1929 г. в Японии (г. Осака) чиновником Осацкого гор. Управления Симадзаки (находится в Японии).

В 1929 г. Невский Н. А. поехал в СССР с заданием японской разведки — проводить на территории СССР шпионскую работу, получив явку к сотруднику Японского Посольства Абэ.

Прибыв в СССР, Невский разыскал Абэ, установил с ней связь и через нее систематически передавал японской разведке шпионские материалы:

- а) о состоянии и мощи боевых единиц Балт. флота;
- б) о численности и вооружении Ленинградского гарнизона;
- в) о политических настроениях и боевой подготовке состава Лен. военного округа;

Материалы к биографии

г) о мощи авиации и состоянии аэродромов Лен. в/округа.

Кроме перечисленных материалов Невский систематически передавал японской разведке сведения о личном составе студентов спецсектора Лен. Военного Института, готовившего кадры переводчиков японского языка для работы в Японии и Дальневосточной Красной Армии.

Проводил вербовку лиц для шпионской деятельности в пользу Японии. Лично им завербовано 11 человек, из коих 7 человек он связал с сотрудницей Японского посольства Абэ и под ее руководством проводил шпионские работы.

На основании изложенного

Невский Николай Александрович, уроженец г. Ярославля, русский, гр-н СССР, образование высшее, б/п, с 1915 по 1929 г. проживал в Японии, до ареста — ст. ученый специалист ИВАН'а СССР обвиняется в том, что являлся агентом японской разведки и по ее заданию занимался шпионской деятельностью в пользу Японии,

т. е. в пр. пр. ст. 58-1^а УК РСФСР.

Виновным себя признал полностью. Кроме того, изобличается показаниями арестованных Жукова Д. П., Чикирисова и др.

На основании приказа
Нар. Комиссара Внутр. дел СССР
— генерального комиссара тов. Ежова
за № 00593, настоящее следственное
дело направить на рассмотрение
НКВД СССР по первой категории.

*Пом. оперуполн. 2 отделения
подпись /Слепнев/*

*Нач. 2 отд. ст. лейт. Госбезопасности
подпись /Голуб/*

*«Согласен» — Нач. 3 отд. УНКВД ЛО майор Госбезопасности
подпись /Перельмутр/*

В обвинительном заключении матери сказано, что «Монтани Исоко для шпионской деятельности в пользу Японии была привлечена в 1932 г. в г. Ленинграде резидентом японской разведки Невским Н. А. (арестован, сознался).

По заданию Невского Монтани проводила вербовку людей для шпионажа в пользу Японии. При ее участии Невским были завербованы японцы Мори и Хван Иван, от которых он получал шпионские материалы по Красной Армии и военной промышленности.

В 1932 г. Невский связал Монтани с сотрудниками японского посольства в Москве, разведчицей Абэ, которой Невский и Монтани передавали собранные ими шпионские материалы».

Здесь необходимо внести одно уточнение: фамилия моей мамы — Монтани-Невская, а вовсе не Монтани, и приехала она в Ленинград в 1933 г.

Обвинительные заключения как отца, так и матери составлены в январе 1938 г. без указания точной даты, т. е. через два месяца после того, как они были убиты. Подписаны они были Слепневым, Голубом, Перельмутром и никем не утверждены.

Если следственное дело направлено «на рассмотрение НКВД», логично было бы далее ожидать его решения. Однако никаких свидетельств этого нет.

К обратной стороне последней страницы каждого Обвинительного заключения приклеен синий конверт. В отцовском лежит помятый клочок серой оберточной бумаги со следующим текстом:

«Совершенно секретно

АКТ

24 ноября 1937 г. мною, комендантом УНКВД ЛО ст. лейтенантом Госбезопасности Поликарповым А. Р., на основании предписания нач. УНКВД ЛО комиссара Госбезопасности I-го ранга тов. Заковского от 23-го ноября 1937 г. за № 192880 и отношения НАРКОМВНУДЕЛА СССР от _____ 1937 г. за № _____ приговор в отношении

Невского Николая Александровича
приведен в исполнение.

Вышеуказанный осужденный
РАССТРЕЛЯН.

*Комендант УНКВД ЛО
ст. лейтенант Госбезопасности
подпись /Поликарпов/*

Треугольная печать
(НКВД СССР Управление по Лен. обл. комендант)»

Конверт в Обвинительном заключении матери вообще пустой. Перебирая бумаги части «дела», я нашла справку из Архива КГБ, датированную З/VIII—55 г., в которой сообщается, что «Решение комиссии НКВД и Прокурора СССР от «» 37 г. в отношении Невской-Монтани Исоко приведено в исполнение 24/XI—37 г.»

И далее, через несколько страниц, обнаруживаем:

«Секретно

Справка

Монтани Исоко, 1901 г. р., урож. д. Ирика, Япония,
осуждена 19/XI—37 г. к ВМН
в особом порядке комиссией НКВД и Прокурором СССР
Протокол № 88.

*Зам. нач. 2 отд. УАО УКГБ при СМ СССР по Лен. обл.
Подпись (неразборчиво. — Е. Н.)*

21/I—58 г.

Круглая печать (Архив УКГБ при СМ СССР по Лен. обл.)

Материалы к биографии

Где он, этот комендант, который с такой легкостью обрекал на смерть ни в чем не повинных людей? За один день его дежурства, 24 ноября 1937 года, были

РАССТРЕЛЯНЫ:

1. НЕВСКИЙ Николай Александрович, 45 лет
2. МАНТАНИ-НЕВСКАЯ Исоко, 35 лет
3. ВАСИЛЬЕВ Борис Александрович, 38 лет
4. ЖУКОВ Дмитрий Петрович, 33 лет
5. ЧИКИРИСОВ Василий Ефимович, 33 года
6. МОРИ Миноро, 29 лет
7. ВОРОБЬЕВ Павел Иванович, 45 лет (проходил по «делу» Васильева)

Какой ужасный, нелепый конец — гибель в расцвете сил и творчества!

ВЕЧНАЯ ИМ ПАМЯТЬ!

Это только семь человек, несчастных, которые упоминаются в одном «деле», попавшем мне в руки!

Так «стряпались дела» на великих ученых! Так истреблялись миллионы ни в чем не повинных людей!

Говорят, кровь рекой вытекала по трубам в Неву из подвалов КГБ, и ее разгоняли катерами.

А наше поколение пожинает плоды этих деяний...

Во II части «дела» содержатся материалы, собранные и составленные в 1955—1958 гг. при пересмотре «дел».

Первым делом через Центральный Государственный Особый Архив КГБ уточняются сведения о личности Абэ: «Абэ Йоши, 1903 г. р., урож. г. Акита (Япония) являлась сотрудником Японского посольства. В картотеке архива хранится ее удостоверение личности на право жительства в СССР с IX—37 г. по IX—40 г. С 1938 г. жила в Париже. О шпионской деятельности сведений не имеется».

Через то же учреждение наводятся справки о Невском: не занимался ли шпионажем, не состоял ли в японских разведывательных органах, уточняется решение комиссии НКВД.

Вероятно, трудно найти нужную бумагу среди миллионов и миллионов «дел». Об этом свидетельствует справка на форменном бланке:

КГБ СССР

Управление КГБ по Ленинградской области

23 марта 1956 г. В след. дело

Начальнику следственного отдела УКГБ ЛО

На проверяемого Вами

Фамилия — Невский
Имя — Николай
Отчество — Александрович
Год рождения — 1892
Место рождения — г. Ярославль

Сведения о судимости и приводах:

Арестован 4/X—37 г. по ст. 58-1^а УК

19/XI—37 г. осужден на срок свыше 3^х лет.

26/III—56 г. Подпись (неразборчиво. — Е. Н.)

И только в октябре поступает справка, соответствующая действительности.

Секретно

Справка

НЕВСКИЙ Николай Александрович,
1892 г. р., урож. г. Ярославля
осужден 19/XI—37 г. к ВМН
в особом порядке комиссией НКВД
и Прокурором СССР.

Протокол № 88.

24/X—56 г.

*Нач. 3 отд. УАО УКГБ при СМ
СССР по Ленинградской области
майор подпись (Вертиполох)*

Круглая печать

(Упр. Ком. ГБ при СМ СССР № 13)

Пока при пересмотре дел поступают ответы на запросы, на допросы вызываются свидетели. Среди них востоковеды — бывшие сослуживцы Николая Александровича: В. М. Штейн, Ю. Н. Верховский, Д. И. Гольдберг, Я. Б. Радиль-Затуловский, а также бывшие сотрудники НКВД: Гаркавенко, Слепнев, Мирзаев, участвовавшие в допросах Невского. Теперь допрашивают их, ведутся протоколы.

Делаются краткие резюме по «делам» Мантани-Невской И., Мори М., Б. А. Васильева, Д. П. Жукова, А. И. Иванова, Н. И. Конрада, которые приводятся в заключении Протеста прокурора.

Я хочу опубликовать материалы по «ознакомлению с делами» Б. А. Васильева, Мори М. и других.

Протоколы осмотра дел

- № 656155 Невская-Монтани Исоко, 1902 г. р. — всего 1 допрос. Обвинялась в шпионаже в пользу Японии. Категорически отрицала обвинение. В деле копии протоколов допроса Невского от 25/X, Чикирисова от 20/X, Жукова от 14/XI. Вели дело Монтани Гаркавенко, Корчагин, Слепнев, Голуб. Обвинительное заключение не утверждено. Расстреляна 24/XI—37 г.
- № 656175 Мори Миноро, 1908 г. р., урож. г. Иокогама (Япония), японец, гр. СССР. До ареста — референт Ленинградского музея истории религии. Арестован как японский шпион 29/V—37 г. Категорически отрицал обвинение. Расстрелян 24/XI—37 г.
- № 656140 Васильев Борис Александрович, 1899 г. р., проф. ЛГУ, н. с. АН СССР. Арестован в IX—37 г. Обвинялся в шпионской деятельности в пользу Японии. Обвинения были основаны на показаниях Невского, Жукова, Чикирисова, Казакевич, Воробьева о том, что Васильев являлся участником шпионской группы, возглавляемой Невским. До-

прошен 16/IX, 22/X, 16—17/XI. Категорически отрицал обвинение. Обвинительное заключение, составленное оперуполномоченными 2 отд., 3 отд. Трухиным и Голубом, согласованное Перельмутром, не утверждено. Расстрелян 24/XI—37 г.

- № 656147 Жуков Дмитрий Петрович, 1904 г. р., н. с. Гос. Эрмитажа. Арестован 29/V—37 г. по ст. ст. 58—8, 58—11. Обвинялся в том, что с 1932 г. является участником контрреволюционной троцкистско-террористической организации, проводит активную троцкистскую работу. По постановлению Комиссии НКВД и Прокурора СССР от 19/XI—37 г. расстрелян 24/XI—37 г. На допросе 14/XI—37 г. показал, что он завербован для шпионской деятельности в 1930 г. в Токио японцем Ходзуми. Вернувшись в СССР, связался с японским агентом Невским, которому передавал шпионские сведения.
- № 967627 Иванов Алексей Иванович, 1877 г. р., урож. Ленинграда, б/п, проф. Академии Материальной культуры, прож. в Москве. Закончил Университет в 1901 г. До 1922 г. проф. Университета. Перед арестом — ученый секретарь Комиссии по охране памятников культуры. Арестован 26/VIII—37 г. Признал себя виновным в японском шпионаже. Завербован в 1904 г. Симакава (Пекин). Воспитывал в японофильском духе Невского, Плетнер, Рамминг. Расстрелян 8/X—37 г.
- № 728360 Конрад Николай Иосифович, 1891 г. р., проф. ЛГУ, н. с. АН СССР. Арестован 29/VII—38 г. На допросе 13/VIII—38 г. сообщил о том, что Невский и Монтани занимались шпионажем. 22/X—38 г. написал заявление нач. УНКВД, в котором признавался, что является агентом японской разведки и занимается шпионажем в пользу Японии. Завербован в 1917 г. сотрудником японской миссии в России Уэде, с которым познакомился на квартире Иванова А. И. В 24—26 гг. Конрад связан с японским посольством в Москве (Миякава). В 1926 г. был в Японии, где получил задание — устроить на работу в Ленинграде агентов японской разведки Наруми, Монтани, Плетнер Ореста Викторовича, Невского Н. А. В 1930 г. — связь с Ходзуми, в 1933 — с Абэ. Перечислил «агентов» японской разведки: Поппе Н. Н., Панкратов Б. И., Вознесенский А. Н., Штукин А. А., Мори, Плетнер-Белаго Е. Д., Пинус Е. М., Иоффе И. Л., Кодама, Воробьев П. И., Амагаев М. И. О принадлежности Невского к агентуре японской разведки ему было известно с 1926 г. от Миякава. На допросе от 4/I—39 г. он категорически отказался от прежних показаний о своей деятельности (это вымыслы, сделанные под нажимом следователей). Имел очные ставки со Штукиным А. А., Глускиной А. Е., Колпакчи Е. М., на которых Конрад подтвердил свою шпионскую деятельность в пользу японской

На стеклах вечности... Николай Невский

разведки и изобличил в шпионской деятельности Штукина, Глускину, Колпакчи. 10/XI—39 г.

Конрад был осужден Особым совещанием НКВД на 5 лет ИТЛ.

Ниже публикую с некоторыми сокращениями заключение по «делу», которое подписано следователем следственного отдела КГБ ст. лейтенантом Кривошеевым, начальником следственного отделения майором Силиным с согласия зам. начальника следственного отдела подполковника Ионочкина:

Осмотром архивно-следственных дел по обвинению Васильева, Мори и Монтани установлено, что все они были арестованы в 1937 г. как агенты японской разведки. Виновными себя в шпионской деятельности на следствии не признали, но по решению Комиссии НКВД и Прокурора СССР были расстреляны.

Сведений о принадлежности Жукова, Невского, Васильева, Монтани, Мори к агентуре японских разведывательных органов в Центр. Госуд. Особом Архиве МВД СССР не обнаружено <...>

Допрошенные в качестве свидетелей Гаркавенко и Слепнев показали, что во время допросов Жукова и Невского у них не было никаких доказательств, изобличающих их в шпионской и антисоветской деятельности <...>

Полученные в процессе проверки материалы подтвердили факты применения запрещенных методов ведения следствия со стороны сотрудников, проводивших расследование по делу Жукова и Невского, в частности, со стороны Голуба, Гаркавенко, Слепнева <...>

Показания о Голубе подтверждаются документами, хранящимися в Особой инспекции УКГБ ЛО, содержащими сведения о том, что Голуб и ряд других сотрудников 3 отдела избивали арестованных и фальсифицировали следственные дела <...>

<...> по оперативным данным Невский Н. А., действительно, в течение 15 лет проживал в Японии, в 1928 или 1929 г. вернулся в СССР, работал профессором АН, поддерживал личные связи с сотрудницей Японского посольства в Москве Абэ, своими сослуживцами Васильевым, Конрадом, Мори, имел жену — японку по национальности.

В то же время не имеется никаких сведений о шпионской деятельности Невского, хотя в постановлении на заведение дела указывается, что Невский подозревался в шпионаже <...>

Среди бумаг, находящихся во II части «дела», имеются сведения, что бывший сотрудник НКВД Перельмутр расстрелян в 1939 г. «за превышение власти», а на Голуба было заведено уголовное дело, но он покончил с собой.

Копия

В военную коллегия Верховного Суда СССР

Протест

(в порядке надзора)

по делу НЕВСКОГО Николая Александровича
19 ноября 1937 г. Комиссией НКВД и Прокурором СССР за
шпионаж осужден к высшей мере наказания — расстрелу
Невский Николай Александрович, 1892 г. р.,
урож. г. Ярославля, русский, гражд. СССР, с
высшим образованием, б/п, женатый, ранее не
судимый, до ареста — научн. сотр. ИВАН'а
СССР

По обвинительному заключению Невский признан виновным в том, что он являлся агентом японской разведки и по ее заданию занимался шпионской деятельностью на территории СССР.

Постановление Комиссии НКВД и Прокурора СССР в отношении Невского подлежит отмене, а дело — прекращению по следующим мотивам:

обвинение Невского было основано на его признании и показаниях Чикирисова и Жукова, осужденных по другим делам.

На предварительном следствии Невский показал, что, проживая в Японии, он в 1929 г. был завербован для шпионской работы в СССР сотрудником японской разведки Симадзаки и в том же году выехал в Советский Союз.

В период 1932—35 гг. лично он завербовал для работы в пользу японской разведки Васильева, Монтани, Щуцкого, Мори, Хвана, Чикирисова, Жукова. Полученные от них секретные сведения он передавал сотруднице японского посольства в Москве Абэ.

Чикирисов на допросе 20/IX—37 г. показал, что по заданию японской разведки он установил связь с Невским, который возглавлял вредительско-шпионскую группу ЛВИ.

Жуков показал, что для шпионской работы в СССР он был завербован в 1930 г. Ходзуми, по заданию которого он установил шпионскую связь с Невским.

Показания Невского, Чикирисова, Жукова противоречивы и опровергаются материалами дополнительной проверки.

Осмотром архивно-следственных дел по обвинению Монтани, Мори, Васильева установлено, что все они хотя и обвинялись в шпионской деятельности в пользу Японии, однако виновными себя ни в чем не признали.

Проверкой Жукова установлено, что он был осужден необоснованно.

По делу обвинения Штукина, который, по утверждению Чикирисова, вместе с Невским входил в состав шпионской

группы, 30/IX—55 г. прекращено за отсутствием в его действиях состава преступления.

Как видно из архивно-следственного дела по обвинению Конрада, который проходит по показаниям Невского как его знакомый, Конрад признал себя виновным в шпионаже в пользу Японии и в числе известных ему агентов назвал Невского. В деле Конрада имеется копия протокола допроса Невского от 25/X—37 г., который не соответствует показаниям Невского от того же числа, имеющимся в его деле, так как в ней указаны совершенно другие лица, якобы завербованные Невским, в частности Конрад, Колпакчи, Глускина и Холодович.

Допрошенные в процессе проверки бывшие сотрудники УНКВД ЛО Мирзаев, Слепнев, Гаркавенко, принимавшие участие в расследовании дела Невского, показали, что при аресте Невского никаких данных о его шпионской деятельности в их распоряжении не было. Они заявили, что в отделении, где они работали, к арестованным широко применялись меры физического воздействия.

Свидетели Штейн, Верховский, Гольдберг, Радуль-Затуловский характеризуют Невского как крупнейшего ученого-востоковеда.

На основании изложенного, руководствуясь ст. 25 Положения о прокурорском надзоре в СССР,

ПРОШУ:

Постановление Комиссии НКВД и Прокурора СССР от 19/XI—37 г. в отношении Невского Николая Александровича отменить и дело его прекратить за отсутствием в его действиях состава преступления.

Подл. подп. Зам. Генерального Прокурора СССР
генерал-майор юстиции

Подпись /Е. Варской/

Копия верна: пом. воен. прокурора Лен. ВО

подполковник юстиции — *подпись /Малов/*

И, наконец, 14 ноября 1957 г. Военным Трибуналом Белорусского военного округа Постановление от 19/XI—37 г. было отменено, и Невский Николай Александрович за отсутствием состава преступления был реабилитирован. Непонятно только, почему ВТ Белорусского ВО? Мне так и не смогли объяснить. Мама реабилитирована позже, 18 февраля 1958 г. Ее «дело» пересмотрено ВТ Ленинградского ВО. К великому сожалению, оба реабилитированы посмертно.

Сразу после ареста родителей я превратилась в «дочь врагов народа». Таких, как я, были миллионы. Это особая категория людей, которых не расстреливали сразу, как их родителей, а убивали морально, долго и упорно. У них было отнято детство, искалечена юность, у многих разбита вся жизнь.

Детей младшего возраста либо помещали в специальные детские дома с соответствующими режимом и отношением к ним, либо отправляли с матеря-

Материалы к биографии

ми в ссылку. Тех, кто постарше, исключали из институтов, комсомола, лишали дипломов, выселяли из больших городов. Квалифицированная работа была им недоступна, двери большинства учебных заведений — закрыты. Эти люди, поистине «униженные и оскорбленные», всю жизнь носили клеймо «детей врагов народа». Из-за этого личная жизнь некоторых из них не сложилась, многие из-за боязни испортить «карьеру» своему другу или подруге оставались одинокими.

Мне повезло лишь в том смысле, что я случайно избежала казенщины и сразу после ареста родителей попала к хорошим людям. Если бы не мамин обморок, я также оказалась бы в детдоме.

В младших классах я не чувствовала дискриминации. Из класса в класс переходила с похвальными грамотами, была октябренком, затем — пионеркой, собиралась, как и все, вступать в комсомол. На пионерских сборах я вместе со всеми дружно скандировала: «Спасибо товарищу Сталину за наше счастливое детство!»

Когда в 7 классе мне как отличнице одной из первых предложили стать комсомолкой, я была счастлива и горда. На заседании комсомольского бюро я рассказала свою биографию и услышала: «Детям врагов народа нет места в комсомоле!» Трудно передать словами, что я тогда пережила! Ведь я никогда, ни при каких обстоятельствах не сомневалась в правоте моих родителей, и такие заявления были для меня оскорбительны. Кроме того, в пору моей юности не комсомольцами были лишь заядлые хулиганы и второгодники. Рушились мои идеалы, я теряла веру в справедливость.

Я всегда училась хорошо и выполняла все общественные поручения добросовестно в отличие от некоторых комсомольцев, получавших двойки и увиливающих от нагрузок. Когда же проводились закрытые комсомольские собрания и некомсомольцев просили удалиться, я одна, покрываясь красными пятнами и провожаемая взглядами всего класса, вставала и уходила. Каждый раз мне казалось, что я получаю очередную пощечину. Это ощущение сопровождало меня и в школьные, и в студенческие годы.

Школу я окончила в 1946 г. в Таллинне, где жила с Афросимовыми, заменившими мне родителей. С приличным аттестатом (только три четверки, остальные пятерки), по настоянию Конрадов, я поехала в Москву поступать в медицинский институт. Конкурс на вступительных экзаменах был колоссальный — это был первый год массовой послевоенной демобилизации, и многие военные пошли учиться, их принимали вне конкурса. Без экзаменов зачисляли тех, кто окончил школу с золотой медалью. Для поступления в институт «простые смертные» должны были сдать все вступительные экзамены на «5».

Я благополучно сдала экзамены, но в списках зачисленных в институт своей фамилии не нашла. Меня не пропустила существовавшая тогда мандатная комиссия, которая отбирала абитуриентов только с кристально «чистыми» анкетами (там были вопросы о плене, оккупации, репрессированных и т. д.).

Я вернулась в Таллинн с решением идти работать. Но куда? У меня не было специальности. Наконец, я поступила в ЭТА (Эстонское телеграфное агентство). В течение месяца меня обучали машинописи, затем перевели работать радиоприемщицей (принимать по радио материалы для газет). Я была очень довольна. Мне нравилась сама работа и, кроме того, я работала в паре со своей школьной подругой. Я была счастлива, что стала самостоятельным человеком, сама зарабатывала себе на хлеб.

Когда в Таллинн вернулась из эвакуации наша дальняя родственница, Ирина (на три года старше меня) и встал вопрос, куда ей идти работать, я

посоветовала следовать моему примеру (радиоприемщицы в ЭТА требовались). На службе я представила ее как свою кузину, и ее приняли на работу.

Примерно через месяц меня вызвал к себе директор ЭТА А. А. Кейс. Когда я появилась в дверях его кабинета, он приветливо обратился ко мне: «Нелли? Ленинград, улица Блохина, 17/1, квартира 5?» — «Да», — ответила я с удивлением (так звали меня только близкие, а адрес назывался мой, но старый, родительский). Он быстро начал что-то говорить. — «Простите, я Вас не понимаю». — «Очень жаль. А было время, когда я сажал Вас на колени и Вы со мной отлично разговаривали по-японски и даже поправляли меня». Выяснилось, что он занимался японским языком у моих родителей в ЛВИ и даже бывал у нас дома. Он спросил, живы ли родители, есть ли о них какие-либо сведения, и, услышав ответ, вздохнул и с сожалением сказал: «Какие хорошие это были люди! Как жаль их!» Затем, поинтересовавшись, нравится ли мне работа, простился со мной, пожелав успеха.

Не прошло и недели, как я, а вместе со мной и Ирина были уволены с работы «по сокращению штатов».

На следующий год я вновь поехала в Москву поступать в другой медицинский институт, но меня постигла та же участь, что и годом раньше.

Но мне очень хотелось учиться.

Узнав, что в институте физкультуры проходят анатомию и физиологию (а я мечтала стать врачом), я пошла туда и меня сразу же приняли с экзаменационным листом из мединститута. Для того чтобы жить и учиться в Москве, нужна прописка. Конрады, жившие в Москве, хотели, чтобы я поселилась у них. Когда я пришла в 1-й стол милиции за разрешением на прописку, мне отказали из-за того, что мои родители были репрессированы. Прописали меня где-то за городом, а жила я на улице Веснина в деревянном домишке (снимала «угол» у одной старушки).

Проучившись год в физкультурном институте, я поняла, что ничего общего с медицинским он не имеет, и с большим трудом отчислилась. Из этого института для меня оказалось труднее уйти, чем поступить (отпускали только по состоянию здоровья, на основании заключения медкомиссии).

Только в 1948 г. я поступила в медицинский институт, но уже в Ленинграде. Сбылась моя мечта. К тому времени исчезли уже те изуверские анкеты, что были пару лет назад. Но маленькую тактическую хитрость я все же применила. Я знала: напиши я всю правду о родителях, вновь окажусь за бортом. Лгать я не могла, поэтому в автобиографии написала туманно: «Я рано потеряла родителей и воспитывалась в семье моего дяди В. Л. Афросимова». Я решила: если спросят, что значит «рано», я расскажу то, что есть. Меня не спросили, и я была принята в институт. Получив высшее образование, я стала врачом.

После реабилитации родителей дышать стало легче. Но полного покоя я не ощущала и в дальнейшей жизни, так как никогда не была уверена в завтрашнем дне.

Пусть простят меня читатели, что я так подробно описываю свою жизнь. Я — дочь Невского, дочь своих родителей. Наши жизни взаимосвязаны. Не будь таким трагичным их конец, и моя жизнь сложилась бы иначе.

Несмотря на все унижения и оскорбления, которые достались на мою долю, я всегда гордилась своими родителями и считаю, что они — люди с большой буквы и достойны того, чтобы их помнили и уважали.

Книга переживет всех нас, поэтому я написала всю правду, чтобы потомки знали, какая чудовищная эпоха выпала на нашу долю.

Пусть все это останется в прошлом и никогда не повторится!

Материалы к биографии

Реабилитация — великое дело! Миллионам людей были возвращены их честные имена. Все те, кто попали под Постановление от 19/XI—37 г. и были расстреляны 24/XI того же года, были посмертно реабилитированы.

Тысячи людей, перенесшие все тяготы лагерной жизни, но сумевшие остаться в живых, могли наконец расправить плечи и вздохнуть полной грудью.

Для меня реабилитация имела особый смысл. Она означала, что труды моего отца, свыше 20 лет томившиеся в заточении, наконец могли вырваться на свободу.

Первым увидел свет в 1960 г. двухтомник «Тангутская филология», подготовленный к печати канд. ист. наук З. И. Горбачевой.

«Тангутика» — это папино детище, которому он отдавал свои силы и здоровье. Сколько бессонных ночей он провел, работая над рукописями. Это его радость и гордость. Мысли о «тангутике» не давали ему покоя даже в заключении. Он беспокоился о судьбе своих рукописей, боялся, что они окажутся в чьих-нибудь нечистых руках и пропадут.

В изданном двухтомнике находится и словарь, который является ключом к тайне тангутских рукописей, дает возможность изучать историю и культуру тангутов по их собственным книгам и позволит в будущем восстановить историю погибшего народа.

Выход в свет этого фундаментального труда стал сенсацией для ученых всего мира. Его значение сравнивали с открытием египетских пирамид, говорили, что автор достоин золотого памятника. В нашей стране Н. А. Невскому было присвоено звание лауреата Ленинской премии (посмертно).

Как жаль, что отец не дожил до этих дней! Он был бы счастлив увидеть «Тангутику» в виде книги и знать, что она нашла признание во всем мире и высоко оценена на его Родине.

Здесь уместно будет вспомнить слова великого японского ученого, проф. Исихама Дзюнтаро, написанные еще в 1934 г.: «Невский стоит во главе всей мировой науки о Си-Ся. Он начал изучать си-сяскую письменность под моим руководством, но случилось с ним то самое, о чем говорит китаец Сюнь-цзы в своем знаменитом изречении: "Синий цвет идет из индиго, но синее самого индиго (*лань*)". Он является основателем си-сяской фонологии и сделал тангутоведение лингвистической наукой».

В последующие годы стали издаваться другие работы Н. А. Невского. Так, в 1972 г. вышла книга «Айнский фольклор», в 1978 г. — «Фольклор островов Мияко», в 1981 г. — «Материалы по говорам языка цоу и словарь диалекта северных цоу». Благородное дело по подготовке к печати научного наследия Н. А. Невского и по сей день продолжает кандидат филологических наук Л. Л. Громковская. Ею совместно с докт. ист. наук Е. И. Кычановым также написан очерк «Николай Александрович Невский» серии «Русские востоковеды и путешественники». Ранее Е. И. Кычановым издана научно-популярная книга «Звучат лишь письмена».

«Так советские востоковеды воздают должное памяти великого ученого, а отечественная и мировая наука получает в свое распоряжение ценнейшие материалы по фольклору, лингвистике, этнографии, истории народов Восточной Азии», — написал в предисловии к книге «Материалы по говорам языка цоу...» М. Чигринский.

Я понимаю, что подготовить к печати материалы из архива — это очень большая и скрупулезная работа, поэтому мне хочется выразить свою искреннюю благодарность всем тем, кто причастен к изданию книг моего отца.

Невского нет, но дело, которому он посвятил свою жизнь, нашло продолжателей. Это новое поколение ученых, среди которых отмечу ленинградцев докторов наук Е. И. Кычанова и К. Б. Кепинг.

Н. А. Невскому принадлежат труды по различным восточным языкам, но основной его специальностью была японистика.

В следственном деле Невский назван японофилом. Действительно, он искренне любил Японию: ее природу, культуру, людей, их традиции и обычаи. Эта любовь проявлялась и в его личных привычках, манере поведения. Возвращаясь с работы, он всегда переодевался в кимоно, а летом на даче ходил в нем даже на улице. Занимался он, сидя на полу, застланном татами, за низким японским столиком. Так продолжалось до 1934 г., когда купили большой письменный стол. Со всеми, хоть немного знавшими японский язык, он разговаривал только по-японски. А владел он языком блестяще! По воспоминаниям проф. Киндайти, «даже в трамвае (в Японии. — Е. Н.) во время движения они не прекращали бесед об айнах, при этом Невский удивлял всех своим прекрасным языком. Для полноты эффекта, производимого им, Невский разговаривал в полный голос». Ока Фумио, живший в Ленинграде в 30-е годы, говорил: «Речь Невского — это музыка для японского уха».

Н. А. мог часами рассказывать о Японии и всегда с восторгом.

Надо сказать, что и в Японии чтят память Н. А. Невского, хотя прошло более 60 лет с тех пор, как он покинул эту страну. В этом я убедилась, посетив Японию в 1989 г. по приглашению Общества японско-советской дружбы.

Мне, дочери Невского, была устроена торжественная встреча: телевидение, пресса, кино- и фоторепортеры, представители общественности. Надо добавить, что накануне газеты сообщили о моем приезде, поместив мой портрет, и в дальнейшем ежедневно информировали о моем времяпрепровождении.

В Японии я провела две недели; неделю — в Саппоро и неделю — в Осака.

В Саппоро председатель Общества японско-советской дружбы господин Сибано и его жена дали обед в честь моего приезда, на котором присутствовали мои родственники, представители прессы и телевидения, а также сотрудники нашего консульства.

За две недели пребывания в Японии я побывала в 11 городах и получила массу незабываемых впечатлений: от божественной природы, древней архитектуры, а самое главное, от встреч с людьми. Такую страну нельзя не любить!

В Саппоро я жила у родной тети — Ятиё-сан — младшей сестры моей матери. У мамы были брат и семь сестер, причем мама была самой старшей. В 1989 г. в живых осталась только одна Ятиё-сан. Она заботилась обо мне, старалась предупредить каждый мой шаг, сделать мою жизнь комфортной. Я могла обратиться к ней с любой просьбой как к родной матери, хотя Ятиё-сан старше меня только на пять лет. Ее муж так же тепло, по-родственному относился ко мне, и мне в их доме было очень хорошо и покойно. Я им очень благодарна за тепло, заботу и внимание.

Почти ежедневно меня навещали двоюродные братья: Казо-сан и Миками-сан. Вместе с ними мы ездили к родственникам в г. Сякотан и в деревню Ирика — на родину моей матери. От большого дома, принадлежавшего когда-то семье моей матери, остался только фундамент, на котором уже другими людьми построен маленький домик. Мы побывали на деревенском кладбище и навестили могилу бабушки. Говорят, она меня очень ждала.

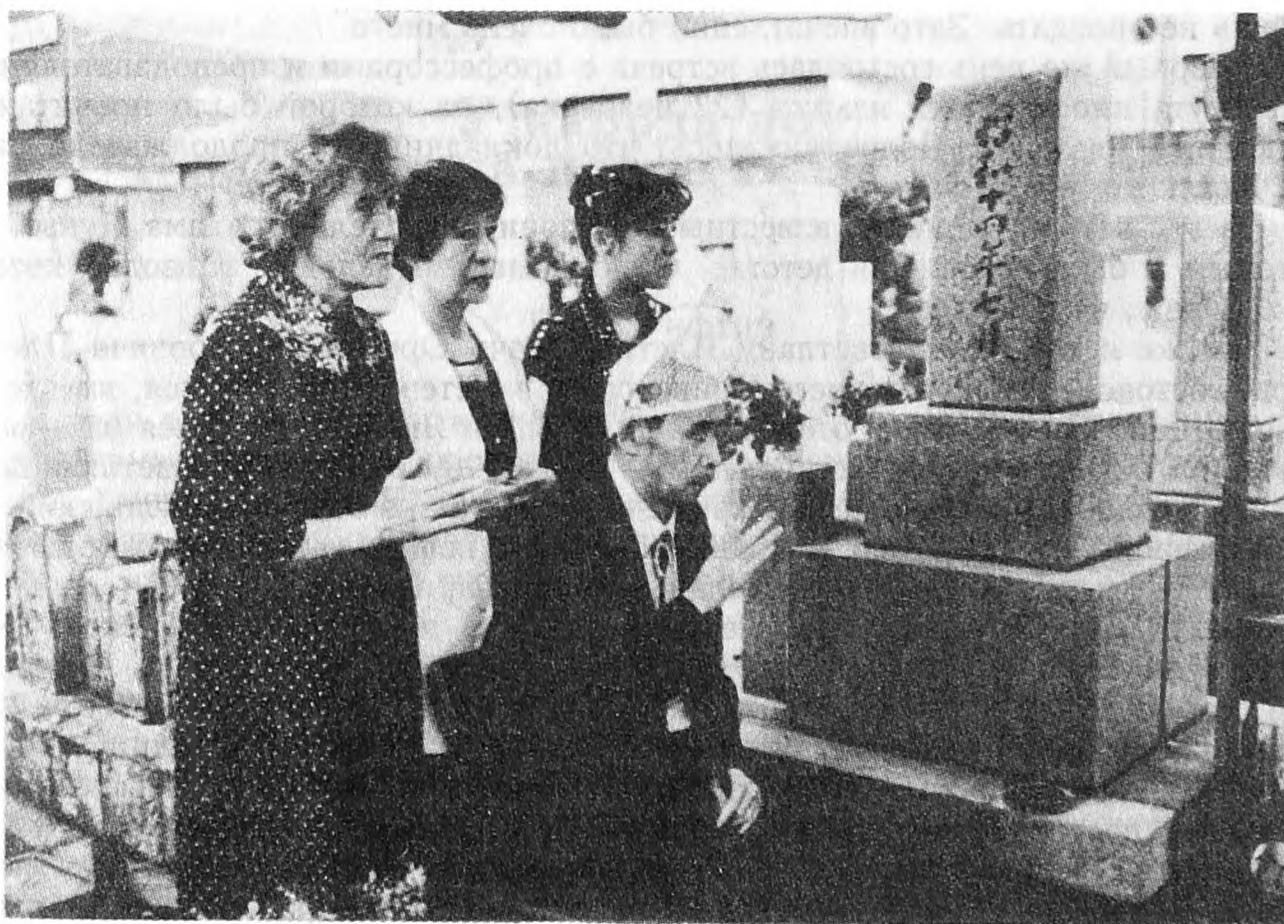
По пути в Сякотан мы осмотрели морской аквариум, дельфинарий и Этнографический музей. В г. Отару состоялась встреча с директором и преподавателями Коммерческого института, в котором в 1920—22 гг. работал мой

Материалы к биографии

отец. Было сказано много теплых слов в его адрес. Мне показали фотографии, на которых Невский запечатлен со своими учениками. Я подарила институту большой портрет моего отца.

Во время этой поездки у нас были две трогательные встречи. Первая из них — с женщиной, которая, случайно услышав фамилию «Невский», специально подошла поприветствовать нас. Оказалось, что о Невском она читала в книге К. Като «Небесный змей».

Вторая встреча произошла в г. Отару. Родственники хотели показать мне дом, в котором когда-то жил Н. А. Приехав на место, мы встретили пожилую японку в кимоно. Из разговора с ней выяснилось, что она прекрасно помнит Н. А. По ее словам, это был художавый блондин со светлыми глазами. О себе она рассказала: ей 84 года, она владелица магазина, прожила в этом доме всю жизнь и знает, что Невский жил «вон там», — и указала на дом через дорогу.



Е. Н. Невская в Японии.

Эти две случайные встречи могли бы быть иллюстрацией суждения, что в Японии каждый человек, имеющий среднее образование, знает фамилию «Невский». Как это ни грустно, но на родине Н. А. японисты, окончившие институт восточных языков при МГУ¹ в 50—70-х годах, даже не слышали о нем.

В Саппоро была интересная автобусная экскурсия, позволившая познакомиться с городом, его окрестностями и посетить «Историческую деревню» и Историко-этнографический музей.

С первого дня пребывания в Саппоро нас повсюду сопровождал фотокорреспондент издательства «Хоккайдо Симбун» г-н Кувадзима. Находясь по-

¹ В настоящее время — Институт стран Азии и Африки при МГУ (Примеч. ред.).

стоянно под прицелом объектива его фотоаппарата, вначале я чувствовала себя неловко, особенно во время трапезы: я плохо владела палочками для еды. Вскоре я приобрела некоторый навык в обращении с палочками, неловкость прошла, и мы стали с ним большими друзьями.

Кроме этого были и официальные встречи: с президентом издательского концерна «Хоккайдо Симбун», директором телецентра и Генеральным консулом.

Вообще в Саппоро я приобрела много хороших друзей. Я была окружена вниманием, участием и теплом. Не припомню такого за всю свою жизнь... Называли меня не иначе, как Нэри-тян. Саппоро стал для меня близким и дорогим городом, и мне было грустно уезжать. В аэропорту меня провожали родственники и новые друзья. Я волновалась, что должна лететь одна, а языка я не знаю. Но все обошлось — в Осака меня встречали проф. К. Оно и К. Ямагути. Проф. Ямагути был моим гидом в течение пяти дней. Он старался сделать мое пребывание в Осака интересным и насыщенным. С утра до вечера мы были на ногах, постоянно поглядывая на часы, чтобы куда-нибудь не опоздать. Зато впечатлений было очень много.

В первый же день состоялась встреча с профессорами и преподавателями Института иностранных языков (22 человека), на которой было прочитано несколько докладов. Подчеркивалось, что докладчики — продолжатели работ Невского, его ученики.

На эту встречу приехал известный в Японии писатель Исихама Цунэо, с которым я была знакома в детстве. Он описывал отдельные эпизоды, которых я, увы, не помнила.

Там же я встретила Светлану Плетнер, дочь Ореста Викторовича Плетнера, востоковеда, окончившего Университет в Петербурге, кажется, вместе с моим отцом. Так же как и отец, он был послан в Японию, женился на японке, но в отличие от Н. А. остался там. Умер в 1969 или 1971 г. Светлана получила высшее образование в Париже и преподает в Японии английский и французский языки. У нее сохранилось много наших детских фотографий. Копии некоторых из них были сделаны к моему приезду.

Вместе с Ямагути-сан мы осмотрели бывшую территорию Осацкого института иностранных языков, где в течение семи лет работал Н. А. Из зданий старой застройки сохранилась только библиотека. Позже мы побывали в новом просторном здании института, построенном в современном стиле.

В Тэнри мы посетили библиотеку при университете, где хранится архив Невского, состоящий из тетрадей, фотографий и бумаг. Перебирая эти бумаги, я жалела, что не знаю японского языка. Как это было бы кстати!

Мы побывали в храме Тодаидзи в окрестностях г. Нара. Он произвел на нас неизгладимое впечатление своей архитектурой и внутренним убранством.

В Киото мы приехали в канун фестиваля Гион, так что непроизвольно стали участниками народного гулянья. В необыкновенной красоты парках «Рёан-дзи» и «Кинкаку-дзи» мы гуляли с Ямагути-сан и его женой.

Вместе с Исихама-сан мы посетили могилу его отца, Исихама Дзюнтаро, на острове Авадзи и почтили его память. Вечер провели в уютном ресторанчике в Осака. Я была в красивом кимоно и выглядела настоящей японкой.

На встречу с Ясуда-сан в Окаяма нас домчал на огромной скорости суперэкспресс Синкансэн «Хикари»-265. Потрясающая поездка!

Последние три дня я провела в Токио, из них два — у проф. Като. Они с женой — мои давние друзья. В последний день в ресторане гостиницы «Нью Отани Инн» мой двоюродный брат Койё-сан устроил прощальный ужин, за которым собрались члены его семьи и наша с ним кухня с мужем. За время пребывания в Японии я повидалась со многими родственниками. На банкете

в Саппоро собралось 47 человек! А в Сякотане — еще десять человек, которых я не видела в Саппоро. Вот какая я богатая, а я-то думала, что в Японии живет одна моя тетушка, и рассчитывала увидеться с ней хотя бы разок во время своей поездки.

В аэропорту меня провожали жена и сестра Койё-сан и, конечно, моя переводчица Идзуми-тян. Эта очаровательная девушка отлично справлялась со своими обязанностями. В Саппоро мы жили с ней неразлучно целую неделю под одной крышей. Я звала ее Изюмчик.

Низкий поклон и глубочайшая благодарность г-ну Сибано, профессорам Като и Ясуда, моим родственникам и всем, всем, кто помог мне осуществить мою давнюю мечту — побывать в Стране Восходящего Солнца. Я счастлива, что на склоне лет смогла побывать в этой чудесной, незабываемой стране, похожей на сказку. Эта поездка останется в моей памяти как краткий, но ослепительный «луч света в темном царстве».

У народа цоу Через 64 года после Н. А. Невского

Б. Л. Рифтин

Среди разносторонних научных трудов Н. А. Невского определенное место занимает исследование языка малоизвестного народа цоу, живущего в горах Алишань на о-ве Тайвань. Мы не знаем, почему из языков тайваньских аборигенов Невский выбрал для изучения именно язык цоу, скорее всего потому, что этот язык до того не был исследован или хотя бы удовлетворительно описан в науке. К лету 1927 г., когда Н. А. Невский отправился на Тайвань, только в Японии, где тогда работал этот ученый и откуда он предпринял свое путешествие на остров, аннексированный японцами в 1895 г., существовали весьма несовершенные описания этого языка. Так, Невский ссылается на четвертый том «Отчетов по обследованию туземных обычаев племен Формозы» Ю. Кодзима, изданных в Тайбэе (или, как он назывался тогда по-японски, Тайхоку) в 1918 г. Там была глава, содержащая лингвистические наблюдения над языком цоу. По признанию самого японского ученого, процитированному Невским, это описание «не может претендовать на полноту и точность»¹.

Как известно, Невский составил первое действительно научное описание языка цоу, особенно его фонетики (грамматику ученый планировал написать в дальнейшем, но так и не смог этого сделать, так как в 1937 г. был арестован в Ленинграде и вскоре расстрелян).

Книга Н. А. Невского «Материалы по говорам языка цоу» была издана в 1935 и переиздана в 1981 г. с приложением факсимиле «Словаря диалекта северных цоу», составленного автором в полевых условиях. Жизненный и научный путь Невского достаточно хорошо описан в нашей науке усилиями Е. И. Кычанова и Л. Л. Громковской. Русскими и японскими учеными изда-

¹ Н. А. Невский. Материалы по говорам языка цоу: Словарь диалекта северных цоу. М., 1981. С. 23.

но многое из наследия Н. А. Невского. Все это отражено и в содержательных предисловиях Л. Л. Громковской и М. Ф. Чигринского к книге Н. А. Невского о языке цоу 1981 г. Автора же этой заметки интересовало, известно ли имя Невского и его работы самим цоу или хотя бы тайваньским ученым наших дней и что сделано по языку цоу после издания работ русского ученого.

К сожалению, из-за многолетнего отсутствия каких-либо связей с Тайванем лишь незначительное число тайваньских изданий случайно попадало в наши библиотеки, поэтому невозможно было ответить на эти вопросы. В марте 1991 г. мне представилась возможность посетить Тайвань по приглашению Даньцзянского университета для чтения лекций о советской синологии. Еще в Москве, готовясь к лекциям, я обратил внимание, что Невский не был первым представителем России, посетившим цоу. В 1908 г. биолог и медик Молтрехт, выпускник Юрьевского (Тартуского) университета, работавший во Владивостоке, отправился на Тайвань для изучения птиц и насекомых и ознакомления с народной медициной. Судя по его запискам, он побывал и у цоу. Но Молтрехт был натуралистом, его не интересовали местные языки, так что Невский был первым, кто приехал к цоу вооруженным методикой полевой лингвистической и фольклорной работы, отточенной во время его многочисленных поездок к айнам и жителям о-ва Мияко.

По приезде на Тайвань я сразу же поинтересовался, занимается ли кто-нибудь языком и фольклором народа цоу. Через несколько дней меня познакомили с преподавателем факультета китайской филологии Даньцзянского университета Пу Чжун-чэном, первым из цоу кандидатом филологических наук, собирающим материал по фольклору цоу для докторской диссертации. Я спросил его, составлен ли словарь языка цоу. «Нет, — ответил Пу Чжун-чэн, — хотя такой словарь крайне необходим и его надо составить». Каково же было его удивление, когда я вынул из портфеля словарь Невского, составленный в России более 60 лет назад, впервые изданный в 1981 г. и никому на Тайване не известный.

Как пишет сам Невский, его главным информатором, учителем и помощником во время экспедиции к цоу был молодой талантливый юноша Воны Ятауюнган. В то время ему было 18—20 лет, и я надеялся, что, может быть, он еще жив и что-нибудь расскажет о той совместной работе. К сожалению, как мне сообщил Чжунчэн, Воны Ятауюнгана постигла та же участь, что и русского ученого; он был расстрелян на Тайване в 1947 г., через десять лет после гибели Невского, во время подавления гоминьдановскими властями народного движения против массового переселения китайцев с материка на остров¹. Как человек образованный Воны служил учителем в местной школе и одновременно исполнял обязанности полицейского и административного начальника. Он не принимал непосредственного участия в движении, но был расстрелян в числе нескольких тысяч арестованных.

Мне удалось посетить вдову Воны, но она ничего не слышала от мужа о Невском (они поженились через несколько лет после посещения Невским Тайваня). Ей было приятно узнать, что имя ее мужа значится в книге, изданной в далекой России.

¹ Возможно, дата его трагической гибели, сообщенная мне, неточна. Уже вернувшись с Тайваня, я обнаружил имя Воны Ятауюнгана в списке местных жителей, помогавших в 1949 г. Вэй Хуэй-линю и Линь Хэн-ли в этнографическом обследовании цоу. Список открывается его именем, и он значится в нем как начальник волости Уфэнсян.

Материалы к биографии

Как мне удалось выяснить, на самом Тайване изучением языка цоу по-настоящему занялись лишь в 50-х годах. Летом 1957 и позднее, в 1958 г., группа молодых ученых под руководством известного китайского лингвиста Дун Тун-хэ занялась обследованием поселений цоу в горах Алишань, чтобы всесторонне описать их язык. Результатом был выпущенный в 1964 г., уже после смерти Дун Тун-хэ (1911—1963), труд о языке цоу, включающий фонетику, грамматику, синтаксис, подборку из 29 текстов в транскрипции с английским переводом и словарь (цоу-английский) с указателем, дающим возможность найти цоуский эквивалент соответствующего английского слова¹.

В предисловии к работе авторы ссылаются на труды своих предшественников: публикацию мифов и легенд тайваньских аборигенов на местных языках, осуществленную японскими учеными А. Огава и А. Асаи и изданную в Тайбэе в 1935 г.², а также на фундаментальный труд профессоров Вэй Хуэй-линя и Линь Хэн-ли «Описание народа цоу», изданный там же в 1952 г. Упомянув в сноске изданные в 1935 г. «Материалы по говорам цоу» Невского, названные статьей, авторы с сожалением отметили, что не смогли достать эту работу Невского и ознакомиться с ней.

Описание языка цоу, составленное под руководством Дун Тун-хэ, представляет собой фундаментальное исследование, продолжающее труд Н. А. Невского, и, конечно, жаль, что тайваньские ученые не имели возможности ознакомиться с работой русского предшественника, поскольку могли бы использовать его материалы для сопоставления лексики 20-х и 50-х годов.

Изменилась за эти годы сама жизнь народа цоу. Невский застал цоу, как он писал в предисловии к своей книге, еще «в состоянии дикости» (с. 17), цоу пользовались примитивными орудиями, носили одежду из тканей, изготовленных без помощи ткацкого станка, жили во многом еще «родовым бытом» (с. 19).

Ничего этого сейчас уже нет. Цоу, среди которых я пробыл почти десять дней (в той же деревне Тфуя, или по-китайски Тэфуе), живут вполне цивилизованной жизнью. Сейчас на Тайване около 10 тысяч цоу. Из четырех кланов, которые упоминал Невский (видимо, имеются в виду поселения Тфуя, Дабан, Луфту и Имуцу), остались только первые три. Язык цоу распадается, соответственно, на диалекты, локализованные в этих селениях. Несмотря на территориальную близость селений Дабан и Тфуя, по словам самих цоу, язык их жителей несколько отличается, причем различия в основном лежат в плане фонетики и темпе речи (жители селения Тфуя, например, говорят гораздо быстрее, чем Дабан). Цоу занимаются земледелием, причем каждая семья владеет участком земли, унаследованным от предков. Последние 5—6 лет они стали выращивать чай и овощи. Но многие живут тем, что рубят на своих участках (как правило, на горных склонах) бамбук и продают его скупщикам, среди которых есть и представители народа цоу. Сейчас некоторые продают и овощи (ранее их выращивали только для собственного потребления).

Если прежде цоу жили во многом охотой, то сейчас она запрещена и разрешается только в исключительных случаях, например, когда кабаны нападают на посевы. В таких случаях цоу на мотоциклах (а они есть практически в каждом доме) с самострелами, купленными в магазине, и стрелами тоже

¹ A Descriptive Study of the Tsou Language, Formosa / By Tung T'ung-ho with the Assistance of S. H. Wang, T. K. Kuan, T. F. Cheng and M. Yan. Taipei, 1964, 641 p.

² Гэнго-ниёру Тайван кодзоку дэн сэцу (The Myth and Traditions on the Formosan Native Tribes, Text and Notes). Taihoku, 1935.

некустарного производства отправляются на горные поля, чтобы устроить засаду.

Землю, включая лесные участки, сейчас можно продавать, но с согласия всех совладельцев. Ремесла у цоу угасли, мне не удалось увидеть в домах каких-либо предметов или поделок, имеющих национальный колорит. Все дома обставлены современной мебелью, у всех есть телефон, у многих — микроволновые печи, как уже говорилось, мотоциклы, а у некоторых — машины. Все цоу — христиане и регулярно посещают храмы. Единственное, что осталось, по моим наблюдениям, от старых форм жизни, — это определенный родовой коллективизм. В субботу, например, после богослужения все собираются где-нибудь поблизости от христианского храма на общий обед (практически все прихожане обедают вместе). Из незатейливой, вполне китайской еды выделяется, пожалуй, только рис: его готовят в коленце бамбука. Набивают коленце замоченным клейким рисом и закаливают на огне. Коллективизм проявляется и в общих праздниках, из которых остался только праздник жертвоприношения по случаю урожая (в Тфуя — 15-е число 2-го лунного месяца), только теперь его справляют не каждый год, а раз в два года. Как и прежде, праздник справляют у «мужского дома», о котором упоминает Невский, только там, конечно, теперь нет никаких черепов (в прошлом цоу были охотниками за головами).

В «мужском доме» по праздникам собираются мужчины, исполняющие старинные ритуальные танцы в традиционных нарядах (часть такого наряда привез в свое время Невский и передал в Музей этнографии в Ленинграде). Судя по видеозаписи, которую мне любезно подарили, строгий древний обряд сейчас носит, скорее, характер традиционного праздничного увеселения.

Число смешанных браков с китайцами и представителями других горных народов Тайваня все увеличивается, причем родители таким бракам не препятствуют. Дети от смешанных браков, живущие вне горных селений, практически уже не знают языка цоу. Представители старшего поколения (старше 60 лет), как правило, не владеют китайским. Первое, о чем спросила меня вдова помощника Невского Воны Ятауюнгана, умею ли я говорить по-японски. Китайского она не знает, и беседу пришлось переводить с китайского на цоу. Все люди моложе 60 лет умеют говорить по-китайски, а те, кто постарше, обычно знают лишь разговорный язык, более молодые грамотны иероглифически. Все дети посещают начальную школу, примерно 90% детей оканчивают среднюю школу. Как представители национальных меньшинств цоу имеют привилегии при поступлении в высшие учебные заведения, но далее, например в аспирантуру, должны поступать уже на общих основаниях.

Сформировалась и своя небольшая группа интеллигенции, человек около 30. Среди них врачи, инженеры, историки, экономисты, первый юрист.

Большое значение для развития хозяйства и культуры цоу имеет то, что как представители национального меньшинства они, в отличие от китайцев, не платят никаких налогов (а налоги на Тайване составляют 20%), приходится платить лишь за электричество и налог на автомашину. (Налогов не было и во времена японской оккупации, когда к цоу приезжал Невский, но тогда нужно было работать на японцев.)

Местные чиновники (раньше их назначали гоминьдановские власти, теперь они выбираются непосредственно населением) стараются заботиться о развитии культуры цоу. Так, например, создается первая библиотека, силами энтузиастов издается первый сборник песен цоу (Невский вообще не нашел у цоу песен). Основан ежеквартальный журнал «Цзоу цзикань» («Изучение цоу»). Параллельно в уезде Тайчжун, г. Фэньюань, издается частный журнал «Ле-

жэнь вэньхуа» («Культура охотников»), основанный местным деятелем Валисы Юганем. В нем печатаются разнообразные материалы о малых народах Тайваня (ами, тайя, пайван, лукай, ями, цоу, сайся, бинань, бунун, шао). Журнал еще мало известен. Он отсутствует, к сожалению, даже в Национальной библиотеке Тайваня, директор которой впервые услышал об этом издании от меня и, удостоверившись по каталогу, что журнал не выписан, обещал заполнить эту лакуну.

Появляются и исследования по народу цоу, из которых необходимо особо отметить изданный еще до экспедиции Дун Тун-хэ под редакцией Вэй Хуэй-линя том «Этнографического описания провинции Тайвань», специально посвященный народу цоу¹. В нем подробно описаны социальная организация цоу, их расселение, антропологическая характеристика, занятия (охота, рыболовство, земледелие, разведение шелкопрядов, ремесла), особенности пищи, жилища, одежды, система родства, верования, свадебные и похоронные обычаи, традиционные представления (о времени, календаре, счете, символике цвета и т. п.), мифы, предания и сказки, а также язык цоу (фонетика, грамматика, некоторые особенности лексики). В этой книге, являющейся результатом полевой работы группы исследователей в 1949—1950 гг. в селениях цоу в горах Алишань, приведены также в китайском переводе записи 39 мифов, преданий и сказок цоу (некоторые записи всего из одной-двух строк). В том числе приведено предание о «Волосатом божестве», почти дословно повторяющее вариант, записанный в 1927 г. Невским и названный им «О том, как ловила рыбу (сеть) одна девочка» (с. 80—81). Интересно отметить, что миф о стрельбе в солнце (луну), записанный Невским и названный им «О том, как была застрелена неким Оадзымы луна» (с. 76—77), тоже зафиксирован в книге под редакцией Вэй Хуэй-линя (с. 197—198) и назван там «Стрельба в солнце». Запись Вэй Хуэй-линя свидетельствует, что в варианте, зафиксированном китайскими учеными, хотя и названном «Стрельба в солнце», речь идет о стрельбе в луну, которая светила жарче солнца и которую один из шаманов предложил убить. Видимо, в архаических мифах цоу солнце и луна различались (и у Невского, и в книге Вэй Хуэй-линя говорится, что луна — мужчина, а солнце — женщина), но их функции были однотипны (источник тепла и света), поэтому, согласно версии, зафиксированной Невским, солнце, в которое стрелял Оадзымы, не стало показываться днем и стало называться луной (с. 76). Стоит обратить внимание и на то, что текст Невского полнее и, видимо, архаичнее. Об этом, по нашему мнению, свидетельствует то, что герой, стреляющий в светило, у Невского просто один человек (представитель народа цоу), «некто, называемый Оадзымы», а в варианте Вэй Хуэй-линя joifo «шаман»², а также имеются следы крайне архаиче-

¹ Тайваньшэн: тунчжоу чжи. Цаоцзу пянь (Материалы для описания провинции Тайвань: Описание Гунчжоу. Раздел: Народ цаоцоу). Тайбэй, 1952.

² Стоит заметить, что в архаическом мифе народа бинань, также живущего на Тайване, стреляет в лишнее (второе) солнце тоже какой-то безымянный «храбрый юноша». См.: Цзинь Жун-хуа. Тайдун бинаньцзу коучуань вэньсюэ сюань (Избранные произведения устной литературы народа бинань, живущего на востоке Тайваня). Тайбэй. 1990 (?), с. 21. Характерно, что в древнекитайском мифе о стрельбе в лишнее солнце герой — стрелок и, посланный Верховным владыкой на землю, чтобы избавить людей от страшной жары, мыслится небесным божеством (согласно древней «Книге гор и морей»; по более позднему источнику — трактату «Хуайнань-цзы» (II в. до н. э.), он послан земным правителем, тоже мифическим, но считавшимся реальным, историческим, государем Яо). Нетрудно заметить, что записанные на рубеже н. э. ки-

ского представления об отделении неба от земли и вообще мироустройстве («И стала как бы морем та кровь его (солнца), что упала на землю, и как бы поднялось это небо», с. 76). В варианте Вэй Хуэй-линя речь идет только о том, что под воздействием пролившейся на землю крови луны изменился цвет земли и красные камни в современных горах — результат попадания в те времена капле лунной крови (с. 197—198). Все это свидетельствует о том, что записи Н. А. Невского, сделанные к тому же на языке оригинала, могут быть с успехом использованы современными исследователями цоу и отнюдь не потеряли своего значения.

Из работ последних лет можно указать на монографию Ван Сун-шаня об истории и политической (фактически социальной) организации у цоу и политике властей в отношении цоу¹. Отсюда интерес автора к таким проблемам, как семейные отношения, религиозная практика, экономическая сторона жизни цоу, новые процессы в организации управления в селениях цоу и т. п. Причем, весьма полно используя работы своих предшественников, как японских, так и местных, тайваньских ученых, автор и сам собрал много материалов по новейшим процессам в селениях цоу. Нельзя не отметить и приложенную к книге подробную библиографию китайских и японских исследователей народа цоу (труды на английском языке касаются лишь общетеоретических вопросов жизни малых народов разных континентов; видимо, на западных языках так и не появилось работ, посвященных народу цоу, книга Невского осталась неизвестной и Ван Сун-шаню).

Одновременно с трудом Ван Сун-шаня появилась и изданная Институтом географии при Тайваньском педагогическом университете кандидатская диссертация Ван Мин-хуэя², посвященная узкой, но интересной теме — традиционным представлениям цоу о пространстве (включая рельеф, почву, климат, топонимику и даже народонаселение). Для исследователя языка цоу бесспорный интерес представляют разыскания автора об этимологии топонимических названий в языке цоу, насколько мне известно, никогда ранее не подвергавшихся анализу и толкованию. Ван Мин-хуэй дает и классификацию топонимов, основанную на главных понятиях, употребленных для их создания, — «природных объектах» (деревья, сельскохозяйственные угодья, камни, особенности рельефа и т. п., слова, связанные с человеческой деятельностью, и т. п.).

Разделы о цоу можно найти и в общих трудах по этнографии и фольклору народов Тайваня, например в книге «Исследование обрядов, песен, танцев и этнографической деятельности аборигенов Тайваня»³, созданной целым рядом авторов. В ней описываются празднества, связанные с жертвоприношениями в селениях Тфуя и Дабан, где работал Н. А. Невский, обряды по случаю рождения ребенка, его возмужания, свадебные и похоронные обычаи, утраченные сейчас в связи с распространением среди цоу христианства, шаманство и лечение болезней. Бесспорный интерес представляют публикуемые в книге записи мелодий цоу («Встреча божества», «Песня жертвоприноше-

тайские мифы отражают более позднюю стадию развития мифа о стрелке в солнца, чем зафиксированное Невским архаическое предание цоу.

¹ Ван Сун-шань. Алишань цзоуцзу-ды лиши юй чжэнчжи (История и политическая организация народа цоу в горах Алишань). Тайбэй, 1990.

² Ван Мин-хуэй. Алишань цзоуцзу чуаньтун шэхуэй-ды кунцзянь цзучжи (Организация пространства в традиционном обществе у народа цоу в горах Алишань). Тайбэй, 1990.

³ Тайвань тучжу цзин цзи гэу миньсу ходун-чжи яньцзю (сюйбянь). Тайбэй, 1990.

Материалы к биографии

ния», «Песнь войны», «Хвала герою» и др.). Специально рассматриваются танцы цоу деревни Тфуя, а также одежды цоу селения Дабан с перечнем лексики, относящейся к деталям костюма. Приложенная к книге библиография показывает, как много сделано японскими и особенно тайваньскими учеными по этнографии цоу после экспедиции Невского.

Так как цоу до сих пор не имеют словаря родного языка (есть лишь упомянутый выше словник в работе Дун Тун-хэ с английскими эквивалентами¹), то привезенный мною из Москвы словарь Н. А. Невского вызвал у местной интеллигенции из народа цоу большой интерес, и я получил приглашение от Пу Чжун-чэна поехать на весенние каникулы в деревню Тфуя, где был Невский, и там поработать вместе с Пу Чжун-чэном над переводом словаря Невского на китайский язык. Нужно было превратить цоу-русский словарь в цоу-китайский. Дело это оказалось чрезвычайно интересным. С одной стороны, представилась возможность сопоставить лексику, зафиксированную в словаре, с материалами Дун Тун-хэ; с другой, работая с носителем языка и живя в языковой среде, можно было выявить, какие лексические изменения произошли в языке цоу за истекшие 60 лет.

Оказалось, что в лексических материалах Дун Тун-хэ, несмотря на гораздо больший, чем у Невского, объем, нет значительного количества слов, зафиксированных русским ученым в 1927 г. Прежде всего это слова, связанные с бытом, которые с изменением всего жизненного уклада вышли из употребления. Например, *rouzoti* «браслет из кабаньих клыков» (Невский, с. 266)²; *pieŋu* «флейта» или *pieŋu-no-ŋutsu* «носовая флейта» (там же); *sikeoe'i* «надевать нагрудник» (с. 278); *sikuhtsu* «надевать кожаный наплечник с прорезями для рук, закрывающий всю спину» (с. 278 и 217) (у Дун Тун-хэ (с. 481) зафиксировано лишь существительное *kuhcu*, означающее в несколько ином написании своеобразную часть одеяния цоу); *itafaŋu* «надевать церемониальный головной убор» (с. 199); *mezo* «выщипывалка для волос» (с. 231); *pe'puehoni* «назатыльник шапки» (с. 264); *peopsupsa* «тряпка перед ложем для вытирания грязных ног» (с. 265); *poposu'sa* «инструмент для примитивного добывания огня посредством трения; спички» (с. 271).

Дун Тун-хэ (с. 518) дает совершенно иное толкование последнего слова: по его разъяснению, это «священный мешок» из кожи, в котором охотники за головами приносили в селение добытые ими человеческие головы и которые обычно хранились в «мужском доме» в специальном «священном деревянном ящике». Действительно, я видел в «мужском доме» такой ящик, где и сейчас хранятся покрытые пылью старые кожаные кошельки с кресалами. Эти кошельки охотники, уходя на охоту, вешали себе на шею на широкой вышитой ленте. Они и именуется *poposu'sa*. Означало ли прежде это слово «мешок для человеческой головы», никто не знал. Не исключено, что это ошибочное объяснение Дун Тун-хэ. Что касается второго значения — «спички», явно связанного с кресалом (по Невскому, с еще более примитивным способом добывания огня — трением), то оно давно забыто, и вместо него в современном языке цоу употребляется английское заимствование *match*.

¹ В упоминавшемся выше «Сборнике преданий племен гаошань Тайваня на языках оригинала», изданном в 1935 г. по-японски, приводится в приложении перечень отдельных единиц основного словарного фонда (числом 281) на одиннадцати местных языках с японским переводом, в том числе и на языке цоу. Этот список весьма полезен для сопоставления языков тайваньских аборигенов, но он никак не может использоваться в качестве словаря.

² Как мне разъяснили, такой браслет, надетый на левое предплечье поверх рукава, носил тот, кого укусил дикий кабан.

Еще один пример. Русский ученый включил в словарь слово *patujaŋi* «ящик под одежду» (с. 261). В материалах Дун Тун-хэ такого понятия нет, дома у цоу обставлены сайчас обычной европейской мебелью. Не зафиксирован подобный «сундук» и в подробном этнографическом описании цоу, где говорится только о примитивной вешалке для одежды¹. Мы не обнаружили в словнике Дун Тун-хэ также и зафиксированного у Невского понятия *kavo'oe* «глиняная сковородка» (с. 213), не упоминается сковородка и в этнографическом описании цоу под редакцией Вэй Хуэй-линя, хотя там и описывается кухонная утварь цоу².

Н. А. Невский зафиксировал в словаре имена различных божеств и специальные термины, связанные с их культом, не отмеченные китайскими учеными в 50-х годах. Так, например, в словнике Дун Тун-хэ не значится *pie-piua-no aetana* «дух — хранитель дома» (с. 266), *teosuni* «моление богу рек» (с. 231), *iafafeoi* «бог войны» (с. 197). У Дун Тун-хэ (с. 477) последнее слово истолковывается просто как «имя божества», без указания, какого именно. Не значится также *hitsi-no-t'o* «блуждающий дух, питающийся экскрементами» (с. 190). Невский дает отдельно и постоянный эпитет этого блуждающего духа умершего, употребляемый вместо его имени: *ojo-hojuhva* «постоянно пребывающий на мусорной куче» (с. 254). У Дун Тун-хэ оба понятия отсутствуют, как нет у него и *kuwah'oh'o* «демона оспы» (с. 190). Есть в словаре Невского лексика, связанная с обрядами, часто отсутствующая у Дун Тун-хэ. Например, *peopeo-hitsu* «изгнание духа покойника (совершается на 5-й день после смерти)» (с. 271).

В ряде случаев объяснения Н. А. Невского дают больше подробностей, помогающих ощутить своеобразие общества цоу, чем сухие разъяснения Дун Тун-хэ. Например, слово *maotano* Дун Тун-хэ передает просто как «герой войны» (*war hero*, с. 486), а Невский (с. 226) поясняет: «богатырь, удалец (в селе обычно несколько человек, следующее положение после *eiwodzoty*)»; к сожалению, ни у Невского, ни у Дун Тун-хэ не поясняется, что это за категория героев, занимающих еще более высокое положение, чем эти удалцы; или *juehygygyjy = jurereanijji* «совещаться (на языке мужчин)» (с. 203). Вот этой важной этнографической детали, говорящей о мужском союзе и «мужском доме» (куба) у цоу, мы не найдем в словнике Дун Тун-хэ, где это слово объясняется просто как «to discuss» (с. 465). Или: *jusu-no-fuhpoja* (с. 202) у Дун Тун-хэ — просто «одежда» (*е́йеыы*, с. 468), а по разъяснению Невского, это «мужской пиджак на красной подкладке» (с. 202). Добавим от себя, что такой пиджак носили мужчины в прошлом, причем во время жертвоприношений его надевали красным наружу, в обычное же время носили красным внутрь.

Иногда объяснения Дун Тун-хэ слишком общие. Так, он переводит *rosoby* (с. 518) англ. *girdle* «пояс, кушак», пояснение же Невского этнографически более точно: это не вообще всякий пояс, а «деревянный мужской пояс» (с. 272), который, согласно данному в 50-х годах разъяснению китайских этнографов, делался из бамбука и надевался мальчиками с 12—13-летнего возраста, для того чтобы у них потом была тонкая талия (обычно 65—70 см). Пояс нельзя было снимать даже ночью, с ним расставались лишь на время охоты или прополки поля. Считалось, что, нося такой пояс, мужчина становится более стройным, у него развивается грудная клетка, он не толстеет, быстро и легко ходит, становится более выносливым. Такой обычай сущест-

¹ См.: Материалы для описания провинции Тайвань... С. 93.

² Там же. С. 75—79.

Материалы к биографии

вовал на Тайване и у народа бунун. Как свидетельствует Вэй Хуэй-линь, во время обследования цоу в 1949—1950 гг. только у мужчин старше 60 лет еще оставались на теле следы от таких деревянных поясов, у более молодых уже их не было¹.

Словарь Невского дает многое для этнографического изучения цоу, в частности особенностей их одеяния. Дун Тун-хэ, видимо, не обращал особого внимания на такие важные детали быта, столь сильно изменившегося за прошедшие 30 лет. У него в словаре мы, например, не найдем зафиксированного Невским слова *psoeperere* «черный маленький (мужской) передник, прикрывающий половые органы» (с. 272). Характерно, что такая первобытная деталь одежды не зафиксирована и в описании мужского наряда в упоминавшемся выше подробном этнографическом описании цоу, составленном в 1949—1950 гг.

В ряде случаев Дун Тун-хэ определяет тот или иной термин слишком общо или неточно. Например, *paiftona*, по Дун Тун-хэ, это *turban* (с. 508). В действительности же, как поясняет Невский (с. 259), это «украшение (повязка) с раковинами на мужскую шапку». Такие повязки, украшенные нашитыми на них небольшими ракушками, и сейчас мужчины надевают поверх сделанного из кожи головного убора с перьями во время обряда жертвоприношения по случаю завершения сбора урожая. Другой пример: слово *keoeii* Невский объясняет как «вышитое украшение на груди, нагрудник» (с. 213), приводя там же и другие словосочетания с этим же корнем и означающие, например, «часть одежды книзу от нагрудника», или специфически мужской нагрудник (*keoe'i-no-sku'zu*). Дун Тун-хэ дает лишь одно слово *keoeii* и его фонетический вариант *keoi*, переводя его на английский как «corset» (с. 480), что совершенно не соответствует детали наряда цоу, хотя бы потому, что этот «нагрудник» вешается на шею, имеет форму небольшого мешка и служит своеобразным карманом: в него, как за пазуху, кладут, отправляясь на работу, еду или небольшой нож. Невский не случайно поясняет, что имеется в виду мужской нагрудник, так как женский обозначается иначе и украшается по-другому².

В ряде случаев объяснения Невского раскрывают старинные обычаи, давно исчезнувшие из жизни. Например, поясняя слово *tah suski*, русский ученый пишет: «ответная посылка вина из дома невесты в дом жениха» (с. 222). Дун Тун-хэ (с. 485) фиксирует это слово, но дает ему совершенно другое значение: «to strike back» («нанести ответный удар, дать сдачи»); здесь остается только сама общая идея «обратного, ответного» действия. То же самое со словом *pototane* (с. 247), которое Невский поясняет как «продолжительная жизнь мужа в доме родителей жены»; в своей монографии о языке цоу Невский поясняет, что «эти работы мужа в семейной общине жены, называемые также *pototane*, т. е. "долгой жизнью", несомненно, являются компенсацией за отнимаемую у общины работницу» (с. 119). Дун Тун-хэ вообще не фиксирует этот термин, а глагол *fifiho*, который Невский поясняет как «работать в доме жены», китайский ученый интерпретирует как «to take part in frequently» (с. 470), возводя его к *fihō* со значением «принимать участие», «следовать за». Возможно, речь идет о следовании молодого мужа за женой через два-три дня после свадьбы в дом ее родителей и участие его в их хозяйстве, но вывести эти конкретные этнографические понятия из объяснений Дун Тун-хэ можно, лишь зная описания Невского. Столь же этнографически точны и другие термины в словаре русского ученого. Например, слово *tajasvi* Невский поясняет как «песня или церемония... (? неразборчиво. — Б. Р.)

¹ См.: Материалы для описания провинции Тайвань. Описание Гунчжоу. Раздел: Народ цоу. С. 87—88.

² См.: Там же. С. 82—83.

в праздник проса; петь эту песню» (с. 225). Дун Тун-хэ дает это слово с единственным значением: «to danse» («танцевать»), что едва ли вообще верно. По разъяснению Пу Чжун-чэна, толкование Невского как раз правильно, это слово значит «исполнять песни во время праздника проса или обряда инициации», а для глагола «танцевать» употребляется другое слово — *otoli*, которое не зафиксировано ни у Невского, ни у Дун Тун-хэ.

С изменениями в жизни народа цоу связано, видимо, и забвение некоторых вполне конкретных значений, связанных с историческими связями народов, населяющих Тайвань. Таково хотя бы слово *khiiaga*, которое Невский поясняет как «туземный китаец хакка» (с. 214), т. е., добавим мы, уроженец Гуандуна (в пекинском произношении — *кэцзя*). Дун Тун-хэ объясняет это понятие как «имя какого-то легендарного персонажа нецоуского происхождения» (с. 480). Изменились, конечно, значения и других слов, тесно связанных с бытом цоу. Так, если в 1927 г. *hurina* значило «выкуп, отступное», то в 1957 г., судя по материалам Дун Тун-хэ, это слово имело лишь значение «*price*» («цена»), в каком оно употребляется и сегодня.

Явно сузились и значения некоторых слов, обозначавших, с нашей точки зрения, совершенно различные понятия.

Например, если, согласно Невскому, слово *parka* в 1927 г. означало одновременно «стол и стул», то к 1957 г. (Дун, с. 507) (и сейчас) — только «стол». Если во времена Невского *teiteno* (С. 229) означало одновременно и «железо» и «телефон», то к 1957 г. осталось только значение «железо» (Дун, с. 489), а для телефона употребляется заимствованное из китайского языка слово *дяньхуа*.

Если слово *pania* в 1927 г. означало, согласно разъяснению Невского, «свинец, пулю (ружейную), стеклянную бутылку» (с. 260), то через 30 лет осталось только последнее значение — «бутылка». Дун Тун-хэ (с. 507) предлагает сравнить это слово с *pan'a* «бутылка» в южнофуцзяньском диалекте китайского языка, на котором говорят многие тайваньские китайцы. Скорее всего, стеклянная бутылка стала известна цоу именно благодаря местным китайцам, от которых и заимствован сам термин. Слов «свинец» и «пуля» в книге Дун Тун-хэ вообще нет.

Некоторые объяснения Невского помогают, как нам представляется, понять этимологию отдельных понятий (или смысловую связь обозначаемых одним словом разных понятий). Так, объясняя слово *hiouei* «радуга» (с. 189), Невский указывает в качестве первого значения «цветной шнур». Дун Тун-хэ же дает только одно значение — «радуга» (с. 473).

Думается, что и приведенных примеров вполне достаточно, чтобы сделать вывод: словарь Н. А. Невского не перекрыт последующей работой тайваньских ученых. Он не потерял своего значения, так как зафиксировал определенную стадию развития языка цоу и может служить не только для изучения эволюции лексики этого языка, но и для понимания целого ряда этнографических деталей, так же как и для изучения, например, мифологии и верований этого народа. Предполагается, что в ближайшее время словарь Невского в переводе на китайский язык будет издан местными властями в горах Алишань тиражом, равным количеству семей цоу, с тем чтобы он был в каждом доме. Можно надеяться, что труд русского ученого поможет народу цоу в сохранении и развитии родного языка, который за последние годы стал постепенно забываться. Начат перевод и монографии Невского о языке цоу, которую тоже предполагается издать по-китайски на Тайване. Думается, что это будет хорошим подарком к 100-летию со дня рождения нашего замечательного, безвинно погибшего соотечественника, оставившего глубокий след не только в японистике и тангутоведении, но и на таком редком поприще, как изучение языка тайваньских аборигенов.

АРХИВ

Из наследия академика И. Ю. Крачковского

А. А. Долинина

(Санкт-Петербургский Государственный университет)

Имя академика И. Ю. Крачковского (1883—1951), одного из крупнейших востоковедов XX в., настолько известно в мировой гуманитарной науке, что вряд ли нуждается в особом представлении, а тех, кто хочет подробнее ознакомиться с его биографией, можно отослать теперь к книге А. А. Долининой «Невольник долга», изданной Центром «Петербургское Востоковедение» в 1994 г.

В процессе изучения материалов для этой книги я познакомилась с целым рядом до сих пор не публиковавшихся по разным причинам работ И. Ю. Крачковского, хранящихся, среди прочих документов, в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской Академии наук (фонд 1026). Одна из них — автобиографическое эссе «Испытание временем» (1948) — ныне предлагается читателям. Сам автор обозначил жанр его как «этюд из области самоанализа ученого» и, несомненно, придавал ему очень большое значение: это было и исповедью, и исповеданием веры, дающим опору в трудные минуты, — недаром он перечитывал его во время пресловутой «антикосмополитической кампании» 1949 г., которая отозвалась и на нем.

Это очень искренний документ, в котором И. Ю. Крачковский пробует подвести итог своей шестидесятипятилетней жизни. Не для публики. Для самого себя («Ты сам свой высший суд») — и, быть может, для будущего. При жизни автора «Испытание временем» было знакомо лишь узкому кругу близких людей; совершенно ясно, что, при всей своей композиционной и стилистической отделанности, на публикацию тогда оно рассчитано не было — столь неожиданным было его содержание.

Если взять чисто внешнюю канву жизни И. Ю. Крачковского, покажется, что все у него складывалось вполне удачно. Его продвижение по служебной лестнице шло на редкость гладко: получив степень магистра арабской словесности в 32 года, в 38 он уже профессор, через три месяца становится действительным членом Академии наук, в 39 лет избран академиком-секретарем Отделения гуманитарных наук, в 43 года — член правления Академии, дважды награжден орденом Ленина; в его послужном списке нет зловещих перерывов в датах, даже несмотря на то, что имя его фигурировало в протоколах «Академического дела» 1929—1931 гг.* Кажется бы, процветающий академик... Да не говоря уж о «карьерных» успехах, сколько он успел сделать в науке, сколько на его долю выпало больших и малых открытий, сколько радостей они принесли — не об этом ли повествует он в своей знаменитой книге «Над арабскими рукописями»? И все же... Все же, несмотря на «положительные объективные результаты», несмотря на то, что «сделано нужное в свое время и балласта в этом почти не было», несмотря на все — «не удалась жизнь, не удалась!».

* В частности, он был упомянут С. Ф. Платоновым как кандидат на пост министра труда в «конституционно-монархическом» правительстве (Академическое дело 1929—1931 гг. Вып. 1. С. 40. Протокол допроса от 24.I. 1930 г.).

Недовольство собой — не поза: И. Ю. Крачковский беспощаден к себе, он ищет прежде всего субъективные причины своих неудач: «отсутствие властности, нужное для настоящего руководителя», которое помешало создать школу; общая разбросанность — «внутренняя предрасположенность к многообразию тем»; «скорее аналитический, чем синтетический склад научного темперамента», из-за чего у него сравнительно мало крупных работ.

Это правда — не было у него стремления к теоретизированию, широким обобщениям, глобальным построениям без достаточной конкретной базы, для него факт — основа всех обобщений, которые он порой предоставляет завершить читателю. Зато этот факт всегда достоверен и возможности его использования исчерпаны вполне. Отсюда и обилие статей на какие-то мелкие темы: на самом деле они часто вырастали как раз из стремления исчерпать тот или иной побочный (для главной в данный момент темы) материал до конца, как он сам показывает это на примере первой своей литературоведческой работы о поэте Абу-л-Атахия, а таких примеров немало.

Несомненно, эти «пограничные» экскурсы, не говоря уже о тщательной редакции чужих работ и об откликах на разнообразные запросы со стороны, задерживали продвижение крупных тем, но было немало и объективных причин, которые наложили на всю научную работу И. Ю. Крачковского неизгладимый отпечаток. Именно прежде всего по объективным причинам ни в одном из основных своих научных направлений ему не удалось реализовать себя до конца: христианско-арабская тематика с 20-х годов была закрыта полностью, исследование классической поэзии и поэтики тормозилось невозможностью осуществлять у нас полноценные публикации арабских текстов, для изучения новоарабской литературы в условиях «железного занавеса» катастрофически не хватало материалов, в истории востоковедения оказывалось слишком много одиозных с правительственной точки зрения имен.

А сколько сил ушло на постоянную, часто безрезультатную борьбу, которую ему, бескомпромиссному поборнику научной истины и нравственности, постоянно приходилось вести! В облике всеми почитаемого, внешне сдержанного, корректного во всех своих действиях академика жил страстный борец, как ни противоречило это его деликатной и мягкой натуре. Он выступал против путаницы и неразберихи в университетских и академических организациях, против конъюнктурщины, различных перегибов, против искажения исторической правды; он ратовал за создание рабочей и научной атмосферы, за соблюдение научной этики по отношению к нему и его коллегам, защищал своих сотрудников и учеников, подвергавшихся преследованиям.

Да и в отсутствии школы И. Ю. Крачковскому не стоило винить одного себя: достаточно вспомнить печальные судьбы и раннюю смерть большинства его учеников, не говоря уж о сужении возможностей пополнения арабистических кадров в результате все той же правительственной политики.

Так исповедь ученого, его «суд» над собой волей-неволей превращается на наших глазах в обвинение тому режиму, при котором прошла вторая половина его жизни. Этот режим методично душил подлинную науку, то открыто, то исподволь, так, что многие, усваивая принятые у нас «правила игры», до конца не отдавали себе отчета в том, что происходит. Обвинением становится судьба ученого, которая по всем параметрам того времени должна была считаться вполне благополучной. Да и правду сказать — ведь не посадили, не выслали, не сгноили в лагере, должностей и званий не лишали, труды, пусть не все, но печатали же! А что шельмовали, смешивали с грязью, палки в колеса ставили, что крылья были подрезаны и воздуха не хватало — эка невидаль! У многих так...

Сам И. Ю. Крачковский говорит об этом лаконично и сдержанно: «при всяком строе не всегда легко добиться правды», а дальше высказывает «мысль о больших ненормальностях в нашей прессе и в нашем строе». Последняя фраза, несомненно, могла бы стоить ему жизни, попади она на глаза услужливому «патриоту», но этого он не боялся, считая, очевидно, что жизнь все равно проиграна и осталось от нее уже немного. Опорой ему были ничем не замутненный голос собственной совести и здравая оценка объективной значимости того, что ему все-таки удалось сделать в науке.

В одном он был неправ — опасаясь полной победы «мастеров шулерского жонглирования» расхожими лозунгами и провокационными вопросами: «подтасовкой и софизмами эти люди могли вызвать недоумение у того, кто был мне дорог, однако не знал всего, что я знал, что не всегда мог сказать публично». Ход событий показал, что ни один из тех, кто был И. Ю. Крачковскому дорог, на провокацию не поддавался, таков был моральный авторитет учителя.

К счастью, еще одно опасение И. Ю. Крачковского не оправдалось — на счет судьбы его научного наследия, которое «некому передать»; ему представлялось, что оно «в лучшем случае ляжет сырой грудой навечно в архив». Годы, прошедшие после его кончины, опровергли этот мрачный прогноз: изданы и «История арабской географической литературы», и исследование поэтики Ибн ал-Му'тазза, и Коран с комментариями, и некоторые переводы арабских писателей XX века, и еще ряд отдельных статей, не говоря уж о переиздании многих работ в шеститомном собрании «Избранных сочинений». Меньше всего повезло христианско-арабской тематике: изданное когда-то — почти забыто, неизданное не вышло пока за пределы архива; полагаю, теперь настало время и для нее.

Крачковский писал, что он почти уверен в печальном будущем своих трудов. Почти... значит, надежда все-таки теплилась? И, слава Богу, не обманула. Жизнь подтвердила, что подлинная наука бессмертна.

Испытание временем Мысли к 45-летию научной работы

Довольно... довольно... довольно!

Тургенев

I

Занимаясь историей науки, постепенно приучаешься смотреть и на себя самого как бы со стороны, если не *sub specie aeternitatis**, то, во всяком случае, *sub specie historiae*** . Однако достичь в этом действительно исторического подхода далеко не так легко: соблазнительно сделать себя центром всего построения и показать, что твоя

* С точки зрения вечности (лат.).

** С точки зрения истории (лат.).

личность является идеалом учености, что именно ей обязано все движение в определенный период, в определенных областях, и если тебя не признали звездой первой величины, то лишь из зависти. Это свойственно не только ученым. Известный театральный деятель В. И. Немирович-Данченко в сборнике, посвященном Чехову, писал: «Один из самых больших грехов воспоминаний, если рассказывающий смешивает, когда что происходило, и ему кажется, что все-то он великолепно предвидел»¹. Иногда это просто самообман, от которого отрешиться очень трудно, а иногда — свойственное всякому человеку, особенно в молодости, стремление «покрасоваться». Если оно с годами не проходит, тогда одна могила исправит этот органический недостаток. Найти здесь «меру вещей» нелегко и потому, что так же трудно отрешиться и от другой крайности: от подавленности, которую вызывает быстрое движение науки, когда свой вклад в нее при общей перспективе кажется ничтожным и незаметным, эфемерным и сразу устаревшим.

Думается, что в выработке правильного масштаба, необходимой «меры вещей» и помогают занятия историей науки. При каком-нибудь органическом пороке зрения и они, конечно, не спасут, но без них едва ли достижимо хотя бы слабое приближение к истине. Оглядываясь во время этих занятий на отдельные даты, бросая ретроспективный взгляд на периоды, иногда вдруг с изумлением видишь, что и сам ты наполовину отошел уже в историю, что этапы твоей работы приходится считать десятилетиями, что близко сорокапятилетие научной работы, а скоро и полвека с той поры, как впервые ты прикоснулся к основному материалу этой работы — памятникам арабского языка. Подводить какие-то итоги, хотя бы и в субъективном порядке, не для оглашения при жизни, надо: ведь с точки зрения «действителя» этого не может сделать, при всем добром желании, никто другой. Исторический период частично прошел, испытанию временем подверглись и твои работы, и ты сам. Жутко иногда делается от быстрого движения времени и его необратимого хода, чувствуешь, когда встают такие цифры годов, что времени остается мало, и вспоминаются невольно мудрые слова одного известного врача, который, как бы в ответ на приведенную мной в книжке арабскую пословицу «Увеличивать хорошее хорошо», сурово и властно писал мне — «торопитесь делать добро».

Часто ко всяким итогам влекут внешние поводы — какие-либо даты, но всегда важнее их внутренние стимулы, связанные, например, со сменой тем в определенные периоды жизни ученого, а иногда и с переменой в самой деятельности. Известный исламовед, занявший в возрасте сорока лет министерский пост, который, как он знал, неизбежно оторвет его от науки, поспешил издать в двухтомном сборнике свои разбросанные статьи². Не меньшую роль играют, как побудители к таким итогам, вольные и невольные антракты в работе, что случилось со мной очень резко в 1922 г.³ и бывало часто во вре-

мя длительных, периодически повторяющихся болезней. Многие факты толкают к моментам депрессивных итоговых раздумий, неизбежных во всякой серьезной честной работе. Мотивы тургеневского «Довольно» хорошо знакомы не только творцам высоких произведений искусства, но и добросовестным ученым. Когда в бумагах покойного академика С. А. Жебелева⁴ нашли после его смерти «автонекролог» с принципиальным введением, обосновывавшим его, многим это показалось стариковским чудачеством, но, конечно, он отражал только знакомую всякому ученому потребность самооценки, которая представляется ему материалом часто большей объективности, чем то, что пишут и будут писать о нем другие. И в этом, может быть, заключена некоторая доля самообмана, но в то же время значительная доля истины.

Важным этапом для таких периодических итогов, полностью отразившихся на бумаге и в печати, что случалось редко, был для меня, как и для многих, период эвакуации из Ленинграда в 1942—1944 гг. Итог этот, однако, шел лишь в общем разрезе и подведен лишь частично, по одной линии⁵. В нем освещалась роль рукописей в моей жизни и научной деятельности, а они являлись только одним фактором из многих, направлявших ее, фактором далеко не единственным. Все же книга часто подводила и общий итог, являясь своеобразным *profession de foi*^{*}, построенным, как мне казалось, на стержне, определявшем в известные периоды всю мою работу. Сторонняя оценка книжки значительно превзошла мою собственную, а это бывало со мной в научной жизни далеко не всегда. Со многим, что говорилось по поводу ее, я не мог не согласиться, хотя мне самому это не всегда приходило в голову. Если в этой книжке я писал, что в моем печатном наследии мне особенно дороги четыре работы⁶, теперь к ним надо прибавить и пятую. Такой подсчет как будто бы говорит, что меня влекли преимущественно вопросы текстуальной критики и истории науки, которым, в основном, и посвящены эти пять книг.

Однако мне дороги не только крупные по объему работы. О некоторых мелких, которые я ценю, была речь в той книжке, но это далеко не все. Если «арабский документ» из Согдианы⁷ по праву вошел в «рукописную» серию, то «Послание о прощении» Абу-л-Аля⁸ затронуто лишь попутно, так же как и этюд о поэзии ал-Ахталя⁹. Между тем с точки зрения методической, а частично и в аспекте воздействия на развитие науки, их роль не меньше. И опять мое мнение в этом не одиноко, а поддерживается сторонней, авторитетной для меня оценкой.

II

Сторонний суд я далеко не всегда считаю непогрешимым: этому меня научила та же история науки и опыт собственной длительной работы. Талантливый и мудрый ученый Л. В. Щерба¹⁰ говорил,

* Исповедание веры (франц.).

что относительно каждого ученого существуют самооценка и общественная оценка; иногда они совпадают, но чаще расходятся, притом не только количественно, но и качественно, нередко и по существу. Испытание временем обыкновенно отдает преимущество первой, что понятно не только психологически. Пушкин недаром внушал поэту: «Ты сам свой высший суд», и это применимо к большинству представителей творческого труда в разных областях.

В моей научной биографии бывали разные соотношения этих оценок и разные периоды этих соотношений. Показательно одно — в тех случаях, когда я, очень часто только интуитивно, чувствовал значение вставшей передо мной темы и работал над ней с подъемом, не задумываясь о требованиях минуты, результаты быстро входили в мировой обиход, если не было стихийных перерывов сношений, и признавались положительно везде. Уже упомянутая книжка тому пример, но таков же бывал отклик и на более мелкие по объему специальные произведения. «Арабский документ» дал повод назвать меня историком¹¹, хотя я и теперь продолжаю видеть в этом увлечение, но эпохальную важность памятника и правильность его оценки в первоначальной расшифровке вполне признаю. Выяснение руководящей идеи «Послания о прощении» Абу-л-Аля в маленькой статье послужило одним из поводов к избранию меня в почетные члены авторитетного научного объединения, как об этом сказано в соответствующем дипломе¹². Тот ученый, вразрез с мнением которого был выдвинут основной тезис¹³, не мог с ним не согласиться, а в первом вышедшем после войны номере «Revue des Études Islamiques» первая статья начиналась с упоминания этой работы¹⁴, с которой автор связывал свою новую монографию. Я был очень тронут, когда по поводу статьи об ал-Ахтале, помещенной в юбилейный сборник в честь Г. Якоба¹⁵, этот 70-летний, очень своеобразный, очень резкий всегда ученый отзывался, что она доставила ему наибольшее удовольствие во всей книге, а мне прислал своеобразную рецензию с рядом интересных соображений и дополнений. Что отзыв не был формой простой вежливости, я в этом убедился, когда познакомился с другими рецензиями. Оказалось, что юбиляр большинство поднесенных ему статей подверг язвительному разбору¹⁶, а одному ученому земляку показал воочию, как весь метод его работы построен на фальшивом основании и не отражает тех приемов, которые Якоб систематически проводил в своих трудах. Моя статья и для араба Сальхани, который полвека работал над произведениями того же поэта, показалась интересной по методу¹⁷.

Так было, конечно, не всегда; очень часто самооценка и сторонняя оценка резко расходились, ставя под сомнение смысл всей моей работы. Мне казалось, что при доброй воле и неизбежных в науке разногласиях в тех или иных мнениях последнее все же не должно иметь место. Во всяком случае, при своей хотя бы и субъективной, но постоянной искренности в работе я не заслуживал тех грубых окриков,

издевательств, а часто даже инсинуаций, которые в разное время выпадали мне на долю в печати и в устных отзывах. Впервые это пришлось испытать с книжкой о Рейхани еще в 1917 г.¹⁸; повторилось это, хотя и не в печатном виде, с дорогой для меня работой о Тантави в 1930 г., издевательски был встречен посвященный мне сборник статей в том же, 1930 г.¹⁹, в ухарском стиле разделали список моих работ в 1936 г.²⁰. Повторяется это и до последних дней.

Но еще хуже, чем простое невежество, непонимание и нежелание признавать что-либо помимо своих собственных теорий и взглядов, бывало обвинение меня в опасных мыслях и прямых преступлениях. Я никогда не отказывался от своих взглядов и не скрывал их, хотя иногда они расходились с принятыми в государственной теории своего времени. Я никогда не старался казаться тем, чем не был, и охотно готов согласиться, что я — отсталый ученый, но я всегда чувствовал себя честным работником и думаю, что моя работа пошла на пользу государству, народу и человечеству. Все такие обвинения были основаны на недобросовестном искажении моих работ, даже провокации. Когда удавалось добиться, чтобы меня выслушали честно, обвинения падали как карточные домики. Так было и в тот раз, когда мне грозили смертной казнью²¹. Смерти я не боялся, это спасло меня от ложных показаний и в конце концов дало победу, но оставило следы на всю жизнь, показав, что при всяком строе не всегда легко добиться правды.

Я очень страдал, когда меня вовлекали в борьбу и ставили перед необходимостью ответа недобросовестные люди, которым для своих целей надо было меня дискредитировать, а то и совсем убрать с дороги. Выступая против них, доведенный до последней крайности, я всегда чувствовал себя, как честный игрок, вынужденный сесть за карточный стол с заведомым шулером, который, конечно, его обыграет. Так обыкновенно и бывало.

Для меня это не имело существенного значения. Самосознание и голос своей совести никогда меня не покидали и не обманывали, даже в тех случаях, когда провокация или интерпретация-фальшивка были построены очень умело и искусно. Я всегда обладал сильно развитым чувством этического тона в каждом человеке, несмотря на всю маскировку велениями тактики и политики. Как музыкант с абсолютным слухом, я сразу болезненно ощущал фальшь в моральном облике индивидуума, кто бы он ни был — мой ученик, простой человек или видный академик. Тем более я страдал, когда судьба сталкивала меня с людьми аморальными. У меня было то, что одна моя корреспондентка под сердитую руку в аналогичном случае назвала «чутьем на жуликов»²². Иметь с ними какое-либо дело мне было противно, а высказываемые ими суждения для меня не существовали; отвечать на них я не мог.

Но мне бывало больно, когда подтасовкой и софизмами эти люди могли вызвать недоумение у того, кто был мне дорог, однако не

знал всего, что я знал, что не всегда мог сказать публично в ответ на провокационный вопрос. Последнее слово часто оставалось за этими мастерами шулерского жонглирования и опять вызывало мысль о больших ненормальностях в нашей прессе и нашем строе. Пред такого рода критикой я всегда чувствовал себя беспомощным, и часто перед глазами у меня вставала поразившая в детстве картина грубого сапога, который бессмысленно растоптал бережно, с большими усилиями выращенные цветы. Этому я ничего не мог противопоставить, кроме продолжения своей работы. Для меня мог быть решающим только суд своей научной совести по старому принципу: «Я расскажу врагам свою жизнь шаг за шагом, а потом пусть они расскажут свою». Я не был никогда борцом по своей натуре и только в молодости иногда подпадал под влияние полемического задора и связанного с ним стиля, который быстро и на всю жизнь стал мне глубоко антипатичным. Я убедился, что поднять уважение к чужому труду и к малопопулярной специальности или темам можно не одиночными усилиями или хлесткой полемикой, а только общим подъемом культуры.

Две случайные иллюстрации этого запомнились мне на всю жизнь. В год окончания гимназии мне пришлось раз беседовать с хорошим знакомым нашей семьи, директором Мариинского высшего женского училища, который когда-то мечтал о научной дороге и одно время готовился в Петербурге к занятию университетской кафедры по агрономии. Материальные условия заставили его на всю жизнь остаться педагогом средней школы. На его вопрос, куда я предполагаю поступить по окончании гимназии, я назвал Факультет восточных языков и после некоторого раздумья собеседника выслушал хладнокровную реплику: «Да, бывают люди, которые всю жизнь готовы собирать пробки от шампанского». На этом наш разговор о специальности и кончился, но долгие годы, можно сказать — до последних лет, мне приходилось выслушивать, иногда в очень близкой формулировке, оценку своих занятий нередко даже от коллег по Академии наук. Рядом с пробками мне вспоминается, по счастью, и другая картинка. Летом 1916 г. молодым приват-доцентом я жил в небольшом пансионе около Кексгольма, в тогдашней Финляндии. Владелец его, местный уроженец финн, друг детства и сосед известного композитора Мелартина²³, сам прошел только начальную школу и говорил только на родном языке. Человек сдержанный, он был по-своему внимательным и вдумчиво присматривался к постояльцам. Раз через свою дочь, ученицу средней школы, немного знакомую с русским языком, он осведомился, что я преподаю в университете. Не без некоторого смущения, которое всегда мной овладевало при аналогичных вопросах, я назвал себя арабистом и, зная по опыту, что это может вызвать или недоумение, или даже иронию, стал объяснять, чему посвящена моя область. Однако угрюмый финн, утратив обычную сдержанность, как-то оживился и куда-то исчез, желая, по словам дочери, что-то показать. Через минуту он вернулся с очень хорошей копией известного нахо-

дившегося в Гельсингфорсе портрета Валлина²⁴ и с торжеством сказал: «И у нас был свой арабист, который сделал много открытий». Его торжество стало полным, когда я мог подтвердить, что хорошо знаю и цену работы Валлина. Эта параллель в отношениях к арабистике финна без всякого образования и кандидата в профессора, который при упоминании о ней не мог найти никаких ассоциаций, кроме шампанских пробок, тогда глубоко поразила меня.

И впоследствии сочувственный отклик приходил иногда с совершенно неожиданной стороны; раз я был поражен, когда одна вдумчивая читательница моей книжки напомнила мне мудрые, как всегда, стихи Тютчева:

Нам не дано предугадать,
Как наше слово отзовется —
И нам сочувствие дается,
Как нам дается благодать²⁵.

Полемика казалась мне очень часто бесплодной еще потому, что причины, вызвавшие оценку и моих работ, и всей деятельности, представлялись мне нередко основанными на какой-то непонятной аберрации, с которой нельзя бороться словами, а надо лечить другими средствами. Для меня остается и теперь тайной, почему Президент Арабской академии в Дамаске печатно зачислил меня в категорию тех арабистов, как Лямменс, Марголиус, Каэтани и Хартманн, которые, по его формулировке, ставят своей целью унижение арабов и насмешку над их святынями²⁶. Я не думаю, что такая суммарная оценка моей работы вызвана лишь тем, что я когда-то разошелся со столь же безапелляционно данной им характеристикой работ арабистов испанской школы²⁷. Меня могло утешить то, что тогда к моему мнению примкнули некоторые серьезные представители арабской литературы и критики, а через много лет испанский ученый, вызвавший мою реплику, был избран членом Арабской академии при том же самом Президенте.

Во всех аналогичных оценках, большей или меньшей остроты, и русских и зарубежных, время обыкновенно оправдывало меня. Это подтвердилось и на изучении Рейхани и Абу-л-Аля, и тем из истории науки, которые один из моих академических коллег назвал бесплодным гробокопательством, только отвлекающим от настоящей науки. Моей инстинктивной реакцией на все такие отзывы у меня всегда являлась не борьба и не полемика, а только усиление работы, как я ее понимал. Только она давала мне успокоение и помогала в конце концов, иногда с большим трудом, восстановить нарушенное равновесие, нужное для всякого серьезного труда.

III

Худо было то, что в связи с аналогичными оценками, которые в отдельные периоды получали господство и влекли далеко идущие

выводы, иногда мне приходилось оставлять занятия не только частными темами, но и целыми областями. Это было худо не только для индивидуального ощущения, которое можно сравнить с тем, когда лишаешься руки или хотя бы одного пальца. Остается ведь девять, могут сказать, но полной свободы действия уже нет, и это отражается на всех остальных, хотя жить и как-то работать, конечно, можно не только без пальца, но и без целой руки. Худо было то, что такой принудительной ликвидацией наносился непоправимый вред всей нашей науке. В данной области она оказывалась за бортом мирового прогрессивного движения, и мы начинали неминуемо отставать. Больно было это чувствовать, когда именно в такой области мы могли быть особенно сильны, могли открыть и внести в мировую сокровищницу многое. Так случилось, например, в моей работе над христианско-арабской литературой, и даже попытки исключительно боевой и энергичной натуры Н. Я. Марра²⁸ сохранить эту линию оказались бесплодны. Здесь мы вышли из строя ко вреду для всей нашей науки, нашей страны.

В труде меня поддерживали всегда не внешние успехи, которые часто выпадали мне на долю среди ученых, иногда среди обычных читательских кругов, а инстинктивная самооценка, основанная не столько на логических рассуждениях, сколько на чувстве. Занятия историей науки, как мне казалось, позволяли найти здесь правильный путь, предохранив от показного самоунижения в такой же степени, как от ложной гордости. Поэтому мне думается, что иногда я лучше других понимаю как значение, так и недостатки своих работ.

Относительно крупнейшей из них, посвященной ал-Вава дамасскому, я готов согласиться с мнением Гибба, что она могла бы «произвести революцию» в истории арабской поэзии, если бы с ней своевременно познакомилась Западная Европа²⁹. Она вышла в свет в начале первой мировой войны и только в середине двадцатых годов начала туда просачиваться. Для Шааде она явилась откровением по некоторым вопросам арабской метрики еще в середине тридцатых годов³⁰. Все это я вполне признаю, но все отзывы могу относить только к вводу к исследованию, тогда как с критическим изданием текста я попросту не справился, а перевод, не говоря уже про неудовлетворительность и ошибочность многих мест, выполнен без соблюдения тех приемов техники, которые мне с начала двадцатых годов и стали казаться элементарно необходимыми. Это и почувствовали и дали мне понять тогда же такие далекие от арабистики, но очень тонкие ученые, как историк восточного искусства Я. И. Смирнов³¹ и философ Э. Л. Радлов³². Издание текста и перевод «Послания об ангелах» мною отделаны очень старательно и детально; я не думаю, что в них можно внести много поправок, однако, чувствуя немало непонятных мне соотношений, я не проследил их до конца и не додумался до того, что это лишь предисловие к большому грамматическому трактату Абу-л-Аля, как выяснилось через много лет во время

его юбилея, когда впервые нашлась новая полная рукопись. Я хорошо сознаю, что издание по одной рукописи трактата о поэтике Ибн-ал-Мутацца было делом нелегким³³ и впервые доставило надежную базу для всей истории арабской поэтики, но работа осталась только фрагментом широко и серьезно обдуманного плана, который я не сумел осуществить в печати. Я не отрицаю, что «открыл» шейха Тантави и для нас, и для арабов, однако «Описание России», лучшая из его работ, так и осталась не опубликованной и не переведенной до сих пор³⁴.

Когда я вспоминаю эту «братскую могилу» неосуществленных планов, мне иногда делается жутко и невольно хочется повторить последние горькие слова Шаляпина: «Не удалась жизнь, не удалась!» Строго говоря, только одно из многочисленных широко задуманных намерений — дать характеристику значения рукописей в моей научной жизни — воплотилось полностью в действительности³⁵. Книга была не только достаточно быстро закончена в намеченном плане, но и напечатана.

Причин такого печального результата было, конечно, много. Очень часто внешние обстоятельства не давали мне выполнить план или заставляли совершенно от него отказаться, особенно когда надо было думать самому об устройстве будущей работы в печать, чего я никогда не умел. Вероятно, при большей энергии я мог бы преодолеть внешние препятствия, но им помогала некая внутренняя предрасположенность к многообразию тем, вызванная определенно аналитическим, а не синтетическим складом научного темперамента: он влек все вперед к отдельным, внешне не связанным между собой, мелким, а не крупным работам. Иногда мне кажется, что я не способен к большим работам. Ал-Вава говорил, по-видимому, о противном, и возможно, что, если бы в 1917—1918 годах мне удалось напечатать работу о поэтике Ибн ал-Мутацца в том виде, как она тогда была написана с мечтами о докторской диссертации, моя научная работа могла бы постепенно дисциплинироваться в сторону большей сосредоточенности. Этого не случилось, вскоре мне пришлось оставить таким же образом и мысли о работе над Макарием Антиохийским³⁶, ни одно из больших полотен не было закончено, и все толкало к постоянной разбросанности в мелких работах, неизбежно мешавших углублению и завершению начатого. Виновата в этом и другая особенность научного темперамента, своеобразная «жадность к темам», когда не только в молодости, но и в старости хочется охватить все шире то, что кажется входящим в твою специальность. Очень рано была осознана мною обязанность нашей науки откликаться на всякие новые явления; наряду с ними запросы извне, иногда буквально со всего света, шли чаще и чаще, почти каждый требовал отвлечения от хода своей работы к новому сюжету, иногда совершенно не связанному с предшествующим.

Аналитичность научного темперамента объясняет и выбор, и постепенный рост моих тем. Некоторые главы книжки о рукописях показывают это ясно, в них видно, какую роль играла внешняя случайность. Объяснение случайностью, однако, неточно, потому что внутренний отклик находило лишь то, к чему была не только склонность, но и какая-то часто неосознанная подготовка. В результате своеобразной эмоциональности, а не рациональности работы возможность выполнения какого бы то ни было плана — своего или намеченного в общем порядке — осуществлялась только тогда, когда он все время совпадал с внутренней потребностью. И здесь, как во многих других случаях, я убеждался в родстве научного и художественного творчества.

В своей области об этом в последнее время, подводя итоги полувековой деятельности, высказывался Н. Телешов, достойный представитель звезд второй величины из славной плеяды Чехова и Горького.

«Сохранить свою индивидуальность, свое лицо в искусстве — будь то литература, музыка, живопись, сцена — считалось большими мастерами искусства в минувшее время очень существенным и важным. С этим пришли к нам Щепкин и Станиславский, Глинка и Чайковский, Репин и Левитан, Толстой и Горький. Никто из них не угождал временным требованиям сторонних судей или казенным вкусам чиновного влияния»³⁷.

Показательно, что два наших великих писателя-классика одновременно семьдесят лет тому назад характеризовали свою работу в таких выражениях, которые могут быть отнесены и к научной. В предисловии к первому собранию своих романов в 1879 году Тургенев по поводу предлагавшихся ему в разное время тем высказался резко и определенно: «Подчиниться заданной теме или проводить программу могут только те, которые другого, лучшего не умеют»³⁸. В том же году Гончаров опубликовал свою статью «Лучше поздно, чем никогда», которая по первоначальному плану должна была служить предисловием к первому изданию «Обрыва» еще в 1870 году. Его мысль развита спокойнее и полнее: «Последний вопрос: зачем я не писал и не пишу ничего другого?

Не могу, не умею!..

Напрасно тоже некоторые предлагали мне задачи для романа. "Опишите такое-то событие, такую-то жизнь, возьмите тот или другой вопрос, такого-то героя или героиню!"

Не могу, не умею! *То, что не выросло и не созрело во мне самом, чего я не видел, не наблюдал, чем не жил, — то недоступно моему перу! У меня есть (или была) своя нива, свой грунт, как есть своя родина, свой родной воздух, друзья и недруги, свой мир наблюдений, впечатлений и воспоминаний, — и я писал только то, что переживал, что мыслил, чувствовал, что любил, что близко видел и знал, — словом, писал и свою жизнь, и то, что к ней прирастало»*³⁹.

Так и я мог писать только о том, что чувствовал, что знал, что органически входило в мою жизнь. Иногда я пытался делать усилия

и писать о том, к чему у меня не было внутреннего влечения. В лучшем случае получались грамотные, но шаблонные работы, всегда с эфемерным значением.

IV

Рост тем, расширение основных линий своей работы, по существу немногочисленных, зачастую в отдельные моменты объяснялось действительно случайностью. Для основательного суждения об этом полезно присмотреться к первым научным шагам сорока-сорокапятилетней давности, где историческая перспектива помогает теперь большей отчетливости картины в целом.

Моей первой печатной работой востоковедного характера была рецензия на книжку профессора Московской Духовной Академии С. Глаголева об исламе⁴⁰, которую я приобрел случайно, увидав в витрине книжного магазина Вольфа осенью 1904 г., студентом IV курса. Книга в некоторых отделах стояла значительно выше уровня многих аналогичных произведений, возникших в той же среде, но мне, недавно вкусившему арабского текста биографии Ибн Исхака⁴¹, с одной стороны, учебников Крымского⁴² и только что вышедшей работы Гримме об Аравии⁴³ — с другой, она казалась отставшей от науки. Однажды в разговоре с университетским товарищем И. А. Беляевым, который вернулся из летней студенческой командировки к каракалпакам в Ср[еднюю] Азию и был полон ташкентских впечатлений, я как-то рассказал о новой книжке. Он загорелся тем, что может доставить нового «столичного» сотрудника для «Туркестанских ведомостей», которым летом обещал помочь, и убедил меня написать рецензию, соблазняя преимущественно тем, что редактор, известный тогда местный деятель Н. П. Остроумов⁴⁴ даст даже отдельные оттиски. Не скрою, что это главным образом и соблазнило меня. Оттиски я действительно получил и немало был горд, когда статья неведомым мне путем быстро докатилась до составителей известной «Orientalische Bibliographie», где, как помеченная неполной фамилией, оказалась приписанной Крымскому⁴⁵. Бартольд⁴⁶ по своему обыкновению отнесся к ней сурово. Про это я узнал от того же И. А. Беляева, бывавшего в те времена у него на дому; он ставил в укор главным образом то, что рецензия была основана на старых пособиях. Иначе и не могло быть, так как о текущей научной литературе в этой области студентами мы ничего не слыхали. Тон моей рецензии звучал неприятно, и я не сразу от него освободился, только постепенно усвоив принцип, который впоследствии я услышал от всегда его проповедовавшего С. Ф. Ольденбурга⁴⁷: *suaviter in modo, fortiter in re* * .

Никакого начала исламоведческой линии в моих занятиях эта первая, действительно случайная работа не заложила, и, кроме не-

* По способу мягко, а по существу жестко (лат.).

скольких мелочей, к исламоведению я никогда печатно не обращался⁴⁸, хотя как читатель по мере возможности за ним следил. С первых шагов своей востоковедной работы я старался никогда не делать того, что другие могут сделать лучше, а дарование и подготовка в этой области А. Э. Шмидта⁴⁹ мне быстро стали ясны. Только в 20-х годах в связи с нуждами преподавания я подошел вплотную к вопросу коранической текстологии, но и здесь до сих пор реально ничего серьезного не выполнил⁵⁰.

В противоположность этому с самого начала определилась у меня одна область, которую довольно долго я мечтал считать своей специальностью, — история христианско-арабской литературы. К ней влекли меня самые разнообразные факторы, и в первую, может быть, очередь занятия Абиссинией у Тураева⁵¹ еще со второго курса университета, когда очень быстро, так сказать на практике, мне стала ясна органическая связь обеих областей, во всяком случае по одной линии. Смутно пробуждавшийся одновременно интерес к живым арабским диалектам направлял сюда же — в языке ранних памятников христианской письменности, не сглаженных кораническими нормами, вульгаризмы лежали, можно сказать, на поверхности. Крупные работы Марра⁵² и Васильева⁵³, которые появлялись как раз, когда я был в университете, говорили о широте этой области, ее многообразных интересах и связях. Нужен был только внешний толчок, чтобы определенно сосредоточиться на этой специальности, и он не заставил себя ждать.

Около 1904 г., с целью оживить несколько хиревший после Васильевского «Византийский временник»⁵⁴, в академических сферах, главным образом по инициативе Розена⁵⁵, решено было расширить в журнале части, посвященные христианскому Востоку, в первую очередь периодическую полугодовую библиографию. По арабской линии, после не совсем удачного опыта обращения к итальянцу Габриэли⁵⁶, который не уловил основного стержня — выделения работ, связанных с линией христианской литературы, Розен посоветовал редактору профессору Регелю⁵⁷ пригласить меня, бывшего тогда на последнем курсе факультета. Библиография всегда меня привлекала, и я с большой радостью взялся за работу. Она оказалась исключительно полезной и в известной мере определила мои интересы на очень длительный срок. Моим вторым печатным произведением и явилась связанная с библиографией рецензия на работу бельгийца Пеетерса⁵⁸; рецензия была написана в достаточно задорном стиле, т. к. я уловил в статье ошибочные поправки к работе Марра об одном христианско-арабском тексте⁵⁹. Мне показалось, что задета честь нашей науки, и в связи с этим у меня появился учительный тон, который звучал, вероятно, довольно комично в устах 22-летнего новичка на научном поприще. Когда через три года после этого я встретился с Пеетерсом в Бейруте, мы оба рассмеялись, и он покаялся, что считал

меня по рецензии старым ученым; отношения у нас на долгие годы установились очень хорошие.

Постепенно работа над христианско-арабской литературой раскрыла передо мною богатство наших собраний в этой области. Расширению горизонта в ней способствовало пребывание в Ливане и знакомство с крупнейшим знатоком ее, бейрутским профессором Л. Шейхо⁶⁰. Я убеждался все больше и больше в плодотворности этой линии для нашей науки и нашей страны. Кое-что в этом направлении было мною сделано, и мне думается, что здесь я достиг бы серьезных результатов, но от занятий этой литературой уже с начала 20-х годов пришлось окончательно отказаться. Это, говоря словами Усамы, «осталось раной на всю мою жизнь»⁶¹, в первую очередь именно потому, что здесь я чувствовал большую мощь нашей науки, как чувствовали это и Тураев, и Марр. Работа о Макарии, приезжавшем в Россию в XVII в., осталась у меня только в набросках⁶², не удалось осуществить и задуманный в связи с нею каталог христианско-арабских рукописей наших собраний. Только «индексообразный» перечень их был напечатан мною по-арабски в том же Бейруте⁶³, где когда-то я впервые погрูжался в аналогичные памятники.

На старости лет злая ирония судьбы как бы завершила эту линию моих работ. В связи с первым библиографическим обзором в «Византийском временнике» мною тогда же были напечатаны две рецензии на работы начинающего немецкого специалиста в этой области Георга Графа⁶⁴. В противоположность Пеетерсу он хуже меня был подготовлен к занятиям ею, и все отклики на эти книжки совпали с моими в их оценке. Однако это не разочаровало автора, он продолжал неустанно трудиться и с течением времени стал одним из крупнейших знатоков христианско-арабской литературы. Им были выпущены солидные каталоги римских и каирских собраний, а во время второй мировой войны он приступил к изданию четырехтомной истории христианско-арабской литературы⁶⁵, которая обещает представить в своей области основательную параллель к известному справочнику Брокельманна⁶⁶. Систематически и не отрываясь, несмотря на все препятствия, он подготовил то, о чем мечтал и я, когда начал свою работу почти одновременно с ним и сердито его критиковал. Так и здесь, «критика» оказалась легкой и малопродуктивной, а в «искусстве» Граф далеко превзошел меня после настойчивой 45-летней работы.

V

Приблизительно в то же время, в 1905 — 1906 гг., сформировалась и вторая линия моих работ, которая сохранилась до настоящего времени, — изучение арабской поэзии. К ней я был подведен своим студенческим конкурсным сочинением на медаль. Тема была предложена скорее историческая — Правление халифа ал-Махди⁶⁷, — и ре-

шить задачу в этом уклоне я не сумел, отчасти потому, что захватил материал слишком широко и не мог с ним справиться в назначенный срок, но главным образом по недостатку опытности в большой исторической работе. Полуторогодовые систематические занятия над одной темой были для меня во всяком случае крайне полезны в смысле ознакомления с разнообразными источниками. Бартольд, по существу признавший некоторые положительные стороны моей работы, все же в разговоре со мной, в свойственной ему резкой манере, своим отзывом несколько расхолодил меня к историческим занятиям; с того времени я стал определенно ограничивать себя историко-литературным подходом, хотя впоследствии мне передавали, что он высказывал сожаление, почему я не занимаюсь историей, и даже подчеркнул это несколько в своем отзыве при избрании меня в Академию наук со строгим любимым им объективизмом. Конечно, я не вышел историком не только от резкого замечания Бартольда по поводу моего студенческого сочинения.

Работая над своей медальной темой, я обратил внимание на одного поэта, связанного с той эпохой, Абу-л-Атахию⁶⁸, и, по своей системе, постарался вместить в одно примечание весь собранный мною о нем материал. В частности, мне казалось, что в европейской литературе мало замечена и оценена одна сторона его поэтического творчества в молодости. Розен, добровольно являвшийся «неофициальным» рецензентом моего сочинения, согласился с моей мыслью и посоветовал обработать экскурс сперва для доклада в Восточном отделении Археологического общества, с чего начинали все молодые востоковеды, а затем и для печати в «Записках». Таким образом, Абу-л-Атахию был посвящен и мой первый научный доклад, и первая печатная работа по арабской поэзии⁶⁹. Одно время я хотел даже писать о нем магистерскую диссертацию, отложив начатую работу над подготовкой к изданию дивана ал-Вава, но по совету Розена остался при первой идее. Этюд об Абу-л-Атахию положил начало серии моих работ сперва над конкретным изучением отдельных поэтов или их произведений, а затем и над арабскими теориями поэтического творчества. Мысли о последних стали у меня складываться во время пребывания на Востоке, не без некоторого воздействия систематического посещения занятий по литературе в старших классах арабской средней школы. Во всей полноте своих намерений мне не удалось осуществить, хотя тему пробной лекции я взял из этой области⁷⁰, а основным достижением могу считать издание поэтики Ибн ал-Мутаза. Очень я горюю, что не сумел завершить намеченную в связи с ней историю арабской поэтики, для которой долгие годы я собирал систематически материал⁷¹. Обе эти линии — изучение христианско-арабской литературы и арабской поэзии — были ясно видны в моей работе и для постороннего глаза уже в 1912 г.; тот же Бартольд — прозорливый историк науки — мог констатировать их как нечто определившееся в одном примечании редактируемого им «Мира ислама»⁷².

Случайно или сознательно, Бартольд не упомянул о третьей линии моих научных интересов, хотя к этому времени она тоже отчетливо обрисовалась, — изучении современной арабской литературы, которое нашло себе некоторый выход, между прочим, в том же самом «Мире ислама»^{72a}. Первое смутное ощущение этой литературы я стал сознавать очень давно, еще на грани гимназических и студенческих лет по отдельным намекам и черточкам в статьях Крымского, но основательный толчок на последних курсах университета дал случайно попавший в библиотеке бейрутский журнал «ал-Машрик», которого никто там не смотрел. Здесь я обнаружил первые для меня рассказы на арабском языке, иногда, правда сочиненные европейцами, и разные отклики на современную арабскую печать. Таким образом, на Восток я ехал уже с несколько подготовленным интересом к этой области и очень быстро убедился в необходимости ознакомления с нею европейской науки шире, чем это делал тогда Хартманн⁷³, работам которого я обязан в такой же мере, как статьям Крымского. Вначале я ставил себе только цели информации о том, что у нас, по существу, было неведомо, и первой печатной работой в этом направлении явился реферат о замечательном переводе Илиады ал-Бустани⁷⁴. Не мог я тогда не увлечься вопросом о русско-арабских литературных связях, и первый очерк был вызван смертью Л. Толстого в 1910 году⁷⁵.

Постепенно у меня росло убеждение в возможности научного исследования современной литературы в такой же мере, как и классической; еще на Востоке я подготовил набросок об историческом романе, из которого выросла моя вступительная лекция, представлявшая по теме некоторое новшество на Факультете⁷⁶. В печатном виде монография встретила очень сочувственный отклик единственного тогда крупного знатока этой области Хартманна, который советовал мне дать такие же работы о современной арабской драме и поэзии, о чем я сам по временам подумывал. Одним словом, эта линия моих интересов закрепилась рано и прочно, но и ее не удалось довести до какого-либо итога, не удалось «свести концы с концами». Причины тому были, как всегда, и внутренние и внешние; которые сыграли решающую роль, сказать трудно. Летом 1918 года, в нелегких условиях того времени, я попытался впервые подвести итог, обрисовав картину развивающейся новой литературы в восьми публичных лекциях⁷⁷. Напечатать этот обзор я, однако, не решился до восстановления сношений с арабским Востоком, которое происходило очень медленно. Я постепенно убеждался, что полнота нужной литературы может быть достигнута только при поездке на Восток, без которой все мои работы в этой области обречены на фрагментарность и случайность. Позже я увидел, что напечатание моего очерка даже в первоначальной редакции в то время представило бы немалую новизну для западноевропейской науки. Когда в значительно более сжатом виде я изложил общий очерк в 1928 г. во введении к хрестоматии новоараб-

ской литературы, и он оказался неким событием для Европы, вызвав значительное оживление и целый ряд переводов на разные языки⁷⁸.

Для меня самого, к большому огорчению, постепенно становилось ясным, что быстрое развитие литературы, при нашем отрыве от мест ее зарождения и роста, обрекает нас на отставание в ее исследовании сравнительно с Западом, где появилось много новых сил, располагавших возможностями непосредственного живого общения и пользования литературой в нужной полноте. Обзор, данный мною для «Энциклопедии ислама», в его русской обработке и в неопубликованном докладе о ней 1934 года⁷⁹, как бы завершал всю линию отказом от первоначальных планов и сколько-нибудь систематической работы в дальнейшем. Марр, когда-то на первых шагах поддерживавший меня в идеях популяризации новой литературы, на этот раз согласился со справедливостью моего вывода. Для меня этот вывод был горек в такой же мере, как в свое время отказ от занятий арабско-христианской литературой. Меня не может утешить то, что, пожалуй, ни одна из моих специальных областей не получила такого резонанса за рубежом, во всех почти странах Запада и даже среди арабов. Ясно об этом сказали и дополнения к арабской литературе Брокельманна, и новейшие арабские библиографии.

VI

Почти одновременно с тремя характеризованными линиями, но на первых порах менее интенсивно проявляясь в печати, стали развиваться у меня работы по истории науки, в основном, конечно, арабистики. Интерес к ней поддерживался очень разнообразными элементами. Сюда в самом начале влек вкус к библиографии; лекции с 1910 года уже в первых опытах содействовали общей формулировке истории отдельных областей, хотя бы в элементарном изложении. Утраты науки, которые так болезненно коснулись впервые на моей памяти в 1908 году со смертью барона Розена, приучали к ретроспективному взгляду на прошлое, как и различные поминальные или юбилейные даты, периодически помогавшие подводить итоги. Своеобразным стимулом оказалась рано замеченная связь с историей русской культуры, в особенности литературы, так же как рано возбужденный интерес к психологии художественного и научного творчества, один из толчков к которому дали популярные в свое время «харьковские» сборники под аналогичным названием⁸⁰.

К той же линии влекло завершение и издание работ некоторых умерших ученых — учителей и учеников, в чем я всегда видел свой долг. Среди них были и крупные и мелкие труды и таких гигантов науки, как Розен или Тураев, и скромных, но достойных тружеников, как некоторые мои ученики⁸¹.

Как и в других областях, интерес к истории своей науки чаще всего выливался у меня печатно в форме отдельных статей и заме-

ток. Количество их было велико, и постепенно они охватили почти всю историю кафедры в университете, всех крупнейших ее представителей⁸². Общий очерк развития русской арабистики создавался медленнее, но первые наброски шли по линии университетского курса, а прочную базу для него подводили постепенно разраставшиеся материалы для биографического словаря русских арабистов⁸³. Эвакуация содействовала оформлению первого небольшого опыта в 1943 г.⁸⁴, из которого постепенно выросла и книга, законченная в начале 1948 г.⁸⁵

Далеко не всегда эта линия работ вызывала сочувствие даже ближайших коллег. Многим, по их оценке, она представлялась наукой второго сорта, как откровенно выразился один из них, очень крупный специалист в области индийской философии⁸⁶, — научным гробокопательством дурного или извращенного вкуса. Он серьезно и не без оснований уверял меня, что, занимаясь историей науки, я врежу науке, так как отодвигаю на задний план свои собственные работы и этим задерживаю прогрессивное развитие живой науки. Моя внутренняя оценка самих тем, конечно, не успешности выполнения их мною, очень определенно говорила другое; может быть, сильнее, чем в прочих областях, я чувствовал здесь моральное веление долга перед предшественниками в науке и продолжал работу без минутных колебаний, но с длительным иногда огорчением — не за себя, а за тех, помянуть которых я хотел, считая, что это ведет к правильному пониманию всей нашей истории и культуры, к сохранению традиции, одинаково важной во всех областях науки.

Если в этой сфере по линии русской арабистики удалось подвести некоторый итог, то нельзя сказать того же об истории арабистики на Западе, в мыслях намеченной почти одновременно. Курс в университете на эту тему был читан мною неоднократно, главным образом в 1920-х годах. Был он, если так можно выразиться, конспективно оформлен, вызвав несколько монографий, тоже обыкновенно связанных с памятливыми или юбилейными датами⁸⁷. Постепенно накопились материалы если не для словаря, то все же для достаточно полного индекса, как бы «словника» западных арабистов, однако связного письменного воплощения в том виде, как относительно русской арабистики, это не получило. Область оказалась слишком широкой, основательных подготовительных работ, за исключением отдела голландской арабистики, почти не было, лакуны наших книжных собраний по той дисциплине, которой до меня никто систематически не занимался, чувствовались болезненно почти на каждом шагу, и много лет я ограничивался только подбором случайно встречавшегося мне материала. опередил меня в издании аналогичной работы по истории немецкой науки Фюк (1944)⁸⁸. Когда я с ней познакомился, то все же убедился, что она не заменяет полностью когда-то намеченной мною монографии — в некоторых частях мои материалы богаче и разнообразнее. Удастся ли мне когда-нибудь привести их в удобочитаемый вид, теперь, конечно, уже сомнительно.

Таким образом, из всех читанных мною в разное время курсов я сумел в известной мере подготовить к печати кроме истории русской арабистики только обзор географической литературы⁸⁹, отчасти введение в эфиопскую филологию⁹⁰ — самый ранний и самый поздний из читавшихся мною на протяжении сорока лет — в 1910 и 1949 годах. Все остальные находятся в конспектах, разной степени подробности. Основной причиной этого оказывалось увлечение все новыми и новыми курсами, которые не оставляли времени для окончательной записи прежних, даже в тех случаях, когда они неоднократно повторялись. Иногда об этом жалеть не приходится: некоторые курсы, как мне кажется, у меня определенно не удавались, в большинстве на широкие темы. Таким я считаю введение в арабскую культуру, читанное в молодые годы неоднократно, с 1915 года. Хотя я работал над ним несколько лет с увлечением, но с самого начала считал, что эта тема не для меня, а для Бартольда, как это в известной степени оправдалось в его популярных книжках⁹¹. Этот случай был не единственным, когда я откладывал обработку своих курсов, полагая, что другой лучше осветит затрагиваемую мною тему. Еще в 1918 году я полностью написал читанное мною до этого систематически ежегодно «Введение в арабский язык». Напечатать его тогда же, конечно, не удалось, а затем мне стало казаться, что это будет сделано лучше Н. В. Юшмановым как лингвистом, и мысли о печатании я отложил. Когда вышел в свет его «Строй арабского языка»⁹², мне пришлось убедиться, как и следовало ожидать, что наши подходы совсем разные и наличие его книги не лишает права на существование и моего введения, хотя оно совершенно не лингвистического характера.

Во многих случаях я все же сожалею, что у меня не хватало времени и сосредоточенности, чтобы довести читанные курсы до завершения. Некоторые из них я очень любил, одинаково из подготовленных в начале деятельности и в конце. В истории христианско-арабской литературы, читанной мною с первых лет преподавания, некоторые части, как, например, история поэзии, остаются не аннулированными чужими исследованиями и до сих пор. Мой великий грех, что я не закончил обзорной работы о Коране вместе с его переводом, которым стал заниматься с 1920 года, когда А. Э. Шмидт переехал в Ташкент и мне пришлось вести университетские занятия в этой области.

Если я скептически отношусь к возможности для меня написать общую историю арабской литературы, читанную несколько раз с середины 30-х годов, то мне кажется, что полезной могла бы явиться история художественной литературы, которая как будто бы удавалась мне лучше. Как итог почти 40-летней работы был бы полезен и курс введения в арабистику, прочитанный впервые только в 1944 году, когда я временно оказался единственным представителем арабистики в Ленинграде, как было со мной уже раз в 1920 году. Все читанные курсы находили, конечно, то или иное отражение в отдель-

ных статьях или заметках, но довести до возможности печати мне удалось только два-три.

VII

Разбросанность моя сказалась одинаково сильно в университетских курсах и в темах научных работ, однако во всей моей деятельности на всех этапах была и строгая устремленность только в область науки. Я с большим удовлетворением выслушал на одном из редко меня удовлетворявших собственных юбилеев, как мой старший по студенческой поре коллега А. А. Фрейман⁹³ отличительной чертой у меня назвал то, что я никогда не сходил со своего пути. Здесь колебаний и неуверенности у меня не было: для меня это являлось вопросом жизни и смерти. Когда возникала мысль о другой деятельности или об изменении характера той, которую для себя я считал единственно правильной, я всегда мысленно повторял знаменитое изречение: «Hier stehe ich, ich kann nicht anders»*, а в более серьезных случаях даже: «Sint ut sunt aut non sint»**. Никакой заслуги с моей стороны в этом не было, но не было и упрямства. Я не мог не подчиняться действующему во мне категорическому императиву, который я понял только под старость. Ведь ученый — это человек, для которого научная работа не труд и не вдохновение, не долг, не отдых и не наслаждение, а органическая потребность или, вернее, органическое свойство. Настоящий ученый не может не творить — как ароматичный цветок не может не пахнуть. Как цветок не может переменить свой аромат, так и ученый может творить по-настоящему только в той области, которую он свободно избрал. И все-таки ученый не похож на цветок, потому что творчество для него не только органическое свойство, но в то же время и труд, и вдохновение, и долг, и отдых, и наслаждение.

Основным стержнем для меня всегда была только арабская филология, но я издавна старался хоть отдаленно приблизиться к тому идеалу, который в Каире развивал передо мною Наллино⁹⁶, как я до сих пор считаю, один из крупнейших востоковедов моего времени — «в одной области арабистики я должен знать все, а во всех других — кое-что». Поэтому у меня всегда сохранялась восприимчивость ко всем открытиям и мирового, и местного значения, чего бы они ни касались. В особенности я ощущал запросы своей страны, и старые, проходившие красной нитью с начала нашей науки, и новые. Так было с подготовкой свода арабских сведений о нашей стране, в чем я не всегда принимал участие в той мере, как мне бы хотелось. При мне выплыли две большие задачи нашей науки — изучение арабской литературы на Кавказе и изучение языка среднеазиатских арабов, —

* «Стою на этом — иначе не могу» (нем.)⁹⁴.

** «Пусть будут так, как есть, или пусть не будут вовсе» (лат.)⁹⁵.

которые я старался всячески поддерживать. И в той и в другой сделано немало; во второй, при наличии хорошо подготовленных работников, мое непосредственное участие не требовалось. В противоположность этому сотрудники в изучении русско-арабских литературных связей — важной проблемы, которая была выдвинута лишь при мне, — начинают как будто бы появляться только в последнее время⁹⁷.

Очень много времени требовали у меня различные частные вопросы, которые шли со всех сторон нашей родины, а нередко не только из нее. Открытия, связанные с филологией, не могли не увлекать, а тем самым и отвлекать от прямой линии собственных работ. Так было с арабским документом из Согдианы, так было с сабейскими табличками из Йемена⁹⁸. Два этих примера показывают диапазон и разнообразие тем, на которые надо было отвечать, иногда впервые подойдя к ним. В общей сумме, однако, еще больше времени и энергии поглощали вопросы других специальностей, где были затронуты арабские материалы. Пестрота их иногда меня подавляла: здесь фигурировали и математика, и химия, и медицина, и ботаника, и фармакогнозия, и пчеловодство, и скотоводство, и вообще все области человеческого знания. Ответы на все это требовали напряженного внимания и усилий, почти никогда они не находили отражения в списке моих собственных работ. Иногда такое участие не поминалось у нас впоследствии и в тех работах, которые были основаны на сообщенных материалах, а часто мои корреспонденты не считали нужным даже сообщить о получении моих справок.

Много времени шло у меня всегда на редактуру чужих работ. В некоторых случаях, когда приходилось редактировать различные издания, так сказать *ex officio**, это обыкновенно не поглощало целиком, как было, например, в течение шести лет с «Докладами Академии наук», с некоторыми томами «Записок», «Советского востоковедения» или «Известиями Географического общества». Бывали, однако, такие периоды, когда аналогичная работа становилась основной. Так случалось, например, с переводом «1001 ночи»⁹⁹ или арабско-русским словарем¹⁰⁰. И тот и другой отнимали у меня часто не меньше пятидесяти процентов всего рабочего времени, причем работа над тем и другим в отдельности в каждом случае длилась по десяти лет. Люди, в редакции сведущие и привыкшие работать «аристократически» с целым штатом, вероятно, немало удивятся, когда услышат, что для словаря в очень значительной части издания не было другого корректора, кроме меня, как не было и никакого «технического» редактора. Печатание словаря стоило мне помимо времени немалой доли зрения. И тем не менее польза для науки и культуры позволяет об этом не жалеть, так как и «1001 ночь» и «Словарь» я считаю одними из крупнейших памятников нашей арабистической эпохи в нашей стране.

* По обязанности (лат.).

VIII

Если подводить итог моей научной разбросанности, он, как и бывает чаще всего, окажется двухсторонним. Для прогресса отдельных областей науки гораздо полезней была бы большая углубленность, сосредоточенность на меньшем количестве тем. В целом же, особенно в условиях нашей научной действительности, приходится отдавать преимущество широте. Здесь я мог бы повторить слова известного историка русской литературы И. А. Шляпкина¹⁰¹ в его автохарактеристике: «Я вижу, что разбросался в своей ученой жизни на мелочи, но думаю, что и это кому-нибудь пригодится». Сравнительно с моими старшими товарищами, учениками и неучениками Розена, отличие выступает очень отчетливо. Медников¹⁰² оказался в полном смысле *homo unius libri*^{*103} — человеком одного громадного фундаментального труда; других работ у него немного, и они несущественны. Шмидт сумел удержаться в основном на исламоведении, в чем и была его сила. С другой стороны, Крымский, человек, увлекавшийся более меня, принес себя сознательно в жертву пособиям и популяризации, а потому как ученый дал меньше, чем мог бы.

При подходе к моей разбросанности следует иметь в виду не только *кемнийя* — ее количественность, но и *кейфийя* — качественность. Тогда, пожалуй, в ней придется увидеть некоторую сосредоточенность. Узость моя, сравнительно с большинством западных ученых, несомненна: я всегда был только арабистом и только филологом — это основательно подчеркнул П. К. Жузе в «ал-Муктатафе»¹⁰⁴. В противоположность Розену — широкому востоковеду и, в частности, такому же крупному иранисту, как арабисту, в противоположность западным арабистам, которые обыкновенно бывают и семитологами, почти всегда и лингвистами, и литературоведами, я, если и думал по временам об эфиопской литературе, она постоянно отходила на задний план; к этой области, как я смеюсь, относится не более одной-двух работ в десятилетие.

Однако в сфере арабской литературы, если продолжить итог в том же направлении, мой охват был, пожалуй, шире, чем у рядового западного ученого. Я интересовался ею с начала до конца. Меня влекла и мусульманская литература, и христианская — сабейская, доисламская, средневековая и новая; восток халифата, и Андалус, и Кавказ; и поэзия, и географическая литература, и письменность в самом широком смысле, и наука вплоть до офтальмологии. Конечно, не я первый стал изучать новую литературу, как иногда говорят¹⁰⁵, но, может быть, я впервые ввел ее в органический круг, показав, что она реально нужна и для классической. Может быть, я впервые осветил это прошлое в живой связи с настоящим, в связи с живыми людьми. Я, как мне кажется, наглядно показал связь арабистики вообще с на-

* Человек одной книги (лат.).

шей страной. Если раньше на это смотрели только с точки зрения источников для истории, то теперь наряду с этим выдвинулись другие, имеющие право на самостоятельное существование области — и широкие и узкие, в частности, русско-арабские литературные связи. Важно было то, что обо всем этом постепенно узнавали не только в нашей стране, но и за рубежом. Поэтому остроумной мне кажется одна из когда-то мне данных характеристик, в которой я был назван полпредом русской арабистики на Западе и на Востоке. Эту исторически сложившуюся роль я всегда считал своей почетной обязанностью и выполнял ее около трех десятилетий, пока позволяли наши дипломатические отношения. Она требовала у меня тоже очень много времени и на корреспонденцию, и на справки, и на сличение, иногда целиком, очень больших рукописей, и на специальные изыскания в наших источниках, но я об этом не жалел, потому что все обыкновенно быстро входило в науку, и мне думается, что длительный перерыв в этой линии моей работы наносит вред не только нашей арабистике, но и престижу всей нашей страны в целом.

Широта охвата при узости моей специальности нашла своеобразное отражение в одной любопытной детали. В списке цитируемых арабистов, который приложил Брокельманн¹⁰⁶ в дополнение к новому изданию своей истории арабской литературы, я оказался по количеству упоминаний на третьем месте после Вюстенфельда¹⁰⁷ и Гольдциэра¹⁰⁸ среди всех трех тысяч называемых им арабистов с XVII по XX в. Это курьезно хотя бы потому, что работы прочих — на западноевропейских языках и более доступны сравнительно с русскими. Отражение такой широты я вижу и тогда, когда расположенные ко мне ученые называют меня «le plus fort de nous»^{*} или говорят, что «il est connu des tous»^{**109}, или, как покойный Микельанжело Гвиди, считают «наиболее известным в Европе»¹¹⁰.

IX

Все благожелательные отзывы не знающих меня лично ученых говорят главным образом о том, что какое-то место на полочке с историей науки для меня нашлось, хотя из намеченных работ я выполнил едва одну пятую часть. Относить это на долю только моей неустойчивости, увлекавшей меня к новым темам и новым областям, конечно, нельзя — внешних препятствий и трудностей было очень много, начиная с того, что далеко не всегда я встречал сочувствие даже в своей собственной «ориенталистической» среде. Очень трудно было мне как арабисту чувствовать себя с двадцатипятилетнего возраста представленным, в сущности, самому себе. Из старших товарищей по специальности, пожалуй, наиболее всех стимулировал меня по своей жи-

* Самый сильный из нас (франц.).

** Он известен всем (франц.).

вости Крымский, но переписка с ним не всегда шла без перерывов. Реально я учился скорее не у арабистов, а таких востоковедов, как Марр или Бартольд, у византинистов, романистов, одно время даже у писателей-переводчиков, больше же всего по книгам. Очень было трудно, что наиболее сложные вопросы специальности я всегда должен был решать сам, но постепенно я к этому привык и не раскаиваюсь в большинстве своих решений. И здесь очень многое оправдано уже ходом времени.

Трудно переживалось мною и другое обстоятельство: у меня не нашлось прямых учеников-продолжателей, которые хоть в какой-нибудь области могли меня разгрузить. Между тем со старостью и болезнями, выводившими по временам из строя на продолжительный срок, я перестал успевать делать сам все то, что считал своим долгом ученого, и чувствовал себя все более подавленным. Винить здесь кого-нибудь не приходится — ни их, ни меня: наиболее сильной и энергичной группой моих учеников по какой-то непонятной для меня иронии оказались лингвисты¹¹¹, которые двинули эту область так далеко, как я никогда и не мечтал. Но сам-то я лингвистикой не занимался, и лингвистических работ у меня нет. Я всегда старался помочь им как мог, но им было нечего продолжать у меня. К тому же большая часть их рано умерли.

В отсутствии под старость учеников-продолжателей основную роль сыграл мой темперамент, в котором никогда не было власти, нужной для настоящего руководителя. В результате обыкновенно случалось так, что я больше увлекался работами и темами своих учеников, чем они моими. Этим я объясняю и то, что мне никогда не удавалась в должной мере организация больших совместных начинаний, о которых я часто мечтал: все они оставались обыкновенно *indigesta moles**. Я почти уверен, что такая же судьба ожидает и не оконченные мною работы; передать их некому, и в лучшем случае они лягут сырой грудой «навечно» в архив. Сознать это, пожалуй, наиболее тяжело.

Х

Всякий вывод из большого материала, по существу, бывает двухсторонним, своеобразно диалектичным. Субъективно я считаю свою научную жизнь неудавшейся по причинам, конечно, не только индивидуального порядка, которые для меня при исторической перспективе ясны, но, как говорится, от этого не легче. Однако объективные результаты моей работы я не могу не признать положительными. Наиболее важным мне представляется то, что во всей моей работе постепенно нарастала и все более прояснялась связь нашей арабистики со своей страной, связь с Западом в благородной традиции веко-

* Беспорядочной массой (лат.).

вой прогрессивной науки, связь с Востоком в энергичном движении молодого литературно-научного возрождения арабских стран. Не я был первым, кто осознал необходимость непосредственного прикосновения к каждой из этих животворящих почв, но впервые у меня, как мне думается, показана органичность такой трехсторонней связи. Я глубоко убежден, что только при внимании к этим трем основным базам наша арабистическая наука может плодотворно развиваться. Убеждение это подтверждено для меня 48 годами специальной сознательной работы над проникновением в избранную область. Полвека дает большой резонанс лет, хороший срок для надежного испытания временем. Показательно, как однажды в момент тяжелой депрессии, вызванной уничтожающей квази-критикой всей моей работы, я получил в один и тот же день утешившие меня неожиданные отклики на свою книгу из Еревана, Парижа, Бейрута.

Сделано мною мало или, может быть, вернее, меньше, чем я мог бы сделать, однако сделано нужное в свое время и балласта в этом почти не было. Кое-что с естественным движением науки за полвека устарело, но бóльшая часть вошла в жизненный обиход научной работы.

Существует одна легенда про Мухаммеда, которую передает его известный биограф Ибн Исхак. Во время своего последнего паломничества в Мекку, вероятно, под влиянием нередко овладевавшего им угнетенного настроения, он обратился раз в большом сборище с воззванием к Аллаху: «О Боже, передал ли я (что мне было дано)?» И присутствовавшие люди ответили: «О Боже, да!» Тогда Мухаммед сказал: «О Боже, будь свидетелем!»¹¹² И вот, как ни мрачно иногда представляется мне итог жизни и работы, все же, кажется, я «передал» то, что было мне дано.

Тем не менее часто я повторяю горькие слова Шалапина: «Не удалась жизнь, не удалась!» — и, если бы я мог, я плакал бы горькими старческими слезами бессилия. Иногда вспоминается мне «Сказка о рыбаке и рыбке» — может быть, и я слишком многого желал в своей научной жизни и поэтому в наказание остался под старость с разбитым корытом.

Довольно!.. Довольно тревожить горячие раны! Их много — и старых и новых, сокрытых от глаз... Но близок конец; он их залечит. *Mors omnia sanat!* *

Примечания

Эссе И. Ю. Крачковского «Испытание временем» ранее не публиковалось; текст хранится в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН (фонд 1026, опись 2, № 62). Папка открывается титульным листом (л. 1), написанным рукой И. Ю. Крачковского: «И. Крачковский. Испытание временем (эюд из области самоанализа

* Смерть излечивает всех (лат.).

ученого). Келломайки. Сентябрь 1948. Стр. 55». Далее (л. 2—68) следует первоначальный текст эссе, напечатанный на маленьких страничках латинским шрифтом, с многими вложениями и вставками от руки **. Текст завершается пометой: «Келломайки, Комарово тож. 5—15 сентября 1948».

Л. 69—74 содержат карандашные наброски конспекта будущей работы и, очевидно, должны были предшествовать машинописному тексту. Л. 75—76 не имеют отношения к «Испытанию временем» и попали в папку случайно. Л. 77—108 содержат второй вариант текста, перепечатанный на портативной русской машинке с пометой: «Комарово. Лето 1948—1949 г.».

На л. 109 изложена история написания этого документа:

«Первые мысли об этой исповеди настойчиво стали обуревать во время долгой болезни осенью 1947 г. в санатории "Узкое" под Москвой, отчасти под влиянием перечитывания всех произведений Тургенева. Тогда же в постели на шести страничках был набросан карандашный конспект некоторых мыслей 20—22 октября 1947 г.

Весь текст, слагавшийся постепенно в течение года, под воздействием литературоведческих дискуссий об А. Н. Веселовском, был написан на латинской машинке 5—15 сентября 1948 г. в Келломайках—Комарове и перечитан 27 сентября, накануне возвращения в город. Вторично перечитан во время болезни в постели 27 ноября, третий раз перечитано с мрачными мыслями в предчувствии начала новой кампании накануне заседания 28 января 1949 г. в кабинете "о Климовиче", как всегда с некоторыми изменениями. Во время февральско-мартовских дискуссий многое обдумывалось и менялось. Во время лежания был набросан карандашом на одном листке не осуществленный до сих пор план — "Разбитое корыто" (из эпилога к ненаписанной биографии).

Вновь переписано на русской машинке в последних числах августа 1949 года в Комарове во время ремонта, когда другим чем-либо заниматься было трудно». Далее идет карандашная приписка: «Перечитано 1 сентября, разбито на главы 18 сентября».

На л. 110 — несколько фамилий рукой И. Н. Винникова; возможно, — список присутствовавших на чтении «Испытания», точно установить это, к сожалению, теперь уже невозможно — никого из них не осталось в живых. Здесь упомянуты коллеги И. Ю. Крачковского по ИВАН и Университету: китаист В. М. Алексеев, иранист А. А. Фрейман, египтолог П. В. Эрнштедт, арабист В. И. Беляев и семитолог И. Н. Винников.

Л. 111—149 содержат окончательный текст 1949 г., который и воспроизведен в настоящем издании. При публикации орфография и пунктуация приведены в соответствие с современными правилами.

1. А. П. Чехов в воспоминаниях современников. М., 1947.

2. И. Ю. Крачковский имеет в виду немецкого исламоведа К. Беккера (1876—1933), который в 1916 г. стал советником прусского министерства по делам культов, а впоследствии — министром. Его работы по исламу собраны в два тома «Islamstudien» (Leipzig, 1924—1932).

3. В июле 1922 г. И. Ю. Крачковский был арестован и почти полгода провел в камере Дома предварительного заключения в Петрограде на Шпалерной улице, 25. См. об этом подробнее: Долинина А. А. Невольник долга. СПб., 1994, с. 165—171.

4. Сергей Александрович Жебелев (1867—1941) — историк античного мира и археолог.

** На даче не оказалось машинки с русским шрифтом, что видно из реплики одной корреспондентки И. Ю. Крачковского, Л. В. Веприцкой (27.I.1949): «Господи боже мой, — сказала я себе, — ну кто же другой мог бы написать целую работу на латинской машинке только потому, что русская в городе осталась. И ясно так увидела Вас, — «стоит ли тревожить людей и просить их перевозить русскую машинку, я же и так обойдусь» (ф. 1026, оп. 3, № 220, л. 28).

5. Имеется в виду книга И. Ю. Крачковского «Над арабскими рукописями», вышедшая первым изданием в 1945 г. См.: Избр. соч. Т. 1. М.; Л., 1955. С. 15—148.

6. См.: Там же. С. 98. И. Ю. Крачковский здесь имеет в виду следующие свои труды: Абу-л-Фарадж ал-Ва'ва Дамасский. Материалы для характеристики поэтического творчества. Пг., 1914; Абӯ-л-Алә' ал-Ма'арри. Рисāлат ал-малā'ика. Изд. текста, пер. и коммент. (1932) // Избр. соч. Т. 2. М.; Л., 1956. С. 392—416; изд. текста, пер. и исследов. первого арабск. соч. о поэтике — «Книги о новом» Ибн ал-Му'тазза (см. примеч. 33); Шейх Тантави профессор С.-Петербургского университета (1810—1861). Л., 1929 // Избр. соч. Т. 5. М.; Л., 1958. С. 229—299. Пятой любимой работой стала книга «Над арабскими рукописями».

7. Древнейший арабский документ из Средней Азии (1934) // Избр. соч. Т. 1. С. 182—212.

8. К вопросу о возникновении и композиции «Рисāлат ал-гуфрāн» Абӯ-л-Алә' (1925) // *Islamica*. 1925. Т. 1. С. 344—356 (см. также: Избр. соч. Т. 2. С. 297—308). Впервые напечатано на нем. яз.

9. Вино в поэзии ал-Ахтала (1932) // Избр. соч. Т. 2. С. 417—432.

10. Лев Владимирович Щерба (1880—1944) — лингвист-теоретик, особенно известный трудами по общей и экспериментальной фонетике и общей теории лексикографии.

11. Очевидно, имеется в виду статья А. Ю. Якубовского «Игнатий Юлианович Крачковский как историк» (*Известия АН СССР*, 1945. Т. 2. № 1), где на с. 41—43 дана развернутая характеристика упомянутой работы И. Ю. Крачковского, только благодаря которой, по мнению автора, «можно было датировать как самый арабский документ, так и весь замечательный комплекс письменных и вещественных памятников, найденных в 1933 г. в замке на горе Муг».

12. По-видимому, речь идет об избрании И. Ю. Крачковского почетным членом *Islamic Research Association* в Бомбее (1935). Диплом об избрании в архиве И. Ю. Крачковского отсутствует.

13. Здесь подразумевается испанский арабист М. Асин Паласиос (1871—1944), автор известной работы «*La escatologia musulmana en "La Divina Comedia"*» (Мадрид, 1919). По его мнению, «Послание о прощении» представляет не что иное, как литературную обработку мусульманской легенды о путешествии пророка Мухаммеда в загробный мир. И. Ю. Крачковский, в противоположность Асин Паласиосу, доказывает, что основной источник «Послания» — не легенда о вознесении Мухаммеда, а Коран и что само «Послание» является остроумной пародией на традиционные мусульманские описания загробной жизни. См.: Избр. соч. Т. 2. С. 299—300.

14. Blachèr R. *Ibn al-Qāriḥ et la genèse de «l'Épître du Pardon» d'al-Ma'arri* // *Revue des études islamiques*. Années 1941—1946. Paris, 1947. С. 5.

15. *Der Wein in al-Aḥtal's Gedichten*. Kulturhistorischer und stilistischer Versuch // *Festschrift für Georg Jacob zum siebenzigsten Geburtstag*. Leipzig, 1932. С. 146—164. Г. Якоб (1862—1937) — немецкий востоковед, автор многих трудов в области средневековой арабской литературы.

16. Разбор статей посвященного ему юбилейного тома Г. Якоб оформил в виде небольшого машинописного сборника: *Bemerkungen zu der mir gewidmeten Festschrift*. Kiel, 30. Juni. 1932, экземпляр которого сохранился в библиотеке И. Ю. Крачковского. Разбор статьи, упомянутой в примеч. 15, см. с. 5—7.

17. Антун Сальхани (1847—1941) — арабский филолог, профессор университета Св. Иосифа в Бейруте. Его рецензию на указанную работу И. Ю. Крачковского об ал-Ахтале см.: ал-Машрик. Т. 31, 1933. С. 389.

18. Амин Рейхани. Избранные произведения / Пер. и примеч. И. Ю. Крачковского. Пг., 1917. «Ругательная», по словам И. Ю. Крачковского, рецензия была напечатана в петроградской газете «Вечерний час» в феврале 1918 г. (запись о ней сделана И. Ю. Крачковским в дневнике 12/25 февраля 1918 г.: СПФ Архива РАН. Ф. 1026. Оп. 2. № 6. Л. 150).

19. Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. Т. 5, 1930. Этот том был посвящен 25-летию научной деятельности И. Ю. Крачковского. См.: Долинина А. А. Невольник долга... С. 299—301.

20. Библиография печатных работ академика Игнатия Юлиановича Крачковского: (к 30-летию научной деятельности) // Труды Института востоковедения. Т. 19. М.; Л., 1936. В статье Л. И. Климовича «О "Трудах первой сессии арабистов" и "Списке работ академика И. Ю. Крачковского"» («Под знаменем марксизма». 1937. № 7. С. 178—184) содержались необоснованные и грубые обвинения в «раболепии перед буржуазным востоковедением» (с. 181), адресованные И. Ю. Крачковскому и его ученикам, а указанная библиография была названа «образцом ученого подхалимства» (с. 182). Подробнее см.: Долинина А. А. Невольник долга... С. 307—310.

21. См. примеч. 3.

22. Людмила Васильевна Веприцкая — московская писательница. О «чутье на жуликов» сказано в ее письме от 14 января 1949 г. (СПФ Архива РАН. Ф. 1026. Оп. 3. № 220. Л. 25).

23. Эрки Густаф Мелартин (1875—1937) — финский композитор и педагог, автор оперы-мистерии «Айно» (по мотивам «Калевалы») и большого количества камерных произведений.

24. Георг Август Валлин (1811—1852) — известный финский арабист, совершивший несколько путешествий по Аравии.

25. Цитата была приведена Л. В. Веприцкой в письме от 9 июля 1948 г. (л. 8).

26. Имеется в виду Мухаммед Курд Али (1876—1953) — сирийский ученый-филолог и публицист. А. Лямменс (1862—1937) — бельгийский востоковед, профессор университета Св. Иосифа в Бейруте, подвергший резкой критике достоверность мусульманской исторической традиции, в частности, достоверность канонической биографии пророка Мухаммеда. Д. С. Марголиус (1858—1940) — английский востоковед, выдвинувший тезис о поддельности всех сохранившихся до нашего времени памятников доисламской поэзии. Л. Каэтани (1869—1935) — итальянский востоковед, автор грандиозно задуманного, но не доведенного до конца труда «Annali dell'Islam»; он установил, что считающиеся у арабов достоверными известия о мекканском периоде жизни Мухаммеда в большей своей части легендарны. М. Хартманн (1851—1918) — немецкий востоковед и путешественник, собиратель мусульманского фольклора; в 1876—1887 гг. переводчик германского консульства в Бейруте. Его работы по исламу отличаются социологическим подходом к вопросам истории религии, что нередко вызывало критику известных исламоведов.

27. Речь идет об испанском арабисте Э. Гарсиа Гомесе (р. 1905). М. Курд Али в *Revue de l'Academie Arabe de Damas* (vol. 9, 1929, с. 381—382) резко отозвался о его работе «Un texto arabe occidental de la leyenda de Alejandro» (Мадрид, 1929), заявив, что издание этого текста предпринято Э. Гарсиа Гомесом с одной лишь целью опорочить ислам и что работа его не имеет никакой научной ценности. И. Ю. Крачковский в своей рецензии на указанную работу Э. Гарсиа Гомеса, напечатанной в 1929 г. в журнале «Litteris», возразил против этого отзыва, написанного, с его точки зрения, «в духе, оскорбительном для целой нации» (Избр. соч. Т. 2. П. 359. Примеч. 4. Здесь же он ссылается и на благоприятную оценку работы Гарсиа Гомеса в бейрутском журнале «ал-Машрик». Т. 27, 1929. С. 869—870).

28. Николай Яковлевич Марр (1864—1934) — востоковед, лингвист-теоретик, профессор Санкт-Петербургского университета, действительный член РАН с 1912 г. С самого начала своей деятельности он уделял много внимания изучению литературы восточных христиан. По его инициативе в 1912 г. был создан специальный академический журнал «Христианский Восток», просуществовавший под его редакцией до 1922 г. Н. Я. Марр постоянно поддерживал занятия И. Ю. Крачковского христианско-арабской литературой. В частности, «только его интересу обязан своим появлением в печати суммарный каталог арабских рукописей библиотеки Зимнего дворца». См. подробнее: Крачковский И. Ю. Н. Я. Марр и памят-

ники арабской литературы // Библиография Востока. 1937. Вып. 10 (1936). С. 7—15.

29. См. примеч. 6. Отзыв Х. А. Р. Гибба (1895—1971) см.: *The Encyclopaedia Britannica*. 14 ed. T. 1. 1929. С. 197.

30. Schaade A. Redjaz. *Enzyclopaedie des Islam*. Ergänzungsband. Lieferung 4. Leiden, 1937. С. 193—195; Ramal // *Ibid.* С. 197.

31. Яков Иванович Смирнов (1869—1918) — археолог и историк искусства Древней Руси, Византии и Ближнего Востока.

32. Эрнест Леопольдович Радлов (1854—1928) — философ, переводчик на русский язык «Этики» Аристотеля.

33. *Kitāb al-Badī' of 'Abd Allāh ibn al-Mu'tazz* / Edited from the unique Ms. in the Escorial, with introduction, notes and indices by Ignatius Kratchkovsky. London, 1935 (Gibb Memorial Series. New Series, X). Все опубликованные и неопубликованные при жизни материалы И. Ю. Крачковского, посвященные Ибн ал-Му'таззу и арабской поэтике, собраны в т. VI его «Избранных сочинений» (М.; Л., 1960. С. 9—330).

34. Шейх Тантави (1810—1861) — египетский ученый-филолог, преподававший арабский язык в Петербурге в 1840—1861 гг. И. Ю. Крачковский в 1929 г. опубликовал монографию, посвященную его жизни и творчеству (см. примеч. 6). Автограф «Описания России», принадлежавший И. Ю. Крачковскому, хранится ныне в Санкт-Петербурге, в Российской Национальной библиотеке. Эта рукопись до сих пор не издана.

35. В виду имеется неоднократно упомянутая выше книга И. Ю. Крачковского «Над арабскими рукописями».

36. Макарий — антиохийский патриарх (ум. 1672), от которого сохранились кое-какие записи исторического содержания, а также описание его путешествия на Балканы, на Украину и в Россию, составленное его сыном Павлом Алеппским, представляющее интерес как памятник арабской географической литературы и дающее богатый материал для истории арабского языка. См.: Крачковский И. Ю. Описание путешествия Макария Антиохийского как памятник арабской географической литературы и как источник для истории России в XVII веке // Избр. соч. Т. 1. С. 259—272. См. также примеч. 62.

37. Телешов Н. Записки писателя. Воспоминания, испр. и доп. М., 1948. С. 311.

38. Тургенев И. С. Предисловие [к собранию романов] // Собр. соч. Т. 2. СПб., 1913. С. XVI.

39. Гончаров А. И. Лучше поздно, чем никогда // Полн. собр. соч. Т. 1. СПб., 1899. С. 89—90.

40. Кр[ачков]ский И. Новый труд по истории мусульманства. Профессор С. Глаголев. «Ислам». Св. Троицкая Сергиева лавра. 1904 г. // Туркестанские ведомости. 1904. № 161 (9 ноября) и 164 (14 ноября).

41. Ибн Исхак (VIII в.) — арабский историк, составивший по приказу халифа ал-Мансура (754—775) полную биографию пророка Мухаммеда, которая (в обработке Ибн Хишама, IX в.) постепенно вытеснила прочие сочинения на эту тему. Отрывок из биографии Мухаммеда был включен в «Арабскую хрестоматию» В. Ф. Гиргаса и В. Р. Розена (СПб., 1876), широко использовавшуюся в преподавании на Факультете восточных языков.

42. Агафангел Ефимович Крымский (1871—1942) — востоковед, профессор Лазаревского Института восточных языков в Москве (1898—1918), автор ряда трудов и пособий по семитским языкам, истории арабской и персидской литературы, истории ислама и мусульманской культуры, в том числе: *Ислам, его возникновение и старейший период его истории* (М., 1902); *Источники для истории Мохаммеда и литература о нем*. Ч. 1 и 2. М., 1902—1906; *История мусульманства*. М., 1904. Ч. 1—2 и др.

43. Grimme H. Mohammed. Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. München, 1904.

44. Николай Петрович Остроумов (1846—1930) — востоковед, исламовед, основатель газеты «Туркестанские ведомости», которой он, по оценке И. Ю. Крачковского, «придал в известной степени характер востоковедного органа не только местного значения» (Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. 5. С. 132).

45. *Orientalische Bibliographie* — периодическое библиографическое издание, выходившее в Берлине с 1888 г. до первой мировой войны под редакцией известных востоковедов А. Мюллера (до 1892 г.) и Л. Шермана (с 1893 г.). В обзоре за 1904 г. (Т. 18. 1905. С. 298) автором рецензии значится Iv. Kr[ym]skij.

46. Василий Владимирович Бартольд (1869—1930) — востоковед, исламовед, историк Средней Азии и Арабского халифата, профессор Санкт-Петербургского университета, действительный член РАН с 1913 г.

47. Сергей Федорович Ольденбург (1853—1934) — востоковед, индолог, с 1904 по 1929 г. — непреходящий секретарь Академии наук, с 1916 г. — директор Азиатского музея — Института востоковедения АН.

48. И. Ю. Крачковскому принадлежит перевод книги И. Гольдциэра «Ислам» (СПб., 1911) и несколько статей по частным вопросам, связанным преимущественно с изучением Корана и историей исламоведения: Описание собрания коранов, привезенных из Трапезунта академиком Ф. И. Успенским // Известия АН. VI серия. 1917. № XI. С. 346—349; Рукопись Корана в Пскове // Доклады РАН. Серия В. 1924. С. 165—168; Значение слова ан-наджм в Коране, сура 55 // Доклады РАН. Серия В. 1930. С. 181—185; В. В. Бартольд в истории исламоведения // Известия АН. VII серия. Отделение общественных наук, 1934. С. 5—18; Перевод Корана Д. И. Богуславского // Советское востоковедение. Т. 3. 1945. С. 293—301 и некоторые другие.

49. Александр Эдуардович Шмидт (1871—1939) — арабист, исламовед, профессор Санкт-Петербургского университета, член-корр. РАН с 1925 г.

50. Курс «Чтение Корана с научным комментарием» И. Ю. Крачковский вел в Петербургском/Ленинградском университете с 1921 по 1949 г. Перевод Корана на русский язык, подготовленный им в 1921—1930 гг., впервые увидел свет лишь в 1963 г.

51. Борис Александрович Тураев (1868—1920) — историк Древнего Востока, абиссиновед, профессор Петербургского университета, действительный член РАН с 1918 г.

52. С арабистикой связаны такие крупные ранние работы Н. Я. Марра, как «Сборники притч Вардана» (Т. 1—3. СПб., 1894—1899), где первая глава (Т. 1. С. 1—64) — «Лисья книга и книга лисьих притч» — посвящена специально анализу арабской версии книги и ее языковых особенностей, и «Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием (арабская версия)» в Записках Восточного отделения Русского археологического общества (ЗВО). Т. 16. 1905. С. 63—211.

53. Александр Александрович Васильев (1867—1953) — историк-византист, автор труда «Византия и арабы» (Т. 1—2. СПб., 1900—1902).

54. «Византийский временник» — научный журнал по вопросам византиноведения; был основан в 1894 г. по инициативе русского византиста В. Г. Васильевского (1838—1899), который и стал первым его редактором.

55. Виктор Романович Розен (1849—1908) — арабист, профессор Петербургского университета, действительный член РАН с 1890 г. Инициатор многих востоковедных начинаний, основатель первого русского востоковедного журнала «Записки Восточного отделения Русского Археологического общества».

56. Джузеппе Габриэли (1872—1942) — итальянский арабист, автор известного библиографического труда «*Manuale di Bibliografia musulmana*» (1916).

57. Василий Эдуардович Регель (1857—1932) — историк-византист и славист, профессор Санкт-Петербургского университета, член-корр. РАН.

58. Крачковский И. Ю. Рец. на: Paul Peeters. Une version arabe de la Passion de Sainte Cathérine d'Alexandrie (*Analecta Bollandiana*. Vol. 26. P. 5—32) // ЗВО. Т. 18. 1908. С. 0106—0113.

59. В виду имеется упомянутая в примеч. 52 работа Н. Я. Марра «Крещение армян, грузин, абхазов и аланов».

60. Луис Шейхо (1859—1927) — ливанский арабист, профессор университета Св. Иосифа в Бейруте, редактор востоковедного журнала «ал-Машрик».

61. Усама ибн Мункыз (1095—1188) — сирийский эмир, известный писатель и филолог. Цитата взята из его мемуарного сочинения «Книга назидания» в русском переводе М. А. Салье (М., 1958. С. 82), где эти слова относятся к библиотеке Усамы, погибшей на корабле, разграбленном и потопленном крестоносцами.

62. Упомянутая в примеч. 36 работа была завершена в 1946 г. и впервые напечатана в 1949 г. (Советское востоковедение. Т. 6. С. 185—198). Впоследствии, в несколько расширенном виде, снабженная подробными примечаниями, она вошла в опубликованный посмертно труд «Арабская географическая литература» (Избр. соч. Т. 4. С. 687—705). Первоначальный замысел этой работы, несомненно, был шире.

В 1982 г. петербургская арабистка Г. З. Пумпян защитила по этому памятнику кандидатскую диссертацию: «Диалектизмы в "Путешествии патриарха Макария Антиохийского"» и опубликовала о нем ряд статей.

63. Арабские рукописи христианских писателей в русских библиотеках // ал-Машрик. Т. 23. 1925. С. 673—685.

64. Крачковский И. Ю. Рец. на: Georg Graf. Der Sprachgebrauch der ältesten christlich-arabischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte des Vulgär-Arabisch. Leipzig, 1905 // ЗВО. Т. 17. 1907. С. 0198—0207; Крачковский И. Ю. Рец. на: Georg Graf. Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit. Freiburg, 1905 // Византийский временник. Т. 13. 1907. С. 692—695.

65. Graf G. Geschichte der christlichen-arabischen Literatur. Bd. 1—5. Citta del Vaticano, 1944—1953.

66. Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd. 1—2. Weimar; Berlin, 1898—1900. Supplementbände 1—3. Leyden, 1936—1942.

67. Ал-Махди (годы правления 775—785) — халиф Аббасидской династии, отец занменитого Харуна ар-Рашида (годы правления 786—809).

68. Абу-л-Атахия (ок. 750—ок. 825) — придворный поэт Аббасидских халифов, особенно прославившийся стихами философско-аскетического содержания, затмившими остальные жанры его поэзии.

69. Доклад «Некоторые данные для характеристики аббасидского поэта Абу-л-Атахии» был прочитан в заседании Восточного отделения Русского Археологического общества 28 сентября 1906 г. Написанная на основе этого доклада статья «Поэтическое творчество Абу-л-Атахии» опубликована в ЗВО (Т. 18. 1908. С. 73—112 = Избр. соч. Т. 2. С. 15—51). Подробнее об этом докладе см.: Крачковская В. А. Первые шаги в науке магистранта И. Ю. Крачковского // Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Л., 1958. С. 3—20; Долинина А. А. Невольник долга... С. 59—62.

70. Тема пробной лекции И. Ю. Крачковского, прочитанной в заседании Факультета восточных языков Петербургского университета 15 сентября 1910 г., — «Поэзия по определению арабских критиков классической эпохи». Впервые опубликована посмертно (Избр. соч. Т. 2. С. 52—62).

71. См. примеч. 33.

72. В рецензии на первый том журнала «Христианский Восток» В. В. Бартольд, утверждая, что «соединение интереса к исламу с интересом к христианскому Востоку принадлежит к числу наиболее прочных и наиболее ярко выраженных традиций русского арабизма», в качестве одного из примеров, подтверждающих это положение, указывает: «Работы И. Ю. Крачковского до сих пор были направлены частью в сторону изучения мусульманской поэзии аббасидского периода, частью в сторону изучения христианско-арабской литературы» (Мир ислама. Т. 1. № 3. С. 414. Примеч. 1).

72а. В т. 1 «Мира ислама» (1912) И. Ю. Крачковский опубликовал две статьи о современной арабской прессе: «Из арабской печати Египта» (с. 492—509) и обзор журнала «ал-Машрик» (с. 243—247), а в приложении — перевод книги египетского публициста Касима Амина (1865—1908) «Новая женщина» с под-

робным введением, посвященным истории борьбы за женскую эмансипацию на Арабском Востоке.

73. О работах М. Хартманна по новой арабской литературе см.: Крачковский И. Ю. Новоарабская литература // Избр. соч. Т. 3. С. 82, 84.

74. Имеется в виду статья «Арабский перевод Илиады» (Гермес. 1909. № 2 (28). С. 37–42 = Избр. соч. Т. 3. М.; Л., 1956. С. 335–339).

75. Крачковский И. Ю. Русские писатели в арабской литературе (Библиографическая справка по поводу кончины гр. Л. Н. Толстого) // Вестник иностранной литературы. Т. 12. 1910. с. 39–41. См.: Избр. соч. Т. 3. С. 267–269.

76. Вступительная лекция «Исторический роман в современной арабской литературе» была прочитана И. Ю. Крачковским на Факультете восточных языков 2 ноября 1910 г. Статья под тем же заголовком напечатана в «Журнале Министерства народного просвещения» (новая серия). Т. 33. 1911. Июнь С. 260–288. См.: Избр. соч. Т. 3. С. 19–46.

77. Речь идет о цикле вечерних публичных лекций («Возрождение арабской литературы в XIX веке»), читавшихся И. Ю. Крачковским в Петроградском университете во время летних каникул с середины мая по середину июля 1918 г.

78. Оде-Васильева К. В. Образцы ново-арабской литературы (1880–1925): Ч. 1. Текст / Под ред. и с предисл. И. Ю. Крачковского. Л., 1928 (Предисловие. С. I–XXV). Немецкий перевод Герхарда фон Менде с библиографическими дополнениями И. Ю. Крачковского напечатан в журнале «Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin» (Т. 30. 1928. Abt. 2. С. 180–199). Перечень рецензий на разных языках см. в книге: Игнатий Юлианович Крачковский / [Сост. И. Н. Винников]. АН СССР. М.; Л., 1949. С. 67–68 (№ 246).

79. Neu-arabische Litteratur // Enzyklopaedie des Islam, 1934. Ergänzungsband. Lieferung 1. С. 27–35. Расширенный русский вариант: Ново-арабская литература // Записки Института востоковедения АН СССР. 1935. Т. 3. С. 159–182 = Избр. соч. Т. 3. С. 65–85. Доклад «Итоги изучения ново-арабской литературы», согласно библиографии, составленной И. Н. Винниковым (см. примеч. 78), был прочитан на сессии АН СССР в сентябре 1933 г. (см. с. 140, № 131).

80. Непериодическое издание «Вопросы теории и психологии творчества» выходило в Харькове в 1907–1923 гг. под общей редакцией Б. А. Лезина, ученика А. А. Потебни.

81. И. Ю. Крачковским издано около десяти работ В. Р. Розена, в том числе: Перевод одного программно-стихотворения Абу-л-Ала // ЗВО. Т. 22. 1915. С. 291–301; Бар. В. Розен. К Фихристу I, 22 // ЗВО. Т. 23. 1916. С. 233–244; Бар. В. Розен. Образчик арабской ученой пародии // ЗКВ. Т. 1. 1925. С. 291–304; перевод «Повести о Варлааме пустынноике и Иоасафе царевиче Индийском» (М.; Л., 1947); Пробная лекция об Абу Нувасе и его поэзии // Памяти академика В. Р. Розена. АН СССР М.; Л., 1947. С. 57–71; Отрывки из очерка истории арабской литературы // Там же. С. 72–116, и др., не считая списка его сочинений и описания некоторых архивных материалов. И. Ю. Крачковский издал также две работы Б. А. Тураева: Русская наука о древнем Востоке до 1917 г. Л., 1927; и Абиссинские хроники XIV–XVI вв. // Труды ИВАН СССР. Т. 18. 1936. Среди изданных И. Ю. Крачковским трудов умерших учеников следует назвать: заверченный и откомментированный им перевод «Калилы и Димны» (М.; Л., 1934), выполненный И. П. Кузьминым (1893–1922); статью Я. С. Виленчика (1902–1939) «О работе по словарю народно-арабских диалектов Переднего Востока» (Советское востоковедение. Т. 2. 1941. С. 230–254); подготовленное А. М. Барабановым (1906–1941) издание арабского текста «Хроники Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля» (Труды ИВАН СССР. Т. 37. 1946).

82. И. Ю. Крачковскому принадлежит более 50 статей (не считая мелких энциклопедических и хроникальных заметок), посвященных различным деятелям русского востоковедения или развитию отдельных его отраслей.

83. О работе над био-библиографическим словарем русских арабистов см.: Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. 5. М.; Л., 1958. С. 159—160; Долинина А. А. Невольник долга... С. 269, 277—278.

84. В 1943 г., находясь в эвакуации в Москве, И. Ю. Крачковский получил от Московского университета предложение дать краткий очерк истории отечественной арабистики для предполагаемой серии «Роль русской науки в развитии мировой науки и культуры». Работа была напечатана под заголовком: Очерки истории арабистики в России и СССР // Ученые записки МГУ. Вып. 107. Т. 3. Кн. 2. 1946. С. 99—121. Подробнее см.: Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. 5. С. 9—10.

85. Крачковский И. Ю. Очерки по истории русской арабистики. АН СССР. М.; Л., 1950 = Избр. соч. Т. 5. С. 9—192. Эта книга, посвященная столетию со дня рождения В. Р. Розена, была отмечена первой премией Ленинградского университета среди работ, завершенных в 1948 г.

86. Вероятно, в виду имеется академик Ф. И. Щербатской (1866—1942).

87. Перу И. Ю. Крачковского принадлежит большая статья «Полвека испанской арабистики» (ЗКВ. Т. 4. 1930. С. 1—32), некрологи известным европейским арабистам и семитологам: И. Гольдциэра (1923), Т. Нельдеке (1931), Г. Гофмана (1933), И. Гвиди (1936), Х. Снука Хюргронье (1937) и др., а также ряд мелких статей и заметок, посвященных европейской арабистике. Работы И. Ю. Крачковского по истории арабистики собраны в т. 5 «Избранных сочинений».

88. Fück J. Die arabischen Studien in Europa vom 12. bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts. Leipzig, 1944.

89. Работа была в основном завершена осенью 1945 г.; при жизни И. Ю. Крачковского печатались лишь отдельные ее главы. Целиком работа (40 п. л.) составила четвертый том «Избранных сочинений» (М.; Л., 1957).

90. Работа была подготовлена к печати в январе 1951 г. и посвящена памяти Б. А. Тураева. Опубликовано посмертно: Крачковский И. Ю. Введение в эфиопскую филологию. Л., 1955.

91. В виду имеются: Бартольд В. В. Ислам. Пг., 1918; Культура мусульманства. Пг., 1918; Мусульманский мир. Пг., 1922.

92. См.: Юшманов Н. В. Строй арабского языка. Л., 1938.

93. Александр Арнольдович Фрейман (1879—1968) — иранист, профессор Ленинградского университета, член-корр. АН СССР с 1928 г.

94. Этими словами М. Лютер (1483—1546) заключил свой ответ на вопрос, заданный ему на Вормском рейхстаге (18 апреля 1521 г.), признает ли он свои сочинения еретическими и отказывается от них или продолжает отстаивать высказанные в них мнения.

95. Этими словами генерал ордена иезуитов Лоренцо Риччи (1703—1775) ответил папе Клименту XIV на его предложение внести изменения в устав ордена.

96. Карло Наллино (1872—1938) — итальянский арабист, крупнейший знаток арабской астрономии.

97. В 1949 г. аспирантке И. Ю. Крачковского А. А. Долининой была утверждена тема диссертации «Русская литература XIX века в арабских странах». Диссертация была защищена в 1953 г. Впоследствии А. А. Долинина подготовила около 20 работ, касающихся русско-арабских литературных связей. В настоящее время этой темой интенсивно занимается ряд русских и арабских ученых.

98. Речь идет о найденном на горе Муг в Таджикистане и дешифрованном И. Ю. Крачковским (1934) письме согдийского правителя Дивасти арабскому наместнику ал-Джарраху (717—719) и о двух бронзовых табличках из Йемена, содержащих покаяние в нарушении ритуальной чистоты, дешифрованных им же (1931). См.: Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. 1. С. 182—212; 396—414.

99. Книга тысячи и одной ночи / Пер., вст. ст. и коммент. М. А. Салье. Под ред. акад. И. Ю. Крачковского. Т. 1—8. Л., 1929—1939. Полностью переиздано в 1956 г.; тома избранных сказок в том же переводе выходили неоднократно в течение многих лет.

100. Баранов Х. К. Арабско-русский словарь современного литературного языка / Под ред. и с предисл. И. Ю. Крачковского. Вып. 1—4. М.; Л., 1940—1946. Выпуски третий и четвертый набирались, корректировались и частично печатались блокадной осенью и зимой 1941—1942 г. Об условиях печатания словаря И. Ю. Крачковский рассказывает в предисловии к нему (Вып. 4. 1946. С. XVIII = Избр. соч. Т. 1. С. 336). К сожалению, в последующих изданиях словаря (он переиздавался не менее 6 раз) эта часть предисловия опускалась.

101. Илья Александрович Шляпкин (1858—1918) — историк русской литературы, книговед, палеограф, профессор Петербургского университета. В бытность студентом И. Ю. Крачковский слушал его лекции.

102. Николай Александрович Медников (1855—1918) — арабист, профессор Петербургского университета. Ему принадлежит фундаментальный труд «Палестина от завоевания ее арабами до крестовых походов по арабским источникам». Исследование. СПб., 1903. Приложения. СПб., 1897.

103. Это выражение встречается у известного римского оратора Квинтилиана (ок. 35—ок. 96) в сочинении «Об образовании оратора».

104. Пантелеймон Крестович Жузе (Бандали Салиба Джаузи) (1871—1942) — арабист, по происхождению палестинский араб. Учился в духовной академии в Казани. С 1920-х гг. — профессор Бакинского университета. Речь идет о его статье «Русский востоковед И. Крачковский и его выдающиеся труды по арабской литературе», напечатанной на арабском языке в каирском журнале «ал-Муктатаф» (1931. Т. 79. № 3. С. 330—335).

105. В книге «Над арабскими рукописями» И. Ю. Крачковский рассказывает о своем споре с немецким арабистом Г. Кампфмейером, хотевшим сделать в своей работе «*Leaders in Contemporary Arabic Literature*» (*Die Welt des Islams*. 1930. Bd. 9. Heft 2—4) под портретом И. Ю. Крачковского следующую подпись: «Первый, кто занялся на Западе новой арабской литературой» (см.: Крачковский И. Ю. Избр. соч. Т. 1. С. 46—47). В дипломе почетного члена Немецкого Востоковедного общества он назван «первооткрывателем арабской современности» (1934. СПФ Архива РАН. Ф. 1026. Оп. 2. № 35). См. также: ЗКВ. Т. 5. 1930. С. VI; Беляев В. И. Академик И. Ю. Крачковский // Вестник Ленинградского университета. 1947. № 1. С. 180.

106. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Zweite Auflage. Leiden, 1943—1949.

107. Фердинанд Вюстенфельд (1808—1899) — немецкий арабист, знаток и издатель памятников арабской исторической литературы.

108. Игнац Гольдциэр (1850—1921) — венгерский арабист, исламовед, историк арабской литературы.

109. См.: Mecerian J. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth, 1944—1946. Vol. 26. Fasc. 4. С. 138.

110. Микельанжело Гвиди (1886—1946) — итальянский арабист, исследователь арабской литературы нового времени. Оценку деятельности И. Ю. Крачковского см. в его статье «Orientalismo» (*Enciclopedia Italiana*. Т. 25. 1935. С. 541).

111. В виду имеются в первую очередь Н. В. Юшманов (1869—1946), А. П. Рифтин (1900—1945), Я. С. Виленчик (1902—1939).

112. *Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishâk* bearbeitet von Abd al-Malik Ibn Hicham / Herausgegeben von Dr. F. Wüstenfeld. Erster Band. Göttingen, 1859. S. 969.

Востоковед Павел Яковлевич Петров в его переписке с современниками*

А. М. Куликова

(Институт востоковедения РАН, Санкт-Петербург)

В 1994 г. исполнилось 180 лет со дня рождения талантливого востоковеда XIX века П. Я. Петрова. Публикации о нем ограничиваются некрологами¹, краткой статьей К. Г. Залемана в «Русском биографическом словаре»² и несколькими статьями, в которых отражены основные вехи его биографии³.

Предлагаемая работа основана на эпистолярных материалах, как хранящихся в архивах, так и опубликованных. Их исследование дало дополнительные сведения о событиях жизни ученого, позволило уточнить датировку и последовательность этих событий, а также расширить круг его знакомств.

Павел Яковлевич⁴ Петров (1814—1875) востоковедное образование получил в Московском университете (1828—1832), где обучался арабскому, персидскому и древнееврейскому языкам у Алексея Васильевича Болдырева (1780—1842).

После окончания университета он, не имея постоянного места работы и перебиваясь частными уроками и другими случайными заработками, продолжал — теперь уже самостоятельно — изучать восточные языки. В это нелегкое время П. Я. Петров сблизился с историком и журналистом Михаилом Петровичем Погодиным (1800—1875), который стал его другом на всю дальнейшую жизнь. Об участии М. П. Погодина в судьбе молодого ученого, о постоянной помощи ему рассказывает переписка, которую они вели в течение 40 лет⁵.

* Настоящая статья вошла в книгу «Российское востоковедение XIX века в лицах», предполагаемую к изданию в Центре «Петербургское Востоковедение» в 1998 году.

¹ Московские ведомости. 1875. № 242. С. 3; Иллюстрированная неделя. 1875. № 140. С. 640; Голос. № 265. С. 3; Берг Н. В. Павел Яковлевич Петров, профессор-ориенталист // Русская старина. М., 1876. Т. 17. С. 394—399; Отчет Московского университета. 1876. С. 65—69.

² Русский биографический словарь. СПб., 1902. Т. 13. С. 694—696.

³ Крачковский И. Ю. Востоковедение в письмах П. Я. Петрова В. Г. Белинскому // Очерки по истории русского востоковедения (ОИРВ). М., 1953. Сб. 1. С. 7—22; Шофман А. С. Санскритолог П. Я. Петров в Казанском университете // Учен. зап. Казанского гос. ун-та. 1957. Т. 117. Кн. 9. С. 53—58; Он же. Русский санскритолог П. Я. Петров // ОИРВ. М., 1960. Сб. 3. С. 126—146; Стариков А. А. Из истории восточной филологии в Московском университете // Советское востоковедение. 1955. № 6, С. 81—88; Он же. Восточная филология в Московском университете // ОИРВ. М., 1960. Сб. 3. С. 147—165.

⁴ В работе Б. М. Данцига «Ближний Восток в русской науке и литературе» (М., 1973. С. 343) он ошибочно назван Петром Яковлевичем.

⁵ В настоящее время известно 25 писем П. Я. Петрова М. П. Погодину. См.: Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОРРГБ). Ф. 231 М. П. Погодина, разряд II (ф. 231—II). Карт. 52. Ед. хр. 74; Карт. 24. Кд. хр. 24, 25. А. С. Шофман упоминает о 10 письмах; на четыре из них не

Стараясь обеспечить П. Я. Петрова надежным источником дохода и зная о его любви к Востоку, М. П. Погодин в 1834 г. нашел для него место домашнего учителя в семье российского посла в Константинополе А. П. Бутенева. На это предложение П. Я. Петров ответил отказом: «Благодарю Вас за Ваши старания, но не могу ими воспользоваться, взяв в соображение то, что в Константинополе я получу возможность усовершенствоваться только в арабском, персидском и турецком и принужден буду отказаться от главного и любимого моего предмета — санскритского языка»⁶. Эти строки свидетельствуют об определенности целей начинающего востоковеда, о его знакомстве уже в этот период с санскритом и о стремлении посвятить себя индологии.

В 1834 г. М. П. Погодин рекомендовал способного лингвиста министру просвещения (с 1833 г.) Сергею Семеновичу Уварову (1786—1855)⁷. Последний принял решение зачислить П. Я. Петрова слушателем восточного отделения Профессорского института — своеобразной аспирантуры для востоковедов, открытой в это время при Петербургском университете. Руководство его занятиями поручили академику Христиану (Даниловичу) Френу (1782—1851)⁸.

Широко известно о начавшейся в Московском университете дружбе П. Я. Петрова с Виссарионом Григорьевичем Белинским (1811—1848). Сохранилось письмо последнего знакомым в Чембар от 20 декабря 1829 г., в котором он «по справедливости хвалится» дружбой с П. Я. Петровым, отмечая в нем «способности» и глубокие «познания» в изучении арабского и персидского языков, а также стремление овладеть в дальнейшем санскритским и турецким языками⁹.

В 1833 г. они оба вошли в кружок философско-нравственного направления, душой которого был Николай Владимирович Станкевич (1813—1840) — замечательная личность, оригинальный философ и авторитетный руководитель¹⁰.

После переезда П. Я. Петрова в 1834 г. в Петербург Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, Т. Н. Грановский, В. И. Красов, И. П. Ключников и другие члены кружка продолжали следить за его научными успехами и на протяжении нескольких лет (1834—1838) делиться друг с другом сведениями о нем. 10 марта 1834 г. (очевидно, в этом месяце П. Я. Петров приехал в Петербург) Н. В. Станкевич представлял его в письме своему товарищу Януарию Михайловичу Неверову (1810—1893): «Он москвич по душе. Прими его с распростертыми объятиями»¹¹. В письме от 30 марта он интересовался, встретились ли они и «наговорились (ли) о Москве и москвичах»¹². В письме от 11 апреля тот же Н. В. Станкевич отмечал такие черты характера

дает точных ссылок, два письма датирует неверно. — Шофман А. С. Русский санскритолог П. Я. Петров... С. 128, 135.

⁶ Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 4. СПб., 1891. С. 251—252. Место хранения подлинника этого письма установить не удалось.

⁷ Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 5. СПб., 1892. С. 181.

⁸ В литературе существует неверное мнение, что Х. Д. Френ был инициатором перевода П. Я. Петрова из Москвы в Петербург. — См.: Крачковский И. Ю. Востоковедение в письмах П. Я. Петрова В. Г. Белинскому... С. 9 и др.

⁹ Белинский В. Г. Письма. Т. 1. СПб., 1914. С. 9.

¹⁰ Философские настроения и литературные вкусы П. Я. Петрова этого периода отразились в публикациях его стихотворных переводов с западноевропейских языков. — См.: Галатея. М., 1830. Ч. 2. С. 228; 1830. Ч. 15. С. 41—43; Молва. М., 1833. № 85. С. 337—338; № 131. С. 521—522; 1835. № 14. С. 217—219; Телескоп. М., 1835. Ч. 25. С. 34—38.

¹¹ Переписка Николая Владимировича Станкевича. 1830—1840. М., 1914. С. 280.

¹² Анненков П. В. Николай Владимирович Станкевич. Переписка его и биография. М., 1857. С. 86.

П. Я. Петрова, как доброта, «совестливость», «много предрассудков, много детского, много неумения»¹³. 8 июля 1834 г. он, повидавшись в Петербурге с П. Я. Петровым, сообщал Василию Ивановичу Красову (1810—1855), что их друг «зубрит санскритскую грамматику», «пополнил и стал похож на санскритскую букву с приписью, то есть на две сокращенные и сплоченные буквы»¹⁴.

Подробные сведения о пребывании П. Я. Петрова в Профессорском институте сохранились в его письмах этого периода В. Г. Белинскому, в которых он описывал свои успешные занятия восточными языками, увлекательную работу с рукописями, впечатления о преподавателях, планы поездок в Лондон и Париж¹⁵.

О своих успехах и неудачах в изучении Востока П. Я. Петров постоянно сообщал М. П. Погодину. 24 марта 1836 г. он писал о «занимательной» книге, которую ему дал Х. Д. Френ: «Это география Хаджи Хальфы¹⁶ на турецком. Топографические известия чрезвычайно подробны: недавно прошел я с автором по всем улицам Шираза, видел его мечети, гробницы Сада и Хафиза и поневоле поверил словам сочинителя, который говорит в предисловии, что из всех отраслей познаний джаграфия есть прекраснейшая, что знающий все ее тонкости может, сидя на ковре безопасности, странствовать, подобно путешественникам мира, по отдаленнейшим землям»¹⁷.

16 июня 1836 г. П. Я. Петров послал М. П. Погодину подробный отчет о своем двухлетнем пребывании в Петербурге, из которого видно, что занятия строились по индивидуальному плану, включающему несколько ступеней.

На первом этапе «беспрерывно по 13 и 14 часов в сутки» профессорант занимался исключительно языковыми дисциплинами. Арабский, персидский и санскритский языки считались «должностными занятиями». О результатах, достигнутых в них за два года, он писал: «Я выучился по-персидски, то есть говорю, понимаю книги и даже пишу на нем (хотя Джафар еще сильно вопиет на некоторые европеизмы в моих сочинениях); понимаю порядочно по-арабски и по-санскритски»¹⁸.

Сверх программы профессорант обучался турецкому языку, по поводу которого сообщал М. П. Погодину: «Несмотря на то, что начинаю понимать книжный язык, не могу связать двух фраз в разговоре, где употребляются слова более простонародные»¹⁹.

При такой учебной нагрузке П. Я. Петрова привлекал еще китайский язык. Отсутствие преподавателя, пособий, особенности методики были столь серьезными препятствиями, что он вынужден был признать: «В китайском же увы! подвергся участи обитателей Небесной империи, то есть не двигаюсь ни назад, ни вперед. Правда, самолюбие мое находит этому извинение в недостатке порядочного словаря и корыстолюбии здешних хинезистов, но это плохое утешение»²⁰. Трезво оценивая обстановку, но отнюдь не отказываясь

¹³ Переписка Николая Владимировича Станкевича. С. 282.

¹⁴ Там же. С. 399.

¹⁵ ОРРГБ. Ф. 21. Папка 10779. Ед. хр. 13 (11 писем, 1834—1841 гг.); В. Г. Белинский и его корреспонденты. М., 1948. С. 223—251. Подробнее об этих письмах см.: Крачковский И. Ю. Востоковедение в письмах П. Я. Петрова В. Г. Белинскому...

¹⁶ Написание восточных имен и терминов в цитатах — авторское.

¹⁷ ОРРГБ. Ф. 231—II. Карт. 52. Ед. хр. 74. Л. 3—4 об.

¹⁸ Там же. Л. 2.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

от изучения этого труднейшего языка, П. Я. Петров принял следующее решение: «Китайский же я намерен отложить до того времени, пока не буду в состоянии выписать из Англии знаменитый словарь Морисона²¹. Жаль, что нет здесь отца Иакинфа!»²²

Следующий этап обучения наряду с продолжением занятий языками включал знакомство с литературой и рукописями восточных собраний Петербурга, а также изучение истории и географии Востока. После этого планировалась научная командировка за границу. Ее маршрут П. Я. Петров ставил в зависимость от места своего назначения. Последующая специализация в области арабистики требовала, по его мнению, годичного пребывания в Сирии и Египте. Возможность занятия кафедры санскрита — этот вариант наиболее устраивал его — предполагала двухгодичную работу в библиотеках и хранилищах Лондона.

Судя по приведенному письму, П. Я. Петров в Профессорском институте изучал пять восточных языков. Арабский и турецкий языки преподавал Осип Иванович Сенковский (1800—1858). Особенным успехом в персидском языке профессорант был обязан преподавательскому таланту Мирзы Джафара Топчибашева (1790—1869)²³. Китайскому языку он учился самостоятельно, а упоминая «здешних хинезистов», возможно, имел в виду П. Л. Шиллинга или П. И. Каменского. О занятиях санскритским языком следует рассказать подробнее.

В литературе утвердилось мнение, что обязательная программа профессоранта П. Я. Петрова состояла из «мусульманских» языков, а санскритом он занимался в Петербурге «по собственному влечению», «самостоятельно», «частным образом». Но в упомянутом письме М. П. Погодину ясно сказано, что это был «должностной» предмет. Каким же путем шел П. Я. Петров в изучении этого языка, имевшего наибольшее значение в его востоковедной деятельности?

Мы уже знаем, что первоначальное знакомство П. Я. Петрова с санскритом произошло еще в Москве. При поступлении в Профессорский институт его экзаменовал по этому предмету академик Исаак Яков (Яков Иванович) Шмидт (1799—1847), специально этим языком не занимавшийся. В письмах П. Я. Петрова сохранились сведения о том, что летом 1834 г. он жил на одной квартире («у Поцелуева моста в доме Кусовникова») вместе «с доктором философии Геттингенского университета, у которого он учится по-санскритски и которого учит по-русски и по-персидски»²⁴. Речь идет о Фридрихе (Федоре Федоровиче) Болленсене, в 1834 г. приехавшем в Петербург. Занятия начались в середине июля того же года и продолжались несколько месяцев.

В литературе встречаются упоминания о частных уроках и советах, которые давал П. Я. Петрову Р. Х. Ленц. При этом незаслуженно забывается, что именно в это время Роберт (Христианович) Ленц (1808—1836), получивший блестящую индологическую подготовку за границей, читал первый в

²¹ Моррисон. Словарь китайского языка. Т. 1—6. 1815—1823.

²² ОРРГБ. Ф. 231—I. Карт. 52. Ед. хр. 74. Л. 2 об. Отец Иакинф — выдающийся китаист Никита Яковлевич Бичурин (1777—1853) — в это время был преподавателем училища в Кяхте.

²³ В 1835 г. П. Я. Петров опубликовал перевод персидской газели, сохранив стихотворный размер подлинника. — См.: Молва. М., 1835. Ч. 10. С. 387—389.

²⁴ Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинского дома) РАН (РОИРЛИ). Ф. 383 П. С. Савельева. Ед. хр. 69. Л. 1; В. Г. Белинский и его корреспонденты... С. 225, 229, 240.

России университетский курс санскрита и сравнительного языкознания. Лекции начались 3 марта 1836 г., проводились три раза в неделю и продолжались в течение пяти месяцев. Лектор излагал санскритскую грамматику «сравнительно с зендским, греческим, латинским, готическим и славянским (церковным), то есть представительными языками того их семейства, которое известно в ученном мире под именем индо-германского»²⁵.

Отзыв П. Я. Петрова о новом курсе сохранился в его письме М. П. Погодину от 24 марта 1836 г.: «При здешнем университете открылась кафедра санскритского языка. Ленц, недавно воротившийся из Англии, собирает теперь под свои знамена до 30-ти слушателей: не удивляйтесь этому, он еще не приступал к алфавиту, которого горечь старается подсластить литературой — но напрасно. Еще до начала лекций его в университете, почти тотчас по приезде его, я был отрекомендован ему Френом. Вот уже два месяца как я хожу к нему на дом. Хорошо преподает — но далеко до Сенковского»²⁶.

Таким образом, в Петербурге П. Я. Петров использовал любую возможность для совершенствования знаний в «наречии брахманов». С января 1836 г. и до кончины Р. Х. Ленца в июле того же года санскрит входил в число обязательных предметов профессоранта П. Я. Петрова. Полугодовое общение со специалистом-индологом дало ему необходимую методическую подготовку, и после смерти преподавателя он продолжал занятия самостоятельно, идя по верному пути. Позднее он развил основную идею Р. Х. Ленца «о сродстве языков и роли, которую должно занимать между ними древнее наречие брахманов»²⁷. Продолжил он также работу Р. Х. Ленца по описанию санскритских рукописей²⁸.

В 1834 г. П. Я. Петров близко сошелся с выпускниками Петербургского университета Василием Васильевичем Григорьевым (1816—1881) и Павлом Степановичем Савельевым (1814—1859). Вместе они следили за новинками литературы, сотрудничали в журналах и тем самым внесли определенный вклад в развитие востоковедной журналистики.

Успехи П. Я. Петрова были столь бесспорными, что осенью 1837 г., за год до окончания срока обучения в Профессорском институте, был поднят вопрос о том, «нужно ли еще продолжить пребывание его в оном»²⁹. Его экзаменовала специальная комиссия, состоящая из преподавателей разряда восточной словесности Петербургского университета, под председательством ректора Ивана Петровича Шульгина (1795—1869). В ноябре 1837 г. профессорант выдержал четыре экзамена. Его знания были оценены следующим образом: по арабскому языку — «очень хорошие», по турецкому — «несколько слабее», по-персидскому — «отличные»³⁰.

²⁵ Григорьев В. В. Санскритский язык в России // Северная пчела. СПб., 1836. № 56. С. 223—224.

²⁶ ОРРГБ. Ф. 231—II. Карт. 52. Ед. хр. 74. Л. 4—4 об.

²⁷ Петров П. Я. О свойствах и составе санскритского языка // Журнал министерства народного просвещения (ЖМНП). СПб., 1842. Ч. 33. Отд. 2. С. 184—208.

²⁸ Петров П. Я. Прибавление к каталогу санскритских рукописей, находящихся в Азиатском музее Императорской С.-Петербургской академии наук // ЖМНП. СПб., 1836. Ч. 12. Отд. 4. С. 194—198.

²⁹ Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук (СПб ФА РАН). Ф. 778. Оп. 1. Ед. хр. 41. Л. 250.

³⁰ ОРРГБ. Ф. 231—II. Карт. 9. Ед. хр. 38. Л. 6 об; СПб ФА РАН. Ф. 778. Оп. 1. Ед. хр. 41. Л. 250, 340.

Поскольку «из санскритского в Петербурге не нашлось экзаменатора», П. Я. Петров доказал свои достижения в этой области иным путем. Он представил министру просвещения С. С. Уварову «отрывок из одной санскритской поэмы, находящейся в рукописи в здешнем Азиатском музее, присоединив к нему перевод, грамматический разбор и несколько примечаний»³¹. Речь идет об исследовании им эпизода «Похищение Ситы» из поэмы «Рамаяна»³².

Х. Д. Френ предложил эту работу опубликовать, а автора ее отправить за границу для завершения санскритологического образования. В связи с этим С. С. Уваров распорядился послать рукопись на официальный отзыв в Академию наук³³, куда она поступила 1 декабря 1837 г. Вопрос о заграничной командировке П. Я. Петрова неоднократно поднимался и ранее, но каждый раз решение его откладывалось. По этому поводу он жаловался М. П. Погодину в январе 1838 г.: «Рукопись моя пошла в Академию наук на рассмотрение Греффе и Шмита и находится там до сих пор. По словам Френа, который заботится обо мне по-прежнему, я буду непременно отправлен за границу нынешнею весною. Впрочем, мне то же говорили и в прошлом году»³⁴. Академики Федор Богданович Грефе (1780—1851) и упоминавшийся выше Я. И. Шмидт не могли по достоинству оценить работу П. Я. Петрова, поскольку его знания по санскритологии превосходили их собственные. Они ограничились подтверждением, что «труд сей состоит из красивого списка санскритского текста Ситагаранама и из русского перевода этого отрывка, с приложением предисловия, словаря и весьма подробного грамматического разбора»³⁵, а также поддержали замысел поездки автора в Европу и Англию и полностью одобрили ее программу.

3 мая 1838 г. командировка была «высочайше» утверждена. П. Я. Петрову выделялось «содержание» по 300 рублей в год и 100 рублей «на путевые расходы»³⁶. Маршрут включал четыре крупнейших центра востоковедения: Берлин, Бонн, Париж и Лондон. В программу входили арабский, персидский, турецкий, монгольский и санскритский языки. Х. Д. Френ, составивший «наставление» «по магометанским языкам», настоятельно рекомендовал изучение рукописных собраний и, в частности, сбор сведений по истории русско-восточных связей³⁷. Что касается плана санскритологических занятий, то он включал «надзидательное знакомство с известнейшими знатоками санскритской литературы в чужих краях» и поиск материалов для «санскритской хрестоматии из одних неизданных доселе текстов с потребным для того словарем»³⁸.

В августе 1838 г. П. Я. Петров выехал из России. Около полугода он прожил в Берлине, откуда отправил письмо С. С. Уварову и три «рапорта» Х. Д. Френу, в которых сообщал о занятиях санскритским, бенгальским, зендским языками, об изучении рукописных и книжных собраний, о контактах с

³¹ Приписка П. Я. Петрова на письме В. В. Григорьева М. П. Погодину от 10 января 1838 г. // ОРРГБ. Ф. 231—II. Карт. 9. Ед. хр. 38. Л. 6 об.

³² ЖМНП. СПб., 1838. Ч. 17. Отд. 3. С. 416.

³³ СПб ФА РАН. Ф. I. Оп. 2—1837. Ед. хр. 40. § 647.

³⁴ ОРРГБ. Ф. 231—II. Карт. 9. Ед. хр. 38. Л. 6 об.

³⁵ СПб ФА РАН. Ф. 1. Оп. 2—1838. Л. 1—4, § 120.

³⁶ СПб ФА РАН. Ф. 778. Оп. 2. Ед. хр. 240. Л. 17.

³⁷ СПб ФА РАН. Ф. 778. Оп. 1. Ед. хр. 41. Л. 251; Оп. 2. Ед. хр. 240. Л. 20. Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 5. СПб., 1892. С. 179.

³⁸ СПб ФА РАН. Ф. 778. Оп. 2. Ед. хр. 240. Л. 17.

учеными³⁹. Здесь он познакомился с ориенталистами Карлом Риттером (умер в 1859 г.), Христианом Лассеном (умер в 1876 г.), Юлиусом Генрихом Петерманом (1801—1876), Иоанном Готфридом Людвигом Козегартеном (1792—1860).

Особенно плодотворным следует считать его общение с Ф. Боппом, которому он передал рекомендательное письмо и труды Х. Д. Френа. Профессор Берлинского университета, один из основателей сравнительного языкознания Франц Бопп (1791—1867) оказывал П. Я. Петрову постоянное содействие в углубленном изучении санскрита. Помимо лекционного курса молодой ученый получал от него консультации о подборе литературы и источников. 30 января 1839 г. Ф. Бопп послал в Петербург лестный отзыв о научной подготовке, стараниях и способностях П. Я. Петрова, считая его по уровню знаний преемником Р. Х. Ленца⁴⁰.

В период пребывания П. Я. Петрова в Берлине здесь существовал «русский кружок», в который входили Т. Н. Грановский, Н. В. Станкевич, Я. М. Неверов — все, по отзыву В. В. Григорьева, «люди славные, милые, добрые, образованные». В. В. Григорьев писал им из Одессы, жаловался на отсутствие достойного окружения и замечал по этому поводу: «Что такое честный человек, это объяснит вам Петров. Что же он меня не ругает, аль ругаться научился?»⁴¹ Вскоре по состоянию здоровья Н. В. Станкевич вынужден был уехать на юг, в Аахен. Оттуда он, уже безнадежно больной, писал Тимофею Николаевичу Грановскому (1813—1855), просил найти П. Я. Петрова и в шутку добавлял: «Поклонись ему по восточному обычаю, принеси какие-нибудь дары и попроси если не любить, то, по крайней мере, иметь ко мне некоторую склонность. Он торжественно объявил однажды Белинскому, что уважает, но не любит меня»⁴². Прямота и бескомпромиссность П. Я. Петрова, отмеченные в письмах, при решении деловых вопросов создавали для него дополнительные трудности.

В 1839 г. П. Я. Петров переехал в Париж. В здешних хранилищах он проводил по много часов в день, просматривая каталоги, собирая материал для санскритской хрестоматии, копируя наиболее интересные источники⁴³. В поисках и изучении этих рукописных богатств ему помогали советами французские востоковеды Евгений Бюрнуф (1801—1852), Симон Александр Ланглюа (1788—1854) и др. В парижской библиотеке произошла случайная встреча П. Я. Петрова с М. П. Погодиным, во время которой они «совершили путешествие по всему Востоку, поколику он представляется на Западе»⁴⁴. М. П. Погодина поразили трудоспособность его друга и превосходные отзывы о нем европейских ученых.

³⁹ Письмо кандидата Петрова к г. министру народного просвещения из Парижа, от 14/26 апреля 1839 г. // ЖМНП. СПб., 1839. Ч. 23. Отд. 4. С. 38—44; СПб ФА РАН. Ф. 778. Оп. 2. Ед. хр. 240. Л. 3—8.

⁴⁰ СПб ФА РАН. Ф. 778. оп. 2. Ед. хр. 37. Л. 3—4. Письмо Ф. Боппа Х. Д. Френу.

⁴¹ ОРРГБ. Ф. 84. Карт. М/3. Ед. хр. 18. Л. 2—2 об.

⁴² Переписка Николая Владимировича Станкевича... С. 472.

⁴³ СПб ФА РАН. Ф. 778. Оп. 2. Ед. хр. 240. Л. 9—12; Донесение кандидата Петрова г. министру народного просвещения из Парижа от 16/28 февраля 1840 г. // ЖМНП. СПб., 1840. Ч. 26. Отд. 4. С. 9—16.

⁴⁴ Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 5. С. 281.

Посещение лондонских рукописных хранилищ также входило в планы П. Я. Петрова. В письме Х. Д. Френу от 6 декабря 1839 г. говорилось об отъезде в Англию⁴⁵, но в феврале 1840 г. П. Я. Петров был еще в Париже.

Осенью 1840 г. П. Я. Петров с радостью и надеждой вернулся в Россию. Однако здесь его ожидало горькое разочарование. Пока он находился за границей, в Петербургском университете 4 октября 1838 г. открылся курс санскритского языка, который читал Иоганнес Альбрехт Бернгард (Борис Андреевич) Дорн (1805—1881). В члены Академии наук П. Я. Петрова также не избрали. В литературе есть мнение, что это зависело только от его нежелания сдавать экзамен по специальности⁴⁶. Между тем в одном из писем он жаловался, что осенью 1841 г. «об экзамене нет и помину»⁴⁷. Очевидно, проведение испытания тормозилось иными причинами. Как бы то ни было, в 1842 г. в Академии наук открыли специальную кафедру санскрита, которую занял Оттон (Николаевич) Бетлинг(к) (1815—1904). Дело осложнялось тем, что подготовленные работы не публиковались из-за отсутствия санскритского шрифта. Некоторые из них, не требовавшие специальных условий печатания, были изданы в журнале М. П. Погодина «Москвитянин» и в «Журнале министерства народного просвещения»⁴⁸.

Целый год длилась эта неопределенность положения. П. Я. Петров тяжело переживал случившееся, но не терял бодрости духа. Возражая в ответ на упрек М. П. Погодина в непрактичности, он писал 8 июля 1841 г.: «Вам хорошо называть меня бестолковым, но я уверяю Вас, что когда ученому приходится ежедневно думать о средствах своего пропитания, то ему не поможет ни наука, ни толковость, а разве только природная веселость, если Аллах не отказал ему в этом даре. Меня же он щедро наделил им»⁴⁹. В поисках места службы П. Я. Петров пытался «пустить в ход» свое знание персидского и арабского языков, просил М. П. Погодина подыскать работу в библиотеках, был согласен на все, лишь бы иметь возможность заниматься востоковедением именно в Петербурге. Он не хотел уезжать отсюда даже в Москву. «Что могу я сделать по своей части в Московском университете? — восклицал он. — Там только 11 мусульманских рукописей (они мною же были описаны)⁵⁰. Расстаться с Петербургом для меня то же, что совершенно оставить восточную часть»⁵¹.

В декабре 1841 г. П. Я. Петрову предложили место адъюнкта в Казанском университете, и он вынужден был согласиться на этот вариант. В Каза-

⁴⁵ СПб ФА РАН. Ф. 778. Оп. 2. Ед. хр. 240. Л. 3, 8, 45 и др.

⁴⁶ Веселовский Н. И. Сведения об официальном преподавании восточных языков в России // Труды третьего Международного съезда ориенталистов в С.-Петербурге. 1876. СПб., 1879—1880. Т. 1. С. 236.

⁴⁷ ОРРГБ. Ф. 231—II. Карт. 24. Ед. хр. 24. Л. 5.

⁴⁸ См. работы П. Я. Петрова: Матсьдпакьянамъ или Сказание о рыбе (из Махъбъараты) // Москвитянин. М., 1841. Ч. 4. С. 404—409; Сказание о Савитрии (из Махъбъараты) // Москвитянин. М., 1841. Ч. 26. С. 337—352; О священной литературе народов Загангесской Индии // ЖМНП. СПб., 1841. Ч. 31. Отд. 2. С. 27—36.

⁴⁹ ОРРГБ. Ф. 231—II. Карт. 24. Ед. хр. 24. Л. 1 об.; Барсуков Н. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 6. М., 1893. С. 138.

⁵⁰ См.: Петров П. Я. Обзорение арабских, персидских и турецких рукописей, находящихся в библиотеке Императорского Московского университета // ЖМНП. СПб., 1837. Ч. 13. Отд. 2. С. 549—555.

⁵¹ ОРРГБ. Ф. 231—II. Карт. 24. Ед. хр. 24. Л. 5.

ни он преподавал санскритский язык и словесность⁵², вел курс «индусских древностей и истории царства Кашмирского», обучал студентов английскому и латыни⁵³.

В казанский период (1841–1852) П. Я. Петров не прерывал связи с петербургскими и московскими учеными. Он продолжал переписку с Х. Д. Френу и М. П. Погодиным.

В письме Х. Д. Френу от 9 апреля 1842 г. он сообщал, что благодаря содействию «попечителя Пушкина»⁵⁴ он пользуется шестью санскритскими рукописями, выписанными для него, вероятно, из Петербурга. Писал он Х. Д. Френу о завершенных работах, в частности, о «маленькой брошюре Sitahaganam» и санскритской антологии⁵⁵.

В письмах М. П. Погодину также были сведения о подготовленных к публикации сочинениях: о «статье Гита-Говинда, составленной по материалам, случившимся под рукой», в которой «много хорошего, жаль только, что наш индус слишком пускается в ботанику»⁵⁶; о «Ведах и Упанишадах»⁵⁷, о «переводе одной санскритской драмы»⁵⁸, о «санскритской хрестоматии» и словаре к ней⁵⁹.

П. Я. Петров выступал в это время также как рецензент публикаций самого разного характера. Не желая огласки, он просил М. П. Погодина не подписывать его критические материалы, и по этой причине трудно составить их перечень. В письмах упоминаются его отзывы на работы Шафарика⁶⁰ и П. Казанского, на сочинение по истории христианства⁶¹, на книгу по истории Флорентийского собора⁶² и др.

В 1845 г. началась переписка П. Я. Петрова с адъюнктом Академии наук по отделению истории Аристом Аристовичем Куником (1814–1899). В ней мы находим обмен мыслями и планами, сведениями об изучаемых темах, о трудностях и успехах в их деятельности, о новинках востоковедения⁶³. 8 ию-

⁵² См.: Петров П. Я. Программа для преподавания санскритского языка и литературы при Императорском Казанском университете // Учен. зап., издаваемые Императорским Казанским ун-том. 1842. Кн. 2. С. 77–95.

⁵³ Иллюстрированная неделя. 1875, № 140. С. 640.

⁵⁴ СПб ФА РАН. Ф. 778. Оп. 2. Ед. хр. 240. Л. 13. Подразумевается Михаил Николаевич Мусин-Пушкин (1795–1862) — попечитель Казанского учебного округа в 1845–1856 гг.

⁵⁵ СПб ФА РАН. Ф. 778. Оп. 2. Ед. хр. 240. Л. 14–14 об.

⁵⁶ ОРРГБ. Ф. 231–II. Карт. 24. Ед. хр. 24. Л. 7. См.: Петров П. Я. Разбор санскритской поэмы «Гита-говинда» с отрывками из нея // Москвитянин. М., 1843. Ч. 1. С. 120–129.

⁵⁷ Ср.: Петров П. Я. О Упанишадах, изданных в Париже г. Полеем (Донесение г. министру народного просвещения) // ЖМНП. СПб., 1837. Ч. 15. Отд. 2. С. 536–544.

⁵⁸ ОРРГБ. Ф. 231–II. Карт. 24. Ед. хр. 24. Л. 7 об. См.: Петров П. Я. О духовной литературе индусов // ЖМНП. СПб., 1845. Ч. 48. Отд. 2. С. 133–148.

⁵⁹ ОРРГБ. Ф. 231–II. Карт. 24. Ед. хр. 24. Л. 8.

⁶⁰ Павел (Павлович) Шафарик (1795–1861) — пражский профессор, специалист по литературе славянских народов.

⁶¹ Москвитянин. М., 1848. Ч. 1. С. 143–164.

⁶² Там же. С. 69–73.

⁶³ СПб ФА РАН. Ф. 95. Оп. 2. Ед. хр. 683. Л. 1–6 (5 писем, 1845–1847 гг.).

ня 1846 г. П. Я. Петров писал, что в течение пяти месяцев занимается тибетским языком, но ходом дела недоволен, так как «словарь и грамматика плохи»⁶⁴.

Почти во всех письмах П. Я. Петрова А. А. Кунику есть информация, связанная с историей издания санскритской антологии. Первый ее том находился в печати в 1845—1847 гг. Специально для этой цели в Казань выписали санскритский шрифт, и набор был сделан самим автором-составителем. Изготовление оттисков требовало «слишком многих хлопот, трудов и издержек» и замедлялось рядом обстоятельств: отъездом из Казани М. Н. Мусина-Пушкина, отсутствием поддержки университетского начальства, недостатком опыта в печатном деле, болезнью П. Я. Петрова и т. д. Стремясь сделать книгу не «слишком толстой» и изложить материал «сжато», автор в процессе издания переработал рукопись, убрав, в частности, тексты, «уже изданные в Германии»⁶⁵. Весной 1847 г. первый том, состоявший из отрывков литературного, исторического, философского содержания, а также фольклорных фрагментов, наконец вышел из печати. П. Я. Петров послал несколько его экземпляров в Петербург: А. А. Кунику, Ф. Ф. Болленсену, Х. Д. Френу, в академический Азиатский музей⁶⁶. Второй том, состоявший из этимологического словаря и примечаний, из-за указанных «чрезвычайных» трудностей в большей части остался в рукописи: набор его текста был сделан полностью, но изготовление оттисков было прервано.

Из Казани П. Я. Петров отправил единственное дошедшее до нас письмо Каэтану Андреевичу Коссовичу (1815—1883) — специалисту по ряду восточных языков, особую привязанность имевшему к санскриту⁶⁷. Судя по письму, этих людей связывали общность научных взглядов, отношения уважения и доверия. Возможно, они познакомились в 1830-е гг. в Москве, поскольку оба были близко знакомы с Н. В. Станкевичем и членами его кружка. Письмо П. Я. Петрова датировано 23 марта 1850 г. В это время К. А. Коссович служил в Публичной библиотеке в Петербурге. П. Я. Петров сообщал ему, что «послание» и посылку с рукописью получил накануне годовых экзаменов в университете, и просил из-за обширной нагрузки («и программы для будущего года, и билеты для студентов, и отчеты — да к этому еще три предмета... санскритский, английский и история санскритской литературы») с отзывом на присланную работу подождать «до вакаций». В этом письме отразилось мрачное настроение, преследовавшее П. Я. Петрова: он сетовал на нежелание заниматься наукой, на усталость от преподавания, на отсутствие заинтересованных студентов, на тяготы жизни в провинции. Выдающемуся ученому было тесно в Казани, ему хотелось быть на переднем крае науки — там, где его необычайные познания нашли бы должную оценку и понимание, а вместо этого он имел множество обязанностей, которые не приносили радости, и сознание того, что лучшие для научной деятельности годы безвозвратно уходят.

Письма П. Я. Петрова этих лет профессору Московского университета Степану Петровичу Шевыреву (1806—1864) также наполнены жалобами: на недостаток профессиональных контактов, на плохое отношение начальства, на здешний климат, пожары, болезни⁶⁸.

⁶⁴ Там же. Л. 4 об.

⁶⁵ Там же. Л. 1—2.

⁶⁶ Там же. Л. 5 об.; Ф. 778. Оп. 2. Ед. хр. 240. Л. 14 об.

⁶⁷ ОРРГБ. Ф. 18. Карт. 8554. Ед. хр. 81а. Л. 1—1 об.

⁶⁸ Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОРРНБ). Ф. 850. Ед. хр. 436.

В 1851 г. заканчивался положенный П. Я. Петрову как выпускнику Профессорского института десятилетний срок службы в ведомстве Министерства народного просвещения, и он мог выбрать место работы по своему усмотрению. Друзья хлопотали о его переводе в Москву. Казанское начальство не хотело терять этого прекрасного преподавателя и действовало в данном случае довольно своеобразно: его «удерживали силой» и, поскольку формальной причиной отставки была болезнь, то даже дано было указание медицинскому факультету об «освидетельствовании» его⁶⁹. Летом 1850 г. приняли компромиссное решение: вместо отставки П. Я. Петров получил отпуск и выехал в Москву договариваться о переезде⁷⁰. Только через год, 27 июля 1851 г., он был окончательно уволен из Казанского университета.

Перевод П. Я. Петрова в Москву был связан с восстановлением 16 января 1852 г. университетской кафедры восточных языков⁷¹. На этой кафедре П. Я. Петров прошел путь (1852—1875) от адъюнкта до заслуженного профессора, причем до 1856 г. он работал без жалованья. Он вел здесь курсы санскритского, древнееврейского, арабского, персидского и турецкого языков. Данные о его московском периоде жизни сохранились в переписке с М. П. Погодиным, Н. В. Бергом, С. П. Шевыревым, И. П. Минаевым.

Переписка П. Я. Петрова с М. П. Погодиным в это время приобрела новую окраску: они преподают в одном университете, часто видятся, и их эпистолярные связи сводятся к обмену короткими деловыми записками. В них отразились факты университетской общественной жизни: подготовка юбилеев, создание студенческой кассы и столовой, организация помощи учащимся, как русским, так и приехавшим из Болгарии, проведение на квартире П. Я. Петрова «съездов студенческих представителей» и др.⁷². Все это заставляет пересмотреть имеющееся в литературе представление о П. Я. Петрове как о меланхолике и затворнике, чуждающемся человеческого общества.

С Николаем Васильевичем Бергом (1824—1884) П. Я. Петров сблизился в период совместной подготовки востоковедной части антологии «Песни разных народов»⁷³. Вклад П. Я. Петрова в составление антологии был настолько весом, что он по праву может считаться одним из ее создателей⁷⁴. Между тем о своем участии в этом деле он не позволил даже упомянуть в предисловии. После отъезда Н. В. Берга в конце 1850-х гг. из Москвы он и П. Я. Петров обменялись письмами. В них сохранились любопытные сведения о том, что, несмотря на многочисленные «дела по своей кафедре» и ради одной только «радости познания», П. Я. Петров продолжал изучать в это время китайский язык. Зная об этом, Н. В. Берг выписал для него из пограничного с Китаем района принадлежности, необходимые для овладения китайским способом письма, и тем самым устроил ему «истинный праздник»⁷⁵.

⁶⁹ Там же. Л. 2.

⁷⁰ ОРРNB. Ф. 850. Ед. хр. 436. Л. 3.

⁷¹ Кафедра закрылась в 1837 г. в связи с увольнением профессора А. В. Болдырева, являвшегося одновременно цензором, давшего разрешение на публикацию известного «Философического письма» П. Я. Чаадаева.

⁷² ОРРNB. Ф. 231—II. Карт. 24. Ед. хр. 25. Л. 2—4, 7, 9—16, 17, 25, 26 и др.

⁷³ Песни разных народов / Сост. Н. В. Берг. М., 1854.

⁷⁴ П. Я. Петров выполнил в виде литографии текст санскритского гимна, сообщил все персидские материалы, вошедшие в сборник, сделал перевод калмыцкой песни, а также представил текст и перевод песни басков.

⁷⁵ РОИРЛИ. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 1602. Л. 1.; Берг Н. В. Павел Яковлевич Петров, профессор-ориенталист... С. 398.

В 1854 г. П. Я. Петров подготовил к изданию работу «О важнейших алфавитах восточных языков, их изобретении и главнейших их видоизменениях»⁷⁶. Как видно из его письма С. П. Шевыреву от 23 сентября 1854 г., он активно участвовал в процессе ее печатания: «Видел свою таблицу уже отпечатанною, но, признаюсь, мученья много, потому что гравер часто портит мои буквы и не всегда хорошо поправляются корректуры. Я в особенности боюсь за письма индусские, которые... будут очень трудны»⁷⁷.

Самые поздние из найденных писем П. Я. Петрова были отправлены в декабре 1872 г. выдающемуся индологу Ивану Павловичу Минаеву (1840—1890). В первом письме речь шла о Всеволоде Федоровиче Миллере (1848—1913). П. Я. Петров рекомендовал его как одного из лучших своих выпускников, отмечал его успехи в изучении санскрита и просил И. П. Минаева составить руководство для его поездки за границу. Выражая далее благодарность за присланную «брошюру о палийском языке»⁷⁸, он с присущей ему скромностью замечал, что сам этим предметом занимался очень поверхностно⁷⁹. Второе письмо П. Я. Петрова И. П. Минаеву сопровождало посылку, в которой находились «литовские песни, диссертация Дювернуа⁸⁰ и любопытная брошюра нашего лектора Смита»⁸¹.

Итак, выше представлен обзор более чем 50 писем, содержание которых причастно к биографии П. Я. Петрова. При изучении этих материалов, ценных искренностью и непосредственностью впечатлений, перед нами вырисовывается облик человека, привлекающего многими сторонами своей личности.

Необыкновенная нравственная чистота, преданность делу, требовательность к себе, принципиальность, честность, скромность и доброта — эти черты его характера вызвали искреннее уважение современников. Они определили то, что среди его друзей были такие представители прогрессивной общности, как В. Г. Белинский, Н. В. Станкевич, Т. Н. Грановский, Я. М. Неверов — люди, для которых вопросы смысла бытия, долга, чести имели особое значение.

Его высокий профессионализм, увлеченность наукой, широта интересов обусловили многочисленные связи с представителями разных отраслей востоковедения. В письмах, как мы видели, встречаются имена Х. Д. Френа, О. И. Сенковского, Р. Х. Ленца, Я. И. Шмидта, О. Н. Бетлинга, П. С. Савельева, В. В. Григорьева. Приведенные эпистолярные источники являются единственными пока доказательствами знакомства и общения П. Я. Петрова со знатоками восточных языков Ф. Ф. Болленсенем, К. А. Коссовичем, И. П. Минаевым, — так же, как и он, глубоко интересовавшимся изучением Индии. Многие из названных востоковедов понимали богатые возможности этого специалиста, и каждый из них в разные периоды стремился помочь ему в развитии способностей и борьбе с трудностями.

⁷⁶ Оpubл. в кн.: Материалы для истории писем восточных, греческих, римских и славянских. М., 1853. С. 5—12.

⁷⁷ ОРРНБ. Ф. 850. Ед. хр. 436. Л. 5—5 об.

⁷⁸ Вероятно, речь идет о работе И. П. Минаева «Очерк фонетики и морфологии языка пали» (СПб., 1872).

⁷⁹ РОИРЛИ. Ф. 340. Оп. 2. Ед. хр. 47. Л. 1—2.

⁸⁰ Александр Львович Дювернуа (1840—1886) — специалист по славяноведению. Его диссертация «Об истории наслоений в славянском словообразовании» была издана в Москве в 1867 г.

⁸¹ РОИРЛИ. Ф. 340. Оп. 2. Ед. хр. 47. Л. 2.

В переписке зарубежного периода (1838—1841) упоминаются известные европейские ученые Ф. Бопп, Е. Бюрнуф, И. Козегартен, К. Риттер и др. Несомненно, что заслуги П. Я. Петрова снискали ему их уважение.

Письма отразили широкий объем знаний П. Я. Петрова. Впечатляет один перечень языков, которые он знал. Документально подтверждается, что он владел из западноевропейских — немецким, французским, английским, итальянским, испанским, португальским, финским, из восточных — арабским, персидским, турецким, татарским, тибетским, монгольским, калмыцким, китайским и, конечно, санскритским и языками современной ему Индии.

Все это было результатом его редкой одаренности, его способности за два-три месяца постигать грамматические основы языка. Хочется привести несколько характерных штрихов, говорящих об уровне его владения языками. Известно, что песни древних арабов он читал так, как читают современных поэтов. Санскритом он пользовался как живым языком, переводил на него Байрона. Он знал по-персидски, как персианин, писал на этом языке, разговаривал, пел, молился. Овладевая письменностью, он применял приспособления, принятые у того или иного народа. При переводах восточной поэзии он создавал специальные стихотворные размеры, учитывая своеобразие подлинника.

Изучение множества языков было для него не самоцелью, а средством для охвата обширного лингвистического материала, для его сравнительного анализа и выявления характерных черт и особенностей. Главная направленность научного творчества П. Я. Петрова, ярко отразившаяся в его переписке, состояла в том, чтобы на основе постоянного совершенствования своих профессиональных качеств внести наибольший вклад в сокровищницу духовной культуры.

Вопрос о сравнительно небольшом количестве работ, опубликованных П. Я. Петровым, требует специального рассмотрения⁸². Отметим лишь, что одной из причин этого была его чрезмерная требовательность, стремление бесконечно совершенствовать сделанное. В письмах постоянно присутствуют его беспокойство за свои сочинения, его желание улучшить их содержание, учесть все замечания, устранить все недочеты. Он болезненно переживал невнимательность корректоров, добавления и изменения редакторов, неточность транскрипций, недостатки работы гравиров.

Что касается преподавательской деятельности, то она не приносила П. Я. Петрову удовлетворения. Его эрудиция, строгие оценки способностей человека приводили к тому, что он не мог подладиться под средний уровень студенчества. Всегда добросовестно и тщательно готовясь к лекциям, он тяжело переживал отсутствие даровитых учеников, которым бы мог передать свое духовное наследие. Когда также студенты появлялись, он был счастлив и всеми силами способствовал их успехам.

Приведенные выше эпистолярные источники не только привлекают внимание исследователей к личности П. Я. Петрова, но и представляют интерес для русской истории, поскольку позволяют проследить тесные связи отечественного востоковедения с общественно-политической и культурной жизнью России XIX века.

⁸² Личного фонда П. Я. Петрова в архивах не существует. Небольшая часть его рукописей сохранилась в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета. Среди них — материалы по санскритологии, китайские ксилографы, сведения о России из восточных рукописей, конспекты лекций и др.

Приложение

Отрывки из воспоминаний Н. В. Берга о П. Я. Петрове ⁸³

«7 сентября 1875 года скончался в Москве, на 64-м году от рождения, профессор тамошнего университета, Павел Яковлевич Петров, один из самых замечательных русских ориенталистов, глубокий знаток персидского, санскритского, арабского и многих других языков, древних и новых. Сколько именно языков было ему известно и в какой степени, этого, мне кажется, никто определенно не знает. Петров был человек скромный, притом весьма необщительный, бирюк, к которому подойти было довольно трудно. Он никогда ничем не хвалился, тем более своими знаниями... оживлялся, был натурален единственно с людьми своей профессии».

«Нравственная чистота его была необыкновенная. Это был кристалл самой чистой воды, белый, как снег, лотос, воспеваемый певцами Индустана. Он всю жизнь чего-то искал и все шел по "своей" дороге вперед, и все жаловался; ему все чего-то недоставало. Этот лотос отцвел как-то тихо и безвестно».

«Он не только знал санскритский язык, как профессор, обязанный преподавать его на кафедре, — он развил в себе такие стороны знания этого языка, такую практику, о которой решительно никто не заботится, какая составила бы роскошь для любого Боппа: Петров говорил и писал по-санскритски как бы на живом языке и переводил на него Байрона, стараясь более или менее выискывать, а иногда и создавать размеры, которые бы шли к переводу нового поэта на язык самых отдаленных наших предков. Где эти переводы? Отчего бы их не напечатать? Ведь это наша слава».

«По-персидски он не только говорил, но и писал, и пел, и молился. Сблизясь со мною, Петров однажды, в хорошем расположении духа, посвятил меня в тайны своих персидских сведений: затягивал заунывную персидскую песню, сидя на корточках; раскладывал коран и молился, качаясь в обе стороны, направо и налево, закрывая глаза».

«Однажды он прочитал мне экспромтом и перевел длинную надпись на китайском веере, который мне откуда-то достался».

«Преследование самого глубокого знания языков у Петрова шло всегда рядом с тончайшим изучением способа писания того или другого народа. На это он употреблял очень много времени... Когда Петров писал по-персидски, никакой персиянин не мог сказать, что это писал "не-персиянин". Если писал по-турецки, по-арабски — это было действительно по-турецки и по-арабски, со всевозможными тонкостями. Разумеется, он употреблял при этом калям».

⁸³ Опубл.: Берг Н. В. Павел Яковлевич Петров, профессор — ориенталист... С. 394—399.

Получив «кисти и тушь несомненно китайские», Петров «тут же сел и записал, держа кисть (длинную, в довольно толстом тростнике, как карандаш) особенным китайским способом, до того для нас неудобным, что, когда я брал кисть таким образом, она у меня вываливалась, но у Петрова, уж немало упражнявшегося в китайском писании, держалась крепко».

Петров «нигде не мог уладить жизни надлежащим образом, не нуждаться хоть в самом главном: в средствах на выписку книг. Просить, лазить, добиваться помощи у правительства или у частных лиц он не умел. Не такой был человек».

Переводы П. Я. Петрова

Отрывок из «Потерянного рая» (Посвящено В. Г. Б.)⁸⁴

Земля, воскликнул он, вселенной украшеньё!
Тебя ли тяготит презренное твореньё?
Тебя ль, созданная всемошною рукой,
Вторая временем, но первая красой!

Какою славою чело твое венчают
Миры, которые вокруг тебя сияют!
И коих стройный сонм, превечною стезей,
Восходит для тебя с вечернею зарей!

Какия пышныя, прелестныя картины
Являют мне твои цветущие долины!
О вы, утесы гор, прекрасные луга,
Зеленые холмы, роскошные брега,
Вы, реки горныя, шумящие потоки,
Прохладные ключи, и вы, моря глубоки!
О, сколько бы ваш вид меня очаровал,
Когда б еще мой дух утечи в мире знал!

Их нет уж для меня! В кипящей бездне ада
Мне глас отчаянья теперь одна отрада!
Мне нужны бедствия, страдания одни,
И радости мои во зле заключены!

Напрасно же мой дух от ада убегает!
Здесь ад ужаснейший в груди моей пылает!
Он мучил бы меня и средь небесных сил,
Когда б тирана их мой меч не усмирил!

⁸⁴ Отрывок из поэмы английского поэта Джона Мильтона (1608–1674) «Потерянный рай». Пер. с англ. П. Я. Петрова посвящен В. Г. Белинскому. Опубл.: Галатея. М., 1830. Ч. 15. № 22. С. 41–43.

Презренный человек есть рук его творенье:
Окажем же творцу двойное оскорбленье:
Да будет жребий мой с ним вместе разделен:
Я счастлив лишь тогда, когда я отомщен!

Пусть участь жертв моих удвоит мне мученья,
Пусть будет казнь моя превыше преступленья,
Мой дух страданьем их утешится вполне!
Их муки, вопли их приятны будут мне.

Моим терзаниям ужасные упреки!
Творец, вселенная — погибните навеки!
Вам бездна адская не будет глубока!
Да сокрушит вас всех могучая рука!
И страшен в ярости ужасной, неизменной,
Останусь я один в развалинах вселенной!

П. П.

Джинны (Виктора Гюго) ⁸⁵

Сон очи томит;
Мрак ночи молчит.
Пучины, долины,
Сремнины — все спит.

Чу! вот мчится
Тихий гул:
Кто-то, мнится,
Здесь вздохнул:

Будто милой
И унылой
Над могилой
Дух блеснул.

Голос волшебный
Ближе звучит,
Будто враждебный
Карло бежит;

Мчится стрелою
Вскачь и порою
Нежной ногою
Волны струит.

⁸⁵ Стихотворение «Джинны» французского поэта и писателя Виктора Гюго (1802—1885) из сб. «Восточные мотивы» (1829); пер. с франц. П. Я. Петрова; опубл.: Телескоп. М., 1835. Ч. 25. С. 34—38.

Вот гул ревуший
Проник сквозь туман,
Как голос, зовущий
Во храм христиан,

Как шум отдаленной
Толпы разъяренной,
Растущей мгновенно,
Как злой ураган.

Алла! То глас ужасный,
Глас Джиннов гробовой!
Беги, беги, несчастный,
Спасайся темнотой!

Погас огонь лампы;
Тень каменной ограды
Ужасною громадой
Восходит надо мной.

Так сонм Джиннов низлетает;
С визгом шум от них растет;
С диким стоном сокрушает
Дубы мощный их полет!

Вой их резвой и печальной,
Разсекая воздух дальней,
Всюду, тучей погребальной,
Разрушение несет,

Слетелися... Скорей закроем
Все входы окон и дверей.
Они шумят ужасным роем
Вампиров, демонов и змей...

Как волосок, под ними гнется
Мой ветхий кров... Станица вьется,
И дверь на верях трясется
У бедной хижины моей.

О адский крик! Я слышу плач и стоны...
Ужасный сонм! Уж не на мой ли кров
Тебя, крутя, загнали аквилоны?
Стена дрожит от диких голосов...

Мой дом, склонясь, с скрипением валится,
Как будто бы их шумная станица,
В неистовстве, с ним по полю кружится,
Его, как лист, сорвавши с берегов.

Пророк, пошли мне избавленье
От этих демонов ночных!
Тебе воздам благодаренье
В дыму камильниц золотых!

Пусть на вратах зари блистанье
Погасит пламень их дыханья,
И все следы их пребывания
Исчезнут на стенах моих!

Чу! слетели! Прочь несется
Злобный рой их от дверей;
Шум их крыл не раздастся
В окнах хижины моей.

Там гремят они цепями,
Пролетая над лесами...
И их стоны над дубами
Вторят шелесту ветвей.

Их крылья в отдаленьи
Едва-едва шумят;
Неясным впечатленьем
Их голоса звучат;

Как в мураве душистой
Кузнечик голосистой,
Или над кровлей мшистой
Осенний мелкий град.

Еще над равниной
Все чудно шумит;
Так рог Бедуина
Мгновенно звучит,

И песня живая,
Ему отвечая,
Мечтаниям рая
Младенца дарит.

Духи могилы
Джинны прошли:
Гул их унылый
Слышен вдали,

Будто далекой
Ключ одинокой
Льется глубоко
В недра земли.

Умолкает
Гул вдали:
Так стихает
Шум струи,

То печальный
Звук прощальный,
Погребальный
Звук любви!

Мне страшен...
Но нет,
Изглажен
Их след —
Как тени
Видений,
Мучений
И бед!..

П. П. Января 18 1834 г.

Газель (из Хафиза)⁸⁶

Он почил в моем сердце, как гость под шатром.
Он, как в зеркале чистом, во взоре моем.
Ни в одном из миров я награды не жду,
Но я весь под Его всемогущим ярмом,
Тебя тоба пленила, меня ж Его стан:
Так всегда наша мысль соразмерна с умом.
Чем бы был я в том храме, где веет зефир
При вратах Его славы, на праге святом!
Что нужды до моих оскверненных одежд,
Когда мир освещен Его чистым лучем!
Век Меджнуна прошел — теперь наша чреда;
Пять лишь дней нам дано в нашем мире земном.
Все — и радость, и счастье, и царство любви —
Все дано от Него, все сливается в Нем.
Ему в жертву я весь — мое сердце и жизнь —
Да цветет Его слава бессмертным венцом!
Да пребудет Он вечно во взорах моих:
В них Он чудно блистает своим Божеством,
Вновь расцветшая роза — краса цветников —
Есть ничто пред Его вечноюным лицом!
Не гнушайся Хафизом: он чистый алмаз
Беспредельной любви носит в сердце своем.

Перевод с персидского П. П.

⁸⁶ Газель персидского поэта Хафиза (1300–1389); пер. с перс. П. Я. Петрова; опубл.: Молва. М., 1835. Ч. 10. № 24–26. С. 387–389. Отзывы о данном переводе: 1) «первая попытка ввести в русскую литературу арабо-персидскую форму газели» — Эберман В. Арабы и персы в русской поэзии // Восток. М.; Пр., 1923. Кн. 3. С. 113; 2) «исключительный для своего времени по точности воссоздания персидского оригинала опыт, не лишенный и поэтических достоинств» — Стариков А. А. Из истории восточной филологии // Советское востоковедение. М., 1955. № 6. С. 85.

Отрывок из «Сказания о Савитрии» (из Махабхараты)⁸⁷

...Набравши плодов вместе с женою, могучий сын Ашвапати наполнил ими корзину и потом начал рубить дрова. И между тем как он рубил дрова, у него выступил пот, и от напряжения сделалась головная боль. Подошедши к милой подруге, он сказал ей, истомленный усталостью: «И тело и сердце мое горит, Савитрия; я чувствую себя нездоровым, моя милая, и желал бы уснуть; стоять же на ногах я не могу, о благословенная!» Тут Савитрия, подошедши к мужу, положила голову его к себе на колена и села на землю. Вспоминая слова Нарады, она, благочестивая, соединяла в уме своем — и мину-ту и час, и время и назначенный день.

И вдруг увидела она человека, одетого в красное платье, с перевязанными волосами — прекрасного, блеском подобного солнцу. Цвет его был изъсиня белый, глаза его были красны, в руке же его сеть, и весь он был ужасен. Он стоял подле Сатьявана и смотрел на него. Увидев его, она тотчас встала и, тихо опустив голову мужа, сложила руки и в испуге, с трепещущим сердцем сказала: «Я вижу, что ты божество — тело твое не человеческое; скажи мне, по милости своей, Боже, кто ты и чего ты желаешь?»

«Ты любишь своего супруга, Савитрия, — отвечал царь предков, — и предаешься покаянию — я это говорю тебе. Знай, прекрасная, что ты видишь перед собою Иаму. Прошли лета для мужа твоего царевича Сатьявана, и я, связав, возьму его с собою: вот чего я желаю». «Я слышала, благословенный, — сказала Савитрия, — что за смертным приходят твои посланники: зачем же ты сам хочешь вести его, о государь?»

Услышав эти слова, благословенный царь предков в угоду ей начал рассказывать обо всем по желанию ея. «Этот благочестивый красавец, — прибавил он, — есть океан добродетели: его недостойны вести мои посланники, потому-то я и пришел сюда сам».

Потом, связавши сетью тело Сатьявана и овладев им, он силою вынул из него духа с палец величиною. И недвижимое тело, бездушное, бездыханное и лишенное блеску, сделалось неприятным для взора. Иама же, связав его, отправился на юг. И благословенная Савитрия в глубокой горести последовала за Богом.

«Воротись, Савитрия, — сказал Иама, — поди и подними его тело: ты исполнила долг свой перед супругом и поступила так, как следовало». «Куда ведут моего мужа или куда он сам идет, — ответила Савитрия, — туда и мне должно итти: таков закон, от века поставленный. Ни покаяние, ни уважение к супругу, ни любовь к нему, ни обеты, ни самая твоя благость не запрещают мне этого. Люди, знающие истину, говорят, что дружба о семи ногах: выслушай же то, что я скажу тебе, исполняя законы ея: люди бездушные не предают-

⁸⁷ Отрывок из памятника индийской культуры — Махабхараты. Пер. с санскр. П. Я. Петрова; опубл.: Москвитянин. М., 1841. Ч. 6. С. 347—352.

ся в лесах благочестию, истине и жертвоприношениям: одно знание заставляет проповедывать добродетель; вот почему мудрые и называют добродетель высочайшим благом. Если один мудрец помышляет о добродетели, то все идут за ним тем же путем, так же, как и я, не желая ни другаго, ни третьяго, — вот почему мудрые и называют добродетель высочайшим благом».

«Воротись, — сказал Иама, — я доволен твоими речами: в них есть и ненарушимая ясность звуков, и доказательства. Избери дар — я дам тебе все, о прекрасная! — кроме жизни его». «Удалившись в отшельническую рощу, тесть мой живет в обители, лишенный престола и зрения, — отвечала Савитрия. — Возврати ему зрение и да будет он, по благодати твоей, царем могучим, подобным лучезарному солнцу».

«Я даю тебе этот дар, о прекрасная, — сказал Иама, — да будет так, как ты сказала. Я вижу, что ты ослабела от пути — воротись и иди, чтобы ты не устала»... «Под твою власть смиряются люди, — продолжала Савитрия, — и смиряя, ты увлекаешь их против воли; потому-то ты и славен своею властью, о Боже! Пойми эти слова, мною произносимыя: любовь ко всем тварям, выражаемая и делом, и мыслию, и словом; милость и щедрость — вот вечные законы мудрых. Так поступаю часто и я; люди же, сильные своим могуществом и мудрые, жалеют даже и о врагах своих».

«Слова, тобою произносимыя, для меня то же, что вода для жаждущего, — сказал Иама. — Кроме жизни Сатьявана, избирай себе дар по желанию, о прекрасная!»... «Да будет у меня и у Сатьявана, для продолжения нашего рода, сто сыновей сильных и благородных, — ответила Савитрия. — Вот второй дар, мною избранный».

«У тебя будет сто сыновей, одаренных силою и могуществом, — сказал Иама, — и они сделают тебя счастливою, о благословенная! Вернись, чтобы ты не устала, о царевна! Ты зашла уже слишком далеко». «Мудрые вечно предаются добродетели, — ответила Савитрия, — они не слабеют и не страшатся. Не бесполезна бывает встреча между мудрыми: они не страшны друг для друга. С помощью истины они управляют солнцем; покаянием же поддерживают землю. В них путь прошедшаго и будущаго, о царь! Мудрые не гибнут посреди мудрых. Признавая вечным свое высокое состояние, они, действуя в пользу другаго, не ожидают награды. Не напрасна бывает их благодать к людям: ни действия, ни слова их не гибнут. Все это вечно у мудрых, и потому они всегда пребывают властвующими».

«Все, что ты говоришь, — сказал Иама, — согласно с добродетелью, приятно для ума и прекрасно величием самой мысли. Мое уважение к тебе беспредельно: избирай лучший из даров, о несравненная супруга!» «Ты не даруешь ничего без заслуги, так как и в прежних дарах своих, о благодетель! — отвечала Савитрия. — Да здравствует Сатьяван! Вот дар, который я избираю, потому что я без мужа как в могиле. Лишенная супруга, я не желаю счастья: не же-

лаю ни неба, ни наслаждения — без него не хочу и самой жизни. По щедроте твоей дано мне в дар сто сыновей, и чтобы мужу моему не было стыдно, я повторяю просьбу свою: да здравствует Сатьяван и да исполнятся слова твои!»

Услышав это, правосудный царь Иама, сын Вивасуана, выпустил сеть и, обрадованный, сказал Савитрии: «Муж твой свободен — будь счастлива, о радость семейства! Он будет здоров и крепок и успешен в делах своих, и достигнет с тобою до четырехсотлетнего возраста. И будет он славен в мире жертвами и доблестью. У него родится от тебя сто сыновей и будут они все царями и кшатриями, и увидят детей и внуков своих, и будут вечно славны и получают от тебя имя свое. У отца же и у матери твоей Малави будет также сто сынов доблестных и наделенных многочисленным потомством. Братья же твои будут кшатриями, подобными богам».

Таким образом, наделив ее дарами, блистательный царь правосудия, воротив Савитрию, отправился в свое жилище.

С санскритского. П. Петров.

PERSONALIA

Юрий Ашотович Петросян: К 40-летию научной и научно-педагогической деятельности

Быть Директором (не случайно слово написано с прописной буквы) — редкий дар. Это не только умение общаться с людьми. И не столько. Это не связано также непосредственно с заслугами перед наукой и с самой научной репутацией. Это, прежде всего, слияние «ученого ума» и «ума сердечного» — когда разум и чувства находятся в ладу и работают совместно и плодотворно в одном направлении. Такие люди — не директора, но дирéкторы (последнее более соответствует классическому представлению об ученом, о деятеле науки). Таких дирéкторов — счесть по пальцам, но они опора, на которой держится общественное научное здание, ибо они знают «что» и знают «как».

Наше издательство обосновалось в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской Академии наук в 1994 году, когда Юрий Ашотович Петросян был Директором.

Едва ли кто-нибудь другой на его месте разглядел бы в группе молодых энтузиастов будущее крепкое издательство, второе в России по объему выпуска научной восточной и востоковедной литературы. Он — разглядел: знание доминанты «что» подсказывало необходимость создания своего, питерского издательства. И раз уж такое издательство появилось, домом ему должен был стать Институт. Решение было принято с прицелом на будущее, как многое из того, что делал Петросян-директор.

Тридцать три года директорства... Фраза, открывающая эпическое сказание о житии-бытии Института востоковедения в послевоенную эпоху. Собственно говоря, это и была эпоха — когда после долгих лет несправедливого забвения и организационной задавленности возрождался, восстанавливался, рос, развивался, набирал силу ленинградский (=петербургский) филиал Института востоковедения.

Сорок лет научной и научно-организационной работы... Цифра, длиною в жизнь. Сорок лет ученых трудов, посвященных изучению турецкой истории. Коллеги неоднократно отмечали вклад Ю. А. Петросяна в изучение и осмысление узловых проблем османской эпохи. Своими публикациями 50—80-х годов он несомненно способствовал возрастанию интереса научной общественности к судьбам Османской империи, утверждению в современной ориенталистике той очевидной ныне истины, что истоки кризисной ситуации на Ближнем Востоке

нужно искать не только в особенностях текущего момента, но и в историческом прошлом региона. Его работы во многом изменили и сам подход к освещению османской истории. На смену ее поверхностному восприятию, когда на первом плане оказывались воинственные султаны, интриги обитателей сераля и извечная вражда мусульман и немусульман, пришло глубоко научное, концептуальное изложение исторических судеб как турецкого, так и других народов, оказавшихся под властью османских правителей.

Интерес к истории — всегда интерес, обращенный в будущее. Иногда об этом забывают и упрекают востоковедов (преимущественно питерских) в том, что они прячутся от современности и от ее проблем за страницами старинных рукописей. Но историки с утра до вечера работают на современность. И востоковеды-древники тоже.

Если Россия имеет такой колоссальный спектр географических, исторических, политических связей со странами Востока и если она хочет правильно строить свою политику по отношению к ним, она должна знать своих партнеров. Знать культурные и религиозные традиции, ведь они возникли не на пустом месте. Истина избитая, но для восточных государств по-прежнему злободневная, поскольку здесь традиции сильны как нигде в мире. Они определяют и бытовое, и государственное поведение. Сам Петросян шутит на эту тему так: «Если вы не знаете и не чувствуете национальных традиций, вы имеете дело с людьми, застегнутыми на все пуговицы, наглухо. Но чем больше вы знаете, тем больше вы владеете обстановкой. И вот ваш собеседник начинает дружески расстегивать сюртук. Он меньше скрытничает и осторожничает. Он начинает вам верить, поскольку узнает в вас свое знание».

Другое дело, что российские политики не востребуют те знания, что накоплены отечественной наукой. Однако если востоковедение было нужно при Петре (а научное востоковедение выросло из практики, из прикладного интереса — толмачества, из житейских надобностей), то оно несомненно потребуется в будущем, когда в России возобладает государственный подход ко внутренней и внешней политике. В конце концов, вопрос востребованности востоковедения есть вопрос национального благополучия, а не только вопрос культуры политики и политиков.

Ю. А. Петросян по своей сути государственный человек. Он твердо знает, что есть такое государство — Россия, и радуется о нем. Став директором в молодые годы, он поставил себе первой целью обеспечение естественного развития научной жизни в Институте. Ученые работают при любой власти, но лучше — чтобы им не мешали. Непрерывную борьбу за то, чтобы работать не мешали, Юрий Ашотович считает самым трудным в работе директора. В советское время Институт испытывал политическое давление (не хочется вспоминать про главенство идеологии, про цензуру, про постоянную необходимость доказывать свое право на существование). Во времена постперестро-

ечные, *ново-российские* идеологический диктат заменился диктатом экономическим, что оказалось грузом не менее тяжелым. Для того чтобы справляться с тяжестью повседневных «нет финансирования», «нет возможности», «задержана зарплата» etc, нужно было находить в работе директора и светлые моменты. У Юрия Ашотовича такой светлой нотой всегда было осознание большого общего дела, которое он делал вместе со своими друзьями, однокашниками, коллегами-единомышленниками. Дело шло несмотря на все трудности, которые возникали подчас, подобно сказочным препятствиям. То и дело приходилось отгадывать очередную загадку, задаваемую прекрасной, но смертельно опасной «девой Сфинкс».

Тем не менее коллектив работал и работал плодотворно. Петербургские востоковеды — ученые, хранители и исследователи рукописных собраний — последовательно раскрывали содержание коллекций, публиковали каталоги и описания, отдельные тексты и целые книжные серии, сборники статей и научные монографии.

Работу с источниками (*ad fontes!**) Ю. А. Петросян всегда считал самой важной. По его инициативе и под его руководством был создан авторский коллектив, подготовивший капитальный двухтомный труд «Рукописная книга в культуре народов Востока» (М., 1987—1988). Юрий Ашотович был председателем редакционной коллегии, образованной при Отделении истории АН СССР серии «Культура Востока: материалы и исследования». С 1993 года он возглавил редакционную коллегию новой книжной серии — «Памятники культуры Востока: Санкт-Петербургская научная серия». Наконец, в 1995 году он осуществил свою давнюю задумку — создал свой журнал, посвященный рукописному наследию стран и государств Востока. Международный журнал «*Manuscripta Orientalia*» выходит третий год (увидели свет шесть выпусков, в печати седьмой) и наряду с альманахом «Петербургское востоковедение» достойно представляет питерских ученых в отечестве и за его пределами.

В 1997 году Юрий Ашотович отдался любимейшему издательскому делу всей душой и ушел с поста директора СПбФ ИВ РАН. Однако он по-прежнему попечитель институтских интересов: собирает статьи для журнала, организует научные мероприятия, планирует выставки, помогает делом и советом.

*Quod potui, feci*** . Но мы надеемся, что это относится только к предмету директорства: будут и новые книги, и новые идеи, но — при всегдашних доброжелательности и оптимизме.

И. А. Алимов,
О. И. Трофимова

* К источникам (*лат.*).

** Что мог, сделал (*лат.*).

Основные научные труды доктора исторических наук, профессора Ю. А. Петросяна¹.

- «Новые османы» и борьба за конституцию 1876 г. в Турции. М.: ИВЛ, 1958. 157 с.
- Некоторые издания Турецкого исторического общества // Сов. востоковедение. 1958. № 3. С. 169—172.
- Ценные публикации турецких архивных материалов // Проблемы востоковедения. 1959. № 1. С. 158—159.
- Аннотированное оглавление и указатели // Хюсейн Беда'и' ул-века'и' (Удивительные события). Ч. 1—2. М., 1961 (Ч. 1. С. 24—75; Ч. 2. С. 1055—1115).
- К вопросу о характере «Кулелийского инцидента» 1859 г. и его месте в истории Турции // Народы Азии и Африки. 1961. № 6. С. 105—108.
- К характеристике общественно-политических взглядов Намыка Кемалья // Краткие сообщ. Ин-та народов Азии (АН СССР). Т. 30: Иран. Турция. 1961. С. 183—187.
- Турецкие рукописи и документы в библиотеках и архивах Болгарии // Народы Азии и Африки. 1961. № 3. С. 244—247.
- Турецкие рукописные фонды библиотек и архивов Румынии и их изучение // Народы Азии и Африки. 1962. № 3. С. 235—238.
- Из истории пропагандистской деятельности младотурок в эмиграции // Народы Азии и Африки. 1963. № 4. С. 184—188.
- Из истории общественно-политической мысли в Турции в XIX в. // Краткие сообщ. Ин-та народов Азии. Т. 71, 1964. С. 88—99.
- История просвещения в Турции (конец XVIII—начало XX в.). М.: Наука, 1965. 176 с. (совм. с А. Д. Желтяковым).
- Младотурецкое движение в трудах турецких историков // Народы Азии и Африки. 1965. № 5. С. 56—65.
- К изучению идеологии младотурецкого движения // Тюркологический сборник. М., 1966. С. 221—227.
- Турция // Века неравной борьбы. М., 1967. С. 182—189.
- Ideology of Young Turk Movement (Outline of its Essential Features). М.: Nauka, 1967. 10 p.
- Исследование культурного наследия по письменным памятникам // Вестн. АН СССР. 1968. № 2. С. 61—66.
- В университетах и научных центрах Турции // Народы Азии и Африки. 1969. № 2. С. 249—252 (совм. с П. П. Моисеевым).
- Изучение истории в современной Турции // Вопр. истории. 1969. № 7. С. 189—194.
- Политическая сатира младотурок: (По материалам малоизвестных сатирических газет) // Народы Азии и Африки. 1969. № 6. С. 136—143.

¹ Сост. С. Д. Милибанд.

- Der Islam in der Ideologie in Jungtürken: (In der Jahren der Tätigkeit der «Neuen Osmanen») // Mitteilungen des Instituts für Orientforschung. Bd. 15. B., 1969. Hft. 1. S. 99–103.
- 1859 yilindaki «Kuleli vakasi» nin karakterine ve bunun Türkiye tarihindeki yerine dair // Belleten, cilt 33. Ankara, 1969. Sayı 132. S. 587–593.
- Младотурецкое движение. Вторая половина XIX в. — начало XX в. М.: Наука, 1971. 328 с.
- Измир. М.: Наука, 1973. 184 с. (совм. с А. Р. Юсуповым).
- Турция // Зарождение идеологии национально-освободительного движения: (XIX—начало XX в.). М., 1973. С. 17–57.
- В центрах исторической науки и библиотеках Турции // Народы Азии и Африки. 1973. № 3. С. 238–241.
- Из истории нелегальной пропаганды младотурок во флоте // Народы Азии и Африки. 1973. № 5. С. 151–152.
- Исследование культуры Востока: традиции и перспективы // Азия и Африка сегодня. 1974. № 6. С. 12–13.
- Послесловие // К. Познаньска. Старая и новая Турция. М., 1974. С. 185–189.
- Sovyet gözüyle jöntürkler. Ankara: «Bilgi Yayi nevi», 1974. 348 s.
- Тюркологический сборник. 1973. М., 1975. — Авт. статей: Из истории пропаганды доктрины османизма на Балканах: (На материалах библиотек и архивов Сараева). С. 142–149; Младотурецкое движение в документальных источниках и мемуарах. С. 150–161.
- Из истории турецкой публицистики в начале XX века // Turcologica. М., 1976. С. 313–318.
- Первая турецкая конституция: (К 10-летию со дня провозглашения) // Народы Азии и Африки. 1976. № 6. С. 76–85.
- Город на двух континентах: Византия. Константинополь. Стамбул. М.: Наука, 1977. 288 с. (совм. с А. Р. Юсуповым); 2-е изд., испр. М.: Наука, 1981. 277 с.
- Die Ideen «Der Europäisierung» in dem sozial-politischen Leben des osmanischen Reiches in der Neuzeit: (Ende des 18., Anfang des 20. Ih.) // La revolution industrielle dans le Sud-Est Europeen — XIXs. Sofia, 1977. S. 61–75.
- В научных центрах, библиотеках и архивах Сараево // Проблемы истории Турции. М., 1978. С. 115–118.
- Идеи «европеизации» в общественно-политической жизни Османской империи эпохи нового времени // Тюркологический сборник. 1976. М., 1978. С. 120–129.
- Изучение истории и истории культуры Турции (60–70-е годы) // Основные проблемы балканистики в СССР. Балканские исследования. Вып. 5. М., 1979. С. 142–152.
- Основные направления изучения истории и культуры народов Востока в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР // Историко-филол. журнал. Ереван, 1979. № 3. С. 280–289.
- Экономическое и политическое положение Османской империи в 70-х годах XIX в // 100 лет освобождения балканских народов от османского ига. М., 1979. С. 155–166 (совм. с П. П. Моисеевым).

- Актуальные проблемы изучения культурного наследия Востока // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVI сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 1. М., 1982. С. 3—13.
- Армянский вопрос на страницах редкого эмигрантского издания младотурок // Историко-филол. журнал. 1982. № 2 (97). С. 173—178.
- Из истории турецкой «вольной» прессы // Народы Азии и Африки. 1982. № 2. С. 95—102 (совм. с И. Е. Петросян).
- Новое время (конец XVIII в. — 1917 г.) // Гасратян М. А., Орешкова С. Ф., Петросян Ю. А., Очерки истории Турции. М., 1983. То же: Ереван, 1986. С. 110—226 (на арм. яз.).
- Мусульманское духовенство и реформы в Османской империи в XIX в // Народы Азии и Африки. 1983. № 2. С. 106—111.
- Türkiyenin toplumsal-politik fikirlerinin tarihinde 1860—70 yıllarındaki türk mesrutiyeteilerinin rolü // VIII Türk tarih kongresi. Cilt 3. Ankara, 1983. S. 1777—1787.
- Реформаторские идеи в турецкой публицистике XVIII—начала XX в // Народы Азии и Африки. 1984. № 6. С. 44—52.
- Русско-турецкие отношения и первые турецкие конституционалисты // Историко-филол. журнал. 1984. № 4 (107). С. 45—58.
- Тюркологический сборник. 1978. М., 1984. — Авт. статей: Мехмед Сабахеддин и его общественно-политические взгляды. С. 201—214; Некоторые узловые проблемы исследования истории Османской империи в новое время. С. 215—223.
- Sur l'experience et les principes de description de la collection des manuscrits orientaux de l'Institut d'Etudes orientales pres l'Academie des sciences de Z'URSS // Description et catalogage des manuscrits Médiévaux. Sofia, 1984. P. 61—69.
- History and History of Culture in the Ottoman Empire in the New Age. Studies made in the USSR. 1960—1980 // International Journal of Turkish Studies. Vol. 3. Madison (Wisconsin), 1984—1985. N 1. P. 139—144.
- Турецкая публицистика эпохи реформ в Османской империи: (конец XVIII—начало XX в.). М.: Наука, 1985. 144 с.
- Коллекция восточных рукописей Института востоковедения АН СССР и ее изучение // Вестн. АН СССР. 1985. № 7. С. 49—59.
- Зейтунское восстание 1862 г. в свете внутренней политики правящих кругов Османской империи и период танзиматских реформ // Историко-филол. журнал. 1985. № 3 (110). С. 178—185.
- Тюркологический сборник. 1979. М., 1985. — Авт. статей: К вопросу о движущих силах реформаторского и конституционного движения в Османской империи: (некоторые процессы социальной трансформации). С. 110—126 (совм. с И. Е. Петросян); К вопросу о формировании и эволюции общественно-политических взглядов Зия-паши. С. 127—139.
- Турецкие реформаторы XIX в. и освободительная борьба нетурецких народов Османской империи // Историко-филол. журнал. 1986. № 2 (113). С. 41—54.
- Изучение собрания восточных рукописей Института востоковедения АН СССР: Описание фондов, издание и исследование текстов // Археологический ежегодник за 1983 год. М., 1985. С. 27—36 (совм. с Э. Н. Тёмкиным).

- Древний город на берегах Босфора: Исторические очерки. М.: Наука, 1986. 240 с. То же: Ереван. 1989. 302 с. (на арм. яз.).
- The Struggle for Reform in the Ottoman Empire (Motive Forces and Ideology). М.: Nauka, 1986. 11 p.
- Turkologica. 1986. Л., 1987. — Авт. статей: О периодизации «Эпохи реформ» в Османской империи. С. 219–224 (совм. с И. Е. Петросян); Из истории турецкой эмигрантской прессы начала XX века. С. 225–229.
- Изучение культурного наследия народов Востока ленинградскими востоковедами (1917–1987): традиции и перспективы // Письменные памятники и проблемы изучения культуры народов Востока. XXI годовичная сессия ЛО ИВ АН СССР. Ч. 1. М., 1987. С. 3–10.
- Академик И. А. Орбели — выдающийся ученый и организатор науки: (К 100-летию со дня рождения) // Вестн. АН СССР. 1987. № 10. С. 95–105.
- Академик Иосиф Орбели: (К 100-летию со дня рождения) // Историко-филол. журнал. 1987. № 1 (116). С. 3–10 (на арм. яз.).
- Турецкий публицист прошлого века о восточном вопросе // Историко-филол. журнал. 1987. № 3. С. 161–165.
- К оценке опыта борьбы за реформы в Османской империи: (Конец XVIII–XIX вв.) // Народы Азии и Африки. 1989. № 6. С. 40–49 (совм. с И. Е. Петросян).
- Османская империя: могущество и гибель (Исторические очерки). М.: Наука, 1990. 280 с.
- Древний город на берегах Босфора. 2-е изд., доп. М.: Наука, 1991. 300 с.
- Османская империя: реформы и реформаторы: (конец XVIII–начало XX вв). М.: Наука, 1993. 186 с. (совм. с И. Е. Петросян).
- Петербургское востоковедение: традиции и современное состояние // Петербургское востоковедение. СПб., 1994. Вып. 5. С. 9–21.
- Азиатское наследие в русской культурной и научной традиции // Петербургское востоковедение. СПб., 1994. Вып. 5. С. 379–388.
- Собрание восточных рукописей Института востоковедения Российской Академии наук // Книжное дело. М., 1994. № 5. С. 23–26 (совм. с Э. Н. Темкиным).
- Реформы и реформаторы в период крушения империи: Османский опыт и некоторые его исторические параллели // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995. С. 117–129.
- De Bagdad a'Ispahan, Manuscrits islamiques de la Filiale de Saint-Petersbourg de l'Institut d'Etudes orientales / Académie des Sciences de Russie, Fondation ARCH, Paris-Musées. Milan: Electa, 1994. — Соавтор (совм. с О. Ф. Акимушкиным, А. Б. Халидовым и Е. А. Резваном) и ответственный редактор. То же: Milan, 1995 (на немецком и итальянском языках).
- Pages of Perfection: Islamic Paintings and Calligraphy from the Russian Academy of Sciences. Milan: Electa, 1995. — Соавтор (совм. с О. Ф. Акимушкиным, А. Б. Халидовым и Е. А. Резваном) и ответственный редактор.

И. М. Стеблин-Каменский (к 50-летию со дня рождения)

5 ноября 1995 года исполнилось 50 лет Ивану Михайловичу Стеблин-Каменскому — декану восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, заведующему кафедрой иранской филологии, доктору филологических наук, профессору. Ученик выдающегося ираниста академика М. Н. Боголюбова, в течение более чем трех десятилетий возглавлявшего восточный факультет, Иван Михайлович на пороге 50-летия стал преемником своего учителя.

И. М. Стеблин-Каменский родился в семье известного филолога, основателя кафедры скандинавской филологии Ленинградского университета Михаила Ивановича Стеблин-Каменского. Страсть к изучению языков была в этой семье наследственной: дед Ивана Михайловича, Иван Егорович, будучи юрисконсультom в морском министерстве, на досуге читал греческих и латинских классиков; отец стал выдающимся исследователем Скандинавии; сын посвятил себя изучению восточных языков. Так например, персидский язык И. М. выучил до поступления в университет. Еще школьником он занимался греческим и латынью, пробовал учить санскрит.

Дикие страны и неведомые языки — вот что увлекало И. М. сызмальства. Обыкновенное не привлекало. Хотелось стать путешественником, описателем новых земель. Хотелось открыть новые народы и новые языки. Хотелось покорить, освоить, завоевать, и в то же самое время — защитить, спасти, охранить. Где вы, простодушные аборигены и вымирающие народности? Где вы, засыпанные снегом, укрытые непроходимыми горами долины?

Отец знал одну неприступную горную страну, где жило население, суровое и независимое. Это была Исландия, которой М. И. Стеблин-Каменский отдал частицу своей души.

Иван Михайлович тоже нашел свою далекую неведомую страну, которую населяли горные народы, изолированные от мира и вполне далекие от какой бы то ни было цивилизации... Три тысячи метров над уровнем моря, высочайшие пики гор, солнце, снег и великодушные одиночества, а еще печаль заброшенности и приметная простота нравов. Это был Памир, который сразу и навсегда вошел в сердце. Между тем И. М. был искушенным путешественником, о чем специально заботился отец, выезжая с сыном каждое лето в разные местности и края. Однако Памир оказался самым притягательным магнитом.

Лингвистические способности Стеблин-Каменского в большой мере проявились в студенческие годы. Студентом-выпускником он отправился на Памир, в Вахан — самую высокогорную и отдаленную страну Памира, где взялся за работу школьного учителя, препода-

давателя русского языка, с целью изучить язык «неведомый» — ваханский*. Жил в семье и был принят там как названный сын. В намерении своем преуспел и язык изучил в совершенстве, так что иногда предпочитает думать и говорить по-вахански.

С отличием закончив в 1968 году кафедру иранской филологии восточного факультета, И. М. Стеблин-Каменский был рекомендован в аспирантуру при Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР. Под руководством В. А. Лившица он написал и защитил кандидатскую диссертацию «Историческая фонетика ваханского языка», основанную в значительной степени на материалах, собранных в Вахане.

После защиты кандидатской диссертации И. М. Стеблин-Каменский становится научным сотрудником Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР. Здесь на протяжении десяти лет (начиная с 1972 года) он пишет и готовит обширный этимологический словарь ваханского языка, рукопись которого получила высокую оценку крупнейших отечественных иранистов-индоевропейцев**.

С 1981 года И. М. Стеблин-Каменский преподает на восточном факультете Ленинградского государственного университета: с 1991 года является заведующим кафедрой иранской филологии, с 1994 года выполняет обязанности декана.

Поражает диапазон читаемых им курсов: от средневековых легендарных романов, составляющих золотой фонд персидской классической поэзии, и памирской диалектологии до текстов трехтысячелетней давности — Священных гимнов Заратуштры.

Разносторонность — свойство прежде всего умственное: обширный и живой ум обнимает собой не один только предмет, но распространяет свою деятельность на разные области человеческого бытия. Тем более — если это ум ученого, открывателя причин и изучателя следствий.

Так, в свое время Ивана Михайловича заинтересовала гипотеза академика Н. И. Вавилова, который предположил, что земледелие происходит из горных районов Центральной Азии, в том числе — из

* Ваханского языка как будто и не было: он не был включен в Государственный реестр языков Советского Союза. Ваханцев пытались отаджичить, ущемляя права языка, запрещая его употребление в школе. Ситуация знакомая, но не тривиальная, потому что ваханский язык был бесписьменным, следовательно, и ущемить его было проще и защитить сложнее. В настоящее время ваханцы используют для письма научную транскрипцию, предложенную И. М. Стеблин-Каменским и А. Л. Грюнбергом в книге «Ваханский язык» (М., 1976; в 1988 году переведена на французский язык). Двое ученых, в отношении которых друг к другу было много братского, выступили для ваханцев подобно Кириллу и Мефодию, создавшим азбуку для славянского народа.

Ваханцы живут на территории Таджикистана, Афганистана, Пакистана, а также Китая. После распространения «ваханской азбуки» студенты-ваханцы, обучающиеся в Исламабаде, получили возможность писать домой на родном языке.

** «Этимологический словарь ваханского языка» готовится к публикации в издательстве Центр «Петербургское Востоковедение» в 1998 году.

Памира. На значительной высоте, под воздействием ультрафиолетовых лучей растения быстро мутируют и можно отобрать наиболее перспективные и продуктивные сорта; таким образом, окультуривание дикорастущих растений происходило в высоких горах. И. М. попытался выявить связь между древними названиями растений и собственно процессом окультуривания. Лингвистические выводы гипотезу Вавилова подтвердили*.

Политическая ситуация (а именно ввод в Афганистан в 1979 году ограниченного контингента советских войск) ограничила и интерес ученого к современности. Невозможность повлиять на события, то есть невозможность помочь (О где вы, благородные разбойники и великодушные пираты, поборники справедливости и защитники обездоленных?) сеяла сумятицу в душе. В этой ситуации памятники культуры далекого прошлого утешали, самым своим существованием каждодневно доказывая, что не сиюминутною выгодой только жив человек, что иногда высокое и лучшее побеждает в его сердце. Так был начат перевод Авесты. Сначала это были нерегулярные занятия, но с 1981 года работа стала систематической. Мало занятий столь интересных и интригующих, нежели выяснение того, «как говорил Заратуштра», бывший одним из первых вероучителей человечества (рубеж II—I тысячелетия до нашей эры).

И. М. интересовался зороастризмом давно. Еще в 1976 году он перевел на русский язык книгу английской исследовательницы М. Бойс «Зороастрийцы. Верования и обычаи»**. Эта книга сыграла в свое время важную просветительскую роль, так как сколь-нибудь подробного, а тем более популярного изложения истории зороастризма на русском языке не существовало. Покуда И. М. не напишет книги о зороастризме сам, он тратит время и силы на перевод и улучшение трудов другого ученого, с которым отнюдь не во всем согласен. Собственную же книгу он не представляет до тех пор, пока не закончит научный комментированный перевод Авесты.

Занятия современностью, жизнь на Памире, изучение быта, обычаев, многоразличных языков и диалектов создали превосходную почву для Стеблин-Каменского — переводчика древних текстов. Он филолог из тех, кто действительно знает, как народ живет на самом деле и как эта жизнь отражается в языке. Ведь текст на древнем языке все равно является отражением реальности, пусть она и была много веков тому назад. Самая жизнь (особенно до нынешнего века) меняется куда заметнее, чем язык. Язык с течением времени производит уточнительную работу, развивая или отбрасывая смыслы и значения, совершенствуя фонетику, разрабатывая грамматический строй, соответствующий новому витку мыследеятельности человека. И все же человек в далеких горах Памира по-прежнему занимается прими-

* См. монографию «Культурные растения в памирских языках». М., 1982. 168 с.

** Первое издание книги вышло в 1976 году в Москве. В 1994 году книга вышла третьим изданием и была со свойственной И. М. дотошностью переработана.

тивным земледелием и пашет землю почти так же, как его далекие предки.

Интерес к современности и любовь к древности суть разные стороны умственной жизни. Одно нельзя отделить от другого: всякое искусственное разделение обедняет результаты научной работы или же искажает их. Иван Михайлович счастлив тем, что ему не приходится разделять себя. Он живет по принципу: «В науке должны иметь место тексты, словари и грамматики, остальное — развлечение ума». Соответственно своим взглядам ученый переводит памятники, составляет словари* и исследует неизученные языки.

Нельзя обойти молчанием и активную деятельность И. М. Стеблина-Каменского как члена научных обществ и редколлегий («Литературные памятники», «Библиотека мировой литературы», «Мифы, эпос, религии Востока: *Biblioteca universalis*»).

Он участник научных конференций, семинаров и симпозиумов в стране и за рубежом; часто выступает с разнообразными по тематике докладами на заседаниях Отдела Востока Эрмитажа, Русского Географического общества или Сектора Среднего Востока ИВ РАН; циклы лекций были прочитаны им в Таджикском Государственном университете, в Сорбонне, в университетах Германии, Италии и Ирана.

И еще очень важно то, что помимо научных талантов Иван Михайлович обладает редким набором человеческих качеств: энергичный, деятельный, жизнелюбивый человек, он в ту же пору терпим и внимателен, верен дружбе и слову.

Рузи таваллуди шумо муборак!

**Ф. Абдуллоева,
к которой присоединяется
редакция альманаха**

* Так, в течение ряда лет И. М. работает над «Этимологическим словарем персидского языка».

Лев Николаевич Меньшиков.

Список научных трудов.

К 70-летию со дня рождения

1. Народные элементы в китайской драме // Китаист-филолог. № 1: Сборник студенческих научных работ. Л.: ЛГУ, 1951. С. 78—116 (ротатор).
2. Ван Ли. Ясное небо (пер. с кит.) // Звезда. № 10. 1951. С. 56—87 (совм. с Н. С. Надеждиной).
3. Пер. стихов Ли Бо и Чжан Цзи в кн. Удивительные истории нашего времени и древности. Л.: Изд. АН СССР, 1954. С. 44, 260—261. 24 стк. (Литературные памятники).
4. Современная реформа китайской классической драмы. Автореферат канд. дисс. М.: ИВ АН СССР, 1955. 15 с.
5. Рассказ о всепобеждающей любви: Первый спектакль Шаосинского театра в Ленинграде // Смена. 1955. 24 августа.
6. [Рец. на кн.:] Танские новеллы // Звезда. 1956. № 2. С. 183—185.
7. Пер. стихов в кн.: Китайская классическая поэзия: (Эпоха Тан). М.: Худ. лит., 1956. 640 стк.
8. Древнее и вечно новое искусство: Гастроли Шанхайского театра пекинской музыкальной драмы // Смена. 1956. 24 ноября.
9. Актеры, чей талант покори нас // Смена. 1956. 25 ноября.
10. Из корейской классики. Пер. стихов // Звезда. 1957. № 2. С. 144—145. 80 стк.
11. Пер. стихов в кн.: Антология китайской поэзии. М.: Худ. лит., 1957. Т. 2. 640 стк.; Т. 3. 100 стк.
12. Пер. стихотворных частей в кн.: Цао Сюэ-цин. Сон в красном тереме / Пер. с кит. В. А. Панасюка. М.: Худ. лит., 1958. Т. 1—2. 3500 стк.
13. Пер.: Чжао Шу-ли. Ли Эр-хэ и Ван Цзи-шэн // Чжао Шу-ли. Избранное. М.; Л., 1958. С. 93—136.
14. Плодотворные поиски молодого театра Китая // Смена. 1958, 25 ноября.
15. Гуань Хань-цин — отец китайской драмы // Советская Россия. 1958. 19 июня.
16. То же, что № 13 // Чжао Шу-ли. Семейная драгоценность. Свердловск, 1959.
17. [Рец. на кн.:] Ван Ли. Китайское стихосложение // Проблемы востоковедения. 1959. № 3. С. 188—189.
18. Китайские коллекции акад. В. М. Алексеева: лубок, эстампаж, почтовая бумага, художественный конверт // Страны и народы Востока. Вып. 1. М., 1959. С. 302—313.
19. Реформа китайской классической драмы. М.: ИВЛ, 1959. 241 с.
20. Китаеведение в Ленинграде за сорок лет // Ученые записки Института востоковедения. Вып. 25. 1960. С. 82—101 (совм. с З. И. Горбачевой и Н. А. Петровым).
21. Реформа классического театра и драмы // Вопросы культурной революции в КНР. М.: ИВЛ, 1960. С. 230—250.
22. Ред. пер. в кн.: Повесть о верности героической Чун Хян: Средневековая корейская повесть. М.: ИВЛ, 1960. 684 с.

23. Ван Ши-фу. Западный флигель, где Цуй Ин-ин ожидал луну / Пер., предисл., примеч. М.; Л.: Худ. лит., 1960. 234 с.
24. К вопросу об авторе «Западного флигеля» // Проблемы востоковедения. 1961. № 1. С. 149—151.
25. О жанре чжугундяо и «Лю Чжи-юань чжугундяо» // Вопросы филологии и истории стран советского и зарубежного Востока. М.: ИВЛ, 1961. С. 78—82.
26. Из китайской классической поэзии: Стихи Лу Синя (40 стк.) // Звезда. 1961. № 10. С. 156.
27. Примеч. в кн. Ким Ман Чжун. Облачный сон девяти. М.; Л.: Худ. лит., 1961. С. 361—394.
28. Раннепечатные издания из Хара-Хото // Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. LVII: Памяти Ю. Н. Рериха. 1961. С. 143—149.
29. О последних изданиях пьесы «Западный флигель» // Народы Азии и Африки. 1961. № 6. С. 165—168.
30. Отв. ред. кн. «Пятнадцать тысяч монет». М.: ИВЛ, 1962. 152 с.
31. Китайские рукописи // Востоковедные фонды крупнейших библиотек Советского Союза. М.: ИВЛ, 1963. С. 51—53.
32. Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» / Подг. текста и предисл., пер., примеч., табл. М.: ИВЛ, 1963. 195 + 55 с. (Памятники литератур народов Востока. Тексты. Малая серия. VIII).
33. Китайские рукописи из Дуньхуана: Памятники буддийской литературы сувэньсюэ / Факсимиле текста, предисл. М.: ИВЛ, 1963. 75 с.
34. Гань Бао. Поиски духов / Пер. и коммент. // Восточная новелла. М.: ИВЛ, 1963. С. 15—28; 290—299.
35. Ред., член авт. колл., предисл. в кн.: Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 1. М.: ИВЛ, 1963. 774 с.
36. Неизвестный список романа «Сон в красном тереме» // Народы Азии и Африки. 1964. № 5. С. 121—128 (совм. с Б. Л. Рифтиным).
37. К вопросу об эволюции китайских этических установлений и ее отражении в буддийской литературе // ПП и ПИКНВ: Тез. докл. Л., 1965. С. 40—41.
38. Сост. (совм. с Л. В. Дмитриевой и Г. А. Зографом) кн.: Краткие сообщения Института народов Азии. 1965. № 69: Исследование рукописей. 220 с.
39. Фрагмент неизвестной лэйшу из Дуньхуана // КСИНА. № 69. 1965. С. 78—98; 205—206.
40. Художественные средства и литературный процесс: (На материале китайской литературы) // II ПП и ПИКНВ. Л., 1966. С. 34—36.
41. Ред. пер., примеч, пер. Ли Хао-гу. Студент Чжан Юй морскую варит воду у острова Шамэнь; Чжэн Гуан-цзу. Домашних духов обманув, душа Цянь-ньюй расстается с телом (с. 311—346; 443—483) // Юаньская драма. М.; Л.: Искусство, 1966. 511 с. (Библиотека драматурга).
42. Проблемы изучения окружения бяньвэнь // Тезисы докладов симпозиума по теоретическим проблемам восточных литератур. М., 1966. С. 71—73.
43. Ред., член авт. колл., предисл., ст. «О датировке рукописей из Дуньхуана» (с. 567—600) // Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 2. М.: ИВЛ, 1967. 688 с.
44. Академик В. М. Алексеев в Азиатском музее — Институте востоковедения // III ПП и ПИКНВ. Л., 1967. С. 6—8.
45. Изучение древнекитайских письменных памятников // ВАН. 1967. № 5. С. 59—62.
46. К вопросу о династийной периодизации китайской классической литературы // III науч. конф. «Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока». М., 1968. С. 29—31.

47. Отв. ред. кн.: К. В. Васильев. Планы сражающихся царств: Исследования и переводы. М.: ГРВЛ, 1968. 258 с.
48. Проблемы изучения окружения бяньвэнь // Теоретические проблемы восточных литератур. М.: ГРВЛ, 1969. С. 275—281.
49. Справочные пособия как показатель этапов развития китайской литературы // IV ТПИЛ. 1970. С. 34—36 (совм. с Л. К. Павловской).
50. К истории жанра бяньвэнь // VI ПП и ПИКНВ. Л., 1970. С. 113—117.
51. Китаеведение // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., ГРВЛ: 1972. С. 81—141 (совм. с Л. И. Чугуевским).
52. Ван Го-вэй и исследование китайской классической драмы // III науч. конф. «Общество и государство в Китае»: Тез. и докл. М., 1972. С. 349—360.
53. Дальневосточные и центральноазиатские рукописные фонды Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР: Очерк археографических работ // Археографический ежегодник за 1970 год. М., 1971. С. 277—290.
54. В. М. Алексеев как коллекционер // Литература и культура Китая: Сб. ст. к 90-летию акад. В. М. Алексеева. М.: ГРВЛ, 1972. С. 120—128.
55. Бяньвэнь о воздаянии за милости. Часть 1: Рукопись из Дуньхуанского фонда Института востоковедения / Подг. текста, исслед., пер., коммент., табл. М.: ГРВЛ, 1972. 418 с. (Памятники письменности Востока, XXXIV).
56. Об изучении китайских письменных памятников // Проблемы советского Китаеведения: Сб. докл. Всесоюзной научной конференции Китаеведов в ноябре 1971 г. М.: ГРВЛ, 1973. С. 259—266.
57. Основные результаты в области дуньхуановедения в ЛО ИВ АН СССР // V науч. конф. «Общество и государство в Китае»: Тез. и докл. М., 1974. С. 106—118.
58. Приложение. — В ст.: Л. Ю. Тугушева. Уйгурская версия биографии Сюань-цзана // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования. Ежегодник. 1971. М.: ГРВЛ, 1974. С. 290—294.
59. Гань Бао. Из «Записок о поисках духов» // Классическая проза Дальнего Востока. М.: Худ. лит., 1975. С. 37—40 (Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Т. 18).
60. Структура китайских восьмистиший — люйши // VII науч. конф. «Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока». М., 1976. С. 55—56.
61. Тан Сянь-цзу. Пионовая беседка. Фрагменты // Классическая драма Востока. М.: Худ. лит., 1976. С. 449—470; 849—851 (Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Т. 17).
62. Переводы стихов (32 стк.) // Разоблачение божества. М.: ГРВЛ, 1977.
63. Отв. ред. кн.: Д. Д. Елисеев. Новелла корейского средневековья: (Эволюция жанра). М.: ГРВЛ, 1977. 256 с.
64. Пер.: Дерк Бодде. Мифы древнего Китая; Л. Дейл Сондерс. Японская мифология // Мифологии древнего мира. М.: ГРВЛ, 1977. С. 366—431.
65. Пер. стихов Вэй Ин-у (32 стк.) // Классическая поэзия Индии, Китая, Кореи, Вьетнама, Японии. М.: Худ. лит., 1977. С. 288—289 (Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Т. 16).
66. Отв. ред. кн.: Н. А. Невский. Фольклор островов Мияко. М.: ГРВЛ, 1978. 200 с.
67. Член редкол., сост. части примеч. и спр. аппарата в кн.: В. М. Алексеев. Китайская литература: Избранные труды. М.: ГРВЛ, 1978.
68. T'ang chih-yen // A Sung Bibliography. Hong Kong: Chinese University Press, 1978. P. 189.
69. Lü Kuan-wên Chuang-tzu i // Ibid. P. 365—366.

70. Liu Chih-yüan chu-kung-tiao // Ibid. P. 480.
71. Hsi hsiang chi chu-kung-tiao // Ibid. P. 481.
72. Пер.: «Биография Сюань-цзана», цз. 5 // Л. Ю. Тугушева. Фрагменты уйгурской версии биографии Сюань-цзана. М.: ГРВЛ, 1980. С. 128–138.
73. [Рец. на кн.:] В. А. Вельгус. Известия о странах и народах Африки // Народы Азии и Африки. 1980. № 4. С. 221–224.
74. Les paraboles bouddhiques dans la litterature chinoise // BEFEO. T. LXVII. 1980. P. 303–336.
75. Пер. из сб.: Гань Бао. Записи о духах // Пурпурная яшма: Китайская повествовательная проза I–VI веков. М.: Худ. лит., 1980. С. 133–183.
76. Амиабха // Мифы народов мира. М.: СЭ, 1982. Т. 1. С. 69.
77. Будай-хэшан // Там же. С. 188–189.
78. Вэйто // Там же. С. 257.
79. Вэньшу // Там же. С. 257–258.
80. Гуань-инь // Там же. С. 338–339.
81. Памяти Виктора Андреевича Вельгуса // Народы Азии и Африки. 1981. № 1. С. 245–246 (совм. с Ю. Л. Кролем).
82. Отв. ред. кн.: А. П. Терентьев-Катанский. Книжное дело в государстве тангутов. М.: ГРВЛ, 1981. 196 с.
83. Ред. пер., ст. «От редактора» (с. 5–10), пер. стихов (1100 стк.) в кн.: Э. Шефер. Золотые персики Самарканда. М.: ГРВЛ, 1981. 608 с.
84. Из опыта факсимильных изданий рукописей Дуньхуанского фонда // Археографический ежегодник за 1979 год. М., 1981. С. 172–176.
85. Об обычае «Свадьбы с цветной вышкой» (Цай лоу пэй) // Страны и народы Востока. Вып. 23. 1982. С. 159–174.
86. Милэ // Мифы народов мира. М.: СЭ, 1982. Т. 2. С. 150–151.
87. Мулянь // Там же. С. 180–181.
88. Лохань // Там же. С. 72–73.
89. Пуса // Там же. С. 351.
90. Пусянь // Там же. С. 351.
91. Путо // Там же. С. 352.
92. Ситянь // Там же. С. 439–440.
93. Целань-шэнь // Там же. С. 616.
94. Чл. редкол., подгот. части текстов, части примеч. и указ. в кн.: В. М. Алексеев. Наука о Востоке: Статьи и документы. М.: ГРВЛ, 1982.
95. В. М. Алексеев — историк китайской литературы // Традиционная культура Китая: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения акад. В. М. Алексеева. М.: ГРВЛ, 1983. С. 32–39.
96. Отв. ред., ст. «От редактора» (с. 7–10) в кн.: Л. И. Чугуевский. Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. М.: ГРВЛ, 1983. 560 с. (Памятники письменности Востока. LVII, 1).
97. Описание китайской части коллекции из Хара-Хото: (Фонд П. К. Козлова). М.: ГРВЛ, 1989. 527 с.
98. Бяньвэнь по Лотосовой сутре / Факсимиле рук., изд. текста, пер. с кит., введ., коммент., прилож. и словарь. М.: ГРВЛ, 1984. 632 с. (Памятники письменности Востока. LXII).
99. Отв. ред., пер. стихов (585 стк.) в кн.: Заново составленное пинхуа по истории Пяти династий / Пер. с кит., исслед. и коммент. Л. К. Павловской. М.: ГРВЛ, 1984. 447 с. (ППВ. LXV).
100. Л. Н. 孟希科夫。『亞洲民族研究所敦煌漢文寫本全宗解說目錄』第一卷前言 // 中國敦煌吐魯番學會研究通訊. № 3 (3). 1984. С. 22–26.
101. Л. Н. 孟希科夫等編。經濟文書 // Там же. С. 26–31.
102. Л. Н. 孟希科夫。蘇聯科學院『亞洲民族研究所敦煌文獻館藏中國經卷目錄。前言』 // 西北師範院學報. 1984. № 10. С. 90–95.

103. Примеч. в кн.: Записки о добрых деяниях и благородных сердцах. Л.: Худ. лит., 1985. С. 428—461 (совм. с Д. Д. Елисеевым).
104. Примеч. к ст.: В. М. Алексеев. Стела XI в. об основании первого этнографического музея // Эпиграфика Востока. XXIII. 1985. С. 29—37.
105. Кавагути Хисао — исследователь японской и китайской литературы // Народы Азии и Африки. 1986. № 1. С. 115—122 (совм. с А. М. Кабановым).
106. Отв. ред., ст. «Буддийские притчи в китайской литературе» (с. 3—49), пер. стихов (54 стк.) в кн.: Бай юй цзин (Сутра ста притч) / Пер. и коммент. И. С. Гуревич (Памятники письменности Востока. LXXVI).
107. Об особенностях транскрипций в переводах Сюань-цзана // XIX ПП и ПИКНВ. М., 1986. Ч. 1. С. 218—221.
108. Памяти Ольги Лазаревны Фишман // Народы Азии и Африки. № 4, 1986. С. 215—216 (совм. с В. Н. Гореглядом).
109. 列寧格勒藏抄本「石頭記」的發現及其意義 // 「石頭記」。蘇聯列寧格勒藏抄本。北京：中華書局，1986。Т. 1. 27 с. (совм. с Б. Л. Рифтиным).
110. То же // 紅樓夢學刊. 1986. № 3 (29). С. 7—27.
111. Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 1. Тайбэй: Синьвэньфэн чубань гунсы, 1986 (敦煌遺書最新目錄黃永。武主編。Т. 11).
112. То же. Вып. 2 (敦煌遺書最新目錄黃永。武主編。Т. 12).
113. Венгерский велосипед (пер.) // Фэн Цзи-цай. Рассказы и повести. М.: Радуга, 1986. С. 360—377.
114. Отв. ред., ст. «Виктор Андреевич Вельгус, его жизнь и научная деятельность» (с. 169—177) // В. А. Вельгус. Средневековый Китай. М.: ГРВЛ, 1987.
115. Пер. стихов Гао Ши, Цэнь Шэна, Цянь Ци, Вэй Ин-у, Чжан Чжи-хэ, Мэн Цзяо, Ван Цзяня (200 стк.) // Поэзия эпохи Тан (VII—IX вв.). М.: Худ. лит., 1987 (Библиотека китайской литературы).
116. 列寧格勒藏抄本「石頭記」的發現及其意義 // 「石頭記」線裝二函全二十冊。北京：中華書局，1987。С. 1—26 (совм. с Б. Л. Рифтиным).
117. 中國文學中的佛教寓言故 // 事國外學者看中國文學。台北，1988。С. 113—158.
118. Пер. стихов (72 стк.), ред. пер. в кн.: Удивительные истории нашего времени и древности. М.: Худ. лит., 1988 (Библиотека китайской литературы).
119. Пер.: Ду Фу. Плач об императорском внуке (50 стк.) // Л. Е. Бежин. Ду Фу. М.: Молодая гвардия, 1988 (Жизнь замечательных людей. № 6).
120. Отв. ред., ст. «От редактора» (с. 4—9) в кн.: М. П. Волкова. Описание маньчжурских ксилографов Института востоковедения АН СССР. М.: ГРВЛ, 1988.
121. 中國文學古文獻「蓮花經變文」：引言 // 中國敦煌吐魯番學會研究通訊. 1988. № 1 (14). С. 28—36.
122. Рукописное дело в Китае I тысячелетия // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. 2. М.: ГРВЛ, 1988. С. 103—222.
123. Sinologische Redaktion // Chinesische Neujahrbilder. Text und Auswahl Maria Rudowa. Leningrad, Aurora Kunstverlag, 1988. (То же на фр. и англ. яз.)
124. 黑域遺書漢文部分詮注目錄。序言 // 敦煌研究. 1988. № 4 (17). С. 104—110.
125. То же (二) // Там же. 1989. № 1 (18). С. 109—113.
126. То же (三) // Там же. 1989. № 2 (19). С. 111—117.
127. То же (四) // Там же. 1989. № 3 (20). С. 111—118.
128. Амиабха // Мифологический словарь. М.: СЭ, 1990. С. 41.
129. Будай-хэшан // Там же. С. 104.

130. Вэйто // Там же. С. 136.
131. Вэньшу // Там же. С. 136.
132. Гуаньинь // Там же. С. 163.
133. Доушуй-тянь // Там же. С. 195.
134. Лохань // Там же. С. 311–318.
135. Милэ // Там же. С. 358–359.
136. Мулянь // Там же. С. 370–371.
137. Пуса // Там же. С. 447.
138. Пусянь // Там же. С. 447.
139. Путо // Там же. С. 447.
140. Сань-цзе // Там же. С. 472–473.
141. Си-тянь // Там же. С. 493.
142. Сы-да-тяньван // Там же. С. 509.
143. Целань-шэнь // Там же. С. 588.
144. Цзин-ту // Там же. С. 599.
145. Эр-ши-ба тянь // Там же. С. 622.
146. Lao tzu and Confucius // Материалы XII международной конференции, посвященной Ли Тхве Ге. М., 1989.
147. 中國文學中的佛教寓言故事 // 西域與佛教文史論集。台北：台灣學生書局，1989。С. 213–310 (宗教叢書, 7)。
148. Научность как критерий // Народы Азии и Африки. 1990. № 3. С. 96–99.
149. Тянь Хань. Женщина-инспектор Се Яо-хуань (пер., примеч.) // Современная китайская драма. М.: Радуга, 1990. С. 3–93.
150. Отв. ред. кн.: А. П. Терентьев-Катанский. С Востока на Запад: Из истории книги и книгопечатания в странах Центральной Азии в VIII–XIII веках. М.: ГРВЛ, 1990 (Культура народов Востока).
151. Отв. ред. кн.: Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). Том I. М.: ГРВЛ, 1991, 251 с. (Памятники письменности Востока. XXXVIII, 1).
152. Комментар. в кн.: История цветов: Корейская классическая проза. Л., Худ. лит., 1991. С. 592–647 (совм. с Д. Д. Елисеевым).
153. Отв. ред. кн.: Л. Ю. Тугушева. Уйгурская версия биографии Сюань-цзана: Фрагменты из Ленинградского рукописного собрания Института востоковедения АН СССР. М.: ГРВЛ, 1991. 592 с.
154. Ст. в «Мифологическом словаре». 2-е изд. М.: СЭ, 1991 (см. № 128–145).
155. Рец. в кн.: Редкие китайские народные картины из советских собраний. Л.: Аврора; Пекин: Жэньминь мэйшу чубаньшэ, 1991.
156. 關於俄國新疆考察隊資料的研究情形 // 第二屆國際敦煌學討論會文集。台北：漢學研究中心，1991。С. 23–28。
157. The Sutra of One Hundred Parables // A Concordance to Baiyujing / Compiled by Halvor Eifring. Oslo, 1992. P. III–V.
158. On the Alexeeff School of Soviet Sinology. 阿理克院士與他為首的漢學學門；В. М. 阿理克院士重要文獻目。台北：錄蔣經國國際學術交流基金會，1992. 20 с.
159. В. В. Петров и его рабочая лаборатория китаиста // Точность – поэзия науки: Памяти Виктора Васильевича Петрова. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1992. С. 137–157.
160. Ольга Лазаревна Фишман – исследователь, переводчик, педагог (1919–1986) // Петербургское востоковедение. СПб., 1992. Вып. 2. С. 70–82.
161. 俄羅斯科學院東方學研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻。附錄：前蘇聯敦煌學研究論著目錄 // 中華文史論叢。Т. 50. 1992. С. 7–26。
162. 1914–1915 年俄國西域「新疆」考察團資料研究 // Там же. С. 119–128.

163. Отв. ред., предисл. в кн.: 俄藏敦煌文獻 (俄羅斯科學院東方學研究所 聖彼得堡分所藏敦煌文獻): Ф001—Ф042. Шанхай, 1992. 412 с. (敦煌吐魯番文獻集成第一冊).
164. То же. 2: Ф043—Ф085. 1993. 399 с. (敦煌吐魯番文獻集成第二冊)
165. То же. 3: Ф086—Ф149. 1993. 386 с. (敦煌吐魯番文獻集成第三冊)
166. То же. 4: Ф150—Ф250. 1993. 382 с. (敦煌吐魯番文獻集成第四冊)
167. Борису Львовичу Рифтину исполнилось 60 лет // Петербургское востоковедение. СПб., 1993. Вып. 3. С. 325—329 (совм. с И. А. Алимовым, М. В. Баньковской, Н. И. Ивочкиной, Е. А. Серебряковым).
168. Время великих поэтов: Пер. стихов // Час пик. 1993. № 32 (181). 18 августа. С. 14. 398 стк.
169. К изучению материалов Русской Туркестанской экспедиции 1914—1915 гг. // Петербургское востоковедение. СПб., 1993. Вып. 4. С. 321—331.
170. Дуньхуанский фонд // Там же. С. 332—343.
171. Список работ по дуньхуановедению, опубликованных российскими учеными // Там же. С. 344—355 (133 названия).
172. The History of Concervation in the Dunhuang Library // The Presentation of Manuscripts from Cave 17. London: British Library, 1993. P. 3.
173. Отв. ред. кн.: А. П. Терентьев-Катанский. Материальная культура Си Ся: По данным тангутской лексики и иконографическому материалу. М.: Восточная литература, 1993. 234 с. (Культура народов Востока).
174. История, приключения, фантастика в романе У Чэн-эня «Путешествие на Запад» // У Чэн-энь. Путешествие на Запад. Рига: Полярис, 1994. Т. I. С. 3—15.
175. Великие китайские романы: У Чэн-энь. Путешествие на Запад // Книжное обозрение. 1994. № 11 (1449). 15 марта. С. 12—13.
176. Отв. ред. кн.: Соднам-цзэмо. Дверь, ведущая в учение / Пер. с тиб., послесл. и коммент. Р. Н. Крапивиной. СПб.: Дацан Гунзэчойнэй, 1994. 208 с.
177. Отв. ред. кн.: Каталог петербургского рукописного «Ганчжура» / Сост., введ., транслитер. и указат. З. К. Касьяненко. М.: Восточная литература, 1994. 381 с. (Памятники письменности Востока. СII).
178. Эльвира Степановна Стулова // Петербургское востоковедение. СПб., 1994. Вып. 5. С. 563—596.
179. 敦煌文獻所見變文與變相之關係 // 社科縱衡. 1994. № 1. С. 29—30.
180. Гань Бао. Записки о поисках духов / Предисл., пер., примеч., словарь-указ. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. 572 с. (Памятники культуры Востока, III).
181. 黑域出土漢文遺書敘錄。飲川: 寧夏人民出版社, 1994. 318 с. (西夏文獻研究叢書)。
182. О Дайсаку Икэде и его работах по буддизму // Дайсаку Икэда. Мой Будда. Земной путь Шакьямуни. М., 1994. С. 7—9.
183. 俄藏敦煌文獻 (俄羅斯科學院東方學研究所聖彼得堡分所藏敦煌文獻): Ф251—Ф366. Шанхай, 1994. 426 с. (敦煌吐魯番文獻集成第五冊) (см. № 163—166).
184. Династия Тан как эпоха: (Изложение доклада) — Ермакова Т. В. На ученом совете СПбФ ИВ РАН // Петербургское востоковедение. СПб., 1994. Вып. 6. С. 692.
185. Вэнь // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994. С. 59.
186. Academician Vasilii Mikhailovich Alekseev (1881—1951) and his School of Russian Sinology // Europe Studies China: Papers from an International Conference of the History of European Sinology. London: Han-Shan Tang Books, 1995. P. 136—148.

187. 關於歐陽健先生對於聖彼得堡藏「石頭記」抄本影印本序言的批評札記。台北, 1995. 5 с. (компьютер).
188. 論王梵志與惠能的共同點。台灣: 中正大學, 1995. 5 с. (全國敦煌學研討會)。
189. Отв. ред. кн.: Н. В. Дьяконова. Шикшин: Материалы Первой русской туркестанской экспедиции академика С. Ф. Ольденбурга. М.: Восточная литература, 1995, 301 с. (Культура народов Востока) (совм. с Е. И. Кычановым).
190. Биография поэта VI в. Ван Фань-чжи: (Опыт реконструкции) // Петербургское востоковедение. СПб., 1995. Вып. 7. С. 523–550.
191. The History of Conservation in the Dunhuang Library Itself // Dunhuang and Turfan. Contents. London: British Library, 1996. P. 50–52.
192. On the History of Conservation of the Dunhuang Manuscripts in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences // Conservation des manuscrits de Dunhuang et d'Asie Central. Paris, 1996. 1 с.
193. Отв. ред. кн.: И. А. Алимов. Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи. Исследования. Переводы. Часть 1. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1996. 272 с.

IN MEMORIAM

Памяти
Александра Леоновича
Грюнберга-Цветиновича
(1 марта 1930 — 3 марта 1995)

*Йоман қидр-и ки ҷа диш —
д-ам дэнио, д-ам дэнио.
Бад-и мәрдан хъат ҷа кын —
йивъ хэто, йивъ хэто...*

*Цените друг друга —
в этом мире, в этом мире.
После смерти, хоть исцарипайся, —
все зря, все зря...*

*Ваханская песенка
(ср. «Список...» № 32. С. 31, 39)*

Иранистика, подобно иным гуманитарным наукам, знает немало примеров самоотверженного служения и замечательных свершений, творившихся преимущественно в тиши кабинетов и покоях библиотек, когда под шелест листов старинных фолиантов как бы в награду за подвижнические труды или же в результате мгновенных озарений, перед пронизательными взорами ученых открывались неведомые дали, разгадывались вековые тайны и прояснялось течение забытых событий. Но не только с письменными памятниками связана работа филолога и ираниста-языковеда, как и язык — не просто «средство общения», а прежде всего «работа духа» (Вильгельм фон Гумбольдт), «Духъ идѣже хочетъ, дышетъ...» (Иоанн III. 8).

Иранистам был знаком и свежий ветер высокогорий, и удушательный зной пустынь, извели они и рискованные переходы по нависающим над пропастями карнизам, с которых срывались нагруженные экспедиционными материалами лошади¹. Приходилось иранистам идти первопроходцами по непройденным путям².

¹ Как рассказывала Елена Михайловна Пещерева: в 1925 г. в Ягнобе «...на пути из сел. Думзой в сел. Хшартоб у нас произошло несчастье — оборвался в реку карниз, по которому проходила тропа, и погибла часть багажа, в котором находились записи того года, ... а также записи, сделанные М. С. Андреевым в 1924 г.» (Пещерева Е. М. Ягнобские этнографические материалы. Душанбе, 1976. С. 5).

² Первыми европейцами прошедшими к образовавшемуся после землетрясения 1911 г. Сарезскому озеру в верховьях Бартанга были И. И. Зарубин и Р. Готто в июле 1914 г. (см.: Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 1. СПб., 1993. С. 143).

Но есть в нашей науке два примера исключительных подвигов, когда ради достижения поставленной цели иранисты не только рисковали жизнью, но и, принимая на себя выполнение чужих обязанностей, отказывались от своего привычного облика, соглашались, ради науки, не быть собой.

Первый пример — это Анкетиль дю Перрон (1731—1805), завербовавшийся солдатом в полк Ост-Индской компании, чтобы добраться до Индии, проникнуть в общину парсов и привезти в Европу открытую им Авесту. Лишь спустя два десятилетия после того, как он скончался в нищете и безвестности на холодном и голодном парижском чердаке, его перевод был признан и одобрен ученым миром.

Второй — это Александр Леонович Грюнберг, нанявшийся переводчиком к геологам, для того чтобы попасть в недоступные горные области Афганистана и записать неизвестные языки. Он опубликовал 6 (шесть!) грамматических описаний языков, основанных на собранных им редкостных материалах — случай в индоевропеистике нашего века уникальный. И он тоже не был по достоинству оценен теми, кто считает, что запись бесписьменного языка или диалекта — это просто поставка материала, подсобная работёнка, нечто вспомогательное для чьих-то высокотеоретических штудий, которые будто бы и являются подлинной наукой...

Пусть меня упрекнут в том, что сравнение А. Л. Грюнберга с А. дю Перроном — преувеличение. Действительно, нельзя полностью поставить знак равенства между солдатской службой и обязанностями переводчика, текстом Авесты и записями современных языков и диалектов. Напомню однако, что и переводчика воспринимали обычно как обслуживающий персонал, предназначенный таскать портфель за каким-нибудь чиновным хамом, который, не владея ни одним языком кроме партмата, помещал переводчика где-то между шофером и официантом³. Что же касается текстов, то для некоторых языков Афганистана, о судьбе которых нам сейчас мало что известно, его записи остались единственным источником информации, т. е., по сути дела, может быть фиксацией умершего наречия. За последние десятилетия в Афганистане перебивали, наверно, сотни переводчиков, но никто не сделал того, что совершил А. Л. Грюнберг, причем в свободное от «основной работы» время.

С Александром Леоновичем меня связывает более четверти века дружбы и совместной, в прямом смысле этого слова (не просто — соавторства) работы. Мы вместе ездили в экспедиции, жили под одной крышей, число наших общих публикаций превышает два десятка (в том числе довольно объемистые монографии). Никогда и ни с кем, вероятно, не смогу я больше обсуждать то, что было предметом на-

³ Гениальный Сергей Николаевич Соколов, со свойственным ему юмором, упоминал как-то об анекдотическом эпизоде, когда подобный номенклатурный идиот требовал от него переводить на арабский язык что-то абсолютно невразумительное, говоря: «А что тут понимать, зачем понимать, вы переводите, переводите...»

ших почти ежедневных разговоров, а порой и нещадных споров. Так и осталось нерешенным, какие же кавычки — «марровские» (‘), двойные (") или «елочки» («») — надо поставить в каком-то переводе. И всё же, несмотря на многолетнее тесное сотрудничество, я совсем не опасаюсь, что мне, как посетовал когда-то В. В. Бартольд в некрологе своему другу П. М. Мелиоранскому, «пришлось бы неизбежно говорить о самом себе...» (Собр. соч. В. В. Бартольда. Т. 9. М., 1977. С. 588).



А. Л. Грюнберг

человека, благодаря трудам которого индоевропеистика обогатилась бесценными сведениями о языках, известных ранее лишь по своим названиям.

Родился Александр Леонович 1-го марта 1930 года в Ленинграде в семье потомственной дворянки сербского происхождения Нины Алексеевны Цветинович (отец ее, Алексей Дмитриевич, был двоюродным братом известного писателя Н. Г. Гарина-Михайловского⁴)

Александр Леонович — настолько яркая личность, и успел он сделать так поразительно много: из шести упомянутых грамматических описаний индоевропейских языков — три (глангали, кати и мунджанский) впервые описаны им! А сколько было еще разных планов — новые тома в серии «Языки Восточного Гиндукуша», шугнанская и белуджские грамматики, словарь кати, ваханская азбука...

В пятницу, 3 марта 1995 года, в годовщину кончины великого Георга Моргенстиерне (1892—1978), в квартире на Петроградской будильник звонил утром напрасно. Александра Леоновича уже нельзя было разбудить, лекции в Университете не состоялись. Так неожиданно и безвременно оборвалась жизнь

⁴ По разъяснению старшего брата, Алексея Леоновича Цветиновича, сестра деда — Дмитрия Николаевича Цветиновича — Глафира Николаевна, по му-

и выходца из местечка Улла на севере Белорусии (между Полоцком и Витебском) — Леона Борисовича Грюнберга (по семейным преданиям, первоначально, возможно, Горенбурга).

Леон Борисович (25. 1. 1883 — 25. 2. 1938) смолоду участвовал в революционном движении, эмигрировал, странствовал по Европе (Франция, Германия, Швейцария) и вернулся в Россию после Февральской революции. За границей ему удалось получить образование, он хорошо знал европейские языки. В Красной Армии Л. Б. Грюнберг служил в армейском политпросвете, а впоследствии по культурным и литературным ведомствам, редактором издательства «Прибой», начальником Театрального отделения Петрограда⁵, заведовал Обллитом, занимался литературным трудом, в 30-х годах возглавил секцию переводчиков Союза Писателей.

По воспоминаниям старшего сына Алексея, отец был убежденным коммунистом, на день рождения подарил ему книгу «Сталин о Ленине»⁶. Уже в 70-е годы младший Александр говорил мне с какими муками давалось ему прозрение о сущности сталинизма⁷.

Л. Б. Грюнберг состоял архивариусом Наркоминдела, был вызван в Москву, на обратном пути в поезде простудился, тяжело заболел и 25-го февраля 1938 г. скончался от двустороннего крупозного воспаления легких в возрасте 55 лет. Старшему сыну мать потом рассказывала, как через несколько дней после похорон за отцом ночью пришли. «Старший группы был очень удивлен сообщением о его смерти, ознакомился со свидетельством о ней, сказал: "Ну что ж, вам повезло", — и "гости" удалились»⁸.

На самом ли деле так уж «повезло» Нине Алексеевне, оставшейся одной (родители и близкие родные давно эмигрировали и следы их затерялись) с двумя мальчиками 8 и 12 лет, — неизвестно, но бесспорным подтверждением того, что партработник Леон Грюнберг,

жу — Михайловская, была матерью писателя Николая Георгиевича, принявшего псевдоним Гарин.

⁵ Именно в этой должности упоминается он в воспоминаниях Леонида Борисова: «... слово брал начальник театрального отделения [Политпросветуправления Петроградского военного округа] Леон Борисович Грюнберг, — ...говорил много интереснее... он опровергал... слова о том, что у нас нет красноармейской самодеятельности, — она есть, и пьесы ставят, но всё же надо дать народу в шинели и Шекспира, и Мольера, и Гюго, и в особенности русских драматургов...» (Леонид Борисов. За круглым столом прошлого. Воспоминания. Л., 1971. С. 92, 95).

⁶ У профессора Алексея Леоновича Цветиновича, заведовавшего Кафедрой уголовного права Кемеровского университета, были две книги, в издании которых участвовал его отец: А. Зегерс. Оцененная голова. Послесловие Л. Б. Грюнберга. Л., 1935; П. Вайан-Кутюрье. Несчастье быть молодым. Редакция и примечания Л. Б. Грюнберга. Л., 1935. Алексей Леонович скоропостижно скончался в Кемерове 27 января 1997 г.

⁷ Когда говорят, что по смерти Сталина все рыдали, я вспоминаю реплику отца, сказанную вслух при домашних: «Наконец-то эта сволочь подохла...». В детстве отец развлекал меня бесконечными историями о тиране и злодее Сосо Кучешвали, которые были его версией «Краткого курса».

⁸ Письмо Алексея Леоновича Цветиновича от 12 марта 1995 г.

несмотря на фатальный год своей кончины, не разделял участи жертв «большого террора», является посвящение на выпущенном Н. А. Цветинович в 1939 г. сборнике переводов турецких сказок: «Светлой памяти безвременно погибшего друга, мужа моего Леона Борисовича Грюнберг, неизменно помогавшего и руководившего всеми моими работами, посвящается мой первый большой труд»⁹. После смерти мужа, в силу сложившихся обстоятельств, книга эта осталась единственным большим трудом Нины Алексеевны.

Н. А. Цветинович (4. 2. 1895 — 23. 7. 1978) была гораздо младше мужа, но побывала уже на фронте сестрой милосердия. Повстречались они, когда Л. Б. Грюнберга, как это тогда практиковалось, «подселили» в их большую квартиру, «уплотнив» буржуйскую семью (глава ее, А. Д. Цветинович, был адвокатом). У молодой Нины Алексеевны вились по спине две густые черные косы, перед которыми не смог устоять, несмотря на весь свой европейский опыт, просвещенный комиссар. Позже, когда родители с братьями и сестрами разъехались в эмиграцию, молодые переехали в коммуналку в конце 3-ей линии Васильевского острова, где и прошли детские и юношеские годы Александра Леоновича.

До рождения сыновей Нина Алексеевна успела окончить турецкое отделение существовавшего в то время Института живых восточных языков, занялась переводами с турецкого, сербского, чешского, болгарского. Цитированный сборник её переводов турецких сказок вышел под редакцией видного тюрколога, члена-корреспондента Академии наук Н. К. Дмитриева (1898 — 1954), который высоко ценил знания и дарования Нины Алексеевны и старался ей помочь все последующие годы.

Воспитывая двух мальчиков, Нина Алексеевна вынуждена была зарабатывать поденным литературным трудом. Она подрабатывала редактором в издательствах, в эвакуации служила корректором в газете «Краснокамский рабочий», после войны недолго преподавала на воссозданном Восточном факультете. В основном она зарабатывала переводами с самых разных языков, стала членом Союза Писателей по секции переводчиков, но крупных изданий уже не затевала. Ее сборник турецких сказок, «отличающийся, — как говорится в предисловии от издательства, — тщательностью подготовки и продуманностью принципов перевода», — стал образцовым для серии «Сказки и мифы народов Востока», в которой вышли потом и две книги Александра Леоновича (№ 31, 43).

Военное и послевоенное детство Александра было скудным и полуголодным, матери приходилось на всём экономить. Старший сын,

⁹ Турецкие народные сказки / Пер. с турец. Н. А. Цветинович-Грюнберг. Ред., ст. и коммент. Н. К. Дмитриева. Л., 1939. С. 2. В 1967 г. книга была переиздана с «незначительными изменениями» и стала одной из начальных в популярной серии «Сказки и мифы народов Востока», но посвящение было снято (видимо, в связи с не внушавшими доверия ни годом кончины, ни фамилией).

Алексей, после войны в Ленинград не вернулся, жил на Украине, в Калининграде, Самаре. Окончив школу с золотой медалью, Александр, видимо, по совету друзей и знакомых матери, поступил в 1948 г. на кафедру иранской филологии восточного факультета. Почему не на турецкую? Сам он объяснял этот выбор в разное время по-разному. С одной стороны, традиции нашей университетской иранистики казались более прочными, с другой — тюркологи, как занимающиеся более поздними пришельцами на культурно-историческую арену, испытывают перед иранистами некоторый комплекс (разумеется, отнюдь не «не-полноценности», а, так сказать, излишней «злободневности»). Короче говоря, это была судьба.

Уже в студенческие годы Александр Грюнберг обратил на себя внимание профессоров и преподавателей своими необыкновенными языковыми способностями и природным талантом к научной работе. Выделяться же ему было среди кого. Исключителен состав группы, в которой учился А. Л., и весь выпуск 1952 года: из пяти выпускников — четверо стали докторами наук (Гульрух Сабировна Алибекова, Руслан Лазаревич Цаболов¹⁰, Юсиф Юсифов¹¹ и сам А. Л.), а пятая — Нина Петровна Рычкова защитила кандидатскую диссертацию по таджикской литературе в 1955 г.¹² Этот период в истории кафедры иранской филологии можно без преувеличения назвать «звездным» — многие из тех, кто учились на кафедре одним-двумя годами ранее, стали известными учеными-иранистами: доктора наук Рустам Алиев (1929—1995), Магомет Измайлович Исаев, Маргарита (Сэда) Борисовна Руденко (1928—1977)¹³, Татьяна Николаевна Пахалина (1928—1995), Владимир Васильевич Кушев, Наталия Николаевна Туманович, Лидия Петровна Сечкина, кандидаты наук Галина Павловна Михалевич, Фаня Давыдовна Люшкевич и Лидия Павловна Смирнова (1927—1992). Курсом младше учились такие известные иранисты и талантливейшие люди, как Олег Федорович Акимушкин, Юрий Ефимович Борщевский (1924—1984)¹⁴, Сергей Николаевич Соколов (1923—1985), Петр Афанасьевич Грязневич¹⁵, Владимир Александрович Капранов, Лариса Николаевна и Владимир Павлович (1930—1987) Демидчики, Анатолий Алексеевич Иванов — со всеми ними и многими другими однокашниками по факультету Александра

¹⁰ У Р. Л. Цаболова Александр Леонович был в 1978 г. оппонентом по докторской диссертации.

¹¹ Ю. Юсифов стал самым молодым доктором-востоковедом, защитив в 1964 г. диссертацию по истории Элама.

¹² Н. П. Рычкова впоследствии тяжело болела, но постоянно помогала А. Л. в редактировании, подготовке рукописей к печати; скончалась она 25 декабря 1992 г.

¹³ Памяти Сэды Руденко А. Л. посвятил некролог (№ 46 «Списка»).

¹⁴ В новом (1995 г.) издании «Словаря востоковедов» С. Д. Милибанд дата смерти Ю. Е. ошибочна, должно быть — 31 марта 1984 г.

¹⁵ П. А. Грязневич потом стал арабистом; он трагически погиб 12 февраля 1997 г.

Леоновича связывала крепкая дружба, совместные летние путешествия на байдарках и вообще близкие отношения.

Учителями Александра Леоновича в те годы были наши выдающиеся иранисты чл.-корр. А. А. Фрейман, профессора А. Н. Болдырев, М. Н. Боголюбов, А. Т. Тагирджанов, И. П. Петрушевский, А. З. Розенфельд, доцент Л. Т. Гюзальян. Вспоминал он об их лекциях и занятиях позже пусть и с некоторой иронической, с высоты собственного педагогического опыта, критикой, но всегда с неизменной благодарностью. наших учителей действительно нельзя было упрекнуть ни в недобросовестности к исполнению своих обязанностей, ни в равнодушии к своим питомцам.

Выполненная на 2-ом курсе обычная работа по «Гулистану» Саади (текст по литографии, транскрипция и перевод с комментариями и определением метрики стихов), была у А. Л. столь безупречна, что до сих пор, спустя более полувека, служит на кафедре эталонной: красивый почерк, безошибочная транскрипция и точный литературный перевод. Литературный дар А. Л. проявился и позднее — в переводах стихов и прозы, редакторской работе, путевых дневниках.

В 1952 г. после окончания Университета сразу попасть на работу по специальности не удалось. Некоторое время А. Л. преподавал немецкий язык, подрабатывал переводами (№ 1 в «Списке»). Осенью 1953 г. А. Л. поступил в аспирантуру Института языкознания, научным руководителем его стал крупнейший иранист, языковед и этнограф, Иван Иванович Зарубин (1887—1964)¹⁶. А. Л. впоследствии вспоминал, что он был его последним учеником и, кажется, из числа последних, единственным учеником мужского пола, потому что в то время Ивану Ивановичу доставалось руководить только почему-то представительницами преимущественно прекрасной половины, которых он часто доводил своим желчным с ними обращением до слез. По рассказам А. Л., Иван Иванович в те годы проводил время за чтением книг своей богатейшей библиотеки и питьем «Цинандали». Окружающая жизнь, уродством которой он был давно травмирован, интересовала его мало. Он, должно быть, чудом уцелел, оставшись после Февральской революции на Западном Памире представителем Временного правительства. За него якобы заступился возглавлявший какой-то отдел в Туркестанском ЧеКа А. В. Станишевский (Азиз Ниалло), поручившийся за Зарубина, сидевшего при царе в тюрьме (за участие в студенческих беспорядках). «Ни в коем случае не трогать!» — так велел Станишевский, по его собственным словам, кому следовало. И. И. Зарубин, как впрочем и все нормальные советские люди в то время, остерегался иностранцев, в его архи-

¹⁶ О нем: Иранский сборник. К 75-летию проф. И. И. Зарубина. М., 1963; Стеблин-Каменский И. М. Первое путешествие И. И. Зарубина на Памир летом 1914 г. // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 1. СПб., 1993. С. 139—150; Вопросы памирской филологии. 4: Материалы конференции к 100-летию И. И. Зарубина. Душанбе, 1992.

ве (в «Архиве востоковедов» в СПб филиале Института востоковедения РАН) хранятся письма зарубежных коллег, в том числе письма Георга Morgenstierne. Норвежский ученый умоляет Зарубина откликнуться, сообщить — жив ли он. Иван Иванович показывал А. Л. иноземную корреспонденцию, язвительно замечая: «Они мне всё пишут и пишут, но я НИКОГДА не отвечаю...». Да и зачем было отвечать, разве что обвинят в шпионаже в пользу Мунджана?

Были у Зарубина и веские основания избегать участия в гремевших тогда дискуссиях. Поначалу он не был чужд историческому языкознанию и снабдил свой очерк о мунджанском этимологическими комментариями (сб. «Иран». Т. 1. Л., 1927. С. 135 и сл.), которые Morgenstierne подверг доброжелательной критике (NTS III, 1929. P. 296—298). Есть у И. И. Зарубина и работа о языке бурушаски в связи с «учением» акад. Н. Я. Марра, возлагавшего на этот загадочный язык большие надежды в плане подтверждения своих гипотез. После сталинского разоблачения «нового учения» и вос-



Г. Morgenstierne и А. Л. Грюнберг. Сент. 1975 г.

становления в правах сравнительно-исторического метода, И. И. Зарубин, по-видимому, просто демонстративно отвергал любой историзм в подходе к языку. Всех своих учениц наставлял заниматься

исключительно современностью, а этимологии всячески высмеивал. Достоверно известно, что Сергей Николаевич Соколов, еще будучи студентом, написал в качестве дипломной работы очерк белуджского языка, основанный на зарубинских текстах и включавший и историческую грамматику. Иван Иванович, руководитель дипломанта, одобрил первую, синхронную часть¹⁷, а вторую, историческую, со словами: «А эту белиберду можно выбросить», — на глазах у изумленного пятикурсника бросил в печь, которые в те далекие времена еще топилась в питерских квартирах.

Как говорила мне Елена Михайловна Пещерева, преподававшая на кафедре еще до войны, Иван Иванович обвинил как-то А. А. Фреймана в том, что он разводит «маниловщину», имея, очевидно, в виду мягкость и доброжелательность Александра Арнольдовича. На это Елена Михайловна заметила в шутку, что сам И. И. хочет отвести себе роль «Собакевича». И. И. очень обиделся...

В результате такого отношения у выучениц «Зарубинской» школы сложился односторонний синхронный подход к изучению языков, исключавший и этимологию и этнографию, для некоторых из них, как показало дальнейшее развитие нашей науки, оказавшийся непреодолимым. Наоборот, А. А. Фрейман и его ученики были склонны придавать большее значение диахронии, ценили данные мертвых языков, а на занятия современными диалектами и говорами смотрели как на девические забавы, тем более, что среди аспирантов А. А. Фреймана преобладали молодые люди — М. Н. Боголюбов, В. А. Лившиц, И. М. Оранский, а И. И. Зарубина окружали дамы — А. З. Розенфельд, В. С. Соколова, В. С. Расторгуева, Т. Н. Пахалина. Став уже зрелыми, самостоятельными исследователями, некоторые из них осознали всю уязвимость такого искусственного разделения: И. М. Оранский обратился к таджикской диалектологии, а В. С. Соколова вверглась в сравнительно-исторические пучины, — но наверстать упущенное было уже не так легко.

Александр Леонович, постоянно возвращавшийся в наших разговорах к этой теме, хорошо сознавал недостатки своего образования в историческом плане. Он настаивал на необходимости гармоничного сочетания трех компонентов при изучении бесписьменных иранских языков: синхронии, этнографии и диахронии, — но этот тройственный подход выработался не сразу, а после длительного опыта полевой работы.

Началось же с многомесячных поездок в Азербайджан для изучения татского языка, среди татов А. Л. Грюнберг провел август—ноябрь 1954 и июнь—декабрь 1955 г. В то время еврейско-татский, как один из литературных языков Дагестана, имел письменность, на

¹⁷ Опубликованная в VI томе «Трудов Института языкознания» (М., 1956. С. 57—91), эта студенческая работа поражает своей строгостью, лаконичностью и совершенством и, на мой взгляд, остается непревзойденной (Народы Азии и Африки, 1986. № 1. С. 216).

нем издавались книги и периодика, а диалект татов-мусульман в Азербайджане (к которому близок диалект татов-христиан) оставался бесписьменным, о нем имелись, как писал А. Л., «лишь отрывочные сведения» (№ 13. С. 3). Для исследования были выбраны говоры североазербайджанских татов-мусульман. Во время пребывания среди татов А. Л. записал большое количество текстов, составил на их основе грамматический очерк и обширный словарь. Всё это позже, в начале 1963 г. было защищено в качестве кандидатской диссертации и издано в виде отдельной монографии (№ 13), кроме словаря, который так и остался в рукописи. Был написан тогда и ряд статей, в том числе такая основополагающая, как «О месте татского среди иранских языков». В ней А. Л. сделал вывод, что татский язык «...следовало бы рассматривать... в качестве персидского диалекта...» (№ 6. С. 114).

Это был первый самостоятельный опыт полевой работы; А. Л. добросовестно записывал тексты, провел и экспериментальное обследование фонетики, но, в целом, как говорил позднее, татские штудии его не удовлетворили — язык был слишком близок персидскому, а потому малоинтересен. Он был сильно тюркизован, А. Л., кстати, овладел и азербайджанским языком, неплохо на нем изъяснялся, а о взаимоотношениях иранских и тюркских написал статью — «К вопросу о языковом взаимодействии» (№ 7). Быт татов был сильно модернизован, не вызывали у А. Л. симпатии и азербайджанские нравы. Его влекло что-то более «дикое» и недоступное. Такая возможность представилась вдруг летом 1958 г.

В 1958 г. по инициативе великого энтузиаста поисков реликтовых гуманоидов Б. Ф. Поршнева была снаряжена экспедиция на Памир для поисков «снежного человека» под эгидой Академии Наук.

Начальником экспедиции назначили известного географа, путешественника и писателя К. В. Станюковича, а руководительницей фольклорно-диалектологического или этнографического отряда этой экспедиции (названной «Комплексной Памирской») стала Анна Зиновьевна Розенфельд, неутомимая исследовательница горных таджиков, преподававшая на восточном факультете, хорошо знавшая и ценившая способности А. Л. Грюнберга еще по годам его учебы в Университете. Анна Зиновьевна предложила А. Л. срочно выучить киргизский язык (ведь один тюркский он уже знал), чтобы порасспрашивать киргизов на Восточном Памире, где шансы встретить загадочного примата, по мнению энтузиастов проблемы, были особенно велики. А. Л. принялся было за киргизский, но был внезапно призван на очередные военные сборы, где вместо заучивания киргизских парадигм пришлось прыгать с парашютом¹⁸.

¹⁸ А. Л. любил рассказывать о прыжках с парашютом во время военных сборов и о разных комических эпизодах, связанных с этими острыми переживаниями. Мастерством же устного рассказа А. Л. Грюнберг владел в полной мере!

Освоить киргизский так и не удалось, но в экспедицию за «снежным человеком» А. Л. попасть успел — с киргизами, как он рассказывал, общались по-русски, а с населяющими долины Западного Памира памирцами — по-таджикски или по-персидски (что в применении к поискам «снежного человека» одно и то же). Большинство участников экспедиции относительно перспектив обнаружения гуманоида были заранее настроены скептически. Они использовали представившиеся возможности для изучения Памира и достигли в этом, как известно, больших успехов, вызывая постоянное недовольство Б. Ф. Поршнева — вместо того, чтобы ловить «снежного человека», собирали гербарии, проводили орнитологические наблюдения и т. д., о чем подробно повествуется в обширной литературе, посвященной этой знаменитой экспедиции.

В отличие от своей учительницы, А. Л., как он сам говорил, не считал заранее, что все рассказы о «снежном человеке» — полная чушь. Он добросовестно расспрашивал старожилков обо всех случаях встреч со всякой нечистой силой. Узнав же, что в одном из дальних селений хранится у кого-то «ноготь снежного человека»¹⁹, А. Л. с одной, столь же романтически настроенной спутницей, покинул начальницу и поспешил за пресловутым ногтем. Анна Зиновьевна ужасно возмутилась, но потом, разумеется, простила доверчивого ученика, и оба они часто со смехом вспоминали об этом происшествии. А. Л., впрочем, никогда не исключал возможности, что какое-то человекоподобное существо могло скрываться в неприступных кручах, он сам видел обезьян в снегу на склонах Южного Гиндукуша, забежавших из Индии. На тот момент этнографический отряд со всей непреложностью установил, что надежных очевидцев, воочию видевших «снежного человека» на Памире нет. Все передавали сведения со слов отсутствующих свидетелей: «Покойный брат умершей жены рассказывал, что наша ослепшая бабушка...» и т. п., как об этом написала А. З. Розенфельд в статье «В связи с легендой о снежном человеке» (Советская этнография. 1959. № 4. С. 55—66), упоминающей и об участии в работе отряда А. Л. Грюнберга.

До тех пор Александру Леоновичу пришлось видеть только захудалые гребни Кавказа, и он был совершенно поражен и сиянием белоснежных памирских гигантов, и безжизненными плоскогорьями Восточного, и утопающими в зелени селениями Западного Памира. Но увидеть незабываемые памирские вершины пришлось лишь через пять лет и по ту сторону государственной границы и водораздельных хребтов, отделяющих притоки Пянджа от бассейна Инда.

¹⁹ Точнее «ноготь лешего», по-шугнански, собственно, «ноготь войда»: шугн. *войд*, ваханск. *вагд* — примерно что-то вроде 'оборотень'. Такие, напоминающие ноготь огромного существа костяшки, привозят с Памира. По определению университетских зоологов, это «эпифез тела позвонка не крупного горного копытного» (архара или киика).

Пока же, вернувшись с Памира, полный сил и самых смелых планов, достаточно опытный полевой исследователь отправился на иранскую границу в Туркмению. Об организации какой-либо экспедиции в Иран или в Афганистан, где прозябали в неизвестности десятки языков и диалектов, известных разве что по названиям, разумеется, нельзя было даже мечтать. А по нашу, бывшую российскую, а тогда еще советскую, сторону афгано-иранской границы предполагалось найти если и не целые компактные группы подлежащих этнолингвистическому обследованию носителей иранских языков и диалектов, то по крайней мере отдельные семьи переселенцев-эмигрантов из Афганистана и Ирана.

По дороге А. Л. заехал ненадолго к уже, как он вспоминал, поднадоевшим ему татам, где на протяжении месяца изучал говор сел. Халтан Конахкентского района, вносил дополнения в составленный ранее словарь к татским текстам. Затем из Баку пересек Каспийское море и прибыл в Туркмению. Эта поездка, по воспоминаниям А. Л., была особенно утомительной. С целью экспериментально-фонетических исследований приходилось таскать с собой тяжеленную по тем временам аппаратуру, которая к тому же в азиатской жаре неизменно отказывала. Огромный архив магнитофонных записей, сделанных А. Л. Грюнбергом в его бесчисленных экспедициях, сохранился, но уже давно нуждается в перезаписи на более современной технике — в противном случае эти бесценные материалы погибнут безвозвратно.

В Туркмении были обследованы районы Серахса и Кушки, найдены представители ираноязычных племен теймури и джемшидов, уточнены места расселения белуджей и курдов. Обнаружив в Серахсе довольно многочисленную колонию переселенцев из Систана, А. Л. решил заняться их своеобразным персидским диалектом, тем более, что среди них нашелся замечательный сказитель. Летом 1959 и 1960 годов А. Л., нагрузившись опять громоздкими агрегатами для записи речи и тяжеленными батареями к ним, приезжал в Серахс.

Результатом этих посещений серахсских систанцев стала статья о диалекте (№ 14) и несколько десятков больших круглых бобин с записями сказок, легенд и песен систанского фольклора, настолько примечательными, что несмотря на все афганские впечатления, А. Л. непрестанно мечтал к ним вернуться и подготовить к изданию. Сделать это удалось спустя 15 лет. А. Л. вообще любил возвращаться к прежним начинаниям, старался сохранять все записи и заготовки (что в переездах с квартиры на квартиру нелегко), он повторял часто, что никакая работа не пропадает, со временем всё пригождается — и делом доказывал, что он в этом утверждении, несомненно, прав. Так, спустя 25 лет, вернулся он и к туркменским белуджам.

В туркменских пустынях мечта о снежных пиках и неведомых языках в заброшенных ущельях за непроходимыми перевалами не

покидала Александра Леоновича и неожиданно стала реальностью. Благодаря какому-то неизъяснимому стечению обстоятельств, ему, беспартийцу, с подозрительной двойной фамилией, удалось попасть переводчиком к геологам, проводившим по заданию Министерства горных дел и промышленности Афганистана изыскательские работы в самых настоящих горах. Судьба, на этот раз, оказалась благо-склонной к тому, кто слишком этого желал.

В Афганистане А. Л. собирался заняться в первую очередь восточноиранскими языками — памирскими и мунджанским, известному по скудным материалам, но попал в область распространения других индоиранских языков — кафирских или нуристанских, составляющих, по мнению некоторых, особую группу, промежуточную между иранскими (ираноарийскими) и индоарийскими.

Первые шаги переводчика в незнакомой стране были нележки. «Тарджуман-сахиб» ('господин переводчик') Александр Грюнберг испытал сперва некоторые трудности, ведь на кафедре иранской филологии восточного факультета как тогда, так и теперь, обращалось внимание не на технику синхронного перевода и глупейшую сиюминутную лексику (в отличие от московских учебных заведений, издающих даже учебники «языка» дари), а на классический персидский, на «Гулистан» и «Шахнаме». Диалектами Тегерана, Душанбе, Кабула и Рашны нашим выпускникам полагается овладевать уже на месте в течение двух-трех недель.

Когда ломалась какая-нибудь деталь машины, то все попытки перевести ее название на кабульский язык с целью заказать соответствующую запчасть заканчивались тем, что негодную железку приходилось тащить к афганским сотрудникам с вопросом: «Вы это как называете?». В ответ же (привожу в упрощенной передаче) слышалось: «Мо и-ра галуфка блук мигуйим»²⁰, — и все прояснялось.

Со временем А. Л. Грюнберг стал, по отзывам многих, лучшим нашим переводчиком тех лет в Кабуле, его привлекали для самых ответственных переговоров, а соперничали с ним лишь В. В. Кушев и другой воспитанник нашей кафедры, ныне тоже, увы, покойный Алексей Михалёв (умер в 1995 г.). Но А. Л., кроме дари, владел еще и пашто, да и влекли его не паркетные и фуршетные дипломатические встречи и правительственные приемы, а теснины Восточного Гиндукуша.

Перечислять все маршруты, пройденные А. Л. Грюнбергом в составе геологических партий по Нуристану и Афганскому Бадахшану, нет необходимости, так как он сам их описал и составил подробные карты (№ 20, 21, 22, 24, 39, 40, 42, 63 в «Списке работ»). Стоит лишь напомнить некоторые обстоятельства, о которых он сам не упомянул в силу разных причин и потому могущие забыться.

²⁰ «Мы называем это 'головка блока'».

В некоторых местностях А. Л. Грюнберг оказался первым из европейцев, во всяком случае, первым лингвистом или вторым после англичанина Джорджа Робертсона, которому одному удалось побывать у язычников-кафиров до завоевания страны афганцами и насильственного обращения населения в ислам (после чего и было прежнее название «Кафиристан», т. е. 'страна неверных', заменено на бессмысленное «Нуристан» — 'страна света' — подразумевается «свет» ислама).

Попав в Нуристан, А. Л. без боязни, используя свои способности к языкам, принялся за эти, чрезвычайно сложные и сильно отличные от иранских, незнакомые наречия. С геологами у А. Л. установились самые дружественные отношения, он часто вспоминал о многокилометровых переходах по высокогорным кручам. Он отправлялся с геологами в маршруты, собирал образцы, мыл породу и вообще выполнял не только свои переводческие обязанности. Пришлось и петь под гитару, что в молодости А. Л. делал охотно. Зато и начальники партий шли навстречу просьбам симпатичного переводчика — нанимали именно тех рабочих, носильщиков, которых он рекомендовал (они же в силу своей языковой принадлежности, служили ему информаторами), не препятствовали его занятиям, что в тогдашних условиях было немаловажно. Но если в поле всё складывалось относительно благоприятно, то этого нельзя было сказать о вынужденных пребываниях в Кабуле. В атмосфере подозрительности и доноительства, царившей в коллективе советских специалистов и в посольстве, характерной для большинства советских зарубежных миссий, члены которых смотрели на свое временное пребывание за границей как на один из немногих предоставляемых властями способов обогащения, жить было тошно. Надо было демонстрировать свою лояльность режиму и благодарность родине — особенно беспартийному интеллигенту с полу-еврейской фамилией, и А. Л. рассказывал мне потом и об анекдотической тупости сановных дипломатов, а в моменты откровенности, и о практиковавшихся вербовках, подсидаках и иных провокациях. К счастью, большую часть времени он проводил не в Кабуле, а в поле, точнее — в любимых горах.

В течение полевых сезонов 1963 и 1964 годов А. Л. имел возможность изучать все кафирские языки — кати, вамаи, прасун и вайгали, а из дардских — земиаки и глангали. В сезоны 1965—1967 годов в составе геологических партий А. Л. работал в Афганском Бадахшане и собрал материалы по ваханскому, мунджанскому, шугнанскому и сангличскому языкам. Весной и осенью 1968 г. он сумел наладить сбор информации по языку кати в Кабуле, что было невероятно трудно — поиски информаторов и необходимость им платить (из собственного кармана, конечно), подозрительность и советского начальства и афганских властей, — всё это страшно усложняло работу, недаром же, как уже было сказано, десятки, а может быть, и

сотни переводчиков (включая «природных ориенталистов»²¹) перебывали в Афганистане и до, и после советской оккупации, но новых языков не записал никто.

В полевых условиях все было гораздо проще, хотя заниматься приходилось и по вечерам, после тяжелого маршрута, невзирая на усталость. Мунджанец Хоки, например, был нанят помощником повара, и «...утром, после того как геологи расходились на маршруты, а обед было еще рано готовить, он приходил ко мне в палатку и я учился у него мунджанскому языку...» (№ 63. С. 150—151). О трудностях горных переходов лучше всего привести слова самого А. Л. из его дневника: «... Опять трогаемся в путь... Во рту пересохло, горький вкус. Ноги болят и отказываются идти. Я отстаю. Карим уступает мне лошадь, и некоторое время я еду верхом. Ноги отдыхают, но хочется пить, а воды нет. Через полчаса я опять уступаю лошадь Кариму. У него вид совершенно измученный, он даже не может говорить...» (№ 63. С. 161). Тогда А. Л. Грюнберг на свой страх и риск предпринял путешествие в Мунджан, пройдя по пути, по которому с 1924 г. после Н. И. Вавилова и Д. Д. Букинича, не проходил ни один европейский ученый. Записывая у Хоки рассказы о Мунджане, А. Л. хотел увидеть его своими глазами, и это, наконец, сбылось...

Задание добыть, во что бы то ни стало, мунджанские материалы дала А. Л. Грюнбергу его, после кончины И. И. Зарубина, руководительница и непосредственная начальница Валентина Степановна Соколова (24. 02. 1916—07. 09. 1993). Преданная ученица И. И. Зарубина, она успешно, став самым молодым доктором среди иранистов, занималась синхронной фонетикой, публиковала памирские тексты, записывавшиеся преимущественно в Сталинабаде, потом обратилась к сравнительно-историческому языкознанию. Завершив книгу о генетических связях язгулямского языка и шугнано-рушанской группы (в тесном родстве которых сомнений и не было), В. С. Соколова вознамерилась приложить к своим выкладкам еще и мунджанские материалы. В успехе язгулямо-шугнано-мунджанских реконструкций В. С. ничуть не сомневалась уже хотя бы потому, что впервые ввела бы научный обиход достоверные мунджанские материалы, доставленные А. Л. Грюнбергом. По её просьбе, как послушный и исполнительный ученик, А. Л. передавал В. С. Соколовой все записанные мунджанские тексты «сразу по мере их записи»²².

²¹ Выражение акад. И. А. Орбели. Имеются в виду рыбы, которые занимаются ихтиологией, и птицы, считающие себя специалистами по орнитологии.

²² Как продолжает далее В. С. Соколова: «...так что я имела возможность сопоставлять различные их варианты: более ранние — в фонетической записи и более поздние — в фонологической. В дальнейшем обработка материалов, начиная с перевода текстов, велась Грюнбергом и мною независимо друг от друга и для разных целей...» (В. С. Соколова. Генетические отношения мунджанского языка и шугнано-язгулямской языковой группы. Л., 1973. С. 27—28). На протяжении всей книги В. С. так и продолжает именовать А. Л. — «Грюнберг».

Возникла парадоксальная ситуация — А. Л. в поте лица добывал мунджанские материалы и пересылал их В. С. Соколовой, а она из этих еще необработанных и даже толком непереведенных текстов выуживала подходящую для ее сугубо историко-этимологических «целей» информацию. Порочность такой методики в полной мере стала ясна по возвращении А. Л. из Афганистана в 1968 г. Большой нервотрепки стоило ему доказать Валентине Степановне и институтскому начальству, что публикация мунджанских материалов должна начинаться с синхронного описания языка, текстов и словаря, а не с избирательных исторических умозаключений, да еще и опирающихся на первоначальные, не прошедшие окончательной проверки записи. А. Л. Грюнберг доказывал, что неизвестный бесписьменный язык нельзя изучать ради каких-то «разных целей», например, фиксировать только слова, занятные с точки зрения этимологии (как это делали предшествующие исследователи, в том числе и Георг Моргенштиерне). Ошибки будут неизбежны. При изучении бесписьменного языка основой для всех последующих этапов должен явиться обширный корпус текстов в фонологической записи. Будучи сам по себе, в сущности, результатом, только текст и служит основой для всех последующих как синхронных, так и диахронических исследований. Текст имеет абсолютную ценность. Исходя из текстов, можно подвергать проверке выводы самого фиксатора относительно фонетической и морфологической структуры описываемого языка или диалекта. Только тексты и могут подвергаться разнообразным типологическим и сравнительно-историческим штудиям. Поэтому в публикациях А. Л. Грюнберга тексты занимают почетное первое место, а «исследования» помещаются в конце работы (Вопросы языкознания. 1974. № 3. С. 1506).

Тогда же было сформулировано и первостепенное значение текстов на этнографические и бытовые темы для более полной фиксации языковых данных, и именно с этой целью совершена поездка в Мунджан.

Вернемся к дневнику А. Л.: «Мунджан сверху так неописуемо прекрасен, что никак не верится, что эти нищие и больные люди, которых мы видели на руднике и которые нас сопровождают, живут здесь. Кажется, и жизнь должна быть здесь фантастически прекрасной...» (№ 63. С. 162). В этих заметках литературное дарование А. Л. проявилось в полной мере: «... Солнце только появляется из-за гор, запирающих сверху ущелье Сари-Санг. Лучи его уже видны, и верх скал на противоположном берегу светится розовым светом. Я сижу в маленьком садике возле дома. Журчит вода в ручейке. Прохладно. Мне грустно: ведь завтра я ухожу отсюда навсегда» (№ 63. С. 169).

Вскоре после возвращения из Афганистана А. Л. пережил страшную личную трагедию — в августе 1968 г. внезапно умирает горячо любимая жена. Он сумел преодолеть отчаяние, в кратчайшие сроки подготовил к печати книгу о мунджанском — первую в серии «Язы-

ки Восточного Гиндукуша» (№ 22). Книга посвящена «Светлой памяти Марианны», она была филологом-русистом.

Именно в этом, тяжелейшем для А. Л. году, и началось наше с ним сотрудничество — работа над второй книгой серии — «Ваханский язык», многократно переделывавшейся и увидевшей свет лишь в 1976 г., после поездки в Вахан и добавления новых материалов, записывавшихся совместно. Мунджанские разыскания В. С. Соколовой вышли в 1973 г., А. Л. разрешено было напечатать к ним дополнение в «Приложении» (№ 23). В. С. в первой части приложения сама попыталась разъяснить «замеченные расхождения в фонологической записи между словарем Грюнберга и данной книгой» (с. 242). К сожалению, наша критическая рецензия на «данную книгу», написанная тогда же, осталась неопубликованной. В то время печатать отрицательные рецензии в советских изданиях было принято только в «погромных» целях. Не удалось напечатать и нашу критическую рецензию о книге «Ваханский язык» Т. Н. Пахалиной²³.

Ранней весной 1972 г. состоялась поездка в Вахан, приуроченная к празднованию Ноуруза, а вернувшись, А. Л. занялся подготовкой докторской диссертации, которую и защитил успешно в Ленинградском Институте языкознания в декабре 1973 г. Оппонентами выступили М. Н. Боголюбов, В. А. Лившиц и И. М. Оранский, а внешний отзыв представил Отдел языков Института востоковедения в Москве.

Февраль 1975 г. мы провели в Серахсе, записывая систанский фольклор у незаурядного сказителя Исмаила Ярмамедова, давнего знакомого А. Л. по пребыванию в Туркмении в 60-е годы, несколько дней подряд без умолку наговаривавшего на магнитофон свои сказки. Домашние его, в течение многих лет предпочитавшие просиживать вечера у телевизора, искренне восторгались необыкновенным талантом старика. Младшие в семье даже и не подозревали, что их дедушка, как они потом единодушно утверждали, «в сто раз интереснее телевизора» (даже иранского, — в те годы в Туркмении вдоль иранской границы с помощью специальных приспособлений ухитрялись ловить иранские программы, до исламской революции более разнообразные, чем в наши дни).

В те годы многонациональное население Серахса — туркмены, персы, русские, немцы²⁴ — жили очень дружно: немцы чинили кры-

²³ Частично критика заключений В. С. Соколовой об особой близости мунджанского к шугнанскому изложена в нашем совместном с В. А. Лившицем докладе на чтениях памяти И. И. Зарубина в 1974 г. (№ 28) и в моей книге «Культурные растения в памирских языках» (М., 1982). Разбор ошибок Т. Н. Пахалиной содержится в примечаниях к нашему «Ваханскому языку» (№ 32. С. 542 — 669).

²⁴ Немцы-колонисты переселились в Серахс из Саратовской губернии еще в прошлом веке (см. Д. Н. Логофет. На границах Средней Азии. Путевые очерки в 3-х книгах. Кн. 1. Персидская граница. СПб., 1909. С. 132, 213). В начале войны их выселили, но потом они вернулись. Репрессирован был и сам Ис-

ши, машины и телевизоры, туркмены пасли скот, готовили бешбармак и сидели в райкомах, персы возделывали землю, — и все почитали местную святыню: большой мавзолеей Серахс-баба на городище Старого Серахса. Много тогда было съедено кур и индюшек, причем в одном из заздравных тостов местный учитель сравнивал Александра Леоновича с Миклухо-Маклаем, а своих односельчан с папуасами. А. Л. читал стихи, рассказывал об Афганистане, вызывая всеобщее восхищение своим неподражаемым произношением, и был, как всегда, «душою общества».

На обратном пути заехали в Йолотань к белуджам, А. Л. возобновил и завел новые знакомства, а в последние годы усиленно занимался белуджским языком и фольклором. Белуджеведение, развивающаяся отрасль иранистики, возродилась именно благодаря стараниям А. Л. Грюнберга.

Возвращались через Ташкент, где навестили Андрея Владимировича Станишевского (Азиза Ниалло), много рассказывавшего о своих приключениях на Памире в послереволюционные годы. В результате этой поездки появился сборник переводов систанских сказок и легенд и ряд статей (№ 30, 33, 43, 45, 67).

Путешествовать и работать в поле с А. Л. было истинным удовольствием, он обладал даром располагать к себе самых нелюдимых собеседников, а обычно же просто «влюблял» в себя тех, с кем приходилось общаться. На Памире ему дали имя «Искандархон», он охотно на него отзывался и действительно был неотразимым Искандаром.

С 1973 г. преподавая на восточном факультете, А. Л. не только поставил на должный уровень изучение всех афгановедческих дисциплин и вообще, по сути дела, возродил петербургскую афганистику, но также внес совершенно особый стиль в отношения между Учителем и учениками. Студенты тянулись к нему, ходили домой за советами и книгами, выпускники приезжали издалека для бесед и наставлений. А. Л. был неповторимым мастером «кухонных» собеседований, принятых у его поколения, когда именно «на кухнях» решались все проблемы окружающей жизни, в том числе, разумеется, и востоковедные.

Иногда А. Л. вслух говорил, что служит поставщиком новых материалов для кабинетных языковедов, но это было типичное, так сказать, «пачегордостное» самоуничижение. Во-первых, как уже было сказано, он лучше всех понимал, что текст, записанный на бесписьменном языке — это самый что ни на есть результат исследования, причем гораздо более ценный, чем любые теоретические рассуждения: синхронные, типологические, сравнительные и т. п. От способностей и умения того, кто фиксирует текст, зависят все последующие этапы изучения. Во-вторых, в созданных им описаниях язы-

ков, А. Л. открыл так много нового, что высказанные им идеи, несомненно, еще долго будут влиять на развитие нашей науки. К числу наиболее блистательных следует отнести интерпретацию фонетических систем бесписьменных иранских языков, бытующих в условиях активного двуязычия, как систем гетерогенных, т. е. состоящих из двух или нескольких взаимодействующих подсистем — исконных и заимствованных слов. Высказанная впервые для мунджанского языка (№ 22. С. 398), схема эта была потом блестяще подтверждена на ваханском материале (№ 32. С. 547) и применена даже к письменному афганскому, подвергающемуся сильному влиянию персидского (№ 53. С. 12). Неоспоримым достижением является и открытие падежей в ваханском языке, и описание средств пространственной ориентации в языке кати. О предложенной А. Л. классификации имен в афганском языке В. В. Кушев высказывается как об «идеальной» (В. В. Кушев. НАА. 1988. № 4. С. 197).

А. Л. прекрасно понимал, в чем заключен его талант — в изумительной способности постигать живую языковую стихию. Он охотнее поэтому общался с носителями языка, чем с учебниками и грамматиками. Но это не был талант полиглота, которые, как правило, мало способны к научному осмыслению языковой действительности и вообще к творчеству²⁵. Он быстро проникался сегодняшним состоянием языка, феноменально усваивая его строй и звучание, — то, что лингвистика делит на языковые уровни: фонетический, фонемный, морфемный и т. д., — но не для бездумного воспроизведения, как заурядные полиглоты, а для уяснения и систематизации. Напротив, исторические реконструкции занимали его мало, и для своих очерков по афганскому и мунджанскому в «Основах иранского языкознания», где потребовались исторические экскурсы, он привлек Д. И. Эдельман (№ 51) и меня (№ 52). Более того, он вообще издевался над народившейся среди столичных иранистов претенциозной модой во что бы то ни стало «украшать» описательные работы диахроническими изысками. А. Л. счел это следствием неправомерного отношения к чисто синхронным описаниям, как к чему-то второразрядному. Как будто с цитатами из древних языков описание современного становилось значимее! От этого страдало как описательное, так и историческое исследование. «Упускался из виду тот очевидный факт, что историческое изучение будет тем полнее и глубже, чем полнее и глубже проведено синхронное описание языка. Для иранских же языков и диалектов, многие из которых описаны еще далеко недостаточно, либо вообще толком не описаны, углубленное внимание к синхронии особенно важно. Хорошо выполненное синхронное исследование гораздо ценнее, чем эклектическое соединение поверхностной описательности с тривиальными историческими параллеля-

²⁵ О самом выдающемся полиглоте, кардинале Мецофанти, без акцента изъяснявшемся на 148 языках, Наполеон, пообщавшись с ним минут пять, как известно, высказался: «Да, слов у него в голове много, но мыслей нет совсем».

ми. Нет никакой необходимости ни в том, чтобы исследователь объединял бы в одном лице и специалиста по синхронии, и по истории языка, ни в том, чтобы соединять эти разные аспекты исследования под одной обложкой...»²⁶

С 1987 г. А. Л. Грюнберг оказывал помощь Афганской Академии наук в создании новых письменностей для бесписьменных языков. Им были созданы проекты алфавитов для белуджского, кафирских, памирских, пашаи — причем все на языке дари²⁷. В 1991—92 гг. А. Л. провел в Кабуле три месяца и покинул его незадолго до штурма оппозиционными войсками. Всё, что происходило в этой несчастной стране, народ которой он полюбил после многих лет работы там, чрезвычайно его волновало. Приезжавшие и жившие у нас афганцы неизменно навещали его, он руководил и оппонировал афганским диссертациям. Безуспешно пытался он как-то повлиять на советскую и российскую политику в Афганистане, писал письма, записки в разные инстанции, выступал, доказывал, убеждал (№ 55, 60, 61...). Как русскому интеллигенту, ему казалось, что наше востоковедение — это один из факторов русской культуры, способный влиять на принятие политических решений где-то там, наверху. Переведя еще на 2-ом курсе в «Гулистане» мудрые слова Саади, что «править — не дело для разумных», он, как шестидесятник, всё же до конца жизни продолжал питать иллюзии относительно возможности исправить что-то своим активным вмешательством, наивно полагал, что сановников и чиновников может интересовать что-либо, кроме их постов и чинов. Свой гражданский темперамент он проявлял в появившихся в последние годы интервью в газетах, в выступлениях по радио и телевидению, писал о необходимости возрождения петербургской науки (№ 65), ввязывался в бесплодные дискуссии по национальным вопросам (№ 62, 64).

Особенно отвратительна была Александру Леоновичу любая халтура на столь любимом им иранистическом поприще. Беспощадно старался он уязвить «супротивников», ни жалея для этого ни сил, ни времени: сочинял разгромные отзывы, писал рецензии и письма. Опубликована была лишь отрицательная рецензия на бездарный и совершенно непрофессионально изданный в Германии именитым «раска-

²⁶ Заключительные строки неопубликованной критической рецензии на книгу Т. Н. Пахалиной «Ваханский язык».

²⁷ Д-р Л. Жехак (Берлин) сообщил о наличии трех сохранившихся «азбук» — белуджской, «нуристанской» и пашаи, изданных в Кабуле в 1987—1988 гг. в соавторстве с афганскими филологами: Gryunberg, [Prōfaysur]; Pahwāl, [Kāndid Akādēmisen] °Abdorrahmān; Helāli, [Mo°āwen-e sar-mohaqqeq] °Abdolhakim; Mehrzād, [Mohaqqeq] Golām Fāruq. Alefbā-ye Balōči. Kabōl, 1366 h. š. (=1987/ 1988); Gryunberg, [Prōfaysur]; Nurestāni, [Mohaqqeq] Gānmahmud; Akmalgānā, [Mo°āwen-e mohaqqeq] Yāsmīn. Alefbā-ye Nurestāni. Kābol, 1366 h. š. (=1987/ 1988); Helāli, [Doktur] °Abdolhakim; Kalmāni, Mohammad Zāmān; Alināyi, Sayyed A°zam. Alefbā-ye zabān-e Pašayi (Zir-e nazar-e [Pohānd] Mohammad Rahim Elhām wa [Prōfaysur] A. L. Gryunberg). Kābol, 1367 h. š. (= 1988/ 1989).

зоведом» Сидором Левиным сборник якобы памирских сказок (№ 66). Неодобрительные отклики на книги и уничтожающие отзывы о докторских диссертациях Ираиды Смирновой и Исмоила Рахимова и других затерялись в редакциях журналов, в издательствах, в ученых советах и бесподобном ВАКе.

А. Л. гордился уровнем петербургского востоковедения и делал всё, что в его силах, для поддержания высокой репутации нашей востоковедной школы. По его инициативе организовался Семинар петербургских афганистов, регулярно собирающийся на научные заседания.

В 1993 г., пережив сложнейшую операцию, А. Л. уехал на несколько месяцев в Германию, преподавал афганский язык в Гамбургском университете, где, как и на родине, его сразу же окружили заботой любящие студенты и почитатели. Лекции в Германии он читал, разумеется, по-немецки, как в Италии объяснялся по-итальянски, в Польше — по-польски, в Эстонии, где любил отдыхать летом, — по-эстонски. Собираясь навестить друзей и коллег в Англии и Франции он, несомненно, легко заговорил бы по-английски и по-французски, — но, повторяю, совсем не потому, что был бес-смысленным полиглотом. Просто он не имел равных в овладении «духом» чужих языков, тем, что составляет сущность их «работы». Анализировать же эту «работу духа» было его истинным призванием, и иранистам необыкновенно повезло, что делал он это на арийском (индоиранском) материале. Вспоминаю об этих занятиях с ним, как о счастливейшем времени... К сожалению, в последние месяцы его жизни наше общение стало менее интенсивным, — по моей вине. Деканские обязанности не позволяли чаще бывать в уютной квартире на Петроградской, где разгорались на кухне такие увлекательные дискуссии.

Замечу в заключение, что успехи как этнолингвистических исследований в поле, когда требовалось расположить к себе неподатливого информатора, так и научных выступлений и лекций в университете, да и вообще прелесть общения и бесед с Александром Леоновичем, обусловили не только его исключительные интеллектуальные данные, но прямо-таки завораживающий тембр голоса и особые обаятельные интонации речи, так что слушать его, о чем бы и на каком бы языке он ни говорил, можно было без конца...

Три последние статьи А. Л. посвящены разбору кафирских записей из архива М. С. Андреева (№ 72, 73, 74). После А. Л. тоже остался ценнейший архив — магнитофонные ленты, которые пока еще хранят вместе с записями информаторов и его чудесный голос, ведь каждая начинается словами Александра Леоновича: такое-то число, такой-то месяц такого-то года — город, селение, летовка или просто местность такая-то, говорит такой-то,.. а далее идет уже то, что, если нет сделанной А. Л. тогда же письменной расшифровки, вряд ли будет когда-нибудь кому-либо понятно.

Прах Александра Леоновича Грюнберга покоится на кладбище в Комарово, но, кажется, это как раз тот случай, когда прав стих:

Баъд аз вафот турбати мо дар замин маҷуӣ,
Дар синаҳ, оӣ мардуми ориф мазори мо-ст.
После смерти в земле не ищите мой прах,
Я покоюсь в меня любивших сердцах...

И. М. Стеблин-Каменский

Список опубликованных работ Александра Леоновича Грюнберга*

1954

1. [Перевод с таджикского] А. М. Мирзоев. Сайидо Насафи и его место в истории таджикской литературы / Пер. с таджик. под ред. А. Н. Болдырева. Сталинабад: «Таджикгосиздат», 1954. 208 с. [В предисловии «От редакции» указано, что перевод выполнен А. Л. Грюнбергом за исключением «Введения» и «Приложения», переведенных Ю. П. Верховским.]

1955

2. Ормури // Большая Советская Энциклопедия. 2-е изд. М., 1955. Т. 31. С. 2126. [Без подписи.]
3. Парачи // Там же. Т. 32. С. 826—83а. [Без подписи.]

1961

4. Дискуссия о морфологической структуре слова в языках различных типов (Ленинград, ноябрь—декабрь 1960 г.) // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1961. Т. 20. Вып. 5. С. 452—455.
5. [Рец. на кн.:] А. Азизов. Сопоставительная грамматика русского и узбекского языков // Русский язык в национальной школе. 1961.
6. О месте татского среди иранских языков // Вопросы языкознания. 1961. № 1. С. 106—114.
7. К вопросу о языковом взаимодействии: (На материале языка северо-азербайджанских татов) // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. Т. 40. М., 1961. С. 11—23.

1962

8. Определительные конструкции в языке северо-азербайджанских татов // Научная конференция по иранской филологии: (Тезисы докладов). Л., 1962. С. 8—9.
9. Научная жизнь: Хроникальные заметки // Вопросы языкознания, 1962. № 4. С. 153—156. [О второй дискуссии, посвященной проблеме морфологической структуры слова.]

* Составил И. М. Стеблин-Каменский.

10. История изучения бесписьменных иранских языков // Очерки по истории изучения иранских языков. М., 1962. С. 118—147 (совм. с В. С. Соколовой).

1963

11. Система глагола в татском языке // Иранский сборник: К семидесятипятилетию профессора И. И. Зарубина. М., 1963. С. 121—149.

12. Язык северо-азербайджанских татов / Автореф. канд. дисс. (Ленинградский гос. университет). Л., 1963. 20 с.

13. Язык североазербайджанских татов. Л., 1963. 212 с., 1 л. вкл.: карта-схема распространения татского языка.

14. Сеистанский диалект в Серахсе // Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР. 67: Иранская филология. М., 1963. С. 76—86.

1966

15. Татский язык // Языки народов СССР. Т. 1: Индоевропейские языки. М., 1966. С. 281—301.

1969

16. К изучению нуристанского фольклора // Иранская филология: Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию проф. А. Н. Болдырева. М., 1969. С. 52—55.

1970

17. Новое о мунджанском языке // VI Всесоюзная научная конференция по актуальным проблемам иранской филологии: (Тезисы докладов). Тбилиси, 1970. С. 43—44.

1971

18. Этнолингвистическая характеристика Восточного Гиндукуша // Ареальные исследования в языкознании и этнографии: (Тезисы докладов и сообщений). Л., 1971. С. 54—55 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

19. К диалектологии дардских языков: (глангали и земиаки) // Индийская и иранская филология: Вопросы диалектологии. М., 1971. С. 3—29.

20. Нуристан: Этнографические и лингвистические заметки // Страны и народы Востока. Вып. 10: Средняя и Центральная Азия. М., 1971. С. 264—287.

21. Опыт лингвистической карты Нуристана // Там же. С. 288—289 + вкл. [схема маршрутов автора].

1972

22. Языки Восточного Гиндукуша: Мунджанский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. Л., 1972. 474 с., 5 лл. илл., карта.

Рец.: Вопросы языкознания. 1974. № 3. С. 150—153 (И. М. Стеблин-Каменский); Народы Азии и Африки. 1974. № 4. С. 191—193 (А. З. Розенфельд); Советская этнография. 1974. № 4. С. 182—183 (В. Н. Кисляков); Бадахшони Советӣ. 15. XI. 1973 (Т. Бахтибеков); *Archív Orientální*. Vol. 43. 1975. P. 264 (P. V.).

1973

23. [Дополнение к № 22] Приложение II: В. С. Соколова. Генетические отношения мунджанского языка и шугнано-язгулямской языковой группы. Л., 1973. С. 244—246.

 Список опубликованных работ А. Л. Грюнберга

24. Языки Восточного Гиндукуша: Исследования и материалы / Автореф. докт. дис. (ЛО Ин-та языкознания АН СССР). Л., 1973. 40 с.

25. Бесписьменные индоевропейские языки в сравнительно-исторических исследованиях // Генетические и ареальные связи языков Азии и Африки: (Тезисы докладов). М., 1973. С. 25—28 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1974

26. Этнолингвистическая характеристика Восточного Гиндукуша // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974. С. 276—283 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

27. Бесписьменные языки и некоторые вопросы лингвистики текста // Лингвистика текста: Материалы научной конференции. М., 1974, Ч. 1. С. 100—102 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

28. О генетических связях мунджанского языка // Актуальные вопросы исследования иранских языков и диалектов: (Тезисы докладов). М., 1974. С. 2—5 (совм. с В. А. Лившицем и И. М. Стеблин-Каменским).

1975

29. Кратко об экспедициях // Советская этнография. 1975. № 5. С. 136 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

30. Систанские сказания о Рустаме // XI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока». М., 1975. С. 99—103 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1976

31. Сказки народов Памира / Пер. с памирских языков. М., 1976. 536 с. (Сост. и коммент. совм. с И. М. Стеблин-Каменским.)

Рец.: Бадахшони Советӣ. 12. I. 1977 (Н. Шакармамадов); Первый сборник памирских сказок // Памир, 1977. № 4. С. 87—89 (Н. Шакармамадов. Х. Курбанов); Советская этнография, 1979. № 2. С. 180—181 (Б. Б. Лашкарбеков); *Archív Orientální*. 1977. Vol. 45. С. 355 (Jiří Veřka).

32. Языки Восточного Гиндукуша: Ваханский язык. Тексты, словарь, грамматический очерк. М., 1976. 670 с. (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

Рец.: Бадахшони Советӣ. 08. VII. 1977 (Б. Лашкарбеков); Маориф ва маданият. 23. VIII. 1977; BSOAS. 1977. Vol. 40. P. 635 (N. Sims-Williams); *Archív Orientální*. 1977. Vol. 45. P. 355 (Jiří Veřka); *Acta Orientalia*. 1983. Vol. 44. P. 256—258 (Ch. M. Kieffer).

Перевод на французский: № 58.

1978

33. Состояние и задачи изучения белуджского фольклора // Краткое содержание докладов среднеазиатско-кавказских чтений. Л., 1978. С. 16—17.

34. Памяти Георга Моргенстиерне // Народы Азии и Африки. 1978. № 5. С. 248—249 (совм. с И. М. Дьяконовым и И. М. Стеблин-Каменским).

35. К 60-летию Михаила Николаевича Боголюбова // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 37. № 5. 1978. С. 472—473 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1979

36. To the memory of Georg Morgenstierne // *Afghan Studies*. 1979. Vol. 2. P. 37–38 (совм. с И. М. Дьяконовым и И. М. Стеблин-Каменским).

37. О грамматической форме в памирских языках // Всесоюзная научная конференция «Проблемы иранской филологии...»: (Материалы конференции...). Баку, 1979. С. 6–7 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1980

38. Заметки по топонимии Афганского Бадахшана // *Ономастика Востока*. М., 1980. С. 165–169.

39. Путешествия по Восточному Гиндукушу: (1963–1968) // *Страны и народы Востока*. Вып. 22: Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. Кн. 2. М., 1980. С. 28–45.

40. Языки Восточного Гиндукуша: Язык кати. Тексты, грамматический очерк. М., 1980. 296 с.

Рец.: *Народы Азии и Африки*. 1981. № 6. С. 226–228 (И. М. Стеблин-Каменский, Н. Л. Лужецкая); *Journal asiatique*. 1983. P. 191–206 (G. Fussman); *Bulletin de la Societ  de Linguistique de Paris*, 1983 (P. Reichert).

1981

41. [Рец. на кн.:] *Zargotina K'urda: Курдский фольклор (на курдском языке)* / Собр., сост., примеч. и предисл. Ордихане Джалила и Джалиле Джалила. М., 1978. Кн. 1–2 // *Народы Азии и Африки*. 1981. № 1. С. 231–234.

42. К изучению кафирских языков. Язык селения Вама // *Иранское языкознание: Ежегодник 1980*. М., 1981. С. 228–231.

43. Сказки и легенды Систана / Пер. с перс., сост. и коммент. (совм. с И. М. Стеблин-Каменским). М., 1981. 271 с.

Рец.: *Central Asiatic Journal*. 1983. Vol. 27. P. 150 (Jiři Veřka).

1982

44. Татский язык // *Основы иранского языкознания: Новоиранские языки: западная группа, прикаспийские языки*. М., 1982. С. 231–286 (совм. с Л. Х. Давыдовой).

45. Белуджская легенда и Шададе и Маназ // XVI годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока»: (доклады и сообщения по иранистике). М., 1982. Ч. 2. С. 28–32.

46. Памяти М. Б. Руденко // М. Б. Руденко. *Курдская обрядовая поэзия: (Похоронные причитания)*. М., 1982. С. 150–151.

1986

47. [Рец. на кн.:] *Исторические песни пуштунов* / Сост., пер. с пушту, вступ. ст., коммент. и указ. Г. Ф. Гирса. М., 1984 // *Народы Азии и Африки*. 1986. № 1. С. 212–213 (совм. с Н. Л. Лужецкой).

48. [Рец. на кн.:] Ж.-И. Луд, В. Льевр. *Языческий солнцеворот: Зимние праздники у калаша Северного Пакистана*. Париж, 1984 // *Народы Азии и Африки*. 1986. № 5. С. 205–207 (совм. с Н. Л. Сухачевым).

49. От редактора // Карл Йеттмар. *Религии Гиндукуша* / Пер. с нем. К. Д. Цивиной. М., 1986. С. 3–4.

Список опубликованных работ А. Л. Грюнберга

1987

50. Один мунджанский текст // Иранский сборник: (К 75-летию со дня рождения и 50-летию научной и педагогической деятельности профессора В. С. Расторгуевой). М., 1987. С. 22–27.

51. Афганский язык // Основы иранского языкознания: Новоиранские языки: восточная группа. М., 1987. С. 6–154 (совм. с Д. И. Эдельман).

52. Мунджанский язык // Там же. С. 155–235 (Историческая классификация глагольных основ, с. 200–212, составлена И. М. Стеблин-Каменским.)

53. Очерк грамматики афганского языка (пашто). Л., 1987. 240 с.

Рец.: Народы Азии и Африки. 1988. № 4. С. 196–200 (В. В. Кушев).

1988

54. Предисловие ко второму изданию // И. М. Оранский. Введение в иранскую филологию. Издание 2-е, дополненное. М., 1988. С. 3–6 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

55. Афганистан: Языковая ситуация и языковая политика // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 47. 1988. № 2. С. 167–173.

56. Этикет у народов Афганистана // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 189–220 (совм. с Р. Р. Рахимовым).

57. Стихи в переводе А. Л. Грюнберга // Девять встреч: Персидские анонимные повести / Пер. с перс. Н. Н. Туманович и И. К. Петровой. М., 1988. С. 36, 37, 38, 40, 41, 43, 45 и сл.

58. La langue wakhi. Т. 1: Corpus de littérature orale. Т. 2: Essai grammatical et dictionnaire wakhi – français. Edité et traduit par D. Indjoujian. Paris, 1988. 290 p. + 376 p. + 7 p. ill., carte. (совм. с И. М. Стеблин-Каменским). [Перевод № 32].

59. Михаил Николаевич Боголюбов: (К 70-летию со дня рождения) // Ученые записки ЛГУ. № 422. Серия востоковедческих наук. Вып. 30: Востоковедение. 14: Филологические исследования. Л., 1988. С. 3–7 (совм. с А. Н. Болдыревым и И. М. Стеблин-Каменским).

1989

60. О некоторых вопросах изучения Афганистана в СССР // Народы Азии и Африки. 1989. № 1. С. 191–194.

61. Афганистика в Германской демократической республике // Народы Азии и Африки. 1989. № 5. с. 157–159.

62. Автономия ГБАО: миф и реальность? // Памир. 1989. № 2. С. 146–153 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

63. В Афганском Бадахшане: (Страницы из дневника) // Страны и народы Востока. Вып. 24: Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. Кн. 3. М., 1989. С. 147–169.

64. Несколько замечаний по поводу отклика А. С. Давыдова на статью С. В. Чешко // Советская этнография. 1989. № 5. С. 35–38 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

65. Столица и провинция // Родина. 1989. № 3.

1990

66. Об одной публикации памирских сказок // Советская этнография. 1990. № 1. С. 170–171 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

67. The Baluchi Epic poem about Shadad and Manaz // Newsletter of Baluchistan Studies. 1990. Vol. 7. P. 41–52.

1991

68. Grammatical forms in the Pamir languages // 2nd European conference of Iranian Studies: Abstracts. Bamberg, 1991. P. 18–19 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

1992

69. Bilingualism among Indo-Iranians of Eastern Hindukush // Symposium «Bilingualism in Iranian cultures»: Vorträge. Bamberg, 1992. P. 103–106 (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

70. Некоторые черты традиционного мировоззрения пуштунов // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии: Сб. ст. М., 1992. С. 182–196, 219–220 (совм. с Л. Жехакком).

71. Afghanistan – Sprachsituation und Sprachenpolitik // Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde. Dresden; Frankfurt/M., 1992. Bd. 46. S. 235–242.

1995

72. Кафирский гимн богу Мону: (Из архива М. С. Андреева) // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995. С. 605–620.

73. Нуристанские тексты из архива М. С. Андреева // Стхапакашраддха: Сборник статей памяти Г. А. Зографа / Под ред. Я. В. Василькова и Н. В. Гурова. СПб., 1995. С. 144–161.

74. Материалы по этнографии и мифологии Нуристана из архива М. С. Андреева // Studien zur Indologie und Iranistik. 1994. Bd 19: (Festschrift Georg Buddruss). Reinbek, [1995]. S. 83–107.

1996

75. Руководство по записи бытовых и этнографических текстов и сбору терминологической лексики: (Для диалектологов и исследователей бесписьменных и младописьменных языков) // Вестник Восточного Института. № 1 (3). Т. 2. СПб., 1996. С. 3–14.

76. Материалы по этнографии дардских народностей Восточного Гиндукуша: (Долина Дигал) // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1996. № 10. С. 310–331. (Статью подг. к печати В. В. Кушев и Л. Жехак.)

В печати:

Статьи в Энциклопедии «Языки мира»: ашкун, вайгали, гавар, глангали, дамели, земиаки, кати, курдари, мунджанский, нингалами, пашаи, прасун, пхалура, сави, татский, тирахи, торвали, трегами, шумашти.

Готовится к изданию:

Сказки и легенды Вахана (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

Работы, опубликованные под редакцией А. Л. Грюнберга

1. Стеблин-Каменский И. М. Культурные растения в памирских языках [Очерки по...*]. М., 1982. 168 с.

* По обыкновению в то время давлению издательских редакторов книге было дано маловразумительное название «Очерки по истории лексики памирских языков...».

Список опубликованных работ А. Л. Грюнберга

2. Йеттмар К. Религии Гиндукуша / Пер. с нем. К. Д. Цивиной. М., 1986. 526 с.
3. Оранский И. М. Введение в иранскую филологию. Издание 2-е, дополненное / Сост. И. М. Стеблин-Каменский. М., 1988. 390 с.
4. Девять встреч: Персидские анонимные повести / Пер. с перс. Н. Н. Туманович и И. К. Петровой. М., 1988. 270 с.
5. Карамшоев Д. Шугнанско-русский словарь в трех томах. Т. 1: А—З. М., 1988. 576 с.
6. Повести о мужчинах, верных в любви / Пер. с англ. И. К. Петровой. М., 1990. 288 с.
7. Карамшоев Д. Шугнанско-русский словарь в трех томах. Т. 2: И—С. М., 1991. 616 с.

В печати:

Карамшоев Д. Шугнанско-русский словарь в трех томах. Т. 3.

Научное руководство диссертациями

1. Пулад Сайдал-шах. Морфология и функционирование видовых форм глагола в современном пашто. Автореф. канд. дис. Л., 1971. 16 с. (ЛГУ).
2. Давыдова Л. Х. Язык татов Северного Кавказа. Автореф. канд. дис. М., 1982. 28 с. (ИЯ АН СССР).
3. Аламшоев М. М. Система местоимений шугнанского языка: (В сравнении с другими языками шугнано-рушанской группы памирских языков). Автореф. канд. дис. Душанбе, 1992. 24 с. (Тадж. гос. университет).
4. Махгуль Сулейман Дост. Система предлогов и послелогов в современном литературном языке пашто. Автореф. канд. дис. СПб., 1993. 18 с. (СПбГУ).
5. Крюкова В. Ю. Ритуальная чистота в зороастризме и исламе: (Смерть и похоронный обряд). Автореф. канд. дис. СПб., 1996. 18 с. (Кунсткамера) (совм. с И. М. Стеблин-Каменским).

Оппонирование диссертаций

1. Лудин Д. М. Опыт описания статистическими методами современного афганского языка (пушту). Канд. дис. (ЛГУ), 1971.
2. Хелали Абдул Хаким. Некоторые вопросы афганской лексикографии (На материале анализа словаря «Пашто Камус» Афганской Академии и «Афганско-русского словаря» М. Г. Асланова). Канд. дис. (ЛГУ), 1971.
3. Люшкевич Ф. Д. Этнографические особенности таджикского населения Бухарского оазиса: (Конец XIX — начало XX века). Автореф. канд. дис. Л., 1975 (Лен. часть Ин-та этнографии АН СССР). 20 с. [Диссертация защищена под другим названием с другим оппонентом в 1977 г.].
4. Карамшоев Д. Категория рода в памирских языках: (Сравнительный анализ). Докт. дис. М., 1979 (Ин-т языкознания АН СССР).
5. Цаболов Р. Л. Историческая грамматика курдского языка. Докт. дис. (Ин-т востоковедения АН СССР). М., 1978.
6. Додыхудоев Р. Х. Лингвистический анализ микропонимии Памира: (На материале шагнуно-язгулямской группы). Докт. дис. (Ин-т языкознания АН СССР). М., 1980.
7. Мошкало В. В. Система глагола в белуджском языке: (Сравнительная характеристика по диалектам в историческом освещении). Канд. дис. (Ин-т языкознания АН СССР). М., 1981.

8. Сайдмамадов А. А. Синтаксис простого предложения ваханского языка: (Типы двусоставных предложений). Канд. дис. (Ин-т языкознания АН СССР). М., 1982.

9. Додыхудоева Л. Р. История основ шугнанского глагола. Канд. дис. (Ин-т языкознания АН СССР). М., 1983.

10. Кисляков В. Н. История этнографического изучения народов Ближнего и Среднего Востока в русской и советской науке. Канд. дис. (Лен. часть Ин-та этнографии АН СССР). Л., 1983.

11. Ормур Халилулла. Личные глагольные формы языка ормури: (На материале логарского диалекта). Канд. дис. (Ин-т языкознания АН СССР). М., 1984.

12. Ефимов В. А. Язык ормури в синхронном и историческом освещении. Докт. дис. (Ин-т языкознания АН СССР). М., 1986.

13. Никитина Т. Н. Синтаксический строй древнекитайского языка. Докт. дис. (ЛГУ). Л., 1986.

14. Кепинг К. Б. Морфологический строй тангутского языка и его типологическая характеристика. Докт. дис. (ЛГУ). Л., 1986.

15. Иоаннесян Ю. А. Диалект современного дари района г. Герата: (Фонетика, морфология). Канд. дис. (Ин-т востоковедения АН СССР). М., 1987.

16. Заозерская Н. О. Субстантивные словосочетания в языке дари: (Типа «существительное — существительное»). Канд. дис. (МГУ). М., 1987.

17. Пелевин М. С. Лирика Хушхал-хана Хаттака (1613—1618). Канд. дис. (СПбГУ). СПб., 1992.

Работы об А. Л. Грюнберге

1. Чесанова Т. Лингвистический заповедник // Ленинградская Правда. 05. III. 1972.

2. Стеблин-Каменский И. Вахан весной. Памирский дневник, 1972. Л., 1973. 52 с. + карта.

3. Стеблин-Каменский В. Серахс зимой. Туркменский дневник, 1975. Л., 1975. 57 с. + карта.

4. Грюнберг-Цветинович А. Л. // С. Д. Милибанд. Биобиблиографический словарь советских востоковедов. М., 1975. С. 1596. (Дополн. 1-е изд. М., 1977. С. 1596).

5. Оранская Т. Только на Восточном факультете // Ленинградский университет. 1987. № 40 (3146), 25. XII.

6. Кабакчи В. Через полувековые трудности // Ленинградский университет. 1988. № 13 (3159), 08. IV.

7. Основные научные труды доктора философских наук, профессора А. Л. Грюнберга. // Народы Азии и Африки, 1990. № 4. С. 218—219.

8. Грюнберг А. Л. // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990. С. 1276, 191в, 200а, 340б, 476а.

9. Грязневич В. Мы не настолько богаты, чтобы пренебрегать гуманизмом // Час пик. 1992. № 17 (114), 27. IV.

10. Грюнберг-Цветинович А. Л. // С. Д. Милибанд. Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. 2-е изд., переработ. и дополн. Книга 1: А—Л. М., 1995. С. 341б—342а.

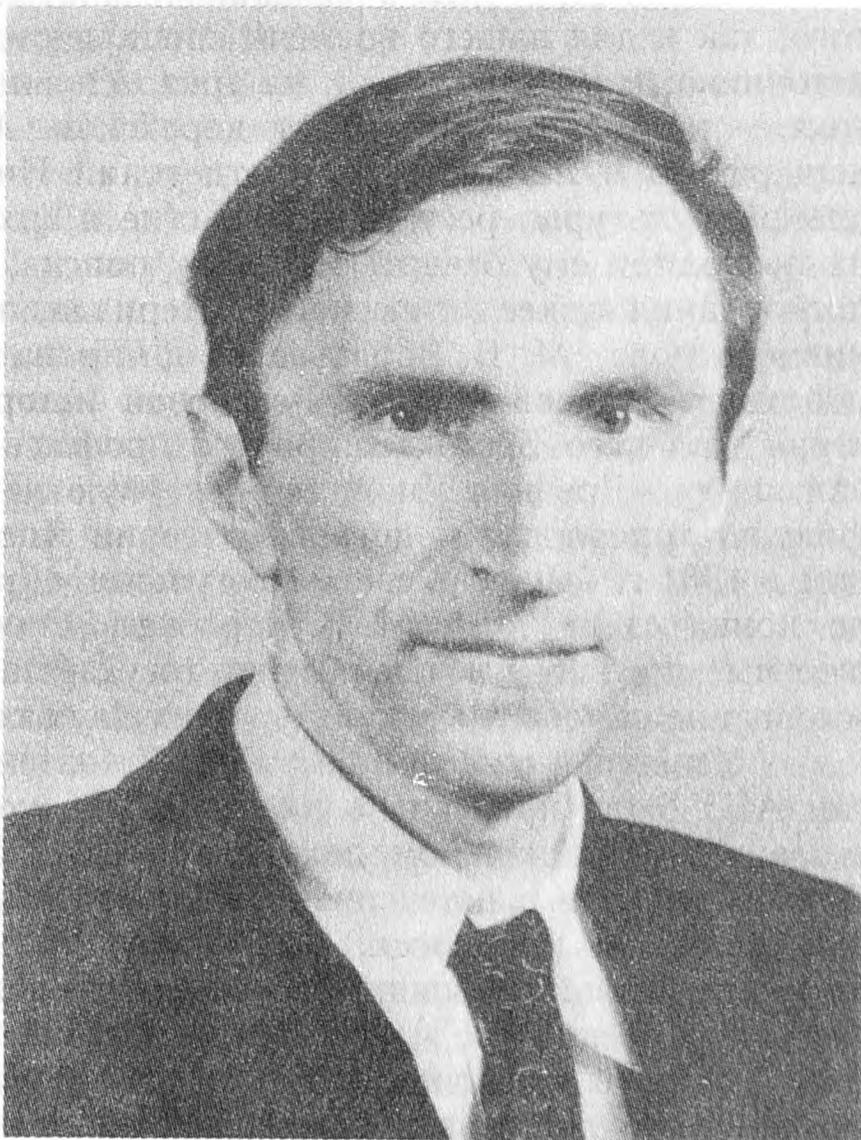
11. Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995. С. 605. (Кушев В.).

12. Кушев В. В. Александр Леонович Грюнберг // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1996. № 10. С. 339—408.

Михаил Васильевич Воробьев (1922—1995)

5 октября 1995 г. на 74-ом году жизни скончался видный российский историк Дальнего Востока, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, доктор исторических наук Михаил Васильевич Воробьев.

Михаил Васильевич Воробьев родился 21 апреля 1922 г. в г. Петрограде, в семье служащего Госбанка. Родители М. В. Воробьева, выходцы из крестьян Тверской губернии, поселились в Петрограде задолго до революции 1917 г. В 1940 г. М. В. Воробьев закончил 14-ю среднюю школу г. Ленинграда и был сразу после школы призван в армию, однако через некоторое время уволен из армии по состоянию здоровья. В 1941 г. Воробьев поступил в Ленинградский Государственный университет на японское отделение восточного факультета. Как писал сам М. В. Воробьев в своей автобиографии, после начала войны в 1941 г. он «работал на строительстве оборонительных сооружений на подступах к Ленинграду, был бойцом противопожарного взвода при штабе ПВО ЛГУ, в сентябре вступил в рабочий батальон народного ополчения». После эвакуации университета из Ленинграда в феврале 1942 г. М. В. Воробьев, оставшийся в осажденном городе с родителями, закончил бухгалтерские курсы и работал в Статистическом управлении города. В июне 1943 г. он был вновь мобилизован в армию и рядовым



708 стрелкового полка участвовал в боях за снятие блокады Ленинграда. Был тяжело ранен (имел инвалидность второй группы) и после госпиталя продолжал службу в 905-м особом строительном батальоне Балтийского флота. Осенью 1945 г. был демобилизован из армии и возвратился в университет.

После окончания в 1950 г. университета (дипломная работа «Разложение первобытно-общинного строя и создание феодального государства в Японии. Реформы Тайка и их последующее развитие») М. В. Воробьев был рекомендован в аспирантуру. Он стал аспирантом у известного археолога, будущего академика А. П. Окладникова. В 1953 г. он успешно закончил аспирантуру и 17 декабря 1953 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Каменный век стран Японского моря». Дипломная работа и кандидатская диссертация определили научный путь М. В. Воробьева. В годы обучения в Университете он изучал японский и корейский языки, а также, чтобы квалифицированно работать, и китайский, в частности у О. Л. Фишман. Это позволило ему уже в середине 50-х гг. стать уникальным как для того, так и для нашего времени специалистом, способным работать с источниками и литературой на трех основных языках Дальнего Востока — китайском, японском и корейском. Аспирантура и последующая работа в Ленинградском отделении Института истории материальной культуры, регулярное участие в археологических экспедициях позволили ему освоить методику поиска, добычи, обработки и использования археологического материала, технику музейного и архивного дела. М. В. Воробьев сформировался как уникальный специалист по древней и средневековой истории и истории культуры стран Дальнего Востока широкого профиля. В 1958 г. он опубликовал книгу «Древняя Япония» — первую на русском языке монографию по археологии и древней истории Японии. Вслед за этим трудом в 1961 г. вышла в свет монография «Древняя Корея». Отныне и до конца своих дней М. В. Воробьева станут глубоко интересоваться сложные проблемы возникновения государств в Корее и Японии, формирование самобытных культур этих двух стран.

Успешная работа в ЛО ИИМК (затем ЛО Института археологии АН) была прервана в июне 1963 г., когда М. В. Воробьев, как сказано в официальном документе, «был освобожден от работы в ЛО ИА в связи с истечением срока работы, установленного законодательством о конкурсах, с 15 июня 1963 г.». Истинной причиной были его нелады с бывшим научным руководителем и дирекцией Института. Дирекция ЛО ИА была недовольна тем, что М. В. Воробьев как активный работник профсоюзной организации пытался вести независимую линию в профсоюзной работе. Участие в профсоюзной работе и стремление бороться за интересы коллектива были присущи М. В. Воробьеву и в то время, когда он был уже сотрудником Ленинградского отделения Института востоковедения. Полтора года М. В. Воробьев был без постоянной работы. В начале 1965 г. при

активной поддержке академика В. В. Струве он был взят по конкурсу на работу в Сектор Древнего Востока ЛО ИВ АН. Именно в стенах ЛО ИВ АН исследовательский талант М. В. Воробьева развернулся в полную силу. Работа в Секторе Древнего Востока, в сильном научном коллективе, позволила ему быть в курсе новых идей в этой области исторической науки. Одновременно М. В. Воробьев являлся непременным участником научной жизни секторов и групп дальневосточного цикла Института. Много сил в те годы М. В. Воробьев отдает Этнографической комиссии Географического общества, в разные годы он был заместителем председателя и председателем этой комиссии ГО.

Наряду с завершением трудов по культуре Японии («Очерк истории науки, техники и ремесел Японии», в соавторстве с Г. А. Соколовой. М., Наука, 1976) он делает первый вариант монографии о культуре Кореи. Одновременно все свои силы и талант он отдает исследованию истории и культуры чжурчжэньского государства Цзинь. 1 июля 1972 г. М. В. Воробьев защищает докторскую диссертацию на тему «Чжурчжэни и государство Цзинь».

С 1973 г. он работает в должности старшего, а с 1986 г. — ведущего научного сотрудника. Исследования по истории чжурчжэней и их культуры публикуются в двух монографиях — «Чжурчжэни и государство Цзинь (X в. — 1234 г.). Исторические очерки» (М., 1975) и «Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.)» (М., 1983). М. В. Воробьев пишет и публикует монографию по истории древней Японии — «Япония в III—VII вв.» (М., 1980). В 80-х гг. он трудится над историей становления и развития японского права. Результат — монография «Японский кодекс Тай-хо Ёро рё (VIII в.) и право раннего средневековья» (М., 1990). Им завершается книга «Корея до второй трети VII в.» (в данный момент находится в печати в издательстве Центр «Петербургское востоковедение») и исследование «Маньчжурия и Восточная Внутренняя Монголия в древности и средние века» (Владивосток, 1994). Последние полтора года своей жизни М. В. Воробьев дорабатывал начатую еще в молодые годы монографию по культуре Кореи. (Имеется в готовом виде в рукописи у вдовы М. В. Воробьева — Г. А. Соколовой.)

Десять монографий (две из которых, посвященные собственно истории и истории культуры Кореи, пока не изданы) и более 150 статей — таков итог жизни ученого. М. В. Воробьев жил наукой, это был неутомимый труженик, который несмотря на возраст следил за всеми новинками по специальности (он регулярно по четвергам посещал, например, выставку новых поступлений БАН), глубоко интересовался теоретическими проблемами, методологией и философией своей науки, применял новые методологии в своих исследованиях. Он любил и понимал искусство и старался не пропустить ни одной новой художественной выставки. Член Ученого совета СПб филиала Института востоковедения, член двух специализированных советов в

СПб филиале ИВ и восточного факультета СПбГУ, научный руководитель многих аспирантов, он находил время для профсоюзной работы и пользовался поистине широким уважением как сотрудников института, так и дирекции. Его менталитету и поступкам была свойственна тяга к справедливости — так, как он ее понимал — и скрупулезному исполнению законов, что не всем и не всегда нравилось. Но это был честный и бескорыстный человек, для которого дело и справедливое положение человека в нем, были превыше всего. Он был заботливым и терпеливым мужем, добрым товарищем, любил застолье и дружескую беседу. Его любили выпускники 14-ой школы 1940 года. Каждый год они собирались вместе, и те из них, кто остался жив, пришли проводить его в последний путь.

Как ученый М. В. Воробьев был известен не только в Петербурге и Москве, в Сибири и на Дальнем Востоке. Его знали и ценили и за рубежом. Но так сложилась судьба, что ему не удалось побывать ни в Японии, ни за границей вообще, если не считать военной службы в Поркклауд под Хельсинки.

Люди справедливо полагают, что время все расставляет на свои места. Думается, что с годами вклад М. В. Воробьева в изучение истории, культуры и права Дальнего Востока станет еще более весомым и очевидным.

Е. И. Кычанов

**Памяти Учителя:
Петр Афанасьевич Грязневич
(19 сентября 1929 — 12 февраля 1997)**

Не верю, что его нет... Не могу смириться с мыслью о том, что никогда больше не увижу этого удивительного человека, не услышу его голос, что уже не придется обсуждать с ним тонкости перевода средневековых арабских текстов или комментарии к древнейшим надписям, итоги многолетних работ Советско-йеменской комплексной экспедиции или захватывающие перспективы морских археологических изысканий у южного побережья Аравии... Нас покинул не просто крупный ученый: с его безвременной кончиной в прошлое уходит целый пласт в истории отечественной арабистики. И нет сегодня никого, кто мог бы его заменить.

Еще не время подводить итоги его многогранной творческой деятельности, «раскладывать по полочкам» его труды, давать оценку его открытиям, скорбеть о тех грандиозных начинаниях, которые он, увы, не успел завершить. Закроешь глаза и вдруг отчетливо представляешь себе картины из жизни Учителя, те события, о которых посчастливилось услышать от него самого или довелось прочесть в его книгах.

Сибиряк по происхождению, Петр Афанасьевич Грязневич родился 19 сентября 1929 г. в деревне Павловка Саргатского района Омской области и на себе испытал многие из тех невзгод, которые выпали на долю его поколения. Когда в 1942 г. его отец, Афанасий Константинович Грязневич, преподаватель Омского пединститута, был призван на фронт, матери Петра, Наталье Дмитриевне, не по своей воле пришлось покинуть Омск и обосноваться в Сургуте, ныне —



крупнейшем в Западной Сибири центре нефтедобычи, а тогда — небольшом селе на берегу Оби. Несколько лет тому назад П. А. Грязневич стал почетным гражданином г. Сургута и, пожалуй, ни одно из его званий не было ему так дорого. В 1943 г. А. К. Грязневич погиб в боях под Кировоградом. Нелегко было Петру: нужно было и учиться, и поддерживать мать охотой, рыбной ловлей, нелегким крестьянским трудом. Тогда и сформировались у него те качества хозяина, которые ярко проявлялись в его научной деятельности и в частной жизни. Каждый, кто хоть раз побывал у него в Сосново, помнит, сколь любовно он относился к своему дому, сколько всего он сделал там своими руками.

Оказавшись в Сургуте, П. А. Грязневич из горожанина превратился в сельского жителя. В сталинские времена это означало существенное ограничение его гражданских прав. Даже блестяще закончив школу, он не мог быть уверенным в том, что ему разрешат покинуть место постоянного жительства и поехать в город на учебу. Но вмешался счастливый случай: одноклассница Петра, устроившаяся после окончания школы секретаршей в сельсовет, на свой страх и риск выдала ему и его товарищу оформленные на них паспорта. Летом 1947 г. семнадцатилетний Петр Грязневич попадает в Казань, где поступает на 1 курс историко-филологического факультета университета. Там холодной и голодной зимой и произошло событие, круто переменявшее всю его жизнь. 17 декабря 1947 г. студент П. А. Грязневич заметил в магазине и купил книгу академика И. Ю. Крачковского «Над арабскими рукописями».

Для меня она решила выбор пути. Бесформенный мир вдруг сразу обрел полюса... Я написал И. Ю. Крачковскому и скоро получил ответ, поразивший меня эпическим спокойствием и домашними интонациями. Осенью 1948 г. я поступил на восточный факультет Ленинградского университета, а скоро вошел и в те комнаты с ясеневыми шкафами, которые описаны в книге, — вот что много лет спустя поведал об этих переломных для своей судьбы месяцах сам Петр Афанасьевич¹. Так родился еще один востоковед петербургской школы. Получив в 1953 г. образование ираниста-историка, П. А. Грязневич поступил в аспирантуру при Арабском кабинете Института востоковедения АН СССР, в котором работал до самого конца своей жизни. Он и погиб по пути на заседание сектора.

В арабистику, которая стала его подлинным призванием Петр Афанасьевич Грязневич пришел благодаря участию в коллективном проекте переиздания «Та'рйх ар-русул ва-л-мулук» ат-Табарй. Немало времени провел он, сличая фотокопии различных рукописей этого сочинения. Тогда-то, наверное, и выработал он ту тщательность в проработке деталей, то внимание к мелочам, ту объясняющуюся высокой требовательностью к себе неторопливость в работе, которые ха-

¹ Грязневич П. А. В поисках затерянных городов: Йеменские репортажи. Изд. 2-е, доп. М., 1982. С. 172—173.

рактически характеризуют все его творчество. Как специалист-рукописник П. А. Грязневич оставил после себя три увесистых тома, которые стали подлинным украшением «черной серии», издававшейся Главной редакцией восточной литературы в Москве (ныне — издательская фирма «Восточная литература»). Он познакомил мировую арабистику с двумя уникальными рукописями из нашего собрания: сначала издал и перевел отрывок, касающийся истории 'аббасидского движения, из «Истории халифов» анонимного автора XI в.², а затем опубликовал в виде факсимиле весь текст этого сочинения, снабдив его кратким изложением содержания и указателями³; его заслугой является также издание «Мансуровой хроники»⁴. Для «Краткого каталога арабских рукописей ИВ АН СССР» им был подготовлен раздел по рукописям Корана.

Через всю жизнь пронес П. А. Грязневич чувство глубочайшей признательности к академику И. Ю. Крачковскому, и лучшим ее выражением стала подготовка к изданию и публикация перевода Корана⁵. По сей день перевод И. Ю. Крачковского остается единственным научным переводом на русский язык этого великого произведения мировой духовной культуры. Трудно себе представить, сколько времени и сил потребовало у Петра Афанасьевича Грязневича сведение воедино разрозненных записей, унификация транслитерации, «расшифровка» примечаний, библиографический поиск.

Еще работая над изданием рукописей двух исторических хроник, П. А. Грязневич почувствовал, что его особенно влечет к себе не столько сфера чистой филологии, сколько средневековая арабская историография, изучение закономерностей ее зарождения и развития. По его инициативе и под его редакцией вышли четыре тома задуманной им серии «Арабская историческая литература раннего средневековья (VII — начало XI вв.)». Его статья «Развитие исторического сознания арабов (VI—VIII вв.)»⁶ явилась крупным вкладом в разработку этой проблемы.

² Арабский аноним XI века / Изд. текста, пер., введ. в изуч. памятника и коммент. П. А. Грязневича. М., 1960 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия, VI). Эту работу П. А. Грязневич успешно защитил в 1961 г. как диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук.

³ История халифов анонимного автора XI века: Факсимиле рукописи / Предисл. и кратк. излож. содерж. П. А. Грязневича. Указ. М. Б. Пиотровского и П. А. Грязневича. М., 1967 (Памятники письменности Востока, XI).

⁴ Мухаммад ал-Хамави. Ат-Та'рих ал-Мансурй: (Мансурова хроника) / Изд. текста, предисл. и указ. П. А. Грязневича. М., 1960 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия, XI).

⁵ Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963. (2-е изд. М., 1986.) П. А. Грязневич участвовал также в подготовке к изданию «Арабской географической литературы» И. Ю. Крачковского, составившей 4-й том «Избранных сочинений» академика.

⁶ Очерки истории арабской культуры V—XV вв. М., 1982. С. 75 — 155.

Однако подлинной страстью для П. А. Грязневича стал Йемен. Впервые в эту малоизученную страну он попал в качестве переводчика с группой советских врачей в ноябре 1965 г. В 1966—1967 гг., проявив незаурядную настойчивость и энергию, он сумел организовать в свободное от основной работы время серию поездок по Центральному Йемену, которые обогатили науку новыми открытиями в области исторической географии, археологии и эпиграфики Южной Аравии⁷. Петр Афанасьевич Грязневич был, наверное, последним путешественником по Аравийскому полуострову в том значении этого слова, который в него вкладывали в прошлом веке. Сейчас пришло время узких специалистов, а мой Учитель был ученым-универсалом, собиравшим как древние, так и средневековые надписи; наносившим на карту развалины сабейских храмов и зайдитских крепостей; равно интересовавшимся капителями химйаритских колонн и мечетями XIX столетия; упорно, но, увы, тщетно искавшим высеченный на скале список эпонимов племени халйл и рукописи не дошедших до нас томов «Китāб ал-иклйл» ал-Хасана ал-Хамдāнй; заносившим в дневник легенды о кладах и джиннах и местные ботанические термины... Его увлеченность Йеменом была оценена по достоинству. В ноябре 1970—мае 1971 г. П. А. Грязневич в качестве стипендиата ЮНЕСКО вновь посетил Йеменскую Аравскую Республику. Итогом его напряженных многомесячных полевых изысканий стал 2-й выпуск «Южной Аравии», который по праву можно назвать историко-географической энциклопедией Северного и Центрального Йемена⁸. Не одно поколение сабеистов и историков средневековой Южной Аравии помянет добрым словом ее автора.

В полной мере талант П. А. Грязневича как организатора науки раскрылся в 1983—1989 гг., когда в течение семи лет он возглавлял созданную благодаря его усилиям Советско-йеменскую комплексную экспедицию. Впервые в отечественной арабистике было предпринято изучение силами специалистов разного профиля одной из областей Арабского Востока, Хадрамаута: совместно работали археологи и ботаники, эпиграфисты и геоморфологи, этнографы и лингвисты, «традиционные» арабисты, историки и филологи.

СОЙКЭ, как поэтично звучит это сокращение! С него начался и мой путь в науку. Нет, не довелось мне побывать в Хадрамауте, где проводила она свои изыскания. На мою долю выпало подкрепление ее находок материалами средневековых арабских источников. Но постоянно и во время работы над диссертацией, и после ее защиты я чувствовал доброжелательное внимание, высокую требовательность и

⁷ Южная Аравия: Памятники древней истории и культуры. Вып. 1: (П. А. Грязневич совместно с А. Г. Лундиным и др.). М., 1978.

⁸ Южная Аравия: Памятники древней истории и культуры. Вып. 2: Материалы экспедиции П. А. Грязневича 1970—1971 гг. Ч. 1: Грязневич П. А. Историко-археологические памятники древнего и средневекового Йемена: Полевые исследования 1970—1971 гг. СПб, 1994.

неподдельный интерес Учителя ко всему, чем бы я не занимался в арабистике. Думаю, к моим словам присоединятся и другие многочисленные ученики П.А. Грязневича. **Спасибо Вам, Петр Афанасьевич, за то, что Вы были!**

Не хочется завершать прощание с Учителем на скорбной ноте. И все же невольное отчаяние охватывает при мысли о том, сколько его замыслов осталось неосуществленными! С каким воодушевлением рассказывал он о проекте морской экспедиции по древним торговым трассам Красного и Аравийского морей! Суждено ли нам будет увидеть воплощение этой его мечты в действительность? В письменном столе Учителя остался почти законченный перевод «Описания Аравийского полуострова» ал-Хамдāнй, которому П.А. Грязневич отдал почти три десятилетия своей жизни. Как хочется надеяться, что он будет опубликован! А дневники начальника СОЙКЭ, содержащие уникальный материал по истории и культуре Хадрамаута...

Мы потеряли Петра Афанасьевича Грязневича в очень тяжелое, трагическое для отечественной науки время, когда под угрозой поставлено само ее дальнейшее существование. Будет ли продолжение у того дела, которому он отдавал всего себя? Верю, будет...

17 февраля 1997 г.

Сергей Французов

Чему учиться у Петрова

13 января исполнилось десять лет со дня смерти Виктора Васильевича Петрова. 10 лет... Вряд ли кто-нибудь не согласится: все состоявшееся за эти годы в близких Петрову областях науки состоялось бы в лучшем качестве, если бы он к тому свою руку приложил, и от скольких недоразумений и огрехов могла бы защитить его рука! «...Не говори с тоскою — нет, а с благодарностью — были!» Совет благой, но к Петрову приложим лишь наполовину: с благодарностью — о, да! — все растущей и углубляющейся, но и с не менее растущей и углубляющейся тоской, заставляющей то и дело, по самым разным поводам повторять снова и снова: ах как нет Виктора Петрова, ах как его нет!

Название для своих раздумий заимствую у Л. З. Эйдлина: в его эссе «Чему учиться у Алексеева» [1, с. 5—13] речь идет о взглядах на науку и на правила поведения в ней человека науки — тема, похоже, вечная и актуальная во все времена, а уж в наше — особо. На вопрос: чему учиться у Петрова, — ответил посвященный ему сборник «Точность — поэзия науки» [2], одно из первых изданий нашего Центра «Петербургское Востоковедение». Не пересказывая здесь его статей, считаю все же нелишним напомнить о некоторых.

Пример научной жизни Петрова во многих отношениях особо поучителен — Алексеев употреблял в таких случаях старомодное «учителен», оно глубже. Учительность посвященной Петрову книги не замкнута китаеведением: ученый любой отрасли востоковедения, да и шире — любой отрасли гуманитарной науки, а в чем-то и науки вообще, — может извлечь из нее и конкретный совет, как лучше устроить свою научную жизнь, и повод для раздумий о том, как себя в научной жизни вести. Виктор Петров умел себя вести по самому высокому счету, потому и смогло его имя объединить для создания книги по крайней мере двадцать очень разных людей — факт, говорящий за себя, особенно в наше время всяческого и повсеместного сепаратизма.

Удивителен психологический момент: вроде бы все мы и всегда хотим «житья со всеми сообща», но как при этом редки примеры людей, способных это желание претворить в действие и противостоять тенденции ухода, по выражению Алексеева, в свои норы. Так понятен уход в свою работу, свою тему, когда и на них сил не хватает, понятен — и губителен для общего дела, да и своего частного тоже. Тем и притягательно имя Петрова, что в нем каждый чувствует зарок живительной объединяющей идеи.

В науке — как и везде — самый большой воз везет тот, кто, видя нужное дело, не оставляет его кому-то, а берется за него, даже если для этого приходится жертвовать делом собственным, тоже нужным. Я пересказываю слова Алексеева о С. Ф. Ольденбурге, перед самоотверженностью которого Алексеев преклонялся, и сожалел о той другой жизни, «которая могла ведь при его исключительных дарованиях расцвести в его индивидуальной сосредоточенности всеми яркими цветами громадного научного творчества, но была принесена в жертву всем другим, всем нам» [3, с. 10]. Меня можно упрекнуть в использовании цитаты не по назначению, однако сказанное об Ольденбурге приложимо к Петрову с точностью, которая говорит о правомочности такого переадресования. Да и сам «генетический» ряд, в ко-

тором Петров — внук Ольденбурга, через связующее поколение — Алексеева, представляется вполне естественным.

По существу, все сказанное Алексеевым об Ольденбурге соответствует образу Петрова — с внесением, конечно, существенной поправки на разницу во времени и в положениях. Меня особо занимает один момент. Жертвуя своим индивидуальным творчеством, или хотя бы урезая его, ученый знает, что общее мнение коллег жертвы не оценит: в почете всегда имя, с которым связано исследование, открытие, томы сочинений — все то, что только и считается творчеством. В дневнике К. И. Чуковского Ольденбургу дана убийственная для самолюбия ученого характеристика: «...усваиватель, но не созидатель. Ему легче прочитать тысячу книг, чем написать одну» [4, с. 117]. С горечью подтверждает существование таких оценок и Алексеев: «...были и враги, считавшие его деятельность неэквивалентною научной кабинетной и излишне демонстративной» [3, с. 24]. Нечто близкое приходилось слышать и о Петрове, и, конечно, он знал об этом (как знал в свое время и Ольденбург). Подобные колючки не могли не царапать, но на линии поведения не сказывались. У Виктора Петрова прежде всего, может быть, надо учиться внутренней свободе от обременяющего душу тщеславия, от погони за престижностью (противное слово, которое раньше и употреблять стеснялись).

Все это определилось в Викторе Петрове сразу. Можно, конечно, считать, что выбор пути, который он сделал, еще не выйдя из студенчества, — преподавание — был продиктован обстоятельствами. Но ясно, что Петров принял этот диктат с открытыми глазами, понимая на что себя обрекает — перед глазами были живые примеры, да и наверняка не раз слышал сетования Алексеева о судьбе съеденных преподаванием в прошлом и настоящем русских китаистов [см.: 1, с. 153—154]. Петров понимал, что становится в ряд «съеденных», но, по молодости, а, главное, зная в себе силы недюжинные, хотел и под этим тяглом успеть объять необъятное. Несомненно и то, что преподавание, как таковое, влекло его, было одним из самых сильных призваний и оказалось делом жизни, — об этом повествует статья Е. А. Серебрякова [2, с. 108—136]. И все же Петрову были понятны и сетования «съеденного» преподаванием Алексеева, и постоянные его сомнения: «Не могу понять, кого во мне больше: педагога или ученого?.. Привычка мыслить вслух и вчитываться с особой силой в текст в аудитории, где себе ничего уже не извинить, основательно вопиет против исключения из программы жизни преподавания» [1, с. 152]. Эту заметку-афоризм Алексеева Петров читал с особой интонацией, делая ударение на «ничего не извинить». Об ораторском мастерстве Петрова знают все, но не всем, может быть, ведом этот вот его необходимый компонент, необходимое условие мастерства и — ответственности перед аудиторией.

Возведенная в принцип научная точность, которую разделяют отнюдь не все филологи, требует создания рабочей лаборатории. Раньше других и глубже других это понял Алексеев, старался передать это понимание своей смене и был бы счастлив увидеть рабочий кабинет Петрова: исключительную по целенаправленности библиотеку, картотечные кубы, штабели папок — лаборатория или банк данных, накопленных силами одного человека, к тому же получавшего всю жизнь мизерный оклад преподавателя. В этом «Петровском банке» оказались сведения, из которых многие полностью уникальны — их больше нет нигде, ни в одной стране, включая сам Китай после пронесшегося над ним цунами «культурной революции». Так, в канцелярских папках архивного фонда Петрова, который хранится в Архиве востоковедов ИВ (см. о нем в статье Л. Н. Меньшикова — [2, с. 137—157]), дочь известного китай-

ского литератора и русиста Цао Цзин-хуа обрела, по ее словам, по крайней мере две трети всех собранных ею материалов, касающихся жизни и деятельности отца.

По мысли Л. Н. Меньшикова, Виктор Петров, избрав новую и новейшую китайскую литературу своим главным научным направлением, с самого начала стремился к ее всеохвату, считая необходимым зафиксировать всю ее панораму, а не только литературные вершины, которым в то же время посвящал отдельные исследования (после Ай Цина, Лу Синя, Ба Цзиня должны были последовать и многие другие писатели XX в.). О том, насколько удалось Петрову это вроде бы невыполнимое по размаху предприятие, говорят такие выразительные факты. На полках библиотеки Петрова, которая хранится ныне в РНБ (см. статью В. В. Бакалюк — [2, с. 169—190]), стоят книги, отсутствующие в библиотеках их ныне здравствующих авторов. Не удивительно, что некий синолог-иностранец обратился к Меньшикову с вопросом-просьбой: нельзя ли издать на английском языке (русский знают немногие) описание библиотеки Петрова? Лев Николаевич мог только грустно улыбнуться. Убедителен и парадокс, сообщенный мне хранительницей библиотеки Петрова в РНБ В. В. Бакалюк: среди запросов, приходящих в библиотеку, был и запрос от такого знатока китайской книги, как Б. Л. Рифтин — с Тайваня, где он не смог найти нужную справку. А об условиях, в которых работает на Тайване Рифтин, он пишет мне так, что при всей моей далекости от науки и у меня дух захватывает: «Каждый день сижу с утра до 17 ч. в библиотеке, в зале справочников, и каждый раз вспоминаю Василия Михайловича и Витю. Количество справочников по синологии (а тут еще не все) огромно. Зал метров 200 весь заставлен. В другом зале журналы китайские и европейские, тоже не все, но штук 200 или более. Стыдно, но нет времени даже просматривать. Витя бы не простил».

Однако наиболее убедительное — ошеломительное — впечатление производит картотека Петрова, стоящая в помещении библиотеки. По подсчету В. В. Бакалюк, в 48-ми картотечных ящиках находится не менее 72 тысяч карточек. 72 тысячи! И не все ведь дались путем простой выписки — многие тысячи потребовали выслеживания, дознания личного, во время пребывания в Китае и через постоянную, без усталы переписку. Валерия Витальевна называет картотеку Петрова энциклопедией китайской и китаеведной филологии, в которой невозможная, недостижимая широта охвата сочетается со скрупулезной педантичной точностью. Каждая из 72-х тысяч карточка заполнена образцово, по Алексееву — научно грамотно, каждое китайское название дано в иероглифах и русской транскрипции, каждое печатное сочинение имеет полный библиографический адрес с точностью до страницы, даже журнальной. Хранительница библиотеки пыталась сделать сводку-описание картотеки — и сникла перед ее необъятностью так же, как ранее спасовал перед архивом Петрова (около трехсот канцелярских папок хранятся в Архиве ИВ) пытавшийся его описать архивист: поначалу пришел в экстаз от открывшейся ему системы накопленных данных, но потом, не совладав с их размахом, не смог дать даже обещанного очерка в сборник Петрова. Тем более пасую и я, не имея возможности хотя бы перечислить сообщенные мне Бакалюк названия тематических (и то только главных) разделов картотеки — их перечень не влез бы в размеры статьи. Но чтобы подкрепить общие фразы конкретными, как любил Петров, примерами, назову почти наугад.

Раздел современной литературы занимает 23 картотечных ящика, в нем зафиксирован 1821 современный китайский автор, причем крупным именам даны библиографические сведения. В разделе современного литера-

туроведения, начиная с 1917-го и до середины 1980-х годов, не забыт никто и ничто — вплоть до диссертаций советских китаистов-филологов, рецензий на переводы китайских авторов и даже высказываний о китайской литературе в советской прессе. В разделе истории востоковедения и китаеведения представлены имена ученых России и СССР (385 авторов и их труды, вплоть до предисловий и рецензий, с выходными данными), Европы, США и Японии (японская синология выделена в особый раздел). И так далее... Когда кубы с картотекой Петрова демонстрируют студентам приводящие их в библиотеку преподаватели, юнцы в восхищении и испуге растерянно бормочут: «Но ведь так надо всю жизнь...» Да, так оно и было: картотека собиралась всю жизнь, к тому же жизнь, загруженную непрерываемой преподавательской работой, к тому же — оказавшуюся недолгой. Алексеев не раз напоминал о пагубной человеческой привычке изучать культуру лишь по черепкам и обломкам. Новой и новейшей китайской литературе крупно повезло на Виктора Петрова.

Повезло, но... В статье об Ольденбурге Алексеев приводит горькие его слова о фатальной судьбе русской науки: «широкие замыслы, застывшие как бы на полуслове, груды ненапечатанных, полузаконченных рукописей. Громадное кладбище неосуществленных начинаний, несбывшихся мечтаний. Всего два, в сущности, с небольшим века этой молодой русской науке, а как длинен ее мартиролог» [3, с. 9–10]. Это сказано в 1918 году. Ныне русской науке перевалило за три века, и длина мартиролога вытянулась так, как Ольденбургу и в кошмаре не снилось. Мартиролог продолжает пополняться и в наше время. Может занять в нем место и картотека Петрова — осуществленный титаническим трудом широчайший замысел в какие-то секунды, не дай Бог, уничтожит очередной пожар или потоп. И это в компьютерное время, когда весь этот уникальный и неповторимый источник информации, будь он заложен в дискеты, мог бы служить не только нашей, но мировой синологии.

Название посвященного Петрову сборника — «Точность — поэзия науки» — лишь у одного ученого вызвало возражение, а одобрение — у многих. Хочется думать, что сам Петров присоединился бы к большинству. Хотя бы потому, что в его пристрастии к точности заключался не только научный принцип, но чувствовалось нечто глубоко личное, вкусовое, он смаковал филологические точности, как смакует поэтические строчки. «Филология — наука точная» — таково было его твердое убеждение, но ведь и образ становится поэзией, лишь когда он точен. Неукоснительная точность Петрова выражалась в быту излюбленным его выражением: «В голосе моем нет металла», — когда в своем ответе на заданный вопрос он был уверен лишь на 99,9%. Лишь после досконального дознания в голосе появлялся металл. И вдохновение — поэзия — точного знания.

Чувством точности, по существу, определялось и все поведение Петрова в науке. Принцип, которым руководствовался Петров, не нов: делаю дело, только о нем и думать, из его интересов исходить. Такова первая заповедь ученого, все ее знают и, как и прочие заповеди, нарушают в силу самых разных соображений и обстоятельств. Петров был из тех, кто следовал заповеди без отступлений. С особой наглядностью это проявлялось в его отношении к рождающимся книгам — он не допускал тут никаких послаблений ни себе, ни другим, и много раз я слышала его сердитое: «Мы делаем книгу, а не какую-то новостройку».

Участие Петрова, чаще всего безвестное, в работах — статьях и книгах — коллег нельзя определить количественно: никто, прежде всего он сам, не считал в страницах и листах прочитанные им, исправленные и дополненные труды. Синологическая лаборатория Петрова работала на всех, нужные

сведения и справки выдавались безотказно всем, за редким исключением тех, кто, ревниво оберегая свое самолюбие и невежество, за помощью не обращался и Петрова сторонился. Но это были, слава Богу, именно исключения — общею была благодарность, которую однажды, как помнит Л. Н. Меньшиков, высказала за всех О. Л. Фишман: «Какое счастье, что у нас есть такой рецензент, он нас избавляет от стыда за ошибки, которые могли бы без него остаться незамеченными» [2, 143]. Отзывы Петрова нередко приближались по объему к рецензируемой работе, а по качеству сплошь и рядом ее превосходили, и, как считает Л. Н. Меньшиков, их следовало бы издать — в печатание пишущим и как самостоятельные труды. Конечно, на чтение и исправление чужих работ щедро тратили свое драгоценное время все настоящие, думающие об общем деле ученые. В статье об Ольденбурге Алексеев особо говорит об этой его «коллективной продукции, оставившей одного из членов коллектива анонимным» [3, с. 17]. То же читаем и в статье Алексева о И. Ю. Крачковском, то же можно сказать и о нем самом. И все же легко может статься, что Петров поставил тут, если и не рекорд, то что-то к нему близкое.

Одним из последних в жизни Петрова участия в подготовке к изданию «чужих» книг (для него чужих не было — все было делом общим) оказалось исправление многих и существенных огрехов в предисловии и аннотациях к альбому китайских народных картин из коллекции Алексева, хранящихся в ГЭ. «Chinese popular prints» вышел в издательстве «Аврора» уже после смерти Петрова в трех вариантах: английском, немецком и французском. Акт самоотверженной — Петров был уже тяжело болен — работы уложился в «Reviewed by Victor Petrov» на титульном листе. Об этой героической и грустной истории, оказавшейся одной из последних страниц его биографии, я писала подробнее в очерке «Книги продолжают выходить» [2, с. 231—244]. Можно порадоваться тому, что ныне тем же издательством готовится русский вариант альбома, и хочется верить, что участие Петрова в подготовке книги будет отмечено особо — по достоинству.

Считается, что незаменимых нет, но эта расхожая мудрость верна лишь в одном смысле: жизнь продолжается, книги выходят и без Петрова. Выходят — и призывают к его имени, убеждая в том, сколь многому следует учиться у Петрова всем книгоделателям. Для наглядности и конкретности хочу сказать о двух недавних изданиях, стараясь взглянуть на них его глазами. Нарочно выбираю книги очень разные — заведомо негодную и заведомо хорошую, даже замечательную.

Вышедший год назад в двух томах «Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов» [5] — издание, как означено на нем, расширенное и дополненное. В первом, 1975 года, несмотря на неполноту, о которой не раз слышала сожаления Петрова, не было тех сокрушительных огрехов, коими богато новое издание — к первому Петров руку приложил, второе, будь он жив, могло бы быть так же спасено им, хотя бы по части дальневосточной. Но теперь... Ясно вижу белое от ужаса лицо Виктора, буде он заглянул бы в эту столь близкую его сердцу книгу. Один, но достаточный пример. Из весьма краткой, чтобы не сказать — куцей, статьи о знаменитом Н. А. Невском узнаем, что он, оказывается, состоял сотрудником ИВ до 1946 г., хотя в датах в начале статьи указан год смерти — 1937. Безответственность огорчительна всегда, а тут... С грустью убеждаюсь, что для многих из нынешнего поколения востоковедов это только путаница, белиберда, вызывающая смех. Но Невский не умер, Невский был расстрелян 24 ноября 1937 года в числе девяти расстрелянных в этот день востоковедов. Вообще, в биографиях оте-

чественных востоковедов не было, судя по статьям в этом «словаре», ни арестов, ни лагерей, ни расстрелов — эти «детали» опущены то ли из хорошо знакомой нам предусмотрительности, то ли для экономии места на обстоятельные, куда длиннее, чем отведенный Невскому столбец, статьи, посвященные разного рода чиновникам от востоковедения.

Виктор Петров был бы просто болен от этого «расширенного и дополненного» издания столь необходимой книги, которой предстоит служить и служить востоковедному делу, внося в него уже трудно вытравимую чепуху. Резон, который слышала уже не раз — лучше такая, чем никакой, — для Петрова не существовал, он был максималист, уверенный, что на подобного рода резонах и зиждется наше убожество.

Есть надежда, что в этом году в Москве выйдет биобиблиографический словарь «Востоковеды в ГУЛАГе. 1917—1991», над которым работали Я. Ф. Васильков, Ф. Ф. Перченков и московские архивисты, и он восстановит правду вещей. Ах как бы включился в это дело Петров, как бы пригодился его опыт, полученный еще тогда, когда, не дожидаясь разрешенной свыше гласности, он, при участии Меншикова, в одном лишь комментарии к статье Алексева «Советская синология» сумел раскрыть 11 имен уничтоженных или отбывших лагеря ученых.

Следующий пример выбран, как я уже говорила, по принципу контраста. Речь пойдет о книге, которую мы долго ждали и, что и говорить, в ожиданиях не обманулись, — «Книге воспоминаний» классика нашего востоковедения И. М. Дьяконова. Книга неповторима, ибо кто еще способен на такой труд, и тем огорчительней встречать в ней обидные недостатки, обидные уже по тому, что их можно было избежать, следуя «петровским» нормам книгоделания. Первое огорчение — отсутствие указателя к толстому тому, на семистах с лишним страницах которого блуждают толпы имен. Конечно, упрек этот (Алексеев сказал бы — реприманд) относится не к автору при его занятости и летах, но — к его окружению, в котором не нашлось последователя Виктора Петрова, — похоже, что никто из близ стоящих учеников и родичей «Науку о Востоке» в глаза не видывал. Досадны немалые неточности, которые видишь даже в заключающем книгу синодике. А ведь не было бы этих ошибок, касающихся судеб человеческих, кабы по принципу Петрова были наведены нужные справки.

Однако самые глубокие огорчения вызывают в книге Дьяконова — книге замечательной и потому не оставляющей читателя равнодушным ни к заслугам, ни к недостаткам — разного рода и разной тяжести несправедливости в оценках известных людей. Назову лишь одно имя — В. В. Струве. (Уверена, что Виктор Петров простил бы это отступление от темы.) Все, кто знал Василия Васильевича, читают посвященные ему в книге характеристики с неприятным удивлением. У меня, кроме этой общей реакции, возникает желание противопоставить сказанному Дьяконовым выступление Струве, зафиксированное в стенограмме, в июне 1938 г. на заседании в ИВ, посвященном обсуждению статьи «Лжеученый в звании академика» — единственное открытое и решительное выступление в защиту «лжеученого» Алексева. Почем дается мужество такого рода нашему с Игорем Михайловичем поколению известно слишком хорошо. Кстати, ни о статье, ни о травле в книге нет ни слова, хотя все это касалось не только Алексева (его в книге тоже нет, что странно — фигура, вроде, заметная), а было атакой партневежества на остатную чистую науку, которую теперь именуют фундаментальной. Нет, прав был Петров, когда настаивал на том, чтобы о всем существенном для изла-

гаемого сюжета было сказано хоть несколько слов: умолчание, по Петрову, та же неточность.

Если бы Господь продлил лета Виктору Петрову и сподобил на писание мемуаров, в его книге воспоминаний не было бы незаслуженных обид и неоправданных умолчаний. И причиной тому был бы не только душевный склад Петрова, но прежде всего его подход к людям и событиям, исходивший опять же из интересов общего дела: в каждом «отдельно взятом» человеке он считал нужным не упустить что-то для дела полезное, и о недостатках говорил лишь с оговоркой-поправкой на эту полезность, которая звучала обычно так: «Он (она) свое дело знает». (Правильность такой установки легко почувствовать, примерив ее к себе лично или к тем, кто близок и дорог.)

Что превалировало в отношении Петрова к людям — абстрактный гуманизм или рационализм, не берусь судить, так же как и о том, что тут было врожденным, а что — продолжением воспринятой традиции. Знаю, как радовался Виктор, встречая в архивных документах Алексеева свидетельства его поддержки кого-то из враждебно к нему относившихся, против него выступавших — в том случае, конечно, если этот противник имел в глазах Алексеева научную полезность, тем более — ценность. Такого рода прагматическое благородство Алексеев понял и оценил в Ольденбурге, так что снова видим «генетический» ряд, а что в нем преемственность и что совпадение натур — не так уж и важно. Важно учиться этому трудному, но обязательному искусству поведения в науке.

В статье об Ольденбурге Алексеев счел важным сказать особо о такой ни в каких документах не зафиксированной стороне деятельности, как улаживание конфликтов и обработка скверных характеров, «стремительно портящих академическое дело» [3, с. 23]. На моих глазах такую же функцию пытался выполнить Петров, когда разгорелась вражда между двумя его старшими коллегами, равно им почитаемыми и любимыми. Уверена, если бы к позиции Петрова присоединились и другие близ стоящие, скандал заглох бы сам собой, не причинив стольких повреждений и действующим лицам, и самой науке. Но у слишком многих виделся в глазах огонек заинтересованности, и история *odium sinologicum*, о которой с болью писал Алексеев, пополнилась горестной и досадной страницей. Увы, боюсь, не последней.

Говоря о том, чему следует учиться у Алексеева, Эйдлин особо выделил манеру критики: «Только поиски истины, желание добра критикуемому, полное отсутствие боязни недоразумений, незатемненность научных суждений личными отношениями — вот главное в алексеевских оценках. Приходится пожалеть, что порою нами утрачивается секрет подобной критики» [1, с. 11]. Увы, в своем сожалении Эйдлин был прав и даже самокритичен. Но, думаю, согласятся все, что Виктор Петров владел этим секретом полностью. Дополню цитату: «безоговорочную критику Алексеев ставил рядом с безоговорочной же похвалой...» Нет, согласитесь, не случайно эти цитаты с чужого плеча так по фигуре Петрову! Виктор был мастером безоговорочных похвал, и хотя бывало, что он отпускал их в кредит, но кредиты в большинстве своем оправдывались, и можно только пожалеть, что пример Петрова воспринят лишь немногими и комплименты в среде ученых огорчительно редки.

При всем при том, Виктор отнюдь не был сладостно причмокивающим, по слову Алексеева, добряком — у его доброты были четкие пределы. По большому счету: не прощался не только национализм, что в востоковеде понятно и обязательно, но и всякое к нему приближение, и любой «невинный» антисемитизм отменялся им без всяких оговорок. Не прощалось и вранье, в любых, даже общепринятых дозах (свою любовь к маленькому внуку

объяснял тем, что малыш ни в чем не врет). Снова примеряю на Петрова сказанное об Алексееве: «Для Алексеева — пишет Эйдлин, — добро и зло существовали не прагматически, не в применении только к самому себе. (Вспомним известную шутку Е. Шварца: “Интеллигентным человеком я называю того человека, который ко мне хорошо относится”. Алексеев даже в шутку этого бы не сказал.)» [1, с. 12.] Первая реакция на это противопоставление скорее в пользу Шварца. Однако к остроумию были чутки и Алексеев и Эйдлин — речь идет о том, что всему, даже шуткам есть нравственный предел, упор, который не должен быть перейден и ради красного словца. В отошедших поколениях чувство этого рубежа воспитывалось с детства и сохранялось на всю жизнь. В нашем поколении оно уже сильно ослабло, «устарело». Виктор Петров был из тех, кто его в себе хранил.

Это все — по счету большому. Но и по счету малому доброта Петрова была далека от универсального добродушия. Он не любил в людях серость, с трудом ее терпел. Как-то в университете преподаватель Петров при мне вправлял мозги какому-то хвостисту. Когда тот ушел, я не сдержала удивления по поводу его серости. «Серый — красивый цвет, а это — цвет заношенной портянки», — сказал Петров с чувством, которое легко понять: лектор-оратор по самой природе своей не может простить равнодушия безвольного. По выражению Алексеева, серья, о которое разбивается всякое вдохновение. Вообще же, ко всем, кто на порядок его ниже, Петров относился как сильный к слабому — с готовностью прийти на помощь без тени обидной снисходительности. По какой-то психологической, видно, закономерности, слабые, таковыми себя, как водится, не считающие, отнюдь не всегда принимали его помощь с признательностью, и все известные мне случаи негативного отношения к Петрову имели, мне кажется, такую именно подоплеку. Однако случаи эти были явлением аномальным, нормой была радость от любого, хотя бы чисто делового, общения с Петровым. Помню, как всякий раз светлела лицом О. Л. Фишман, обращаясь за справкой или советом к этому своему бывшему ученику.

Об отношении Виктора Петрова к своим коллегам можно судить по сборнику, ими ему посвященному. Виктор умел быть другом и по делу и по чувству — радостно сопереживал любую, даже маленькую победу, мрачнел от чужой беды. И тяжело, нутром переживал утраты — его слово над гробом Андрея Бабинцева — из самых проникновенных, какие довелось слышать. Я видела, как страдал Виктор, когда 29 октября 1985 года умер Лев Залманович Эйдлин, а он не мог поехать в Москву на похороны из-за своей уже необратимой болезни. 17 января 1986 года умерла Ольга Лазаревна Фишман. Виктор через силу — настолько через силу, что страшно было смотреть — проводил ее в последний путь. Через год подошла его собственная дата.

Присущая Виктору и вряд ли повторимая тональность дружеского общения хорошо слышна в воспоминании Л. Е. Черкасского [2, с. 191–205], ныне профессора университета в Израиле. Только и скажешь: «Иных уж нет, а те далече...».

Деловая и душевная ответственность Петрова с наибольшей, быть может, силой проявлялась в его отношении к «далеко отошедшим» (слова из «Луньюя» в переводе Алексеева). Научный аппарат к «Науке о Востоке» строгий Эйдлин назвал научным подвигом. Об этом подвиге я старалась рассказать в пространной статье в сборнике Петрова [2, с. 205–230]. И все же смогла сказать далеко не все: в статейном жанре не описать хождений-рысканий по архивам и в холод-гололед, и в пыльную летнюю жару, не сосчитать и приблизительно часов (дней? месяцев?), ушедших не только на саму работу с архивными материалами (единственно отрадные часы), но и на преодоле-

ние всяких бюрократических оформлений, сбоев в выдаче заказанного и т. п. Хорошо, пожалуй, что в кармане Петрова не было счетчика — он показал бы такую цифру, такой счет жизни, что, боюсь, самому Виктору стало бы не по себе. Хотя о своей работе он и писал чешской китаистке, ныне тоже покойной, Анне Долежаловой: «Эта работа важная и нужная, но не на публику. Для меня она была и почетной, и полезной, и поучительной, и увлекательной, но при всем этом невероятно трудоемкой... Вопреки мнению некоторых моих коллег, это не потеря времени, а обретение знаний». Конечно, все так и было, обретение знаний вызывало такую радость Петрова, которой скептики могли бы позавидовать (если бы могли ее понять). Но было еще и другое.

Я не раз слышала сетования Виктора на то, сколь много было Василию Михайловичу не додано и сколь много отнято. Разбирая архивные документы, мы встречали все новые тому подтверждения, — и обычная сдержанность изменяла Петрову. В ящике письменного стола Виктор хранил открытку с изображением архаической каллиграфии — почерка «Летящий лебедь». На открытке надпись: «Благодарю и чувствую. Летящему и парящему в небе дорогому лебедю. В. Алексеев». Внизу приписка: «Не забывайте меня и в захудении моем». Звучит, не правда ли, прямо как «Прощай, прощай, и помни обо мне...» — завет тени Гамлета-короля Гамлету-сыну. На открытке даты нет, но судя по всему, это осень 1949 (весной прошла последняя в жизни Алексеева «проработка» — в идеологической мясорубке). Тогда же Алексеев жаловался в письме Эйдлину: «От меня не зависит ничего, но спрашивается все. Прямо руки от работы отваливаются, ибо руки работают, а ДИРИВ дает по рукам» (Директор ИВ — Боровков). Все это Виктор Петров помнил всегда — он был из тех, для кого память — чувство, а не отписка, и в ней покаяние присутствует как движущая сила.

Б. Л. Рифтин, ученик и Алексеева и Петрова, несомненно заслуживающий по их шкале аттестации «точного ученого», задумался, как он пишет мне с Тайваня, над вопросом, который задал ему представитель следующего поколения востоковедов, тоже точный ученый К. С. Яхонтов: почему в нашей отечественной науке столько внимания уделяется ее прошлому, тогда как в западных странах ученые интересуются своим прошлым крайне мало или не интересуются вовсе? Перед Рифтиным, опубликовавшим за последние годы в китайских журналах и газетах целый ряд посвященных русским ученым-предшественникам статей, такой вопрос не возникал — так же как и перед Алексеевым, Ольденбургом, Бартольдом, Крачковским — интерес к истории науки казался сам собой разумеющимся, так уж у нас повелось. Но почему у нас повелось, а на Западе не повелось?

Хотелось бы знать, что сказал бы по этому поводу Виктор Петров. В длинном списке имен, названных в его статье «Китаеведная филология в Петербургском — Ленинградском университете» [2, с. 13—96], многие были, казалось, безвозвратно потеряны. Петров вернул в историю науки даже «мелкие» имена — табель о рангах была ему не важна, было важно общее дело. Стремление Петрова к полноте и точности было в то же время — *eo ipso* — стремлением к справедливости, и для восстановления ее он не жалел времени и сил. В числе им, так сказать, реабилитированных были отнюдь не только жертвы большевистского террора — биографии ученых на Руси складывались трагично и до 17-го. «Жуткое чувство испытывает тот, кому приходится заниматься историей науки в России...» — такими словами начинает Ольденбург свою статью о В. П. Васильеве, цитированную Алексеевым [3, с. 9—10]. Это жуткое чувство впиталось в кровь людей русской науки, не потому ли они и не могут забыть свое прошлое по примеру западных ученых, у кото-

рых такого прошлого все же не было. У нас не оглядываться на бывшее могут только люди, именующие себя прагматиками. Петров при всей своей порой до-тошной педантичности прагматиком не был никогда.

В комментариях средневекового философа Чжу Си к «Суждениям и беседам» Конфуция, введенных Алексеевым в его перевод «Лунъюя», читаем: «...людям свойственно легко переходить к небрежности в отношении к скончавшимся и к забвению памяти далеко от нас отстоящих предков. Но тот, кто, несмотря на эти естественные упущения, все-таки сумеет быть настороже и послать свой привет незримым и далеким, идет по пути благородной толщи» [7, с. 439]. Виктор Петров следовал по этому пути как истинный конфуцианец. Но можно взять и другую цитату, ближе к нам на две тысячи с лишним лет — и все останется в силе:

Два чувства дивно близки нам —
В них обретает сердце пищу —
Любовь к родному пепелищу,
Любовь к отеческим гробам.
На них основано от века
По воле Бога самого
Самостоянье человека
И все величие его.

В словарях толковых и орфографических слова «самостоянье» нет. Где-то, помнится, читала, что его придумал-сотворил сам Пушкин для этого именно контекста. Что разумел он под ним? Понятие такой емкости, что лучше и не пытаться заполнить ее перечислением человеческих достоинств. Ясно одно: не ко всем, даже заведомо хорошим людям оно приложимо. К Виктору Петрову — как редко к кому, глубоко и точно. Думаю, что от этого моего утверждения Виктор не стал бы по своему обыкновению отшучиваться — мне кажется, он сам знал это в себе, в своей душевной толще.

В заключение позволю себе немного лирики. Выступая по нашему радио в Авторском канале, ныне перекрытом, Элисо Вирсаладзе сказала, что может за пять минут игры незнакомого пианиста определить: живет он музыкой или использует ее для устройства своего житья. Думаю, те же пять минут нужны были Алексееву чтобы понять, будет ли жить наукой молодой человек, есть ли у него необходимый аппетит к ней: «Идеальным является удовлетворение аппетита. Кормить сытого или больного — значит не давать ему радости...» [3, с. 343]. Не давать ему и самому не получать. Высшей радостью Алексеева было обретение учеников со здоровым аппетитом, Виктор Петров — один из самых ненасытных, не знавший перенасыщения ни в студенческие годы, ни потом. Чтобы дать почувствовать научный аппетит Виктора — и позавидовать ему! — приведу пару выдержек из его писем жене из Китая в 1959 году [см.: 2, 158—168]: «Книжные магазины Пекина изучены полностью... Сдерживаю страсти, но уже не сдержал их на 80 книг». Через некоторое время книг уже 400. «Обуреваем жадностью, все же купил роскошный словарь Цуншу да цыдянь. И очень нужно, и очень редко, и очень дорого. Но что делать? И так я постоянно бью себя по рукам, которые тянутся к книжным полкам Дунъань шичана».

Такой аппетит можно назвать азартом — натура Виктора и была азартной, что проявлялось и в запойных научных занятиях (мог работать чуть ли не круглосуточно), и в таком несколько неожиданном для филолога до мозга костей, каким был Петров, увлечении, как грибная охота. Азарт грибника был настолько силен, что, по моим наблюдениям, Виктор не был тут свободен от зависти-ревности к успехам других грибников — в науке, как всем известно, такого с ним не бывало.

И все же в основе научного чувства, питающего как постоянный источник энергии научное напряжение ученого, лежит не азартность, а нечто большее — этим источником всегда и навечно была и будет любовь. Пусть это звучит банально, но без способности любить — не только науку, но и жизнь саму, ученый не может быть талантлив; неспособный любить — всегда бездарен. О том, что яркий талант Виктора Петрова имел такую именно подоплеку, я поняла, когда по его совету, но уже после его смерти прочла рассказы ранее неизвестного мне Анатолия Кима. Их несомненная созвучность самому Виктору мне многое в нем прояснила.

Один из лучших рассказов — «Мышь пьет молоко». Сюжета нет, все обыкновенно и обыденно. Человек идет с поезда по тропинке в деревню, где, как выяснится в конце, ждет его жена — своя, а не чужая. Человек идет в благорастворении летнего дня, идет и любит — и медлит, продляя ожидание. Передать средствами языка, а не музыки нагнетание счастья — задача труднейшая. Киму она удалась, и смешное название отнюдь не смешно: в запашистых избяных сенах мышь бесстрашно пьет молоко на виду у счастливой женщины, угадав звериным чутьем, что человек в таком состоянии никому не опасен.

Состояние счастья как естественная норма человека и как высшее духовное достижение в китайской древней философии определяется термином *цзыжань* — в переводе Алексеева «самоестественность». В указателе к «Поэме о поэте» Сыкун Ту среди определений к нему есть такое: «природное нутро, — не то, что добывается усилием и исправлением, не выкраивается... Самоестественность создает прекрасную радость...» [5, с. 471–472]. Думаю, что китаист Петров не обсмеял бы мою дилетантскую ассоциацию рассказа Кима с указателем Алексеева к поэме Сыкун Ту. В Викторе была сохранена эта самоестественность, изначальная древняя мудрость.

Пушкинское «самостоянье» и китайская «самоестественность» представляются мне главными определяющими и в научном творчестве Виктора Петрова, и в его нравственном состоянии. «Нравственное состояние ученого, — как глубоко заметил Л. З. Эйдлин, — вещь более хрупкая, нежели уровень необходимых знаний» [1, с. 13]. Вещь хрупкая — и единственно в этом мире твердая, способная противостоять катящейся на нас, как сель с горы, всепоглощающей пошлости.

Литература

1. Традиционная культура Китая: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения акад. В. М. Алексева. М., 1983.
2. Точность — поэзия науки: Памяти Виктора Васильевича Петрова. СПб., 1992.
3. Алексеев В. М. Наука о Востоке: Ст. и документы. М., 1982.
4. Чуковский К. Дневник: 1901–1929. М., 1991.
5. Милибанд С. Д. Библиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1995. Т. 1–2.
6. Дьяконов И. М. Книга воспоминаний. СПб., 1995 (серия «Дневники и воспоминания петербургских ученых»).
7. Алексеев В. М. Китайская литература: Избранные труды. М., 1978.
8. Алексеев В. М. Китайская поэма о поэте: Стансы Сыкун Ту (837–908) / Пер. с кит. и исслед. Пг., 1916.

MISCELLANEA

РЕЦЕНЗИИ

Сотрудники Российской национальной библиотеки — деятели науки и культуры: Биографический словарь. Том I: Императорская Публичная библиотека. 1795—1917. СПб.: Изд-во Российской национальной библиотеки, 1995.

Востоковеды разных специальностей могут найти для себя немало любопытного в уникальном издании, подготовленном учеными РНБ (название, которое рука с трудом выводит вместо привычного и освященного двумя веками: Публичная библиотека). Давно ощущалась необходимость в подобном справочнике. Существовали, конечно, такие монографии, как дореволюционная «Императорская Публичная библиотека за сто лет (1814—1914)» (СПб., 1914) и советская «История Государственной ордена Трудового Красного знамени Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина» (Л., 1963). Но первая из них имела тот недостаток, что в ней не учитывалась значительная категория сотрудников ПБ, именовавшихся «вольнотруждающимися»; вторая же в духе времени не упоминала о многочисленных репрессированных, незаконно (по политическим соображениям) уволенных или оказавшихся в эмиграции сотрудниках «Публички». Сформированный в 1993 г. по инициативе самих работников ПБ авторский коллектив (более 40 человек) поставил своей задачей исправить эти упущения и подготовить всеобъемлющий биобиблиографический словарь сотрудников, который позволил бы (как пишут в предисловии к изданию члены его редколлегии и активные авторы Л. А. Шилов и Г. В. Михеева) «очеловечить» историю Библиотеки. Результатом интенсивной работы этой группы и стал рецензируемый том, включивший в себя биобиблиографические данные более чем о 400 сотрудниках ПБ, которые поступили на службу в период от её основания до 1917 года включительно.

Несомненно, внимание читателей «Петербургского востоковедения» в этом сло-

варе привлекут прежде всего статьи, посвященные работавшим в ПБ отечественным ориенталистам. Мы встречаем здесь хорошо знакомые, громкие имена: Х. Д. Френ, М. И. Броссе, Б. А. Дорн, Н. Я. (Иакинф) Бичурин, К. А. Коссович, А. Э. Шмидт, В. Д. Смирнов... Казалось бы, об этих столпах русской ориенталистики нашими востоковедами столько уже сказано, что вряд ли можно добавить что-нибудь существенное. Но востоковед, когда пишет о деятельности своего предшественника, естественно, характеризует прежде всего сделанный им вклад в развитие конкретной востоковедной дисциплины. Гораздо труднее для нас представить себе классика востоковедения в общем контексте русской культуры того времени, проследить его контакты с выдающимися современниками (политическими деятелями, литераторами), выяснить, как отразились его личность и научная деятельность в публикациях прессы, прижизненных справочниках, произведениях искусства и т. д. Часто мы не имеем даже представления о тех вспомогательных справочных изданиях, которые могли бы моментально ответить нам на все такого рода вопросы. В этом отношении перед нами безусловно имеют преимущество историки, специализирующиеся в области архивного дела и библиографии, к тому же работающие в одном из крупнейших книгохранилищ. Авторы рецензируемого словаря демонстрируют высокий профессионализм в своем деле. Тщательно продуман и строго выдерживается (в пределах возможного) состав словарной статьи (словарь мог бы, пожалуй, быть принят в этом отношении за образец). За биографическими данными, документально точными и выверенными, следуют не только рубрики «Соч.» (избранные сочинения) и «Лит.» (литература о данном лице), но также «Арх.» (архивные материалы с указанием архивохранилищ и фондов, где отложились сведения о данном лице), «Справ.» (справочные издания), «Некр.» (некрологи), «Библиогр.» (библиографические издания, опубликованные списки трудов), «Иконогр.» (иконография). Из этих рубрик наиболее ценную и не-

ожиданную информацию могут нам дать, пожалуй, «Архивы» и «Иконография».

Оценить достоинства рецензируемого словаря проще всего можно путём сравнения его с вышедшим практически одновременно в Москве двухтомным произведением С. Д. Милибанд «Библиографический словарь отечественных востоковедов». В одном случае (словарь «Сотрудники РНБ») мы видим практически полный учёт всех возможных персонажей, строгое следование фактам, сведение оценочности к минимуму (только свидетельства современников), отсутствие бросающихся в глаза ошибок. В другом же случае (словарь С. Д. Милибанд) налицо чиновно-иерархическая и политическая тенденциозность в отборе персонажей, а также в освещении их деятельности¹, примитивно-«анкетный»

¹ В словарь С. Д. Милибанд вошли только считанные единицы из числа востоковедов, подвергшихся в советский период репрессиям (таковых, по имеющимся у меня данным, было не менее *семисот пятидесяти* [750] человек!). Не упомянуты в словаре даже такие выдающиеся учёные, как Б. Б. Барадийн, В. Н. Бенешевич, тунгусовед Г. М. Василевич, маньчжуровед, ректор ЛВИ П. И. Воробьев, Б. Д. Дандарон, кавказовед Б. Е. Деген-Ковалевский, крупнейший исследователь искусства средневековой Армении Л. А. Дурново, С. Г. Елисеев, известный китаевед А. И. Иванов, основатель отечественной дравидологии А. М. Мерварт и многие, многие другие... Если же упоминания о репрессированном учёном никак нельзя было избежать, то Софья Давыдовна всевозможными средствами старается скрыть от читателя факты ареста, заключения или бессудного убийства: например, о П. П. Бушеве сказано: «Сотрудник НКВД-МИД СССР (1929—1940)» (тогда как он был в заключении с янв. 1938 до конца 1939 и более в МИД не работал); об А. В. Бурдукове: «Преподаватель ЛГУ (1931—1943)» (арестован в июле 1941 и погиб в лагере); А. З. Зусманович: «Преподаватель Львовского ун-та (до 1956)» (в заключении с 1949 по 1956); М. А. Коростовцев: «Корреспондент ТАСС и представитель АН СССР по гуманит. наукам в Египте (1944—1953)» (сидел с 1947 по янв. 1955-го); Л. А. Мерварт: «Н. сотр. ИЭ АН СССР (1924—1944)» (сидела в 1931—1935, до 1944 не работала по специальности); А. Е. Снесарев: «Служил в армии (1888—1937)» (с 1930 по 1934 в заключении, «активирован» с тяжелейшей болезнью, чтобы вскоре умереть на руках семьи); В. М. Штейн: «Н. сотр. ИВАН СССР (1935—1964)» (в заключении в 1950—1955); И. М. Фильштинский: «Преподаватель ВИИЯ (1941—1955)» (с 1949 по 1955 был в Каргопольлаге), и т. д. Прием этот выглядит тем более сомнительным, что по существовавшим правилам адми-

состав словарной статьи, большое число неточностей.

Разумеется, нет работ, вполне свободных от недостатков, и в словаре «Сотрудники РНБ» можно, при большом желании, найти мелкие погрешности, носящие, скорее всего, характер невыправленных опечаток. Так, например, название известной работы Б. А. Дорна «Каспий. О походах древних *руссов* в Табаристан, с дополнительными сведениями о других набегах их на *прибрежье* Каспийского моря» (СПб, 1875) передано в разделе «Сочинения» как «Каспий: О походах древ. *русских* в Табаристан, с доп. сведениями и других набегах их на *побережье* Каспийского моря» (стр. 196; курсив везде мой. — Я. В.). Или в статье о Каэтане Коссовиче² среди его учеников (по контексту — «московского периода», т. е. 1830-х гг.) назван «В. П. Минаев» (с. 283). В этой же форме имя попало в именной указатель (с. 659). Между тем ясно, что речь идет об основоположнике петербургской школы исследований индийской философии *Иване* Павловиче Минаеве, который действительно учился у Коссовича, но не в Москве, а в С.-Петербургском ун-те, в 1860-х годах³. В той же статье приводятся (в примечании) несколько противоречащих одна

нистрация любого учреждения обязана была отчислить репрессированного сотрудника не позднее, чем спустя 2 месяца после ареста. Если учёный, в числе миллионов соотечественников, был расстрелян в 1937 или 1938, в словаре часто дана фальсифицированная дата смерти, напр.: В. П. Осетров — «24.10.1944» вместо подлинной 22.08.1938; Л. И. Мадьяр — «17.07.1940» (расстрелян 2.11.1937); О. С. Тарханов — «14.03.1944» (расстрелян в 1938); Х. З. Габидуллин — «12.08.1940» (расстрелян 17.12.1937); П. А. Гриневич — «24.10.1941» (в действительности — расстрелян 14.03.1938) и т. д. Эти ложные даты указывались государственными органами в справках, выдававшихся в ходе массовой реабилитации 1950-х годов, для того, чтобы скрыть от общества истинные масштабы террора в 1937—1938. Дата смерти великого Н. А. Невского дана в словаре С. Д. Милибанд правильно — 24.11.1937, но сразу вслед за этим, по неистребимой инерции, приводятся и ложные сведения: «Научный сотрудник Института востоковедения АН СССР (1939—1945)» (!!!).

² Как и большинство статей об известных востоковедах, написана Л. А. Шиловым.

³ См., напр.: Лобанова Н. В. Кафедра индийской филологии // Востоковедение в Ленинградском университете. Л., 1960. С. 80—81.

другой дат рождения К. Коссовича, а за основу принята и введена в текст статьи дата «1815»; однако, если сам Коссович в письме к С. П. Шевыреву называл датой своего рождения 2 мая 1814 года, то этой дате следовало бы, наверное, и отдать предпочтение⁴.

Но все такого рода мелкие огрехи перечеркиваются бесспорными достоинствами издания. Главным из них с точки зрения востоковеда является то, что фигуры классиков востоковедения обретают здесь как бы новое измерение, ибо все они рассматриваются прежде всего как сотрудники ПБ. Мы узнаём, например, что Б. А. Дорн сыграл неоценимую роль, участвуя в научной экспертизе поступавших в ПБ ценнейших рукописных собраний (К. Тишендорфа, Н. В. Ханыкова, А. С. Фирковича и др., см. с. 194—195); что в той же роли, даже после своего ухода из «Публички», неоднократно выступал М. И. Броссе (с. 102—103); что К. Коссович не только заведывал Отделением книг на восточных языках и привел в порядок его фонды, не только замещал неоднократно директора Б-ки и его помощника во время длительных отлучек, но после выхода на пенсию в 1869 г. обратился к министру с просьбой разрешить ему в виде исключения продолжить работу в Б-ке, так как служба в ней для него «поистине драгоценна, как с научной стороны, так и по личному сочувствию её деятельности», после чего он продолжал еще многие годы с энтузиазмом работать уже внештатным сотрудником, без всякого содержания (с. 284—285).

Но, конечно, особую ценность имеют биобиблиографические статьи, посвященные тем из числа выдающихся отечественных ориенталистов, которые всю свою жизнь отдали исключительно Библиотеке, как, напр., семитолог А. Я. Гаркави (1835—1919), практически не соприкасавшийся в своей деятельности ни с Университетом, ни с Азиатским музеем. Как следствие, в таком важном справочном издании по истории востоковедения, как «Азиатский музей — ЛО ИВ АН СССР» (М., 1972), его имя отсутствует даже в именном указателе, и вообще в нашей историографии об А. Я. Гаркави не было упоминаний почти со времен И. Ю. Крачковского. Поэтому мы

⁴ На неточности в статье о К. Коссовиче обратил мое внимание мой уважаемый коллега, индолог-историк А. А. Вигасин.

вправе считать, что пространная статья Л. А. Шилова об этом неутомимом труженике, внесшем большой вклад в изучение коллекции Фирковича и других рукописных собраний ПБ, заполняет неприлично зияющую лакуну⁵.

Трудно сказать, что важнее: получить какую-нибудь дополнительную информацию о признанных классиках — или открыть для себя совершенно новые имена забытых востоковедов второго и третьего рангов, в разные времена трудившихся в ПБ. Где ещё, например, можно почерпнуть информацию о гебраисте Василии Васильевиче Стависком (1752—1832), выпускнике Киево-Могилянской Духовной академии, служившем в ПБ в 1802—1811 годах? Разве что в замечательной, но мало кому в наше время известной статье М. Н. Соколова «Один гадательный документ начала прошлого столетия» (Записки Коллегии востоковедов. Т. 1. Пг., 1925. С. 377—380⁶), где были использованы те же документы о В. В. Стависком из архива ГПБ, но также охарактеризована, по рукописным материалам, деятельность его как гебраиста: он слабо знал древнееврейский язык, но пытался по мере сил удовлетворять культурные запросы Александровской эпохи (с её интересом ко всему восточному и мистическому), составив на древнееврейском языке с латинским и русским переводом «оракул» (предсказание судьбы) для двух знатных девиц и подготовив в 1812 году «благодарственный комплемент» (адрес) Императору на еврейском и латинском языках. Кстати, статья М. Н. Соколова могла бы быть упомянута в статье Л. А. Шилова о Стависком, открыв собой отсутствующий в ней раздел «Литература». К этой же категории статей о малоизвестных востоковедах следует отнести, пожалуй, статьи об арабисте, иранисте и исследователе древностей Поволжья И. Ф. Готвальде (1813—1897; автор — Л. А. Шилов), семитологе Г. Г. Генкеле (1865—после 1932; М. Д. Эльзон).

⁵ Единственно, чего, пожалуй, не хватает в статье, — это упоминания о том, что с 5 марта 1875 года А. Я. Гаркави являлся действительным членом ИРГО по отделениям этнографии и статистики.

⁶ Об авторе её см.: Васильков Я. В. Только об одном востоковеде... (Гебраист Михаил Николаевич Соколов, 1890—1937) // In Метопат: Исторический сборник памяти Ф. Ф. Перченка. М.; СПб., 1995. С. 233—252.

Много интересного можно найти в статьях о деятелях, периферийных для востоковедения, но оставивших значительный след в истории русской культуры, таких, например, как собиратель сибирских древностей, знакомый А. С. Пушкина Г. И. Спасский (1783—1864; Л. А. Шилов)⁷. Совершенно неизвестные прежде данные вводятся статьей о И. Ю. Марконе (1875—1949; Л. А. Шилов) — гебраисте и еврейском общественном деятеле, чье имя прежде старательно замалчивалось в связи как с его эмиграцией, так и с советским государственным антисемитизмом.

Но не единой же своей специальностью жив востоковед, и, я думаю, каждому из нас приятно будет иметь под рукой это издание, содержащее обстоятельные библиографические статьи о многих знаменитостях отечественной культуры: от деятелей пушкинской поры и пушкинского окружения (К. Н. Батюшков, А. Х. Востоков, Н. И. Гнедич, И. И. Греч, А. А. Дельвиг, М. Н. Загоскин, В. Д. Комовский, М. А. Корф, И. А. Крылов, А. Г. Кушелев-Безбородко, В. Ф. Одоевский, А. Н. Оленин, С. С. Уваров) до центральных фигур русской научной и культурной жизни предреволюционного периода (напр., В. И. Ламанский, Н. П. Лихачев, Х. М. Лопарев, Э. Л. Радлов), а также молодых еще к 1917 г. сотрудников ПБ, которым суждено было хранить огонь традиции в надвигающемся мраке (Н. П. Анциферов, Б. В. Казанский, М. Л. Лозинский и др.). Особую ценность словарю придаёт, на мой взгляд, то обстоятельство, что в нём представлены биографии будущих деятелей Русского религиозного возрождения за рубежом и в Советской России, которые, в силу некоторой нераскрытой пока закономерности, сосредоточились в предреволюционные годы в ПБ. Это — С. С. Безобразов, в будущем — епископ Касси-

ан Катанский, автор лучшего русского перевода Нового Завета (1892—1965; автор статьи — Д. Б. Азиатцев), философ Л. А. Зандер (1893—1964; Т. Б. Ребриева), богослов и историк Церкви А. В. Карташев (1875—1960; Ц. Грин), А. А. Мейер (1874—1939; С. Г. Стратановский), выдающийся историософ и культуролог Г. П. Федотов (1886—1951; Г. В. Михеева). Несмотря на ожидания первых лет «перестройки», эти имена пока не заняли подобающего места в российской культуре, прежде всего потому, что представляемая ими традиция философского, либерального, просвещенного православия и подлинного экуменизма по-прежнему равно чужда и консервативной церковной верхушке, и атеистическому большинству научной интеллигенции.

Коллектив авторов работает сейчас над вторым томом Словаря, которым будет охвачен период с 1917 г. до Второй мировой войны — самый трагический период в истории ПБ и всей русской культуры. Такое начинание ранее было бы лишено всяких шансов на успех, но сейчас, в условиях гласности, есть возможность использовать для ликвидации бесчисленных «лакун» множество ранее закрытых архивных фондов, включая архивы ФСК и МВД. И если только у авторов рецензируемого издания не убудет добросовестности и энтузиазма, выход в свет второго тома Словаря наверняка станет событием столь же значительным, сколь и выход тома первого.

Я. Васильков

И. Р. Тантлевский. История и идеология кумранской общины. — СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1994. — 367 с., илл.

Рецензируемая работа не может не привлечь пристальное внимание специалистов и неспециалистов уже тем, что в ней едва ли не впервые исследуется весь корпус кумранских текстов, составляющих в своей совокупности самую крупную находку древних рукописей в Новое время. Такая находка сенсационна уже сама по себе, но сразу же стало ясно, что и содержание этих рукописей не ме-

⁷ Кстати, в разделе «Литература» этой статьи я обнаружил прежде того мне неизвестное название единственной, по-видимому, прошедшей в печать работы неоднократно репрессированного и трагически погибшего на этапе, талантливого и энциклопедически образованного востоковеда Г. Г. Гульбина (К статье «Григорий Иванович Спасский: К 75-летию со дня смерти». — Известия ВГО. Т. 72 [1940]. № 3. С. 447—448). Дополнить же библиографию о Спасском можно было бы статьей о нём в кн.: Библиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период. 2-е изд., перераб., подг. А. Н. Кононова. М., 1989. С. 220—221.

нее сенсационно. Находки столь древних рукописей на папирусе и коже за пределами Египта вообще очень редки, а здесь речь идет о более чем 800 свитках (правда, более или менее поврежденных) на еврейском, арамейском, греческом и набатейском языках, принадлежащих чрезвычайно своеобразной религиозной конгрегации ессеев, предвосхитивших ряд основных идей первоначального христианства и первыми или одними из первых выдвинувших и пытавшихся воплотить в жизнь идею социального равенства. Хотя о ессеях писали еще авторы поздней античности, а затем и множество авторов вплоть до Нового времени, аутентичные ессеиские документы попали в руки исследователей впервые (кроме обнаруженного еще в конце прошлого века т. н. Дамасского документа, впрочем, долгое время остававшегося неатрибутированным). Неудивительно поэтому, что число работ, посвященных Кумранской общине, стремительно росло за 50 лет, прошедших со дня первых находок, и возникла целая новая наука — кумранистика. К сожалению, научные интересы здесь, по понятным причинам, нередко сталкивались и сталкиваются с интересами конфессиональными. Из-за этого, в частности, публикация документов была завершена лишь несколько лет назад. Этим же (помимо, разумеется, нормальных научных разногласий) объясняется и чрезвычайная разноголосица мнений по поводу содержания и смысла отдельных документов, а также и по вопросам истории и идеологии кумранитов и вообще ессеев.

Всем этим проблемам и посвящена рецензируемая книга. Написанная совсем молодым, можно сказать, начинающим исследователем, она производит чрезвычайно сильное впечатление обстоятельностью аргументации, сочетанием филологической дотошности со смелыми, но всегда опирающимися на конкретный материал выводами. Выводы эти также весьма впечатляющи. И. Р. Тантлевскому удалось, по-видимому, уточнить основные хронологические этапы существования Кумранской общины и ее начала (ок. 198/197 г. до н. э., т. е. ранее, чем предполагалось до сих пор). Он, по-видимому, убедительно обосновал тезис о существовании двух выдающихся руководителей Кумранской общины — ее первооснователя («Мужа») и ее более позднего харизматического лидера («Учителя праведности»), возглавившего общи-

ну примерно через 20 лет и считавшегося возвестителем нового Откровения. Ему удалось проследить основные этапы деятельности Учителя праведности, время (около 136/137 гг. до н. э.) гибели Учителя (на кресте!) и даже вероятное местонахождение его гробницы, равно как его личное имя и «имена», под которыми он фигурирует в текстах. Уточнен исторический фон отдельных кумранских сочинений. Благодаря этому И. Р. Тантлевский устанавливает четыре основные стадии развития мессианско-эсхатологических представлений Кумранской общины (отличные от этапов, выделенных Ж. Старки и его последователями), породивших в конце концов идею о втором пришествии Учителя праведности в Конце дней в качестве жреческого и светского Мессии, вера в которого уже «сейчас» является залогом спасения. В книге предложена и обоснована этимология самого названия «ессеи». Наконец, убедительно проанализировано ессеиское учение о предопределении, избранничестве и спасении. Этот краткий перечень содержащихся в книге открытий позволяет сделать вывод, что мы имеем дело с выдающейся работой. Разумеется, те или иные ее положения могут быть и будут оспорены. Но можно, не боясь впасть в преувеличение, утверждать, что работа И. Р. Тантлевского на длительное время будет центром всех главных дискуссий в кумранистике. Она, конечно, не «закрывает» тему, но открывает новый этап в ее разработке. В свою очередь предлагаемая рецензия ставит своей целью не только воздать автору должное, но и высказать несколько замечаний или, вернее, пожеланий на будущее.

1. Работа написана чрезвычайно «густо», что нередко делает ее чтение трудным. И дело тут вовсе не в том, что автор «умышленно не пошел на "популяризацию" изложения материала». Во многих случаях он ограничивается сухой ссылкой там, где очень желательна большая подробность, хотя в других дает подробные объяснения там, где они совершенно не обязательны (тот, кто этого не знает, такую книгу читать не будет). За каждой такой ссылкой стоит большой труд мысли, и он не должен оставаться незамеченным. Книга представляет чрезвычайный интерес не только для специалистов-кумрановедов, но и для историков древности, вообще историков и для широкого читателя. Литература, на которую ссылается автор, большин-

ству из них недоступна не только физически, но и просто непонятна. Да и специалисты рискуют пропустить какую-нибудь важную и плодотворную идею. Такая беглость изложения небезопасна даже и для самого автора, который, как я постараюсь показать ниже, иной раз и сам не делает вывода из готовых, содержащихся в примечании посылок. Желательно поэтому, чтобы текст книги при переиздании был значительно расширен не только за счет нового материала, буде таковой появится, но и за счет более обстоятельного изложения старого.

2. На фоне чрезвычайно скрупулезного источниковедческого анализа кумранских текстов бросается в глаза отсутствие такого же анализа других древних текстов, например, авторов, писавших о ессеях. Между тем, здесь важно было бы учитывать их идейные позиции. Иосиф Флавий и Филон Александрийский оставили нам сообщения о ессеях. Но Филон относился к ним весьма сочувственно и даже, возможно, сам был ессеем. Иосиф же, при всем его сочувствии ессеям, принадлежал к ортодоксальному течению. Это не могло не отразиться на их текстах. Можно возразить, что и о Филоне, и об Иосифе существует огромная литература. Но ведь даже ссылок на нее в книге почти нет, да и точку зрения автора следовало бы определить яснее. Это же относится и к другим античным и христианским авторам, перечисленным в работе И. Р. Тантлевского.

3. Проблема «ответа» на эллинистический вызов, возможно, более сложна, чем представляется И. Р. Тантлевскому. Он говорит о трех основных «ответах» и в прим. 14 на стр. 47 ссылается на мое замечание, сделанное при обсуждении рукописи: был еще и четвертый «ответ» в виде собственно иудейских эллинистов и эллинизаторов. Однако этой краткой констатации недостаточно, ибо эллинистическое влияние было длительным и глубоким. Оно началось еще до походов Александра Македонского (историки говорят о «предэллинизме» на Ближнем Востоке). Тем более это влияние усилилось после пришествия «настоящего» эллинизма. Автор отмечает, что во главе всех трех антиэллинизаторских группировок стояли священники-садокиды, в том числе и высоких рангов. Но и во главе эллинизаторов тоже были священники-садокиды (и даже первосвященники!). Это, меж-

ду прочим, указывает на серьезнейшие идейные разногласия внутри наиболее авторитетной линии священников Храма — обстоятельство, заслуживающее, по-видимому, самого внимательного рассмотрения. Вообще об идеологической, а не только исторической обстановке, в которой возникло движение ессеев, хотелось бы узнать более подробно. Ведь гонения на иудейскую веру при сирийских царях — первый в истории пример религиозных гонений, а возникают они не из-за «тиранической жестокости» одной стороны и «злостного упрямства» другой, а из-за принципиальной невозможности политеистам и монотеистам понять друг друга. Сирийские цари не понимали, почему иудеи не могут, продолжая поклоняться своему Богу, поклоняться еще и Зевсу Олимпийскому. Иудеи же не могли понять, что цари этого искренне не понимают. Стремление каждой из сторон поставить на своем и породило те ужасы террора и чудеса моральной стойкости и отваги, которые привели к падению власти сирийцев. Но не к падению эллинистического влияния. Греческий язык включается в обиход: даже среди книг кумранитов — яростных антиэллинизаторов — есть свитки на греческом. Язык, разумеется, не тождествен культуре, но с восприятием языка неизбежно воспринимаются и некие черты культуры. Считается, что эллинистические аретологии (т. е. повествования о богах и героях — спасителях) испытали на себе египетское и индийское влияние и в свою очередь повлияли на сложение новозаветной а затем и агиографической литературы. Вполне вероятно, что они повлияли также и на развитие мессианистических представлений кумранитов или, вернее, что влияние было взаимным, сказавшись затем и на христианской литературе.

5. Одним из примеров такого влияния могут быть некоторые выражения, встречающиеся в Новом Завете. Среди евангельских Заповедей блаженства есть фраза «Блаженны нищие духом» (Мф. 5. 3 и Лк. 6. 20). Вопрос о том, кто такие «нищие духом» и почему именно они «блаженны», дебатруется на протяжении многих веков. Обычное понимание этого места как «слабоумные», «убогие», ничего не объясняет, ибо Иисус нигде больше не говорит о слабоумии как о достоинстве, хотя во многих местах Новозаветной литературы одобряется «простота» или «простота сердца», противопоставляемая «мудрст-

вованию». Под этим, очевидно, следует понимать скромность, смирение, кстати говоря, постоянно восхваляемые как добродетель в греческих письмах эллинистического Египта. Но словосочетание «нищие духом» понимать таким образом затруднительно. В связи с этим предлагался уже новый перевод: «Блаженны добровольно нищие», т. е. отрeksiеся от земных благ. Такой перевод вполне согласуется с духом раннехристианской проповеди и филологически не невозможен, хотя и несколько натянут. Однако выражение «бедные (нищие) духом» встречается и в кумранских текстах (см. прим. 40 на стр. 293). Здесь оно, однако, имеет параллель в виде еще одного из самообозначений ессеев — «простецы» (стр. 139—140, прим. 294). Представляется весьма вероятным, что кумраниты называли себя так в противопоставление «мудрецам» (так называли себя фарисеи). Не исключено даже, что кумраниты в виде вызова превратили в самоназвание презрительные клички («дурачки», «юродивые»), данные им их идейными противниками. Такое превращение презрительных кличек в гордые самоназвания имеет более поздние исторические параллели: именно так возникли самоназвания нидерландских гезов («нищие») и парижских санкюлотов («голодранцы»). Так или иначе, указанные слова Иисуса являются точным переводом с еврейского (через арамейское посредство?), что позволяет вновь поставить вопрос о возможном еврейском или арамейском Протоевангелии.

6. Книга И. Р. Тантлевского содержит очень интересный очерк, посвященный Мельхиседеку. Этот персонаж Книги Бытия (143: 18—20) именуется там царем Салима (Иерусалима) и священником Бога Всевышнего. Он благосклонно принял и благословил Авраама и получил от него десятую часть добычи. Имя Мельхиседека встречается в Ветхом Завете еще всего один раз — в Пс. 110 (109 по Синодальному переводу). Однако он становится чрезвычайно популярной фигурой в последние века до нашей эры и в первые века нашей эры — в апокрифах, еврейских сочинениях эпохи эллинизма и римского господства, а также раннехристианской литературе. Этот «взрыв» популярности требовал бы объяснения. Но сначала, вероятно, следует сказать несколько слов о ветхозаветном Мельхиседеке. Уже высказывалась (Спейзером, автором комментария к Книге Бы-

тия в издании Anchor Bible, и — независимо, автором этой рецензии) мысль, что имя Мельхиседек является калькой аккадского имени Саргон (Шаррум-кен — Истинный царь). Это имя носил, вероятно, самый знаменитый правитель Месопотамии, основатель Царства Аккада — первой державы, охватывавшей всю территорию Месопотамии (ок. середины III тыс. до н. э.). Легенды о нем начали складываться очень скоро после его смерти и бытовали в течение всей истории «клинописной» месопотамской цивилизации, т. е. две с половиной тысячи лет. Его имя принял в качестве тронного ассирийский царь Саргон (может быть потому, что его права на престол тоже были сомнительны). Территория древней Палестины была окраиной ареала «клинописной» цивилизации, и, возможно, именно Саргон ассирийский (он был царь и жрец) и послужил прообразом Мельхиседека. В истории Авраама, как известно, содержится немало анахронизмов, но нельзя исключить и того, что слава Саргона Аккадского достигла Палестины уже во времена патриархов или принесена ими еще из Месопотамии. Лингвисты возражают против отождествления этих имен на том основании, что еврейский перевод следовало бы признать недостаточно точным. Однако в ранней древности все переводы были скорее пересказами.

Псалом 110 (109) считается интронизационным гимном или оракулом, сочиненным для царя Давида. Если это так, то, возможно, перед нами свидетельство попытки (неудавшейся) сосредоточить в руках Давида светскую и духовную власть. Давид именуется в этом псалме «священником вовек по чину Мельхиседека» (ст. 4). Популярность же Мельхиседека семь столетий спустя объясняется теократическими тенденциями этого времени.

7. В последней главе своей работы И. Р. Тантлевский рассматривает проблему, которая по существу является философской — проблему взаимоотношений между предопределением и индивидуальной ответственности человека за свои поступки. Проблема эта не решена до сих пор, но по-видимому, ее логическое решение невозможно. Общепринятые в богословской литературе авраамических религий ссылки на свободу воли, которая и определяет ответственность, на самом деле ничего не решают. Ведь для того, чтобы поступать правильно,

свободы воли не достаточно. Необходимо еще способность человека всегда — и безошибочно — различать добро и зло и желание всегда поступать в согласии с добром. Вышеуказанной способностью люди обладают в различной степени, и никто не обладает ею в полной мере. Хотя Сатана и обещал первым людям, что они будут «как боги, знающие добро и зло», и Господь подтвердил, что «Адам стал как один из Нас, зная добро и зло», но и Адам и Ева не вкусили от дерева жизни и потому обрели только частицу божественного знания. Вся же полнота этого знания связана, видимо, с бессмертием. Не обретя бессмертия, люди не обрели и всеведения, и потому их знание добра и зла неполно, несовершенно и абстрактно: зная, что добро и зло существует, они не всегда умеют и хотят обнаружить их конкретные проявления. Сатана, будучи отцом лжи, солгал и на этот раз. Господь же принял меры к тому, чтобы Его создания не стали чересчур совершенными. Человек таков, каким его сотворил Бог, и концепция индивидуальной ответственности логически несовместима с представлением о Творце. Поэтому логически прав буддизм, вообще отбросивший представление о Творце. Но и атеизм не способен решить эту проблему, ибо человек таков, каким его сотворили природа и общество. Поскольку логика бессильна, остается надеяться на веру — религиозную веру в Бога или карму, либо атеистическую веру в способность человека к самосовершенствованию (философскую веру, как ее называет К. Ясперс). И. Р. Тантлевский совершенно прав, отмечая у кумранитов отсутствие интереса к метафизическим спекуляциям и теодицее. Основной упор делается на этику, на практические правила поведения, на противостояние злу и содействия добру.

8. В коротеньком «Заключении» автор высказывает мысль, что кумраниты могли бы стать основателями мировой религии, если бы не война 66—74 гг. н. э. Это, пожалуй, единственная идея автора, которая представляется более чем спорной. Израильский ученый Айзенштат писал, что новые этические религии осевого времени создавались интеллектуальной элитой. Это, правда, но не вся правда. Немодный теперь Маркс очень правильно заметил, что идея становится материальной силой, когда она овладевает массами. Но для этого всегда необходимо, чтобы созданная элитой рели-

гиозная идея была приспособлена к пониманию её массами, упрощена, неизбежно «уплощена», избавлена от чрезмерного ригоризма (потом она обзаведется новыми сложностями). В христианстве эту работу проделали Павел и его сподвижники. У кумранитов за два с половиной века своего Павла не нашлось, и эссеистство так и осталось одним из народных верований.

В связи с этим следует заметить, что рассмотрение эссеистства именно в аспекте народных верований (чего, кажется, никто еще не сделал) позволило бы лучше понять многие его черты. Так, эзотеризм эссеев есть характернейшая черта народных верований, ибо в центре любого из них стоит представление о «сокрытом тексте». Скрывать его могут силы зла (метафизические или реальные, как, например, властители, представители господствующего учения, конкурирующие секты и т. п.), т. е. речь идет о злонамеренно скрываемом тексте (текстах). Посвященные же и добродетельные знают о его (их) существовании и ведут поиск, надеясь при этом на откровение. Либо укрывателями (в их собственном представлении — хранителями) оказываются именно посвященные и добродетельные, спасающие явленное им откровение от тех же сил зла. На практике, разумеется, возможны любые промежуточные варианты, но необходимо понять, что эзотеризм является важнейшей составной частью самой идеологии, а не следствием конфликта с властями и ортодоксией. Напротив, для этого рода идеологий такие конфликты неизбежны и ободны. Кумраниты подвергались жестоким преследованиям, но и сами готовились к решающей битве, в которой они истребят своих противников. Однако реальный выход из подполья потребовал бы преодоления эзотеризма прежде всего в самом учении.

Подводя итоги этой рецензии или, скорее, размышлений по поводу книги И. Р. Тантлевского необходимо еще раз подчеркнуть, что работы такого уровня редки и представляют исключительную ценность, являясь в науке этапными. Тот факт, что подобная книга написана молодым автором в наше очень трудное для науки время, возвращает уже почти утраченную надежду на будущее.

В. А. Якобсон

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Семинар петербургских афганистов

В 1996 году, на девятом году своего существования, Семинар петербургских афганистов подготовил к печати два сборника, посвященных памяти профессора Александра Леоновича Грюнберга. Один из них был опубликован благодаря усилиям петербургского Восточного института как № 1(3) второго тома издания «Вестник Восточного института. Научный и учебно-педагогический журнал», другой сборник статей, предположительно, будет опубликован в Германии.

Состоялись очередные заседания Семинара.

Встреча 12 февраля была посвящена известному иранисту Владимиру Алексеевичу Иванову (1884–1970). Рассказ **О. Ф. Акимушкина** о жизни и деятельности ученого был особенно интересен совершенно новыми сведениями, известными только докладчику, который неоднократно встречался с В. А. Ивановым в Иране и продолжительное время с ним переписывался.

В. А. Иванов, окончив с золотой медалью Александровский лицей, поступил на факультет восточных языков Санкт-Петербургского университета, где еще в студенческие годы началась его научная карьера, успешно продолжившаяся во время работы в Персии (1910–1914), когда он в поездках по стране занимался собиранием фольклора и диалектологических материалов, которые были использованы им при написании многих научных работ. Служа в Азиатском музее (1915–1918), и позднее, находясь за рубежом, В. А. Иванов изучал также суфийские и исмаилитские сочинения и опубликовал ряд исследований на эти темы. Неоценимы его заслуги в приобретении мусульманских рукописей (числом 1462), среди которых было 705 рукописей на персидском языке, поступавших в Азиатский музей с 1914 года; две рукописи на афганском языке были куплены В. А. Ивановым в 1914 г. в Мультане и в 1915 г. в Бухаре (кроме того О. Ф. Акимушкин привез пять арабских и персидских рукописей, пере-

данных В. А. Ивановым Институту востоковедения). Покинув Россию в мае 1918 года, В. А. Иванов жил в Индии и Иране. О. Ф. Акимушкин рассказал о своих тегеранских встречах с ним, о последних годах его жизненного пути, завершившегося на иранской земле в июне 1970 года, о судьбе его библиотеки и архива и зачитал присланную В. А. Ивановым автобиографию, написанную им незадолго до смерти.

На том же заседании **Ю. А. Иоаннесян** выступил с сообщением «О диалектологических изысканиях В. А. Иванова в Персии». Докладчик представил В. А. Иванова как глубокого знатока иранской (в широком смысле слова) культуры и персидского языка, бывшего среди тех, кто стоял у истоков персидской диалектологии. Его диалектологические работы географически охватывают обширный ареал восточного и центрального (в его современных границах) Ирана, посвящены персидским диалектам южного и северного Хорасана, говорам гебров Кермана и Йезда, диалектам хорасанских курдов и цыган. Полные ценнейших наблюдений, они содержат и первую попытку классификации современных иранских диалектов в синхронном срезе. За исключением первой из серии лингвистических работ В. А. Иванова, вышедшей в 1915 году на русском языке под названием «Несколько образцов персидской народной поэзии», остальные труды изданы на английском языке. Среди них следует отметить «Persian as spoken in Birjand» и «Rustic poetry in the dialect of Khorasan». К сожалению, богатейший архив ученого, предназначавшийся им для России, в настоящее время для нашей страны потерян.

27 марта на заседании памяти профессора Александра Леоновича Грюнберга (1930–1995) были заслушаны шесть докладов.

М. Н. Боголюбов рассказал о том, как в один из субботних дней ноября 1995 года в Иранской Академии языка и литературы он и иранский филолог Ахмад Тафаззоли (1937–1997), пользуясь персидским языком, перечитывали согдийские тексты «Хозяйственных документов» Мугской коллекции В 3 (11), в которой говорится о шкурах, кожах (*puṣt*, *črm*), и оста-

новились на слове *rūkčrm*, переведенном в изданиях памятников как «крашенная кожа». Подумалось, что наравне с согдийскими *γw črm* «волочья кожа», *γ' črm* «ослиная кожа», *πṣyr črm* «кожа горного козла» также и *rūkčrm* в своей первой части должно содержать название животного. Вспомнилось тогда персидское сочетание *γurt-o rang* «дикий баран и горный козел» и *rang* в этом значении у Фирдоуси, Фаррохи, Манучехри, Горгани. По свидетельству расписки В 3 (11) знали *rūk* и согдийцы. У Хорна (GNE, 1893, №624) при персидском *rang* дается «skr. ranku- eine Art Antilope (Nöldeke. Mündliche Mitteilung)».

В сообщении **М. С. Салихова** и **И. М. Стеблин-Каменского** «Мера земли или судьбы в "Истории Бейхаки"» было разъяснено одно из изречений Бейхаки в его «Истории Масуда», которое, в отличие от других многочисленных пословиц, идиом и афоризмов Бейхаки, превосходно переведенных на русский язык А. К. Арендсом, оставалось неверно понятым издателями и переводчиками текста этого сочинения. Докладчики, учитывая свойственное Бейхаки обращение к теме непостоянства судьбы и типичную для его прозы метафоричность и основываясь на реалиях сельскохозяйственных работ в Хорасане, предложили свое убедительное толкование этого неясного пассажа в «Истории Масуда». Слову *шабанаруз* в предложении *...ва кас нахарад шабанаруз и ибрат байад гирифт из чунин чизна* переводчики и иранские издатели и комментаторы пытались приписать нереальное, надуманное значение некой меры земли, якобы обрабатываемой за сутки, за «ночь-и-день»: «...и никто не покупает ни одного шабанаруза [зерна]! Этакое вещи надо брать себе в назидание». Но авторы доклада видят в этом слове весьма распространенный в персидской литературе образ переменчивости судьбы, смены мрачного и светлого в жизни, подобно смене ночи и дня, и предлагают отнести это слово ко второй части высказывания и переводить: «...и никто [зерно] не покупает! Сутки [день и ночь] следует брать в назидание». Таким образом, выражение Бейхаки является не мерой земли, а метафорой переменчивой судьбы, и этот вывод авторы подкрепляют четверостишиями Хайяма.

Выступление **С. Е. Яхонтова** касалось классификации иранских языков. Со ссылкой на Дж. И. Эдельман докладчик отметил, что северо-западные иран-

ские языки традиционной классификации различаются между собой глубже, чем юго-западные, а восточные — глубже, чем западные. Это подтверждается данными глоттохронологии. Работы А. Л. Грюнберга сделали возможным привлечение материала некоторых прежде плохо изученных языков. Получающаяся статистическая классификация иранских языков выглядит так: восточные языки пашто, ваханский, ягнобский, осетинский представляют собой четыре равноудаленные группы, на одном уровне с которыми стоят северопамирская (с близким к ней мунджанским) и западноиранская; одна из подгрупп последней группы — юго-западная, другими подгруппами являются курдский и, вероятно, белуджский.

В докладе **В. А. Лившица** «Иранские языки древнего Афганистана» были рассмотрены наиболее ранние данные об иранских языках, занимавших часть территории Афганистана в древности и в период раннего средневековья и позднее уступивших место главным образом языкам пашто и персидскому. Среди памятников иранских языков древнего Афганистана первое место по численности занимают бактрийские, засвидетельствованные в текстах, написанных греческим письмом, на протяжении более чем тысячелетия — по крайней мере с I в. н. э. до X в. н. э. Среди бактрийских памятников особенно важны еще неопубликованные документы на коже, найденные на территории Пакистана (Вазиристан). Все эти тексты отражают бактрийский письменный язык; существовали, несомненно, и другие бактрийские диалекты, близкие к современному мунджанскому, а возможно, и к пашто. К середине III в. до н. э. относятся трудно определяемые по диалекту (северный Афганистан?) иранские слова в арамейских эдиктах на камне царя Ашоки, найденных в окрестностях Кандагара и в долине Лагмана. Но наиболее древними свидетельствами иранских языков на территории Афганистана следует считать личные имена и топонимы которые встречаются в арамейских надписях на ритуальных сосудах из зеленого камня (ступки, пестики, блюда, — по-видимому, предметы, употреблявшиеся для приготовления хаомы). Эти предметы с надписями были найдены еще в 1936—1939 годах при раскопках ахеменидской сокровищницы в Персеполе. Надписи были изданы в 1970 году. Анализ их показывает, что ритуальные предметы из кам-

ня были сделаны в древней Арахосии, на них были начертаны арамейские надписи, содержащие документы о передаче этих предметов ахеменидским чиновникам, в том числе арахосийским казначеям. Сами предметы были изготовлены местными ремесленниками-арахосийцами. В докладе были анализированы более тридцати личных имен этих ремесленников — древнейших свидетельств местного языка Арахосии V в. до н. э. Среди этих имен имеются как нетеофорные — напр., Amadasta-, букв.: «сильнорукий»; Argaisa-, букв.: «ценный»; Husāgaka-, букв.: «хорошоголовый»; Navayāpa-, букв.: «новая милость», так и теофорные, в том числе Apdāta-, букв.: «созданный божеством воды»; Ṛtabṛzāna-, букв.: «возвышающий Арту»; Dāraya(t)-faraḥ-, букв.: «тот, кто держит фарн» и др.

Сообщение **З. А. Джандосовой** «Казахские студенты в Кабуле в начале XVIII века» касалось отрывка из мемуарного сочинения «Туп-тукианнан эзимешейин» казахского писателя XVIII века Шапырашты Казыбек-бека, которое было издано в Алма-Ате в 1993 году в современной казахской графике, без научного комментария. В избранном отрывке описывается путешествие автора и его друга из Бухары в Исфахан через Афганистан, их проживание в одном кабульском медресе. Мемуарист отмечает, что «Афганистан — горная страна», по крайней мере, весь путь, по которому он следовал, пролегал среди гор, и что «город Кабул весь состоит из дувалов». Вполне вероятно, что сочинение включает в себе общие представления казахов об Афганистане и характеризует их обыденное, традиционное отношение к жителям этой страны. Автор мемуаров негативно оценивает афганцев как «людей очень грязных, на тюрков не похожих» и называет их «самым дурным народом в мире», хотя и считающим себя мусульманским. Впрочем, как полагает докладчик, нельзя исключить и того, что рассматриваемое сочинение — литературная мистификация, что допустимо при отсутствии факсимиле рукописи.

В последнем сообщении заседания 27 марта **В. Ю. Крюкова**, основываясь на тексте «Видевдата», одной из частей Авесты, рассказала об обрядах, входящих в похоронный ритуал зороастрийцев.

В заседании 17 июня Н. Н. Туманович в докладе «Старый гератский ба-

зар», используя в качестве источников, главным образом исторические сочинения тимуридского и сефевидского периодов, поведала о построенном верховным правителем Тимуридской империи Шахрухом гигантском столичном комплексе, существующем ныне около пяти столетий. В докладе были изложены история строительства базара, его топография, архитектурные достоинства его сооружений. Автор анализировала экономические и социальные стороны жизни базара с его разнообразием товаров и ремесел и с такими элементами инфраструктуры, как каравансарай, чайные и харчевни, цирюльни и лавки менял. Много внимания было уделено в докладе внешним торговым связям, месту базара и роли «базарного люда» в истории города и региона, в развитии материальной и духовной культуры обширной области Передней Азии, а также и отражению в фольклоре некоторых реалий базара. Докладчик отметила в заключение, что гератский базар может рассматриваться как образец города-базара, в котором и экономические, и в значительной мере политические и культурные сферы жизнедеятельности города и прилегающих земель определяются базаром. **В. В. Кушев** в качестве иллюстраций к докладу показал снятые им, преимущественно в 60-х годах слайды, представляющие торговые улицы, ряды, лавки, транспорт в Кабуле, Мазари-Шарифе, Джелалабаде, Кандагаре, Герате, а также исторические памятники Герата.

11 октября профессор университета в Эрлангене **Херманн Кройцманн**, который в течение многих лет изучает экономическую, социальную, культурную ситуацию в высокогорных районах северного Пакистана, выступил с докладом «Лингвистическая ситуация в Каракоруме». Отметив, с одной стороны, растущую доступность этого региона для его социально-экономической интеграции и для его изучения и, с другой стороны, наличие остающихся изолированными этноконфессиональных анклавов, и указав на заметное различие в экономике и общественных отношениях между высокогорными и низинными областями Пакистана, докладчик охарактеризовал профессиональную и языковую ситуацию. Он выделил четыре группы населения: исповедующие суннитский и шиитский ислам и приверженцев сект исмаили и нурбахши, — при преоблада-

нии шиизма и исмаилизма. Х. Кройцманн представил весьма пеструю лингвистическую карту района Хунзы и Гилгита, где население говорит на индийских языках (урду, панджаби, хиндко, гуджур), дардских (кашмири, шина, ховар, калаша и др.), нуристанских (кати, башгали), на иранских, главным образом восточной группы (пашто, идга, ваханский, сарыкольский, мунджанский), но и на персидско-таджикском диалекте мадаглашти, на тюркских (киргизский, уйгурский), сино-тибетском балти, а также на языках бурушаски и вершиквар. Переплетение этнолингвистического, географического, хозяйственного аспектов было продемонстрировано на примере базара района аэропорта в Гилгите. Докладчик иллюстрировал материал выступления картами, схемами, диаграммами.

С. Е. Григорьев в докладе «Исмаилиты Афганистана. Некоторые наблюдения», прочитанном 23 декабря, подробно охарактеризовал последователей одной из так называемых «крайних» шиитских сект. Афганские исмаилиты живут не только, как принято считать, в Бадахшанской провинции и некоторых местностях северного Афганистана, но и населяют север центрального Афганистана — провинции Баглан и Тохар, будучи по своей этнической принадлежности хазарейцами. Общее число сторонников исмаилизма составляет, по разным источникам, от трехсот до пятисот тысяч, около тридцати тысяч живут в Кабуле, преимущественно в шиитском районе Чандавуль, в Мандави, на юго-западе Кабула, а также в северо-восточной части столицы (Таймани и близлежащие кварталы), где расположен культурный центр исмаилитов, возглавляемый сеидом Мансуром Надери. Центр располагает богатой библиотекой, кинозалом, с 1990 года издает журнал «Ходжат», который выходит под редакцией известного историка Маеля Херави. Культурно-религиозным центром хазарейцев-исмаилитов всего Афганистана является местность Кайан в Багланской провинции, политическим центром — город Пули-Хумри. Важнейшая их святыня — мазар Насир Хосрова Балхи возле кишлака Юмган уезда Джурм в Бадахшане. В заключение С. Е. Григорьев обрисовал некоторые стороны хозяйственной жизни хазарейцев-исмаилитов Кабула, представления афганских исмаилитов о собственной вере, их взаимоотношения с другими этноконфессиональными группами.

На том же заседании **В. В. Кушев** выступил с сообщением «Несколько слов об афганских талибах». Раскрыв содержание понятия *талиб* применительно к учащимся медресе Пакистана и Афганистана, современное движение талибов, терминологически именуемое формой множественного числа этого слова (*талибан*), докладчик охарактеризовал его с точки зрения религиозных и социальных истоков, в политическом и военном аспектах, отметив и выраженную паштунскую этническую отнесенность. Были изложены история развития сети медресе в Пакистане и ее роль в мобилизации боевиков, сначала выступавших на стороне моджахедов, а затем оформившихся в самостоятельную силу; весь ход событий, приведших к установлению власти талибов на большей части страны: от взятия пограничного Спинбулдака в начале октября 1994 года, Кандагара, Гириска и Лашкаргаха в ноябре, овладения Газни в январе 1995 года до молниеносного захвата Герата в ночь на 5 сентября 1995 и Кабула и Баграма 27 сентября 1996 года. Был дан анализ причин успехов талибов, их взаимоотношений с соседними странами, проводимых талибами социальных и политических преобразований в духе экстремистского фундаменталистского ислама и отношения различных групп населения к этим акциям талибов. Были показаны иерархическая структура органов власти талибов и предлагаемая ими система преобразований в социально-политическом устройстве страны.

Выступление **Л. Жехака** (Берлинский университет имени Гумбольдтов) состояло из двух важных информаций. В первой части он сообщил об организационных изменениях в его университете, где кафедры иранистики и тюркологии были закрыты, так как соответствующие дисциплины преподаются в Свободном университете Берлина. Взамен этого в Институте Азии и Африки Университета имени Гумбольдтов создана кафедра под названием Семинар языков и культур Средней Азии, единственная такого рода во всей Западной Европе, потому что впервые языки (узбекский, таджикско-персидский, пашто) и культуры народов Средней Азии (Туркмении, Узбекистана, Афганистана, Таджикистана, Киргизии, Казахстана, Восточного Туркестана) преподаются как самостоятельный предмет. В архиве кафедры собираются редкие материалы по ука-

занным дисциплинам, заведует кафедрой профессор Ингеборг Балдауф. Затем Л. Жехак рассказал о двух поездках в северный Афганистан в 1996 году вместе с И. Балдауф с целью установления научных контактов с Балхским университетом (Мазари-Шариф) и изучения святилищ (*зиярат*). Докладчик описал верования, связанные с некоторыми из святилищ, как древних, известных науке, так и возникших в последние месяцы, и рассказал о знакомстве с членами суфийского ордена в селении Дехдоди, которые дали подробную информацию о своей религиозной практике и демонстрировали свои особые возможности, вызывая джиннов. Прозвучала звукозапись молитвенного ритуала суфиев (*зикри*). Л. Жехак ха-

рактеризовал также политическую и общественную ситуацию в районах, контролируемых Абдуррашидом Дустумом, подчеркнув, что общественная модель, осуществляемая в северном Афганистане, отличается умеренной просвещенностью (женщины здесь работают и даже занимают ведущие посты в государственном управлении) и уважением исламских традиций и может рассматриваться как реальная альтернатива фундаменталистской системе, установленной талибами в других провинциях страны.

В. В. К.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

настоящего выпуска альманаха*

Абдуллаева Фируза Ибодуллаевна — доцент восточного факультета СПбГУ, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: «Лексико-грамматическое описание лахорского тафсира» (Л., 1989). Сфера научных интересов: письменные памятники на новоперсидском языке раннего периода, описание рукописей.

Акимушкин Олег Федорович — заведующий сектором Среднего Востока и группы курдоведения СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Тема кандидатской диссертации: «Хроника» Шах-махмуд б. Мирза Фазил Чураса» (Л., 1970). Научные интересы: персидское источниковедение, текстология; история средневекового Ирана; рукописная книга; иранский мистицизм; история Средней Азии и Восточного Туркестана. Издано более двухсот работ. Среди них: Персидские миниатюры XIV—XVII вв. М., 1968 (совм. с А. А. Ивановым); Шах-махмуд Чурас. Хроника/Пер., коммент., вст. статья. М., 1976; Каталог персидских рукописей собрания ИВ РАН. М., 1994, и др.

Алимов Игорь Александрович — директор центра «Петербургское Востоковедение», 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 более двадцати научных работ.

Амбарцумян Артур Андроникович — стажер-исследователь сектора Древнего Востока СПбФ ИВ РАН. Сфера научных интересов: иранские языки и литература, культура и религия древнего Ирана.

Баньковская Марианна Васильевна — дочь академика В. М. Алексеева, публикатор его научного наследия, автор ряда статей об ак. В. М. Алексееве и некоторых его учениках, об академиках И. Ю. Крачковском и С. Ф. Ольденбурге. Ею подготовлены к печати следующие книги В. М. Алексеева: В старом Китае. М., 1958; Китайская народная картина. М., 1966; Китайская литература. М., 1978; Наука о Востоке. М., 1982.

Боголюбов Михаил Николаевич — действительный член Российской Академии наук, доктор филологических наук, профессор, почетный декан восточного

* Предоставлены авторами в соответствии с пожеланиями издательства. Не включены сведения об авторах материалов, вошедших в раздел «На стеклах вечности... Николай Невский».

факультета СПбГУ, заведующий кафедрой истории стран Древнего Востока. Тема докторской диссертации: «Ягнобский (новосогдийский) язык» (Л., 1956). Опубликовано более 120 работ в области истории иранских языков, исторической грамматики, новоперсидского, согдийского, хорезмийского, древнеперсидского, авестийского, осетинского, афганского, арамейского и других языков.

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. Книга третья: Лесная (Араньякапарва) / Пер., предисл., коммент. М., 1987 (совм. с С. Н. Невелевой); Махабхарата. Книга восьмая: О Карне (Карнапарва) / Пер., предисл., коммент. М., 1990 (совм. с С. Н. Невелевой), 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.

Коган Леонид Ефимович — преподаватель Российского Государственного гуманитарного университета (г. Москва). Область научных интересов: сравнительная семитология, историческая фонология древнееврейского языка.

Куликова Алла Михайловна — старший научный сотрудник сектора историографии и источниковедения Китая и Центральной Азии СПбФ ИВ РАН. Тема кандидатской диссертации: «Востоковедное образование в Петербургском университете в 1-й половине XIX века и учреждение факультета восточных языков» (Л., 1970). Сфера научных интересов: история изучения Востока в Российской империи. Опубликовано около 50 научных работ.

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.

Кычанов Евгений Иванович — директор СПбФ ИВ РАН, доктор исторических наук. Тема диссертации: «Очерк истории тангутского государства» (Л., 1971). Область научных интересов: тангутоведение, средневековая история Китая и Центральной Азии, национальные меньшинства КНР. Опубликовано более 150 научных трудов.

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. Библиографию трудов см. с. 631—638 настоящего выпуска альманаха.

Попова Ирина Федоровна — ученый секретарь 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.

Солонин Кирилл Юрьевич — преподаватель философского 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.

Стеблин-Каменский Иван Михайлович — декан восточного факультета СПбГУ, профессор, доктор филологических наук. Тема диссертации: «Земледельческая лексика памирских языков в сравнительно-историческом освещении» (М., 1984). Область научных интересов: иранистика, история религии, сравнительное историческое языкознание. Опубликовано больше ста научных работ, в том числе: Ваханский язык. М., 1976; Культурные растения в памирских языках. М., 1982; Авеста / Пер., вст. ст., коммент. Душанбе, 1990, и др.

Трофимова Ольга Ивановна — главный редактор Центра «Петербургское Востоковедение».

Тугушева Лилия Юсуфжановна — сотрудник сектора тюркологии и монголистики СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Область научных интересов: тюркские языки, литература. Среди опубликованных работ: Древнетюркский словарь. Л., 1969 (в коллективе авторов); Уйгурская версия биографии Сюаньцзана. М., 1991, Деловые письма уйгуров из коллекции А. Грюнведеля // История и культура Центральной Азии. М., 1983, и др.

Французов Сергей Алексеевич — младший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: «Социально-политическая история Хадрамаута в раннее средневековье» (Л., 1990). Сфера научных интересов: история средневековой Аравии; Древняя Аравия; сабеистика. Основные публикации: Этноконфессиональные процессы в доисламской Аравии // Советская этнография. 1986. № 3; Суеверия и колдовские обряды в Южной Аравии в XIII—XV вв. // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992, и др.

Хисматулин Алексей Александрович — кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: «Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа» (СПб., 1997). Сфера научных интересов: исламский мистицизм (суфизм) и его практические аспекты. Среди публикаций: Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996, и др.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ:

- ☑ 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 раз разрешения.*
- ☑ Рукописи должны быть представлены *в машинописном виде* (в двух экземплярах, отпечатанных через два интервала) или *на диске* (ASCII) без каких-либо элементов форматирования, с распечаткой.
- ☑ 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. выше в наст. вып. альманаха).
- ☑ 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 разный 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.

