ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

Выпуск
Volume 9

Петербургское Востоковедение, вып. 9

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

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

ST.PETERSBURG JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

выпуск 9
volume 9

Центр
«Петербургское Востоковедение»

Санкт-Петербург
1997

ББК Т3(5)я52

Альманах «Петербургское востоковедение»
Выпуск девятый

Настоящий выпуск альманаха выходит при финансовой поддержке Института «Открытое общество»

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».
Издательство *«Петербургское Востоковедение»*.
Набор — *Т. В. Чудинова, Г. А. Кочугурова.*
Корректоры — *Т. Г. Бугакова, В. Д. Кен, О. И. Трофимова.*
Технические редакторы — *С. В. Щербакова, Л. И. Гохман.*

Издательская лицензия ЛР № 65555 от 05.12.97. Подписано в печать 25.12.97
Формат 60x90 1/16. Гарнитура основного текста «Таймс». Печать офсетная
Бумага офсетная. Объем 37 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3579

ОТПЕЧАТАНО В РОССИИ
Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12

ISSN 0869-8392
ISBN 5-85803-106-4 (вып. 9)

© «Петербургское Востоковедение», 1997

Зарегистрированная торговая марка

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Выпуск девятый

Содержание

Памятники культуры Востока

В. Н. Горегляд	8	Жанровая специфика «Повести о Великом мире»
	10	Повесть о Великом мире. Книга вторая (Пер. и примеч. В. Н. Горегляда)
О. Н. Крылова	51	«Испытание адом»: последние книги «Махабхараты»
	59	Махабхарата. Книга XVII. О Великом Исходе
	69	Книга XVIII. О восхождении на небеса (Пер. и примеч. О. Н. Крыловой, под редакцией С. Л. Невелевой)
В. К. Афанасьева, Я. В. Васильков	85	Древнеиндийская «Повесть о Савитри» в переводе Н. В. Лобановой
	90	Повесть о Савитри (Пер. Н. В. Лобановой, примеч. С. Л. Невелевой)
М. С. Пелевин	115	Жизнеописание «Светлого Учителя» по сочинениям Ахунда Дарвезы
А. Г. Сазыкин	139	Ойратская версия рассказов о пользе «Ваджраччхедики»

Orientalia: статьи и исследования

В. М. Рыбаков	162	Преломление морали в праве: механизм «сянжунъинь»
В. Л. Успенский	205	Деятельность ламаистских учреждений Пекина при династии Цин
И. М. Стеблин-Каменский	208	Лексика полевых работ в памирских языках
И. М. Дьяконов	227	Языковые взаимоотношения между древнеармянским и хуррито-урартским
М. Н. Боголюбов	238	Вспомогательный носовой сонорный в звуковом составе Авесты
М. В. Иванова	243	К значению слова mlk в Ветхом Завете
Р. Б. Либина	251	«Косметические» палетки и раннеегипетское мировоззрение
В. В. Емельянов	266	Женщина праведника, пережившего потоп (К интерпретации VI 255—260 шумерского мифа о потопе)
О. Б. Фролова	280	К проблеме соотношения литературного арабского языка и диалектов (на материале коранических цитат в словаре Йусуфа ал-Магриби)
В. А. Дроздов, М. С. Фомкин, О. Б. Фролова	285	О некоторых особенностях средневековых суфийских сочинений
Джалиле Джалил	314	Езидское сказание о споре Неба и Земли

Источниковедение и историография

Б. Г. Доронин	326	«Мин ши» о «Южных Минах» (к характеристике цинской официальной версии династийного кризиса середины XVII в.)
Т. И. Султанов	356	Тюркские версии «Тарих-и Рашиди» и их место в средневековой восточнотуркестанской историографии
A. Lundin, S. Frantsouzoff	384	An Inscribed Sabaean Bronze Altar from The British Museum
С. М. Якерсон	392	Еврейские книжные списки XV в. (Попытка книговедческого анализа)

С. Курбанов, И. Циперович **408** Новые поступления в корейский фонд библиотеки Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения (СПбФ ИВ РАН)

ВОСТОЧНЫЕ СОСЕДИ РОССИИ: МИР ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ

С. Р. Туркин **414** Некоторые персидские астрономические и астрологические рукописи из собрания СПбФ ИВ РАН

ТОЧКА ЗРЕНИЯ

В. С. Панфилов **436** О парадоксах «Дао дэ цзина»

АРХИВ

И. Э. Циперович **448** Академики-востоковеды Эдурад Шаванн (1865—1918) и Поль Пеллио (1878—1945)

М. В. Баньковская **476** «Памятка» — в напоминание (к двум датам биографии Ю. К. Щуцкого)

Р. Ш. Шарафутдинова **501** Н. И. Покровский (1897—1946) и И. Ю. Крачковский (1883—1951)

Н. А. Брановская **516** Письмо Михаила Васильевича Никольского к Владимиру Казимировичу Шилейко

Владимир Глоцер **522** Последний псевдоним Черубины

Ли Сян-цзы **526** «Домик под Грушевым Деревом» (Публикация Владимира Глоцера)

PERSONALIA

Г. М. Демидова **534** Исаак Натанович Винников (К 100-летию со дня рождения)

А. П. Векилов **537** Сергей Николаевич Иванов (К 75-летию со дня рождения)

541 Михаил Анатольевич Родионов (К 50-летию со дня рождения)

Ю. А. Петросян **546** О. К. Дрейер и российское классическое востоковедение

MISCELLANEA

А. С. Жамкочан **552** Редкий курдский печатный текст 1793 г.

Д. А. Морозов **553** Три московские рукописи из библиотеки Муҳаммада Пāрсā (Дополнение к статье А. Б. Халидова)

А. Ж. Тойберт **554** 100-летие заключения союзного договора между Россией и Китаем

А. С. Мартынов **559** Кисть и досуг «совершенного мужа» («цзюнь-цзы») (Заметки о книге И. А. Алимова «Вслед за кистью». Ч. 1. СПб., 1996)

A. Kabanoff **577** Rev.: Heine, Steven. Dogen ang the Koan Tradition: A Tale of two Shobogenzo Texts. Albany: State University of New York Press, 1994. 329 pp.

Л. И. Гохман **579** «О сколько нам открытий чудных...»

Т. В. Ермакова **579** Годичная научная сессия Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН

Н. А. Самойлов, Т. В. Ермакова **583** XIX Научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки

М. С. Пелевин **584** Восточный факультет на Тридцать пятом Международном конгрессе востоковедов

Н. Н. Дьяков **588** Кавказ — уникальный перекресток древних культур

А. А. Жуков **590** Второй всемирный Конгресс по африканскому языкознанию (Лейпциг, 27 июля—3 августа 1997 г.)

592 Сведения об авторах настоящего выпуска альманаха

ST. PETERSBURG JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES
Volume 8
Contents

MONUMENTA ORIENTALIA

V. N. Goregliad	**8**	Peculiarities of the genre of «Tai hei ki»
	10	Tai hei ki. Book II (Transl. and comments by V. N. Goregliad)
O. N. Krilova	**51**	«The Ordeal by the Hell»: the Last Books of Mahābhārata
	69	Mahābhārata. Book XVII. Book XVIII. (Transl and comments by O. N. Krilova, ed. By S. L. Neveleva)
V. K. Afanasyeva, Ya. V. Vassilkov	**85**	The Ancient Indian «The Tale of Savitri» (Sāvitryupākhyāna), translated from Sanskrit by Nina V. Lobanova
	90	«The Tale of Savitri» (Transl. by N. V. Lobanova, comments by S. L. Neveleva)
M. S. Pelevin	**115**	The life of «The Light Master» in the works of Akhund Darweza
A. G. Sazykin	**139**	Oirat Version of the Tales on the Benefits of «Vajracchedikā»

ORIENTALIA: ARTICLES AND STUDIES

V. M. Rybakov	**162**	The Reflections of Morals in Law (*xiang-rong-yin*)
V. L. Uspensky	**205**	Lamaist Institutions in Peking in the Qing dynasty time
I. M. Steblin-Kamensky	**208**	On the culturation-related lexics in the Pamir Languages
I. M. Dyakonov	**227**	Linguistic Relations between Old Armenian and Hurro-Urartian
M. N. Bogoliubov	**238**	An Accessory Nasal Sonorant in the Avestian Sound System
M. V. Ivanova	**243**	Some observations on the term MLK in the Old Testament
R. B. Libina	**251**	«Make-up» palettes and Early Egyptian Ideology
V. V. Emelyanov	**266**	Woman of the righteous Man who survived the Flood
O. B. Frolova	**280**	On the problem of the correlation of the Literature Arabic and its dialects
V. A. Drozdov, M. S. Fomkin, O. B. Frolova	**285**	On some stylistic features of medieval Sufi works
Jalile Jalil	**314**	The Yezid Folktale «The Dispute between The Earth and The Heavens»

HISTORIOGRAPHY AND TEXTOLOGY

B. G. Doronin	**326**	The «Ming shih» on «South Ming» (On the official interpretation of the dynasty crisis in the mid-17th century)
T. I. Sulatnov	**356**	A Turkic Version of «The Tārīkh-i rashīdī» and its significance for the Medieval Historiography of East Turkestan
A. Lundin, S. Frantsouzoff	**384**	An Inscribed Sabaean Bronze Altar from The British Museum
S. M. Yakerson	**392**	The Fifteenth century Hebrew Book Lists (An attempt of a bibliographical analysis)

S. Kurbanoff, I. Tsiperovitch **408** New Books in Korean in the library of St. Petersburg Institute of Oriental Studies

EAST NEIGHBOURS OF RUSSIA

S. R. Turkin **414** Some Persian astronomical and astrological manuscripts in the collection of St. Petersburg Institute of Oriental Studies

POINT OF VIEW

V. S. Panfilov **436** On the paradoxes of «Dao De Jing»

ARCHIVES

I. E. Tsiperovitch **448** Orientalists Academician Ed. Shavannes (1865—1918) and Academician Paul Pelliot (1878—1945)

M. V. Bankovskaya **476** «Memorandum» — for posterity

R. Sh. Sharafoutdinova **501** N. I. Pokrovsky (1897—1946) and I. Yu. Kratchkovsky (1883—1951).

N. A. Buranovskaya **516** A Letter of M. V. Nikolsky to V. K. Shilejko

Vladimir Glotser **522** The Last Pseudonym of Cherubina

Li Xiang-zi **526** «A House By The Pear Tree»

PERSONALIA

G. M. Demidova **534** I. N. Vinnikov
(On the occasion the 100-th Anniversary)

A. B. Vekilov **537** S. N. Ivanov
(On the occasion the 75-th Anniversary)

541 M. A. Rodionov
(On the occasion the 50-th Anniversary)

Yu. A. Petrossian **546** O. K. Dreyer and Russian Oriental Studies

MISCELLANEA

H. S. Jamgotchian **552** A Rare Curdish Printed Text Dated 1793

D. A. Morozov **553** Three more MSS from the Library of Muḥammad Pārsā in Moscow (A suppliment to article by A. B. Khalidov)

A. J. Tojbert **554** 100-th Anniversary of Russian-Chinese Alliance

A. S. Martinov **559** The Brush and the Leisure of the Perfect Man «jun-zi»
(Notes on the book «Follow the Brush» by I. Alimov)

A. Kabanoff **577** Rev.: Heine, Steven. Dogen ang the Koan Tradition: A Tale of two Shobogenzo Texts. Albany: State University of New York Press, 1994. 329 pp.

583 Academic Activities

592 List of Contributors

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

Жанровая специфика «ПОВЕСТИ О ВЕЛИКОМ МИРЕ»

В. Н. Горегляд
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Бóльшая часть XIV в. в японской истории известна как Эпоха Южной и Северной династий (*Намбокутё дзидай*). В 1318 г. под именем Годайго на престол был возведен второй сын императора Гоуда тридцатилетний принц Такахару. Вместе с престолом новый император получил в наследство власть чисто номинальную. Фактической же властью обладали в то время *сиккэны* из рода Хōдзё. Двор Годайго стал центром, вокруг которого начали группироваться противники Хōдзё, чьей столицей был г. Камакура на востоке страны, на берегу Тихого океана. Кроме придворной аристократии в состав оппозиции вошли феодалы из юго-западных провинций и крупные буддийские монастыри, владевшие большими и боеспособными военными дружинами.

Первый заговор Годайго был раскрыт в 1324 г., но самому императору тогда обвинение в его организации предъявлено не было. В 1331 г. Годайго предпринял еще одну неудачную попытку выступить против *сиккэнов*, бежал в древнюю столицу Японии г. Нара и в следующем году был сослан на о. Тибури в архипелаге Оки. Многие его сторонники были казнены.

В 1333 г. Годайго бежал с места ссылки и снова занял престол. Однако его противники за два года до этого, как только мятежный монарх оставил Киото, под именем Кōгон (1312—1364) возвели на престол нового императора. Страна на десятки лет погрузилась в пучину гражданской войны. «Повесть о Великом мире» начинается с первого заговора императора Годайго и на две трети посвящена перипетиям этой войны, точнее говоря — событиям 1318—1367 гг. (противостояние Южного и Северного двора закончилось в 1392 г.).

Большинство исследователей считают, что «Повесть» написана в начале 70-х годов XIV в. Ее относят к жанру воинских повествований (*гунки*), широко распространенных в средневековой Японии.

В «Дневнике» Левого министра Северного двора Тōин Кинсада (1340—1399) автором «Повести о Великом мире» назван Кодзима-хōси. Воин и поэт Имагава Рёсюн (1329—1414) в «Нан Тайхэйки» (1402 г.) в качестве ее автора указал Энтина, священнослужителя из буддийского храма Хоссёдзи. Некоторые особенности самого произведения говорят о том, что создавал его не один автор и что его создание не было единичным актом.

С одной стороны, «Повесть о Великом мире» обладает характерными признаками устного героического сказания. Это гиперболизация физических данных и сноровки героя, идеализация характеров, подробное перечисление деталей вооружения воина, собирающегося на битву, называние героями собственного имени и упоминание ими имен нескольких поколений собственных предков перед началом схватки, описание однотипных положений и использование формульной техники устного повествования.

Отсутствие стилевой унификации в «Повести» проявляется уже при беглом ознакомлении с ее стилем изложения. Стиль устного повествования в этом произве-

дении совсем не выдержан. Очень часто он сменяется сухим стилем письменного изложения, насыщен китайской лексикой; временами *канамадзирибун* (гетерографическое письмо с чередованием слогового письма с иероглификой) сменяется *камбуном* (китайскими фразами, снабженными особыми значками для чтения их по-японски), что, несомненно, говорит о «кабинетном» происхождении соответствующих фрагментов текста. Обилие вставных эпизодов, прямо заимствованных из китайских исторических сочинений (главным образом, из «Записок историка» Сыма Цяня) и буддийских легенд, частые отсылки к именам китайских исторических деятелей и упоминания китайских и индийских географических названий, а также употребление китайских образных выражений и иносказаний говорят о том, что их включение в текст производилось людьми, искушенными в китайской учености. Разностильность, наблюдаемая во многих частях «Повести о Великом мире», свидетельствует о том, что письменная ее обработка производились разными людьми и на протяжении длительного времени.

Те же обстоятельства отразились и на проведении авторами «Повести» общих идей. Они делятся на два типа. Начальные части пронизаны конфуцианскими идеями вассальной преданности сюзерену, мудрого управления подданными, связи законов Неба с порядками в Поднебесной. В соответствии с этими идеями расположен материал, им же подчинены и авторские ремарки. В других частях произведения изложение и трактовка событий подчинены буддийским идеям кармы и эфемерности сущего — тем идеям, которые играли ведущую роль в первых *гунки*.

Событийная основа «Повести» лежит в тех реальных событиях, которые происходили в Японии XIV в. Основные ее герои — исторические лица, биографии которых можно выяснить по другим письменным источникам, в том числе историческим хроникам. Изложение сверхъестественных событий (вроде эпизода с *ямабуси* из 2-й книги) так искусно вплетено в описания реальных, что воспринимается на одном с ними уровне, причем сухой стиль отдельных фрагментов и частые отсылки к японским, китайским и индийским прецедентам такому восприятию способствуют. Поэтому в Японии долгое время бытовало отношение к «воинским повествованиям» как к исторически достоверному материалу. Уже в наше время стали публиковаться исследования, опровергающие его справедливость. Особенно много отступлений от истины содержится там, где приведены данные о количестве участников битв, живых и погибших.

Можно полагать, что основной корпус «Повести о Великом мире» с его отсылками на прецеденты, отступлениями от основного сюжета, рассуждениями и т. п. был сконструирован достаточно образованными книжниками. В него были вписаны бытовавшие в устной традиции сказания на темы о событиях эпохи Южной и Северной династий. Эти сказания были расположены в хронологическом порядке, скреплены между собой по тематическому признаку и обработаны в соответствии с основными идеями памятника. Доля устных сюжетов в последних разделах «Повести» заметно понижается.

«Повесть о Великом мире» — одно из самых крупных произведений в истории японской литературы. Появлению многочисленных редакций она обязана, по-видимому, не только долговременному устному бытованию, но и многочисленности сознательных письменных обработок. Отсюда разница в объеме редакций и в составе вошедших в каждую из них глав.

Русский перевод 1-й книги этого произведения опубликован в 1992 г. во 2-м выпуске «Петербургского востоковедения». В публикуемой ниже 2-й книге рассказывается о заговоре императора Годайго против диктатуры *сиккэнов* Хōдзё в начале 30-х годов XIV в.

ПОВЕСТЬ О ВЕЛИКОМ МИРЕ

Книга вторая

1. О поездке государя к Южной столице и Северному пику

В 4-й день 2-й луны 2-го года эры Гэнтоку [1] государь, призвав к себе главу Ведомства дознаний, ответственного за августейшие выезды, советника двора, вельможного Мадэнокодзи Фудзифуса [2], молвил ему:

— В следующую луну, в 8-й день, должен состояться наш выезд в Великий храм Востока и в храм Счастья [3]. Надлежит сейчас же отдать распоряжения отряду сопровождающих.

И тогда Фудзифуса, справившись о старинных обычаях и продумав церемонии, определил, каковы будут облачения сопровождающих и порядок шествия по дорогам. Сасаки, владетель провинции Биттю, как офицер дворцовой охраны пересек мост; воины от сорока восьми сигнальных костров надели доспехи и шлемы и усилили охрану перекрестков. Три министра и девять вельмож [4] следовали свитой, сотни правительственных и тысячи местных чиновников выстроились в ряд, и была эта церемония несказанно торжественной.

Тот храм, что нарекли Великим храмом Востока, был построен по августейшему обету императора Сёму [5] для первого в Джамбудвипе [6] будды Вайрочаны [7], а тот, что нарекли храмом Счастья, — по обету князя Танкай [8]. Был он великим храмом служителей для почитания рода Фудзивара, поэтому многие поколения мудрых правителей задавались целью именно здесь скрепить связью причин всех своих потомков; однако же нелегкое это дело, выезд Единственного!

Поэтому-то и не было многие годы церемонии высочайшего выезда для обозрения храмов. И оттого, что вращал государь колеса фениксовой своей колесницы, преемствуя то, что прекратилось еще до августейшего его правления, поднимая то, что брошено было, монахи-воины в ликовании сложили ладони и соединились с лучезарностью добродетелей животворящего Будды. Вот что удивительно: не возглашал ли шум бури с горы Весеннего солнца вечное от сего дня благоденствие? А северная Волна глициний, нанизав на себя тысячу лет, обрела глубокую тень в ту весеннюю пору, когда распускаются цветы [9].

В ту же луну, в 27-й день, государь совершил выезд на гору Хиэй [10], и там совершены были приношения и служба в павильоне Великих размышлений. Тот павильон был построен по августейшему обету императора Фукакуса [11] для статуи Махавайрочаны — будды Всеобщего осияния Великого Солнца. Но с тех пор, как тот павильон был воздвигнут, в нем не провели еще ни одной службы с приношениями, но звезды и иней, сменяя друг друга, годы собой громоздили, и вот:

Черепичная крыша разбита, и вечным своим фимиамом
курится туман сквозь нее.
Рухнули створки дверей, и над ними луна
как бессменный светильник висит.

Оттого и стенали все монастыри долгие-долгие годы, как вдруг велено было произвести большие строительные работы, и скоро всё подготовили к приношениям и службе. Тогда расправились брови у служителей всего монастыря, и склонили они головы в девяти его храмах.

Наставником, возглашавшим церемонию, был тогда монах-принц крови Сонтё из храма Удивительного Закона, а возглашающим благопожелания — тогдашний настоятель, монах-принц крови Сонъун из Великой пагоды [12].

Во время возглашения славословий Будде цветы Орлиного пика [13] уступили им свой аромат, а в том месте, где распевались восхваления добродетелям Будды, их сопровождало эхо с горы Юйшань [14]. Когда же заиграли мелодию, красотою своей останавливающую облака, а танцующие отроки взмахнули, как снегом кружащимся, рукавами, сотворилось так, будто сотни зверей начали ладный танец, а птица Феникс прилетела сюда к торжеству. Когда главный жрец святилища Сумиёси [15] поднялся на гору, чтобы ударить в барабан, на столбе монашеской обители он начертал слова песни:

В прежних жизнях исполнив обеты,
Эту гору в награду за это увидел и я.
Может быть, уж посеяны семена,
Из которых вырастут будды
Ануттара-самяк-самбодхи [16] —
Превыше всех и воистину просветленные!

Должно быть, это была песня, сложенная в память о старинном предании о тех далеких временах, когда при основании этого монастыря великий наставник Дэнгё-дайси [17] обращался к буддам *самяк-самбодхи*, превыше всех и воистину просветленным, с молением:

— Окажите милостивое покровительство лесом покрытой горе, на которой я стою!

Итак, после годов Гэнкō [18] государь скорбел, подданные его были опозорены, а в Поднебесной опять не было спокойствия. Случаев высочайшего выезда много было и прежде, но если бы мы спросили, чем ныне вызвано мудрейшее желание государя отправиться в поездку по Южной столице и Северному пику [19], то могли бы услышать, что за последние годы монах в миру, владетель провинции Сагами [20], в своей безнравственности превзошел самого себя. И что, поскольку оравы варваров [21] — это люди, следующие одному только воинскому приказу, они ни за что не отзовутся на высочайшее повеление, как его ни возглашай. Что, лишь поговорив с большим скоплением служителей из Горных врат и из Южной столицы, организует государь заговор для того, чтобы покарать восточных варваров.

Из-за этого принц Второго ранга из Великой пагоды [22], который изволил тогда занимать пост настоятеля, с этих пор равно забросил и благие деяния, и совершенствование в учености, но с утра до вечера не имел иной заботы, кроме одного лишь стремления к воинской доблести.

Может быть, это происходило оттого, что так вести себя ему нравилось, но в ловкости он превосходил даже легкого и быстрого Цзян Ду [23], так что не всегда были для него чрезмерно высоки ширмы в 7 *сэки*. По части рубки он сумел постигнуть воинские установления Цзы Фана [24], так что нельзя сказать, будто он не использовал хотя бы одно из тайных сочинений. Такой удивительный настоятель не заступал на это место от самого начала патриархов тэндай со времен Гисинкасё [25]. Позднее, мысленно все сопоставив, люди поняли, что для покорения восточных варваров он ступил на путь воинского искусства, закалившего его благородную плоть.

Примечания

[1] 4-й день 2-й луны 2-го года эры Гэнтоку — 21 февраля 1330 г.

[2] Мадэнокодзи (Фудзивара) Фудзифуса — приближенный императора Годайго, в 1335 г. постригся в буддийские монахи в храме Китаяма.

[3] Великий храм Востока (Тōдайдзи) — храмовый комплекс буддийской секты кэгон в г. Нара. Храм Счастья (Кōфукудзи) — храмовый комплекс буддийской секты хоссō в г. Нара. Оба комплекса обладали крупными военными силами.

[4] Согласно китайской традиции, три министра — это высшие чиновники в придворной иерархии: Первый (Великий) министр (Дадзё дайдзин), Левый (Садайдзин) и Правый (Удайдзин) министры. Девять вельмож — представители девяти знатнейших аристократических родов.

[5] Император Сёму пользовался славой благочестивого буддиста. Правил в 724—748 гг.

[6] Джамбудвипа (санскр.; яп. Эмбудай) — в старину одно из названий Индии, распространенное впоследствии на все страны буддийского мира. Здесь: Япония.

[7] Будда Вайрочана (санскр.; яп. Бирусяна, Русяна, Дайнити) — «солнечный» эпитет Будды. Здесь имеется в виду статуя Большого Будды, установленная в храме Тōдайдзи в 746 г.

[8] Танкай — посмертное имя Фудзивара Фухитō (659—720), Правого министра, деда императора Сёму по материнской линии.

[9] Гора Весеннего солнца — синтоистское святилище Касуга, сооруженное у подножья горы в окрестностях Нара в 710 г. Фудзивара Фухитō. Родовое святилище Фудзивара. Волна глициний — одна из четырех ветвей («Северная») рода Фудзивара, достигшая расцвета и вершины могущества в эпоху Хэйан (IX—XII вв.). Здесь речь идет о том, что с тех пор, когда вооруженные отряды буддийских храмовых центров Тōдайдзи и Кōфукудзи коттей весной 1330 г. согласились поддержать императора Годайго в его борьбе против властей Камакура, у придворной аристократии появилась надежда на возврат «золотого века» древности и всевластия дома Фудзивара.

[10] Гора Хиэй (Хиэйдзан) расположена к северо-востоку от г. Киото. На ней с конца VIII в. размещается огромный буддийский храмовый комплекс Энряку-

дзи, включающий около 3000 строений и располагавший значительными финансовыми и людскими ресурсами.

[11] Император Фукакуса — имеется в виду император Ниммё (834—850), похороненный в Киото, в квартале Фукакуса.

[12] Сонтё — монашеское имя принца Мунэнага (1312—1385), Сонъун — монашеское имя принца Моринага (1308—1335), сыновей императора Годайго, возглавивших в 1331 г. вооруженные отряды монахов из Энрякудзи, выступивших против диктатуры рода Хōдзё. Оба принца сыграли важную роль в борьбе придворной аристократии за свержение Хōдзё.

[13] Орлиный пик или Вершина Священного орла — гора, где будда Шакьямуни читал свои последние проповеди. Вместо приношений слушатели осыпали его цветами.

[14] Гора Юйшань находится в Китае, в провинции Шаньдун. По преданию, один из поэтов эпохи Вэй (III в. до н. э.), гуляя на горе Юйшань, услышал с неба голос Брахмадэвы, божества одного из высших миров. В подражание звукам этого голоса сочинили мелодию буддийских славословий.

[15] Сумиёси — синтоистское святилище в г. Осака, в квартале Сумиёси. Главными его жрецами из поколения в поколение были представители рода Цумори.

[16] Ануттара-самяк-самбодхи (санскр.; яп. *анокутара саммяку самбодай*) — высшая и непреходящая мудрость; совершенное просветление.

[17] Дэнгё-дайси (букв.: Великий наставник, передающий Учение) — посмертное имя основателя буддийской школы тэндай и монастырского комплекса Энрякудзи Сайтё (767—822).

[18] Годы правления под девизом Гэнкō — 1331—1333 гг.

[19] Южная столица — Нара, столица Японии в 710—784 гг. Северный пик — буддийский храмовый комплекс Энрякудзи на горе Хиэйдзан к северу от Киото. Другое его обозначение — Горные врата.

[20] Имеется в виду *сиккэн* (фактический правитель Японии) из рода Хōдзё.

[21] Оравы варваров — презрительное название дружинников-самураев, бывшее в употреблении среди жителей столицы.

[22] Принц из Великой пагоды — сын императора Годайго принц Моринага (Сонъун).

[23] Цзян Ду — китайский *ван* (династия Ранняя Хань, 202 г. до н. э.—8 г. н. э.), который, по утверждению японского поэта и филолога Минамото-но Ситагō (911—983), был так ловок, что без труда перепрыгивал через ширмы высотою в 7 *сэки* (совр. 7 *сяку*, ок. 2 м 12 см).

[24] Цзы Фан (настоящее имя Чжан Лян) — приближенный императора Гао Цзу (II в. до н. э.).

[25] Согласно «Записям о патриархах тэндай» (*Тэндай-дзасу ки*), Гисин-касё (781—833) был 1-м настоятелем Энрякудзи, а Сонъун — 116-м.

2. О том, как монахов арестовали и препроводили в Рокухара, и о том, как Тамэакира сложил стихотворение

Легкость, с которой становится известно о деле, — это пособник бедствия, поэтому раз за разом и доходили до Кантō [1] слухи о поведении принца из Великой пагоды, о том, что при дворе проводятся обряды для погибели заклятого врага. Монах в миру, владетель провинции Сагами, сильно разгневавшись, воскликнул:

— Нет-нет! Пока сей государь занимает свой августейший пост, Поднебесная не будет спокойна. В конце концов, государя, по примеру переворота годов Сёкю [2], следует отправить в отдаленную провин-

цию, а принца из Великой пагоды предать смертной казни. Но прежде всего, в ближайшие же дни, нужно схватить тех, кто служил в особенной близости к лику дракона[3] и посылал проклятия нашему дому, — святейшего Энкана из храма Хоссёдзи, Монкан-сōдзё из Оно, Тикё из Южной столицы, Тюэна из храма Чистой земли — и выпытать у них все подробности!

Имея при себе такой воинский приказ, Никайдō Симоцукэ-нохōган и Нагаи, губернатор провинции Тōтōми, вдвоем прибыли из Кантō в столицу. Едва лишь оба посланца прибыли туда, государь стал терзать себя одной мыслью[4]: «Какие же еще последуют грубые распоряжения?» И вот, на заре 11-го дня 5-й луны в качестве посланца прибыл Сайга Хаято-но-сукэ. Он арестовал и препроводил в Рокухара[5] трех человек: святейшего Энкана из храма Хоссёдзи, Монкан-сōдзё из Оно и Тюэн-сōдзё из храма Чистой земли.

И хотя бывший среди них Тюэн-сōдзё не принадлежал к числу тех людей, о которых говорили, будто они совершают обряды проклятия, ибо он обладал добродетелью обширной учености явных школ[6], его тоже схватили, полагая, что и этот священнослужитель, близко прислуживая своему государю, непосредственно слышал все распоряжения, которые государю благоугодно было произносить, — начиная с заупокойной службы в зале для проповедей храма Горных ворот, — а потому вряд ли де не знает, кого поддерживают толпы монахов. Не только эти люди, но и еще двое — Тикё и Кёэн были вызваны из Южной столицы и тоже отбыли в Рокухара.

И еще взяли господина Тамэакира, генерала Нидзё, — как человека, искусного в поэзии[7], его приглашали во дворец на собрания по случаю стихотворных турниров лунными ночами и снежными утрами, когда одних поэтов хвалят, других порицают[8]; кроме того, ему беспрестанно доводилось присутствовать на августейших пирах. Его взяли несмотря на то, что он не был в числе людей, названных подозрительными, — чтобы допросить о намерениях государя, — и поручили это дело некоему Сайтō.

Поскольку в отношении пяти священнослужителей поступило, должно быть, распоряжение сразу же вызвать их в Кантō, до чрезмерных допросов в Рокухара не дошло. В отношении же господина Тамэакира поступило такое распоряжение: прежде всего, учинить ему допрос в Киото, а буде признается, — переслать его признание в Кантō. Распорядившись учинить дознание, власти были уже готовы отдать приказ о пытках.

В Рокухара, в северном дворике, наложили углей, устроили нечто вроде возвышения с очагом для чана горячей воды, а сверху уложили рядами лучину из молодого бамбука; если ее чуть приоткрыть, сквозь щель вырывается и с силой полыхает жаркое пламя. Двое из тех, кто с утра до вечера носит платье разных расцветок[9], встали в ряд слева и справа от возвышения, чтобы растянуть узнику обе руки и принудить его идти поверху. От одного только взгляда на это у людей тает печень[10], и тогда они думают: «Такое, видимо, случается только то-

гда, когда у грешника, повинного в четырех тяжких и пяти великих грехах [11], станут сжигать плоть в пламени „Сжигающего жара“ и „Великого сжигающего жара“ [12] и когда он встретится с истязаниями, что творят быкоголовые и конеголовые [13]».

Увидев это, господин Тамэакира попросил:

— Есть ли у вас тушечница?

Решив, что она нужна ему для признания, принесли тушечницу и вдобавок к ней писчей бумаги, но Тамэакира начертал совсем не признание, а стихи:

Так о чем же я думаю? —
Думаю, спросят меня
Не о судьбах поэзии
Нашей страны Сикисима [14],
А о волнениях зыбкого мира.

Увидев эти стихи, Токива, владетель провинции Суруга [15], запечатлел в своем сердце восхищение и, проливая слезы, склонился к справедливости. Два посланца с Востока, прочтя их, оба увлажнили свои рукава слезами, так что Тамэакира избежал пытки водой и огнем и был признан невиновным.

Стихи и песни — это утеха двора, а луки и кони — пристрастие воинов, поэтому у них не обязательны владение искусством шести поэтических стилей и изящный вкус, и все-таки из-за чувства, вызванного одним этим стихотворением, были остановлены мучительные пытки, а сердца восточных варваров смягчились. Это потому, что в природе всего лежит воздействие одних вещей на другие. «Не что иное, как поэзия, без усилия приводит в движение Небо и Землю, пробуждает чувства невидимых взору богов и демонов, смягчает отношения между мужчиной и женщиной, умиротворяет сердца яростных воителей», — писал Ки-но Цураюки в предисловии к «Старым и новым японским песням» [16]. Думаю, что к тому основания есть.

Примечания

[1] Кантō — восточные районы Японии. В переносном смысле — сёгунское правительство.

[2] Во время переворота годов Сёкю (1221) Хōдзё Ёситоки захватил власть, отправив в отдаленные провинции в ссылку трех императоров одного за другим.

[3] Лик дракона — особа императора.

[4] Буквально: «Терзать свою государеву душу».

[5] Рокухара — столичный район, в котором располагались сёгунские службы. В переносном смысле — сёгунская управа в г. Киото.

[6] То есть не был сторонником «тайных школ», придающих особое значение оккультной практике, в том числе наговорам и проклятиям. К таким школам принадлежала, в частности, и тэндай, центр которой располагался в мятежном комплексе Энрякудзи, главном оплоте противников Хōдзё.

[7] Имеется в виду Фудзивара Тамэакира (после пострига взял монашеское имя Тонъа), знаменитый поэт того времени, один из составителей антологии «Син вака сюисю».

[8] Речь идет о придворных поэтических турнирах, участники которых состязались в умении сложить стихотворный экспромт на заданную тему, а специальная комиссия оценивала экспромты. Тамэакира часто входил в состав таких комиссий.

[9] Разноцветное платье носили мелкие чиновники и челядинцы в домах поместных феодалов.

[10] У людей тает печень — люди теряют сознание.

[11] В буддизме четыре тяжких греха — прелюбодеяние, воровство, убийство и ложь; пять великих грехов — убийство отца, убийство матери, убийство архата, пускание крови из тела будды и нарушение гармонии среди священнослужителей.

[12] Сжигающий жар и Великий сжигающий жар (будд.) — названия двух из восьми миров преисподней (6-го и 7-го), где из тела грешника и из всех окружающих его предметов вырываются языки жаркого пламени.

[13] Быкоголовые и конеголовые — демоны-мучители преисподней с телом человека и головой быка или коня.

[14] Сикисима — поэтическое название Японии.

[15] Токива, владетель провинции Суруга, — Токива Норисада, тогдашний глава ведомства Рокухара. Происходил из рода Тайра.

[16] Ки-но Цураюки (859?—946) — крупнейший поэт, прозаик и теоретик японской поэзии. Автор многих стихотворений и предисловия в антологии «Собрание старых и новых японских песен», в котором излагает свои взгляды на историю и сущность японского поэтического искусства. Русский перевод см.: Собрание старых и новых японских песен «Кокинвакасю» / Пер. со старояп. А. Долина. Т. 1—3. М., 1995.

3. Трое священнослужителей направляются в Канто̄

В 8-й день 6-й луны того же года посланцы с Востока, сопровождая трех священнослужителей, направились в Канто̄.

Тот, кого называли Тю̄эн-со̄дзё̄, в качестве ученика Дзисё̄-со̄дзё̄ из храма Чистой земли держал экзамен по разбору десяти спорных тем и был ученым, не имевшим себе равных в своем монастыре. Тот, кого называли Монкан-со̄дзё̄, сначала жил в храме Цветка Закона в провинции Харима, но по достижении зрелого возраста переселился в храм Дайгодзи и стал Великим *адзяри* [1] — главным наставником аскетов в сингон, школе Истинного слова, а потому, заняв место главного служителя храма Востока и настоятеля храма Дайгодзи, сделался столпом Четырех видов мандалы и Трех таинств [2]. Тот, кого называли высокомудрым Энканом, сначала занимал место среди горной братии [3], и вряд ли был во всем монастыре блеск таланта, равный блеску его таланта в обоих учениях — явном и тайном [4], и похоже, что славою сочетания в себе мудрости и добродетельных деяний некому было с ним сравниться. Однако он решил, что если долго следовать обычаям, принятым в храме Горных ворот в нашу эпоху вероломства, то подверженный гордыне занесется и в конце концов неминуемо упадет в объятия демона зла. Нужно отказаться от почестей, воздаваемых в залах для диспутов между приглашенными служителями, и возвратиться к установлениям Высокого основателя-наставника [5], — с этими мыслями отвратился он однажды от уз славы и выгоды и надолго затворил за собой двери в уединенной тихой хижине из мха.

Первое время он определил себе для проживания так называемую Чёрную долину возле Западной пагоды [6]. Осенью, когда листья лотоса покрываются инеем, надевая одну на другую три ризы и позволяя утреннему ветру насыпать в его чашу цветы сосен, но: «Добродетельный не бывает одинок, он обязательно имеет соседа» [7], а солнцу своего сияния не спрятать, поэтому в конце концов, как от наставника пяти мудрых государей [8], от него пошли три вида чистых заповедей [9].

Хотя и говорят, что все это были почитаемые мужи, обладающие мудростью и высокодобродетельным поведением, — разве нельзя было им избежать бедствий тогдашних времен? Или же это зависело от воздаяния за прежние жизни? Поистине, достойно удивления то, что, став узниками далеких варваров, они скитаются под луною подневольных странствий.

Только за высокомудрым Энканом, подобно теням, следовали три его ученика, которых звали Сōин, Энсё и Дōсё. Они составили свиту, сопровождавшую паланкин учителя спереди и сзади. Кроме них у Монкан-сōдзё и Тю̄эн-сōдзё не было ни одного сопровождающего; им приходилось ехать на грубых станционных лошадях. В окружении непривычных для их взоров воинов, в ту пору, когда стояла еще глубокая ночь, отправились они в путь на восток, где птицы поют [10], и на душе у них было печально. Слышались разговоры о том, что до Камакура им не добраться, что они, должно быть, погибнут в дороге, поэтому священнослужители настолько упали духом, что, добравшись до одного ночлега, считали, что теперь-то уж и настал предел, а отдыхая на другой горе, — что предел — вот он, при этом жизнь свою считали росой, готовой высохнуть. Между тем проходил вчерашний день, клонился к сумеркам нынешний, и хотя само по себе путешествие не было спешным, накапливалось число дней, и вот, в 24-й день 6-й луны [11], путники прибыли в Камакура.

Высокомудрого Энкана поручили попечению Сасукэ, губернатора провинции Этидзэн, Монкан-сōдзё поручили попечению Сакаи-носукэ, губернатора провинции Тōтōми, а Тю̄эн-сōдзё — попечению Асикага, губернатора провинции Сануки.

Когда оба посланца возвратились к своей прежней службе, они сообщили о форме главной святыни, которой поклонялись эти священнослужители, и о том, как выглядит у них алтарь со светильником, нарисовав их. Но это было не то, что простой человек может понять с первого взгляда, поэтому было решено призвать Райдзэн-сōдзё из Сасамэ и показать изображения ему.

— Нет сомнения, — молвил священнослужитель, — что это наука о подавлении неприятеля.

— В таком случае, пытать этих монахов! — последовал приказ, и несчастных перевели в Сабураидокоро [12] и приготовились к пыткам водой и огнем.

Монкан-бō [13], как долго ни допрашивали его, не уронил яшму верности, но когда ужесточили пытку водой, видимо, ослабели у него и тело, и уставшее сердце, и он вынужден был признаться:

— По государеву решению я проводил обряды подавления неприятелей. Не сомневайтесь в этом.

После этого решили пытать Тюэн-бо. Этот содзё, от природы человек трусливый, еще до начала пыток признался во всем без остатка: как государь изволил разговаривать с братией в Горных воротах, рассказал и о поведении принца из Великой пагоды, о заговоре Тосимото, о том, что было, и даже о том, чего не было, — и все дал записать в один свиток.

И хотя после этого никаких сомнений не должно было оставаться, последним священнослужителем пренебречь было нельзя, ибо преступления этого человека были равнозначны преступлениям остальных. Было решено, что назавтра следует допросить и высокомудрого Энкана.

Той ночью монах в миру, владетель провинции Сагами, увидел во сне, будто с восточного склона горы Хиэйдзан пришло стадо обезьян тысячи в две или три голов и будто встали те обезьяны в ряд, так, словно они оберегают этого высокомудрого. Подумав, что знамение, полученное во сне, дело не пустое, владетель еще затемно отправил к охранникам гонца и велел передать им распоряжение: «Пытку высокомудрого временно отложить!» Но прежде того к особе монаха в миру, владетеля провинции Сагами, прибыл охранник и почтительно доложил:

— Когда мы явились к высокомудрому, чтобы нынче же с рассветом исполнить Ваше повеление о пытках, он, повесив светильник, сидел в позе созерцания и обнимал взором Закон Будды. Тень же его ложилась на ширму, стоявшую сзади, и она приняла там форму пресветлого короля Фудо [14]. Потрясенные, мы поспешили сюда, чтобы прежде всего доложить подробности этого дела.

Поняв, что и вещий сон, и чудотворное проявление говорят о том, что это не простой человек, владетель провинции Сагами велел отменить распоряжение о пытках.

В 13-й день 7-й луны того же года всем троим священнослужителям были назначены места для дальней ссылки. Монкан-содзё был выслан на остров Ивогасима, Тюэн-содзё — в провинцию Этиго. Лишь высокомудрому Энкану наказание в виде дальней ссылки уменьшили на одну ступень и поручили догляд за ним монаху в миру Юки Кодзукэ, после чего тот, взяв монаха с собой, пустился в далекое странствие в провинцию Осю [15]. Но это только по названию не было дальней ссылкой с отстранением от должности. Велено ведь было переселиться в пределы отдаленных варваров, поэтому и его ссылку представляли таким же, как у других, дальним странствием.

Высокомудрый понял тогда, каковы были мучения законоучителя Чжао от жестокой казни, страдания наставника аскетов И-сина из-за скитаний по горным рекам, когда он был сослан в страну Кора [16]. Переправляясь через реку Натори («Берущую Имя»), высокомудрый сложил такое стихотворение:

Река в Митиноку,
Берущая зыбкое имя,
Стремит свои воды сюда.
Неужто утонет мореное дерево
В водах его навсегда? [17]

Неужто бедствий эпохи не может избежать даже мудрец — воплощение будды? В старину в Индии, в стране Варанаси, был один шрамана [18], сочетавший в себе три вида учености — поведения, созерцания и мудрости. В качестве наставника тамошнего государя он стал опорой Четырех морей [19], поэтому жители Поднебесной уверовали в него и почитали его, и это было точь-в-точь подобно тому, как Великий мудрец, почитаемый в мире [20], ушел от мира и основал Путь. Однажды великий король той страны должен был провести религиозную службу, и главным наставником в толковании заповедей он попросил быть этого шраману. И вот шрамана, выполняя повеление своего государя, прибывает к Фениксовой заставе [21]. Как раз в это время государь изволил развлекаться игрой в *го* [22], и когда к нему пришли и почтительно доложили о посещении дворца шраманой, государь, всем сердцем погрузившись в игру, не услышал этого, но, обращаясь к своему партнеру по игре, изволил промолвить: «Отрежь!» Придворный, вошедший с докладом, ослышался и, решив, что государь повелел зарубить того шраману, вышел за ворота дворца и тут же отрубил ему голову.

Когда государь закончил игру в *го* и изволил вызвать шраману к себе, начальник тюрьмы доложил его величеству: «По государеву повелению ему отрубили голову!»

Сильно разгневавшись, государь вымолвил:

— Сказано ведь: «Приговаривая к смертной казни, приговор повторяют трижды». Несмотря на это, по единственному нашему слову совершили ошибку, усугубив этим недостаток благоразумия у нас. Такое злодеяние равносильно великому греху [23], — и тут же вызвал придворного, передающего его повеления, и наказал три вида его родственников [24].

Но вот, подумав, что этот шрамана не напрасно был без вины подвергнут смертной казни, что это было, видимо, определено поступками, совершенными им в прежней жизни, государь спросил об этом у архата. Семь дней архат, погрузившись в раздумья и сумев проникнуть в судьбы, обозревал прошлое и настоящее и наконец увидел, что в предыдущем рождении шрамана был крестьянином, который занимался обработкой земли. А император в предыдущем рождении был лягушкой и жил в воде. Когда однажды весной этот крестьянин обрабатывал мотыгой горное поле, он по ошибке концом мотыги отрубил лягушке голову. Благодаря своей карме [25] крестьянин родился шраманой, а лягушка родилась великим королем государства Варанаси, который по ошибке тоже совершил смертную казнь.

Так, значит, из-за какой же кармы наш высокомудрый тоже погрузился в столь непредвиденное прегрешение? О, как это все удивительно!

Примечания

[1] *Адзяри* (от санскр. ачарья) — здесь: обладатель таинств, передающий их ученикам в эзотерической буддийской секте.
[2] Столп Четырех видов мандалы и Трех таинств — здесь: глава эзотерической школы японского буддизма сингон.
[3] Занимал место среди горной братии — был служителем в монастырском комплексе Энрякудзи.
[4] Явное и тайное учения — два основных направления в камакурском буддизме, экзотерическое и эзотерическое.
[5] Высокий основатель-наставник — основатель Энрякудзи Дэнгё-дайси (см.: гл. 1, примеч. 17).
[6] Западная пагода — одна из так называемых Трех пагод в комплексе Энрякудзи.
[7] «Добродетельный не бывает одинок...» — цитата из «Бесед и суждений» Конфуция.
[8] Энкан-сёнин был духовным наставником императоров Гофусими, Гонидзё, Ханадзоно, Годайго и Кōгон.
[9] Три вида чистых заповедей — религиозные заповеди, которые буддийские послушники получают от своих наставников.
[10] Восток, где птицы поют, — поэтический образ Адзума, восточных провинций Японии.
[11] 24-й день 6-й луны — 29 июля (1331 г.).
[12] Сабураидокоро (Самураидокоро) — в эпоху Камакура подчиненное воинскому правительству (бакуфу) управление, ведавшее делами воинского сословия: охраной сёгунского дворца, назначением сёгунских чиновников, судопроизводством и т. д.
[13] Бō — буддийский монах, бонза.
[14] Фудō — в эзотерическом буддизме одно из проявлений космического будды Вайрочана. Противостоит демонам зла.
[15] Осю — китайское название провинции Муцу (Митиноку, Митинокуни) на крайнем севере о. Хонсю.
[16] Законоучитель Чжао и наставник аскетов И-син — китайские буддийские монахи эпохи Тан (618—907), пострадавшие за их преданность трону. Страна Кора — название не идентифицировано.
[17] В подлиннике игра слов: автор сравнивает себя со старым мореным деревом, которое может сгинуть в безвестности на дне реки.
[18] Шрамана (яп. *сямон*) — аскет.
[19] Четыре моря, Поднебесная — здесь: Индия.
[20] Великий мудрец, почитаемый в мире, — один из эпитетов будды Шакьямуни.
[21] Застава Феникса — императорский дворец.
[22] *Го* — японские облавные шашки.
[23] Великий грех — здесь: отцеубийство или убийство государя.
[24] Три вида родственников — родители, братья и дети.
[25] Карма (будд.) — закон нравственной причинности, определяющий будущее живого существа теми поступками, которые оно совершило в прошлом, в том числе и в прежних жизнях.

4. О том, как Тосимото-асон вторично направился в Кантō

Хотя в прошлом году, после того, как разгромили Токи Дзюрō Ёрисада, Тосимото-асон и был арестован и доставлен в Камакура, его освободили, потому что сочли достаточными разного рода объяснения, которые он привел. Но поскольку на этот раз в признаниях снова было упомянуто, что в планах заговора всецело участвовал этот асон, в 11-й день 7-й луны его под конвоем доставили в Рокухара и препроводили в Кантō.

Законом определено, что повторное преступление не прощается, поэтому какие бы оправдания ни приводились, их не принимают. «Одно из двух: либо пропаду по дороге, либо зарубят в Камакура», — размышлял он, отправляясь в дорогу.

Бредет, приминая ногами
Снег опавших цветов,
В Катано любуется
Весеннею сакурой
Или домой возвращается,
Одевшись парчою багряной листвы,
В осенние сумерки,
Покрывшие гору Араси;
Бывает тоскливо,
Когда хоть одну
Проводит он ночь до рассвета
В дорожном приюте.
Не слабы
Семейные узы любви —
Жену и детей,
Что оставил на родине,
Вспомнил с тоскою,
Не зная, что с ними теперь.
Туда, где за долгие годы
Обжился,
На Девятивратную
Государя столицу
В последний теперешний раз
Оглянувшись,
В нежданный свой путь
Отправляется он,
А в сердце такая печаль!
Не угасит ее
Даже застава Осака.
Ее чистыми водами
Свои увлажнив рукава,
Прошел он в конце через горный проход
К песчаному берегу Утидэ.
Далеко в открытое море
Свой взор устремив,
Увидел, что в мареве движется
По несоленому морю [1],
Словно это он сам, зыбкая лодка —

Она то всплывет, то погрузится в волны.
С грохотом кони
Стучат копытами,
Переходя
Через длинный мост Сэта.
По дороге Ōми
Люди идут и туда, и навстречу;
Плачет журавль
На равнине Унэ.
Жаль его —
Не журавленка ли он вспоминает?! [2]
В Морияма
Идет и идет дождь осенний,
Под деревом
Намок уж рукав от росы [3].
Когда ж в Синохара — на Равнине бамбука,
Где ветром роняет росу,
Прошел той дорогой,
Что разделяет бамбуки,
Хоть и была на пути
Кагаминояма, Зерцало-гора, —
Из-за тумана от слез
В ней отражения не было видно.
Но лишь задумается,
Так даже среди ночи
Там, на траве,
Что в роще Оисо,
Коней остановив,
Назад с тоскою смотрит, —
Но, видно, родину
Закрыли облака...
Вот Бамба, Самэгаи,
Касивабара,
Вот домик у заставы Фува —
Он совсем разрушен,
А стерегут ее
Осенние дожди.
Когда ж ему
Придет кончина? [4]
Перед мечом из Ацута
Священным [5] преклонился.
Теперь, когда отлив
В лагуне Наруми, —
От заходящей здесь луны
Видна дорожка.
В рассвет ли, в сумерки ль
Его дороге
Где конец настанет?
Как в Тōтоми [6]
На волнах вечернего прилива
У моста Хамана
Покинутая лодка,
Которую никто не вытащит на берег,
Утонет, —
С ним так же будет,

И тогда его кто пожалеет?
Но вот уж в сумерках
Раздался звон вечерний.
— Пора и отдохнуть, — подумал он
И на почтовой станции Икэда
Остановился на ночлег.
Не в первом ли было
Году эры Гэнряку? [7]
Тогда полководец
Сигэхира [8],
Плененный
Дикарями [9],
На той же станции
Остановился.
Смотрителя же дочь
Стихи тогда сложила:
«На Восточной дороге
В убожестве
Хижины жалкой
Родные места
Он, видно, с тоской вспоминает».
Вспомнив всю до конца
Ту старинную
Грустную повесть,
[Тосимото] залился слезами.
В придорожном ночлеге
Тускло светит фонарь,
Но раздался лишь крик петуха,
И забрезжил рассвет,
На ветру
Уже лошадь заржала —
Путник реку Небесных драконов
Пересекал.
А когда через реку Саё
Переправлялся,
Заслонили дорогу
Белые облака,
Так что вечером, в сумерках,
Не разобрать,
Где же небо над домом родным, —
Как ни гляди.
С какою завистью
Подумал он,
Что Сайгё-хōси [10] в старину
Здесь дважды довелось
Переправляться,
Тогда сложил он: «Такова
Была моя судьба» [11].
Быстры ноги у коня,
На котором скачет время, —
Уж солнце
В полдень поднялось,
Когда, сказав, что уж пора
Давать ему дорожный рис,
Его носилки
Внесли во двор, остановились.

Постучав по оглобле, пленник вызвал воинов конвоя и спросил у них, как называется эта почтовая станция. «Ее называют Кикукава, Река хризантем», — был ответ. Во время сражений годов Сёкю [12] вельможного Мицутика вызвали в Канто по обвинению в том, что он записывал повеление монашествующего экс-императора, и когда на этой самой станции его собирались казнить, он написал:

Прежде воду Реки хризантем из уезда Наньян
Черпая в нижнем теченье ее, годы себе продлевали.
Ныне же возле Реки хризантем, что на тракте Токайдо,
Остановившись на ночь на западном береге,
жизнь обрываю себе [13].

След кисти
Из старины далекой —
Он был. То запись
И о его, теперешнего пленника, судьбе.
Печаль его
Все больше становилась,
И Тосимото
Сложил стихи и на столбе приюта
Начертал:
«Такое в старину
Уже случилось.
Наверное, утопят и меня
В потоке той же
Хризантемовой реки!»
Как миновали
Реку Ои,
Пленник, ее названье услыхав,
Знакомое такое [14],
Подумал о том,
Что теперь уже стали
Ночным сновиденьем,
Которое дважды не видят, —
Отъезд государя
В дворец Камэяма,
Вишни в цвету
На Арасияма [15],
Катанье на лодках
С головами драконов
И шеями цапель [16]
И то, как бывал на пирах
С их стихами под звуки свирелей и струн.
Миновав
Симада, и Фудзиэда,
И увядшие стебли лиан
У Окабэ [17],
В сумерках,
Полных печали,
Горы Уцу пересек —
Там разрослись,
Закрывая дорогу,
Винограда и клена побеги и ветви.

В старину
Нарихира-тӯдзё [18],
В восточные пределы
Отправляясь,
Желал найти,
Где поселиться.
Прочтя свои стихи:
«Здесь даже и во сне
Не встретишь человека»,
Он, видно,
То же чувство испытал.
Когда же миновали
Взморье Киёми́ [19],
Застава из морской волны,
Чей шум пройти мешает
Даже снам,
В которых возвращаешься в столицу,
Невольные
Все больше вызывала слезы.
Но что же там, напротив? —
Мыс Михо,
А от него пройдя
Окицу и Камбара,
Увидел он
Высокую вершину Фудзи,
Из снега прямо
Встает там дым.
Его не спутаешь ни с чем.
И в мыслях
Равняя дым с невзгодами своими,
В рассветной дымке
Рассмотрел он сосны
И миновал
Равнину Укисимагахара [20] —
Так мелко здесь из-за отлива?
И сам он, как селянин,
Что вышел в поле,
Плывет на лодке [21].
Возвратная повозка — Курумагаэси —
Вращает этот зыбкий мир.
На ней поехал до Такэносита,
Дороге Под Бамбуком,
От перевала Асигараяма
Вниз на Большое с Малым
Морские побережья [22] посмотрев,
Увидел, будто волны
Рукав ему перехлестнули.
Он, правда, не спешил,
Но много дней
В пути нагромоздилось,
И под вечер
В луну седьмую, день двадцать шестой,
В Камакура
Прибыть изволил.

В тот же день, немного погодя, Нандзё Саэмон Таканао благоволил принять его и передать на попечение Сува Саэмона. Запертый в тесной каморке с крепкими решетками «паутина», он чувствовал себя грешником в преисподней, переданным в Ведомство десяти королей [23], закованным в шейные колодки и ручные кандалы для установления тяжести его грехов.

Примечания

[1] Несоленое море — оз. Бива, расположенное к северо-востоку от Киото. Крупнейший пресноводный водоем Японии. По южному его берегу проходила дорога из Киото в Камакура.

[2] Образ журавля, ночью тоскующего по своему детенышу, заимствован из стихов китайского поэта Бо Цзюй-и (772—846).

[3] Роса — здесь: метафора слез.

[4] В оригинале игра слов, с помощью которой зашифрованы названия провинций Мино и Овари.

[5] Священный меч из Ацута — Амэ-но муракумо-но цуруги, один из трех символов императорской власти. Хранился в павильоне Яцуругиномия в синтоистском святилище Ацута в одноименном городе провинции Овари.

[6] Тōтоми — одна из пяти провинций Тōкайдō. Здесь игра слов: первый иероглиф в ее названии может читаться как *тоу* («спрашивать»).

[7] Первый год эры Гэнряку — 1184 г.

[8] Полководец Сигэхира — Тайра-но Сигэхира (1156—1185), сын главы клана Тайра и фактического правителя страны Тайра-но Киёмори (1118—1181), занимал придворную должность командира Левой гвардии охраны дворцовых ворот. Во время междоусобной войны его войско было разбито сторонниками Минамото в битве при Итинотани, и во 2-ю луну 1184 г. Сигэхира был отправлен в Камакура, откуда летом 1185 г. препровождался в Нара, однако по дороге, на берегу Кудзугава, был убит.

[9] Здесь восточными дикарями названы сторонники клана Минамото.

[10] Сайгё-хōси (1118—1190) — знаменитый поэт-странник, буддийский монах. Мирское имя — Сатō Норикиё. Любимая тема Сайгё — эфемерность, непостоянство человеческой жизни, странствия.

[11] Впервые Сайгё-хōси побывал на перевале в горах Саё в старости, поэтому не рассчитывал, что увидит его еще раз. Остановившись здесь же несколько лет спустя, он сложил на эту тему стихотворение, включавшее строфу: «Знать, такова была моя судьба!»

[12] Сражения годов Сёкю («смута годов Сёкю») — вооруженное выступление экс-императора Готоба в 1219—1221 гг. против диктатуры Хōдзё; закончилось поражением и ссылкой Готоба на о. Оки.

[13] Стихотворение написано на китайском языке и содержит намек на китайское поверье о том, что глоток воды, сделанный в нижнем течении Цзюйшуй («Хризантемовые воды» — рукав реки Бохэ в уезде Наньян провинции Хэнань), продлевает жизнь. Тōкайдō — тракт, ведущий из Киото в Камакура.

[14] Река Ои, о которой говорится в данном случае, протекает на границе между провинциями Тōтоми и Суруга. Река с тем же названием протекает в окрестностях столицы.

[15] Арасияма — живописная гора в окрестностях Киото.

[16] Украшения в виде головы дракона на шее цапли укрепляли на носах лодок, принадлежавших императору и придворной знати.

[17] Симада, Фудзиэда, Окабэ — небольшие города на востоке о. Хонсю, в районе горы Сидзуока. Увядшие стебли лиан — имеются в виду тра-

вянистые лианы пуэрарии, из высушенных корней которых готовят питательную крахмальную муку аррорут.

[18] Нарихира-тю̄дзё̄ — один из Шести магов японской поэзии Аривара Нарихира (825—880). Здесь назван по его придворному чину: в 877 г. поэту был пожалован придворный ранг командира Правой гвардии охраны дворцовых ворот *укон-тю̄дзё̄*.

[19] Киёми́ — старинное название Симидзу, ныне — портового города на берегу залива Суруга (префектура Сидзуока).

[20] Равнина Укисимагахара (букв.: «Плавучий остров») находится у подножья горы Аситакаяма в префектуре Сидзуока (уезд Сунто̄).

[21] Здесь и дальше обыгрываются географические названия: иногда они не называются прямо, а угадываются по созвучиям и этимологическим намекам.

[22] Большое морское побережье — О̄исо, небольшой город в провинции Канагава. Малое морское побережье — Коисо, один из его районов.

[23] Десять королей (будд.) — десять судей в мире теней, которые на 7-й день после смерти человека определяют тяжесть его грехов и его грядущие рождения.

5. О мнении Нагасаки Синдзаэмон-но-дзё̄ и о господине Кумавака

После того как дело с заговором царствующего государя [1] было раскрыто, приближенные господина из Дзимё̄ин [2] вплоть до самых младших дам из его свиты стали радоваться, считая, что августейший трон скоро перейдет к их господину, но даже после того, как было совершено нападение на Токи, вестей об этом никаких не последовало. Теперь же, хотя Тосимото и призвали вновь из столицы, об августейшем троне ничего нового слышно не было, поэтому планы людей из окружения господина из Дзимё̄ин нарушались и многие из этих людей стали «петь о пяти печалях» [3].

Ввиду этого, возможно, и нашелся человек, давший такой совет, согласно которому от господина из Дзимё̄ин в Канто̄ был тайно направлен посланец и ему велено было сказать: «Осуществление заговора царствующего государя — дело ближайших дней. Опасность уже нависла. Если воины немедленно не отдадут распоряжение о тщательном расследовании, в Поднебесной скоро может наступить смута». Тогда владетель Сагами, монах в миру, в смятении воскликнул: «Воистину, это так!» — и собрал людей из семей главных своих вассалов, а также глав ведомств и членов Верховного суда, спросив мнение каждого: «Как следует поступить с этим делом?»

Однако некоторые закрыли свои рты на запор, уступая слово другим, а некоторые из опасения за самих себя не произносили ни слова, и тогда сын монаха в миру, управителя Нагасаки, Синдзаэмон-но-дзё̄ Такасукэ вышел вперед и почтительно промолвил:

— В прошлом, когда было совершено нападение на Токи Дзюро̄, следовало произвести и передачу трона царствующего государя. Однако из опасений перед установлениями двора ваши распоряжения были нерешительными, из-за чего дело так и не прекратилось. Первая

добродетель воинов — отринув смуту, привести страну к миру. Отправить немедленно ныне царствующего государя в отдаленные провинции, принца из Великой пагоды препроводить в дальнюю ссылку без возврата. Тосимото, Сукэтомо и более низкопоставленных мятежных подданных казнить по одному — иначе быть не может, — так вымолвил он без робости.

В ответ на это, немного поразмыслив, почтительно высказался Дōун, монах в миру Никайдō из провинции Дэва:

— Мне это кажется разумным. Так и должно быть. Однако же, если отвлечься от него и обратиться к моим неразумным мыслям, мы увидим, что с тех пор, как воинские дома взяли власть, прошло более ста шестидесяти лет, могущество их достигло границ Четырех морей, а удача блистает из поколения в поколение — и не иначе. Это лишь потому, что наверху они с почтением взирают на Единственного[4], от преданности ему не имея никакой корысти, а внизу, поглощенные заботами о простом народе, осуществляют милосердное управление. Однако то, что ныне двое из ближайших подданных государя схвачены, а трое высших священнослужителей, наставлявших его в вере, отправлены в ссылку, следует назвать особенно тяжким проступком подданных-воинов. Если же, сверх этого, его величество также принудят переехать в отдаленную местность, а настоятеля тэндай[5] отправят в ссылку, не только небесные боги, но и Врата гор[6] невзлюбят их за гордыню: как смогут они не испытывать чувства негодования?!

Если боги разгневаны, а люди не повинуются, участь воинов неминуемо становится опаснее. Ведь сказано же: «Даже если государь — это не государь, подданный из-за этого не может не быть подданным»[7]. И пусть даже государь замыслит дело со своим августейшим заговором, в ту пору, пока воины находятся в расцвете сил, не должно быть людей, которые бы примкнули к нему. К тому же, если воинские дома действительно станут с почтением выполнять государевы повеления, отчего же тогда и государю не переменить свои замыслы? Я полагаю, что благодаря этому государство будет пребывать в покое, а воинское счастье — в долголетии. А как об этом думают присутствующие?

Так он промолвил, но Синдзаэмон-но-дзё̄ из Нагасаки, не дожидаясь мнения других, так как у него испортилось настроение, опять высказался:

— Хоть и говорят, что у светских и у военных властей цель одна, действие их различается во времени. В спокойную пору управление все более осуществляется просвещением, в мятежное время спокойствие быстро достигается оружием. Поэтому во времена сражающихся царств[8] дело не доходило до использования учений Конфуция и Мэн-цзы, а в пору великого спокойствия не использовали щиты и копья. Теперь дело дошло до быстрых действий. Управлять надо оружием. В державе иной имеется пример того, как подданные Вэнь-ван и У-ван напали на государя, не знающего Пути[9]. В нашей державе известен пример того, как стоящие внизу Ёситоки и Ясутоки ссылали

лишенных добродетелей повелителей [10]. Весь мир признал это правильным. К тому же в древних книгах тоже говорится: «Если государь смотрит на подданных как на мусор, то подданные смотрят на государя как на заклятого врага» [11]. Если же, пока мы пребываем в нерешительности, государь повелит усмирить воинские дома, — от нашего запоздалого раскаянья проку не будет никакого. Теперь нам ничего другого не остается, как принудить государя уехать в отдаленную провинцию, принца из Великой пагоды выслать на остров Ио [12], а заговорщиков и мятежных подданных Сукэтомо и Тосимото казнить. Смею полагать, что именно так можно добиться спокойствия для воинских домов на тысячу поколений вперед.

Когда он вымолвил это с властным видом, сидевшие там главы служб и ближние советники, угодничая ли перед могущественным или же опустившись до глупых его планов, все согласились с его мнением. После этого Дōун не стал повторять своих слов о верности, а насупил брови и покинул собрание. Тем временем собравшиеся заодно определили: «Каждый, кто убеждал государя устроить заговор, — советник среднего ранга Гэн Томоюки, младший толкователь законов Правой стороны Тосимото и советник среднего ранга Хино Сукэтомо — подлежит смертной казни», а наместнику сёгуна в провинции Садо, монаху в миру Хомма из Ямасиро, отослали повеление: «Надлежит прежде всего казнить вельможного Сукэтомо, который с прошлого года пребывает в вашей провинции в ссылке».

Когда слух об этом распространился в Киото, сын этого Сукэтомо, советник среднего ранга Кунимицу, — он прозывался в те времена господином Кумавака, и было ему 13 лет, — скрывался в окрестностях храма Ниннадзи, потому что его вельможный отец был арестован. Услышав о том, что отца должны казнить, Кумавака испросил у матери позволения отлучиться:

— Почему я должен теперь дорожить своей жизнью? Пусть меня казнят вместе с моим отцом, и я стану сопровождать его в путешествии по царству теней, но я должен видеть отца в самые последние его мгновения.

Упорно увещевая его, мать говорила:

— Я слышала, что Садō — ужасный остров, который и люди-то не посещают. Как сможешь добраться туда ты? Ведь дорога занимает много дней! Кроме того, мне кажется, что в разлуке с тобой мне не прожить и полчаса в день.

Но когда она перестала плакать и сокрушаться, сын промолвил:

— Если меня некому будет сопровождать в пути, то в случае каких-либо превратностей судьбы я брошусь в воду и погибну.

При этих словах мать усмирила боль, и, потерявшись от мысли о том, что на ее глазах должна будет произойти еще одна смертельная разлука, все-таки отпустила сына в далекую провинцию Садō и, делать нечего, велела сопровождать его телохранителю, единственному, кто оставался при ней до того дня. Хоть и далекая предстояла дорога, но верхового коня у путника не было, и потому, надев на ноги непри-

вычные соломенные сандалии и надвинув на глаза шляпу-зонтик из осоки, отправился он в странствие по северным дорогам, разделенным росами, — даже представишь себе, жалость берет.

На тринадцатый день после того, как он покинул столицу, Кумавака прибыл в бухту Цуруга, что в провинции Этидзэн. Здесь он сел на торговое судно и вскоре достиг провинции Садō. Поскольку Кумавака ни через кого не мог известить о своем прибытии, он сам пришел к дому Хомма и встал напротив центральных ворот. Как раз в это время из ворот вышел монах.

— Вы изволите стоять здесь из-за того, что в этом доме у Вас есть дело? В чем же Ваше дело состоит? — спросил он.

— Я сын советника среднего ранга Хино. Прослышав, что в скором времени его должны будут казнить, я поспешил сюда издалека, из самой столицы, чтобы увидеть отца в его последние мгновенья! — не договорив, господин Кумавака залился потоками слез.

Тогда монах, оказавшийся человеком с чувствительным сердцем, спешно пошел и рассказал обо всем Хомма, а тот тоже не был бесчувственной скалой или деревом: как и следовало ожидать, он проникся жалостью и тотчас же велел этому монаху пригласить путника в помещение с изваяниями будд [13], снять с него кожаные чулки и соломенные гетры и вымыть ему ноги, — и монах обращался с гостем безо всякого небрежения. Господин Кумавака мысленно обрадовался этому, но хотя он тут же спросил, как бы ему поскорее увидеть своего вельможного отца, — свидание сына с отцом не разрешили, сказав, что показать мальчика тому, кто не сегодня-завтра будет казнен, поистине означает сотворить помеху на его пути в царство тьмы. Кроме того, что будет, если об этом услышат в Кантō? Однако место, в которое был помещен благородный отец, было расположено в четырех или пяти *mēē* [14], так что, услышав об этом, он затосковал даже более, нежели от прежних мыслей о том, как мальчик живет там, в столице, не ведая, что его ожидает в будущем.

А у сына ни на одно мгновение не просыхали рукава, когда он думал, что ничего не значат те слезы, которые он проливал когда-то в мучительных думах, всматриваясь в эту сторону и издали представляя себе сельское жилище, отделенное от него дорогой из волн. Надеясь разглядеть ту башню, в которой находится советник среднего ранга, сын всматривался в заросшее бамбуковой чащей место, окруженное рвом и обнесенное забором, — туда, где и люди-то ходили редко.

Что сострадания не ведало, так это сердце Хомма! Отец пребывал в заточении, сын был еще незрелым. Даже если бы они и были вместе, что было бы в этом страшного? Но им даже свидеться не позволили! Но если даже сейчас, живя в одном и том же мире, они оказались словно рожденными рождениями, что же вырастет там, подо мхом, после того, как их не станет? Трудно же им тогда будет увидеться: ведь это не грезы, в которых видится то, о чем думаешь во сне. Ах, как печальна участь отца и сына, благодетельная их любовь, что доставляет взаимные страдания!

С наступлением темноты в 29-й день 5-й луны вельможного Сукэтомо вывели из тюрьмы и сказали ему:

— Давно не изволили Вы просить горячей воды, так что пожалуйте мыться.

«Вот-вот наступит время, когда мне должны будут отрубить голову», — подумал Сукэтомо, но вслух сказал только:

— О, как это бессердечно! Я встречу свой конец, так и не увидев ни разу малолетнего сына, который прибыл сюда издалека, чтобы увидеть меня в мои последние минуты!

И после этого не сказал ни слова. До нынешнего утра настроение у Сукэтомо было подавленное, он то и дело утирал слезы, а тут, словно решив погасить в своей голове огонь заботы о мирских делах, перестал видеть иные заботы, кроме тонкостей достижения просветления. Когда наступила ночь, за Сукэтомо прислали паланкин и препроводили его к речной долине, что всего в десяти *мё* отсюда; а когда паланкин принесли на место, Сукэтомо, не выказывая никакого страха, присел на меховую подстилку и написал предсмертное славословие [15]:

Пять Скоплений временно принимают форму,
Четыре Великих теперь возвращаются к пустоте,
Поэтому голову подставляю под обнаженный меч —
Срежет ее одним дуновением ветра [16].

Когда Сукэтомо проставил на бумаге год, луну и число, а внизу приписал свое имя, он увидел, что за спину ему зашел палач. Голова вельможи упала на меховую подстилку, а тело все еще продолжало сидеть. Вскоре пришел священнослужитель, который обычно произносил здесь проповеди. Он по принятой форме совершил обряд кремации, собрал прах покойного и передал его Кумавака. Едва отрок взглянул на него, как протянутые его руки ослабели.

— Так и не удалось нам под конец встретиться в этой жизни, и вот теперь вижу я эти неузнаваемые белые кости! — заплакал он горько.

Причина для этого была. Несмотря на то, что Кумавака был еще мал, сердце у него было отважное, поэтому он и передал останки своего отца единственному слуге, которого брал с собою.

— Прежде всего, ранее меня следуй к горе Кōя [17] и помести их во внутренний павильон или иное место! — такими словами велел он слуге вернуться в столицу, а сам, сказавшись нездоровым, продолжал оставаться во дворце у Хомма. Дело в том, что он решил отомстить Хомма за то, что тот безжалостно не позволил ему увидеться с отцом в этой жизни. И вот в течение четырех или пяти дней Кумавака в дневное время сказывался больным и весь день напролет лежал, а по ночам крадучись выбирался наружу и подробно обследовал спальню Хомма, твердо определив себе — если удастся, одного из Хомма, отца или сына, убить, а потом себе самому взрезать живот.

Однажды ночью дул сильный ветер и шел дождь. Даже все слуги, которые несли стражу, ушли спать на отдаленный пост. «Вот он, долгожданный случай!» — подумал Кумавака и потихоньку пробрался туда, где находилась спальня Хомма. Но, может быть, у Хомма была крепка их судьба? В эту ночь они поменяли свою постоянную спальню, и нигде их не было видно. Потом показался огонь светильника в комнате, где стоят два опорных столба, — быть может, там Хоммасын? «Хотя бы на этого нападу, утолю свою обиду», — решил Кумавака, но, когда он проскользнул вовнутрь и посмотрел, — оказалось, что и здесь сына не было. В комнате спал только один человек — Хомма Сабурō, который отрубил голову господину советнику среднего ранга.

«Хорошо же, — подумал Кумавака, — этот — тоже враг моего батюшки не меньше, чем монах в миру из Ямасиро!» — и уже приготовился было наброситься на него, да засомневался: «У меня еще нет ни большого, ни малого меча, и мне остается только завладеть его мечом, только светильники горят слишком ярко, поэтому я, пожалуй, могу вспугнуть спящего, едва к нему приближусь», — и не смог легко приблизиться к Хомма Сабурō.

Пока Кумавака стоял, в растерянности соображая, как ему поступить, на огонь светильника — дело происходило как раз летом — слетелось множество мотыльков. Они облепили освещенные изнутри раздвижные двери [18]. «Ого, — подумал Кумавака, — это же замечательно!» Чуть потянув двери в сторону, он приоткрыл их. Тогда множество насекомых влетело в помещение, и вскоре они загасили светильник. «Теперь годится», — обрадовался он и, когда, приблизившись к изголовью Хомма Сабурō, пошарил рукой и обнаружил там большой и малый мечи. Хозяин крепко спал.

Сначала Кумавака взял малый меч, заткнул его за пояс, потом извлек большой меч и приставил его под сердце Сабурō. Потом подумал: «Убивать спящего — все равно что мертвого; разбужу-ка я его!» И неожиданно пнул ногой подушку. Напуганного этим пинком врага Кумавака пронзил ударом большого меча выше пупка до самой циновки, повернул меч и перерезал недругу дыхательное горло, после чего со спокойным сердцем спрятался позади усадьбы в низине, заросшей бамбуком. Хомма Сабурō успел вскрикнуть, когда меч проходил сквозь его грудь. Стражники всполошились, зажгли светильники, и когда осматривали это место, увидели окровавленные следы маленьких ног.

«Ну, это дело рук господина Кумавака. Вода во рву глубока, так что он вряд ли убежал за ворота. Отыскать и зарубить!» — с этими словами они взяли в руки по зажженному сосновому факелу и принялись обыскивать вокруг все, даже места под деревьями и в тени от травы. Разве теперь мог убежать куда-нибудь Кумавака, скрывавшийся посреди бамбуковой низины? Он подумал, что уж лучше покончить с собой, чем попасться им в руки, но теперь, после нападения на ненавистного врага своего батюшки, исполнить долг верного подданного

и почтительного сына значило для него, во что бы то ни стало сохранив свою жизнь, стоять за августейшее дело государево и осуществить заветное желание отца. Поэтому Кумавака вернулся к мысли о том, чтобы в первую очередь попытаться бежать. Хотел было перепрыгнуть через ров, но при ширине в два *дзё̄* [19] глубина рва была более одного *дзё̄*, так что преодолеть его не было возможности. Тогда он решил перейти ров как бы по мосту: быстро взобрался на ствол китайского бамбука, что склонялся надо рвом, наклонил его верхушку в сторону другой стороны рва и с легкостью этот ров преодолел.

Стояла еще глубокая ночь. Кумавака направился в сторону порта, намереваясь сесть на корабль и добраться до противоположного берега. Постепенно, пока под покровом темноты он шел в сторону моря, рассвело, скрытно передвигаться по дороге стало невозможно, поэтому Кумавака решил притаиться и подождать, пока стемнеет. Он укрылся среди густых зарослей конопли и полыни. Врассыпную проскакало человек 140—150 всадников — по-видимому, погоня. Когда они проехали вперед, было слышно, как по дороге спрашивали каждого встречного, не видел ли он, чтобы здесь проходил мальчик лет двенадцати-тринадцати.

Кумавака весь день дотемна провел в конопле, а когда наступила ночь, он, стремясь попасть в порт, пошел сам не ведая куда. В это время, может быть, будды и боги почувствовали его тягу к сыновней почтительности и обратили к нему свои защищающие взоры, но только встретился на пути Кумавака один старый ямабуси [20]. Увидев мальчика, тот, похоже, почувствовал сострадание.

— Откуда и куда изволите направляться? — спросил он, и Кумавака рассказал ему обо всем, что случилось. Выслушав его, ямабуси подумал: «Если я не помогу этому человеку, ему неминуемо вскоре же придется встретиться с бедой».

— Успокойтесь, пожалуйста! В порту много купеческих судов. Я посажу Вас на одно из них и провожу до Этиго и Эттю̄ [21], — с этими словами он взял мальчика к себе на плечи и понес его, потому что у того ослабели ноги, и вскоре подошел к порту.

Рассвело. Ямабуси стал допытываться, нет ли проходящих судов, однако на этот раз в пределах порта не оказалось ни одного судна. Пока он раздумывал, как быть, оказалось, что далеко в море на волнах покачивается большой корабль. Видя, что ветер стал попутным, на нем ставят мачту и устраивают навес из циновок, ямабуси поднял руки и окликнул корабельщиков:

— Эй, на корабле! Пожалуйста, подойдите сюда, возьмите попутчика!

Но там и ухом не повели; корабельщики громко галдели, поднимая паруса, гребли от порта прочь.

Очень рассердился ямабуси. Он связал шнуры на рукавах своего одеяния цвета персимона, закрепил их себе за плечи и, повернувшись лицом к уходящему в море кораблю и легонько потирая косточки четок, стал приплясывать, напрягши всю свою печень в заклинанье:

— Сказано, что взявший единожды тайные тексты во многих рождениях пользуется заступничеством; тот, кто отправляет службы, подобен Бхагавату [22]. Но, а когда человек занят служением многие годы?! Изначальный обет Светлого короля [23] — не ошибка; ты, явленный миру в облике Алмазного дитяти [24], вы, небеса, драконы и якши [25], и вы, восемь великих драконов-королей, поверните этот корабль вспять, в мою сторону!

По-видимому, заклинание чудотворца достигло богов, и ему было ниспослано покровительство Светлого короля. Со стороны моря вдруг подул жестокий ветер, готовый одним махом опрокинуть тот корабль. Тогда корабельщики растерялись и, молитвенно сложив ладони, опустились на колени:

— О, досточтимый ямабуси! Пощадите, пожалуйста! — и стали изо всех сил грести назад.

Едва приблизилась кромка берега, кормщик спрыгнул с корабля, поднял мальчика себе на плечи, взял ямабуси за руку и привел в каюту на палубе. Тогда ветер снова принял прежнее направление, и корабль вышел из порта. После этого прискакала погоня — сто сорок или сто пятьдесят всадников; они гнали коней по далекой отмели и кричали:

— Остановите корабль!

Но корабельщики притворились, что не видят их, и при попутном ветре подняли парус.

В сумерки того же дня корабль причалил к самому управлению провинции Этиго. То, что Кумавака с помощью ямабуси избежал смерти в пасти крокодила, — это замечательный знак действенности божественного обета Светлого короля о заступничестве.

Примечания

[1] Царствующий государь — император Годайго.

[2] Господин из Дзимёин — принц Кадзухито, будущий император Кōгон (1314—1364), представитель «Северной линии» императорского дома.

[3] «Песня о пяти печалях» помещена в *Хоу Хань шу* («Истории ранней Хань»). По преданию, ее написал позднеханьский поэт Лян Хун, когда он проезжал через столицу, не имея возможности остаться в ней (намек на то, что надежда сторонников Северной ветви на низложение Годайго и на занятие престола ее представителями оказалась тщетной). Считается, что образ заимствован здесь не прямо из китайской хроники, а из японского поэтического собрания начала XI в. типа *Хонтёмондзуй* («Литературные стили нашей страны») или *Вакан роэйсю* («Собрание японских и китайских песен для декламации»).

[4] Единственный — иносказательное обозначение императора.

[5] Настоятель тэндай — тэндай-дзасу, глава храмового комплекса Энрякудзи и патриарх школы японского эзотерического буддизма тэндай. Здесь — сын императора Годайго принц Мунэнага (Сонтё, принц из «Великой пагоды»).

[6] Врата гор — здесь: монахи комплекса Энрякудзи.

[7] Фраза из предисловия Кун Аньго к китайской классической «Книге о почитании родителей» (*Сяо цзин*).

[8] Эпоха сражающихся царств в Китае — 403—221 гг. до н. э.

[9] Подданные Вэнь-ван и У-ван напали на государя, не знающего Пути — прецедент из китайской истории: Вэнь-ван в 1027 г. до н. э. низложил последнего императора династии Инь и основал династию Чжоу. Его сын У-ван в перевороте участия не принимал и упоминается лишь для полноты аналогии с японскими событиями.

[10] Военно-феодальные правители Японии отец и сын Хōдзё Ёситоки (1143—1224) и Ясутоки (1183—1242) после «смуты годов Сёкю» (Дзёкю, 1221 г.) отправили в ссылку поочередно трех императоров: Готоба, Дзюнтоку и Цутимикадо.

[11] Имеется в виду высказывание древнекитайского философа Мэн-цзы.

[12] Ио — маленький остров в группе Осуми к югу от о. Кюсю.

[13] Помещение с изваяниями будд — здесь: помещение в буддийском храме, где хранятся посмертные таблички с именами предков, и прихожанин может помолиться за них.

[14] *Тё* — мера длины, равная 109,9 м.

[15] Славословие — здесь: *гатха*, стихотворение, воспевающее буддийский взгляд на мир или буддийскую святыню. Как правило, четырехстрофное стихотворение на китайском языке.

[16] Пять Скоплений (будд.) — пять *скандх*, элементов, временное сочетание которых образует психические и физические характеристики конкретной личности — ее тело, восприятия и ощущения, мысли, побуждения и акты сознания. Четыре Великих первоэлемента — земля, вода, огонь и ветер, в совокупности образующие мгновенные формы, но постоянно стремящиеся вернуться к абсолюту — изначальной пустоте. Смысл приведенного стихотворения: человек представляет собой лишь временное сочетание вечно сущих элементов, поэтому я без страха встречу свою смерть. Она лишь мгновение в абсолютном бытии.

[17] Гора Кōя расположена неподалеку от Киото, в южной части уезда Ито (провинция Вакаяма). В 816 г. основатель буддийской школы сингон Кукай основал на ней первый сингон-буддийский монастырь Конгōбудзи (Нандзан).

[18] Раздвижные двери в японском доме (*сёдзи*) изготавливаются из плотной бумаги, натянутой на деревянный каркас. Бумага пропускает рассеянный свет, который в темноте южной ночи привлекает к себе множество мотыльков.

[19] *Дзё* — мера длины, равная 3,03 м.

[20] Ямабуси — «спящие среди гор», последователи эклектического учения *сюгэндō*, совмещающего буддийскую, оккультно-даосскую и шаманскую практики. Пользовались репутацией чудодеев и прорицателей, повелевающих стихиями.

[21] Этиго и Эттю — провинции на западном побережье о. Хонсю.

[22] Бхагават — одно из почтительных имен будды Шакьямуни.

[23] Светлый король — Фудō-мёō, один из Пяти почитаемых светлых королей сингон-буддизма. Изображается сидящим на камне в окружении языков пламени. По преданию, Фудō-мёō поклялся одолеть злых демонов.

[24] Алмазное дитя (Конгō-дōдзи) — бог-охранитель учения Будды. Изображался в виде мальчика, держащего в руке «алмазный пестик» — двусторонний кистевой трезубец для сражения с силами зла.

[25] Небеса, драконы и якши — три самых могущественных из восьми богов-охранителей учения Будды.

6. О том, как был казнен Тосимото, и о Сукэмицу

Относительно Тосимото-асон было определено: поскольку он является зачинщиком мятежа, его нельзя ссылать в отдаленные провинции, а надлежит в ближайшие же дни в Камакура отрубить ему голову. Однако этот человек соблюдал многолетний обет: 600 раз прочи-

тать вслух «Сутру Лотоса» [1]. Теперь ему оставалось прочитать ее еще 200 раз, и он выразил настоятельную просьбу не спешить лишать его жизни, покуда он не исполнит свой обет о шестистах чтениях, — а потом будь что будет.

— Действительно, было бы грешно не позволить ему исполнить такое великое желание, — таков был ответ.

Жалости достойна самая участь человека, который проводит время, подсчитывая ничтожные дни, покуда завершатся эти двести чтений!

Этому асону много лет прислуживал молодой слуга, звали которого Готō Саэмон-но-дзё Сукэмицу. После того как его господина, Тосимото, арестовали, он поехал с госпожой из Северных покоев [2] укрыться где-нибудь в Сага [3]. Но услышав, что Тосимото вызван в Кантō, госпожа поникла от непереносимых дум. При виде того, как она горюет и печалится, и сам нестерпимо опечаленный Сукэмицу тайком отправился в Камакура с письмом от госпожи из Северных покоев.

Расспрашивая по дороге путников, не казнили ль уже его господина, — потому что ходили слухи, что это случится не сегодня-завтра, — Сукэмицу вскоре прибыл в Камакура. Сняв гостиницу по соседству с тем местом, где находился Тосимото, младший толкователь законов из Правых ведомств, стал он разузнавать обо всех мелочах, надеясь получить хоть какие-нибудь сведения о своем господине, — но проходили дни, а надежды его не оправдывались. И вот как-то разнеслась весть: «Сегодня должны казнить узника из Киото, какая жалость!» Сукэмицу был ошеломлен: «Что делать?!» Пошел туда и сюда, посмотрел, послушал: Тосимото уже унесли в «занавешенном паланкине». И отправился он на склон Кэваидзака. Здесь его принял Кудō Дзирō Саэмон-но-дзё. На холме Кудзухара натянули большой шатер, и он сел там на расстеленную шкуру. Когда Сукэмицу увидел его, он не знал, с чем сравнить охватившее его чувство. В глазах его потемнело, ноги ослабели, дыхание едва не прервалось, однако он с плачем выступил перед господином Кудō и почтительно проговорил:

— Я слуга господина младшего толкователя законов из Правых ведомств. Приехал сюда издалека, для того чтобы с почтением взглянуть на своего господина в его последний миг. Если будет на то Ваше позволение, я пойду к моему господину и покажу ему письмо от госпожи из Северных покоев.

Не успел он это произнести, как залился потоками слез. Глядя на него, и Кудō был охвачен глубоким волнением и не сумел сдержать невольные слезы.

— Я не возражаю. Быстро пройдите в шатер, — разрешил он.

Сукэмицу вошел внутрь шатра и преклонил колени перед своим господином.

Бросив вгляд на Сукэмицу, Тосимото только и молвил:

— Как дела? — и тут же захлебнулся слезами.

— Извольте, вот письмо от госпожи из Северных покоев, — с этими словами Сукэмицу просто положил письмо перед господином, опустил голову и заплакал, ослепнув от своих слез.

Немного погодя, Тосимото вытер слезы и посмотрел на письмо. Густой тушью там было написано о любви, такой глубокой, что не умещается в словах: «Хоть некуда мне деть себя, подобную исчезающей росе, я думаю — когда, в какие сумерки мне сообщат, что настала вечная с Вами разлука; Вам, наверное, и невдомек, какие слезы разрушают мое сердце».

Тосимото не в силах был читать: слезы все больше застилали ему глаза. Из тех, кто видел его, не было человека, который не оросил бы рукава слезами.

— Тушечницу класть? — спросил он, и Сукэмицу поставил перед своим господином походную тушечницу «гнездо для стрелы». Ножичком, находившимся внутри тушечницы, Тосимото отрезал маленький локон своих волос и завернул его в письмо госпожи из Северных покоев, одним движением кисти начертал ответ и передал его в руки Сукэмицу. Сукэмицу, утопая в слезах, поместил его у себя за пазухой — вид у слуги был горестным сверх всякой меры.

Кудō Саэмон, войдя в шатер, поторопил их:

— Прошло слишком много времени! — после чего Тосимото достал сложенный лист бумаги, круговым движением вытер себе шею, потом развернул этот лист и написал на нем «Славословие расставанию с жизнью» [4].

Исстари так говорится:
«Смерти не существует, не существует и жизни».
На десятках тысяч *ри* растаяли облака,
В бесконечно длинной реке прозрачна вода.

Отложив в сторону кисть, он едва лишь собрался отвести назад боковые локоны, как за спиной у него блеснул меч, и его голова упала вперед, а сам он, будто подхватывая ее руками, упал ничком. Что испытал Сукэмицу, который все это видел, невозможно сравнить ни с чем. Заливаясь слезами, он совершил над мертвым телом своего господина похоронные обряды [5], повесил себе на шею бренный его прах, забрал с собою прощальное письмо господина и весь в слезах отправился в столицу.

Госпожа из Северных покоев ожидала Сукэмицу. В радости от того, что услышит о судьбе господина толкователя законов, не стыдясь людских глаз, она вышла навстречу слуге из-за бамбуковой шторы и спросила его:

— Ну, как там наш господин? Когда он изволит ответить, что сможет пожаловать в столицу?

Проливая потоки слез, Сукэмицу проговорил:

— Господина казнили. Вот последний его ответ, — потом протянул ей локон и послание и, не сдерживая громких рыданий, заплакал.

Госпожа из Северных покоев взглянула на прощальное письмо и белый прах и, не входя в помещение, повалилась на пол галереи. Казалось, жизнь в ней угасла.

Уж так повелось: печальной бывает разлука, даже когда расстаешься с человеком, которого и сам не знаешь и которому ты незнаком, — просто вы останавливались на ночлег в тени одного дерева и черпали из струй одной реки. Нечего говорить о том случае, когда глубокие клятвы скрепляют людей вот уже более десяти лет. Узнать, что более не увидеться с ним иначе, как во сне, что навсегда разлучился он с этим миром, — достаточная причина для того, чтобы от горя потерять сознание. Совершив буддийские обряды по обычаям сорок девятого дня[6], госпожа из Северных покоев изменила свой облик[7]: облачилась во все черное и, встречая рассветы и сумерки за дверью из хвороста[8], стала совершать моления за то, чтобы ее покойный супруг достиг конечного просветления *бодхи*[9]. Сукэмицу тоже обрил себе голову и, надолго затворившись в монастыре на горе Кōя, истово молился за достижение просветления *бодхи* покойным господином в его будущей жизни. Так клятва супругов и долг господина и слуги оставались в силе и после смерти человека — все это трогает душу.

Примечания

[1] «Сутра Лотоса» (санскр. *Сад-дхарма-пундарӣка-сӯтра*, яп. *Мёхō Рэнгэ-кё̄*) состоит из 28 глав.

[2] Госпожа из Северных покоев — иносказательное обозначение главной жены хозяина усадьбы — по расположению в усадьбе павильона, который она занимала.

[3] Где-нибудь в Сага — в тексте: «в глубине Сага», района в западной части столицы. В некоторых списках сочинения добавлено: буддийского храма Огура, в других — храма Ниннадзи.

[4] «Славословие расставанию с жизнью» (*Дзисэй-но дзю*) — предсмертное стихотворение буддийского содержания на китайском языке. Разновидность *гатхи*.

[5] Похоронные обряды включали в себя кремацию трупа и чтение молитв в буддийском храме о благополучии усопшего в иных рождениях.

[6] Обычаи сорок девятого дня — по буддийским представлениям, в течение 49 дней после своей смерти человек пребывает в промежуточном состоянии между прежней жизнью и новым рождением. Обряды сорок девятого дня предназначены помочь умершему вновь родиться в лучшем облике или достичь нирваны.

[7] Изменила свой облик — стала буддийской монахиней.

[8] Дверь из хвороста — принадлежность хижины буддийского отшельника.

[9] Достигнуть конечного просветления *бодхи* — стать буддой, погрузиться в нирвану.

7. О странных делах в Поднебесной

Весной 2-го года эры правления Каряку[1] монахи-наставники в созерцании из Дайдзё̄ин, павильона Великой колесницы, что находится в Южной столице, и толпы монахов с шести сторон[2], бывшие между собою в неприязненных отношениях, дошли до вооруженных стычек. Золотой павильон, Павильон для проповедей, южный Круглый па-

вильон и западный Золотой павильон[3] из-за военных действий были вмиг охвачены пожаром и сгорели дотла. Кроме того, в 1-м году эры правления Гэнкō[4] пожар, вызванный военными действиями, пришел от Северной долины Восточных пиков Горных ворот и в одночасье обратил в пепел храм Четырех королей, храм Долгой жизни, Большой павильон для проповедей, павильон Лотоса и павильон Постоянного шествия[5]. От всего этого у людей заледенели души: не знак ли это, предвещающий бедствия в Поднебесной?!

Тем временем в 3-й день 7-й луны того же года[6] произошло большое землетрясение. Широкий приливной берег Сэнрибама в провинции Кии на двадцать с лишним *тё* вдруг превратился в сушу. Еще одно землетрясение произошло в час Птицы[7] в 7-й день той же луны; вершина Фудзи разрушилась на несколько сот *дзё*.

Урабэ-но-сукунэ совершал гадание, разогревая на огне панцирь большой черепахи, а профессора в учении о темном и светлом началах, разъясняя гадательные тексты, читали: «Вид у гадательных текстов тревожный; государю надлежит соблюдать крайнюю осторожность». А люди со страхом в сердце думали, что не просто так происходят пожары в буддийских храмах и землетрясения повсеместно, что теперь может случиться что-то поразительное. И действительно, в 22-й день 8-й луны того же года[8] прошел слух, что в столицу прибыли два посланца Востока в сопровождении трех с лишним тысяч всадников. Не зная, в чем дело и что такое могло случиться в столице, воины из ближних провинций сбегались туда с криками: «И мы, и мы тоже!» В столице ни с того ни с сего поднялся непозволительный гвалт.

Когда оба посланца прибыли в столицу, еще до того, как они открыли шкатулку с предписанием, стали какими-то путями распространяться слухи. В обители Горных ворот передавали: «На этот раз посланцы Востока прибыли в столицу, чтобы увезти государя в отдаленные провинции, а принца из Великой пагоды предать смерти». Поэтому с наступлением ночи 24-го числа 8-й луны от принца из Великой пагоды к государю был снаряжен гонец, которому велели всеподданнейше доложить следующее:

«Мне удалось выведать, что настоящее прибытие восточных посланцев в столицу предпринято для того, чтобы государя сослать в отдаленные провинции, а Сōуна предать смерти. Государю надлежит незамедлительно, нынче же ночью, скрыться в Южной столице. Если отряды злодеев приблизятся к государевой обители прежде, чем будут возведены крепостные стены и собраны верные двору войска, разве не лишится государь преимущества в оборонительном сражении?! Чтобы устранить неприятеля, который находится в Киото, а еще для того, чтобы изведать сердца монахов-воинов, пусть один из приближенных государя с позволения Вашего величества назовет себя Сыном неба и отправится в Горные ворота. Когда же будет оповещено о государевом отбытии, враждебные нам войска, несомненно, направятся к горе Эйдзан и постараются завязать там сражение. Коль скоро это случится,

монахи-воины в тревоге за свою обитель поднимутся, чтобы не щадя жизни оборонять ее в сражении.

Если изматывающие сражения с отрядами злодеев затянутся на несколько дней, Киото, напротив того, смогут занять верные двору войска из провинций Ига, Исэ, Ямато и Кавати, а отряды злодеев не смогут даже повернуть пятки, чтобы совершить свои убийства. Это усилие может оказаться тем единственным, что определяет судьбы государства».

Так и было передано.

Государь всего лишь глубоко изумился, и только. Никакого августейшего волеизъявления не последовало. Он благоволил призвать к себе несколько человек из тех, кто был на ночной страже при дворе, — старшего советника Ин-но Мороката, среднего советника Мадэнокодзи-но Фудзифуса, его младшего брата Суэфуса — и вопросил:

— Как нам следует с этим делом поступить?

Выступив вперед, вельможный Фудзифуса изволил молвить так:

— Есть благие примеры из прошлого, как на некоторое время отдалить бедствия и поддержать государство, когда мятежные вассалы нарушают долг в отношении государя. Человек по имени Чжун Эр бежал в Чжай [9], а Таван уехал из Бинь [10]. Оба они выполняли долг государей и соблаговолили озарить своих потомков сиянием забот об избавлении их от тягот. Если у государя возникли определенного рода намерения, да благоволит он заметить, что уже поздняя ночь и укрываться следует поскорее.

С этими словами для государя подали экипаж, поместили в него священные регалии трех видов [11], из-под нижних штор высунули конец шелковой ткани, чтобы показать, будто это — экипаж придворной дамы, потом помогли сесть туда государю и выехали через ворота Солнечного сияния [12].

Воины стражи, охранявшие ворота, остановили экипаж и спросили:

— Кто это изволит ехать?

На это Фудзифуса и Суэфуса, вдвоем сопровождавшие государев экипаж, молвили:

— Это императрица. Изволит под покровом ночи отправляться во дворец в Северных горах.

— Тогда мешать не станем! — и пропустили экипаж.

Средний советник Гэн Томоюки, инспектор и старший советник Кинтоси и младший полководец Рокудзё-но Тадааки догнали его в долине реки в районе Сандзё. От этого места, оставив экипаж, государь изволил пересесть в необычный для себя грубый паланкин и дальше ехать в нем, однако, поскольку дело было неожиданным, носильщиков не оказалось, и августейший паланкин понесли глава налоговой службы двора Сигэясу, придворный музыкант Тоёхара-но Канэаки и телохранитель Хада-но Хисатакэ. Вельможи, составившие государеву свиту, освободились ото всех одежд и головных уборов, заменив их шапочками *эбоси* и *хитатарэ*, простыми куртками на тесемках с шароварами, чтобы выглядеть как сопровождение дамы, со-

вершающей паломничество по семи крупным буддийским храмам, — молодые самураи из столичного дома. Они последовали впереди государева паланкина и позади него.

Когда государь проезжал мимо каменного Дзидзō в Кодзу [13], едва-едва забрезжил рассвет. Здесь ему был предложен августейший завтрак.

Прежде всего государь изволил въехать в Юго-Восточную обитель в Южной столице [14]. Поскольку ее настоятель с самого начала отличался неподдельной верностью государю, первым делом он выведал настроение монастырского братства, не ставя его в известность о государевом выезде. Однако Кэндзицу-сōдзē из Нисимуро [15] состоял в кровном родстве с людьми из Кантō, а пока продолжается передача сана между такими влиятельными особами, угрозы с их стороны все будут опасаться и у государя не будет сторонников среди братии. Тогда государь решил, что Южная столица — неподходящее место для его пребывания, и на следующий день, 26-го числа, изволил пожаловать на гору Дзюбӯ в местности Вацука [16]. Но из-за того, что это место расположено далеко в горах, удалено от селений и не годится для составления каких-либо планов, государь вызвал паланкин, чтобы отправиться в такое место, которое будет предпочтительным для его сторонников и вредным для врагов. 27-го числа, совершив тайную церемонию для благополучного путешествия, он изволил взять с собою малое число монашеской братии из Южной столицы и отправился в путь к гротам Касоги.

Примечания

[1] 2-й год эры правления Каряку — 1327 г.

[2] Толпы монахов с шести сторон — имеются в виду монахи из буддийских храмов, расположенных в шести направлениях от г. Нара и подчиненных храму Счастья (Кōфукудзи).

[3] Здесь перечислены павильоны храма Кōфукудзи, сооруженные в середине VIII—начале IX в.

[4] 1-й год эры правления Гэнкō — 1331 г.

[5] Павильон Постоянного шествия — Дзēгēдō, павильон, где в течение 90 дней совершали ритуальные шествия, сопровождавшиеся возглашением имени Амитабха.

[6] 3-й день 7-й луны 1-го года эры правления Гэнкō — 6 августа 1331 г.

[7] Час Птицы — около 6 часов утра.

[8] 22-й день 8-й луны 1-го года эры правления Гэнкō — 6 августа 1331 г.

[9] Чжун Эр (697—628 гг. до н. э.) — сын цзиньского вана. Опасаясь наветов со стороны любимой наложницы отца, он бежал на север, где находились земли его матери. Впоследствии, став цзиньским государем, он назывался Вэнь-гуном.

[10] Таван (XIII в. до н. э.) — предок чжоуских государей, который, по преданию, выехал из своих владений, чтобы не подвергать опасности подданных во время нападения варваров.

[11] Священные регалии трех видов — меч, яшма и зерцало: символы императорской власти в Японии, передаваемые, по преданию, от богини Солнца

Аматэрасу Ōмиками правящим императором своему преемнику из поколения в поколение.

[12] Ворота Солнечного сияния (Ёмэймон) располагались в боковой, восточной, стене дворцовой стены.

[13] Дзидзō — японское имя бодхисаттвы Кшитигарбха, покровителя путников. Кодзу — местность к югу от одноименной речки в префектуре Киото.

[14] Павильон в восточной части буддийского храма Тōдайдзи, сооруженный в 875 г.

[15] Нисимуро — один из павильонов Тō дайдзи, расположенный к северу от Павильона Большого Будды (Дайбуцудэн).

[16] На горе Дзюбу в префектуре Киото находился храм Гора Орлиного пика.

8. О том, как Мороката поднялся в горы, и о сражении на побережье Карасаки

Старший советник, вельможный Ин-но Мороката, в ту ночь, когда государь отбыл из дворца, почтительно сопровождал его величество до речной долины в районе Сандзё, и тогда разные речи изволил молвить принц из Великой пагоды, а именно: «Под видом выезда августейшего поднимись в горные врата, изведай сердца монастырской братии, собери силы и вступай в сражение». Когда он благоволил это молвить, Мороката перед храмом Хоссёдзи облачился в государевы драконовы одеяния [1], пересел в паланкин государя и изволил подняться в Западную пагоду Горных врат. Советник среднего ранга Сидзё-но Такасукэ, генерал Нидзё-но Тамэакира, генерал из Левой гвардии Наканоин-но Садахира — все переменили свои одеяния и головные уборы, сделав вид, будто они сопровождают в поездке самого государя. Все выглядело, как настоящая церемония.

Местом пребывания императора сделали павильон Шакьямуни Западной пагоды. Тогда же пустили слух, будто государь, имея свою опору на Горные врата, предпринимает августейший выезд, — и тогда все, не говоря уже о монахах с Сакамото на Горе [2], вплоть до жителей Ōцу, Мацумото, Тодзу, Хиэцудзи, Ōги, Кинугава, Вани и Катада, — поспешили сюда, стремясь обогнать друг друга. Силы их до отказа заполнили Восточный и Западный павильоны и казались подобными тучам и мгле.

И хотя все так и происходило, в Рокухара ничего этого еще не знали. Когда рассвело, ко двору направились двое посыльных с Востока, намереваясь первым делом препроводить государя в Рокухара, но едва они выехали, как от Гōё, адзяри из Дзёримбō [3], в Рокухара прибыл гонец, который доложил:

— Сегодня ночью, в час Тигра [4], государь предпринял высочайший выезд из дворца и избрал августейшей своей опорой Горные врата. Три тысячи воинов из монастырской братии тотчас же поспешили примкнуть к нему. Они решили, что завтра должны напасть на Рокухара, дождавшись подхода сил из провинций Ōми и Этидзэн. Прежде чем все это примет особенно большой размах, срочно направьте ваши силы на Восточный Сакамото. Я ударю по ним с тыла, так что государь непременно будет взят.

Оба главы Рокухара, очень удивившись, отправились во дворец посмотреть: государя там не было; только придворные дамы, тут и там собравшиеся в женских покоях, плакали в голос.

— Государь изволил отбыть к Горным вратам — в этом нет никаких сомнений. Атакуем Горные врата прежде чем там соберутся силы! — решили в Рокухара и добавили к стражам от сорока восьми боевых костров силы из пяти внутренних провинций [5], пять с лишним тысяч всадников из войск прямого удара были направлены к подножию Сэкисан [6] и в сторону Сагаримацу. К судье Сасаки Сабурō Токинобу, чиновнику Левой дворцовой стражи Кайтю, Нагаи Мунэхира, владетелю провинции Танго, Садатомо, прежнему губернатору провинции Этиго, Хадано Нобумити, прежнему губернатору провинции Кодзукэ, и Токитомо, прежнему губернатору провинции Хитати, присоединились более семи тысяч всадников, и, пройдя через Ōцу и Мацумото, они выехали в тыл, в район сосен Карасаки.

По знаку, который давно уже подали в Сакамото, оба настоятеля-принца — один из монастыря Мёхōин и другой из Великой пагоды — ранним вечером поднялись на вершину Восьми принцев [7] и водрузили там государево знамя, и тогда, начиная с Юдзэна, помощника настоятеля храма Гонсёан той же секты, и адзяри Гэнсона из Мёкōбō, с разных сторон стали прибывать всадники — по триста и по пятьсот человек, так что за одну ночь собралась сила более чем в шесть тысяч всадников. Глава секты тэндай впервые снял с себя монашескую смиренную рясу, переменив свой облик на облик воина в прочных доспехах с прочным оружием. На этом месте вдруг изменился спокойный огонь явленного следа [8], и стало оно местом защиты доблестными воинами, поэтому все пребывали в тяжких раздумиях о том, какою окажется воля богов.

Между тем в Сакамото возникло смятение от слухов о том, будто силы Рокухара здесь продвинулись до почтовой станции Тодзу, — и тогда, не теряя времени на сборы, навстречу неприятелю к побережью Карасаки двинулись квартировавшие в одном месте воодушевившиеся мужи из монастыря Энсюин на южном побережье и из зала Сёгёбō в центральном храме. Все эти воины выступили пешим ходом, но общим числом они не превышали трехсот человек.

Увидев это, Кайтō сказал:

— Силы неприятеля малы. Мы должны рассеять их, прежде чем они умножатся за счет воинов из тыловых лагерей. За мной! — С этими словами обнажил меч длиною в три *сяку* и четыре *сун* [9], поднял вверх левую руку в доспехах, врезался в самую гущу неприятельского водоворота, троих зарубил и унялся лишь у кромки воды, поджидая соратников, которые следовали за ним.

Все это издали увидел Харима-но Кайдзицу, наставник в монашеской дисциплине из храма Окамото. Он прыгнул к самой кромке воды, выставив вперед щит, и стал подпрыгивать, вращая короткой алебардой в два *сяку* и восемь *сун* [10], будто держал в руке водяное колесо. Кайтō отразил ее рукой для лука [11], а другою нанес удар,

желая надвое раскроить навершие шлема, но удар пришелся мимо, косо полоснув от наплечной пластины к ромбовидной дощечке в нижней части доспехов. Собираясь повторно нанести сильнейший удар, воин угодил левой рукой в стремя и чуть не упал с коня, но потом стал выпрямляться в седле, как вдруг Кайдзицу поднял за рукоять свою алебарду и тут же два или три раза вонзил ее острие ему под шлем, после чего Кайтō, раненный прямо в дыхательное горло, свалился с коня вниз головой.

Кайдзицу тут же прижал ногой пластину на тыльной стороне доспехов Кайтō, ухватил и намотал себе на пальцы его боковой локон, отрезал противнику голову, надел ее на свою алебарду и, радуясь хорошему началу, тому, что убил одного из предводителей воинских домов, остановился, насмехаясь над неприятелем. Тогда неизвестно кто из толпы зрителей, мальчик лет пятнадцати или шестнадцати, с детской стрижкой — кольцом волос на голове, в зеленых доспехах из бамбуковых пластин с бледно-желтым поясом, с высоко поддернутыми сбоку шароварами, — обнажив отделанный золотом меч, налетел на Кайдзицу и нанес ему изо всех сил три или четыре удара по навершию шлема. Кайдзицу, обернувшись, сурово глянул на него и увидел ребенка дважды по восемь лет с подведенными бровями и черненными зубами. Убить такого ребенка было бы для монаха делом постыдным.

В то время, когда он, решив не поражать обидчика, стал прыгать и прыгать кругом, быстро вращая рукой с оружием, с намерением изловчиться и выбить рукоятью алебарды из рук мальчика меч, а потом стиснуть его в своих объятьях, — сбоку выпустили стрелу люди с Хэицудзи, которые цепочкой прошли по меже в рисовых полях и внезапно пронзили нагрудную пластину в доспехах этого мальчика. Он тут же рухнул замертво. Потом стали расспрашивать, кто такой он был, и узнали, что мальчик являлся старшим сыном Кайтō по имени Кōвакамаро, не сопровождавший войско, в котором находился его отец, а с чувством еще большей неопределенности шедший по его следам, смешавшись с толпой зевак. Хотя и называли Ковака ребенком, родился он в воинском доме, поэтому, увидев, что его отец сражен, подумал: «Ах, отчего не погиб я в бою на том же бранном поле, оставив после себя славное имя!» Увидев все это, вассалы Кайтō воскликнули:

— Мы, у которых на глазах сражены оба господина, которые к тому же позволили неприятелю забрать их головы, сможем ли мы возвратиться домой живыми?!

Тридцать шесть всадников, выровняв друг с другом удила коней, выехали вперед и вступили в бой, готовые погибнуть, сделав тело господина своим изголовьем.

Увидев это, Кайдзицу расхохотался:

— Это совершенно непонятно! В то время, когда вы должны стремиться получить головы противников, вы хотите забрать эту вашу голову! Вот уж доброе предзнаменование самоубийства воинских домов. Ну, если хотите, — вот она, забирайте! — и с этими словами швыр-

нул голову Кайтō, которую держал у себя, в гущу противников, поклонился в сторону Сакамото и стал рубиться на все восемь сторон, так что полетели искры.

Тридцать шесть всадников, гонимые мечом одного Кайдзицу, не могли остановить своих коней. Позади них выскочил Сасаки Сабурō Хōган Токинобу с приказом:

— Не позволим перебить их! За мной!!! — и его зову повиновались триста с лишним всадников из Иба, Мэкада, Кимура и Мабути. И когда уже стало видно, что Кайдзицу хотят поразить, слева и справа от него с неприятелями скрестили оружие четыре человека: Аку Сануки из павильона Леса коричных деревьев, Косагами из Среднего павильона, Дзёкай, бывший член государевой свиты, наставник в ритуале из павильона Превосходного поведения, и Хōки Дзикигэн из павильона Золотого лотоса — острия их мечей вращались в схватке, образуя замкнутый круг. Когда же на этом месте были сражены Сануки и Дзикигэн, пятьдесят с лишним монахов-воинов из заднего лагеря выстроились в ряд и тоже включились в битву.

К востоку от той местности, что зовется побережьем Карасаки, лежит озеро Бива; его берег был разрушен. На запад от нее расположено глубокое заливное поле, по которому не могли ступать даже конские копыта, кругом широко простиралась песчаная равнина, а дорога была узкой. Бойцы хотели обойти неприятеля — и не смогли; хотели окружить его — и тоже не смогли. Значит, те и другие — и монахи-воины, и их противники — сражались только стоя лицом друг к другу, а силы, находившиеся позади них, оставались простыми зрителями.

Тогда, услышав, что сражение в Карасаки началось, три с лишним тысячи всадников из числа сторонников монастыря Энрякудзи направились в сторону Имамити к лесу Сироки. Больше семи тысяч монахов из главного храма спустились к лесу Санномия. Люди из Вани и Катада сели в триста с лишним лодок и окружили неприятеля в Оцу, стараясь отрезать ему путь назад. Увидев это, воины Рокухара, видимо, подумали, что их надежды вряд ли исполнятся, пересекли путь перед пагодой Эмма в Сига и вышли назад к Имамити. Отряды монахов прекрасно знакомы с местностью, поэтому в конце концов они собрались вместе — кто отсюда, кто оттуда — и ударили изо всех сил. Из воинов никто местности не знал; не разбирая канав и обрывов, понукали они своих коней, не в силах отойти назад.

В это время восемь молодых всадников из числа сторонников Кайтō, отошедшие к заднему лагерю, тринадцать всадников — подданных Хатано, монахи в миру отец и сын Маноно и верховые Хираи Курō с его слугой погибли на дне лощины. Пока судья Сасаки, конь под которым был ранен стрелой, ожидал сменного коня, чтобы пересесть на него, он чуть было не погиб, охваченный слева и справа множеством неприятелей. В это время его молодые сподвижники, дорожившие своим именем и ни во что не ставившие собственные жизни, стали, сопротивляясь неприятелю, отходить назад, то тут, то там по-

гибая от стрел. Тогда Сасаки вышел живым из тьмы смертей и среди бела дня вернулся в столицу.

До тех пор Поднебесная долгое время была спокойной, ушей совсем не касалось слово «война» — и вдруг случились эти страшные события. Тогда все растерялись и зашумели, и не стало места, которое не полнилось бы слухами, будто теперь небо и земля поменялись местами.

Примечания

[1] Драконовы одеяния — церемониальные одежды императора с вышитыми по красному полю солнцем, луной и звездами.
[2] Сакамото — храм на восточной стороне подножья горы Хиэйдзан, на территории г. Ōцу.
[3] Дзёримбō — одна из служб комплекса Энрякудзи.
[4] Час Тигра — промежуток времени от 4 до 6 часов утра.
[5] Пять внутренних провинций — пять провинций р-на Кинай, примыкающие к столице: Ямасиро, Ямато, Кавати, Идзумо и Сэтцу.
[6] Сэкисан — храм буддийской секты тэндай, сооруженный в 888 г. на месте старой сосны у подножья горы на берегу реки Камо.
[7] Вершина Восьми принцев — гора к северу от Хиэйдзан. Согласно легенде, на нее когда-то сошли с неба восемь потомков богини Солнца Аматэрасу Омиками, посланные ею управлять Страной Обильных Рисовых колосьев (одно из древних обозначений Японии).
[8] Явленным следом изначальной сущности, по терминологии эзотерических школ буддизма, считались синтоистские божества, предстающие в особой ипостаси будды и бодхисаттвы.
[9] Три *сяку* и четыре *сун* — свыше 103 см.
[10] Два *сяку* и восемь *сун* — около 85 см.
[11] Рукой для лука (*юндэ*) называли левую руку, в которой во время схватки держали лук.

9. О том, как особа из храма Дзимёин совершает высочайший выезд в Рокухара

Беспокоясь, чтобы их не схватили злодеи, потому что в это время Вселенная была полна беспорядков, назавтра, 27-го числа, в час Змеи [1], старший из монашествующих экс-императоров, живший в храме Дзимёин [2], и особа из Весеннего дворца [3], что в поместье на Шестом проспекте, изволили отбыть в северном направлении, в Рокухара. Люди из их свиты: бывший Правый министр князь Имадэгава Канэсуэ, старший советник Сандзё Митиаки, старший советник Сайондзи Киммунэ, бывший советник среднего ранга Хино-но Сукэна, советник Бōдзё Цунэаки, советник Хино-но Сукэакира — все в придворных церемониальных платьях и головных уборах сопровождали августейший экипаж спереди и сзади. Остальные — стражи северной стены, обслуга, чиновники — по большей части надели под охотничьи платья набедренные повязки. Недавно произошли изменения в столице, а уже

шесть армий охраняли знамя с изображением зеленого цветка, принадлежавшее принцу. Видеть и слышать это было поразительно для глаз и ушей.

Примечания

[1] Час Змеи — 10 часов утра.
[2] В буддийском храме Дзимёин 35 лет жил в монашестве экс-император Гофусими (правил в 1299—1364).
[3] Особа из Весеннего дворца — здесь: принц Кадзухито, сын императора Гофусими, впоследствии — император Кōгон (1314—1364).

10. О том, как изменилось настроение в Горных вратах из-за того, что выезд государя не был подлинным, и о Цзи Сине

Толпы монахов из Горных врат, одержав победу в сражении при Карасаки, радовались чрезвычайно тому, что это — доброе начало. И тогда они стали говорить, что назначить Западную пагоду резиденцией государя — это подобно бесчестию для основного храма. В старину, в годы Дзюэй[1], когда экс-император Госиракава[2] делал своей опорой Горные врата, прежде всего он изволил подняться на гору Ёкава, однако через некоторое время переехал в Южную долину у Восточной пагоды, в обитель Совершенного умиротворения Энъюō[3]. Вот предшествующий образец для подражания, вот добрый пример! Пошлем людей в Западную пагоду передать, что государю следовало бы скорее совершить путешествие в основной храм.

Монахи-воины, посчитав это справедливым, пожаловали к месту пребывания государя, чтобы споспешествовать переезду его величества. Как раз в это время из глубины гор подул сильный ветер, своим порывом поднявший у августейшего штору, и они увидели, что там, где должен находиться драконов лик, государя не было, а находился там старший советник Ин-но Мороката, облаченный в государевы одеяния. Увидев это, монахи возмутились:

— Что это за проделки оборотня?

После этого ни одного человека из прибывшей сюда братии здесь не оказалось. Тогда старший советник Ин-но Мороката, средний советник Сидзё̄-но Такасукэ и генерал Нидзё̄-но Тамэакира, едва наступила полночь, делая вид, что им неизвестны претензии монахов из Горных врат, скрытно покинули Горные врата и были доставлены в гроты Касаги. Тем временем адзяри Гōё из обители Дзёрин, чье сердце с самого начала склонялось к воинским домам, захватил в плен управляющего принца из Великой пагоды по имени Тёсюн, советника среднего ранга и Печать Закона[4] из обители Агуи, и отправил его в Рокухара. Сōдзу[5] из храма Госё̄ин по имени Юдзэн, человек влиятельный среди последователей принца, укреплял единственные ворота в храме Восьми царевичей[6], и поэтому он, видимо, решил, что этим дело не

закончится. Он взял с собой монахов из своего храма, ему подчиненных, и сдался Рокухара. С этого и началось: побежал один, потом двое — все убежали вниз [7], и теперь из братии никого не осталось, кроме трех-четырех человек, таких как рисси [8] Кōримбō Гэнсон, Мēкōбō-но Косагами и отважный рисси Наканобō.

Принц из обители Удивительного Закона и принц из Великой пагоды в тот день до самой ночи имели пребывание все еще в храме Восьми царевичей, но они уже считали, что все складывается плохо и что в конце концов, спасаясь бегством, хорошо бы услышать о судьбе его величества; а 29-го числа среди ночи на вершине Восьми царевичей запылало множество сигнальных огней, показывая неприятелю, что там еще полно людей; сами же настоятели изволили вызвать из рыбацкого поселка Тодзунохама лодки и, взяв для сопровождения троих [9] оставшихся приверженцев, первым делом поспешили в Исияма.

То, что на этот раз августейшим отпрыскам угодно стало бежать в одно и то же место, было придумано не вполне разумно, а кроме того, принц из обители Удивительного Закона не мог благополучно передвигаться пешком, поэтому он сказал, что некоторое время должен побыть здесь, и после Исияма два принца разъехались. Тот, что из обители Удивительного Закона, направился в Касаги, а тот, что из Великой пагоды, замыслил сначала бежать в сторону Южной столицы, а затем углубиться к верховьям реки Тоцугава.

Бросив даже посты глав почитаемых обителей, изволили они пуститься в неизведанные странствия; жалея о разлуке, которая на этом прерывает связь между Королем-исцелителем и Владыкой горы [10], безрадостно размышляя о том, когда же смогут вновь встретиться друг с другом эти рядом выросшие ветви бамбукового сада [11], плача и плача, поехали они порознь — один на восток, другой на запад, оглядываясь друг на друга, покуда не скрылся вдали высокочтимый облик того, с кем разлучился. Как жаль их благородных сердец!

Итак, намерения монастырской братии внезапно переменились из-за того, что в этот раз государь не изволил нанести августейший визит в Горные врата, — и из-за этого не получилось то, что задумано. Несмотря на то, что так оно и есть, если хорошенько поразмыслить о том, что произошло, обнаружится в нем и немалая мудрость.

В старину, после гибели могучего государства Цинь [12], чуский Сан Юй [13] и ханьский Гао Цзу [14] восемь лет воевали между собою за владение страной; войска сталкивались одно с другим больше семидесяти раз. В каждом из этих сражений победу обычно одерживал Сян Юй, а Гао Цзу много раз попадал в очень трудное положение. Однажды Гао Цзу затворился в крепости Синъян, а Сян Юй окружил эту крепость воинами в несколько сот рядов. Шли дни. В крепости закончилась провизия, воины дошли до истощения, поэтому у Гао Цзу не было сил для того, чтобы сражаться, и не было пути, чтобы спастись бегством.

И тут воин Гао Цзу по имени Цзи Синь, обращаясь к нему, молвил:

— Сян Юй теперь окружил нашу крепость в несколько сот рядов. У ханьцев уже закончилась провизия, ратники дошли до истощения.

Если воинов выпустить из крепости сражаться, ханьцы наверняка окажутся в плену у чусцев. Можно тайно бежать из крепости, но для этого нужно обмануть противника. Ваш подданный просит позволения Вашего величества использовать высокочтимое имя ханьского государя и отправиться в чуский лагерь, чтобы сдаться. Как только чусцы схватят Вашего подданного и ослабят осаду, ханьский государь сможет тотчас же покинуть крепость, снова поднять большое войско и сокрушить чусцев.

Как ни жаль было, что Цзи Синя убьют, когда он вдруг сдастся чусцам, Гао Цзу во благо своего государства не мог к самому себе отнестись легкомысленно. Так что делать было нечего — после того, как Цзи Синь вымолвил это, Гао Цзу, обливаясь слезами и сокрушаясь о их разлуке, последовал его совету.

Очень обрадовавшись, Цзи Синь надел личные августейшие облачения ханьского государя, сел в экипаж, обтянутый желтой тканью, слева к нему прикрепил кисть от бычьего хвоста [15] и с возгласом: «Гао Цзу просит прощения за свою вину и сдается великому государю Чу!» — выехал из западных ворот крепости и двинулся к Чэнгу.

После того как рассвело чусцы рассмотрели пленного ханьского государя — это был не Гао Цзу, а его подданный по имени Цзи Синь. Разгневанный Сян Юй зарубил Цзи Синя.

Вскоре Гао Цзу, предводительствуя воинами из Чэнгу, сам напал на Сян Юя. Сян Юй собрал все свои силы, но в конце концов был убит при Уцзяне, а Гао Цзу, долгие годы верша монаршие дела, стал властелином Поднебесной [16].

Вспомнил ли на этот раз государь подобный благой пример, думал ли и Мороката о такой преданности государю? Цзи Синь, чтобы разомкнуть кольцо неприятеля, обманул его; Мороката замыслил свое, чтобы задержать воинов неприятеля. Хотя в Японии время было иное, чем в стране Хань, чувства государя и подданного совпадали; поистине, такие преданность и честность, которые встречаются раз в тысячу лет, долгое время дают самые разные примеры находчивости.

Примечания

[1] Дзюэй — девиз правления, 1182—1183 гг.

[2] Госиракава (1125—1192; на престоле: 1156—1158) — 77-й по официальному счету император Японии. После отречения от престола долгое время не выпускал из своих рук фактическую власть. Упомянутый здесь эпизод описан в «Повести о доме Тайра» (XIII в.; русский перевод И. Львовой. М., 1982).

[3] Энъю — название покоев настоятеля монастырского комплекса Энрякудзи. Восточная пагода — главная пагода в этом комплексе.

[4] Печать Закона (*хōин*) — высший сан в буддийской иерархии.

[5] Сōдзу (букв.: Средоточие священнослужителей) — 4-й по важности чин в буддизме.

[6] Храм Восьми царевичей (Хатиōдзи) — небольшой буддийский храм в восточных предгорьях Хиэйдзан.

[7] Убежали вниз — покинули гору Хиэйдзан и монастырский комплекс Энрякудзи.

[8] Р и с с и (наставник в монашеской дисциплине) — следующий после сōдзу монашеский чин.

[9] Т р о и х — в некоторых списках *Тайхэйки* значатся «три сотни». Очевидно, это описка: вместо знака «4» записано «100»; такое толкование подтверждается и предыдущим текстом. По-видимому, в протографе было написано «3—4», что по признаку внешнего подобия и привело к ошибочному написанию.

[10] К о р о л ь - и с ц е л и т е л ь, В л а д ы к а Г о р ы — иносказание: вместо имен принцев приведены завуалированные имена будды Якуси-нёрай (санскр. Бхайшаджья-гуру) и духа горы Хиэйдзан, культу которых посвящены те обители, которые они возглавляли.

[11] В е т в и б а м б у к о в о г о с а д а — потомки императора.

[12] Ц и н ь — название государства в древнем Китае, 221—206 гг. до н. э.

[13] Ч у — название удела в древнем Китае. С а н Ю й — имя чуского вана, 232—202 гг. до н. э.

[14] Г а о Ц з у — имя ханьского государя, 247—195 гг. до н. э.

[15] Э к и п а ж, о б т я н у т ы й ж е л т о й ш е л к о в о й т к а н ь ю, и з н а м я и з х в о с т а ч е р н о г о б ы к а — знаки монаршей власти в древнем Китае.

[16] П о д н е б е с н а я — здесь: Китай. Описанный эпизод взят из «Исторических записок» Сыма Цяня (145 г. до н. э.—?).

Перевод с японского и примечания
В. Н. Горегляда

«Испытание адом»: последние книги «Махабхараты»

О. Н. Крылова
Санкт-Петербургский Государственный университет

Две заключительные книги древнеиндийского эпоса «Махабхарата» — XVII («Махапрастханикапарва» — «Книга о великом исходе») и XVIII («Сваргарохапарва» — «Книга о восхождении на небеса») — в содержательном плане представляют собой единое целое, сюжетно отграниченное от содержания предыдущей, XVI книги («Маусалапарва» — «О битве на палицах»), повествующей о гибели племени ядавов и Кришны, союзника и наставника Пандавов в великой битве на Курукшетре.

Книга XVII

Царь Юдхиштхира, узнав о гибели Кришны, принимает решение отойти от земных дел и добровольно принять смерть. Его братья и Драупади, супруга Пандавов, соглашаются последовать за ним. Юдхиштхира приносит поминальные жертвы в честь павших героев, делит царство между наследниками — Ююцу и Парикшитом, внуком своего брата Арджуны, а затем, облачившись в одежды отшельника, покидает Хастинапуру вместе с братьями и супругой. Их сопровождает неизвестно откуда взявшаяся собака. Горожане, как положено по обычаю, некоторое время следуют за братьями, потом возвращаются в столицу. Исход Пандавов из Хастинапуры сравнивается с их уходом в изгнание после проигрыша в игре, затеянной их соперниками — кауравами (книга II, «Сабхапарва» — «О собрании»), однако на этот раз братьям не суждено вернуться.

Последний путь Пандавов пролегает по кругу прадакшины — ритуального обхождения святынь, во время которого перед Пандавами появляется Агни, бог огня, требующий у Арджуны вернуть волшебный лук Гандиву богу Варуне, и Арджуна бросает лук в воды океана, над которым владычествует Варуна. Братьям предстает Дварака, столица ядавов, смытая океанскими водами после гибели Кришны. Повернув на север, Пандавы достигают Гималаев, обители богов, и горы Меру, центра мира.

В продолжение всего пути Пандавы предаются «дхарме йоги» («закону йоги»). В данном случае под «йогой» понимается не просто психотехника как некий комплекс правил, а путь, ведущий к постижению Абсолюта и слиянию с ним, то есть к религиозному освобождению, что в контексте этой книги эпоса приравнивается к смерти. Путь этот избирается Пандавами сознательно, по их собственной воле.

Описание гибели Драупади и братьев Пандавов строится следующим образом: они «падают замертво» в определенном порядке, причем не по старшинству, а наоборот — начиная с младших, близнецов Накулы и Сахадевы. Всякий раз Бхимасена, указуя на павшего, отмечает его достоинства и удивленно вопрошает Юдхиштхиру о причине гибели каждого. Юдхиштхира дает весьма неубедительные, явно надуманные объяснения, ссылаясь на «пороки» жены и братьев, которые не имеют никакого подтверждения в эпической действительности. Юдхиштхира без всякого сожаления оставляет своих родственников и следует далее по избранному пути. Только собака сопровождает его.

Сын бога Дхармы Юдхиштхира, которого постоянно называют «верным дхарме», нарушает таком образом дхарму семейную: он не только не выказывает печали по поводу гибели близких, но и уходит, не совершив надлежащих обрядов.

С небес спускается бог Индра, который принимает воинов, павших в честном бою, и приглашает Юдхиштхиру взойти на его колесницу. Но тут Юдхиштхира выказывает нежелание покинуть своих близких, и тогда Индра успокаивает его, говоря, что Пандавы и все погибшие соратники царя обрели небеса, оставив бренное тело, а сам Юдхиштхира попадет на небо в своем земном облике. Однако при этом Юдхиштхире ставится условие: он должен прогнать собаку, так как на небе нет для нее места. Герой отказывается исполнить повеление Царя богов, объясняя, что не может прогнать того, кто ему верен, ибо такой поступок сравним с ограблением и даже убийством брахмана. Индра продолжает настаивать, но Юдхиштхира тверд в своем решении: он отказывается от небес, если собаку не допускают туда. Тогда ему является воочию бог Дхарма, скрывающийся под личиной собаки, и раскрывает суть пройденного Юдхиштхирой испытания.

Теперь Юдхиштхира, явивший свою добродетель, по праву заслуживает неба. В сопровождении божеств и святых-сиддхов он возносится в царство Индры и обращается к нему с просьбой позволить ему отправиться в те края, где пребывают его родные и соратники.

Книга XVIII

Юдхиштхира видит на небе своего недруга — царя кауравов Дурьодхану, возлежащего на ложе славы в окружении небожителей. Пандава возмущен: он вспоминает о злодеяниях Дурьодханы и выражает нежелание делить с ним пребывание на небесах. Нарада пытается успокоить героя, говоря о том, что Дурьодхана — отважный воин, павший в бою и тем самым заслуживший небеса. Но Юдхиштхира продолжает настаивать на воссоединении с родичами.

По повелению Индры святой мудрец Нарада приводит героя в ужасное место, по всем описаниям соответствующее аду, и там царь обнаруживает всех своих близких. Они просят Юдхиштхиру остаться с ними, так как само его присутствие облегчает их страдания. Юдхиштхира в гневе резко упрекает богов за несправедливость, отправляет Нараду назад к Индре, а сам решает остаться со своими родственниками.

В тот же миг перед Юдхиштхирой предстают боги во главе с Индрой и Дхармой, и выясняется, что пребывание в Нараке — это иллюзия, последнее испытание его верности дхарме. Индра объясняет, что каждый царь должен хотя бы на краткое время увидеть ад-Нараку. Юдхиштхира совершил тяжкий грех, обманув Дрону, старого героя, наставника Пандавов и кауравов, поэтому он должен сначала побывать в аду, чтобы затем навечно обрести небо. Отныне Пандава удостоен невиданной доли — оставаясь в собственном теле, обрести небесные миры.

Далее раскрываются истинные места пребывания эпических героев, их божественная суть: Драупади — это богиня процветания Шри, воины — воплощенные небожители. На этом и завершается повествование эпоса о жестоком соперничестве Пандавов и кауравов, приведшем к кровопролитной битве и гибели рода.

Царь Джанамеджая — во время устроенного им жертвоприношения рассказывается «Махабхарата» — вопрошает о том, как долго его предки будут пребывать на небесах. В ответ святой мудрец Вайшампаяна, эпический повествователь, поверяет ему тайну богов о посмертной судьбе героев. Завершается эпопея пространным пхалашрути — «даром за слушание»: перечисляются блага, обретаемые теми, кто слушает или произносит ее строки.

Перевод книг осуществлен с Критического издания «Махабхараты»: The Mahābhārata, crit. ed. Vol. 19. The Mahāprasthānikaparva (XVII), The Svargārohaṇaparva (XVIII). Poona, 1959.

Эпическая «лексика смерти»

Одной из главных для «Махабхараты» является тема гибели эпических героев. Известно, что древняя традиция избегает прямого называния смерти — это связано с табу, основанным на вере в магическую силу слова; в стилистике эпического текста это выглядит как варьирование способов передачи этого понятия.

Обращаясь к материалу XVII книги, следует выделить в первую очередь особую лексику, связанную с идеей смерти. Уже в самом названии книги присутствует глагольный корень prasthā, имеющий два значения: «уходить, отправляться» и «уходить в мир иной» (т. е. умирать). Поэтому название этой книги — «Махапрастханика» — правомерно переводится как «Книга о великом исходе», что сопрягает оба эти значения. Этим же термином обозначено решение Юдхиштхиры оставить мир: prasthāne matim ādhāya («устремив свои помыслы к уходу в мир иной» — 1. 2), положившее начало дальнейшим событиям книги. Далее в тексте неоднократно идея смерти передается через образ пути, что типично для «Махабхараты»: gamana — «уход» (1. 17), pratasthuḥ — «отправились (в путь)» (1. 20), prasthitān — «удаляющихся» (1. 21), gamanaṁ prati — «об уходе» (1. 22) и т. д. С образом пути связано метафорическое выражение «достигнуть третьего неба», или «неба Индры»: о Кришне говорится kṛṣṇe divaṁ gate — «когда Кришна удалился на небеса» (1. 1), и далее в XVIII книге: svargaṁ triviṣṭapam prāpya — «обретя третье небо» (1. 1; ср. 1. 3, 4). Данная метафора обычно применяется при описании гибели воинов на поле брани, высшим уделом которых является посмертное пребывание на небе Индры.

Широко употребительная в «Махабхарате» метафора «уйти в обитель Ямы» в рассматриваемой части эпоса вообще не встречается. На пространственной вертикали эпоса царства Ямы и Индры противопоставлены друг другу. Это противопоставление имеет и качественное отличие: мир Ямы, с точки зрения героев, уготован грешникам, а мир Индры — праведникам. Пандавы для традиции эпоса — безусловно положительные герои, им заведомо предназначен небесный мир, а не обитель Ямы, и, видимо, по этой причине в тексте последних книг, посвященных Пандавам, данная метафора отсутствует. «Инерционное» использование этой мифологической метафоры в других контекстах хранит, по-видимому, память о небесном местопребывании ведийского царя Ямы.

С идеей пути, в том числе и пути смертного, связан образ колесницы, на которой человек преодолевает уготованную ему стезю. Этот образ — как один из атрибутов смертного пути — встречается в эпической метафорике смерти. Так, бог Дхарма, восхваляя добродетели Юдхиштхиры, говорит: «Ты отверг колесницу богов ради собаки, что служит тебе» (XVII. 3. 20).

Общее настроение XVII книги усугубляется «сигнальными» для ситуации приближающейся смерти образами, среди которых — всепожирающее Время, поглощенная водами океана столица Кришны — Дварака, собака — спутник Юдхиштхиры, ассоциирующаяся в мифологии с Ямой, неоднократные упоминания о гибели Кришны и его рода, а также цветовая символика[1]. «Время приводит к концу все живое!» — горестно восклицает Юдхиштхира, и Арджуна вторит ему: «О, Время, Время!» (1. 3). Царь, «постигший закон превратности Времени» (kālaparyāyadharmavit), готов оставить мир (1. 16). Кроваво-красные воды океана, в которые Арджуна по просьбе Агни бросает свой знаменитый лук Гандиву, ибо «не будет нужды ему больше в том луке» (1. 37; еще одно указание на близость конца), — яркий пример использования цветовой символики для создания тревожного настроения приближения смерти. Отметим также, что для традиционного сознания появление собаки, безусловно, — «сигнал», сопрягающий контекст с определенной тематикой — тематикой смерти.

В XVIII книге несколько раз встречается распространенная в эпосе воинская метафора смерти как принесения собственного тела в качестве жертвы огню битвы: «Как в жертву огню битвы собственное тело принеся...» (XVIII. 1. 14; ср. XVIII. 2. 2).

---

[1] Пессимистические и фаталистические представления о всесильности Времени свойственны учению Калавады — см.: *Васильков Я. В.* Калавада // Индуизм, джайнизм, сикхизм: Словарь. М., 1996. С. 222. О символике цвета как одном из способов передачи идеи смерти, о связи красного и черного цветов с образами Ямы и смерти см.: *Невелева С. Л.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса: Эпитет и сравнение. М., 1979. С. 11—12. О «сигнальной» функции стилистических и композиционных приемов см.: *Невелева С. Л.* Махабхарата: Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991. С. 98—202.

Осмысление битвы как жертвоприношения свойственно эпосу [1]. Для воина смерть в честном бою приравнивается к религиозной заслуге принесения жертвы.

В последних книгах «Махабхараты» не единожды упоминается о добровольном решении Пандавов вступить на смертную стезю (XVII. 1. 5, 17, 22). Способом достижения смерти эпические герои избирают некий комплекс действий, названный в тексте «дхарма йоги», «дхарма самоотречения» (XVII. 1. 28; 2. 1, 3), частью которого является пост (XVII. 1. 27). Добровольное решение уйти из жизни и способы достижения этой цели позволяют предположить, что ритуальное поведение Пандавов — суть религиозное самоубийство, причиной которого является гибель Кришны.

Все действия Пандавов, покидающих страну, также свидетельствуют о приближении конца их земной жизни: Юдхиштхира повелевает совершить последнее жертвоприношение (naiṣṭikīm iṣṭim), братья опускают в воду священные огни, облачаются в мочальное платье отшельников и удаляются из города (XVII. 1. 20). Сопоставление их ухода с удалением в изгнание после проигрыша в кости вполне уместно (XVII. 1. 21), если принять во внимание возможную интерпретацию изгнания Пандавов как аналога временной смерти. Эта интерпретация производится на основе положения о влиянии архаических обрядовых представлений (а именно — комплекса инициации) на композицию эпического текста. Изгнание Пандавов связывается с представлениями о царском посвятительном ритуале [2].

Одним из компонентов посвятительного комплекса является отделение инициируемого от привычной социальной среды, суть — его смерть для общества. Посвятительные ассоциации рассматриваемого эпизода — ухода Пандавов в последний путь — очевидно, основываются на архаическом представлении о смерти как о переходе в мир иной, к новому «статусу» (последнее — неотъемлемая составляющая и, можно сказать, цель «переходных» ритуалов в целом). Но если после лесного изгнания Пандавы возвращаются в привычную среду к своим обязанностям, то в данном случае они расстаются с земной жизнью. Однако сходство двух эпизодов очевидно: горожане, глядя на Пандавов, покидающих город, вспоминают о том, как братья вместе с Драупади удалялись в изгнание (XVII. 1. 21). Но если лесную «асоциальность» Пандавов уместно трактовать в связи с посвятительными мотивами, то уход Пандавов по пути смерти (о чем говорится прямо) можно истолковывать в духе эпической доктрины мокши — полного освобождения от социальных и семейных связей.

Содержание, стилистика, художественные образы (и вызываемые ими ассоциации) первой главы XVII книги постепенно готовят слушателя к восприятию трагических событий — смерти героев. Отметим, что и здесь отсутствует непосредственное называние смерти; все действия передаются глаголом pat «падать (наземь)»: patitā bhuvi (2. 5) «пала наземь» — о Драупади; patito bhuvi (2. 9) «пал наземь» — о Сахадеве; nipapāta (2. 12) «упал» — о Накуле; patito bhuvi (2. 14) — о нем же.

После гибели супруги и братьев Юдхиштхира — единственный оставшийся в живых герой эпоса. Тем самым акцентируется значимость этого образа для заключительной части «Махабхараты»; с ним связываются важнейшие религиозно-этические идеи поэмы. Принимая во внимание это положение, попытаемся проанализировать события заключительных книг «Махабхараты» с точки зрения той роли, которую играет в них царь Юдхиштхира, старший из братьев Пандавов.

Юдхиштхира: последние главы судьбы

В образе Юдхиштхиры реализуются эпические представления об идеальном царе. Согласно брахманской идеологии, которая, как известно, оказала огромное

---

[1] Подробно см.: *Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata. Ithaca; London, 1976.

[2] См.: *Невелева С. Л.* О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 128—160.

влияние на идейное содержание эпоса, главной добродетелью человека является следование своей дхарме. Неукоснительное соблюдение царской дхармы — основополагающее качество идеального царя. В эпосе постоянно подчеркивается приверженность Юдхиштхиры своему долгу: он, dharmasuta «сын бога Дхармы», определяется как dharmātma «вершитель дхармы», dharmarāja «царь дхармы»; его действия обосновываются желанием соблюсти справедливость (dharmakāmyayā — XVII. 1. 9); он предостерегает других от нарушения дхармы: «Да не помыслишь ты о противном дхарме» (mā cādharme manaḥ kṛtha — XVII. 1. 9).

При этом сам Юдхиштхира, призванный неукоснительно соблюдать царскую дхарму, нередко нарушает свой долг в отношении семьи и рода, что особенно отчетливо выявляется на материале второй главы XVII книги. Такое положение, когда Юдхиштхира бросает родных братьев и супругу, но до конца заботится о собаке, выглядит в достаточной мере странным. Что скрывается за данной ситуацией? Чтобы ответить на поставленный вопрос, обратимся вновь к субстратному мифоритуальному комплексу, который «может считаться исходной „комбинационной моделью" как для идейно-содержательного построения эпоса, так и для его стилевой и композиционной структуры» [1].

В архаическом обряде посвящения инициируемый подвергался испытанию и по его прохождении приобщался к высшим духовным ценностям социума, а также приобретал качественно новый общественный статус. Эпическая традиция, сохраняя зачастую лишь опосредованную связь с ритуальным действием и его содержанием, трансформирует отдельные структурные составляющие ритуального комплекса, используя их для собственных целей. Так, прием испытания (без сомнения, имеющий ритуальное происхождение) в эпосе используется (хотя и не во всех случаях) для подтверждения («проверки на прочность») заранее постулированных добродетелей, качеств героя, верности его принятым обетам и т. д. Пример подобного использования мотива испытания предоставляет нам третья глава XVII книги «Махабхарата».

Юдхиштхира, несмотря на уговоры и предостережения Индры, не желает вступить в небесное царство без собаки, которая верно ему служила. В споре с богом (3. 7—15) Юдхиштхира выдвигает веские аргументы: бросить верного подданного — все равно что убить брахмана или женщину, предать своего друга. Помимо наличия спора между испытуемым и испытателем (в данном случае — его заместителем, т. к. подлинным испытателем является бог Дхарма), на ситуацию испытания указывает и зооморфное превращение последнего (напомним, что использование маски, чужой личины и как следствие — неузнаваемость, чужеродность испытателя — неотъемлемая черта инициации). В конце концов Дхарма, сопровождающий Юдхиштхиру по смертному пути в образе собаки, открывается сыну и восхваляет его праведность. На протяжении всего эпоса Дхарма выступает в роли испытателя (и не только Юдхиштхиры); его, как стража Закона, Долга, особо заботит соблюдение дхармы на земле (центральном месте эпического действия) всеми людьми и в первую очередь — его собственным сыном.

В этом же эпизоде предпринимается попытка сгладить проявившуюся ранее противоречивость поведения Юдхиштхиры как главы семьи: во-первых, теперь Юдхиштхира отказывается взойти на небо, пока не убеждается, что его братья и супруга пребудут в том же мире, что и он; и во-вторых, Дхарма, упоминая о прошлом испытании Юдхиштхиры в лесу Двайтавана, восхваляет его заботу о Мадри, второй жене Панду, матери своих сводных братьев — Накулы и Сахадевы. Таким образом, Юдхиштхира окончательно утверждается в добродетели — следовании дхарме, как царской, так и семейной, и обретает в результате дар богов — достижение неба в телесном облике (XVII. 3. 21).

Приобщение Юдхиштхиры к небожителям можно рассматривать как смену статуса — ход, заимствованный эпосом у посвятительного ритуала, но связь с ритуальным контекстом здесь более чем условна: человек, прошедший через инициацию, — в том числе и через смерть, но «мнимую», — возвращается в новом статусе в собственный, человеческий социум, тогда как Юдхиштхира оказывается в ином, «мифологическом» социуме, и смерть здесь отнюдь не мнимая.

---

[1] *Невелева С. Л.* Архаические обрядовые представления... С. 128.

Эпос превращает мотив испытания в композиционный прием, наполняя его новым содержанием, продиктованным целями брахманской идеологии. Новые религиозно-философские идеи облекаются в привычные, запечатленные в сознании со времен архаики формы, что способствует более органичному их усвоению массовым сознанием. Показателен в этом отношении следующий эпизод рассматриваемой нами части «Махабхараты», который можно обозначить как испытание Юдхиштхиры зрелищем ада.

«Испытание адом»

Обретя небо Индры, Юдхиштхира выказывает упорное желание соединиться с братьями и супругой. Его просьбы становятся особенно настойчивыми после того, как он видит кауравy Дурьодхану в блеске славы и величия. Возмущенный несправедливостью, Юдхиштхира готов отказаться от небесного блаженства ради воссоединения с близкими. Следующее далее перемещение героя из мира богов в подземные области ада вызвано, таким образом, «начальной недостачей», мотивом, свойственным общефольклорной теме поиска. Использование эпосом данного мотива, помимо предания эпизоду особой драматичности, позволяет смоделировать ситуацию, тождественную реально обусловленному отделению посвящаемого от социума. Боги «воспользовались» настойчивыми просьбами Юдхиштхиры как предпосылкой для нового испытания царя. Здесь мы вновь обнаруживаем влияние ритуальных представлений на формирование используемых эпосом сюжетных ходов. Как отмечает Г. Й. Хелд, сюжеты «Махабхараты», организованные вокруг Пандавов, носят следы инициационных обрядов [1]. Действительно, композиция данного эпизода, хотя и в самых общих чертах, но все же укладывается в схему ритуала: риши-мудрец Нарада, как предполагается, должен сопровождать царя лишь до определенного момента, далее Юдхиштхира остается один и его пребывание в аду является своеобразным аналогом смерти. Испытанию подвергается здесь верность царя семейной дхарме, однако же главной целью этого испытания является, как объясняют впоследствии боги, искупление греха — обмана, которым запятнал себя Юдхиштхира.

С честью пройдя испытание, Юдхиштхира не только освобождается от греха, но и приобщается к сакральному знанию, что является наиболее важным с точки зрения эпической дидактики (а также ритуала посвящения). Боги раскрывают ему действие закона посмертного воздаяния за дела, совершенные человеком при жизни (XVIII. 3. 11—13, 30—33). Кроме того, ему открывается «тайна богов»: отныне Юдхиштхире ведома истинная божественная суть его родных и соратников и их посмертная участь.

Идея определяющего влияния прижизненных дел человека на его посмертную судьбу является важнейшей составляющей доктрины кармы, формировавшейся параллельно со складыванием эпоса. Важная с точки зрения брахманской дидактики информация размещена в позиционно сильном отрезке повествования, что, очевидно, должно повлиять на ее восприятие и освоение аудиторией.

Юдхиштхира по совету Дхармы совершает омовение в водах небесной Ганги, обретая «небесное» тело, в котором восходит на небеса вместе с богами. Последнее омовение в реке, а тем более — в священной Ганге, символизирует физическую смерть Юдхиштхиры. Вода (водная преграда, река, океан) в представлении многих индоевропейских народов играет роль границы между миром живых и миром мертвых [2], а преодоление этой преграды, вступление в воды метафорически передает идею смерти (ср. ритуальные омовения, совершаемые при переходе от одного этапа жизни к другому в системе ашрам; смерть также воспринимается архаическим сознанием как «переход»).

---

[1] *Held G. J.* The Mahābhārata: An Ethnological Study. London; Amsterdam, 1935.

[2] *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т. 2. С. 825.

Во второй главе XVIII книги «Махабхарата» содержится описание индуистского ада — Нараки, и хотя боги впоследствии объявляют Юдхиштхире, что это была лишь иллюзия — майя, можно воспользоваться этим вполне «реалистичным» описанием, чтобы затронуть данную сферу мифологических представлений индийцев. Ко времени оформления эпоса идея трехчастности мироздания вполне устоялась. Уже в «Ригведе» отражено представление о трех сферах Вселенной: земле, воздушном пространстве и небе. Аналогичные сведения содержатся и в других текстах ведийского комплекса: «Чхандогья-упанишада» сопоставляет три сферы мира с тремя священными возгласами «бхух», «бхувах», «свах» (земля, пространство, небо). Однако Ф. Б. Я. Кёйпер в статье «Три шага Вишну» отмечает, что «ведийская (и в особенности ригведийская) мифология основана, главным образом, на концепции космической дихотомии. Ведийские представления о Вселенной, — пишет Ф. Б. Я. Кёйпер, — группируются вокруг таких оппозиций, как земля-небо, день-ночь, боги-асуры»[1]. Большинство гимнов «Ригведы», согласно принятой в настоящее время точке зрения, связаны с Новогодним ритуалом, сущность которого — повторение первоначального акта творения Вселенной из первозданного хаоса. Важнейшим космологическим действием ведийского Индры является отделение неба от земли и созидание, таким образом, дуальной оппозиции во Вселенной, проецирующейся в дальнейшем процессе создания мира на все сферы бытия. Именно эта оппозиция имеет смысл и наибольшее значение в контексте гимнов «Ригведы». Этим и объясняется тот факт, что, по словам Ф. Б. Я. Кёйпера, «поэты ни разу не говорят о тройном делении; скорее их занимает концепция дуального мира»[2].

Но уже в Араньяках, «лесных трактатах», обнаруживается достаточно четко оформленная идея трехчастного строения Вселенной: так, в «Айтарея-араньяке» говорится о существовании трех сфер мироздания. Постепенно картина мира становится еще более сложной: в «Тайттирия-араньяке» говорится уже о семи мирах; девять миров упомянуты в «Брихадараньяка-упанишаде»[3]. Три основные сферы подвергаются все большему дроблению. Относительно четкую форму приобретает система представлений о структуре мира в пуранах, где в рамках трехчастной структуры Вселенной отдельно описаны как миры небесной сферы, так и подземные области[4].

Древнеиндийскому эпосу известны мир богов со множеством его «ярусов», земля и мир подземный, где располагаются обитель Варуны, миры дайтьев, данавов, а также нагов, мир Ямы, царя мертвых, и где на изначальных водах возлежит змей Шеша; причем картина эта лишена последовательности. В других книгах «Махабхараты» (в частности, в «Араньякапарве») восхождение и нисхождение по космической вертикали связывается с фигурой Арджуны; в рассматриваемом нами фрагменте Юдхиштхира сначала совершает восхождение на небо, затем — нисхождение (пусть даже иллюзорное) в подземный мир и потом опять — восхождение на небо. Отметим, что перемещение по космической вертикали является характерной чертой архаических ритуалов, связанных главным образом с царско-шаманской и календарной обрядностью[5].

Древнюю индоарийскую культуру определяют как культуру шаманского типа (не случайно древние ригведийские риши зовутся «випра» от корня vip — «дрожать, трястись»). Шаман, вводя себя в состояние транса посредством барабанного боя, ударов в бубен, приема галлюциногенных средств, совершал путешествия в иные миры. Именно шаманский опыт (идентичный опыту мистическому) во многом повлиял на формирование мифологических представлений, в частности о «географии» Вселенной в целом и отдельных ее частей. Иные миры и, в частности, мир посмертный оказываются удивительно схожи друг с другом в разных культурах, но, конечно, не конкретными деталями, а общими структурными блоками. Так,

---

[1] *Кёйпер Ф. Б. Я.* Три шага Вишну. Труды по ведийской мифологии. М., 1986. С. 108.

[2] Там же. С. 108.

[3] Encyclopaedia of Religion and Ethics /Ed. by J. Hastings. Vol. 4. New York, 1911. P. 157.

[4] О нижних мирах см.: *Mani V.* Puranic Encyclopaedia / Ed. by M. Banarsidas. Delhi, 1979. P. 580—582.

[5] *Невелева С. Л.* О композиции древнеиндийского эпического текста... С. 132.

например, образы смертного пути, стражей загробного мира, водной преграды, множества адов в царстве мертвых присутствуют в танатологических представлениях буддистов, индуистов, последователей тантрических школ Тибета. Описание Нараки в «Книге о восхождение на небеса» во многом схоже с картиной буддийского ада, представленной в «легенде о царе Ними»[1], где встречаются и полностью идентичные образы: ужасная река смерти Вайтарани, железноклювые птицы, деревья с листьями-мечами и т. п. Не касаясь вопроса о возможных заимствованиях отдельных деталей, отметим лишь сходную структуру построения картины ада в индуистской и буддийской мифологиях.

Переходя к заключительной части XVIII книги «Махабхараты», следует отметить практически полную идентичность описания посмертной судьбы героев поэмы, дающихся, с одной стороны, Юдхиштхирой (гл. 4) и ведущихся от лица риши Вайшампаяны (гл. 5) — с другой. Есть все основания говорить об использовании здесь характерного для эпоса приема дублирования, который применяется эпосом для акцентирования внимания на информации, наиболее важной с точки зрения эпической дидактики. Данные о посмертной судьбе героев, которая определяется действием закона кармы, относятся именно к такого рода сведениям. В этом эпизоде еще раз эксплицитно выражена идея «Махабхараты» об идентичности эпического конфликта вечному противостоянию богов и асуров: «Сыновья Дхритараштры — (демоны)-ятудханы великие» (5. 19); «Известно, что ракшасы были соратниками Дурьодханы» (5. 23). Но воины-ракшасы, верные кшатрийской дхарме, «очистились оружием» — таков вариант передачи эпической мифологемы «битва-жертвоприношение» — и благодаря своим воинским заслугам также обрели достойные места пребывания. В данном случае битва приравнивается к жертвенному обряду, благодаря которому жертвователь навсегда обретает небо.

Заключительные стихи «Махабхараты» (XVIII. 5. 31—54) содержат так называемый «дар за слушание», пафос которого гармонизирует атмосферу завершающей части эпоса, как бы уравновешивая предшествующие описания ужасов ада. «Пхалашрути» включает сведения, на основе которых можно сделать вывод о признании за рецитацией «Махабхараты» значения ритуального эквивалента (5. 36, 37, 44, 45, 51, 53, 54). Утверждение незыблемости дхармы (5. 49, 50) в контексте прославления «Махабхараты» подтверждает мысль о возможной интерпретации ее содержания в свете этой индуистской доктрины. Однако, и это следует подчеркнуть, данная позиция вырабатывается в результате брахманского редактирования текста; в целом, как известно, «слой» религиозно-философской дидактики в содержании «Махабхараты» является типологически поздним по отношению к «слою» эпической героики[2].

В заключение необходимо подчеркнуть следующее. Последние книги «Махабхараты»: XVII — «О великом исходе» и XVIII — «О восхождении на небеса» привносят своего рода оправдательный акцент в общее идейное содержание поэмы, смягчая этическую оценку далеко не всегда праведных действий Пандавов. Виде́нием ада эпос подвергает героев «условному наказанию», каре за их вероломные поступки во время битвы — за нарушение кшатрийской дхармы. Утверждение необходимости неукоснительно следовать закону дхармы как основной добродетели, равно как и ссылки в общих чертах на теорию кармы в связи с явной этической направленностью заключительных книг «Махабхараты» свидетельствуют о непосредственном влиянии брахманской редакции на идейное содержание ее последних книг. На композицию ключевых эпизодов завершающих книг эпоса определяющее влияние оказывает так называемый субстратный мифо-ритуальный комплекс и, в частности, архаические представления о «переходных» обрядах. Содержащиеся в финальных книгах мифологические представления о космографии и, в частности; об аде в целом соответствуют универсальной трехчастной схеме строения Вселенной, складывающейся под воздействием шаманских представлений.

---

[1] Буддийские сказания / Пер. А. В. Парибка и Ю. М. Алихановой. СПб., 1992. С. 79—89.

[2] *Васильков Я. В., Невелева С. Л.* Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги Мбх) // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С. 154.

МАХАБХАРАТА

КНИГА XVII. «О ВЕЛИКОМ ИСХОДЕ»

Глава 1

Джанамеджая[1] сказал:

Что же предприняли Пандавы, услышав о той битве на па- 1
лицах между вришнийцами и андхаками[2] и о том, что Кришна[3] удалился на небеса[4]?

Вайшампаяна[5] сказал:

Едва услышав о великом избиении вришнийцев, царь- 2–9
каурава[6] решил оставить сей мир и обратил к Арджуне такие слова: «О многомудрый, Время[7] приводит к концу все живое. Вот и я помышляю о том, чтобы оставить (земные) дела, ты и сам должен это понять». Выслушав слова старшего брата, герой Каунтея[8], воскликнув: «О Время, Время!» – проникся теми его словами. Узнав мнение Арджуны, Бхима и оба близнеца согласились с тем, что сказал Савьясачин[9]. Затем, пригласив Ююцу[10], Юдхиштхира, соблюсти справедливость желая, ему, сыну вайшьи[11], отдал все царство. В своей же стране он помазал на царство Парикшита[12]. Царь (Юдхиштхира), старший из Пандавов, горем терзаемый, так молвил Субхадре[13]: «Вот он, сын твоего сына, будет царем куру. А Ваджра, тот, что уцелел (в побоище), поставлен отныне царем ядавов. (Будет править) Парикшит в Хастинапуре[14], а Ваджра, царь ядавов, в Шакрапрастхе[15]. Он должен быть опекаем тобою, и да не помыслишь ты о противном дхарме!»

Сказав так, Царь дхармы[16], душою преданный дхарме, вме- 10–19
сте с матерями (павших героев) совершая непрестанно возлияние воды в честь мудрого Васудевы[17] (Кришны), а также старшего дяди по матери[18] и (героев), начиная с Рамы[19], всем им принес, следуя предписанию, поминальные жертвы. Раздал он первым среди дваждырождённых[20] сокровища и одежды, сотни тысяч коров, коней, колесниц, деревень и рабынь. Выказав почтение Крипе[21], наставнику, известному устремленностью к цели, тот лучший из бхаратов отдал ему Парикшита в ученики. Затем Юдхиштхира, царственный риши[22], созвал всех своих подданных и поведал о том, что он намерен свершить. (Царское) слово взволновало сильной тревогой сердца горожан и

сельского люда, не вызвала радости эта его речь. «Не следует так поступать», – сказали они владыке людей. Но царь не согласен был (с ними), ибо постиг он закон превратности Времени [23]. Простившись с людьми, в городах и селеньях живущими, царь, верный дхарме, равно как и братья его, устремил свои помыслы к уходу (из этого мира). И вот Юдхиштхира, сын Дхармы, царь куру, снял с себя дорогое убранство и облачился в мочальное платье [24]. Бхима и Арджуна, и близнецы, и с ними славная Драупади – все они, о владыка людей, также надели мочальное платье.

20–31 Повелев совершить последнюю жертву как должно, в воды пустив (священный) огонь [25], отправились в путь все герои-быки, о бык среди бхаратов [26]! Зарыдали все женщины, увидев, как удаляются пятеро быков-бхаратов и Драупади шестая, – так прежде (уходили они), побеждённые в игре в кости [27]. Зная об устремлении Юдхиштхиры и памятуя о гибели Вришнийца [28], с радостью все братья (избрали) уход (из мира). Братья (шли) впятером, шестой была Кришна [29], седьмой же – собака [30]; покидали они всемером Город слона. Все горожане и женщины царского рода долго шли за царём, но никто не решался сказать ему: «Вернись!» И возвратились обратно все жители этого города. Вокруг Ююцсы собрались Крипа и (другие мужи) с ним во главе. А Улупи, дочь змея, в (священные воды) Ганги ступила [31], о кауравья [32]! Читрангада [33] же возвратилась в Манипуру, а остальные женщины рода остались рядом с Парикшитом. Пандавы, духом великие, и славная Драупади шли, о потомок Куру, соблюдая пост [34], обратив свои лица к востоку. Великие духом, желая постичь отречения дхарму, обратились они к йоге, минуя многие страны, реки, моря [35]. Шёл первым Юдхиштхира, следом за ним – Бхима, далее (ступал) Арджуна, а затем, по порядку, близнецы [36]. Последней шла Шьяма [37], о первый из бхаратов, – прекраснобёдрая Драупади, лучшая среди женщин, с глазами (огромными), как лепесток лотоса. Следом за Пандавами, отправившимися в леса, одиноко брела собака. В таком порядке достигли герои (океана), кроваво-красного скопления вод.

32–44 Завоеватель богатств [38], стремясь к обретению сокровищ, не оставил чудесный свой лук Гандиву [39] и два колчана, вечно полные стрел, о великий царь! И вот узрели они пред собою воочию Агни [40] в облике мужа, неподвижно стоящего, словно скала, преградив им дорогу. Молвил Пандавам бог Семилучистый [41]: «О сыны Панду, герои, знайте, что я – Павака [42]! О мощнодланный Юдхиштхира, усмиритель врагов Бхимасена, о Арджуна, о герои, сыновья Ашвинов [43], внемлите моим словам! Я – Агни, о лучшие среди куру, мною сожжён был (лес) Кхандава [44] благодаря мощи Арджуны и самого Нараяны [45]. Пусть же ваш брат Пхальгуна [46] вступит в сей лес, расставшись с Гандивой, величайшим оружием, ибо нет ему больше нужды в

том (луке). Чакра – сокровище, что находилось у Кришны, великого духом, – исчезла, но со временем она вновь возвратится в его руку. Прежде я получил Гандиву для Партхи от Варуны[47], и теперь к Варуне должен вернуться тот лучший из луков». Тогда все братья попросили Завоевателя богатств (исполнить волю Агни), и бросил он в воды лук и оба колчана, вечно полные стрел. Исчез тогда Агни, о лучший из бхаратов! Герои же Пандавы двинулись в сторону юга. Северным брегом океана с солёными водами шли они на юго-запад, о бхарата-тигр! Затем, повернув на запад, увидели они Двараку[48], поглощённую океаном. И вновь, устремившись на север, тронулись в путь лучшие среди бхаратов, дхарму йоги блюдущие, вознамерившись совершить круг прадакшины[49].

Такова в «Книге о великом исходе»
великой «Махабхараты» первая глава.

Примечания

[1] Джанамеджая – царь Лунной династии, правнук Арджуны; «Махабхарата» была впервые исполнена сказителем Вайшампаяной во время жертвоприношения змей, устроенного этим царём.

[2] Вришнийцы – известный род, входивший в племя ядавов, союзников Пандавов в битве на поле Куру; к этому роду принадлежал Кришна. Андхаки – род, входивший в племя ядавов; о битве на палицах, в результате которой воины этих родов истребили друг друга, рассказывается в XVI книге «Махабхараты».

[3] Кришна – Чёрный, выступает в эпосе в трёх ипостасях: как друг и союзник Пандавов, как земное воплощение (аватара) бога Вишну и как бог тотальности.

[4] ...удалился на небеса – один из вариантов эпической метафоры смерти.

[5] Вайшампаяна – один из трёх сказителей, рассказывающих «Махабхарату» царю Джанамеджае. Вайшампаяна усвоил «Махабхарату» от Кришны Двайпаяны Вьясы, деда Пандавов, легендарного автора поэмы.

[6] Царь-кауравa – Юдхиштхира, старший из братьев Пандавов, ставший главой рода куру (бхаратов) после смерти царя Дхритараштры. Кауравы – представители рода куру, потомки Куру, царя Лунной династии.

[7] Время – Кала, архаическое божество, персонификация циклического времени. В эпосе – божество неизбежной гибели; в этой функции практически сливается с эсхатологическими образами Ямы, Мритью, Шивы.

[8] Каунтея – здесь: Арджуна. Каунтея – матронимическое имя Пандавов, сыновей Кунти, старшей супруги царя Панду (кроме Арджуны, так же зовутся Юдхиштхира и Бхимасена).

[9] Савьясачин – Натягивающий лук левой рукой, имя-эпитет Арджуны, владеющего великим луком Гандивой. Бхима – Грозный, сокращённое имя Бхимасены. Близнецы – младшие Пандавы – Накула и Сахадева.

[10] Ютса – Рвущийся в бой, имя одного из сыновей Дхритараштры; не входит в число кауравов, павших на поле битвы.

[11] Вайшьи – третья из четырёх варн (сословий) древнеиндийского общества, члены которой занимались, в основном, торговлей и земледелием. Две высшие варны – брахманы (жрецы) и кшатрии (воины).

[12] Парикшит – внук Арджуны, поражённый во чреве матери Ашваттхаманом, сторонником кауравов, но чудесным образом спасённый Кришной.

[13] Субхадра – сестра Кришны, супруга Арджуны и мать Абхиманью, отца Парикшита. После смерти Кришны Субхадра остаётся старейшей из его родственников.

[14] Хастинапура – Город слона, столица государства кауравов, названная по имени царя Хастина (название этимологизируется в связи с нарицательным значением слова hastin – «слон»).

[15] Шакрапрастха – то же: Индрапрастха, вторая столица, построенная после раздела царства.

[16] Царь дхармы – постоянный эпитет Юдхиштхиры, небесным отцом которого считается бог Дхарма. Данный эпитет можно перевести как «Царь справедливости» или же «Царь во дхарме», то есть по праву.

[17] Васудева (Vāsudeva) – патронимическое имя Кришны (отличается от имени отца – Vasudeva долготой первого слога).

[18] То есть в честь отца Кришны, который приходится братом Кунти, матери Юдхиштхиры, Бхимасены и Арджуны.

[19] Рама – здесь: имя Баларамы, старшего брата Кришны.

[20] Дваждырождённые – члены трёх высших варн древнеиндийского общества, прошедшие обряд посвящения, дающий право изучать Веды и почитающийся вторым, духовным, рождением.

[21] Крипа – герой старшего поколения, брахман-воин, один из военных наставников Пандавов и кауравов; считается воплощением Рудры, от которого он и унаследовал знание воинского искусства.

[22] Царственный риши – царь-мудрец. Риши – святые мудрецы, провидцы, певцы священных ведийских гимнов; в эпосе делятся на три разряда: божественные мудрецы, брахманы-мудрецы и царственные мудрецы.

[23] В тексте – kālaparyayadharmavit. Архаическое представление о круговороте времени, о цикличности существования вселенной приобретает в эпосе пессимистическое звучание.

[24] Одежды из мочала – неотъемлемая черта облика отшельника.

[25] В тексте – samutsṛjyāpsu... agnīn. Возможно, имеется в виду обряд погашения домашнего священного огня, совершаемый после смерти главы дома. Уход Пандавов из царства приравнивается к смерти.

[26] ...герои-быки, ...бык среди бхаратов – «животная» метафора, применяемая для подчеркивания мощи героя, чрезвычайно распространённая в эпосе, имеющая аналогии в эпических традициях других народов.

[27] Проигрыш в игре в кости стал, наряду с оскорблением Драупади, причиной возникновения вражды между Пандавами и кауравами. Юдхиштхира в нечестной игре, затеянной Шакуни, дядей кауравов, проиграл себя, своих братьев и царство, после чего Пандавы вынуждены были тринадцать лет провести в изгнании.

[28] Вришниец – Кришна как племенной герой.

[29] Кришна – Чёрная, имя Драупади.

[30] Как станет ясно из дальнейшего повествования, за Пандавами в облике собаки следует бог Дхарма, отец Юдхиштхиры. С самого начала данной книги прослеживается идея тождественности исхода Пандавов и смерти (хотя физическая смерть героев наступает несколько позднее). Появление собаки также маркирует путь Пандавов как путь в царство мёртвых: во многих культурах собака является проводником/стражем царства мёртвых (ср.: Цербер, псы Ямы).

[31] Улупи – дочь нага, змееподобного демона; вступая в воды Ганги, супруга Арджуны возвращается в дом родных.

[32] Кауравья – обращение к царю Джанамеджае, правнуку Арджуны, представителю рода куру.

[33] Читрангада – супруга Арджуны.

[34] Пандавы, сознательно избрав смерть, далее исполняют комплекс действий, направленных на достижение смерти. В данном контексте это смертельный пост (ср.: религиозное самоубийство), а не просто обет благочестия.

[35] Здесь и далее – описание круга последней прадакшины. Прадакшина – ритуальное обхождение святыни, божества, почитаемого человека, форма выражения почтительности. Движение совершается по ходу солнца, правым плечом – в сторону объекта.

[36] Описание порядка следования героев основано на понятии старшинства.

[37] Шьяма – Чёрная, ср.: Кришна, имя Драупади.

[38] Завоеватель богатств – эпитет Арджуны, идеального царя и воина, всегда стремящегося добыть сокровища для царской казны; ср. роль Арджуны во время обрядов дигвиджая (покорение стран света) – кн. II и ашвамедха (жертвоприношение коня) — кн. XIV.

[39] Гандива – название волшебного лука Арджуны, созданного Брахмой и полученного героем от Агни; по иной версии, лук появился среди других сокровищ при пахтании молочного океана.

[40] Агни – божество ведийского пантеона, связанное с почитанием огня. Три проявления этого единого начала в эпосе – жертвенный огонь, огонь конца света и огонь как один из элементов, входящих в состав живого организма. Агни является эпическому герою в наиболее важные минуты его жизни, связанные обычно с испытанием.

[41] Семилучистый – один из эпитетов Агни, а также Сурьи, бога солнца, с которым Агни разделяет ряд эпитетов.

[42] Павака – Очищающий, постоянное именование Агни.

[43] Накула и Сахадева рождены от божественных близнецов Ашвинов (Всадников). В Ведах они – божества вечерней и утренней зорь, в эпосе – искусные врачеватели, наделены красотой и вечной молодостью.

[44] Кхандава – название леса, локализованного эпосом на западном берегу реки Ямуны (совр. Джамна), где была основана столица Пандавов Индрапрастха. Эпизод о сожжении леса Кхандава завершает первую книгу «Махабхараты».

[45] Нараяна – древнее божество, по всей видимости, аборигенного происхождения; в послеведийское время идентичен Вишну. Нараяной здесь называют Кришну.

[46] Пхальгуна – Рождённый под созвездием Пхальгуни (Льва), имя Арджуны.

[47] Варуна – один из наиболее значительных богов ведийского пантеона, хранитель космического миропорядка. В эпосе его роль значительно снижена: Варуна властвует над водами и — как один из локапалов, хранителей мира, – над Западом; его обитель – океан.

[48] Дварака – столица племени ядавов, основанная Кришной при переселении из Матхуры. После истребления племени в результате битвы на палицах город был поглощён океаном. Отождествляется с современной Дваркой в Гуджарате.

[49] Прадакшина – см. примеч. 35.

Глава 2

Вайшампаяна сказал:

И вот (Пандавы), йоге предавшиеся, свой дух обуздавшие, 1–5
в северные края вступили и узрели могучий хребет Химавана[1]. Миновав эту гору, увидели они море песка, а затем предстала их взорам Меру[2] вершина великая, лучшая из вершин. Братья, следуя дхарме йоги, устремились к ней быстро все вместе, но тут Яджнясени[3], прервав йогу, пала на землю (без сил). Увидев, что та упала, могучий Бхимасена сказал Царю дхармы, указуя на Яджнясени: «О губитель врагов! Никогда

эта царская дочь не поступала вразрез с дхармой, так в чём же причина, о царь, что пала замертво Кришна?»

Юдхиштхира сказал:

6 Другим (мужьям) предпочитала она (Арджуну), Завоевателя богатств, и вот теперь пожинает она плоды этого, о первый среди людей!

Вайшампаяна сказал:

7–9 С этими словами, не взглянув на неё, последовал далее в мысленном сосредоточении царь, Дхармы сын многомудрый, муж-бык, верный дхарме. И вот наземь пал мудрый Сахадева. Увидев, что он упал, обратился к царю Бхима: «Отчего же пал наземь готовый всегда к услужению всем нам несвоекорыстный сын Мадри?»

Юдхиштхира сказал:

10 В мудрости он никого не считал себе равным, и царского сына настиг теперь плод этого заблуждения.

Вайшампаяна сказал:

11–20 Молвил так Каунтея Юдхиштхира и, Сахадеву оставив, двинулся далее вместе с братьями и собакой. Увидев, что пали Кришна и Пандава Сахадева, герой Накула, милый родным, также пал наземь. Когда пал прекрасный герой Накула, Бхима вновь обратился к царю: «Вот и Накула, брат наш, верный дхарме несокрушимой, (нашему) слову послушный, с кем никому не сравниться красотой в этом мире, пал наземь». Так отвечал на слова Бхимасены о Накуле Юдхиштхира, верный дхарме, первый из всех, мудростью наделённых: «Мнилось ему, что нет в красоте ему равных. „Я самый лучший!“ – так он считал. Потому и пал Накула. Так что ступай дальше, Врикодара[4]! Что кому уготовано, о герой, то непременно случится!» Увидев, что те упали, терзаемый горем, пал следом наземь и героев-врагов сокрушитель – Пандава (Арджуна) Белоконный[5]. Когда упал замертво этот муж-тигр, пылом подобный Шакре[6], неодолимый (герой), Бхима вновь обратился к царю: «Я не припомню за ним, душою великим, лжи, даже случайно произнесённой, так чьей же злой волей он повержен на землю?»

Юдхиштхира сказал:

21–22 Арджуна, мнивший себя героем, как-то сказал, что лишь за день один он уничтожит врагов, но не исполнил своего обещания. Вот потому-то и пал он наземь. Всех лучников презирал Пхальгуна. А ведь тот, кто желает добиться успеха, должен держать своё слово.

Вайшампаяна сказал:

23–24 С этими словами отправился царь дальше, и тут пал наземь Бхима, а упав, обратился к Царю дхармы Юдхиштхире: «О царь, взгляни на меня! Я, твой любимец, пал наземь! Почему я умираю, скажи, если знаешь!»

Юдхиштхира сказал:

Ты, Бхимасена, – чревоугодник великий, ты похвалялся мощью своей, забывал о других, и потому ты повержен на землю. 25

Вайшампаяна сказал:

Молвив так (Бхиме), царь мощнодланный последовал дальше, не оглянувшись. И только собака, о которой уже много раз было сказано, бежала за ним. 26

Такова в «Книге о великом исходе»
великой «Махабхараты» вторая глава.

Примечания

[1] Химаван – Гималаи. Север, северные горы связаны в мифологии с местопребыванием богов.

[2] Меру – мифическая гора, обитель богов; функционально тождественна мировому столпу, центру земли.

[3] Яджнясени – патронимическое имя Драупади, дочери Яджнясены (Друпады), царя панчалов.

[4] Врикодара – Волчья утроба, прозвание Бхимасены, не имеющее отрицательного значения; дано герою за способность переварить даже смертельный яд калакуту.

[5] Колесница Арджуны запряжена четвёркой белых коней, отсюда его имя Белоконный.

[6] Шакра – Могучий, эпитет Индры, главного божества ведийского пантеона, бога-громовержца. В эпосе его роль значительно снижается: он – царь богов, один из локапалов (правитель Востока).

Глава 3

Вайшампаяна сказал:

Партхе[1] явился Шакра, на колеснице стоящий, грохотом оглашая небо и всю землю, и обратился к нему: «Поднимайся (ко мне)!» Но Юдхиштхира, Царь дхармы, терзаемый скорбью, видя, что пали его братья, так отвечал Тысячеокому[2]: «Пали братья мои. Пусть и они идут сюда вместе со мною, ибо без братьев не хочу я на небо взойти, о Владыка богов[3]! Пусть же идёт вместе с нами и нежная царская дочь (Драупади), достойная счастья, о Разрушитель твердынь[4]! И да согласишься ты с этим!» 1–4

Индра сказал:

Ты увидишь всех – братьев вместе с Кришною (Драупади) и сыновей, прежде ушедших на третье небо[5], о бык-бхарата, – не печалься! Отринув бренное тело[6], удалились они (туда). Ты же, о бык-бхарата, в телесном облике неба достигнешь, – нет в том сомнения. 5–6

Юдхиштхира сказал:

7 Собака эта мне верно служила, о властвующий над тем, что минуло и что предстоит! Пусть же она идёт вместе со мною – это моё истинное желание.

Индра сказал:

8 О царь, обрёл ты теперь великую славу, радости неба, бессмертие, беспредельное благо, – со мной ты сравнялся! Оставь же собаку, тут нет вероломства!

Юдхиштхира сказал:

9 О владыка Тысячеокий, не подобает достойному совершать неблагие деяния! Чего стоит обретение счастья, если ради него придется покинуть того, кто мне верен?

Индра сказал:

10 Нет для того, кто с собакой, места на небесах, ибо заслуги, обретённые жертвоприношениями, уносят тогда (демоны), «обуянные гневом» [7]. Подумай и поступи (как должно), о Царь дхармы! Оставь же собаку, тут нет вероломства!

Юдхиштхира сказал:

11 Бросить того, кто тебе предан, – значит, совершить грех беспримерный. Лишь брахмана убийство сравнимо с этим в мире. Подобного я никогда не сделаю, о Махендра [8]! Я не покину (собаку) ради своего блага!

Индра сказал:

12–13 Если собака только посмотрит на оставленное открытым жертвенное подношение или на то, как оно предаётся огню, (демоны), «обуянные гневом», прочь утаскивают его. Поэтому брось собаку, и если оставишь её, обретёшь мир богов! Оставил же ты братьев и даже любимую Кришну, но в согласии с собственной кармой [9], герой, ты обрёл этот мир. Так почему бы тебе не бросить эту собаку? Или ныне тебя смущает полное отречение (от всех своих спутников)?

Юдхиштхира сказал:

14–15 Нет ни разлуки, ни соединения между смертными и уже умершими – такой в мирах установлен закон. Не в силах я их воскресить, оттого и оставил их, чего (не свершил бы), будь они живы. Отвергнуть того, кто пришёл за защитой, убить женщину, покушаться на собственность брахмана и предать друга – эти четыре (греха) равны отречению от того, кто тебе предан, о Шакра, – так я считаю.

Вайшампаяна сказал:

16–23 Услышав такие слова Царя дхармы, довольный, предстал перед ним в своем собственном облике бог Дхарма [10] и обратился к Юдхиштхире, Индре людей [11], его восхваляя, с ласковым словом: «Ты явился на свет, о Индра царей, с образом жизни отца твоего, с его мудростью и состраданием ко всем существам, о бхарата! И прежде в Двайтаване я испытал тебя, сын мой, ко-

гда твои братья, возжелавшие взять воду силой, были убиты [12]. Равно о благе обоих матерей радея, ты отрёкся тогда от Бхимы и Арджуны, своих (родных) братьев, и предпочёл вернуть к жизни [13] Накулу. Вот и сейчас ты отверг колесницу богов [14], — так дорога тебе эта собака! Оттого нет никого тебе равного на небесах, о владыка людей! О бхарата, лучший из бхаратов, обрёл ты в телесном облике нетленные миры, (ступив) на высочайшую небесную стезю» . И вслед за этим Дхарма, Шакра и Марута [15], оба Ашвина, боги и риши божественные, приняв на ту колесницу Пандаву, тронулись в путь на волшебных своих колесницах, и (с ними) сиддхи [16], пречистые праведники, чьи достойны помыслы, речи, поступки, те, что движутся по своему желанию.

Царь (Юдхиштхира), род Куру продливший, на колесницу взойдя, взмыл вверх так стремительно, что пламень пронизал небо и землю. Тут Нарада[17], знаток всех миров, великий в речах и великий в подвижничестве, стоя в собрании богов, громко сказал такие слова: «Сколько ни есть царственных риши, все явились они, но поистине царь куру превосходит их своей славой. Не слышали мы о другом таком (муже), кто бы, как Пандава, явился (сюда) в телесном обличье, превзойдя (все) миры своей славою, пылом, средоточием добродетелей». Речь Нарады выслушав, царь, верный дхарме, сказал, обращаясь к богам и царям-соратникам: «Благо то принесет мне или же зло, но место моё – среди братьев. И только там я хочу оказаться, других же миров не желаю». Услышав слова царя, так сказал Разрушитель твердынь, Царь богов, Юдхиштхире, исполненному сострадания (к близким): «Останься в этом мире, о Индра среди царей, ведь ты завоевал его своими благими деяниями. Отчего ты и ныне не перестанешь испытывать человеческую привязанность? Обрёл ты высшую награду, что недоступна никому другому, о радость рода Куру! А это место недостижимо для твоих братьев. Ты и сейчас не можешь отрешиться от бытия людского, о владыка людей, но посмотри – это небо, здесь (пребывают) божественные мудрецы и сиддхи, что достигли третьего неба». Но мудрый Юдхиштхира, выслушав речь Индры богов, вновь обратил к владыке слова, (особого) исполненные смысла: «Без братьев не мила мне жизнь здесь, о сокрушитель дайтьев [18]! И я хочу последовать туда, куда они удалились и где (находится) Драупади, моя любимая (супруга), лучшая из женщин, великая [19] Шьяма, чьё достоинство – ясность ума [20]». 24–36

Такова в «Книге о великом исходе»
великой «Махабхараты» третья глава.

КОНЕЦ «КНИГИ О ВЕЛИКОМ ИСХОДЕ»

Примечания

[1] Партха – матронимическое имя трёх старших братьев Пандавов, сыновей Притхи (Кунти). В данном случае – именование Юдхиштхиры.

[2] Тысячеокий – эпитет Индры, в эпосе символизирует его мудрость и всезнание. По другой версии, на теле Индры возникла тысяча глаз вследствие проклятия мудреца Гаутамы, супругу которого Ахалью преследовал Индра.

[3] Владыка богов – эпитет Индры, царя богов.

[4] Разрушитель твердынь – имя Индры, соотносимое с его подвигами, упомянутыми в Ведах.

[5] Третье небо – небо Индры. Согласно мифологическим представлениям, небесное царство, где правит Индра, покровитель воинского сословия, царь богов и идеал для царя земного; туда уходят воины, геройски павшие в бою. Для кшатрия смерть в честном бою является аналогом религиозной заслуги, накапливаемой путем совершения жертвоприношений богам.

[6] Отринув бренное тело... – эпическая метафора смерти.

[7] «Обуянные гневом» – кродхаваши, название класса недифференцированных злых духов. Собака в индийской мифологии считалась существом нечистым, связанным с миром мёртвых, и в этом источник двойственного к ней отношения. Собакам и воронам предписывалось отдавать остатки жертвенной пищи (своего рода поминальные жертвы). Прикосновение к собаке и даже её взгляд считались (особенно для брахманов) источником осквернения. Вместе с тем в ведийской мифологии особым почитанием пользовалась божественная собака Сарама, помогающая Индре найти коров, угнанных демонами пани.

[8] Махендра – Великий Индра, одно из имён божества.

[9] Учение о карме как сумме благих и дурных дел, определяющей статус и судьбу человека в новом рождении, в эпосе ещё не получило окончательного оформления.

[10] Дхарма – божество, персонифицирующее мировой нравственный закон, высшую справедливость; согласно «небесной» родословной – отец Юдхиштхиры. В данном эпизоде, после того как Юдхиштхиру испытывает Индра, истинным испытателем выступает Дхарма, скрывший свой облик под личиной собаки.

[11] Индра людей – так называемая индрова метафора; в эпосе относится к героям, сражающимся со злом, подобно Индре – противнику демонов. Применительно к Юдхиштхире указывает также на характеристику его как идеального царя (Индра – царь богов).

[12] Двайтавана – лес, место изгнания Пандавов. Здесь говорится об испытании мудрости и справедливости Юдхиштхиры в эпизоде встречи с якшей – Дхармой (см. «Махабхарата», кн. III, гл. 295–299).

[13] Бог-испытатель предложил Юдхиштхире, правильно ответившему на вопросы, выбрать, кого из умерщвлённых братьев следует оживить. Юдхиштхира выбрал сводного брата Накулу, сына второй жены Панду – Мадри.

[14] Колесница богов – обычный в эпосе атрибут посмертного пути праведного человека.

[15] Марута – имя бога ветра Ваю.

[16] Сиддхи – разряд полубожественных существ, достигших духовного совершенства и обладающих сверхъестественными способностями.

[17] Нарада – божественный мудрец-риши, посланец богов, согласно одной из версий – сын Брахмы.

[18] Сокрушитель дайтьев – эпитет Индры; дайтьи – слабо дифференцированный разряд демонов, соперников богов.

[19] Великая (bṛhati) – «большая», «широкая», эпитет многих эпических героинь.

[20] В тексте – buddhisattvaguṇānvitā; саттва – одна из трёх гун (другие – раджас и тамас), изначальных составляющих любого природного объекта. Знание, интеллект (buddhi) связаны с гуной саттва (светлой).

КНИГА XVIII. «О ВОСХОЖДЕНИИ НА НЕБЕСА»

Глава 1

Джанамеджая сказал:

В каких же местах удостоились пребывать предки мои Пандавы и сыновья Дхритараштры, достигнув третьего неба? О том хочу я услышать, ибо знаю, что ты – всеведущ. Сам риши Вьяса [1] великий, чьи деяния удивительны, передал тебе это знание. 1–2

Вайшампаяна сказал:

Так слушай же о том, что стало с Юдхиштхирой и другими твоими предками, что обрели третье небо. Достигнув третьего неба, Царь дхармы Юдхиштхира увидел Дурьодхану возлежащим на ложе, обретшим счастье, осенённым Шри [2]. Сиянием солнцу подобный, исполненный славы геройской, он был окружён сияющими богами и садхьями [3], деяния чьи святы. Увидев Дурьодхану, не смог сдержаться Юдхиштхира и побыстрей отвернулся, чтобы не видеть, как благоденствует Суйодхана [4]. Громко воззвал он к тем (небожителям): «Не желаю я (пребывать здесь) вместе с алчным и скудоумным Дурьодханой, эти миры (обретшим). Из-за него мы прежде претерпевали муки, (скитаясь) по глухим лесам [5], и, выстояв затем в битве, сгубили родичей, друзей, всю землю. Из-за него достойная супруга наша с безупречным телом – Драупади Панчали [6] — в Собрании была унижена в присутствии старейших. О боги, благо вам, но не желаю я видеть Суйодхану. Хочу отправиться туда, где пребывают ныне мои братья». «Такого да не будет! – сказал ему с улыбкой Нарада. – Теперь ты на небе, о Индра среди царей [7], и здесь угасает (былая) вражда. О мощнодланный Юдхиштхира, не следует тебе так говорить о царе Дурьодхане. Послушай, что я скажу тебе. 3–12

Царь Дурьодхана почитается здесь наряду с тридцатью богами [8] и праведниками, лучшими из царей, что пребывают на небе. Принеся своё тело в жертву (огню) битвы [9], ступил на стезю, ведущую в мир героев, тот, с кем вы, богоподобные, сошлись в бою. Исполнением дхармы кшатрия [10] обрёл этот мир правитель земли, сохранивший бесстрашие, когда всё вокруг было объято ужасом. Не следует мыслями возвращаться к тому, что принесла с собой та игра, не стоит вспоминать о страданиях Драупади и о других мучениях ваших, что были вызваны той 13–26

игрой. О том, что (пережито) в битвах и в иных случаях, не должен ты вспоминать. Встреться с царём Дурьодханой как подобает! Ведь это небеса, и здесь не место распрям, о властелин потомков Ману! [11]» Выслушав речь Нарады, царь куру, мудрый Юдхиштхира, произнёс такие слова, вопрошая о братьях: «Раз эти вечные миры героев принадлежат Дурьодхане, знающему, как обойти дхарму, злодею, нанесшему вред друзьям (моей) земли [12], тому, из-за которого погублена земля вместе с конями, колесницами и слонами, и нас, вражде противоставших, испепелило яростью, – то каких же миров удостоились те герои – братья мои, великие духом, верные обещаниям, великие обеты вершащие, правдоречивые? Я желаю увидеть их и (с ними) – Карну Каунтею [13], великого духом, средоточие истины. (Хочу я увидеть также) и Дхриштадьюмну [14], и сыновей его, и Сатьяки [15] – тех царей, что приняли смерть от оружия во имя кшатрийской дхармы. Где же эти цари, о брахман? Я их не вижу, Нарада! Желаю увидеть я, Нарада, Друпаду [16], Вирату [17] и тех, во главе которых стоял Дхриштакету [18], и Панчалью Шикхандина [19], и всех сыновей Драупади, и Абхиманью [20] неодолимого!»

Такова в «Книге о восхождении на небеса» великой «Махабхараты» первая глава.

Примечания

[1] Вьяса – мудрец-риши, согласно эпической родословной – дед Пандавов и кауравов, легендарный «автор» «Махабхараты». Полное его имя – Кришна (Чёрный) Двайпаяна (Островитянин, так как его мать, рыбачка Сатьявати, оставила сына на острове – dvipa посреди Ямуны) Вьяса. Традиция приписывает ему первое исполнение эпоса.

[2] Шри – богиня царской удачи и благополучия, богатства и счастья, мифическая супруга каждого праведного царя; первоначально – супруга царя богов Индры, затем – Вишну.

[3] Садхьи – класс божественных существ, разряд небожителей; изредка упоминаются в Ведах, позднее смешиваются с сиддхами.

[4] Суйодхана – Легкоодолимый, уничижительное именование Дурьодханы, употребляемое обычно его противниками. Значение имени Дурьодханы – Трудноодолимый. Возможно, подобное изменение имени противника является отголоском воинской магии.

[5] Об изгнании Пандавов в леса повествуется в III книге «Махабхараты» – «Лесной».

[6] Панчали – этническое имя Драупади, происходящей из царского рода Южной Панчалы.

[7] Индра среди царей – обращение к Юдхиштхире, означающее «царь царей», поскольку Индра мыслится царем-прототипом земного царя.

[8] Тридцать богов – традиционное число богов индийского пантеона.

[9] Эпическая метафора смерти в данном случае связана с осмыслением битвы как ритуала принесения жертвы (жертвенного возлияния) в огонь.

[10] Дхарма кшатрия – долг воина, члена варны кшатриев. В данном случае дхарма – комплекс правил и обязанностей, предписанных определённой сословной группе, вытекающих из всеобщего религиозно-этического закона. Неукосни-

тельное соблюдение своей дхармы приносит благие плоды (для воинов – обретение неба, царства Индры).

[11] Люди считаются потомками прародителя Ману, сына Солнца.

[12] Намёк на то, что кауравы погубили многих сторонников Пандавов, царей союзных племён.

[13] Каунтея – сын Кунти, в данном случае – именование Карны (обычно относится к Юдхиштхире, Бхимасене и Арджуне). Карна – сын Кунти, рождённый ею от бога солнца Сурьи до брака с Панду и усыновлённый сутой Адхиратхой; старший брат Пандавов, оказавшийся волей судьбы во вражеском лагере.

[14] Дхриштадьюмна – сын Друпады, брат Драупади.

[15] Сатьяки – он же Юдхана, герой из рода ядавов.

[16] Друпада – отец Драупади, царь Южной Панчалы.

[17] Вирата – царь матсьев, союзник Пандавов; жизнь Пандавов при дворе Вираты, где они провели тринадцатый год изгнания, описана в IV книге «Махабхараты».

[18] Дхриштакету – царь Чеди, союзник Пандавов.

[19] Шикхандин – сын Друпады, в прошлом – девушка, поменявшаяся полом с якшей, чтобы отомстить оскорбившему её в прошлом рождении Бхишме, деду Пандавов и кауравов.

[20] Абхиманью – сын Арджуны и Субхадры, сестры Кришны.

Глава 2

Юдхиштхира сказал:

Радхею [1], безмерного мощью, не вижу я здесь, о боги, как и братьев обоих, великих душой, – Юдхаманью и Уттамауджаса [2]. Где же все те великоколесничные воины, отвагой подобные тиграм, те цари и царские сыновья, что погибли в бою из-за меня, – те воины на мощных колесницах, что принесли тела свои в дар огню битвы? Завоевали ли они, достойнейшие из мужей, сей мир? И если все те великоколесничные герои обрели эти миры, то знайте, о боги, что и я остаюсь вместе с ними, великими духом. Но если же те цари не удостоились этого мира, нетленного и благого, то без них – без родных и братьев моих – я здесь не останусь. Я слышал, как сказала наша мать во время поминального возлияния воды: «Да совершится поминание Карны», – и это терзает меня. Всё возрастает скорбь моя, о боги, (когда я думаю) о двух подобных меж собою поступках матери по отношению к нему, безмерному мощью [3]. Увидевшись с Карной, погубителем вражеской рати, я не последовал за ним! Будь Карна вместе с нами, не одолел бы нас в бою сам Шакра! Хочу я видеть сына Сурьи, что был повержен Савьясачином помимо моей воли [4], где бы он ни был. Хочу я видеть грозноотважного Бхиму, что для меня дороже жизни, и Арджуну, равного Индре, и близнецов, что сравнимы с Ямой, а также Панчали, приверженную дхарме. Я не желаю здесь оставаться, – истинно говорю вам это! О лучшие среди богов! Зачем мне небо без моих братьев! Небо для меня там, где они, а это я не считаю небом. 1–12

13 Боги сказали:

Если такова твоя воля, ступай же немедля, сын мой, туда, где повеленьем Царя богов пребывают те, что тебе дороги.

Вайшампаяна сказал:

14–25 Сказав так, наказали тогда боги божественному посланцу: «О усмиритель врагов! Покажи Юдхиштхире тех, кто мил его сердцу». И вот посланец богов и с ним – царь, сын Кунти, отправились, о царь-тигр, туда, где пребывали мужи-быки. Божественный посланец шёл впереди, а следом за ним – царь. Путь их был неблагим и тяжким, служил он обиталищем деяниям греховным. Окутанный тьмой, ужасный, весь в пятнах зелени от тины – человеческих волос, он был уготован грешникам, зловонный от (гниющей) плоти, крови, жира. Вокруг кишели мухи, жалящие гады, рои слепней и ос; усеян был повсюду трупами тот путь, покрыт костями и прядями волос, кишел червями, полон муравьёв и окружен со всех сторон пылающим огнем. Железноклювые стервятники и стаи воронья носились там, кружили преты [5] с клыками-иглами, подобные вершинам Виндхья [6]. Измазанные кровью, жиром, со вспоротым нутром и с отсеченными руками и ногами (трупы) лежали там и тут. Царь Юдхиштхира, верный дхарме, шёл смердящим трупами (путём), вздымавшим волосы от ужаса, погружённый в глубокие думы. Там увидел он реку неодолимую, полную кипящей воды, и лес, (на деревьях) которого вместо листьев были разящие ножи и мечи, а рядом – раскаленные пески [7] и железные глыбы, железные котлы с кипящим маслом. Увидел Каунтея там колючую шалмалику, покрытую шипами, что ранит прикосновением. Вот каковы были страдания, (что уготованы) грешникам.

26–36 Этот (мир) зловонный он окинул взором и спросил у Нарады: «Как долго нам ещё идти подобною дорогой? Где мои братья, – ты должен поведать мне это. Желаю я знать, что это за край, принадлежащий богам». Остановился, выслушав вопрос Царя дхармы, божественный посланец и так ему ответил: «Это твой путь, а мне боги повелели вернуться. Но если ты утомился, о Индра царей, ты тоже можешь пойти назад». И Юдхиштхира, отчаявшись, в смятении от смрада, решил было возвратиться и повернул обратно, о бхарата! Готовый вернуться, обуянный горем, страдая, услышал он, душою верный дхарме, со всех сторон горькие слова взывавших к нему: «О сын Дхармы, о царь-мудрец, о Пандава высокородный, из состраданья к нам остановись хоть на мгновение! Едва вступил ты в этот ужасный край, тотчас повеяло прохладным ветром. За ароматом, что (исходит) от тебя, он следовал, и тем принёс нам благо. Тебя увидев, мы обрели блаженство (впервые) за долгий срок, о Партха, лучший средь царей, муж-бык! Останься хоть на миг, о мощнодланный

бхарата! Пока ты здесь, о Кауравья, нас не терзают муки». Такие слышал он, о царь, в этом краю стенания множества страдальцев, взывавших к нему.

Слыша слова тех, что в отчаянье звали его, воскликнул 37–48
Юдхиштхира: «О горе!» — и замер на месте. Прежде он несомненно слышал голоса тех несчастных мучеников, но теперь не узнавал их Пандава. Не понимая, чьи это голоса, сын Дхармы Юдхиштхира вопросил: «Кто вы и почему оказались здесь?» И в ответ послышалось отовсюду: «Я – Карна, я – Бхимасена, я – Арджуна, о могучий! Я – Накула, я – Сахадева, я – Дхриштадьюмна»– и далее: «Я – Драупади, мы – сыновья Драупади», – вот какие слышались возгласы. Услыхав голоса, что были схожи (в унынии) со здешней землёй, царь воскликнул: «Что же такое сотворила судьба! Какое постыдное дело совершили великие духом Карна, сыновья Драупади и сама тонкостанная Панчалийка, что пребывают они в этом ужасном, смердящем грехами краю? Не знаю я никакого проступка за теми, кто лишь добродетель вершил. Что же такое сумел совершить царь Суйодхана, сын Дхритараштры, что отныне он, грешник, вместе со всеми приспешниками Шри осеняем? Точно Махендра он пребывает, владея Лакшми[8], окружённый высочайшим почтением. По чьей же злой воле попали в Нараку[9] мои (сподвижники)? Герои, во всякой дхарме искушённые, приверженные истинной стезе, они радели о кшатрийской дхарме, мудрые вершители жертвоприношений с обильными дарами. Сплю я или же бодрствую? В уме я или безумен? Уж не повредился ли я рассудком, не помутился ли разум мой?»

Отчаянием, тоскою обуянный, долго сокрушался царь Юд- 49–54
хиштхира, в смятении чувств от подобных мыслей. Дав волю гневу, сын Дхармы, царь Юдхиштхира, принялся упрекать богов и самого Дхарму. Страдая от резкого смрада, он сказал посланцу богов: «Ступай, о достойный, к тем, чей ты посланец, а я не вернусь туда. Передай им, что я остаюсь, ибо, видя опору во мне, испытывают облегчение братья мои». Напутствуемый речью мудрого сына Панду, отправился посланец (богов) туда, где пребывает Шатакрату[10], Царь богов. Рассказал он ему о намерении Царя дхармы в точности так, как было сказано сыном Дхармы, о властелин людей!

Такова в «Книге о восхождении на небеса»
великой «Махабхараты» вторая глава.

Примечания

[1] Радхея – Карна, называемый так по имени его приёмной матери Радхи.
[2] Воины, сторонники Пандавов.

[3] Не вполне понятное место. Возможно, поминальная жертва водой пробуждает в Юдхиштхире скорбные воспоминания о том, что его мать Кунти отреклась от своего старшего сына Карны, родившегося ещё до её брака с Панду, и пустила корзину с младенцем по воде, фактически обрекая его на смерть.

[4] Арджуна (Савьясачин) вероломно погубил Карну, когда тот не мог сражаться: колесо его колесницы застряло в земле (об этом говорится в конце VIII книги «Махабхараты»).

[5] П р е т ы – разряд враждебных человеку духов, души умерших, не получившие поминальных жертв и потому вечно страдающие от голода.

[6] В и н д х ь я – горный хребет, отделяющий северную Индию от Деканского плато.

[7] В тексте – karambhavālukā, «песок, (горячий) как каша», одно из наказаний индуистского ада.

[8] Л а к ш м и – то же: Шри, богиня счастья, удачи и процветания.

[9] Н а р а к а – индуистский ад, расположенный под нижним миром (Паталой), насчитывает несколько уровней, «специализированных» в соответствии с грехами.

[10] Ш а т а к р а т у – Совершитель ста жертвоприношений, эпитет Индры.

Глава 3

В а й ш а м п а я н а с к а з а л:

1–8 Остался там Партха Юдхиштхира, Царь дхармы, о Кауравья, и тут же перед ним предстали боги во главе с Шакрой. Сам Дхарма во плоти явился туда, где был царь куру Юдхиштхира, чтобы увидеться с ним. Когда собрались все боги, тела которых источали свет, те, что действуют на благо людям, рассеялся мрак тьмы, о царь! И более не устрашали взор страданья грешников, исчезли и река Вайтарани, и колючая шалмали, пропали жуткие железные котлы и камни, и изуродованные трупы, лежавшие повсюду. Увидел царь Каунтея тех, что были невидимы. И тут, о бхарата, нежный, прохладный ветер, ласкающий своим прикосновением, несущий свежий аромат, овеял (место), где пребывали боги. Сам Шакра вместе с марутами [1], Ашвинами, васу [2], а также садхьи, рудры [3], адитьи [4] и все другие небожители, и с ними сиддхи и божественные риши [5] – собрались там, где пребывал великий пылом духа [6] царь, сын Дхармы.

9–20 Тут Шакра, Царь богов, высочайшей Шри осеняемый, так сказал Юдхиштхире, утешая его: «О Юдхиштхира мощнодланный, боги довольны тобою! Приблизься, муж-тигр, – тем поступком своим ты обрёл совершенство, и отныне, о царь, тебе принадлежат нетленные миры. Не должно тебе гневаться, сын мой! Выслушай эти слова: каждый царь непременно должен увидеть Нараку, – и тот, что совершал благие дела, и тот, что совершал злодеяния, о муж-бык! Тот, кто вначале наслаждается благими (плодами), затем ввергается в ад. А тот, чей удел – ад вначале, впоследствии обретает небо. Свершивший тягчайший грех вначале достигает небес. Поэтому мною, о царь, для твоего же блага был назначен тебе этот путь. Тобой был обманут Дрона насчёт его сына [7], и в силу того обмана тебе была явлена На-

рака. Подобно тебе Бхима, Партха (Арджуна), Накула и Сахадева, а также Кришна Драупади попали в Нараку из-за обмана. Ступай же к ним, муж-тигр! Теперь они свободны от греха. Смотри, о бык среди мужей, – все твои родичи и цари-соратники, что полегли в бою, теперь достигли неба. Вот Карна, искусный лучник, лучший из тех, кто владеет оружием, о ком ты горюешь, – он великое благо обрёл. Посмотри — сын Адитьи [8], муж-тигр, о владыка, находится там, где и должно ему находиться. Так отринь же печаль, о муж-бык мощнодланный! Смотри: и братья твои, и другие цари-соратники – каждый из них обрёл подобающее ему место. Да отпустит боль твою душу! Ты претерпел страдания, но отныне пребывай вместе со мною и благоденствуй, отринув печаль, о потомок Куру!

О Пандава, мощнодланный сын мой, насладись же плодами 21–27
своих благих дел, которые ты совершил благодаря подвижничеству, (плодами) твоих дарений [9]. Отныне (здесь) на небе и боги, и гандхарвы [10], и апсары [11], божественные девы, в беспыльные одежды облачённые, пусть почитают тебя, благоденствующего. Так обрети же миры, завоёванные тобой благодаря раджасуе [12] и взращённые ашвамедхой [13]. То плод великий твоего подвижничества. Твои миры, о Юдхиштхира, выше, чем у других царей, сравнимы они с мирами Харишчандры [14]. Насладись же ими, о Партха! Будешь ты пребывать там, где Мандхатри, царь-мудрец, где царь Бхагиратха [15], где Бхарата, сын Душьянты [16]. Вот Ганга [17] небесная, благая река богов, что омывает троемирие. Войди в неё для омовения, о Индра царей! Когда ты свершишь омовение, всё, что (смертному) люду присуще, покинет тебя; не мучимый скорбью, свободный от неприязни (к врагам), будешь ты пребывать в благоденствии».

Когда так сказал Индра богов Юдхиштхире, Индре среди 28–37
куру, сам Дхарма предстал перед ним во плоти и обратился к сыну: «О царь многомудрый, сын мой, мне по душе твоя преданность [18], (звучащая) в твоих речах истина, смирение, стойкость. То было третье моё испытание из тех, которым я подвергал тебя [19]. Никакими усилиями невозможно заставить тебя отступиться от природы твоей, о царь Партха! Прежде испытал я тебя в Двайтаване, когда ты (ушёл) на поиски дощечек для возжигания огня [20], и ты выдержал то испытание. Когда пали братья родные твои и Драупади, я в обличье собаки испытал тебя вновь, о бхарата, сын мой! Это третье твоё испытание: ради братьев своих ты решился остаться (в аду). Ты безупречен, великий долей, лишён прегрешений и наделён благом. Не в Нараке пребывают, о Партха, братья твои – это видение, вызванное, о владыка народов, Махендрой, Царём богов. Непременно, о сын мой, должно узреть Нараку всем царям, – вот почему и тебе на краткий срок выпало это худшее из зол. Ни Савьясачин, ни Бхима, ни мужи-быки близнецы, ни Карна, правдиворечи-

вый герой, не заслуживают надолго Нараки. Нараки не заслуживает и Кришна, царская дочь, о Юдхиштхира! Ступай же, ступай, о лучший из бхаратов! Взгляни – это Ганга, сквозь три мира бегущая».

38–41 Так сказал Дхарма твоему прадеду, царю-мудрецу, и вот вместе с Дхармой и всеми, кто пребывает вместе с тридцатью (божествами), он отправился в путь. Погрузившись в священную, риши воспетую Гангу, реку богов, очистительницу, царь расстался с человеческим телом. В водах омывшись, Царь дхармы Юдхиштхира облик небесный обрёл, отринув вражду и страдания. Затем Юдхиштхира, мудрый царь куру, сопровождаемый Дхармой, окружённый богами, тронулся в путь. Славу ему воспевали великие риши.

Такова в «Книге о восхождении на небеса» великой «Махабхараты» третья глава.

Примечания

[1] Маруты – в ведийском пантеоне группа братьев-близнецов (числом 21 и более), ведущих своё происхождение от бога Рудры (их другое название – рудры) и связанных с явлениями ветра, грозы; спутники Индры, его помощники в боях с асурами.

[2] Васу – восьмичленная группа божеств ведийского пантеона, персонифицировавших природные явления (Ахан – день, Дхрува – Полярная звезда, Сома – Луна, Дхара – Опора, Анила – Ветер, Анала – Огонь, Пратьюша – Заря, Прабхаса – Сияние; состав группы может варьироваться); васу возглавляются Индрой.

[3] Рудры – «ревуны»; в Ведах – разряд божеств, связанных с явлениями бури и грозы. В эпосе – одиннадцатичленная группа небожителей во главе с Рудрой, древним ведийским божеством, олицетворявшим разрушительные силы грозы, в эпосе отождествляемым с Шивой.

[4] Адитьи – группа древнейших богов ведийского пантеона (Митра, Варуна, Арьяман, Бхага, Дакша и другие), сыновья Адити, позднее отождествляемые с двенадцатью месяцами года, знаками зодиака.

[5] Божественные риши – святые мудрецы-боги.

[6] Великий пылом духа – mahātejas; теджас (жар) – духовный пыл, пламень духа, мощь, накапливаемые йогической практикой, подвижничеством. Проявления теджаса – решимость, отвага, страстность.

[7] Индра напоминает Юдхиштхире об эпизоде гибели Дроны, когда тот сложил оружие при ложном известии о гибели его сына в битве с Пандавами. Убийство Дроны стоит в ряду других поступков Пандавов, не соответствующих общим понятиям воинской этики и правилам ведения честного боя.

[8] Сын Адитьи – Карна, который по божественной родословной является сыном Кунти от Сурьи, бога солнца. Адитья – одно из имён Сурьи.

[9] ...(плодами) твоих дарений. – Раздача даров считалась важной религиозной заслугой и влекла за собой благие плоды.

[10] Гандхарвы – разряд небожителей, божественных музыкантов.

[11] Апсары – «движущиеся в водах», первоначально – духи вод и растений, позднее – небесные девы, танцовщицы из царства Индры, доставляющие на небо героев, павших в честном бою (ср.: валькирии, хариты).

[12] Раджасуя – «рождение царя», ритуал царского посвящения, совершаемый над кшатрием при вступлении на престол; компоненты обряда: 1) колесничное состязание; 2) имитация захвата царём скота, принадлежащего родичам царя; 3) ритуальная игра в кости. В символике обряда прослеживаются две мифологические идеи: овладение пространством вселенной и начало нового временно́го цикла.

[13] Ашвамедха – обряд жертвоприношения коня, связанный с установлением суверенной царской власти.

[14] Харишчандра – 28-й царь Солнечной династии, сын Тришанку, оставивший царство, жену, сына ради выполнения просьб мудреца Вишвамитры (менявшего облик испытателя), в результате чего Харишчандра и члены его семьи обрели божественный статус.

[15] Бхагиратха – царь Айодхьи, аскетическими подвигами добившийся того, чтобы божественная Ганга спустилась на землю и освятила прах его предков, без чего они не могли обрести посмертное блаженство.

[16] Бхарата, сын Душьянты – царь Лунной династии, общий предок Пандавов и кауравов.

[17] Ганга – священная река индуизма и персонифицирующая её богиня; согласно мифологическим представлениям, течёт в трёх мирах. В функции главной мифологической реки индоариев Ганга сменяет ведийскую Сарасвати, заимствуя у неё и миф о нисхождении на землю.

[18] В тексте – madbhakti; бхакти – причастность, служение богу – является одним из центральных понятий в индуизме; в общем смысле – предпочтительное служение одному божеству.

[19] Далее в шлоках 31–33 следует рассказ Дхармы о троекратном прохождении Юдхиштхирой испытаний.

[20] Имеется в виду эпизод из III книги «Махабхараты», когда Дхарма в обличье оленя унёс на своих рогах дощечки для возжигания огня, лишив возможности некоего брахмана совершить жертвоприношение.

Глава 4

Вайшампаяна сказал:

Царь Юдхиштхира, почитаемый сонмами марутов, богами и 1–8
риши, прибыл туда, где пребывали быки-куру. Там увидел он Говинду (Кришну), божественный облик обретшего, выглядевшего таким, каким его видели прежде: с сияющим телом, в окружении грозного, чудесного оружия небес в человеческом облике [1], начиная с чакры. Герой Пхальгуна, источающий яркое сияние, почитал его. В другом месте потомок Куру [2] увидел вместе с двенадцатью Адитьями Карну, отважнейшего среди тех, кто владеет оружием. Далее увидел он величественного, могучего Бхимасену, сонмы марутов окружали его. Там, где пребывают Ашвины, увидел он, радость куру, собственным пылом сияющих Накулу и Сахадеву. Увидел он далее Панчали, – достигнув небес в телесном обличье, с гирляндой из лилий и лотосов,

сияла она, точно солнце. О ней спросить пожелал царь Юдхиштхира, и тогда поведал ему Царь богов, владыка Индра:

9–19 «Ради тебя, о Юдхиштхира, Шри пришла в мир людей в облике Драупади[3], не из женского лона рождённая, желанная миру, благоуханная. Сам (Шива) Владетель копья предназначил её, рождённую в роде Друпады, для вашей услады, ей вы служили. Вот блеском подобные пламени пять гандхарвов, великих участью, — нет равных им мощью; то сыновья ваши от Драупади, о царь! Узри Дхритараштру[4], гандхарвов царя многомудрого; знай, что то – отца твоего старший брат. А это – блеском подобный огню сын Сурьи (Карна), твой старший брат, прославившийся как Радхея; смотри, о муж-бык, – шествует он вместе с Адитьей. Смотри, о Индра царей: среди сонмищ богов, садхьев, васу и марутов – великоколесничные воины – вришнийцы и андхаки, а также герои-бходжи[5] во главе с Сатьяки, бойцы на великих колесницах. Смотри – вот рядом с Сомой[6] Абхиманью[7], непобедимый сын Субхадры, великий лучник, сиянием подобный Творцу ночи. Вот Панду, великий лучник, вместе с Кунти и Мадри. На колеснице волшебной твой отец всегда пребывает рядом со мной. Смотри – вот среди васу царь Бхишма, сын Шантану[8]. Знай, что тот, кто рядом с Брихаспати[9], — это наставник Дрона. Эти и другие владыки земли и твои воины пребывают отныне среди якшей[10], гандхарвов и праведников, о Пандава! Иные, лучшие среди царей, ступили на стезю гухьяков[11], отринув тело; завоевали они небо речами, помыслами и благими деяниями[12].

Такова в «Книге о восхождении на небеса»
великой «Махабхараты» четвертая глава.

Примечания

[1] Согласно мифологическим представлениям, божественное оружие одушевлялось, наделялось индивидуальным обликом и чертами.

[2] В тексте – kurunandana. Возможен двоякий перевод: «потомок (рода) Куру» и «радость (рода) Куру»; эти значения взаимосвязаны, так как, согласно традиционному взгляду на потомство мужского пола, сын – всегда радость для рода.

[3] Драупади – супруга Пандавов, «пяти Индр», считается воплощением Шри, первоначально – супруги царя богов Индры, впоследствии — как Лакшми, ассоциировавшейся с Вишну.

[4] Дхритараштра – брат Панду, отца Пандавов, отец ста братьев-кауравов.

[5] Бходжи – название рода из племени ядавов.

[6] Сома – ведийское божество, отождествляемое с растением, из которого готовили жертвенный напиток, и с самим напитком (сомой). В эпосе – бог Луны, сын мудреца Атри, супруг 27 дочерей Дакши (звёзд лунного зодиака).

[7] Абхиманью – сын Арджуны от Субхадры, сестры Кришны.

[8] Шантану – царь Лунной династии, его сыновья – Бхишма от богини Ганги и Вичитравирья от рыбачки Сатьявати.

[9] Брихаспати – божественный мудрец, родовой жрец и наставник Индры, которому он помогает священным словом в борьбе с асурами; в послеведийский период – сын Ангираса, покровитель жертвоприношения, регент планеты Юпитер.
[10] Якши – полубожественные существа, духи гор, воинственные стражи сокровищ, принадлежащих богу богатства Кубере.
[11] Гухьяки – класс полубожественных существ из окружения Куберы.
[12] Здесь упоминается об общем для индоевропейских народов единстве: мысль, слово и действие.

Глава 5

Джанамеджая сказал:

Бхишма и Дрона, великие духом, царь Дхритараштра, Вирата, Друпада, а также оба героя Шанкха и Уттара [1], Дхриштакету, царь Сатьяджит [2] и с ним Джаятсена [3], Шакуни Саубала [4] и сыновья Дурьодханы, царь Джаядратха [5], смелые сыновья Карны, а также Гхатоткача [6] и все другие воины, что не были названы, а также цари, что упомянуты, те герои, светлые обликом, – как долго они пребывали на небе? Поведай мне это. Вечно ли их пребывание (на небесах), о лучший из дваждырождённых? Что за стезя уготована этим мужам-быкам по исчерпании (плода) их деяний [7]? Хочу я услышать, о брахман, твой об этом рассказ. 1–5

Сута [8] сказал:

Выслушав просьбу царя, риши-брахман с дозволения Вьясы, великого духом, повёл свой рассказ. 6

Вайшампаяна сказал:

Услышь же, о царь, властитель потомков Ману, бхарата-бык, тайну богов; о том, что надлежит пройти всякому, когда исчерпается плод деяний, поведал мощнопламенный, исполненный пыла (Вьяса), наделённый божественным ви́дением [9], древний [10] подвижник, сын Парашары [11], держатель великих обетов, тот, чей ум безграничен, кому ведомо всё, кто искушён в путях, предопределённых деяниями. Бхишма пресветлый, пылом духовным могучий, пребывает теперь среди васу; есть восемь васу, о бык-бхарата! Дрона соединился [12] с Брихаспати, лучшим среди Ангирасов [13], а сын Хридики Критаварман [14] пребывает отныне среди марутов. Прадьюмна [15] по своём появлении соединился с Санаткумарою [16], а Дхритараштра обрёл недостижимые миры бога богатства [17]. Гандхари [18] славная (пребывает там) вместе с супругом, а Панду и обе жены его достигли края Махендры. Оба (царя) – Вирата вместе с Друпадой – и царь Дхриштакету, а также Нишатха, Акрура и Самба, Бхану и Кампа, и Видуратха, Бхуришравас и Шала, и Бхури, владыка земли, Уграсена и Канса, и Васудева [19] отважный, и муж-бык Уттара, и брат его Шанкха – эти лучшие из мужей пребывают (теперь) среди всех богов [20]. 7–15

16–25 Сын Пхальгуны, льва средь мужей, – Абхиманью – стал теперь Варчасом [21], Сомы потомком могучим, исполненным пламенности. Сражаясь в согласии с дхармой кшатрия как никто другой из мужей, великоколесничный воин, всегда верный дхарме, он с Сомой соединился, когда исчерпалась его карма. Карна с отцом своим Солнцем соединился, Шакуни – с Двапарой [22], о муж-бык, с Павакой [23] – Дхриштадьюмна. Все сыновья Дхритараштры – ятудханы [24] неистовой мощи – ныне чисты, (приняв смерть) от оружия [25]. Благо познавшие, великие духом, они обрели небеса. Царь Кшаттри [26], как и Юдхиштхира, с Дхармой соединился. Ананта [27], бог всемогущий, ныне ушёл в Расаталу [28]: по повелению Прародителя [29] (Брахмы) держит он землю силою йоги. Шестнадцать тысяч жён было в окружении Кришны, и все они, когда пробил час, погрузились в (воды) Сарасвати [30]. Ныне же, приняв облики апсар, все они вновь собрались вокруг Васудевы. Все герои, великоколесничные воины начиная с Гхатоткачи, павшие в битве великой, теперь разделили участь с богами и якшами. Известно, что ракшасы [31] шли под началом Дурьодханы, и потому, о царь, впоследствии обрели они высшие миры. Мужи-быки, достигли они потом кто – Индры обители, кто – Куберы премудрого, а кто – миров Варуны. Этим тебе рассказано всё, о бхарата многосветлый, подробно о деяниях [32] куру и Пандавов [33].

Сута сказал:

26–34 Пока совершался обряд принесения жертвы, царь Джанамеджая [34] слушал лучшего из дваждырождённых, исполнившись безмерного изумления. Меж тем жрецы завершили обряд, и был удовлетворён Астика, спасший всех змеев [35]. Затем богатыми дарами [36] царь ублажил всех дваждырождённых, и, приняв от царя почести, они удалились туда, откуда пришли. Царь Джанамеджая отпустил брахманов, а сам вернулся из Такшашилы в Город слона [37]. Теперь тебе рассказано всё, воспетое Вайшампаяной, как оно было поведано по повелению Вьясы на саттре [38] змеиной, (устроенной) царём (Джанамеджаей). (Сказание) это благое, называемое итихасой [39], священное, всех превыше, составил, о брахман, правдоречивый отшельник Кришна [40], всеведущий знаток предписаний, сведущий в дхарме, праведный, свои чувства смиривший, пречистый, подвижничеством подчинивший свой дух. Он тот, кто пребывает во власти, знаток санкхьи и йоги [41], он тот, кто постиг неединую тантру [42], прозрев её божественным оком. Он тот, кто разносит по миру славу Пандавов, духом великих, и других кшатриев, пламенем духа обильных.

35–45 Мудрый, тот, кто постоянно, каждую перемену луны [43], будет рассказывать это (сказание), избавившись от грехов и обретя небо, станет на путь слияния с Брахманом. Тот, кто во время шраддхи [44] прочтет брахманам хотя бы паду [45] (сказания), навечно обеспечит предкам неиссякающие питьё и пищу. Тот, кто в те-

чение дня грешит чувствами или мыслью, на закате читая «Махабхарату», освобождается от греха. Что же касается дхармы, артхи, камы и мокши [46], о бык-бхарата, если это есть здесь, то есть и где-то ещё, а если этого нет здесь, то нет больше нигде. Итихаса эта известна под именем Джая – (Победа), и пусть внимает ей тот, кто желает достичь успеха – и царь, и царские сыновья, и супруга его, тяжёлая (царским наследником). Желающий неба достичь – да обретёт небеса! Тот, кто желает победы, – пусть добьётся победы! Беременная пусть обретёт сына или дочь со счастливой судьбой! Кришна Двайпаяна могучий, движимый желанием дхарму исполнить, за три года создал будущий свод «Бхараты» [47]. Нарада поведал её богам, Асита Девала [48] – питарам, Шука [49] – якшам и ракшасам, а Вайшампаяна – людям. Эта итихаса благая, исполненная великого смысла, сравнима поистине с Ведами. Тот человек, который будет читать её трём варнам [50] и в первую очередь – брахманам, освободившись от грехов, на земле обретя славу, высшего совершенства достигнет, – нет в том сомненья, о Шаунака [51]! Тот, кто, веруя, хотя бы паду изучит, постигая благое (сказание) «Бхарата», полностью от грехов очищается.

Риши великий – Вьяса славный, достойный, некогда создав 46–54
этот свод, обучил сына Шуку таким четырем стихам: «Тысячи матерей и отцов, сотни сыновей и их жён, приходят (в мир) и будут ещё приходить, претерпевая (муки) сансары [52]. Тысячи радостных мест пребывания, сотни – внушающих страх, и день ото дня ожидают они невежду, но не ученого. Руки воздев, я об этом кричу, но никто мне не внемлет! Что пред дхармой богатство, желание! Но почему не чтится она? Ни ради любви, ни из страха, ни из жажды наживы, ни даже во имя жизни дхарму нельзя отвергать. Постоянна лишь дхарма, преходящи же счастье и горе. Жизнь постоянна, преходящ лишь сам способ жизни. Тот, кто, встав рано утром, произносит (стихи) из «Бхараты» в качестве (гимна) Савитри [53], обретает плод «Бхараты» и постигает великий Брахман. Как Океан-владыку и хребет Химаван называют кладезями сокровищ [54], так же называют и «Бхарату». Тот, кто читает в глубочайшем сосредоточении сказание «Махабхарата», идёт к высочайшему совершенству, – нет у меня в том сомнения. Зачем окроплять себя водою из Пушкары [55] тому, кто постигает «Бхарату» – сказанье благое, грехи уносящее, чистое и святое, ни с чем не сравнимое, с уст Двайпаяны сошедшее!

Такова в «Книге о восхождении на небеса»
великой «Махабхараты» пятая глава.

ТАКОВА «КНИГА О ВОСХОЖДЕНИИ НА НЕБЕСА»

ТАК ЗАВЕРШАЕТСЯ ВЕЛИКАЯ «МАХАБХАРАТА»

Примечания

[1] Шанкха и Уттара – сыновья царя Вираты.
[2] Сатьяджит – один из царей, союзник Пандавов.
[3] Джаятсена – царь Магадхи.
[4] Шакуни Саубала – сын Субалы, правителя Гандхары, дядя кауравов по матери, их сторонник, Шакуни хитростью обыграл Юдхиштхиру в кости, что привело к последующим драматическим событиям, составляющим содержание эпоса.
[5] Джаядратха – царь Синдху – Саувиры, сторонник кауравов.
[6] Гхатоткача – сын героя Бхимасены от демоницы-ракшаси Хидимбы, союзник Пандавов.
[7] Посмертное пребывание души определяется суммой грехов и добродетелей, совершенных человеком при жизни. По истечении некоторого срока душа обретает новое рождение, возвращаясь в мир сансары. Это представление лежит в основе концепции кармы.
[8] Сута – сказитель, который пересказывает «Махабхарату» со слов Вайшампаяны.
[9] В тексте – divyacakṣuḥ – «обладающий чудесным зрением», т. е. особым даром, которым наделялись риши, создатели ведийских гимнов. Это свойство появляется, по-видимому, в так называемом изменённом состоянии сознания, которое наступает как под воздействием психоделических веществ, так и в результате применения различных йогических практик.
[10] В эпосе определение «древний» практически синонимично определениям «мудрый», «святой». Древность – особо почитаемое достоинство.
[11] Сын Парашары – Вьяса. В эпосе не говорится о Парашаре, отце Вьясы. Известно, что рыбачка Сатьявати, ставшая впоследствии женой Шантану, оставила младенца Вьясу, который был чёрен и уродлив, на острове (отсюда его имя Кришна Двайпаяна, то есть Чёрный Островитянин).
[12] В тексте – viveça («вошёл», «проник»). Далее именно этим глаголом описывается процесс воссоединения героев эпоса с их небесными «предками», частичными воплощениями которых и являются герои.
[13] Ангирасы – представители известного жреческого рода, связанного с почитанием огня; считаются авторами многих гимнов «Ригведы». К роду Ангирасов принадлежит Брихаспати.
[14] Критаварман – царь из рода бходжей.
[15] Прадьюмна – сын Кришны от Рукмини.
[16] Санаткумара – Вечно юный, один из четырёх (или семи) сыновей Брахмы; иногда ассоциируется со Скандой, сыном Шивы.
[17] Бог богатства – Кубера, владыка сокровищ, хранитель Севера, правитель якшей и гухьяков; пребывает на горах Кайласа, Гандхамадана.
[18] Гандхари – царевна Гандхары, супруга Дхритараштры, мать ста братьев-кауравов.
[19] Васудева – здесь: отец Кришны.
[20] Все боги – вишведевы, малозначительный разряд ведийских божеств.
[21] Варчас – сын Сомы, персонификация света, сияния, исходящего от небесных светил и от огня.
[22] Двапара – некое мифическое существо, возможно, персонификация игральной кости или одного из видов удачного лишь наполовину броска.
[23] Павака – Очищающий, эпитет Агни, бога огня.
[24] Ятудханы – духи-оборотни, ассоциируемые с ракшасами. Борьба Пандавов и кауравов, в которых воплотились, соответственно, боги и демоны, осознаётся как земное продолжение их вечной космической битвы.
[25] Здесь упоминается свёрнутая мифологема «битва – жертвоприношение».

[26] К ш а т т р и – Видура, дядя Пандавов, сын Кришны Двайпаяны Вьясы от шудрянки Амбики, советник Дхритараштры, стремившийся предотвратить сражение между братьями; считается частичным воплощением бога Дхармы.

[27] А н а н т а – Бесконечный, змей Шеша, сюжетно связанный с Вишну; его воплощением считается Баларама, брат Кришны. По воле Брахмы Шеша поддерживает тысячей своих голов землю, пребывая в изначальных водах.

[28] Р а с а т а л а – один из семи уровней подземного мира, населённого демонами, врагами богов.

[29] П р а р о д и т е л ь – Брахма, один из трёх великих богов эпоса, персонификация высшего абсолютного начала во Вселенной. Данная фраза примечательна в свете брахманской редакции эпоса: Брахма определяет своей волей деятельность вишнуитской аватары Шеши-Ананты.

[30] С а р а с в а т и – священная река древности, истоки которой находятся в Гималаях; в Ведах описывается впадающей в море. Впоследствии река обмелела и затерялась в пустыне.

[31] Р а к ш а с ы – демоны-оборотни, враждебные людям.

[32] В тексте – carita, жанровый вид повествования.

[33] Этой шлокой подводится черта под собственно эпическими событиями.

[34] «Махабхарата» была впервые исполнена мудрецом Вайшампаяной для царя Джанамеджаи, устроившего жертвоприношение змей, чтобы наказать их за гибель своего отца Парикшита, убитого змеем Такшакой.

[35] А с т и к а – отшельник, сын сестры змеиного царя Васуки. По его просьбе Джанамеджая прекращает жертвоприношение змей.

[36] В обязанности царя входило одаривание (дакшина) брахманов, совершавших обряд жертвоприношения, заказанный царем. Раздача богатых даров брахманам считалась большой религиозной заслугой.

[37] Т а к ш а ш и л а – столица змея Такшаки, где проводилось жертвоприношение. Г о р о д с л о н а – Хастинапура.

[38] С а т т р а – длительное жертвоприношение.

[39] И т и х а с а – «быль», термин, которым «Махабхарата» свидетельствует достоверность происходящих в эпосе событий.

[40] К р и ш н а – здесь: Вьяса.

[41] С а н к х ь я – философское учение, ранний этап становления которого зафиксирован в эпосе; впоследствии – одна из шести ортодоксальных систем (даршан) индийской философии. Й о г а – в эпосе обычно аскетическая практика; впоследствии – одна из даршан.

[42] В тексте – na-eka-tantra. Тантра – определённый тип текстов, принадлежащих к шиваитскому или шактистскому направлениям индуизма.

[43] В тексте – parvaṇi. Каждую перемену луны совершались определенные жертвоприношения. Здесь и далее формулируется так называемый «дар за слушание» священного текста, приравнивающий рецитацию «Махабхараты» по своим результатам к отправлению ритуала.

[44] Ш р а д д х а – поминальная жертва, ритуал «кормления» усопших; совершалась после смерти члена семьи (чтобы помочь ему добраться до царства Ямы и приобщиться к сонму предков) и регулярно в определённое время для всех предков рода.

[45] П а д а – «стопа», метрическая единица, равная четверти стиха.

[46] Здесь перечисляются жизненные ценности (цели) человека (триварга): соблюдение религиозно-этического долга (дхарма), обретение материальных ценностей (артха), продолжение рода (кама) и освобождение (мокша) от мира сансары (повторных рождений), достигаемое в результате неукоснительного следования трём первым целям.

[47] Считается, что вначале эпос о бхаратах насчитывал 24 тысячи стихов, а затем тот же Вьяса создал его в нынешнем виде, около 100 тысяч стихов.

[48] Асита Девала – мудрец-риши из рода Кашьяпы, современник эпических событий.

[49] Шука – сын Вьясы, с детских лет предававшийся подвижничеству, достигший совершенства и попавший на небеса.

[50] Варны – первоначально три, затем – четыре сословия древнеиндийского общества: брахманы (жрецы), кшатрии (воины), вайшьи (торговцы, земледельцы) и шудры, которые обслуживали высшие варны.

[51] Шаунака – именование многих учителей, наставников, мудрецов в эпосе и других текстах.

[52] Сансара – цепь существований и их совокупность, мир воплощений индивидуального Атмана в разных физических обликах и сферах бытия.

[53] Савитри – то же: Гаятри, священный стих из «Ригведы», посвящённый Солнцу-Савитару.

[54] Кладезь сокровищ – обычное именование океана, гор, земли, где, по мифологическим представлениям индийцев, хранятся несметные богатства.

[55] Пушкара – известная индуистская святыня.

Перевод, вступление и примечания *О. Н. Крыловой*
(под редакцией *С. Л. Невелевой*)

Древнеиндийская «ПОВЕСТЬ О САВИТРИ» в переводе Н. В. Лобановой

В. К. Афанасьева
Государственный Эрмитаж
Я. В. Васильков
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Характеристика памятника

«Повесть о Савитри» (Sāvitryupākhyāna) представляет собой одно из вставных сказаний грандиозной санскритской эпопеи «Махабхарата» (Mbh. III. 277–282). Другое ее название: Pativratāmahātmya — «Величание преданной супруги»; и действительно, в сказании повествуется об идеальной жене, превыше всего ставящей благополучие своего боготворимого супруга и его рода. Она бдительно охраняет мужа в день, когда, согласно предсказанию, он должен умереть, следует по пятам за богом смерти Ямой, уносящим душу ее супруга в загробный мир, побеждает Яму в словесном состязании и в итоге возвращает мужа к жизни. Исследователи любят сопоставлять это сказание с европейскими фольклорными сюжетами, в которых один из супругов пытается спасти от смерти или вызволить из царства мертвых другого, умершего (Орфей и Эвридика, Адмет и Алкестида, Протесилай и Лаодамия, Брюнхильда и Сигурд и т. д.) [1]. Однако от всех подобных, структурно сходных европейских сюжетов «Повесть о Савитри» отличается одной существенной особенностью. Ключ, раскрывающий эту особенность, — в имени героини.

«Савитри» (sāvitrī) 'относящаяся к Савитару (= Солнцу в функции бога-Побудителя)' — это не только имя героини сказания, но прежде всего название одной из ведийских мантр (молитвенных формул), иначе называемой Гаятри (Gāyatrī), причем эта мантра (Ригведа III. 62. 10) с незапамятных времен до сего дня остается самым ритуально значимым и популярным санскритским текстом, по своей каждодневной употребительности сопоставимым с Молитвой Господней («Отче наш...») в христианской культуре. «Савитри» было также именем богини, персонифицировавшей эту мантру в индийской мифологии.

Следует иметь в виду, что древнеиндийский эпос совершенно уникален на фоне всех эпосов мира в том отношении, что исторически он, переходя с одной стадии типологического развития на другую и приобретая новые характеристики, не отбрасывал, а сохранял, рядом с новыми, характеристики прежней стадии. Развившись из архаических форм в героический эпос классического типа, а затем отчасти переработанный в религиозно-дидактическую, философскую эпопею, он и в нынешнем виде удерживает некоторые черты, присущие эпосам наиболее архаическо-

[1] См.: *Смирнов Б. Л.* Введение // Махабхарата I. Две поэмы из III книги / Пер. с санкр., введ. и примеч. д. чл. АН ТССР Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1955. С. 29; *Aklujkar V.* Sāvitrī: old and new // Essays on the Mahābhārata / Ed. by A. Sharma. Leiden, 1991. P. 325–326.

го типа [2]. Важнейшей из таких черт является наличие у эпического сюжета мифологического и ритуального фона. Герой архаического эпоса — это часто воплощение бога на земле, он воспроизводит в земных условиях, в квазиисторическом времени действие бога, уже совершенное прежде, «в начале времен». Мы наблюдаем подобную картину в некоторых, наиболее архаичных устных эпосах народов Сибири [3] и в древних письменных эпосах архаического типа (так Гильгамеш в своем путешествии за вечной жизнью воспроизводит подземный путь Шамаша — Солнца [4]). В классическом героическом эпосе мифологический фон уже стерт, и доказать, например, что похищение Елены Прекрасной в гомеровском эпосе каким-то образом восходит к мифу о похищении Персефоны [5] можно только путем довольно изощренной реконструкции.

Савитри — типичная архаико-эпическая героиня. Она — двойник, а возможно, и воплощение богини того же имени. И действие ее (противостояние смерти, возвращение к жизни мужа — Сатьявана) в глазах сказителя и его аудитории было, по-видимому, параллельным, если не тождественным, архетипическому действию богини. В ведийском мифе Савитри-Гаятри (персонификация мантры) похищает с небес живую воду (*сома=амрита*), чтобы поддержать жизнь богов (Шатапатха-брахмана III. 2. 4 и др.); сама эта мантра отождествляется с дыханием (*прана*) и жизнью (Джайминия-брахмана I. 99, 292). В ходе обряда инициации (*упанаяна*) посвящаемый, как считалось, умирал, и именно сообщение учителем мантры Савитри даровало ему «новое рождение» [6]. В «Махабхарате» связь сюжета «Повести о Савитри» с мифологией главной ведийской мантры и с обрядом посвящения подразумевается, ее как бы можно прочесть между строк. Но в более поздней «Сканда-пуране» (VII. 1. 166) эта связь выражена прямо и само сказание о Савитри и Сатьяване призвано там возвеличить именно *мантру* Савитри (Брахма-Гаятри).

В пуранах же у сюжета о Савитри появляется еще одна интересная ритуальная связь. Согласно эпической «Повести», смерть застигает Сатьявана на лесной поляне, где он рубит дрова. Но в «Сканда-пуране» многократно подчеркивается, что он умирает и тело его лежит под определенным деревом. Это — знаменитая многоствольная индийская смоковница, баньян (*vaṭa*). Баньян — один из архаических индийских символов мирового древа, но в сюжете о Савитри он появляется не поэтому (или не только поэтому). С глубочайшей древности, возможно — еще со времен цивилизации долины Инда, в народной культуре Северной Индии существовал женский обряд поклонения баньяну, связанный с культом плодородия. В классическом индуизме этот обряд оказался соотнесен с сюжетом о Савитри: называется он *Vaṭasāvitrīvrata* 'обряд Савитри при баньяне', в его содержании преобладающим становится момент совершаемого женами моления о долголетии и благополучии мужей, и неотъемлемым его элементом выступает теперь публичное исполнение эпической «Повести о Савитри» [7].

---

[2] См.: *Vassilkov Ya.* The Mahābhārata's Typological Definition Reconsidered // Indo-Iranian Journal. Vol. 38. № 3. July 1995. P. 249—256.

[3] См., напр.: *Томилов Н. А.* Астральные представления нарымских селькупов // Ранние формы религии народов Сибири: Материалы 3-го Советско-французского симпозиума. СПб., 1992. С. 166—173.

[4] *Дьяконов И. М.* Эпос о Гильгамеше // Эпос о Гильгамеше («О все видавшем») / Пер. с аккад. И. М. Дьяконова. М., 1961. С. 119.

[5] *Гринцер П. А.* Древнеиндийский эпос: Генезис и типология. М., 1974. С. 278—279.

[6] См.: *Dange S. A.* Legends in the Mahabharata. Delhi, 1969. P. 226—228; *Он же.* Savitri and the Banyan // *Dange S. A.* Glimpses of Puranic Myth and Culture. Delhi, 1987. P. 60—62.

[7] Подробнее об этом ритуале см.: *Sharma B. N.* Festivals of India. New Delhi, 1977. P. 21, 87. Fig. 24; *Dange S. A.* Glimpses... P. 62—65; *Parpola A.* The «Fig Deity Seal» from Mohenjo-Daro: Its Iconography and Inscription // South Asian Archaeology, 1989. P. 229; *Васильков Я. В., Гуров Н. В.* Страна Аратта по древним письменным источникам // Вестник Восточного института. Т. 1. № 1. 1995. С. 45—46, 52.

Таким образом, «Повесть о Савитри» служит хорошим образцом тех древнеиндийских эпических сюжетов, которые в процессе бытования меняли свой ритуально-мифологический фон, выступая в разных исторических обстоятельствах «знаком» то одного, то другого мифа или обряда.

Эпическая «Повесть о Савитри» всегда была очень популярна в Индии, однако переработок и переложений ее сюжета в классической поэзии и в традиционной литературе на новоиндийских языках почти нет. Причину этого справедливо усматривают в том обстоятельстве, что высокая активность эпической героини, берущей на себя всю ответственность за судьбу мужа, его рода и собственных родителей, плохо согласовывалась со статусом индийской женщины в последующие исторические периоды. Зато в новейшее время появились уже две литературные переработки сюжета, творчески обыгрывающие заключенные в нем мифологические архетипы. Это — большая англоязычная поэма Ауробиндо Гхоша «Савитри» (1954), трактующая сюжет как мистико-философскую аллегорию, и одноименный рассказ тамильского прозаика К. Сантханама (1963), переносящий действие в современный Мадрас и решающий на материале этого древнего сюжета вечные проблемы веры и скептицизма, предопределения и свободы воли [8].

В России, как и в других странах Европы, «Повесть о Савитри» принадлежит к числу популярнейших сюжетов древнеиндийского эпоса, о чем свидетельствует длительная традиция перевода. Этапными в развитии этой традиции стали переводы П. Я. Петрова, Б. Л. Смирнова и С. Л. Невелевой [9]. Достойное место в этом ряду займет и предлагаемый ныне вниманию читателей перевод, выполненный около полувека назад Ниной Владиславовной Лобановой.

Об авторе перевода

Нина Владиславовна Лобанова (1904—1976) родилась в Санкт-Петербурге, в семье педагога и ученого, исследователя античной культуры Владислава Романовича Лобанова (1881—1943). Семья жила в Люблине и Бежице, где В. Р. Лобанов преподавал в гимназиях. Унаследовав от отца любовь к древности и искусству, Нина Владиславовна в 1924 г. поступила в созданный В. Я. Брюсовым литературно-художественный Институт Живого Слова (впоследствии — ВЛХИ им. В. Я. Брюсова, Москва), а в 1926 г. переехала в Ленинград и стала студенткой ЛГУ. Здесь ей посчастливилось изучать санскрит и древнеиндийскую литературу под руководством великого русского индолога, академика Ф. И. Щербатского. Занималась Н. В. Лобанова также тамильским языком у основателя российской дравидологии А. М. Мерварта и хинди — у молодого тогда преподавателя А. П. Баранникова (будущего академика). Главной областью ее интересов оставался, однако, санскрит. На пятом курсе ее отчислили из Университета за несданный экзамен по политэкономии, а в 1934 г., после ареста мужа, также студента-восточника, К. А. Афанасьева, Н. В. Лобанова, чудом избежав ареста сама (спасло только ожидание ребенка), отправляется с маленькой дочерью к месту назначенной мужу десятилетней ссылки, в г. Сыктывкар. В ссылке же родилась ее младшая дочь.

Вернувшись после войны в Ленинград, Нина Владиславовна возобновила занятия санскритом, и в 1947 г. академик А. П. Баранников принял бывшую ученицу на работу на кафедру индийской филологии Восточного факультета ЛГУ, где она и прослужила (в должности сначала лаборанта, затем секретаря) вплоть до ухода в 1962 г. на пенсию. Плохое здоровье и тяжелые условия жизни не позволили ей

---

[8] См.: *Aklujkar V.* Savitri. P. 328—332.

[9] Сказание о Савитрии: (Из «Махабхараты») / Пер. с санскр. П. Петрова // Москвитянин. 1841. Ч. 6, № 12. С. 337—352; Махабхарата I. Две поэмы из III книги / Перевод с санкр., введ. и примеч. д. чл. АН ТССР Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1955. С. 130—164; Махабхарата. Книга III: Лесная («Араньякапарва») / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой. М., 1987. С. 554—571.

реализовать в полной мере свои знания и способности. Ее печатные работы немногочисленны. По ним, однако, можно заключить, что Н. В. Лобанова обладала обширными индологическими познаниями и безошибочной научной интуицией. В этих работах виден отпечаток традиций разгромленной в предвоенные годы петербургской-ленинградской школы классической индологии, единственным, по существу, *прямым* продолжателем которых осталась Н. В. Лобанова. В свете этого не случайными выглядят ее занятия историей отечественной индологической науки. Она исследовала книжное собрание основателя петербургской индологической школы И. П. Минаева, после его смерти поступившее в Университет [10], а в исключительно информативной статье об истории кафедры индийской филологии в ЛГУ [11] впервые после долгого замалчивания рассказала о трудах репрессированных учеников Ф. И. Щербатского — А. И. Вострикова и М. И. Тубянского, упомянула имя А. М. Мерварта как первого отечественного тамилиста. Особой областью исследовательских интересов Нины Владиславовны была древнеиндийская теория искусства — *шилпашастра*. Изучение традиционной иконографии привело ее к чрезвычайно ценным, поныне остающимся актуальными выводам о многослойности образов индийской мифологии, в которых типологически поздний религиозно-философский уровень интерпретации совмещается с последовательностью более ранних образно-смысловых наслоений, причем древнейшие из них восходят к первобытной архаике [12]. Последней индологической публикацией Н. В. Лобановой явился комментированный перевод фрагментов из средневековых трактатов по *шилпашастре* [13].

Но была у Н. В. Лобановой еще одна область интересов в индологии, к сожалению, не нашедшая при ее жизни никакого отражения в печатной продукции. На протяжении многих лет она трудилась над переводами отрывков из санскритских эпических поэм — «Махабхараты» и «Рамаяны», занималась поисками возможностей адекватной передачи древней поэзии средствами современного русского языка. Свои взгляды по проблемам перевода эпоса Нина Владиславовна четко сформулировала в 1950 г. в отзыве на перевод I книги «Махабхараты», «Адипарвы», подготовленный В. И. Кальяновым. Отзыв содержал достаточно резкую, но справедливую критику рецензируемого перевода, на примерах раскрывал некоторые принципиальные его недостатки, такие как антиисторизм в интерпретации ключевых санскритских терминов, тенденция к «чисто механической подстановке слов» при игнорировании контекста и, наконец, ориентация не столько на текст критического издания, сколько на старый (1883—1896) английский перевод К. М. Гангули («Роя»). Проявленная принципиальность по ряду причин стоила ей дорого: после выступления на кафедре с отзывом (который, разумеется, не был напечатан) пришлось расстаться с мечтой о чтении спецкурса по санскритской поэзии.

Расхождение с В. И. Кальяновым определялось не только принципами интерпретации текста и чтением конкретных мест, но и требованиями, которые предъявляла Н. В. Лобанова к стилистике перевода. По ее мнению, «для поэтических произведений, каким является „Махабхарата“ в целом, сохранение ритмической формы необходимо». Отметим, что речь идет здесь именно о «ритмической», а не о стихотворной форме. Очевидно, ей представлялись в равной мере неудовлетворительными и перевод «Махабхараты» «простой прозой» (В. И. Кальянов), и попытка передавать санскритскую шлоку тем или иным русским стихотворным размером. От последнего должен был предостерегать бывший в то время у всех

---

[10] См.: *Лобанова Н. В.* Книги из Индии // Нева. 1955. № 5. С. 184.

[11] Кафедра индийской филологии // Востоковедение в Ленинградском университете. Л., 1960. С. 79—97. (Учен. зап. ЛГУ. № 296. Серия востоковедческих наук. Вып. 13).

[12] Мифологические образы хиндуизма в Шилпашастрах // Учен. зап. ЛГУ. № 279. Серия востоковедческих наук. Вып. 9. Л., 1960. С. 71—80.

[13] Средневековые индийские мастера о скульптуре: Из хиндуистских трактатов 5—16 вв. / Предисл., пер. и примеч. Н. В. Лобановой // Мастера искусств об искусстве. Том 1: Средние века / Под ред. А. А. Губера и В. В. Павлова. М., 1965. С. 30—58.

перед глазами недавний опыт академика А. П. Баранникова, который перевел однообразным размером огромную по объему поэму на средневековом хинди — «Рамаяну» Тулсидаса; перевод подавлял монотонностью, быстро утомлял читателя. Об этом, впрочем, в отзыве Нины Владиславовны не говорится; воздержавшись от прямой критики учителя, она лишь указывает, что стихотворный перевод остается «идеалом адекватного воспроизведения поэтического памятника», который «практически... не всегда достижим» (прежде всего потому, что исполнитель непременно сам должен быть подлинным поэтом), «и с такой неполноценностью перевода приходится мириться». «Может хорошо звучать и прозаический перевод, если он выполнен художественно, если переводчик ощущает стиль подлинника и стремится его передать. Такую прозу перевода должно пронизывать воспоминание о стихе оригинала. Даже и в прозаическом переводе „Махабхараты" читатель должен ощущать исчезнувший стих, должен ощутить чередование стиха и прозы, что встречается в „Махабхарате", деление текста на шлоки как ритмико-синтаксические единицы, наконец, чередование (независимо от стихотворной или прозаической формы выражения) чисто поэтического с прозаическим. Это чередование также характерно для „Махабхараты", в которой сами индийцы видели одновременно и *итихасу* (сказание), и *шастру* (науку). Воспроизведение композиционного деления на шлоки как синтаксические единицы упорядочило бы синтаксис перевода и не допустило бы таких длинных путанных предложений, которые в переводе В. И. Кальянова занимают порой полстраницы и создают впечатление тяжеловесности, в то время как шлока „Махабхараты" полна динамики» [14].

Приведенная цитата свидетельствует о том, что из двух современников, работавших в 1950—1960-х гг. над переводом «Махабхараты» (В. И. Кальянов и Б. Л. Смирнов), Н. В. Лобановой был ближе по теоретическим установкам работавший в Ашхабаде академик Б. Л. Смирнов. По их сохранившейся переписке видно, что Б. Л. Смирнов очень высоко ценил замечания и отзывы Нины Владиславовны. Теперь у читателя будет возможность сравнить переводы «Повести о Савитри», выполненные Н. В. Лобановой и Б. Л. Смирновым (см. примеч. 9). При таком сравнении станет очевидным, что и в практической реализации переводческих установок у двух авторов есть много общего. В обоих случаях перевод выполнен ритмизованной прозой, которую «пронизывает воспоминание о стихе оригинала», сохраняется разбивка текста на шлоки как «ритмико-синтаксические единицы». При этом перевод Н. В. Лобановой, как нам кажется, точнее воспроизводит смысл подлинника и в то же время более совершенен по стилю, более поэтичен.

С. Л. Невелева и Я. В. Васильков, включившиеся в работу по полному переводу «Махабхараты» на русский язык в 1960-х гг., вырабатывали свой метод перевода, не зная о работах в этом направлении Н. В. Лобановой, но с учетом опыта Б. Л. Смирнова. Они, безусловно, ощущают себя связанными преемственностью именно с той традицией перевода «Махабхараты», которую представляли Н. В. Лобанова и Б. Л. Смирнов. При том что время внесло некоторые коррективы [15], принципы перевода древнеиндийского эпоса, сформулированные и практически реализованные Н. В. Лобановой и Б. Л. Смирновым, остаются актуальными. Настоящая публикация перевода Н. В. Лобановой имеет целью не только почтить память талантливого ученого. Мы уверены, что этот текст может послужить образцом и для последующих поколений переводчиков великой индийской эпопеи на русский язык.

---

[14] Цитаты из отзыва Н. В. Лобановой на работу В. И. Кальянова даны по машинописному экземпляру отзыва, хранящемуся в домашнем архиве ее дочери, В. К. Афанасьевой.

[15] Например, теперь считается доказанным устно-поэтическое происхождение «Махабхараты» и, следовательно, фольклорный характер эпического стиха; а если так, то перевод индийского эпоса русским литературным стихом не может быть допущен даже в качестве труднодостижимого идеала. Устно-эпический стих по своей поэтике и эстетике в корне отличен от стиха литературного.

ПОВЕСТЬ О САВИТРИ

I

Промолвил Юдхиштхира[1]:

Не о себе скорблю и не о братьях, о великий Муни[2]!
И даже о потере царства не скорблю,
как об этой дочери Друпады[3].

От игры в кости со злодеями пострадали мы,
и Кришна спасла нас,
И вот затем Джаядратхой была из лесу похищена силой[4]!

Видано ли, слыхано ли, чтобы прежде была женщина,
Столь же в супружестве верная и с такой же великой участью,
как эта дочь Друпады?

Маркандея[5] промолвил:

Слушай, о царь Юдхиштхира, как поистине великая участь
Среди родовитых жен постигла царевну Савитри[6].

Был у мадров[7] всесправедливейший праведный царь.
Благочестивый и доблестный, ревнитель истины,
преодолевший соблазны.

Жертвователь, владыка щедрот, умелый,
Был он любезен и горожанам, и сельским жителям.

В благе всего сущего полагал свою усладу
Властитель этот по имени Ашвапати.

Но бездетным будучи, он, правдивый и кроткий,
победивший соблазны,
С наступлением возраста в печаль погрузился

И порождения ради потомства суровый принял обет
Брахмачарин[8], преодолевший соблазны:
Воздержанье от пищи в часы, для нее положенные.

Стотысячекратно жертвы богине Савитри[9] вознося, он,
о лучший из царей,
Лишь раз в шесть суток принимал немного пищи.

Этим подвигом жил он годы — долгих восемнадцать лет.
Когда ж восемнадцатый минул год, возликовала Савитри.
Зримое обличье приняв, она повелителю тому явилась[10],

Восстав из жертвенного огня, великим веселием объятая.
И сказала, благодатная, такие слова властителю,

Так Савитри молвила:

Очистительным подвигом, воздержанием и смирением,
Преданностью и почитанием твоим я довольна, о царь!

Выбирай по желанию дар, Ашвапати, властитель мадров,
Да не пренебрежешь никогда ты законом!

Промолвил Ашвапати:

Во имя блага иметь потомство подвизание это совершено мною.
Да будет у меня, богиня, много сыновей — умножителей племени;

Если возрадована ты мной, о богиня, этот дар избираю я.
«Высший долг — продолжение рода» — так сказали мне
дваждырожденные [11].

Промолвила Савитри:

Уже раньше, о царь, это желание твое зная,
Вопросила я Всемогущего-Прародителя [12] о сыне для тебя,

И по милости той, Самосущим [13] тебе положенной,
Скоро на земле, о друг мой, появится лучезарная дева.

Ничто сверх этого не может быть тебе поведано.
Милостью Самосущего возрадованная, это тебе возвещаю я.

Маркандея промолвил:

«Истинно так», — сказал царь, внимая словам Савитри.
И снова испросил милости, чтоб скоро это свершилось.

Когда Савитри исчезла, пошел повелитель в свой город,
И жил тот муж в своем царстве, охранял,
закон блюдя, подданных.

Но вот прошло время, и царь, сдержавший обет,
Заронил семя в лоно Маляви, добродетельной старшей царицы.

И лоно царицы из рода Ману [14], о лучший из Бхаратов [15],
Стало расти с каждым днем, словно месяц, владыка звезд в небе.

И когда срок пришел, родила царица дочь синелотосоокую,
Тот, лучший из царей, радостный, совершил жертвоприношение.

«Возрадованною Савитри данная, богиней, умоленной жертвами,
Пусть будет и она Савитри», — так сказали отец и жрецы
и нарекли ее этим именем.

Воплощенной богинею Шри [16] возрастала царевна.
И со временем эта девушка достигла юности.

Ее, широкобедро-стройную, подобную золотому изваянию,
Увидав, люди думали: «Это небесная явилась дева».

Но ее, лотосоокую, как бы пламенем полыхающую,
Никто не избирал в супруги, пламенем тем отринутый.

И тогда, попостясь, голову умастив, она обратилась к богам,
Принеся в новолуние жертву Агни [17]
и жрецам заказав произносить установленное.

Затем, жертвенных цветов остатки собрав,
К доблестному отцу приблизилась, прекрасная, как богиня Шри.

Сперва склонившись к ногам отца и цветы ему передав,
Сотворила затем анджали [18] и с повелителем рядом встала,
прекраснобедрая.

От того, что дочь его, воплощенье богини, достигла юности,
А женихи не просят ее, царю стало горестно.

И промолвил Ашвапати:

— Дочь моя! Уже время выдавать тебя замуж,
а никто не приходит ко мне.
Поищи сама себе супруга, равного тебе по достоинствам.

Если назовешь мне того, кого сама пожелаешь,
Поразмыслив, я выдам тебя за него.
Выбери же по своему желанию.

Слышал я, как читали про то в Дхармашастрах [19]
дваждырожденные,
Ты же, прекрасная, выслушай от меня слова, так гласящие:

«Порицания достоин отец, дочь замуж не выдающий,
И супруг, жены избегающий, достоин порицания».

Теперь же, выслушав эти слова, поспеши на поиск супруга.
Да так поступи, дабы не был я порицаем богами.

Маркандея промолвил:

Так сказав дочери, царь старейших советников
Сопровождать ее избрал, поторопив их словами: «Идите же».

Царевна, в ноги отцу поклонившись,
стыдливая, словно отшельница,
Внимая слову родительскому, пошла немедля.

Стоя на золотой колеснице, знатными слугами окруженная,
В прекрасные священные леса царей-отшельников она отправилась.

Там, пред почтенными старцами склонясь,
Один за другим обошла она все леса.

Во всех местах омовений священных расточала царевна сокровища,
И так прошла она каждую область,
где жили лучшие из дваждырожденных.

Примечания

[1] Юдхиштхира — царь, старший из братьев Пандавов, героев «Махабхараты».
[2] Муни — отшельник, здесь — обращение к святому мудрецу Маркандее.
[3] Дочь Друпады — Драупади, супруга героев Пандавов, последовавшая за ними в лесное изгнание.

[4] От игры в кости... пострадали мы, и Кришна спасла нас, ...затем Джаядратхой была... похищена силой. — Пандавы, проигравшие игру со своими соперниками-кауравами, двоюродными братьями, стали их рабами, но Драупади (Кришна — ж. р. «Смуглая») благодаря полученному ею дару от царя Дхритараштры, отца кауравов, устрашенного зловещими предзнаменованиями, спасла супругов от рабства (см.: Сабхапарва, гл. 58—63). Джаядратха — царь страны Синдху, противник Пандавов, похитивший Драупади в их отсутствие и сурово наказанный ими (см.: Араньякапарва, гл. 248—256).

[5] Маркандея — риши, святой мудрец-брахман, из ведийского рода Бхригу, силой подвижничества достигший бессмертия; его беседа с Пандавами, включающая и «Повесть о Савитри», занимает существенный объем в «Араньякапарве», третьей книге «Махабхараты» — «Лесной».

[6] Савитри — дочь царя мадров Ашвапати; об истоках эпического образа и его мифо-ритуальных связях см. вводную статью (раздел «Характеристика памятника»).

[7] Мадры — одна из крупных народностей Пенджаба; в силу сложившихся обстоятельств — царь мадров Шалья выступает полководцем кауравов в битве на Курукшетре. Мадры сражаются на стороне соперников Пандавов, что, по-видимому, объясняет противоречивость их характеристик в эпосе.

[8] Брахмачарин — в соответствии с сословно-возрастным делением жизни древнего индийца на четыре периода (ашрамы), ученик брахмана, живущий в доме наставника на правах его сына, изучающий под его началом Веды и соблюдающий обеты, главный из которых — обет безбрачия, брахмачарья, давший название первой ашраме. В общем смысле брахмачарин означает «целомудренный».

[9] Савитри — богиня, дочь Солнца-Савитара и супруга Брахмы, считается матерью священных Вед, олицетворяет собой ведийскую мантру Гаятри, и по сей день используемую в ритуале.

[10] Зримое обличье приняв, она... явилась... — Богоявление, сопровождаемое одариванием адепта за совершение жертвоприношений и суровое подвижничество (см. в тексте далее), относится к числу общих мест индийского эпоса, воскрешая представления о древнем ритуальном комплексе обмена дарами (в Ведах и эпосе — между двумя «фратриями» космического социума: людьми и богами). Примечательна в данном случае связь богини Савитри с идеей плодородия (импульс к действиям царя — его бездетность). Ср. далее — третий и четвертый дары бога смерти Ямы, данные царевне Савитри и позволяющие ей обрести многочисленных братьев и сыновей.

[11] Дважды рожденные — брахманы или кшатрии, прошедшие обряд посвящения (упанаяна), который считался вторым рождением неофита.

[12] Прародитель — Брахма, один из трех великих богов эпоса, наделенный функцией творения; воплощение высшего Абсолюта.

[13] Самосущий — Брахма.

[14] Род Ману — люди, человечество. Ману — сын Солнца (Вивасвана), первый из живущих, считается прародителем человечества.

[15] Бхараты — потомки царя Бхараты, общего предка эпических персонажей и в том числе Пандавов и кауравов.

[16] Шри — богиня, персонифицирующая процветание, красоту; издревле ассоциируется с царем богов Индрой, а впоследствии идентифицируется с Лакшми, супругой Вишну.

[17] Агни — древнее божество, связанное с почитанием огня; в качестве жертвенного огня предстает посредником между людьми и богами: приводит последних на место жертвоприношения или сам доставляет им жертву.

[18] Анджали — традиционный, сохранившийся и по сей день приветственный жест — поднесение к груди или ко лбу сложенных ладоней.

[19] Дхармашастры — социо-нормативные трактаты, формулирующие основные социальные установки общества и его морально-этические законы.

II

Маркандея промолвил:

Царь, повелитель мадров, с Нарадой [1] встретясь,
Сидел в чертогах, беседуя с ним, о потомок Бхараты!

Между тем, обойдя все обители и места омовений священных,
Вернулась и вошла к отцу в сопровождении слуг Савитри.

Отца, сидящего с Нарадой, увидя, она, прекрасная,
Преклоненье головы к ногам обоих свершила.

Промолвил Нарада:

Куда ходила эта дочь твоя и откуда пришла она, о царь?
И почему эту девушку не отдаешь супругу?

Ашвапати промолвил:

Именно по этому делу послана была она и сегодня вернулась.
От нее и выслушай, о божественный мудрец [2],
кто ею избран в супруги.

Маркандея промолвил:

«Пусть расскажет пространно!» — Так красавица,
отцом побуждаема,
Слова такие услышав, тотчас им поведала,

Так Савитри молвила:

Был у шальвов [3] властителем праведный кшатрий [4],
Дьюматсена по имени, после слепым он стал.

У него, мудрого, но зрения лишенного, имевшего сына-малютку,
Враг давнишний, сосед его,
изъяном царя воспользовавшись, царство похитил.

Вместе с супругой и крошкой-сыном царь удалился в лес.
Поселившись в большом лесу, обет приняв великий,
он предался покаянию.

Сын его, рожденный в городе, вырос в священном лесу.
Имя ему Сатьяван, его избрала я сердцем в супруги.

Промолвил Нарада:

О горе! Великий грех совершила Савитри, о повелитель,
Ибо по неведенью своему достойного Сатьявана избрала в супруги.

Истину молвит отец его, истину говорит мать,
Оттого и дали брахманы [5] имя ему — Сатьяван.

С детства лошади любы ему, и он делал из глины коней
И любил коней рисовать. Вот и прозвали его Читрашва.

Царь промолвил:

А каков теперь тот царевич, этот нежный сын Сатьяван?
Умен ли, блистателен ли? Храбр ли он, терпелив ли?

Промолвил Нарада:

Он блистателен, как Вивасван[6], по уму Брихаспати[7] равен,
Как великий Индра[8] мужествен, как земля, исполнен терпения.

Ашвапати промолвил:

А щедр ли, благочестив ли тот царский сын Сатьяван?
И красив ли, благороден ли, или хотя б привлекателен?

Нарада промолвил:

Силой и щедростью он равен сыну Санкрити, Рантидеве[9],
Благочестием и правдивостью — Ушинары сыну, Шиби[10],

Благороден и привлекателен, словно Яяти[11].
Красотой превосходит Ашвинов[12] Дьюматсены могучий сын.

Он кроткий и мягкий, он смелый и верный, обуздавший соблазны,
Дружелюбный, безропотный, стыдливый и стойкий.

Всегда прямой, постоянство его неизменно —
В один голос говорят о нем и старцы-подвижники,
и добродетельные мужи.

Ашвапати промолвил:

Ты рассказал мне, о бхагаван[13], о нем,
всеми достоинствами одаренном,
А теперь поведай о пороках его, если есть какие-либо.

Промолвил Нарада:

Только один порок есть у него, но он превышает все достоинства,
И тот порок не устранить никакими усилиями.

Один порок есть у него, нет другого: отныне
Жизненный дух Сатьявана, все истощаясь, через год покинет тело.

Царь промолвил:

Иди, Савитри, ступай, иного избери себе супруга, красавица.
Большой порок у Сатьявана, он один превышает все достоинства.

Как поведал мне бхагаван Нарада, богам угодный,
Через год, все умаляясь, его жизненный дух покинет тело.

Промолвила Савитри:

Единожды выпадает доля, единожды выдают девушку,
Единожды говорят: «Пусть отдам я!» —
из этих трех единожды бывает каждое.

Долог век его или недолог, достоин он или недостоин,
Единожды избран супруг мною, другого не изберу я.

Сердцем создается решение, словом затем высказывается,
Деянием подтверждается после, мера деяния моего — сердце.

Нарада промолвил:

Стойкий разум у Савитри, твоей дочери, о лучший из мужей,
Не удержать ее нам от этой дхармы[14].

Да и ни один человек не имеет тех достоинств,
какие есть у Сатьявана.
Поэтому я одобряю замужество твоей дочери.

Промолвил царь:

Истинная сказана правда тобою,
Именно так поступлю я, ибо ты, бхагаван, мой гуру [15].

Нарада промолвил:

Да не будет препятствий замужеству дочери твоей Савитри.
Теперь отправляюсь я в путь. Да будет вам всем благо.

Маркандея промолвил:

Так сказав, Нарада воспарил, удаляясь на третье небо [16].
Царь же приказал готовиться к свадьбе дочери.

Примечания

[1] Нарада — святой мудрец-риши, известный из Вед, в эпосе — посланец богов, связующий их с людьми.

[2] Божественный мудрец — представитель высшего разряда риши, святых мудрецов, создателей Вед, посредников между людьми и богами (остальные разряды — брахманы-мудрецы и цари-мудрецы).

[3] Шальвы — народность, жившая на территории совр. Раджастхана, союзная другим народностям Синда и Пенджаба.

[4] Кшатрий — член воинского сословия, второго (после брахманов) по значимости в древнеиндийском обществе, тем более что в большинстве своем (как в данном случае) цари были из кшатриев.

[5] Брахманы — члены высшего жреческого сословия древнеиндийского общества, которым принадлежала важная функция отправления всевозможных обрядов и ритуалов (здесь — наречения имени новорожденному).

[6] Вивасван — одно из ведийских божеств Солнца, слившееся впоследствии с Сурьей-Солнцем и передавшее ему свое имя.

[7] Брихаспати — ведийский наставник Индры, царя богов, регент планеты Юпитер; считается одним из создателей (второй — Шукра Ушанас) науки об общественном устройстве, государственном управлении и политике (нити).

[8] Великий Индра — Махендра, именование крупнейшего божества Вед, предводителя богов в битвах с демонами. В эпосе Индра, уступая по значению «великим богам» (Вишну, Шиве и Брахме), являет собой, как царь богов, идеал правителя (сохраняя, однако, роль подателя дождя).

[9] Сын Санкрити, Рантидева — царь, прославившийся многочисленными жертвоприношениями коров, сопровождаемыми обильным одариванием брахманов, благодаря чему он обрел особые религиозные заслуги.

[10] Шиби, сын Ушинары — царь, известный по ряду эпических сюжетов как образец беспредельной щедрости (см., в частности: Араньякапарва, гл. 130—131).

[11] Яяти — царь Лунной династии, предок эпических героев и их противников, удостоенный за свою праведность пребывания на небесах (которое, однако, оказалось для него не вечным).

[12] Ашвины — близнечная пара ведийских божеств, известных в эпосе своей красотой и молодостью, а также искусством врачевания.

[13] Бхагаван — вне виншуитско-кришнаитских контекстов эпоса (как здесь) — вежливое обращение к собеседнику: «о достойный», «почтенный» и т. п.

[14] Дхарма — в индуизме — универсальный надличностный закон, определяющий жизнь индивида и общества, каждое ее проявление.

[15] Гуру — наставник, в роли которого в «Махабхарате» выступают обычно риши — святые мудрецы, появляющиеся перед героями-царями в самые ответственные для тех (часто — трудные) моменты.
[16] Третье небо — небо Индры, иногда обобщенно (как здесь) — небо, куда удаляются эпические мудрецы-риши, странствующие между небом и землей после выполнения своей миссии небесных посланцев.

III

Маркандея промолвил:

Задумав выдать дочь свою, распорядился царь заготовить
свадебную утварь.
И затем, старейших брахманов, всех ритвиджей [1]
и своих пурохитов [2] созвав,

В освященный день поехал с дочерью,
Направляясь в священный лес к обители Дьюматсены.

Спешившись, царь вместе с брахманами приблизился
к тому царю-отшельнику.

Там, под деревом шала [3], он увидел того,
чья участь была великой, —
Незрячего царя, что сидел на подушке из стеблей куша [4].

Ашвапати оказал почесть царю-отшельнику по достоинству
И в смиренных словах известил о себе.

Зная свой долг и предложив гостю аргхья, сиденье и корову [5],
Царь царя спросил: «Что привело тебя сюда?»

На Сатьявана указав, намерения свои и как должно их выполнить
Поведал Ашвапати, так он промолвил:

«О царь-отшельник! Эта красавица по имени Савитри — моя дочь.
Прими ее от меня в невестки по закону твоему,
о ты, закон знающий!»

Дьюматсена промолвил:

Будучи царства лишены, найдя в лесу приют, мы,
отшельники смиренные, стремимся к благу.
Как твоя дочь будет жить в обители?
Не подобает ей трудная жизнь в лесу.

Промолвил Ашвапати:

Как понимает дочь моя, а также и я, и счастью,
И несчастью свойственно быть и не быть.

Не пристало такому человеку, как я, получить подобный ответ.
Я пришел к тебе, о царь, с твердым решением.

Не убивай мою надежду, ибо я всем сердцем почитаю тебя
И любовью сюда приведен, не пытайся же мне отказать.

Ибо достойны соединения мы — ты со мною, а я с тобою.
Прими же дочь мою как свою невестку
в супруги достойного Сатьявана.

Дьюматсена промолвил:

Уже давно хотелось мне породниться с тобою.
«Но я царства лишен» — так я думал, отсюда мои раздумья.

Уже давно желанным мне было твое намерение,
Да исполнится сегодня оно, ибо гость ты мой желанный.

Маркандея промолвил:

Затем, созвав всех брахманов, живущих в обители,
Оба царя устроили свадьбу, как предписано.

Ашвапати, дав приданое дочери по ее достоинству,
Вернулся в чертог свой, преисполненный радости высшей.

Сатьяван же, получив супругу,
наделенную всеми достоинствами, радовался.

Довольна была и она, получив супруга по желанию сердца.
Когда отец ушел, она, сняв уборы,
власяницу и темные одежды надела.

Своими достоинствами, услугами, скромностью, самообладанием,
Исполнением всех просьб — радость всем доставляла.

Свекрови — о теле заботами, начиная с одежды,
Свекру — почитанием богов и речами скромными.

А приветливостью, искусностью, кротким нравом
И ублажением наедине радовала своего супруга.

И так, о потомок Бхараты, прошло для живущих в обители
И покаянию преданных праведников какое-то время.

А в мыслях Савитри, денно и нощно томившейся,
Все оставались слова, что произнес Нарада.

Примечания

[1] Ритвидж — жрец ведийского жертвоприношения.
[2] Пурохита — родовой царский жрец.
[3] Шала — совр. сал, Vatika robusta, или Shorea robusta, тиковое дерево.
[4] Куша — иное название — дарбха, Poa synosuroides, или Cynodon dactylon, священная трава с длинными игольчатыми стеблями, использовавшаяся в брахманских ритуалах.
[5] ...предложив гостю аргхья, сиденье и корову — согласно правилам приема почетного гостя, разработанным в древней Индии, обычный набор подношений ему должен включать пять компонентов: 1) травяная подстилка для сидения; 2) вода для омовения ног; 3) вода для прихлебывания; 4) почетный напиток *аргхья* и 5) медовая смесь.

IV

Маркандея промолвил:

И вот миновал долгий срок, подошло то время, о повелитель,
Когда должно было умереть Сатьявану.

Как день уходит за днем, считала Савитри,
Ибо были в ее сердце слова, что Нарада произнес, постоянно.

«Должен умереть на четвертый день» —
с такою думой прекрасная
Во исполнение обета трехнощного и день и ночь стояла.

О том обете прослышав, весьма огорченный царь
Поднялся, увещевая Савитри, такие слова сказал,

Так Дьюматсена молвил:

— Суровое подвизание начато тобою, царевна!
Слишком ведь тяжко три ночи подряд так выстоять!

Промолвила Савитри:

Не печалься, родимый! Выдержу я обет,
Ибо решение принято, а решению тому есть причина.

Дьюматсена промолвил:

Никак не могу сказать: «Прерви обет!»
Слово «выдержи» должен здесь произнести я.

Маркандея промолвил:

Так сказав, умолк Дьюматсена мудрый.
И в деревянный столп обращенной неподвижная мнилась Савитри.

Ночь накануне смерти супруга, о лучший из Бхаратов,
Протекла для Савитри в скорби и в стоянии.

«Вот день — сегодня...» — с такою думою жертву
Пожирателю жертв [1] пылающему она приносила.

А когда солнце встало на небосклоне, утренний обряд —
паурвахника — она совершила.
Затем, преклонившись перед свекром и свекровью поочередно,

Перед всеми старейшими брахманами покорно встала.
Все отшельники, благие и добрые, что жили в священном лесу,

Благословили Савитри, заклятье против вдовства промолвили.
«Да исполнится это», — думала Савитри, всем сердцем слова
отшельников воспринимая.

Но вспомнила речи Нарады, то мгновенье представила,
И горькой печали исполнилася царевна.

И ей, одиноко стоящей, о лучший из Бхаратов,
Свекор и свекровь сказали ласково:

«Ведь установленный тобой обет закончился,
Пора уж и пищи вкусить, сделай это незамедлительно».

Промолвила Савитри:

Когда солнце зайдет и желание мое сбудется,
смогу я принять пищу.
В моем сердце желание это, и срок установлен мною.

Когда Савитри о принятии пищи так ответила,
Взяв топор на плечо, в лес направился Сатьяван.

Но сказала супругу Савитри:

Одному тебе идти не следует,
Я решила не оставлять тебя, пойдем вместе.

Сатьяван промолвил:

Если решила идти, исполню твое желание.
Но ты с родителями моими посоветуйся,
дабы не коснулась меня вина.

Маркандея промолвил:

Перед свекром и свекровью преклонясь,
сказала великий обет принявшая:
«Вот супруг мой, приносящий плоды, идет в большой лес.

Я б хотела с дозволения почтеннейшей и свекра
Пойти с ним вместе, невыносима разлука мне.

Ваш сын идет — приготовить жертвы для учителя.
Не всегда его должно удерживать; можно удержать,
когда идет в лес с иною целью.

Почти год не выходила я из обители.
Увидеть лес в цвету великая мне охота».

Промолвил Дьюматсена:

С тех пор как отцом дана мне в невестки Савитри,
Не припомню просьбы, высказанной ею когда-либо раньше.

Пусть получит просимое эта женщина.
Заботлив да будет Сатьяван, о дочь моя, в пути.

С дозволения обоих, она, победившая,
Вместе с супругом, как бы смеясь, пошла,
а сердце было палимо горем.

Леса расцвеченные, всеусладительные, множество павлинов
привлекающие,
Созерцала широко открытым взором Савитри.

Сатьяван сказал ей сладостно:
«Ты взгляни на реки светлоструйные,
На цветущие дерев вершины».

Но она, безупречная, глядела на него и вспоминала слова Нарады.
И мнился ей Сатьяван уже мертвым.

Супруга сопровождая, шла она мягкой поступью,
А сердце разрывалось в ожидании срока.

Примечание

[i] Пожиратель жертв — Агни, жертвенный огонь, уста, вкушающие жертву, чтобы принести ее богам.

V

Маркандея промолвил:

Так, в сопровождении супруги, тот герой, плоды все собрав,
Сосуд ими наполнив, стал рубить дерево.

Когда рубил он дерево, выступил у него пот
И от усилий родилась головная боль.
Он, трудом измученный, к супруге милой обратясь, сказал,

Так Сатьяван промолвил:

От этих усилий разболелась у меня голова.
Все члены тела и сердце, Савитри, словно пылают.

Неможется, видно, мне, о моя молчаливая,
Кажется, словно дротиками пронзена голова.
Так хочется спать, о прекрасная, нет сил стоять мне.

Приблизилась, подошла к супругу Савитри,
Опустившись на землю, голову его положила к себе на колени.

Над словами Нарады размышляя, поняла горемычная:
Вот день тот, тот час, та минута, то мгновение...

И видит вдруг: стоит около Сатьявана, на него глядя,
Муж огромный, светозарный, как солнце,
венценосец в багряных одеждах,
Сумрачно-бледный, багровоокий, с петлею в руке, зловещий.

Увидя его, сразу встала Савитри, и,
бережно голову супруга опустив,
Сотворила анджали, и сказала, скорбная, с трепетом в сердце:

«Узнаю в тебе божество, ибо облик твой сверхчеловеческий,
Ответь милостиво, о владыка, кто ты и что хочешь делать?»

Промолвил Яма[1]:

Ты — верная супруга, Савитри, и покаянным жаром исполнена,
Потому говорю с тобою, узнай же, прекрасная, бога Яму.

Этот царевич, чей жизненный дух иссяк, твой супруг Сатьяван.
Его связав, я уведу его, узнай же — это хочу я сделать.

Промолвила Савитри:

По слухам, о бхагаван, твои вестники приходят,
дабы увести людей,
Почему же ты сам пришел, о владыка?

Маркандея промолвил:

Поведал ей бхагаван, царь усопших, свое намерение,
Желая приятное ей сделать, все, как есть,
он ей начал рассказывать.

Промолвил Яма:

Сатьяван — это океан достоинств, он прекрасен
и сочетался с добродетелями.
Не подобает, чтобы вели его мои люди, потому сам пришел я.

Затем Яма из тела Сатьявана подвластного ему человечка,
Размером с большой палец [2], петлей его опутав, с силой выдернул.

И лишенное жизни, бездыханное, потускневшее,
Неприятно стало на вид неподвижное тело.

А Яма, связав его так, направился к югу [3].
Горем охвачена, последовала за Ямой Савитри,

Та, чья участь была великой, преданная супружескому долгу,
Совершенная в исполнении обета.

Яма промолвил [4]:

Ступай, вернись, Савитри! Соверши погребальный обряд,
и ты свободна от обязанностей и от супруга.
Сколько должно пройти — тобою пройдено.

Промолвила Савитри:

Куда ведут моего супруга или куда сам он следует,
Туда должно и мне идти — вот мой долг постоянный.

Не преграждай мне путь, во имя моего обета и любви к супругу,
Преданности наставникам, смирению и по твоей милости.

«Семью шагами скреплен брачный союз», — так говорят мудрецы,
Постигшие смысл бытия, об этом содружестве.

Выслушай, нечто хочу я сказать тебе.
В лесу живут те, кто обуздал себя.

Они говорят о долге по праву обретших знание.
Один из святых познал долг — и остальные идут его стезями.

Это долга путь. Ни другого, ни третьего пути да не возжелают.
Вот и молвят праведные, что долг — самое главное.

Яма промолвил:

Вернись, мне нравится твоя речь, хорошо сложенная —
и по звучанию, и по словам, и по доводам.
Избери себе дар, кроме жизни супруга, о безупречная, любым
даром я наделю тебя.

Промолвила Савитри:

Лишенный царства, ослепший, нашел приют в лесу,
в обители, мой свекор.
По милости твоей да получит он зрение и могучим государем
станет, словно солнце блистающим.

Яма промолвил:

Дам тебе этот дар, о безупречная, да будет так, как поведала.
Ты кажешься утомленной от пути, ступай, вернись,
да исчезнет твоя усталость.

Промолвила Савитри:

Откуда же возьмется усталость вблизи супруга,
ибо там, где супруг, там и мой постоянный путь.
Куда супруга уводишь, там и мой путь будет, о владыка богов [5].

Выслушай слова мои:
Даже одно пожелание встречи с праведными считают
возвышенным,
Ибо возвышенна дружба.

Не бесплодна встреча с праведным мужем,
Потому должно жить в общении с праведными.

Яма промолвил:

По душе мне твои слова, справедливы они,
и мудрость мудрых они умножают.
Второй дар избери, о достойная, но не жизнь Сатьявана.

Промолвила Савитри:

Некогда похищенное царство моего мудрого свекра
да будет им вновь получено,
Да не отступит он от своего долга, этот второй дар я избираю.

Яма промолвил:

Свое царство получит скоро и не отступит от долга царь,
Ибо свершится воля моя, ступай, вернись, царевна,
да исчезнет твоя усталость.

Промолвила Савитри:

Все существа смиренно тебе покоряются, всех укрощая,
по воле своей ты уводишь.
Известен ты, господин, как Усмиритель [6],
внимай же словам моим, так гласящим:

Незлобивость ко всем существам помышлением, делом и словом,
Милость и щедрость — долг неизменный всех благостных.

Таков этот мир: различна сила любви у людей,
Но истинно благостны те, кто даже врагам милосердье окажет.

Яма промолвил:

Как питье для жаждущего, будет слово, тобою сказанное.
Какой хочешь дар избери, о прекрасная,
только не жизнь Сатьявана.

Промолвила Савитри:

Не имеет потомства царь — отец мой, да будет он родителем
ста сыновей собственной крови,
Да будут они продолжением рода — этот третий дар я избираю.

Яма промолвил:

Да будет у отца твоего, о прекрасная, сто сыновей,
блестящих длителей рода.
Вернись, о царевна, ибо исполнится твое желание,
ты же прошла долгий путь.

Промолвила Савитри:

Не долог он для меня близ супруга, мысль моя бежит еще дальше.
Пока следуешь, выслушай то, что я начала говорить.

Ты, полный величия сын Вивасвана,
мудрецами зовешься ты Вайвасвата [7].
Единым законам следуют все существа, потому, о господин,
ты зовешься царем закона [8].

К себе не бывает того доверия, что к праведным.
Вот почему все ищут любви у праведных.

От дружелюбия всех существ рождается доверие.
Потому у человека доверие к доброте особое.

Яма промолвил:

Таких слов, как эти, о прекрасная женщина, ни от кого,
кроме как от тебя, я не слышал.
Я доволен ими. Четвертый дар избери,
но не жизнь Сатьявана, и ступай.

Промолвила Савитри:

Пусть будет у меня от Сатьявана сто сыновей его крови,
Полных силы и мужества, продолжателей рода.
Этот четвертый дар я избираю.

Яма промолвил:

Будет сто сыновей, полных силы и мужества,
на радость тебе, о женщина.
Не утомляйся, царевна, вернись, долгий путь ты прошла.

Промолвила Савитри:

У праведных всегда неизменно стремление к долгу,
не отчаиваются и не колеблются праведные.
Единение праведных не бесплодно,
праведные не боятся праведных.

Истиной праведных солнце движется,
благочестием праведных земля держится,
Праведные — прибежище бывшего и грядущего, царь,
среди праведных не пропадают праведные.

Отрадны подобные деяния ариям [9], неизменно то зная, праведные,
Других исполняя цели, не ждут воздаяния.

Благоволение у праведных не бывает напрасным,
не пропадает ни дело их, ни достоинство.
У праведных всегда неизменно оно, потому праведные —
истинные защитники.

Яма промолвил:

Всякий раз, когда произносишь свое справедливое,
для души отрадное, мыслью глубокое слово,
Все более возрастает мое преклонение перед тобою.
Избираешь ты дар несравненный, о ты,
преданная обету супружества.

Промолвила Савитри:

Заключение речи твоей не лишает меня надежды,
как то было при прежних дарах.
Дар избираю я: да оживет Сатьяван,
ибо как мертвая я без супруга.
Без него не хочу я блаженства, без него не хочу я неба,

Без него не хочу я счастья, утратив супруга, я не останусь жить.
Ты обещал мне сто сыновей, а сам уводишь супруга.
Дар избираю я: да оживет Сатьяван, и слово мое станет истиной.

Маркандея промолвил:

«Да будет так», — произнес Яма Вайвасвата,
царь правосудия [10], отпуская петлю.
И, духом возрадованный, так сказал он Савитри:

«Милая, отпущен супруг твой, о ты, радость семьи!
Его уведешь ты здоровым, и он будет преуспевать.

Четырехсотлетнего возраста достигнете вы оба,
Вознося жертвы, своей добродетелью стяжает он славу в мире.

С тобою родит Сатьяван сто сыновей,
И будут твои сыновья и внуки царями и воинами.

И будут носить они твое имя и прославляться.
И у отца твоего с матерью Мáлави сто сыновей будет,

Малавами всегда именуемые,
и у всех у них будут сыновья и внуки.
Братья твои станут подобны богам».

Так ее одарив, величавый Царь Справедливости [11],
Приказав Савитри возвращаться, ушел в свои владения.

А Савитри, обретя вновь супруга, пошла после ухода Ямы
Туда, где лежало мертвое тело Сатьявана.

Увидя супруга на земле, она приблизилась, и, опустившись,
Обхватила его, и подняла его голову себе на колени.

В сознанье придя, словно прибыв издалека,
обратился он к Савитри,
Снова и снова с любовью подымая к ней взоры,
Так Сатьяван промолвил:

О как долго я спал, почему не разбудила меня?
И где тот мрачный муж, что хотел меня увести?

Промолвила Савитри:

Тот, кто приходил, он ушел, то Яма, великий бог,
усмиритель всех.
Ты выспался, отдохнул, о царевич, обладатель великой доли.
Встань, если можешь, смотри: уже ночь глубокая.

Маркандея промолвил:

В сознанье придя, как бы встав после блаженного сна,
Во все стороны леса вглядываясь,

Сказал Сатьяван:

Я есмь приносящий плоды, вместе с тобою я вышел, о стройная!
У меня, когда рубил я дерево, появилась боль в голове.

Головною болью мучимый, я не мог долго стоять
И на коленях твоих заснул — все это помню, прекрасная!

Когда был я в твоих объятьях, сон унес мою душу.
Видел я ужасную тьму и мужа могучего.

Если ты знаешь, что это, скажи мне, о стройная,
Сон ли мне виделся или было то явью?

Промолвила Савитри:

Ночь углубляется. Завтра поведаю все, как было, тебе, о царевич!
Вставай же, вставай, прошу тебя,
о родителях вспомни, столь преданных!

Ночь глубока, ушло светило дневное,
А в ночи шакалы бродячие разъяренные рыскают,
клики злобные испускают.

Слышен в лесу шум листвы от приближения хищников,
Со страшным воем они, обратясь в темноту, потрясают мне душу.

Сатьяван промолвил:

В зловещем лесу, охваченном ужасною тьмою,
Ты не найдешь тропы, не сможешь передвигаться.

Промолвила Савитри:

В лесу, ныне горящем, древо сухое стоит, пылая,
Раздуваемый ветром то здесь, то там виден огонь.

Принесу тот огонь и лежащие здесь остатки древ зажгу,
оставь же свою печаль.
Я вижу, ты болен, сам не можешь идти,
не узнаешь дорогу в лесу, полном тьмы.

Завтра утром, когда просветлеет в лесу, мы пойдем,
коли будет на то твое согласие.
Заночуем же здесь, если угодно тебе, о безупречный.

Сатьяван промолвил:

Боль в голове прошла, мне кажется, я здоров.
Хочу к отцу и матери, будь благосклонна.

Никогда прежде не возвращался я столь поздно в обитель.
Мать не пускает из дома меня, лишь начинает темнеть.

Даже днем, когда родители мои тоскуют,
Ищет меня отец со всеми живущими в обители.

Часто встречали меня упреками отец и мать огорченные:
«Поздно приходишь домой!»

Я думаю, как беспокойно из-за меня им ныне!
Как велико будет горе их, если я не вернусь!

И прежде не раз говорили мне старики с нежностью,
горюя и плача:
«Тобою покинутые, даже мгновения не проживем мы, сыночек!

Наша жизнь лишь до тех пор продлится, пока ты будешь жив.
Двух стариков слепых ты — око, поддержка, хлеб поминальный,
и слава, и продолжение нашего рода».

Мать стара, стар и отец, конечно же, я их опора.
Меня не увидя ночью, как всполошатся они!

Я негодую на этот сон, что причиною стал того, что отец мой
И мать, ни в чем не повинные, из-за меня охвачены страхом.

Да и сам я испуган, сам я в большой беде:
Ведь без матери и отца жить я не в силах.

Отец мой, чьим оком стал разум, ныне, смущенный мыслями,
В этот миг, конечно, вопрошает всех живущих в обители.

Не о себе скорблю я, красавица, я скорблю об отце моем,
О матери слабосильной, за супругом своим ступающей.

Ныне постигнут они из-за меня великое горе,
Живы лишь тем, что живу я, только я их поддержка,
Им я должен служить — ведомо мне и это.

Маркандея промолвил:

Так сказав, этот праведник, верный и любящий сын,
Скорбью объятый, руки воздев, начал громко рыдать.

В муках скорби увидя супруга, преданная Савитри,
Слезы его вытирая, промолвила:

«Если истинны мои обеты, если истинны мои деяния,
если истинны мои жертвы,
Пусть пройдет эта ночь спокойно для супруга и для его родителей.

Не припомню, чтобы когда-либо слова лжи,
пусть и дозволенной, произнесла я.
Этою правдою да будут ныне мой свекор и свекровь поддержаны [12]».

Сатьяван промолвил:

Я хочу видеть родителей, иди, Савитри, немедля,
Коль скоро увижу я горе отца или матери,
Не переживу я, истинно покончу с собой, о прекраснобедрая.

Если хочешь, чтоб жил я, и хочешь доставить мне радость,
Отправляйся сейчас же в обитель.

Маркандея промолвил:

Тотчас встала Савитри, подвязала, прекрасная, свои волосы,
И, обхватив супруга, помогла подняться ему.

Сатьяван же, стоя, растер тело ладонями
И, оглянувшись в радости, бросил взгляд на сосуд.

Тогда сказала ему Савитри: плоды принесешь завтра.
Я же топор твой возьму для безопасности.

Тяжелый сосуд на ветку дерева подвесила,
Топор взяла, к супругу приблизилась
и себе на левое плечо руку его положила.

Правой рукою его обняла, прекраснобедрая,
И двинулась величавой, как у слонихи, походкой [13].

Сатьяван промолвил:

Мне тропинка известна, часто по ней я хаживал, о боязливая,
При лунном свете видна она, при свете,
что сквозь деревья пробивается.

Мы идем той дорогой, где собирали плоды,
Дорогою той, что пришли, иди же немедля, прекрасная.

Здесь, под купой деревьев палаша [14] тропа двоится.
По той, что к северу, ступай, и поспешим.

Я хорошо себя чувствую, полон сил
и стремлюсь увидеть родителей.
Так говорил Сатьяван, к обители поспешно двигаясь.

Примечания

[1] Яма — бог смерти, в описании внешнего облика которого прослеживается негативная символика красного цвета (ср. ранее в тексте: «Муж... как солнце,.. в багряных одеждах, багровоокий...).

[2] ...человечка, размером с большой палец — представление о душе как об антропоморфном существе внутри человеческого тела впервые встречается в упанишадах, религиозно-философских текстах древней Индии.

[3] ...Яма... направился к югу — местопребывание эпического бога смерти, его царства, на пространственной вертикали космоса ассоциируется с низом, югом, хранителем (локапалой) которого и является Яма (тогда как в Ведах он — царь, пребывающий на небесах).

[4] Этой репликой Ямы открывается агонистический диалог Савитри с богом смерти, ставка в котором — не просто судьба Сатьявана, но и обретение благодаря мужскому потомству высшей участи для обоих царских родов — и Савитри, и ее супруга: бездетному, даже если это праведник, не суждено достичь неба. Так прорисовывается общий мифо-ритуальный фон событий «Повести», связанный с идеей плодородия-жизни.

[5] ...о владыка богов. — Хотя положение Ямы в эпическом пантеоне не соответствует указанному, подобные возвеличительные характеристики богов в контексте их умилостивления вполне уместны.

[6] Известен ты... как Усмиритель — эпическая этимология, выводит значение имени Яма из его функции (yam — «править», «усмирять»); согласно же древнему мифу, Яма-«близнец» вместе со своей сестрой Ями ответствен за появление людей.

[7] Вайвасвата — то же: сын Вивасвана-Солнца, именование бога смерти Ямы, а также первочеловека Ману; наличие общего отца у первого из умерших (Яма) и первого из живущих (Ману) — свидетельство амбивалентности мифологического восприятия Солнца.

[8] Царь закона — Дхармараджа, имя-эпитет Ямы в его древней функции — бога-судии.

[9] Арии — здесь — «благородные», «достойные», «праведники».

[10] Царь правосудия — см. выше, примеч. 8.

[11] Царь Справедливости — см. там же.

[12] Эти слова Савитри — образец магического «заклятия истиной»: если заявление человека о своих (или чужих) качествах или действиях истинно, то его желание должно исполниться.

[13] ...величавой, как у слонихи, походкой. — Таким сравнением подчеркивается не только величавость, но и плавность, изящество женской походки (налицо несходство в данном случае индийских эстетических критериев с европейскими).

[14] Палаша — дерево Butea monosperma.

VI

Маркандея промолвил:
В это время Дьюматсена могучий, зрение обретя,
Ясным взором все обозревал.

Он, лучший из лучших, обители все обойдя, вместе с Шайбьей, супругой своей,
Сына нигде не найдя, пришел в отчаяние.

Из обители оба супруга в ту ночь на поиски
Отправились через реки, леса и озера.

В тревоге о сыне, услыша какой-либо шум,
подняв головы, говорили:
«То идет Сатьяван вместе с Савитри».

Бежали они, как безумные, иссечены были ноги их тростниками,
Кровью покрыты, изранены, шипами куша исколоты.

Жрецы и все жители обителей быстро нагнали их,
Успокаивая, привели к жилищу обратно.

Там старцы-отшельники стали утешать Дьюматсену и супругу его
Сказаньями разными о древних правителях.

Но так утешаемые старики, чье желание сына увидеть
Вызывало воспоминание о поступках детских его,
все сильней горевали.

И, терзаемые скорбью, издавая жалобные возгласы, они рыдали:
«О сын! О праведная женщина! Где вы? Где вы?»

Брахман Суварчас промолвил:

Истинно, супруга его Савитри смирением, и благочестием,
И покаянным жаром исполнена, и потому — жив Сатьяван [1]!

Гаутама промолвил:

Изучены мною веды с ангами [2] и великий жар покаяний накоплен.
Брахмачарин [3] я с юного возраста, и наставникам, и Агни угоден.

Все обеты мною со тщанием соблюдались.
Я постился, питаясь воздухом, как установлено.

И горением духа постигаю я, что может свершиться.
Узнайте же истину: жив Сатьяван!

Промолвил послушник:

Как слово, исходящее из уст моего наставника,
Никогда не может быть ложно, так истинно жив Сатьяван!

Промолвили отшельники:

Как истинно счастливые приметы у супруги его Савитри
Не быть вдовою, так истинно жив Сатьяван!

Бхарадваджа промолвил:

Как истинно супруга его Савитри исполнена
Смирением, и благочестием, и покаянным жаром,
так истинно жив Сатьяван!

Промолвил Дальбхья:

Как истинно зрение твое вернулось,
как истинно обет Савитри исполнен,
Ибо, пищи не приняв, ушла она, так истинно жив Сатьяван!

Апастамба промолвил:

Как истинно, что при угасании стран света [4]
птицы и звери поднимают голос,
Как истинно превосходство твое царское,
так истинно жив Сатьяван!

Промолвил Дхаумья:

Как истинны приметы долголетия и все достоинства у сына твоего,
Любимца людей, так истинно жив Сатьяван!

Маркандея промолвил:

Так утешенный теми отшельниками, слова и смысл
Всех речей их обдумав, стал Дьюматсена спокойнее.

И в это мгновение Савитри вместе с супругом своим Сатьяваном
Радостная пришла, ночью вошла в обитель.

Промолвили брахманы:

Видя тебя в соединении с сыном, прозревшего,
Все мы молим о счастии твоем, о царь!

Соединением с сыном, появлением Савитри,
возвращением зрения —
Этими дарами тремя уже осчастливлен ты, царь.

Все говорим мы: «Коли так, то, без сомнения,
Благоденствие твое будет все более и более множиться».

Маркандея промолвил:

И все дваждырожденные, возжигая огонь,
Воздали честь Дьюматсене, великому государю.

Затем Шайбья, Сатьяван и Савитри, по одну сторону стоявшие,
С дозволения, беспечальные, сели.

После чего, усевшись вместе с царем, все отшельники,
Любопытством побуждаемые, спросили царевича,

Так отшельники молвили:

Отчего не вернулся ты раньше с супругою вместе, о владыка,
А пришел поздно ночью, что тебя задержало?

Твои отец и мать и все мы, опечаленные,
не могли понять, что случилось.
Обо всем о том расскажи же нам, о царевич!

Промолвил Сатьяван:

С дозволения отца отправился я вместе с Савитри.
Там, в лесу, когда рубил я дерево, появилась боль у меня в голове.

С этой болью заснул я надолго, так мне помнится,
Никогда прежде не спал я столько времени.

Дабы всем вам, почтенным, не причинить печали,
Поздно ночью вернулся; нет здесь другой причины.

Гаутама промолвил:

А почему возвратилось зрение Дьюматсене, отцу твоему?
Если неведома тебе причина, то ты, Савитри,
соблаговоли рассказать нам.

Тебя услышать хочу, о Савитри, тебе же все ведомо.
Знаю, о Савитри, блеском самой богине Савитри ты равна.

Ты знаешь причину, так поведай же нам истину,
Если нет у тебя тайны какой-либо, то расскажи нам все.

Промолвила Савитри:

Так, как желаете, не иначе, все вы узнаете,
Только правду услышите, ибо тайны никакой нет у меня.

Великим мудрецом Нарадой была предсказана мне смерть супруга.
Сегодня наступил день тот, оттого не оставляла я Сатьявана.

Когда спал он, воочию явился Яма со своею свитою [5].
Связав, повел он его в страну, населенную предками.

Сего владыку, могучего бога, порадовала я праведным словом,
И пять даров дал он мне, от меня узнайте о них:

Зрение и царство свекру моему — два дара,
Сто сыновей отцу моему и сто сыновей мне самой,

Четыреста лет жизни мне и супругу моему Сатьявану,
Ибо ради жизни Сатьявана стойко выдержан мною обет.

Вот истинная причина, рассказанная вам пространно,
Как великое горе мое обернулось счастливой будущностью.

Промолвили отшельники:

Царский род, застигнутый бедами, в темной бездне тонущий,
Тобою спасен благородно, тобою, в ком сочетаются добрый нрав,
чистота и преданность, о праведная!

Маркандея промолвил:

Так воздав почитание, прославляя ее,
прекрасную женщину, те отшельники,
Простившись с царем и сыном его, радостные,
в жилища свои вернулись благополучно.

Примечания

[1] Этой репликой брахмана Суварчаса открывается перечень высказываний отшельников, иллюстрирующий акт коллективной магии — «заклятие истиной» (ср. выше, примеч. 12 к гл. V).

[2] Изучены мною веды с ангами... — Веды — древнейшие памятники индийской словесности, включающие три собрания священных гимнов — Риг-, Яджур-, Самаведу, а также четвертое — Атхарваведу, собрание магических заговоров, сакрализованное позднее. Анги (веданги) — пояснения к Ведам, шесть научных дисциплин (и среди них — просодия, грамматика, этимология и астрономия), развившихся из потребностей неукоснительно точного воспроизведения священных ведийских текстов и их толкования.

[3] Брахмачарин — здесь — «блюдущий обет целомудрия» (ср. выше, примеч. 8 к гл. I).

[4] ...при угасании стран света... — т. е. с наступлением ночной темноты, когда солнце заходит за горизонт.

[5] ...явился Яма со своею свитою. — Ранее о спутниках Ямы не говорится (ср. выше в тексте, гл. V, слова Ямы: «Не подобает, чтобы вели его мои люди, потому сам пришел я»). Возможно, здесь имеет место эпическое противоречие: внимание сказителя сосредоточено на главном, и конкретные детали оказываются неважны.

VII

Маркандея промолвил:

Когда миновала та ночь и поднялся солнечный диск,
Все отшельники, утренние обряды сотворив, вновь собрались.

Не могли великие отшельники пресытиться, снова и снова
Дьюматсене рассказывая о славной участи Савитри.

И тут из страны Шальвиев [1] пришли, о властитель, все подданные,
И сообщили, что враг царя убит своим советником.

После того как услышали, что убит он с родственниками и
приверженцами,

Сообщили они, что и войско вражее в бегство обращено и
рассеяно.

О царе ж у всего народа одно только было мнение:
Зрячий или незрячий, да будет он государем нашим.

С тем решением посланы мы сюда, о царь.
Для тебя колесница эта прислана и войска четырех родов [2],

Соблаговоли же, о повелитель, отправиться,
провозглашена твоя победа в городе,
Восседай на троне, унаследованном от отца и деда, долгие годы.

И увидя, что царь прозрел и преисполнен величия,
Широко глаза от удивления открыли и припали челом к земле.

Затем, склонившись перед всеми старейшими брахманами,
что в обители жили,
Приняв от них всех почести, Дьюматсена в город двинулся.

Шайбья вместе с Савитри в колеснице сверкающей,
богато убранной,
Влекомой людьми, окруженная войском, также отправилась.

После того пурохиты совершили с радостью
обряд окропления Дьюматсены на царство
И сына его доблестного соправителем провозгласили.

Спустя много времени народилось у многославной Савитри
Сто сыновей, героев, кого в бегство обратить невозможно.

А также сто братьев единоутробных у нее стало,
прекрасномогучих,
Рожденных Малави от Ашвапати, царя мадров.

Так отец и мать, свекор, свекровь, весь род супруга
Был избавлен от горя царевною Савитри.

Вот так и прекрасная Драупади, чтимая за добрый нрав,
Спасет вас всех, как благородная Савитри[3].

Промолвил Вайшампаяна:

Так тот Пандава[4] был утешен великодушным подвижником,
И беспечально, спокойно, о царь, жил в лесу Камьяка[5].

И тот муж, кто выслушает с преклонением
возвышенное сказание о Савитри,
Будет счастлив и преуспеет во всех делах,
и не постигнет его невзгода[6].

Примечания

[1] Шальвии — то же: шальвы; см. примеч. 3 к гл. I.
[2] Войска четырех родов — традиционное деление по родам войск включает пехоту, колесницы, конницу и боевых слонов.
[3] Вот так и... Драупади... спасет вас всех, как... Савитри. — Этими словами риши-мудрец Маркандея подчеркивает значение «Повести» как утешительного для изгнанников-Пандавов «примера», образца поведения, который позволяет корректировать их душевное состояние (ср. далее в тексте: «Так тот Пандава был утешен... и беспечально, спокойно... жил в лесу...»).
[4] Пандава — сын царя Панду, здесь — Юдхиштхира (так же зовутся и его братья).
[5] Камьяка — лес, в котором протекало изгнание эпических героев.
[6] «Повесть о Савитри» завершается «даром за слушание» (пхалашрути), что автоматически возводит ее в ранг священного текста и приравнивает его рецитацию по значимости к отправлению ритуала.

Перевод Н. В. Лобановой, примечания С. Л. Невелевой, публикация В. К. Афанасьевой и Я. В. Василькова

«Glorification of the Devoted Wife», translated from Sanskrit by Nina V. Lobanova

«Glorification of the Devoted Wife (*Pativratāmahātmya*)», known also as «The Tale of Savitri (*Sāvitryupākhyāna*)» is a part of the great Indian epic poem the «Mahābhārata» (Mbh. III.277–282). This translation from Sanskrit into Russian was done in the 1950-s by the Russian Indologist Nina Vladislavovna Lobanova (1904–1976), but for many reasons could not be published during the scholar's lifetime. The present publication was prepared by N. V. Lobanova's daughter, Veronika K. Afanasyeva and the Indologist Yaroslav V. Vassilkov. The Preface contains 1) necessary information about Indian tale (stressing its mythic and ritual connections and particularly its ties with the mythology of the *Gāyatrī* mantra and the *Vaṭasāvitrīvrata* rite) and 2) translator's biographical data. Notes to the text were compiled by Svetlana L. Neveleva.

Жизнеописание «Светлого Учителя» по сочинениям Ахунда Дарвезы

М. С. Пелевин
Санкт-Петербургский Государственный университет

Жизнь и деятельность Байазида Ансари, основоположника религиозного течения *рошанийа*, к настоящему времени изучены достаточно полно (подробную библиографию работ можно найти в соответствующей статье «Энциклопедии ислама» [Shafi, 1124] и недавно опубликованной книге А. Маннанова [Маннанов, 156—164]). Однако знакомство с литературой, освещающей эту тему, убеждает в необходимости еще раз обратиться к непосредственным источникам наших сведений о жизни «Светлого Учителя», как называли Байазида его последователи. Во-первых, некоторые интересные факты и существенные подробности, содержащиеся в этих источниках, остались вне внимания исследователей. Во-вторых, источники отражают противоположные взгляды на личность Байазида Ансари, и их сведения нуждаются в критическом сопоставлении.

Среди источников выделяются три основные группы. К первой относятся труды богослова Ахунда Дарвезы, современника и идейного оппонента Байазида. Это трактаты «Махзан ал-ислам» и «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар». Во вторую группу входят рошанитские источники: трактат самого Байазида «Сират ат-таухид» с автобиографией в предисловии и сочинение его ученика Али-Мухаммада Мухлиса «Хал-нама» (начало XVII в.). Третью группу составляют могольские исторические сочинения, из которых наиболее авторитетны труды «Дабистан ал-мазахиб» Мухсина Кашмири (середина XVII в.) и «Ма'асир ал-умара» Шах-наваз-хана (первая половина XVIII в.). Могольские авторы частично использовали в своих сочинениях источники первых двух групп, поэтому их произведения можно считать уже в какой-то мере производными. Во многом вторичным является и раздел об истории рошанитского движения в «Тарих-и мурасса» Афзал-хана Хаттака (начало XVIII в.). Биография Байазида у Афзал-хана представляет собой просто перевод на пашто соответствующей главы из «Махзан ал-ислам».

Сочинения Ахунда Дарвезы как источники биографических сведений о Байазиде Ансари имеют особую ценность прежде всего потому, что это — живые свидетельства современника, который был лично знаком с рошанитским вероучителем, неоднократно вел с ним теологические споры, встречался с его приверженцами, знал изнутри жизнь паштунских племен. Конечно, Дарвеза, будучи защитником традиционалистского ислама, очень предвзято и пристрастно относится к Байазиду и иначе как «проклятый отступник» его нигде не называет. Однако он признает за Байазидом остроту ума и дар проповедника. Его критическая оценка личности Байазида Ансари прекрасно дополняет и оживляет образ этого незаурядного и даже немного загадочного человека, внесшего немалый вклад в духовную культуру афганского народа.

В своих сочинениях Дарвеза очерчивает географические границы, в которых протекала жизнедеятельность Байазида Ансари. Родившийся среди ормуров в Вазиристане, в селении Канигурам, Байазид в молодости побывал по торговым делам в Самарканде и Пенджабе. Эти поездки обогатили его интересными знакомствами и новыми религиозно-философскими знаниями. Свою проповедническую деятельность он начал в Нангархаре среди момандов, перебравшись сюда из Канигурама через Кабул. Затем он двинулся на восток, в Пешавар, где какое-то время жил у халилов. После обосновался у мохмандзаев в Хаштнагаре. Здесь он был схвачен и

доставлен в Кабул. Из Кабула Байазид вновь вернулся через Нангархар в Хаштнагар.

Следующий период его жизни прошел в Тирахе среди афридиев и оракзаев. Отсюда он совершил неудачный поход в Нангархар, завершившийся бегством в Хаштнагар, где Байазид и скончался. Местом погребения Байазида, по словам Дарвезы, официально считался Канигурам, хотя на самом деле его останки были брошены в Инд.

Дарвеза называет имена людей из числа близких родственников, учителей, приверженцев и противников Байазида Ансари, среди которых его отец Абдаллах, жена Шамси, сыновья Умар, Нур ад-дин, Хайр ад-дин, Камал ад-дин, Джалал ад-дин, внук Ахдад, первый учитель богословия Мулла Пайанда, духовный наставник Сулайман, покровитель Султан-Ахмад Моманд, последователи его учения Мулла Давлат-хан Мохмандзай, Шайх Пайанда, Матах-хан Акозай, братья Хвешки (Арзани, Умар и Али), рошанитская проповедница Каши, а также представители противоположного идейного лагеря — Шайх Али Тирмизи, Сайид Харун, Мулла Занги Папини.

Основная цель Ахунда Дарвезы заключалась в критике теософских взглядов Байазида, чему посвящен весь трактат «Махзан ал-ислам» и многие страницы соответствующей главы в «Тазкират ал-абрар». Отдельные критические замечания Дарвезы дают весьма фрагментарную и неизвестно насколько истинную картину учения Байазида. Частично это учение соответствует некоторым доктринальным положениям *тасаввуфа* о божественном единобытии, о ступенях познания Бога, о необходимости духовного учителя на пути познания. Практическая сторона учения включает в себя такие элементы суфийской практики, как *зикр*, *халват*, коллективное радение *сама*. Кроме того, Дарвеза приписывает Байазиду Ансари веру в переселение душ, которую тот якобы позаимствовал у индийских йогов, порицает его за несоблюдение норм *шариата*. Но главное обвинение он выдвигает по поводу притязаний Байазида на миссию пророка и божественную сущность.

Кратко обрисована у Дарвезы проповедническая деятельность Байазида, которую тот начал вести в небольшой женской аудитории, а затем распространил на многие племена Пешаварской долины, Нангархара и Тираха. При этом он рассылал свои сочинения от Бадахшана до Дели, давая о себе знать крупным богословам и высокопоставленным представителям светской власти. В защиту своего вероучения Байазид Ансари неоднократно выступал на богословских диспутах, инициаторами которых обычно выступали его идейные противники.

Дарвеза обвиняет Байазида в подстрекательстве афганцев к совершению разбойных нападений на торговые караваны, отбиранию и разделу чужого имущества и жен, приписывает ему план военного похода на столицу могольского государства. Но из реально осуществленных действий называет только неудачный набег на одно селение в Нангархаре и расправу с местными жителями в Тирахе.

Сообщает Дарвеза и некоторые сведения об афганских племенах. В первую очередь это касается религиозной сферы. Слова Дарвезы свидетельствуют о слабой распространенности ислама среди паштунских племен. Исламизация паштунов осуществлялась главным образом путем миссионерской деятельности мусульманских богословов, к которым принадлежал сам Ахунд Дарвеза. Дарвеза жил и проповедовал в Свате у юсуфзаев. Его деятельность имела успех, поскольку он часто упоминает о своих сторонниках из числа «юсуфзаев-мусульман» и в целом относится к юсуфзаям с гораздо большей симпатией, чем к прочим афганским племенам, которых постоянно упрекает за невежественность и несоблюдение исламских религиозных и правовых норм.

Ислам распространялся в Паштунистане не только в своем традиционном виде, но и в форме различного рода «ересей», из которых самой жизнеспособной оказалась *рошанийа*. Устами Байазида Ансари Дарвеза называет имена еще трех вероучителей-отступников, действовавших в северо-восточном Паштунистане: Пахлаван Рафизи, Вали Баричи (Барец) и Тайиб. Интересно также сообщение Дарвезы о том, что у афганских племен Тираха, афридиев и оракзаев, было принято соблюдение не мусульманского поста, а своего собственного, который они держали в начале весны в течение десяти дней. Несоблюдение этими племенами прочих предписаний *шариата* Дарвеза объясняет влиянием рошанитского вероучения.

Отмечены у Ахунда Дарвезы и другие исторические факты, связанные с жизнедеятельностью Байазида и его потомков. Дарвеза достаточно подробно повествует о том, как были изгнаны со своих земель коренные жители Тираха, а их владения перешли в руки афганцев, рассказывает о столкновениях сына Байазида Шайха Умара с юсуфзаями, о проникновении моголов в Паштунистан под видом борьбы с рошанитами и усилении их контроля за положением в племенах.

Полемическая направленность сочинений Ахунда Дарвезы неизбежно выявляет некоторые личные черты и уровень образованности самого автора. Опровергая те или иные положения рошанитской теософии, Дарвеза постоянно ссылается на Коран, *сунну*, комментарии к священным текстам, различные богословские трактаты, цитирует строки из произведений классической литературы. При этом он иногда допускает неточности, делая огрехи даже в цитировании коранических строк. Не случайно его сочинения позднее были подвергнуты критике знаменитым поэтом и просвещенным племенным правителем Хушхал-ханом Хаттаком.

Ахунду Дарвезе принадлежат три версии жизнеописания Байазида Ансари. Одна из них изложена в заключительной, восьмой главе трактата «Махзан ал-ислам» и написана, как и все сочинение, на языке пашто. В подражание «Хайр ал-байану» Байазида Ансари Дарвеза использовал для написания этого трактата рифмованную прозу *садж*, что существенно повлияло на язык произведения, приблизив его к поэтическому. С одной стороны, язык оказался более образным: «Девушки и юноши были словно хлопок и огонь, когда их собирали в одном месте»; «Паштунистан был подобен ночи, а он (Али Тирмизи. — *М. П.*) — светильнику в кромешной тьме»; «Нрав у него (Шайха Умара. — *М. П.*) был как у паука: он тут же позарился на владения юсуфзаев». С другой стороны, неразвитость литературного письменного пашто сказалась на повествовательном стиле произведения, которое местами лишено должной ясности и связности изложения. С точки зрения информативности эта версия уступает двум другим, написанным на персидском языке.

Первая персидская версия вошла в качестве самостоятельного раздела в сочинение «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар». В ней содержится ряд интересных фактов, основанных на живых впечатлениях, упоминается много имен, приводятся ценные подробности, отсутствующие в других версиях. Однако это жизнеописание носит в большей степени полемический характер. Автор видит свою цель прежде всего в разоблачении Байазида Ансари и опровержении его вероучения, поэтому многие страницы повествования он отводит своим критическим комментариям, морально-этическим наставлениям и богословским спорам. В изложении фактов биографии Байазида автор не придерживается строгой хронологической последовательности и соразмерности. Стиль этого сочинения близок к мемуарному. Из заключительного раздела «Тазкират ал-абрар» известно, что Дарвеза только устно излагал сведения, вошедшие в это произведение, а записывал их его сын Абд ал-Карим [Кушев 1980, 41]. Недаром многие части повествования открываются словами: «Знай, о сын».

Вторая персидская версия биографии Байазида составляет один из дополнительных разделов «Махзан ал-ислам». Она начинается теми же словами «Знай, о сын» (в переводе я немного изменил их), поэтому есть основание считать, что эта версия также была записана Абд ал-Каримом со слов Ахунда Дарвезы. «Махзан ал-ислам» имеет по крайней мере три редакции [Кушев 1980, 46]. Первая, авторская редакция 1605 г. включала только паштунскую версию жизнеописания Байазида, составленную исключительно самим Дарвезой. Персидская версия вошла во вторую редакцию «Махзан ал-ислам», подготовленную в 1615 г. с участием Абд ал-Карима. Эта третья версия биографии Байазида представляется наиболее удачной, т. к. в ней последовательно и лапидарно изложены все самые существенные события и факты из жизни «Светлого Учителя». Долгое время, начиная с работы Дж. Лейдена [Leyden 1812], «Махзан ал-ислам» оставался основным источником наших сведений о Байазиде Ансари. Однако нельзя сказать, что это сочинение со всеми содержащимися в нем фактами было полностью введено в научный обиход в качестве источника по истории рошанитского движения и Паштунистана в целом.

Ниже предлагается сводный перевод трех указанных версий жизнеописания Байазида Ансари. Автор источников один, поэтому они почти лишены противоречий и хорошо дополняют друг друга. В основу положена персидская версия из

«Махзан ал-ислам». Она переведена полностью и в необходимых случаях дополнена сведениями из двух других версий. Для удобства чтения в отдельных случаях мне пришлось допустить некоторое «вторжение» в синтаксическую структуру оригинальных текстов, но без ущерба для смысла и авторского слова.

Разделы «Махзан ал-ислам» переведены по пешаварскому изданию сочинения 1969 г. [Ахунд Дарвеза, 122—136]. Текст его не является в полном смысле критическим и сверен мной с рукописью сочинения из собрания СПбФ ИВ РАН (В 2483, л. 229а—249б). Существенных разночтений нет. Соответствующие места из «Тазкират ал-абрар ва-л-ашрар», ввиду недоступности современного пешаварского издания, переведены по рукописи из собрания СПбФ ИВ РАН (С 1560, л. 119б—142а). Условные обозначения источников: Ф — персидская версия из «Махзан ал-ислам», П — афганская версия, Т — «Тазкират ал-абрар».

Перевод

Ф. 122 Да будет известно потомкам, что в окрестностях Кандагара, в селении Канигурам, среди афганцев-ормуров [1] жил один образованный и добродетельный человек из семьи богословов по имени Абдаллах,

Т. 119б учительствовавший в этом краю. Одного из своих учеников по имени Пайанда он наделил всей полнотой знаний и даже доверил ему самому наставлять [других], возложив на него обязанности [учителя].

Ф. 122 Волею всесильного рока у него родился сын, которого назвали Байазидом.

Т. 119б Когда по летосчислению от *хиджры* пророка, да будут ему молитвы и мир, прошло несколько лет с девятисотого года [2],

Ф. 122 определил он его обучаться богословию [у муллы Пайанды], и тот по мере сил овладевал [знаниями], являл усердие в служении и поклонении Богу, воздерживался, насколько мог, от недозволенного *шариатом*.

Однако, накопив денег, он обратился к торговле.

Т. 119б Вместе с несколькими купцами он отправился в Самарканд,

Ф. 122 пригнал из Самарканда двух лошадей и направился с ними в Индию. Добравшись до селения Каланджар,

Т.120а он посватался там к женщине из афганского племени лоди [3] по имени Шамси,

Ф. 122 [а также] завел знакомство с вероотступником Сулайманом, общение и беседы с которым посеяли в его душе дурные помыслы и недостойные идеи, так что Байазид сам превратился в законченного вероотступника и противника истинной веры, да сохранит нас Бог от их отступничества.

Т. 120а Затем он обратился к вероучению йогов и в общении с ними утвердил в своем сердце веру в переселение душ и *аватару* (?) [4]. Когда же у него родился старший сын

Шайх Умар, он вернулся на родину.

Ф. 122 Вернувшись назад в Канигурам, он явил [всем] свое неверие.

П. 128 Стал он устраивать *халваты*[5] и призывал на них невежественный народ [словами]: «Приходите, устраивайте *халваты*, творите *зикр*[6] Благому Господу!»

Т. 120а [Тогда] его отец и дядя[7] решили покончить с ним.

Ф. 122 Отец его Абдаллах, человек очень набожный, ранил его ножом,

Т. 120а но он притворился мертвым и избежал смерти, а затем покаялся:

П. 129 «Отец, каюсь во всех прегрешениях и отныне, пока живу на этой земле, буду усердно соблюдать только *шариат*».

Поскольку тот был ему отцом, сжалился над ним и оставил его [в живых]. Как только [Байазид] оправился [от раны], он пустился в бегство, не сказав [никому] ни слова, не совершив омовения.

Ф. 122 Байазид бежал из тех мест

Т. 120а и через Кабул добрался до Нангархара.

Ф. 122 В Нангархаре он поселился среди момандов[8] в доме Султан-Ахмада.

П. 129 Султан-Ахмад стоял в то время во главе момандов, о пытливый [читатель], и проникся он расположением к Байазиду, поскольку тот считался *муллой*.

Ф. 122 Некоторое время [Байазид] плутовал там, но не смог ввести в заблуждение жителей Нангархара, ибо они твердо привержены суннитскому толку и почитают богословов.

П. 129 Байазид был очень умен и ловок в мирских делах, обладал он изрядной сообразительностью и хитростью, а о Страшном Суде и думать забыл. Поскольку он хорошо уразумел, что таджики[9] — стойкие приверженцы *шариата*, от веры не отступают и являются последователями пречистого пророка, он не усердствовал в распространении среди них неверия, о сведущий [читатель], а силы свои устремил на других.

Ф. 122 Покинув те места, он явился к афганцам в Пешавар и поселился среди горйа-хелей в племени халилов. Поскольку афганцы — люди невежественные, большинство из них попалось в сети его лжи.

А он объявил себя учителем веры и призывал к себе весь народ [словами]: «Без совершенного духовного учителя пути к Богу нет, поэтому приходите ко мне, и я приведу вас к Богу!» И истолковал он *айат* «Ищите приближения к Нему...»[10] таким образом, что, дескать, лишь со-

вершенный духовный учитель (pîr-i kâmil) указывает путь к Богу. А афганцы по невежественности поверили этому и не ведали, что в *тафсире* Байдави и других [книгах] сказано, что путь к Богу — это повиновение Ему и уклонение от греха, а без соблюдения законов *шариата* пути к Богу нет [11].

Этот отступник написал много сочинений [12] о том, как обрести духовного учителя, и [в них] он не к месту приводил и неправильно толковал *айаты*, а также использовал лживые, им самим выдуманные *хадисы*. Среди афганцев [тогда] не было достойного ученого, который бы глубоко знал богословие, чтобы сопоставить сочинения Байазида и богословское

— 123 учение и при условии совпадения принять их, а в обратном случае отвергнуть. Но из-за невежественности большинство наших богословов поверило [Байазиду].

Одной из уловок этого отступника было то, что он сперва призывал людей к соблюдению *шариата*, а затем говорил: «Пока не пройдете *шариат*, не достигнете *тарикат*; пока не пройдете *тарикат*, не достигнете *марифата* и *хакиката*» [13]. Эти невежественные не были сведущи в богословской науке, а иначе бы знали, что тот, кто перейдет [границы] *шариата*, станет отступником, а отступникам пути к Богу нет. Также и в богословских книгах написано, что тот, кто видит разницу между *шариатом* и *хакикатом*, — отступник. Не дозволено даже произносить те слова, которые произносят люди, [задаваясь вопросом]: «Есть ли иной путь, кроме *шариата*?» На самом деле, кроме *шариата*, являющегося связующей нитью между человеком и Богом, иного пути нет.

П. 130 Всякого человека, который чтил *шариат* и придерживался [истинной] веры, он обманывал и вводил в заблуждение своим ложным *шариатом*. Этот *шариат* он без меры насаждал такому [человеку] и сперва изводил его им, а затем оставлял в покое. После того, когда тот укреплялся в *шариате*, он говорил ему: «О друг! Вот ты и познал своего Господина и теперь не будь беспечен. Всякий раб, что взваливает [на себя] вязанку дров, но не ведает при том о Господине, ничтожным будет и в ничтожестве своем станет вечно таскать эту вязанку. А если познает он Господина, то тут же скинет эту вязанку. И ты, страждущий, познай скорее Господина Миров! И сбрось с плеч груз *шариата*! Раз ты познал своего Господина, оставь это рабское служение Ему!»

Ф. 123 Отступник этот, заставив людей поверить ему, стал собирать *халваты* и совершать *зикр*. Но в *зикре* его не было ни единого упоминания имени Всевышнего.

Афганцам он слагал стихи по своему вкусу на их собственном афганском языке, некоторым невеждам-персам — на персидском языке, индийцам — на индийском (hindavi). Таких *зикров* он установил восемь видов.

Т. 121а И во время обучения *зикру* он ставил условие, чтобы его не произносили ни перед кем из людей этого времени, ибо он знал, что если об этом негодном *зикре* станет известно богословам, то они обязательно распознают его [собственную] ущербность и отвратят учеников от подчинения ему.

П. 131 Как только [человек] постигал *зикр* и погружался в размышление, каким бы он набожным ни был, поклонение [Богу] прекращал. А [Байазид] так ему говорил: «Не поклоняйся больше Богу, глупец. Раз ты попал к Нему в руки, препоручи всего себя Ему. Будь покорен [велениям] *шариата*, друг, лишь для того, чтобы познать Господа. Когда же познаешь Его, оставь покорность [*шариату*], ибо теперь ты обрел спокойствие». [Это] его познание [Бога] означало то, что Бог [якобы] управлял духом человека. Дух, сущность, тело, качества (ṣifât) и само дыхание [человека] — все считалось Богом. Пусть знают правоверные, что таковы речи вероотступников, неверных, йогов. Бог недоступен разумению ни людей, ни духовных учителей.

Т. 121а После *халвата* [всякий] невежественный глупец становился законченным вероотступником: в его убеждениях утверждались умозрительные идеи и рассудочные умозаключения. Он отворачивался от заповедей *шариата* и наставлений *имамов*, принимая веру вседозволенности.

Ф. 123 Научив ученика [последнему], восьмому *зикру*, [Байазид] говорил: «Теперь ты свободен от повелений и запретов *шариата*, поскольку дело свое закончил. Сейчас можешь потреблять все дозволенное и недозволенное, что тебе попадется».

Утверждая же в своих сочинениях, что нельзя потреблять ничего, кроме дозволенного, он имел целью [сказать следующее]: «Дозволенным является все то, что ты отобрал от другого силой и клинком, поскольку это — цена твоей головы, а все то, что ты получил по просьбе, является недозволенным». Запретив просить, он вознамерился тем самым собрать своих приспешников, отвлечь их от дел или попрошайничества и, объединившись с шайкой бунтовщиков, засесть в горной крепости, чтобы заниматься грабежами и подчинить себе насилием и страхом все царство.

П. 131 И еще, друзья, он говорил: «Ты почему так беспечен? Весь прочий мир мертв, ведь он не знает Его дыхания. Имущество мертвецов достается в наследство и принадлежит

живым. Имущество и жены [мертвых] принадлежат вам!»

А в заключение он говорил так: «Беритесь за клинки, друзья! Все эти люди мертвы, так рубите же головы мертвецам! Коль мы избранные, рубите [всем прочим] головы без промедления, забирайте их имущество, которое дозволено вам, и не испытывайте в том стыда!»

Такими соблазнами он объединил вокруг себя множество людей. Все они — и мужчины, и женщины — были воодушевлены, ведь он говорил им, что не следует бояться мук ада. Он отрицал жизнь, путь в мир иной, весы, [где взвешиваются дурные и благие дела], ад. Он говорил: «Хорошо прожитое

— 132 время — это рай, а плохо прожитое время — это ад, так делайте то, что вам нравится!»

Т. 1206 Безграничная любовь учеников к своим духовным учителям-вероотступникам в наши времена возникает оттого, что в борьбе плотских страстей с божественным *шариатом* они отдают свои силы на сторону страстей.

Ф. 123 Людское общество состоит из мужчин и женщин, но сперва больше женщин приходило к [Байазиду], поскольку женщины похотливы. А афганцы в большинстве своем им подчиняются, хотя досточтимый пророк, да будет мир ему, говорил: «Не преуспевает тот народ, которым правит женщина» [14].

П. 130 Поскольку Байазид был умен, он преимущественно с женщинами заводил знакомство, а когда женщины сбивались с пути [истинного], то и мужчины тоже вслед за ними впадали в заблуждение.

Ф. 123 Потом он собирал мужчин и женщин вместе, они пели, танцевали, хлопали в ладоши, слагали стихи.

П. 130 Девушки и юноши были [словно] хлопок и огонь, когда их собирали в одном месте. Предавались они разврату и обращались во врагов Благого Господа.

Устраивал [Байазид] для мужчин и женщин *халваты*, [говоря]: «Собирайтесь в *халватах*, люди! Мы странники и [скоро] уйдем [отсюда]».

Т. 121а И оказались их *халваты* сетью из греха и прелюбодейства, а не кельей воздержания и победы [над страстями]. Страсть в душе человека подобна огню в камне, а телесная близость мужчины и женщины подобна стали, которую огонь своей силой извлекает из камня.

Ф. 123 А Байазид учил их, что воскресения из мертвых и Судного дня нет, [и говорил]: «Делайте все так, чтобы услужить мне, и если я останусь доволен, то после смерти вновь возвращу вам человеческий облик, а если не буду

— 124 доволен, то обращу вас в свиней и медведей, а если выйдете у меня из повиновения, то [вообще] исчезнете навсегда» — и тому подобное.

Т. 133б Этот проклятый уверовал также в переселение душ и проповедовал своим последователям, что после смерти живого существа его телесный облик уничтожится и исчезнет, а душа войдет в тело другого живого существа, да сохранит нас Бог от их отступничества.

Ф. 124 Проповедуя веру в переселение душ, он являл откровенное отступничество и делал отступниками своих учеников. Через некоторое время почти все халилы были введены им в заблуждение.

П. 132 Много зла принес он горйа-хелям, а потом пришла к нему мысль привлечь к себе [людей рода] хахи [15]. Среди [людей] хахи есть мохмандзаи, народ очень недалекого ума.

Ф. 124 Мохмандзаи привезли его в Хаштнагар [16] и поселили в местечке Каладир.

Т. 136а Причина появления этого проклятого, возмущающего покой вероучителя в Хаштнагаре заключалась в том, что Мулла Давлат-хан Мохмандзай, который был человеком набожным и благочестивым, даже самым набожным и благочестивым среди людей своего края, и происходил из рода Шайха Худайдада Джани, несколько дней провел в беседах с тем проклятым, а поскольку ему было неведомо учение о *марифате* и он заблуждался в [вопросах] познания Бога, то предался он отступничеству и учению о том, что Бог может поселиться в предметах материального мира и в человеке (‘ilm-i ḥulûliya). А у афганцев так принято, что если их *шейх*, или *мулла*, или вождь, или глава дома ступают в духовных и мирских делах на какой-либо путь (?), то все прочие люди следуют за ним...

– 136б По этой причине большинство мохмандзаев подчинилось Мулле Давлат-хану. И стали они учениками того проклятого, ибо славятся эти люди среди прочих афганцев своей глупостью.

Ф. 124 [В Хаштнагаре] этот отступник [осмелел] настолько, что стал рассылать во все края —

Т. 134а в Кабул, в Индию, в Кухистан —

Ф. 124 послания правителям, богословам и [всем] невеждам, в которых писал: «Я совершенный духовный учитель; каждый, кто покорится моей воле, обретет спасение, а иначе сгинет».

Т. 134а И распространял он по этому поводу *хадисы* с изложением своих взглядов и со ссылками на [известных] богословов [нашего] времени. И каждый, кто был из числа [образованных] богословов, людей праведных, мудрых и добродетельных, понимал его отступнические взгляды и проклинал его, а кто

– 134б был из числа невежественных богословов, не понимал его взгляды и отправлялся посетить этого проклятого, поддаваясь его отступничеству. А такими были афганские бого-

словы, не имеющие не только полного образования (taḥṣîl-i tâm), но и неполного.

Ф. 124 И стал [Байазид] называть себя «Светлым Учителем» (pîr-i roðân), пока не узнал [обо всем этом] досточтимый учитель и покровитель сего ничтожного, глава всех *шейхов* и духовных столпов, меч веры Сайид Али Тирмизи, находившийся [в то время] в Бунере [17] у юсуфзаев. [Досточтимый Тирмизи] посчитал своим долгом опровергнуть притязания [Байазида], следуя словам пророка, да будут ему молитвы и приветствия: «Когда появится в моем народе отступничество и будут обруганы и оскорблены мои сподвижники, пусть явит ученый свое знание; а кто не сделает это, будет он проклят Богом, ангелами и всеми людьми» [18].

Т. 135а Однажды наш досточтимый Шайх [Тирмизи] вместе с несколькими своими людьми решил принять участие в споре с тем проклятым. Встретившись с нами в Хаштнагаре, тот отступник повел себя спесиво, [заявив]: «В вашем краю все больше и больше вероотступников и заблудших, таких как учитель Пахлаван Рафизи, учитель Вали Баричи (Барец. — *М. П.*), учитель Тайиб; и поскольку вы [до сих пор] не расправились с этими упомянутыми лицами, то ваше внимание ко мне было неуместным» [19].

Ф. 124 Сей ничтожный тоже сопутствовал [досточтимому Тирмизи] и того [Байазида] в споре так устыдил и посрамил, что он в присутствии [народа] не мог вымолвить ни слова.

Т. 135б Через некоторое время мы [снова] явились [к нему] с целью спора. Присутствовал там и защитник духовной власти (siyâdatpanâh) Сайид Харун. Тот проклятый стал отрицать заступничество [пророка за людей перед Богом] (ðafâ'at), за что я пристыдил его доказательствами, основанными на здравомыслии и преданиях (dalâ'il-i 'aqlî va naqlî). Затем я взял с собой [на встречу с ним] большое число юсуфзаев-мусульман, но тот проклятый сам не явился, ибо побоялся опозориться.

Потом наш досточтимый Шайх сказал, что поскольку этот проклятый полагает, что он достиг уровня Мансура Халладжа, то должен он понять и растолковать такое сложное высказывание Мансура: «Родила моя мать своего отца, и это [чудо] из чудес. Я — малое дитя на груди у кормилиц» [20]. Когда я это написал и предъявил его взору, он так испугался, что не смог ни прочесть эти слова, ни сказать что-либо по поводу их смысла.

После тот проклятый стал отрицать чудотворство (karâmat). Тогда наш досточтимый Шайх сказал: «Если этот проклятый желает явления чудес, то что ж, необхо-

димо явить [ему] чудо». Затем тот [проклятый] должен был показать сему ничтожному свою руку, и если без [применения всякого] режущего предмета она упала бы отрезанной на землю, то тогда он бы не отрицал [чудотворства]. Поскольку этот проклятый был человеком хитрым и смышленым и ведал он о благословенном вмешательстве [в нашу жизнь]

– 136а друзей Бога (auliyâ'), то воспротивился он этому и опять остался пристыженным. Тогда и назвал его «Темным Учителем» (pîr-i târîk) наш [духовный] наставник Мулла Мухаммад, совершивший *хаджж* в обе святыни (Мекку и Мединy. — *М. П.*) и известный [более] как Мулла Занги Папини.

Ф. 124 Дали мы ему прозвище «Темный Учитель», и еще неоднократно подобным образом я один или вместе с досточтимым учителем [Тирмизи] встречался в спорах с этим отступником и срамил его, но пользы это не имело, ибо народ и вера не укрепляются без власти исламских правителей, а в этих краях власти ислама не было, чтобы казнить его. Афганцы — невежественный народ, [и поэтому] когда мы кого-нибудь одного отвращали от общения с [Байазидом], то находился кто-то другой. А этот отступник написал книгу и назвал ее «Хайр ал-байан». И говорил он, что ниспослана она ему, как Коран Мухаммаду.

Т. 131а Некоторые слова [в ней] он написал без понимания на арабском языке, некоторые — на персидском, некоторые — на афганском, некоторые — на индийском, но все эти слова беспорядочны и несозвучны настолько, что противны они нраву ученых людей...

Поскольку [эта книга] была наполнена вероотступничеством и заблуждением, клеветой и подстрекательством, сей ничтожный назвал ее «Шарр ал-байан», а если дадут ей название «Хар-байан» [21], то оно тоже будет подходящим для нее...[22]

– 131б При этом не всю [эту книгу] он написал сам. Часть ее составил Мулла Арзани, поэт-вероотступник, а часть — этот проклятый.

Если рассказывать историю Арзани, то было их три брата [родом] из афганского племени хвешки. Одного звали Мулла Арзани, другого — Мулла Умар, третьего — Мулла Али. Пришли они из Индии. Поскольку уже там отступничество оказало на них влияние, они сразу же прониклись учением

– 132а проклятого и стали законченными вероотступниками. Арзани, будучи умным и красноречивым поэтом, слагал разные отступнические стихи на афганском, персидском, индийском и арабском [языках]. И он согласился [принять

участие] в написании книги этого проклятого. Сам Арзани тоже написал книгу, полную разных отступнических мыслей, и назвал ее «Чахар забан» («Четыре языка». — *М. П.*). После того, как этот «Темный Учитель» принялся грабить и убивать мусульман, Арзани от него отделился и снова вернулся в Индию, а два его брата остались с «Темным» [23]...

Ф. 124 Написал [Байазид] и много других богопротивных сочинений, причем особенностью и хитростью этого злодея было то, что излагал он свои мысли загадками и намеками, поэтому только некоторые прозорливые и образованные люди осознавали их вероотступническую суть, а все прочие смысла его высказываний не понимали. Но всякий, кто более или менее разбирался в богословских науках и был знаком с суннитским вероучением, со всей ясностью видел его ложь и неверие, ведь в конце своего сочинения он писал: «Все, что явлено в связанном виде, что можно увидеть и услышать, есть Бог; кроме Бога ничего нет; мир — это обман чувств и игра воображения», — да сохранит нас Бог от их отступничества.

П. 131 Иногда он так говорил: «Друзья, Бог скрыт во [всех] творениях, как соль в воде, как семя в траве, Он един со всем [сущим]».

Т. 121б Первым заблуждением этих отступников [было то], что они все сущее называли Богом и считали, что во всех зримых творениях имеется божественная суть. Я же ответил им так...[24]

— 123а Много доказательств, основанных на преданиях и здравомыслии, я привел им в споре, но возымели действие только те, что основывались на здравом смысле, а те, что основывались на преданиях, были полностью отвергнуты ими.

— 123б Однако по той причине, что, как написано в *тафсире* «Мадарик» [25], вероотступники по сути своей непоследовательны и используют только те доводы, которые отвечают их пристрастиям и желаниям, а также поскольку они потерпели поражение в этом споре, они предались другому заблуждению, утверждая, что «мы — качества Бога» (ṣifât-i xudâ).

Однажды случилось мне повстречаться с последователем того проклятого по имени Шайх Пайанда [26], который так закоренел в отступничестве, что в *азане* называл того проклятого Богом. Поскольку я не взял с собой афганцев-мусульман, а тот проклятый [Шайх Пайанда] был со своей шайкой отступников, то сперва он вознамерился расправиться со мной. Но в конце концов дело повернулось так, что вначале [он решил] испытать меня в споре, после чего уже повести себя сообразно своей воле. И заявил: «Все,

что у тебя есть [сказать], говори!» И я, ничтожный, учитывая то, что одна душа властвует над многими душами, а Господь — [вечный] свидетель происходящего, а также поскольку я никогда ни в какие времена не боялся смерти от рук вероотступников и неверных, но всегда требовал [от них] в ответ принятого свидетельства веры во Всевышнего Господа и сопутствующих молитв, — и да будет славен Бог за это, — приступил я тогда к изложению [своих взглядов], сказав: «То, что вы считаете себя качествами Бога, происходит от вашего полного отступничества». Тут эти неучтивые вероотступники, глупцы и невежи по своему поведению, сразу зашумели: «Мы считаем себя [частью] сущности Бога, и вы тоже берете [себе часть] от
— 124а уровня Его качеств (martaba-yi ṣifâtiya)». Я спросил: «На ваши притязания вы имеете доводы, основанные на здравомыслии или преданиях?»

Он ответил: «Доказательство, основанное на предании, — то, что Всевышний Господь сказал: „Поистине, Бог со всякой вещью объемлющ“, — а доказательство, основанное на здравом смысле, — то, что Всевышний Господь — море всеохватное».

Я возразил: «О невежественные отступники! В Коране установлено двенадцать *лаков* [27] тринадцать тысяч триста тридцать букв; число букв при произнесении и число слов в нем также известно и определено, поэтому если вы уменьшили это число на одну букву, изменив слово „над“ (‘ala) на „со“ (ma‘), то вы впали в заблуждение, ибо в слове „над“ — три буквы, а в слове „со“ — две, а те слова таковы: „Поистине, Всевышний Господь над всякой вещью объемлющ“, — а не „со всякой вещью“». Он сказал: «Наш духовный учитель (Байазид Ансари. — *М. П.*) посчитал, что Мухаммад, да будут ему молитвы и мир, здесь забылся и допустил ошибку, произнеся „над“ вместо „со“, как это и было усвоено». Да сохранит нас Бог от их явного отступничества...[28]

— 126а Тот отступник (Шайх Пайанда. — *М. П.*) был пристыжен [моими речами] и не мог вымолвить ни слова. В конце концов появился один из влиятельных людей племени юсуфзаев, который освободил меня от этих собак...[29]

— 127б Когда же эти проклятые были повержены моим подтверждением таких разумных доводов, они впали в другое заблуждение, [заявив], что «наша душа — это Бог»...

— 128а А некоторые из этих отступников говорили, что «в нас есть частица Бога»...

— 133а Этот проклятый (Байазид Ансари. — *М. П.*) поначалу не ломал траву, не убивал вшей, не наступал на муравьев и то же повелевал делать своим последователям.

Ф. 124 Излагал он мысли философов и софистов (falasafa va sûfisṭâiya) и вновь
— 125 указывал своим приверженцам, что, поскольку кроме Бога ничего другого сущего нет, [понятия] «дозволенное» и «недозволенное» смысла не имеют.

«Подчиняйтесь только велениям вашего духовного учителя! Я ваш Бог и я ваш пророк!» — [говорил он], и эти бестолковые невежды поверили его богопротивным речам.

Объявил он себя Богом и пророком и вырезал себе соответственно этим притязаниям две печати. До сего дня его потомки хранят их, а печатей со своими именами не вырезают, полагая, что в них [продолжается] жизнь Байазида, то есть дух его вошел в их [тела], да сохранит нас Бог от их отступничества. Его притязание на божественную сущность выражено на печати так: «Преславен Всевышний Господин, отделивший светлый мир от огненного, Байазид Ансари» [30]. А его притязание на пророчество выражено на печати так: «Ничтожный Байазид, провожатый заблудших» [31]. Да сохранит нас Бог от их отступничества.

Т. 129а Но было бы правильнее назвать этого проклятого «вводящим правоверных в заблуждение», ибо он освободил людей от [выполнения] таких предписаний *шариата*, как пост, молитва, *хаджж*, *закят* и других. И они (рошаниты. — *М. П.*) нарушают запреты *шариата* есть недозволенное, проливать невинную кровь, грабить, преследовать мусульман, прелюбодействовать, брать чужих жен и не заключать брак по закону, пить вино, брить бороду, хулить прежних пророков, враждовать с богословами и богословской наукой, убивать богословов и праведников и тому подобное.

Хвала подлым неверным, которые называют заблуждение путем истины! Хвала глупцам и безумцам, которые признают, что он (Байазид Ансари. — *М. П.*) — Бог и пророк!

Однажды довелось мне, ничтожному, вести спор с Матах-ханом Акозаем, одним из его (Байазида Ансари. — *М. П.*) невежественных последователей. Я сказал: «Если вы упоминаете [имя] этого проклятого отступника в священном *зикре*, значит, считаете его Богом? Если называете его „светом“, значит, считаете его пророком?» Он ответил: «Да, мы верим в оба эти утверждения». Затем я привел ясные доводы и просветил его в том, что не следует считать того [Байазида] ни Богом, ни пророком, ибо он есть презренная заблудшая тварь. Тогда тот [Матах-хан] по обыкновению людей спесивых и упрямых возмутился, раз-

гневался и собирался уже вытащить клинок. Но поскольку в этом краю он не имел власти, он поклялся светом того проклятого, что в любом другом месте, где ему приведется встретиться со мной, он сперва допросит [меня], и если я не откажусь [от своих взглядов], убьет меня...[32]

— 130а А однажды случилось мне участвовать в споре с женщиной по имени Каши, которую [Байазид] обратил в свою порочную (?) сподвижницу. Я сказал в связи с этим[33]: «Эй, невежественная обманщица и бестолковая спорщица! Послушай мои благожелательные слова! Веришь ли ты в единого Бога или нет? Признаешь ли ты прежних пророков или нет? Признаешь ли ты священный Коран или нет?» Сказала: «Все это я признаю». Я спросил: «Мусульмане лучше в [своей] вере или неверные?» Ответила: «Мусульмане лучше». Я сказал: «Я воздвигаю здесь два воображаемых знамени: одно для Бога, пророков, Корана и мусульман, а другое — для неверных, и даю тебе и твоему учителю право [самим] выбрать, под какое знамя встать». Спросила: «Что ты собираешься доказать с помощью этого образа?»[34]...

— 130б Некоторое время [после моих слов] та проклятая оставалась в замешательстве, но поскольку содействие Всевышнего Господа в наставлении ее на истинный путь не имело успеха, мусульманкой она не стала. Страсть, сбивающая с истинного пути, настолько овладела ею, что она не противилась запретной близости с невеждами (?).

Хвала глупости этих людей, которые с чужими женами уединяются в *халватах*, признают женщину духовной сподвижницей, наряжают ее в

— 131а разные красивые одежды, выдают за проповедницу и направляют из города в город с той целью, чтобы все распутники и развратники только из-за своей похоти подчинились ей...

Однажды один из последователей и друзей сего ничтожного пришел на собрание [Байазида], увидел, что тот сидит с несколькими женщинами-отступницами, и сказал: «Эй, проклятый! Слышал я, что ты каждого из своих приспешников уравнял с Мансуром Халладжем, поведал им число листьев на деревьях и число песчинок в пустыне». Тот ответил: «Да». [Мой друг] сказал: «Ты и твои приспешники, найдите ответ, отчего я, правоверный раб Божий, бедствую?» А был он при этом [только] в грубой шерстяной одежде [поверх] нижней рубахи. Тот проклятый устыдился своей ранее сказанной лжи и ничего не смог ответить.

Ф. 125 Когда подробные известия о [Байазиде] дошли до Кабула, выступил на него [с войском] Мухсин-хан Гази.

Т. 136б Многих мятежников он разорил и поубивал.

Ф. 125 И привел он этого подлого пса со связанными руками [в Кабул], срезав ему половину волос [35] на голове, а половину оставив, дабы предать его позору.

Но этот коварный вероотступник прибегнул к хитрости — покаялся и принял благочестивый вид, так что даже некоторые грешные богословы приложили усилия для его освобождения, не ведая того, что написано в «Тамхиде» Абу Шакура Салими [36]: «Покаяние вероотступников после их поимки неприемлемо, обязательно следует их казнить». Если же хорошо поразмыслить, то многие поверхностные ученые-богословы просто не способны отличить вероотступников от истинно верующих и не ведают, кто заблудший, а кто праведный.

Т. 136б Потом [Байазид] подкупил некоторых важных лиц (vuzarâ) того края, дав им триста золотых монет и одну наложницу, и тем самым обрел свободу.

Ф. 125 Итак, добившись разными хитростями своего освобождения, он возвратился назад.

Т. 136б Прибыв в Нангархар, в селение Ладживар, он обратил в неверие местных афганцев. Затем, когда добрался до Хаштнагара,

Ф. 125 собрал своих приспешников, обосновался на горе Тути и вновь предался грабежам, насилию и убийствам с целью искоренить веру Мухаммада и распространить свою, да избавит нас Бог от них.

И похвалялся он, что захватит всю Индию и Хорасан, а земли поделит между сотоварищами; и тот из них, кому достался [город] Дели, даже отказался принять [свою долю], ибо в те времена Дели находился в запустении.

А торговых людей он обманывал так: «Дайте мне в долг лошадей, чтобы привезти [на них] сокровища падишаха Акбара, и вы получите [богатства] в сотню раз большие, чем те, которыми владеете ныне» — и тому подобное. Помутился у него и его приспешников разум, и питали они напрасные желания и помыслы. Затем он отправился со своим воинством в Тирах [37] и заручился поддержкой афганского населения того горного края, сделав всех [этих афганцев] своими последователями в силу их крайнего невежества и глупости.

— 126 Но [сами] тирахцы [38], хотя [тоже] стали его последователями, в душе испытывали скрытую приязнь к моголам и склонны были [подчиняться их] правителям. Тогда он пустился на такую хитрость,

Т. 137а написав тирахцам послание, в котором обратился [со словами]: «Если вы обнажите клинки против вашего учителя и отнесетесь к нему без почтения, то это будет вашим ве-

личайшим грехом. Вы должны и обязаны проявить [к нему] еще большее уважение. А условие вашего покаяния [заключается] в том, что вы со связанными руками явитесь целовать прах у ног своего учителя.

Ф. 126 Если [хотите] меня умилостивить, явитесь ко мне по одному со связанными руками, и когда по моему повелению вам развяжут руки, я стану вами доволен».

Эти безумцы в силу крайнего невежества, глупости и заблуждения так и поступили, а он, схватив триста [39] человек со связанными руками, поубивал их, владения их разграбил и весь этот край очистил от местных жителей.

Т. 1376 Слышал я от некоторых юсуфзаев, бывших вместе с ним в этом деле, что после того, как он расправился с тирахцами и захватил пленников и ценности, сел он на белую лошадь и проехал по трупам убитых с несколькими своими всадниками, чтобы раздавить кости мертвецов. Хвала же этому коварному вероотступнику, проклятому неверному, который вначале не резал травы, не наступал на муравьев, а во время стечения толпы рубил людям головы и давил трупы убитых! Хвала глупости афганцев, которые этого коварного вероотступника отступником не считают!

Ф. 126 К сему дню в этом краю не осталось ни одного тирахца, и завладели им горные афганцы [40], которые предались неверию, ибо отвернулись они от Корана, *намаза*, поста, *закята*, *хаджжа* и покорились тому отступнику и потомкам его, видя суть своей веры в исполнении их воли. И кроме десятидневного поста в начале весны, который установил им тот отступник, другой пост они не держат, а свой считают полным, да сохранит нас Бог от их отступничества.

Отступник же тот, собрав воинство, направился в Нангархар и совершил набег на селение Барура [41], после чего вновь повернул в горы. Но из Джалалабада пустился за ним вслед Мухсин-хан Гази...

Т. 1376 с шестьюдесятью всадниками...

Ф. 126 и настиг его в местечке Торага. Поскольку этот отступник, похваляясь, уверял своих приспешников, что, как только его взор падет на Мухсин-хана, тот свалится с лошади, помедлили они с началом сражения, а воины ислама внезапно напали на них и нанесли этим подлым неверным поражение, перебив большое их число.

Отступник же тот пешим бежал в горы, где был сражен жаждой и зноем, после чего, [еле] добравшись до Хаштнагара,

Т. 138а до селения Калапани,

Ф. 126 скончался от нестерпимых мук, и там же был похоронен.

У этого отступника было пять сыновей: первый — Шайх Умар, второй — Нур ад-дин, третий — Хайр ад-дин, четвертый — Камал ад-дин, пятый — Джалал ад-дин, — и после того, как этот отступник умер, его преемником на неправедном пути стал Шайх Умар.

По прошествии некоторого времени Шайх Умар вырыл этого проклятого из могилы, заявив: «Будем держать его при себе, и когда на нас надвинется большая опасность, он оживет и окажет нам помощь, победив [наших] врагов». Затем они сложили сгнившие останки в ящик и стали [повсюду] возить его с собой, да сохранит нас Бог от их отступничества и дурных помыслов.

Потом Шайх Умар в силу чрезмерного самомнения, безрассудства и заблуждения посягнул вместе с шайкой отступников на владения юсуфзаев.

Т. 138а Юсуфзаи стали исполнять некоторые его религиозные предписания, а кто-то из них даже принял его вероучение и согласился платить ему подать и десятину.

Однако Хамза-хан Акозай не подчинился ему, считая такое повиновение религиозным и мирским грехом. Тогда тот проклятый глупец собрал воинство и угнал скот Хамза-хана. Все племя было оскорблено таким позором и пошло на него войной. Первое по счету сражение произошло в Суркави, где победа оказалась на стороне того отступника, а [юсуфзаи] бежали. Второе по счету сражение произошло в местечке Майни, где

— 138б победа тоже оказалась на стороне того проклятого, поскольку у племени не было достаточного количества людей. Третье по счету сражение произошло в местечке Бара-Нуфул на берегу реки Инд. Здесь победил Хамза-хан, поскольку у племени нашлось достаточно людей.

Ф. 126 На берегу Инда юсуфзаи перебили всю эту шайку отступников,

— 127 а тело Шайха Умара предали огню. Убили они и Хайр ад-дина. Нур ад-дин, которому удалось бежать, погиб в Хаштнагаре от рук гуджаров [42].

Джалал ад-дина юсуфзаи пленили.

Т. 139а Шайх Хайр ад-дин, перебравшись через реку (Инд. — *М. П.*), бежал в сторону Турбила (?), но был убит дилазаками [43]. И там сейчас его могила. Нур ад-дин, бежавший и добравшийся до Хаштнагара, был убит мохмандзаями. Там сейчас его могила...

— 138б Джалал ад-дина тоже ранили и бросили в реку, но поскольку судьбой ему не суждено было погибнуть, он выбрался живым из воды и попал в руки амазаев и мандаров [44]. Так как он был еще ребенком, те люди его не убили

и поступили вопреки словам Шайха Саади: «Гасить огонь и оставлять угли — не дело мудрых, убивать змею и оставлять змеенышей — не дело разумных» [45]...

[Юсуфзаи] пленили жен и детей [отступников], а жену [самого] «Темного Учителя» отдали певцу (muṭrib), дабы развлекала она правителя племени.

Ф. 127 Истлевшие останки того проклятого (Байазида Ансари. — *М. П.*) они бросили в Инд, а ящик [из-под них] сожгли.

Т. 138б Мирдад Дилазак рассказывал: «Когда голову того пса бросили в реку, я швырнул вслед за ней камень, чтобы она рассыпалась в воде»...

— 140б Через некоторое время один из последователей того отступника обратился с прошением ко двору падишаха Акбара, изложив суть дела так: «Несколько несчастных незаконно оказались в плену у юсуфзаев, но есть надежда, что величайшей милостью владыки их освободят».

Ф. 127 Когда известие дошло до падишаха Акбара, он освободил Джалал ад-дина и всю его семью из плена юсуфзаев.

П. 135 Джалал ад-дин, будучи здоровым, схитрил и притворился больным. Когда слуги [падишаха] доставили его к своему господину, Акбар сказал ему: «Я помиловал тебя, и когда ты выздоровеешь, явись ко мне».

Ф. 127 А тот змееныш совершил вероломство: бежал от падишаха Акбара, вновь примкнул к афганцам из Тираха и занялся грабежами.

П. 135 Такие лживые слова он говорил: «Я — повелитель паштунов, сделаю для паштунов добро. Идите за мной, паштуны, я разрушу ворота Агры и Сикри!» [46] Паштуны объединились вокруг него, но он стал бедой для Паштунистана. Все паштуны пострадали от него, а особенно те, которые были с ним. Злополучие Джалал ад-дина привело к тому, что [могольские] наместники обосновались в Пешаваре. Моголы укрепились в Паштунистане и проведали о его внутренних делах. Они увеличили подать и подчинили себе паштунов. Из-за дурных начинаний Джалала многие паштуны были казнены моголами.

Т. 141а Но сколько ни старался падишах Акбар, а после него и Салим-шах [47], он не уничтожил эту шайку [тирахских] отступников и не защитил от козней проклятых [неверных] дорогу через Хайбер и своих несчастных подданных в кабульском краю.

Ф. 127 По воле всесильного рока в плен к падишаху Акбару попал Камал ад-дин, который там же в плену и скончался. А Джалал ад-дина [вскоре] отправили в ад хазарейцы в Газни.

Т. 141б Хазарейцы послали поганую голову Джалал ад-дина в Индию, чтобы предъявить ее взору падишаха Акбара, а

обезглавленное тело повесили на воротах Газни, дабы все люди радовались, видя, что с ним стало.

Ф. 127 Потом преемником [Джалала] на неправедном пути стал Ахдад, один из сыновей Шайха Умара, который тоже занялся грабежами. Но и ему Всевышний Господь уготовил гибель.

Цель же всего этого повествования состоит в том, чтобы люди *сунны*, у которых в руках окажутся сохранившиеся сочинения этого отступника (Байазида Ансари. — *М. П.*), тут же сжигали их и не верили им. Хотя внешне некоторые его речи кажутся складными и притягательными, они приводят к неверию, отступничеству и гибели.

А вот еще одна неправда об этих проклятых [отступниках]. Хотя известно и то, где умер каждый из них, и то, что истлевшие останки [Байазида] были брошены в Инд и унесены его водами, а ящик [из-под них] сожжен, потомки соорудили им всем могилы в Канигураме и теперь уверяют людей, что Канигурам был местом их погребения, и кланяются в сторону [этих могил] утром и вечером.

Итак, всякий афганец, а также любой другой мусульманин нашего времени, который стремится к [истинной] вере, должен воздерживаться от общения с потомками [Байазида], а иначе он погибнет и останется навечно в аду. Одним словом, каждый, кто желает спастись от бед обоих миров, твердо придерживаясь ислама и не впадая в неверие, должен остерегаться духовных учителей этого времени и не становиться их учеником, ведь иначе будет с ним то, о чем шла речь [выше].

В наши дни причиной всех бед, которые случаются в Афганистане, является [распространение] духовного наставничества и ученичества (pîrî va murîdî)...

— 136 А также пусть будет известно[48], что этот проклятый поначалу выполнял многие правила *намаза*, повторяя по двадцать, тридцать или сорок раз молитву [«Хвала Аллаху»], поясные и земные поклоны. Но делал он это без [предварительного] омовения. И сей ничтожный хорошо уразумел, что его *намаз* был не настоящий, а лишь для обмана простых людей.

Т. 133б Однажды сей ничтожный гостил ночью у «Темного Учителя» в Хаштнагаре. Я привык бодрствовать по ночам, а в ту ночь, желая проследить за ним, я оставался еще более бдительным. Поскольку между моей и его постелями была лишь тонкая занавеска, я знал, что всю ночь он спал со своей женой. Когда настало утро, он поднялся с постели, оделся и, не совершив полного омовения, пошел в молельню. После явились его приспешники и [тоже] приступили к утреннему *намазу*. И только я один совершил *намаз* [по всем правилам].

Примечания

1. Ормуры — самостоятельная иранская народность, говорящая на собственном языке (ормури или бараки) и проживающая в районах Вазиристана и Логара. Согласно афганской генеалогической традиции, легендарный предок ормуров Урмар был приемным сыном Шархбуна, родоначальника первой группы афганских племен колена сарбани, поэтому для Дарвезы ормуры — неотъемлемая часть афганского генеалогического древа [Raverty, 381, 382; Caroe, 20, 21].
2. Байазид Ансари родился предположительно в 931 г. х. (1524/25) [Кушев 1980, 30].
3. Лоди — афганское племя колена битани, родственное гильзаям. С начала XV в. лоди, нанимаясь на военную службу к делийским султанам, стали расселяться в Северной Индии, преимущественно в Пенджабе и некоторых областях Уттар-Прадеша. В 1451 г. вождь этого племени Бахлол захватил делийский престол и основал первую афганскую династию Лоди, правившую в Дели до 1526 г. [Ашрафян, 91, 92; Neamet Ullah, 43—79].
4. Аватара — воплощение божества в облике живого существа в индуизме. В самом тексте рукописи стоит неизвестное мне слово LWRNA, а «аватара» (AWTAR) приписано на полях в качестве пояснения.
5. Халват — один из элементов суфийской практики, предполагавший аскетическое затворничество. Дарвеза называет этим словом также коллективные радения рошанитов, что в суфизме определяется понятием «*сама*» [Ислам, 206].
6. Зикр — поминание имени Бога, способ постижения божественной сущности в суфизме [Ислам, 77].
7. Avdar — брат отца, дядя по отцу; термин, распространенный на востоке персоязычного мира.
8. Моманды — афганское племя ветви горйа-хель, входящее во вторую группу племен колена сарбани. Моманды расселялись главным образом в Нангархаре (ныне провинция Афганистана с центром в Джелалабаде) и контролировали стратегически важный Хайберский проход, связывавший могольскую империю с ее западными окраинами.
9. Очевидно, имеется в виду фарсиязычное население Нангархара.
10. «О вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха, ищите приближения к Нему и усердствуйте на пути Его, — может быть, вы будете счастливы!» [Коран, 5: 39 (35)].
11. Дарвеза почти дословно цитирует соответствующие строки из комментария к Корану ал-Байдави (ум. 1286) [Beidhawii, 257].
12. Среди дошедших до нас сочинений Байазида, где излагаются основы его философско-религиозного учения, — «Хайр ал-байан», «Сират ат-таухид», «Максуд ал-му'минин». В источниках также упоминается трактат «Фахр ат-талибин» [Кушев 1980, 33, 34].
13. *Тарикат*, *марифат*, *хакикат* — ступени мистического познания истины в суфизме. О трактовке этих понятий у Байазида см.: [Маннанов, 37—64].
14. См.: [Wensinck, 186].
15. Хахи (хаши) — ветвь афганских племен второй группы колена сарбани, имеющая общего предка с ветвью горйа-хель.
16. Хаштнагар — историческая область к северо-востоку от Пешавара, простиравшаяся вдоль левого берега реки Сват ближе к ее устью, где в настоящее время располагаются населенные пункты Утманзай и Танги.
17. Бунер — историческая область между реками Инд и Сват к северу от перевала Амбела. В первой половине XVI в. здесь расселились юсуфзаи, афганское племя ветви хахи.

18. Близкий по смыслу *хадис* приводится у Суйути: «Когда появится отступничество и проклянет последний из этого народа первого из него, тот, у кого есть знание, пусть распространяет его, ибо скрывающий знание в это время подобен скрывающему то, что ниспослал Аллах Мухаммаду» [Суйути, 25]. Слова «проклят он Богом, ангелами и всеми людьми» отмечены в конкордансе Венсинка [Wensinck, 128].
19. Далее (л. 135а) Дарвеза цитирует ответ Али Тирмизи с отвлеченными рассуждениями о телесной и духовной гибели человека.
20. Хусайн ал-Халладж (ок. 858—922), которого Дарвеза называет Мансуром, именем его отца, один из наиболее примечательных деятелей в истории мусульманского мистицизма, казненный за публичные проповеди мистических тайн и божественных истин [Ислам, 269, 270]. В рукописи не совсем точно воспроизведены два *бейта* из дивана Халладжа. Первое полустишие второго бейта, представленное в рукописи в виде «'anâ ṭiflun ṣagîrun» («Я — малое дитя»), в издании дивана имеет два варианта: «ṣumma 'inni ṣirtu ṭiflan» («Потом я стал ребенком») и «va-bi ṭiflun ṣagîrun» («А мой отец — малое дитя») [Massignon, 34, 35].
21. «Хайр ал-байан» буквально означает «благо изложения» («благомыслие»), «Шарр ал-байан» — «зло изложения» («зломыслие»), «Хар-байан» — «ослиное изложение» («осломыслие»).
22. Далее (л. 131б) Дарвеза опровергает ниспосланность «Хайр ал-байана».
23. На л. 132а—133а Дарвеза критикует автора «Хайр ал-байан» за погрешности в цитировании и толковании Корана, *хадисов* и других источников, утверждая, что рошаниты пользовались ссылками на священные тексты и мусульманские авторитеты только для того, чтобы обмануть и привлечь к себе необразованных людей.
24. Далее (л. 121б—123а) следуют пространные рассуждения Дарвезы, опровергающие приведенное им выше положение рошанитской теософии. Здесь же Дарвеза бегло сообщает о гибели Байазида Ансари от жажды после поражения в схватке с Мухсин-ханом Гази (л. 122б), доказывая тем самым беспомощность рошанитского учителя и отсутствие в нем божественной силы.
25. Возможно, Дарвеза имеет в виду сочинение Хафиз ад-дина ан-Насафи (ум. 1310) «Мадарик ат-танзил ва хакаик ат-тавил» — популярное изложение основ мусульманского права, написанное в русле ханафитского толка [Brockelmann 1902, 196—197]. Именно ислам ханафитского толка имел главенствующее положение в могольской империи и распространялся в Паштунистане усилиями богословов и законоведов, к числу которых принадлежал Ахунд Дарвеза. Известны также два других сочинения с одинаковым названием «Мадарик ал-ахкам», представляющие собой комментарии к шиитским трактатам по *фикху*. Одно принадлежит перу Мухаммада ал-Амили (вторая половина XVI в.) [Brockelmann 1937, 712], второе написано Шамс ад-дином ал-Амили (1539—1600) [Brockelmann 1938, 206].
26. Описываемое событие произошло уже после смерти Байазида Ансари. С именем Пайанда известны три человека: первый учитель Байазида (см. выше), вождь мохмандзайского племени [Таквим ал-Хакк, XIX] и поэт, одна газель которого сохранилась в приложении к петербургскому списку дивана Мирзахана Ансари [Кушев 1976, 53].
27. *Лак* — сто тысяч.
28. И рошаниты, и, что весьма странно, сам Дарвеза допускают ошибку в цитировании коранической фразы, которая встречается в двух вариантах: «va kânallahu bi kulli ðay'in muḥîṭan» («...и Аллах всякую вещь объемлет») [Коран, 4: 125 (126)]; «'alâ 'innahu bi kulli ðay'in muḥîṭun» («О, ведь Он объемлет всякую вещь») [Коран, 41: 54]. У рошанитов соответственно — «ma' kulli ðay'in», а у Дарвезы — «'ala kulli ðay'in».

На л. 124а—125а Дарвеза излагает традиционалистские взгляды на пророчество Мухаммада, одновременно критикуя притязание Байазида Ансари на пророческую миссию. Упоминает он также о чудесах Мухаммада, отказывая в таких способностях Байазиду. Затем (л. 125а—126а) Дарвеза подвергает критике утверждение рошанитов о том, что они суть качества Бога, после чего (л. 126а) выступает в защиту *шариата*.

29. На л. 126б—128б Дарвеза полемизирует с рошанитами по поводу представлений о Боге.
30. «Subḥân ul-malik ul-bârî judâ kard 'âlam-i nûrî az nârî Bâzîd Anṣârî».
31. «Bâzîd-i miskîn hâdî ul-muḍallîn».
32. Далее (л. 129б) Дарвеза рассказывает о своем смелом ответе Матах-хану и об их новой случайной встрече в безлюдном месте, когда Матах-хан лишь поприветствовал его по всем правилам паштунского этикета и не причинил ему никакого вреда. Здесь же Дарвеза отмечает тот факт, что среди афганцев только юсуфзаи, даже будучи вероотступниками, чтут богословов, а прочие предавшиеся неверию паштуны притесняют и убивают богословов.
33. Выше шла речь о неверии Байазида Ансари в Страшный Суд.
34. В ответ (л. 130а—130б) Дарвеза разъясняет, что истинный ислам предполагает веру в Страшный Суд, ад и рай.
35. Или: «...отрезав ему одну из двух кос» (Т. 136б).
36. Абу Шакур Салими — мусульманский богослов XI в., перу которого принадлежит теософский трактат «Тамхид фи-т-таухид» [Ritter, 447, 453].
37. Тирах — историческая область к юго-западу от Пешавара в верховьях реки Бара.
38. Дарвеза явно различает афганцев и тирахцев (mardum-i tîrâhî). Можно полагать, что последние являлись автохтонным населением Тираха, не относившимся этнически к афганским племенам.
39. «Триста двадцать» (Т. 137а).
40. К середине XVII в. Тирах был заселен племенами афридиев и оракзаев. Немного дальше на восток, в районах Кохата, проживали бангаши. В 1674 г., через сто лет после описываемых Дарвезой событий, о вероотступничестве этих племен сообщал в своих стихах Хушхал-хан Хаттак [Асланов, 130]. Таквим ал-Хакк указывает, что Байазид Ансари изгнал из Тираха местных жителей с помощью афридиев [Таквим ал-Хакк, XXIII].
41. В паштунском варианте — Парав (paṛav), что буквально означает «стоянка» (П. 133).
42. «Mardum-i gujarân». Таквим ал-Хакк, основываясь на «Хал-нама», сообщает, что гуджары имели статус *хамсайа*, племени-клиента, у акозаев, т. е. были у последних в зависимости и под покровительством. Что касается этнической принадлежности, то, возможно, гуджары имеют отношение к народности гуджари, проживающей в северных районах Пакистана и говорящей на одном из диалектов раджастхани, языка западной ветви индоарийской группы. В «Тазкират ал-абрар» (см. перевод ниже) Дарвеза говорит, что Нур ад-дин погиб от рук мохмандзаев.
43. Дилазаки — афганское племя колена карлани, расселявшееся в восточных частях Пешаварской долины.
44. Мандары — афганское племя ветви хахи, родственное юсуфзаям.
45. Дарвеза не совсем точно цитирует строки из 4-го рассказа «Гулистана» Саади.
46. Фатехпур-Сикри — город, построенный по приказу императора Акбара в 30 километрах от Агры [Ашрафян, 118].
47. Салим-шах был возведен в 1605 г. на могольский престол под именем Джахангир.
48. Это добавление на персидском языке следует сразу за паштунским вариантом жизнеописания Байазида.

Использованная литература

Асланов М. Г. Народное движение рошани и его отражение в афганской литературе XVI—XVII вв. // Советское востоковедение. 1955. № 5. С. 121—132.
Ахунд Дарвеза. Махзан ал-ислам. Пешавар, 1969 (на яз. пашто).
Ашрафян К. З. Дели: История и культура. М., 1987.
Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963.
Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
Кушев В. В. Описание рукописей на языке пашто Института востоковедения. М., 1976.
Кушев В. В. Афганская рукописная книга: (Очерки афганской письменной культуры). М., 1980.
Маннанов А. У истоков афганской классической литературы. Ч. 1: Байазид Ансари и его «Хайр ал-байан». Ташкент, 1994.
Суйути. Ал-джами ас-сагир фи ахадиси-л-башир. Т. 1. Каир, 1889 (на араб. яз.).
Таквим ал-Хакк Какахел. Предисловие // *Ахунд Дарвеза.* Махзан ал-ислам. Пешавар, 1969. С. I—LXXIX (на яз. пашто).
Beidhawii. Commentarius in Coranum / Ed. H. O. Fleischer. Vol. 1. Leipzig, 1846.
Brockelmann C. Geschichte der arabischen Litteratur. Bd. 2. Berlin, 1902; Supplementband I. Leiden, 1937; Supplementband 2. Leiden, 1938.
Caroe O. The Pathans 550 B. C.—A. D. 1957. London, 1958.
Leyden J. On the Roshenian Sect and Its Founder Bayezid Ansari // Asiatic Researches. Vol. 11. London, 1812.
Massignon L. Le dîwân d'al-Ḥallâj: Essai de reconstitution, édition et traduction. Paris, 1931.
Neamet Ullah. History of the Afghans / Translated from the Persian by B. Dorn. P. 1. London, 1829.
Raverty H. G. Notes on Afghanistan and Part of Baluchistan, Geographical, Ethnographical and Historical. London, 1883.
Ritter H. Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Aṭṭâr. Leiden, 1955.
Shafi M. Bâyazîd Anṣârî // The Encyclopaedia of Islam. New ed. Vol. 1. Leiden; London, 1960. P. 1121—1124.
Wensinck A. J. Concordance et indices de la tradition musulmane / Organisés et commencés par A. J. Wensinck et J. P. Mensing, continués par J. Brugman. T. 6. Leiden, 1967.

Mikhail S. Pelevin. The life of «Light Master» in the works of Akhund Darweza

The life and activities of Bayazid Ansari (1524/25 — 1572), spiritual guide of the Roshani sect, are known through the several sources including two works of his contemporary and fierce opponent Akhund Darweza. The passages from Darweza's «Makhzan ul-islam» and «Tazkirat ul-abrar wa-l-ashrar» containing three variants of the life of «Light Master» as Bayazid nicknamed himself are combined in a single version, translated into Russian, and supplemented with the notes and introduction.

Ойратская версия рассказов о пользе «Ваджраччхедики»

А. Г. Сазыкин
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Знакомясь с существующими каталогами и описаниями зарубежных коллекций монгольских рукописей и ксилографов, а также с монгольскими фондами Института востоковедения РАН и Тувинского республиканского краеведческого музея, невольно поражаешься обилию ксилографированных и рукописных экземпляров сравнительно небольшой канонической сутры [1], известной востоковедам под кратким названием «Ваджраччхедика» или «Алмазная сутра» [2].

Что же способствовало столь значительной популярности этой сутры, написанной в Индии около 300 г. н. э. и содержащей изложение буддийского учения о праджня-парамите [3] в форме бесед Будды Шакьямуни с одним из своих учеников по имени Субхути? [4]

Здесь несомненна заслуга тибетских и монгольских лам, много сделавших для пропаганды и широкого распространения именно «Ваджраччхедики» [5]. С этой целью был даже составлен сборник из 15 рассказов, посвященных исключительно разъяснению пользы переписки и чтения упомянутой сутры.

---

[1] *Ligeti L.* Catalogue du Kanjur Mongol imprimé. Vol. 1. Budapest, 1942. N 771.

[2] Подробные сведения о многочисленных исследованиях, изданиях текстов и переводах различных версий сутры см.: *Sárközi A.* Toyin Guiši's Mongol Vajracchedika // Acta Orientalia Hungaricae. T XXVII (1). Budapest, 1972. С. 43—102. Со времени выхода в свет статьи А. Шаркёзи было подготовлено еще несколько публикаций текстов и переводов «Ваджраччхедики»: *Торчинов Е. А.* О психологических аспектах учения праджня-парамиты (на примере «Ваджраччхедика-праджняпарамита-сутры») // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1986. С. 47—69; Дорджи джодва. Алмазная сутра / Пер. А. В. Бадмаева. Элиста, 1993; *Сазыкин А. Г.* Пятый (анонимный) монгольский перевод «Алмазной сутры» // Acta Orientalia Hungaricae. T. XLIX (3). Budapest, 1997; *Sazykin A. G.* «Diamond Sutra». Mongolian Version of the Translation of Zayapandita Namkhai-Jamco // Zentralasiatische Studien. Wiesbaden (в печати).

[3] Праджня-парамита (монг. bilig-ün činadu kiǰaγar-a kürügsen — «переход на ту сторону мудрости») — учение о психологических аспектах северного буддизма (Махаяны).

[4] Так, например, в монгольском фонде Института востоковедения, кроме 24 ксилографированных изданий «Ваджраччхедики», хранятся еще более 70 рукописей этой сутры, см.: *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 2. № 2647—2741 (в рукописи). В Институте языка и литературы Монголии только в ойратском фонде находятся 80 рукописей и ксилографов, см.: *Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг, түүний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975. С. 232—233. № 0241.

[5] Подробнее об этом см.: *Сазыкин А. Г.* Рукописная книга в истории культуры монгольских народов // Рукописная книга в культуре народов Востока. Кн. вторая. М., 1988. С. 434—436.

Этот сборник был создан в Тибете не позднее XVII в., ибо уже в этом столетии появился его монгольский перевод, выполненный Джин-цорджи[1]. В Монголии этот перевод распространялся только в рукописном виде.

Ксилографированные же издания сочинения на монгольском языке впервые появились в Бурятии. В 1871 г. в Эгитуевском, а несколько позже в Агинском дацане была напечатана версия из 15 рассказов. Затем в Цугольском дацане был выпущен ксилограф, включавший 22 рассказа [2]. И, наконец, в Пекине в 1908 г. опять были ксилографированы 15 рассказов о пользе «Ваджраччхедики» [3].

Это сочинение было известно и ойратам. Рукописи его, записанные на заяпандитовском «ясном письме», хранятся ныне в собраниях Германии [4] и Монголии [5]. Имеются ойратские рукописи и в собраниях Санкт-Петербурга. Две из них находятся в библиотеке Восточного факультета Санкт-Петербургского университета [6], и четыре — в монгольском фонде рукописного отдела Института востоковедения РАН [7].

Для настоящей публикации мы выбрали рукопись из фонда Института востоковедения под шифром С 176 (№ 378 каталога). Рукопись входит в первую коллекцию Б. Я. Владимирцова и была доставлена в Азиатский музей (ныне СПб. филиал Института востоковедения РАН) в 1911 г. после второго путешествия ученого в Западную Монголию [8].

В этом экземпляре, так же как и во всех остальных известных ныне рукописях, колофон отсутствует. Поэтому определить время появления ойратской версии рассказов о пользе «Ваджраччхедики» можно лишь весьма приблизительно.

Произошло это, по-видимому, в XVIII в. Основанием для такой датировки служит, во-первых, то, что сочинение это не значится в числе переводов ойратского Зая-пандиты и его учеников, и, во-вторых, самые старые из известных в настоящее время рукописей сочинения на «ясном письме» появились не ранее XVIII в.[9]

Таким образом, наша публикация впервые представляет европейскому читателю ойратскую версию рассказов о пользе «Ваджраччхедики», насчитывающую уже по меньшей мере 200-летнюю историю ее бытования и известную западным монголоведам без малого 100 лет.

---

[1] *Ёндон Д.* Нэгэн зохиолын төгсгөлийн үг // Хэл зохиол судлал. Т. 11. Улаанбаатар, 1975. С. 245—250.

[2] *Сазыкин А. Г.* Монгольские версии рассказов о пользе «Ваджраччхедики» // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока, XX. Ч. 1. М., 1986. С. 70—74.

[3] *Poppe N., Hurvitz L., Okada H.* Catalogue of the Manchu-Mongol Section of the Toyo Bunko. The Toyo Bunko, 1964. N 87.

[4] *Heissig W., Sagaster K.* Mongolische Handschriften Blockdrucke Landkarten. Wiesbaden, 1961. N 151—155.

[5] Лувсанбалдан, с. 215, № 0063 (17 рукописей).

[6] Карточный каталог библиотеки Восточного факультета СПб. университета, шифры: Calm. A-4, Calm. A-11.

[7] *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Академии наук СССР. Т. 1. М., 1988. № 377—380.

[8] *Сазыкин А. Г.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от Б. Я. Владимирцова // Mongolica: Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова, 1884—1931. М., 1986. С. 271, 272, 285. № 19.

[9] *Heissig W.* Zur Bestandsaufnahme und Katalogisierung mongolischer Handschriften und Blockdrucke in Japan // Ural-Altaische Jahrbücher. Vol. 38. Aquis Mattiacis, 1966. S. 69.

Zodboyin ači tusa orošibo

(1b) Ôm so=sdi. Erte caqtu ečige eke xoyor=tu arban nasun dēre toyin boluqsan nige sayin mergen küböün bui: tere mergeni dergede nige belgeči bira(man) bui tere caqtu tere toyin nököd bügüdēr belgeči te=re biraman-du: sayin mou belgeši üzüüleye geǰi: belgeči xamiγā bui ten=de odōd: tere belge=či-dü bügüdēr belge üzü=ülüqsen-dü teden-dü sayin mou belgeši ilγun üzēd: tere nomči toyindu oyoun biliqči(ni) maši sayin: bolbo=ču arban nayiman nasun dēre ükükü či kemēqsen-dü: toyin čü tere ügeyigi ünendü biširen töüni xoyino xoyor γurban ǰil bolōd: belgečiyin ögüülesei sanād (2a) maši ayiǰi: öböriyin baq=šidu ayiladxaqsandu baqši eyin kemēn nigen aqlaq keyidtü olon zarliq debter bui tende oduya kemēgēd odči: ene olon bičigiyin dotorōso nasu urtu bolxu bičiq nada učiraxu boltuγai kemēn irōl talbīd abuqsan-du: Dorǰi Zodbo tus bolboi :: tegēd öböriyin nasuni urtu bolxuyin arγadu Dorǰi Zodboi-gi idam bolγoǰi ödür söni ügei zalbiraǰi ungšibai: tende nige asuγun ungsixui caq=tu: tere oron gerel-yēr düü=rēd: nomoγodun amurliqsan xo=yor dgelong γartān nige deb=ter bariǰi irēd čini ungšiq=či tere Dorǰi (Zodbo) ene mün: öün=dü šüteqsēr čini nasun kigēd buyan erkešil ed aγourasun tögüsči nom-yēr uduridun: γurban mou zayātani öüde xān siddhi bütē=küyin xubi tögüskü boluyu: kemēn zarliq boluqsandu tere toyin čü maši süzülün mürgüq=sen xoyino tere xoyor dges=long ülü üzeqden odboi: tende tere toyin xori nasulād aqlaq keyid-ēce xariǰi bel=(2b)=geči biraman-ni dergede oduqsan-du: tere cočiǰi či you üyile=düqsēr eyimi nasutai bolbo kemēn asaγuqsandu tere toyin ögüüle=bei Dorǰi Zodboi-gi idam bolγon ungšiqsan-ēce busu youma ügei gebe: töüni xoyino Dorǰi Zodboyin küčün--yēr kigēd adistid bükündü aldaršiqsan-yēr tere oroni olon kümün čü Dorǰi Zodboi-gi idam bolγon ungšixui ama abubai: tere toyin čü ǰiran tabu nasulād ükün yöüdči tögüs bayas=xulangdu töröböi:

biligiyin činadu kürüqsen Dorǰi Zod=boi-gi aqlaq keyidēse olōd toyini nasun urtu boluqsan bö=löq inu uridu bui::

basa nige oroni keyidtü nigen küčütei doqšin tenggeri bui: tere tenggeri čü xura möndür kirou kei xui terigüüten bolγon kümün amitani genete xor=lon ügüülküi kigēd üküqse=ni keregi čü ülü bütēlgen: oyiro orčindu kümün teri=güüten yabuǰi ülü bolun: dē=re yabuqsan šobuun čü una=ǰi üküdeq nigen bui: tere caqtu Enedkeqtü tarni ung=(3a)=šīd ülēkülē: yeke müren čü urusči ülü bolun: lusun xād γazariyin ezen ada čidkür terigüüteni erkedēn orou=luqči nige yeke küčütü tarni=či bui: tere tarniči doqšin tenggeri nomoγodxuyin tula: tere keyidtü orōd doqšin tar=niši ungšibai: söni düliyin caqtu tenggeri čü tere tarniči=yin üye gešöü-gi tasulǰi tolo=γoi xaγalun üküülbei naran γaruqsan xoyino tere keyidiyin dotoro-ēce tarničiyin yasu olboi: töüni xoyino tarni=čiyin šabi mün uridu metü yeke küčütei nigen bui: tere baqšān alaqsani medēd tarniši bütēküi ed abād keyidtü our=lan oroǰi souγād küčütei doqšin tarniši dourisxan ung=šibai: daruyida tere tenggeri čü tere tarničiyin zürekendü

orōd cusār būlǰiülǰi üküül=bei: tende tere keyidiyin derge=de Dorǰi Zodbo ungšīči nige üčüüken toyin bui: doqšin tenggeri xoyor tarničiyigi üküü=lüqseni medēd: toyin küǰi abād küčütü tenggeriyin derge=(3b)=de odxuyidu olon toyid tende bü od amidu xariǰi ülü irekü či kemēn ögüüleqsendü: bolul ügei tere keyidtü odōd nigen üzüürtü sedkil-yēr Dorǰi Zodbo ungšiǰi soubai: tende nige söni öülen γarād cakil=γān cakilun: γazar čü yekede ködölōd: möndür xura kigēd ulān xui ködölǰi olon modu unaγan yeke dalayigi dol=gisxon ayouxu metü dürsü=tei aman-ēce γal badaran xabar-ē=ce utān burkiroulǰi eldeb züyil mou dou γarγan γartān eldeb züyil mese bariǰi: olon nököd-yēr kürölöülün: oulayin činēn beyetei ayouxu metü nigen čidkürtü xubilǰi tere keyidtü ireqsendü: tere üčüüken toyin čü sürdül ügei Dorǰi Zodbo ungšiǰi souq=sandu: tere čidkür sonosōd amurlingγui sedkil törön oq=toryuyin öülen čü arilun: olon möndür xura ulān xui bügü=de arilād olon nököd bügüdēr dutābai: doqšin tenggeri tere biširen alixa-bēn xabsurun öbödöq-yēn küsörö sögüdün: (4a) Dorǰi Zodboyin suduri sono=suya kemēǰi tere üčüüken toyindu ögüülebei bi čini ami tasulxai: irelei: ene suduriyin dou sonosumaqca mini auγa küčün čü šin=tarād mou urin čü maši amur(li)bai: mini önggü čirai čü maši ayouxu: metü coqtoi boluqsan-yēr tere xoyor tarniči čü namai alaǰi yadād öbörōn ükübei: yerüdü dai=sun mini nom üyiledbür mini: kilince bui kendü xor sedkiqsen mini maγad ükükü bolboču biligiyin činadu kürüqsen Dorǰi Zodboyin küčün yekeyin tula čimadu xorloǰi ese čidabai kemēn ögüülebei: töüni šiltān-yēr Dorǰi Zodboyin erdem bükündü aldaršiqsan-yēr: tere oroni törölkitöni zarim inu eši abun zarim inu bičin zarim inu idam bariǰi ungšin: zarimuud inu eldeb züyil xub=cad-yēr takibai: yerü Dorǰi Zodboyigi takin ungšiqsani ači tusa inu buyan arbidun ebeči ügei bolōd urtu nasulan: auγa (küčün) yeke bolun erke-lügē tögüskü bolu=yu:

Dorǰi Zodboyin ači tusa-ē=ce üčüüken toyin yertüncü-daki doqšin tenggeri nomoγodxoqson bölöq inu xoyoduγār bui::

(4b) basa nige keyidiyin dergede Dharma-Гar=bhe kemēkü dgeslong bui: tere dgeslong inu xuraliyin ger aq=laq ger sanggiyin ger terigüüteni bari=ǰi: tedeni dergede nige takili=yin ger zasaǰi maši ariun sedkil-yēr tere orondu bayiqsan burxani zarliq büküni bičin ungšiqsan xoi=no xaburiyin dunda sa(ra)du küčü=tei türgen ebečin kürteqsendü: tende tere altan kigēd mönggün terigüüten-yēr bariqsan keyidtü ireqsendü: eldeb erdeni--bēr čimeqsen burxadi üzebei: tere keyidiyin dotoro nigen širē dē=re al šara debel ümüsüqsen γar=tān nomiyin debter bariqsan γō üzeskülengtei nigen toyin Dharma-Гarbhedu eyin kemēn ögüülebei: či buyan üyiledüqsen bolbo čü: γurban erdeniyin edi edleqsen-yēr buyan kilince xoyori xoli=cuulun üyiledüqseni tula: buyanā=sa kilince čini yekedüqsen bui: töügēr či mou zayātandu odxu:: kilince arilγasu kemēn sanaxulā Dor=ǰi Zodbo bičiǰi namančilan: čini kilince xocorli ügei arilxu boluyu kemēbei: töügēr tere dgeslonggiyin ebečin arilǰi xarin basa duralaxu sedkil törōd: xamuq ed tavar(-yēn) Dor=(5a)=ǰi Zodbo zoun nayiman bi=čiülüqseni baricadu örgü=bei töüni buyanār tere dgeslong=giyin ed aγourasun yeke bolōd ebečin ügei urtu nasulaqsan bui: ecüstü ükün yöüdēd: saca Mayida=riyin orondu töröböi:

biligiyin činadu kürüqsen Dorǰi Zod=boyin ači tusa-ēce Dharma-Гar=bhe dgeslong küčir ebečin-ē=ce tonilǰi tögüs bayasxulang=du töröqsön bölöq inu γutaγār bui::

basa nige geriyin ezen ebeǰi üküq=sen xoyino töüni sünüsü erligi=yin elči abād: erligiyin orondu oduqsan-du tende tere kümün tere toyin-luγā xamtu bayiǰi el=deb züyil zobolongγtoi amitani üzebei:: tere caqtu Erliq xān tere toyindu či buyan you üi=ledüqsen bui kemēn asuγuqsandu: toyin eyin kemēn Dorǰi Zodbo ungšiqsan bui kemēqsendü erli=güüd širē-ēce buuǰi alixa xab=surun mürgūd eyin kemēn či burxa=ni šabi mün atala: ende youni tula ireǰi zoboxu bui kemēn zarliq bolumaqca: tende oqtor=γui-ēce eldeb züyil önggü tögüsüqsen nige keseq öülen (5b) doroqši buuqsan: töüni doto=ro eldeb erdeni-bēr čimeqsen širē dēre souǰi tere toyin oq=toryui-du γarbai: urida erli=giyin elči acaraqsan tere kümüi=gi eldeb züyil mese bariq=san olon erliq kürēlün souǰi: tere kümüni nere asaγād či kümü=ni töröl olōd yambar buyan üi=ledüqsen bui kemēn asaγuqsandu tere eyin kemēn bi Dorǰi Zodbo idam bolγoǰi ungšin basa čü belge tölgü terigüüteni suruqsan bui kemēn ögüüleqsendü erligüüd ögüü=lebei: či kümü sonǰin eleqlen doromǰiloxu terigüüteni üyile=düqsen--yēr: čini keqsen buyan üčüü=ken bui kemēn ögüülebei: tende Erliq nomiyin xān zarliq bolboi: čini keqsen kilince yekeyin tula tamuyin yeke zobolongγōr zoboxu či: xorōn xarin kemēn zarliq bolumaqca xorōn xayi(la)qsandu: buculuqsan zeši=yin nour dotorōso tabun zoun al=dayin tödüi beyetei olon terigüü=tei zes moγoi ireǰi tere kümü=ni kelēr terigüün bürīse sonǰin eleq=len doromǰiloxu terigüüten-yēr ayil=γabai: tende tere kümün nidün γazar-tu unaqsan metü ayoun mungxaraǰi mou doun-yēr caškin doudaqsandu Erliq (6a) nomiyin xān ögüülebei: aya či kümüni orondu yabuxu caqtān šinǰi čingnöür terigüüten-yēr xudaldu aralzā mekeleqsen kilincēr: tamuyin yeke zobolong (edlekü) bolboču: či Dorǰi Zodboyigi idam bol=γon ungšiqsan buyanār bi čimai xarin kümüni orondu ilgemüi: keni čü sonǰin eleqlekü kigēd üzelge (belge) terigüüteni uuraǰi onco buyan üyiled kemēn zarliq bolōd xariul=bai: tendēse xarin Zambu--tibtu irēd saca sonǰin eleqlekü doromǰilo=xu terigüüteni uurād: nigen üzüür=tü sedkil-yēr Dorǰi Zodboi idam bolγon ungšiǰi ecüstü ükün yöüded saca γučin γurban tenggeriyin orondu töröböi:

biligiyin činadu kürüqsen Dor=ǰi Zodboyin ači tusa-ēce geriyin ezen bucalma zešiyin nourāsa: toniluqsan bölöq inu dötögōr bui::

basa nige keyidiyin dergede arban xoyor nasun kürtele Caγān pad=ma-yin sudur kigēd: Dorǰi Zod=boi(gi) idam bolγon ungšidaq nigen mergen toyin bui: töündü nige caqtu damnaxu sedkil törön dam=nal ügei sedkiltü busudi čü damnaxu sedkil töröülün üyiledbei: (6b) töüni xoyino naran šinggeküi caqtu nige kümün gerte oroǰi irēd saca bi Erliq nomiyin xāni elči čimai abxā irelei gebe töüni da=rui töün-ēce doqšin erligi ilgeǰi tere toyini nasu yöüdke=bei: tende tere toyini beyeyin nilči dolōn xonoq boltolo ese γaruqsan-yēr yasu ese γarγabai tere toyini sünesün inu öndür širē dēre al šara debel ümüsüqsen xoyor toyini üzēd: töüni dergede

oduqsan-du tere xoyor ayouxu metü arātan bol=ǰi: nige nigenēn maxa ideldün xarin basa kümün bolǰi selgeküi-bēr el=deb züyil zobolong edleq=sei üzeǰi maši cočiǰi ayibai: tegēd tere nomči toyin Erliq xāni der=gede oduqsandu Erligiyin xān či buyan you üyiledüqsen bui kemēn asuγuqsandu bi Dorǰi Zodbo ungšiqsan bui kemēqsendü Erliq xān mürgūd eyin kemēn bi urudu=yin mou üyileyin erkēr Erli=giyin xān bolǰi töröqsön mün: mergen toyin či mini tölō Dorǰi Zodbo dolōn xonoq boltolo ungši kemēn ayiladxaqsandu:: tere toyin čü dolōn xonoq boltolo ungši=bai Erliq xān töündü γučin büküli (7a) kib baribai: tere mergen: toyin inu Zambutibtu xariǰi ireq=sen-dü Erliq xāni bariqsan kib tō=γōron töüni abdara dotoro bai=qsan=du töüni šiltāγār duradxui sedkil töröǰi tere toyin yertün=cüyin damnal seǰiq terigüüteni uu=rād nigen üzüürtü sedkil--yēr Dorǰi Zodboi ungšiǰi töüni (üge) udxai sedkildēn oroulād diyāndu deq=ši aγouluqsan-yēr tere toyin yeren tabu nasulabai: töüni xoyino zuni ecüs saradu zabilan souǰi nirvān bolun dörbön ǰil bol=tolo beyeyin önggü čü ülü buu=ran üye gešöün čü ködölǰi sularaqsan čü ügei bui:

bili=giyin činadu kürüqsen Dorǰi Zodboyin ači tusa-ēce: toyin töüdērekü seǰigi tebčiǰi tamu-ēce to(ni)luqsan bölöq inu dabtaγār bui::

basa erte caqtu nige tüšimel(-dü) xāni zasagiyin ayoul boluqsandu tü=šimel tere ayoul (töün)-ēce γarxuyin arγadu Dorǰi Zodboi-gi mingγa ungšisu kemēn ama abubai: tende tere tüšimeliyin küzöün=dü xongγor aǰirγa unuu=lun: töünē xamtu mingγa γarun kümü=yigi zasaqlaǰi (aǰirγa) unuul=bai (7b) tere dotorōso tüšimeliyin: xongγor aǰirγa Dorǰi Zodbo-yin küčūr ebdereǰi odboi töü=ni učiri yarγačin xān-du ayilad=xaqsandu xān čü γayixan γaqca tere tüšimeli talbīd töünēse bišiyini alabai: töü=ni šiltān--yēr tere oroni kümün noγoud biširekü sedkil törö=ǰi Dorǰi Zodboi(-gi) ungšiqsan-yēr ene kigēd (xoyitu töröliyin) ülü zokildu=xuyin züq-ēce tonilun zokildu=xui züq büküni oluqsan: bui:

biligiyin činadu kürüqsen-ni ači tusa-ēce tüšimel xāni zasaq-ēce toniluqsan bölöq inu zurγaduγār bui::

tende basa nige γazartu maxa arki songgino terigüüteni ülü iden: ürgülǰi burxani sanvari sakin: Dorǰi Zodboi-yi-gi ürgülǰi ungšidaq (nige) emegen bui: tere eme=gen ungšixui caqtu nöür γar aman-yēn ugūn beyedü sayin üner sürčin ariun debesker dēre souǰi küčü=tei sedkil-yēr ungšiqsani küčūr: tere emegen nasu yöüdküi caqtu γayixamšiqtai olon belge temdeq boluqsan-du: tere orčini ulus-noγoud küǰi zandan sayin ünür-(8a)-yēr takin: tere emegen Suka=vadidu padma-ēce xubilǰi törōd Amidābhayin gegēni iler=kei üzeqsen bui:

biligiyin činadu kürüqseni ači tusa-ēce: emegen Sukavadiyin oron-du töröqsön bölöq inu dolō=duγār bui::

basa nige γazartu alaxu teri=güüten nüüldü duratai nigen kümün bui: tende Dorǰi Zodbo-bēr kilince büküni arilγaxui-gi sonosōd: kilin=ce arilγaxuyin tulada nige Dor=ǰi Zodbo bičiqsen bui: ecüs-tü tere kümün üküd saca Erliq xāni ömönö kürüqsen-dü: xān eyin kemēn či kümüni

orondu yabuxudān buyan you üyiled=be kemēn asaγuqsandu: tere kümün ami tasulxu terigüüteni üyile=düqsen yeke kilince-bēr buya=ni daruqdaǰi xariu keleǰi čidal ügei üküdküǰi unabai: Erliq nomiyin xān basa eyin kemēn či üligerlekülē erde=niyin tib-ēce γar xosun ireq=sen metü: buyan üyiledül ügei nüül üyiledüqseni erkēr: zabsar ügei tamudu töröǰi (8b) ildü terigüüten eldeb züyil mēse-bēr utulun kerčikü kigēd: olon ami=tani maxa ideqsen-ni öri tölösün-dü öböriyin maxa busudtu idüülküyin tula zobolong-yēr tarčilxu bolu=yu: kemēn zarliq bolboi: tende olon erligüüd tere kümüni ende abči ire kemēqsendü: olon yarγačin tere kümü=yi-gi xara[n]gγui xālγa tömör-yēr čingge xadaqsan xālγa batu ködölöši ügei xadaqsan xālγa terigüüten zurγān xālγa tögüsüqsen tömör xotoyin dotoro abči oduqsandu xab xara dürsütei ayouxu metü erligüüd tere kümüi-gi türgü uruu talbinǰi eröülgü caqtu: tere kümün alixa xabsurui caš=kin doudan-ǰi nigüüleskü sedkilten üzēd namai getülgen soyirxo kemēn zalbiriqsan-du erligüüd eyin kemēn ene tamuyin orondu bida buyan kilin=ceyin ürei kilγasuni tödöi urbuul=daq ügeyin tula: čini barkiraqsan doun kereq ügei kemēn ögüülebei: tende daruyida eldeb čimeq-yēr čimeqsen xutuqtu erketü Nidübēr üzeqči öü=leni dotorōso buuǰi irēd: ene arban nayiman tamuyin orondu Dorǰi Zodbo bičiqsen bičiülüqsün ung=šiqsan törölkitün bükün γarči ireqtün (9a) kemēn zarliq boluqsandu: nayiman tümen dörbön mingγan amitan tamuyin: zobolong-ēce tonilboi: ten=de tere kümün baroun öbödöq-yēn sögüdün alixa xamtudxaǰi bi čü kümüni yertün=cüdü axui caqtu: Dorǰi Zodbo nige bičiülüqsen belei kemēn ögüüleqsen-dü: erligüüd tere kümüi-gi Erliq xā-ni ömönö kötölǰi odōd: ene kümün Dorǰi Zodboi-gi nige bičiül=bebi genei kemēn ayiladxaqsandu: Erliq xān altan tolidu üzeqsen-dü: tere kümüni bičiülüqsen Dor=ǰi Zodbo töüni neretei üzeqde=bei (tende) Erliq nomiyin xān kümüm či nada kezēnei youndu ese ögüülebe: či Dorǰi Zodbo bičiülüqsen mün atala čimai tamudu ilgeqsei namanči=lamui zöbšōl ögün soyirxo kemēn ögüülen: töüni xoyino nige ö[n]dür ordu xaršidu altan širē dē=re tere kümüni soulγād: alixa xamtud=xaǰi Dorǰi Zodboi-gi nada ögüülen soyirxo:: kemēn zalbariǰi sonosuq=san töüni šiltān-yēr: nayiman tümen dörbön mingγan amitan: tamuyin zobolong-ēce toniluǰi šinggeküi züq Sukava=diyin orondu töröböi:: tegēd Erliq xān tere kümündü orō dēre alixān xam=tudxaǰi xarin kümüni orondu ilgesü (9b) kemēqsendü: tere kümüni urida alaq=san xonin kigēd γaxai zaγasun kigēd buγu maral kigēd kiryui: xulan kigēd toulai tarbaγan kigēd zuraman: bōsün terigüüten olon amitan tere mani maxa idēn cusun uuqsan(-ni) öri tölō abul ügei ülü talbimui kemēn ögüüleqsen-dü Erliq xān amitan tedendü zarliq bolboi ene kümün yeke kilincetei bol=boču Dorǰi Zodbo bičiülüqsen-yēr öündü ken čü xor kürgen ülü čidaxu kemēn zarliq boluqsandu: amitan tede ünešēl ügei bida talbixu biši kemēn ayiladxaqsandu: Erliq xān (inu) činöürtü Dorǰi Zodbotoi tere amitan büküni čingnüqsen-dü Dorǰi Zodbo kündü boluqsandu amitan tede čü yekede γayixaǰi: Dorǰi Zodbodu süzülēd tere kümüni ömönö mürgün sögödči namančilād talbibai: töüni šiltāγār amitan tede ükün yöüdēd saca γučin γurban tenggeriyin orondu töröböi tende Erliq xān tere kümüi-gi xarin kümüni orondu ilgebei tendēse ireküi zamdu

tamuyin öüdendü tere kümüni xān tömör ginǰi-bēr küliqdeǰi mou doun γaruqsani üzebei tere xān či namai tanibuu kemēqsen-dü: kümün tere tanibai: (10a) kemēgēd ta youni šiltāγār ende irebe kemēn asaγuqsandu: xān eyin kemēn bi ülü medeküyin erkēr dēdü nomdu damnal törö=ǰi doromǰiloxu terigüüteni üyiledüqsen-yēr: ende ireǰi ene metü boluqsan mün: či mini köböüdtü namai ene zobolongγō=so γarxuyin tula Dorǰi Zodbo=yi-gi ungšiul kemēn ögüüleqsen-dü: tere kümün xariǰi ireǰi öbö=riyin beyedü orōd ködölüqsen-dü töüni uraq sadun noγoud ayin dutāqsandu (tere kümün busūd ta bü dutān) Erliq namai xariulba ta ülü itegedeq bolxuna tamuyin oronduki üzeqsēn ögüülesü kemēgēd: xāni ügeyigi xān köböüd-tü keleqsendü xān köböüd üneši=ǰi: Dorǰi Zodboi-gi dolōn xonoq boltolo ungšiuluqsan xān-yēr tamuyin zobolong-ēce tonilboi: töüni uruq sadun čü ünedü bišireǰi Dorǰi Zod=boigi ungšixui ama abulcabai: tere kümün nigen üzüürtü sedkil-yēr Dorǰi Zodboi-gi ungšiq=san-yēr ene nasundu önidö ǰirγan ecüstü ükün yöüdēd saca Suka=vadiyin orondu töröböi:

biligiyin (10b) činadu kürüqsen Dorǰi Zodbo-yin ači tusa-ēce alāči kümün tamu-ēce tonilǰi Sukavadiyin: orondu töröqsön bölöq inu nayima=duγār bui::

basa nige orondu nige geriyin ezen ebedüqsen-dü em kereq zaraq tusa ese boluqsandu töüni gergen inu ariun γazartu küǰi terigüüten-ni tülēd öbödöq-yēn sögüdči arban zügiyin: xamuq burxadtu biširen mürgüǰi eyin kemēn zalbaribai: mini ene nököriyin ebeči arilγaqči aryai nada ilete üzüülün soyirxo: kemēn zalbariqsan-yēr: oqtoryui-ēce Dorǰi Zod=bo ungšiuluqtun kemēkü dun γaruqsandu: tere Dorǰi Zodbo=yi-gi xamuq züqtü bederiǰi ese olboi tegēd tere geriyin ezeni γadādu dotōdu γazar delekei büküni arčiǰi ünürtü usun-yēr sürčid köröq (kigēd) tuq kükür eldeb čimeq terigüüten čimeq-yēr čimēd urda oqtoryui-ēce ögüü=leqsen tere Dorǰi Zodbo nada ene ödür olduxu boltuγai: (11a) kemēn küsen irō-qsön-yēr: udal ügei al šara debel ümüsüqsen nige toyin γartān Dorǰi Zodboi bariǰi irēd: bi geriyin ezeni ebeči: edegēküyin tula Dorǰi Zodboi zalaǰi ireqsen mün kemēn ögüüle=ǰi: Dorǰi Zodboi-gi tere kümün-dü ögōd ülü üzeqden odboi: tende tere kümün Dorǰi Zodboi-gi dolōn xonoq boltolo ungšiu=luqsan-yēr daruyida tere (geriyin) ezen ebe=čin-ēce tonilōd tere kümüni öng=gö čirai küčün uridu-ēce ülemǰi bolboi: töüni šiltāγār (xān) xaraču olon kümün čü Dorǰi Zodbodu süzüq törōd zobolong-ēce tonilboi:

bili=giyin činadu kürüqsen Dorǰi Zo[d]boyin ači tusa-ēce geriyin ezen mou ebe=čin-ēce tonilǰi: xān xaracus bügü=dēri nomdu oruuluqsan bölöq inu yesüdügēr bui::

basa nige orondu öbör zourān xadxundā bolǰi olon kümün alalda=xui caqtu: Dorǰi Zodbo ungšiči nige kümün bui: tere alaqdaxui-ēce ayouǰi bayišing dērēse xarālxui=du nige ildü bariqsan kümün ireǰi alaxui zabdaqsandu: tere kümün maši ayaγād γarayidči γazartu unaxuyin zabsartu nige nomiyin sakuusan γar-ēce (11b) bariǰi alaxui-ēce tonilγon:

alāčiyin ildü keseq keseq tasuraǰi odboi tegēd kezē ükün ükütele tere kümü=ni γar-ēce sayin ünür anggilabai:

bili=giyin činadu kürüqsen Dorǰi Zod=boyin ači tusa-ēce: alaqdaxui nige kümüni nomiyin sakuusan ibēq=sen bölöq inu arbaduγār bui::

basa nige orondu nige geriyin ezen-dü mergen bišüün nige köböün bui: tere šobuun terigüüten olon amitani alan Dorǰi Zodbo tasural ügei ungšidaq bui: tere köböün inu zalou nasu=dān üküqsen xoyino nige örō =sön küliyin (bülīn) nilči ese γaruqsan-du dolōn xonoq boltolo yasui ese' γarγabai tegēd tere kümün edegēd uruq sadundu eyin kemēn: namai Er=liq nomiyin xāni dergede kötölǰi abči oduqsandu Erliq xān nada eyin kemēn aya köböün či kümüni töröl olōd buyan you üyiledbe kemēn asaγuqsandu bi čü Dorǰi Zod=boi-gi yidam bariǰi ungšilai kemēn medöülüqsen-dü Erliq nomiyin xān zarliq bolboi: oron xamiγā čü buya=ni ündüsü üyiledüqsen sayin: töüni dotoro erligiyin oron ende Dorǰi Zodboi--gi bičin ungšin bičiülüqsen-ēce ülemǰi buyantai you=ma (12a) ügei kemēn za[r]liq bolōd: köböün čini ükükü nasuni kemzē mün bolbo čü Dorǰi Zodboi-gi bičikü ungšixu terigüütenī öüden-ēce olon amitandu tusa bolxuyin tula xarin kümüni orondu ilgēsü: tamuyin oroni zobolong öüni olon kümün-dü medöülküyin tula: či ögüüle üyiled kemēn zarliq bolboi: tamuyin zobolong inu:: badarangγui tömör γazariyin dēre: amitan nizēd büriyin beyedü zouγād zouγād xadāsu xadaǰi amandu bucal=ma širemü cudxan eröülküi üze=bei: Dorǰi Zodboi ungšiqsani küčūr urida mini alaqsan gürōsün šoboun terigüüten olon amitan čü (nada) xor künōl kel ügei bi ende ire=bei Dorǰi Zodbo biči[ü]lüqsen ung=šiqsani ači tusa tōloši ügei yeke kemēn ögüüleǰi: öböriyin you bayiqsār zoun nayiman [Dorǰi] Zodbo bičiülǰi zoun nayiman kümündü tügēbei: basa čü olon kümün-dü Dorǰi Zod=boi-gi bičiülǰi ungšiuluqtun kemēn zakibai: töüni küčün-yēr tere kümün nasu ürgülǰi ǰirγan: ükün yüüdēd saca Sukavadiyin orondu törö=böi:

biligiyin činadu kürüqsen Dorǰi-(12b)-Zodboyin ači tusa-ēce: kilincetü köböün tamūsa tonilǰi Sukavadiyin orondu töröqsön bölöq inu arban nigedügēr bui::

basa nige xara geriyin ezendü nige okin bui tere okini buulγaǰi ögüqsen xoyino sara bolul ügei ükübei tende oqtorγui-ēce tere okini xamtu töröqsön tenggeri inu okin düritei ireqsendü ečige eke uruq sadun inu či ken bui: youndu irebe you küsenei kemēn asaγuq=sandu: tere okin ečige ekedü eyin kemēn nada amidu yabuxu caqtu busu kilince ügei namai nökör-tü ökü-yi caqtu xurimiyin tulada üker xonin yamān terigüüten-ni alaqsan kilince-bēr: tamuyin orondu maši küčir zobolong üzebebi: tende Erliq nomiyin xān eyin kemēn: tamuyin orondu Dorǰi Zodbo ungšiqsan-ē=ce busu ülemǰi buyan ügei: altan kigēd mönggün terigüüten eldeb er=deni-bēr Dorǰi Zodboi bičin: el=deb xubcasu bariqsan törölkitün noγoud dēdü ǰirγalangtu orondu odumui kemēn zarliq bolboi: töüni tula ta mini tölō Dorǰi Zodboi-gi ungšiuluqtun kemēn ögüülen ülü üzeqden odboi: tende ečige eke (13a) inu okini tulada: Dorǰi Zod=boi-gi

dolōn xonoq boltolo ungšiul=bai: dolōn xonogiyin ecüstü ečige ekeyin zöüdündü küüken Dorǰi Zodboyin küčür zobolongtu (tamu)-ē=ce tonilǰi: xarin basa erdenitü: kümüni beye oluqsan üzeqde=bei:

biligiyin činadu kürüqseni ači tusa-ēce: okin tamūsa tonil=ǰi ere kümüni töröl oluqsan bölöq inu arban xoyoduγār bui::

basa nige geriyin ezen ezen=dü xurca biliqtei nige köböün bui: tere köböügi nom suryaxā baqšiyin dergede nige kötöčitöi ilgeqsendü: tere köböün nom suruqsan xoyino töüni kötö=či čü nom öbörōn surči biči=kü ungšixu terigüütendü sayin bolboi: töüni xoyino tere öböriyin baqšiyin šibeqčinē sed=kiltei boluqsani toryoulidu töüni adouči bolboi: tende adou aduulaǰi yabutala urda Dorǰi Zodboi-gi bičiqseni ači tusai medeqsen šiltāγār Dorǰi Zodbo bičiye gebe čü cāsun ese oldoq=sondu čiloundu bičiye geǰi soun atala γazar čiloundu bičikülē törölkitün noγoud giškiǰi kilin=ce (13b) yeke bolxu geǰi sanaǰi oqtor=γuudu bičibei bičiǰi tögüskēd küǰi-bēr takiǰi eyin kemēn Dorǰi Zodbo öüni bičiülüqsen buyan-yēr erkin üre seriün zemes terigüü=ten orošin: tenggeriyin ünür anggi=xui ceceq-luγā tögüsüqsen burxan-luγā adali buyani coqcoši tögüsken olxu boltuγai: kemēn irōsön-yēr: daruyida küsüqsen metü tere γazar bügüdēr tenggeriyin sanggiyin šuγui metü bolun tere γazariyin züqtü küčütei xura casun ulān xui möndür kirou ügei bolǰi: tere aduuči nasuda buyan xurāǰi ükün yöüdēd saca ǰiryalangtu Sukavadiyin oron-du töröböi:

biligiyin činadu kürüq=sen Dorǰi Zodboyin ači tusa-ēce adouči Sukavadiyin orondu töröqsön bölöq inu arban γuta=γār bui::

basa nige geriyin ezen Dorǰi Zodboi-gi tayilbuurtayini biči=ǰi ariun gerte talbibai: töüni xoyino nige ödür Dorǰi Zod=boi-gi tayilburtayini öböriyin gerte zalaxā odxuyidu tere geriyin eze=ni dolōn nasutai küüken daxaǰi odōd Dorǰi Zodboi-gi zalaǰi (14a) ireküyin zabsar-tu küüken sedkibei: dēdü nomi ariun kündülükülē: dēdü orondu törökü boluyu: ene zarligi burtaq γazartu talbixulā kilin=ce yeke bolxu kemēn sanaǰi Dorǰi Zod=boi-gi γartān abun dolōn alxu γazar kündüleǰi abči odōd xarin eči=geyin γartu bariulbai Dorǰi Zodboi-gi dolōn alxu γazartu ünen sedkilēr abči oduqsan buyan-yēr: tere küü=ken nasun ürgülǰi ǰiryād ükün yöü=dēd saca γučin γurban tenggeriyin orondu padma-ēce xubilǰi törö=böi dolōn töröl boltolo töröl-yēn sanan eldeb ed ayuurasun-yēr tögüsči: dolōn töröliyin ecüstü Sukavadiyin orondu yeke kölgüni öndür izourtandu törö=böi:

biligiyin činadu kürüqsen: Dorǰi Zodboyin ači tusa-ēce geriyin ezeni okin dolōn alxuyin γazartu kündüleqsen-yēr tenggeriyin orondu dolōn töröl olōd ecüs-tü Sukavadiyin orondu töröqsön bölöq inu arban dötögōr bui::

basa nige orondu J̌iluba kemēkü nige toyin bui: tere toyin düri yosun--ēce xaγacan nabtusu širdeq ümü=sün tere orondu orošiqson gürō=süčin zaγasučin-ēce maxan abči ide=kü (14b) terigüüten-yēr: yabudal sularan zang bayidal mou bolboču Dor=ǰi Zodboi-gi ürgülǰi ungši=daq bui:

(tende) tere oroni kümün-noγoud J̌iluba toyini yabudali sonǰin ülü tōdoq bolboču: Dorǰi Zodboyin adistid-yēr ecüstü üküküyin uri=da: tabun ǰildü tere oron: teng=geri kümüni sayin ünür-yēr ürgül=ǰi anggilun: irou doun čü ür=gülǰi γarun xaburiyin ekin sarayin nigen šineyin ödür očir zamilal--yēr souǰi nirvān bolun dörbön ǰil boltolo önggü čirai inu: ülü xubilun: üye gešöün üčüü=ken čü ködülül ügei amidu metü bayiqsandu: tendeki xuvaraq bügüde eldeb züyil takil-yēr takin: mün tere čü Enedkegiyin γazartu: ödügē kürtele bayiγā bui:: olon nomiyin sakuusun töündü takil üyiledē bui: tere orondu oro=šiqson amitan bükün nasun ürgülǰi ǰir=γabai::

biligiyin činadu kürüqsen Dorǰi Zod=boyin ači tusayin tayil=bur-ēce: toyin J̌iluba (15a) nirvān bolxu-yi caqtu yeke γai=xamšiqtai belgeši üzüülüqsen: bölöq inu arban dabtaγār bui:: ::

// Польза «Ваджраччхедики» 1а

// В давние времена у отца с матерью был добрый и мудрый сын, 1б
в десятилетнем возрасте ставший монахом. Вблизи от того мудреца жил брамин [1]-прорицатель. Однажды тот монах и все его товарищи, решив узнать свою судьбу, пришли к прорицателю. Прорицатель, изучив все приметы, предсказал кому хорошую, кому плохую [судьбу]. Ученому же монаху он сказал:

— У тебя очень хороший ум, однако умрешь ты в 18 лет.

Монах поверил этим словам. С тех пор минуло два-три года, как [однажды монах] вспомнил предсказание прорицателя // и очень ис- 2а
пугался. Тогда он обратился к своему учителю:

— В одном дальнем монастыре есть много святых книг. Отправлюсь туда.

[Учитель] разрешил это. Прибыв [в монастырь], он произнес:

— Пусть из этого множества книг выберу ту, которая продлит мою жизнь, — и, исполнив благопожелание, взял [книгу]. Ею оказалась «Ваджраччхедика». Тогда ради продления своей жизни [монах] избрал «Ваджраччхедику» своим хранителем и с молитвами денно и нощно читал ее.

Однажды, когда он так сидел и читал, это место озарилось сиянием и появились два смиренных гэлуна [2], держа в руках по книге.

— Это «Ваджраччхедика», которую ты читаешь — молвили они. — Благодаря ее святости ты будешь наделен долголетием, добродетелью, властью, имуществом и сможешь следовать святому учению. Пусть для тебя закроются врата трех видов печальной участи [3] и ты обретешь судьбу обладающего сверхъестественными способностями.

---

[1] Брамин в буддизме — человек, постигший высшее начало; в индуизме — член высшей касты жрецов.

[2] Гэлун — высшая духовная степень буддийских лам, принявших полный духовный обет и обязанных постоянно жить в монастыре.

[3] Три вида печальной участи — перерождение животным, претой (существом, испытывающим муки голода и жажды) или обитателем ада.

Монах с великим благоговением поклонился, и те два гэлуна исчезли.

Затем тот монах по достижении двадцати лет возвратился из даль-
2б него монастыря // и пришел к брамину-прорицателю. Тот испугался и спросил:

— Что ты сделал для того, чтобы достичь такого возраста?

— Я ничего не делал кроме того, что, сделав своим покровителем «Ваджраччхедику», читал ее, — ответил монах.

С той поры прославились могущество и благодать «Ваджраччхедики», и многие жители той страны, избрав «Ваджраччхедику» своим покровителем, дали слово читать ее. Монах же дожил до 65 лет. Скончавшись, возродился в [стране] всеобщей радости [1].

Первая глава о том, как монах, найдя в дальнем монастыре [сутру] «Ваджраччхедика праджня парамита», продлил свою жизнь.

В монастыре одной страны обитал могущественный, свирепый тэнгрий [2]. Тот тэнгрий, вызывая дождь, град, иней, ураган и прочие [стихии], приносил неожиданные бедствия живым существам. Препятствовал исполнению похоронных обрядов. Людям и другим [существам] не позволял ходить в окрестностях [своего монастыря]. Даже птицы, пролетавшие вблизи, падали замертво.

3а В то время в Индии жил заклинатель, // способный останавливать течение большой реки. Это был могущественный заклинатель, подчинявший себе повелителей драконов, владык земли, злых духов, бесов и прочих [демонов]. Для усмирения свирепого тэнгрия он прибыл в монастырь и стал читать грозные заклинания. Но в полночь тэнгрий убил заклинателя, отрубив ему конечности и размозжив голову. После восхода солнца в монастыре обнаружили его труп.

У заклинателя был столь же могущественный ученик. Узнав об убийстве своего учителя, он взял все необходимое, явился в [тот] монастырь, сел и стал вслух читать могущественные, грозные заклинания. Тотчас же тэнгрий проник в сердце заклинателя, и тот скончался от кровавой рвоты.

Где-то возле монастыря находился молодой монах, читавший «Ваджраччхедику». Познав, что свирепый тэнгрий умертвил двух заклинателей, он взял лампаду и отправился к могущественному тэнгрию. //

3б — Не ходи, — говорили многие монахи. — Ты же не вернешься живым!

Не слушая их, он пришел в тот самый монастырь и остался там, углубленно читая «Ваджраччхедику».

---

[1] Страна всеобщей радости (санскр. Tuschita) — третья область чувственного мира, где пребывают будды перед тем, как переродиться в человека.

[2] Тэнгрий — небесное божество ламаистского пантеона. Насчитывалось до 99 тэнгриев, во главе которых стоял Хормуста-тэнгрий.

В одну из ночей сгустились тучи и стали сверкать молнии. Задрожала земля. Пошел дождь с градом, и разбушевалась буря. Повалило много деревьев. В океане поднялись волны. И тут в монастырь в окружении множества товарищей явился страшный бес с телом величиной с гору. Из его ужасного рта вырывалось пламя, а из носа — дым. Он издавал отвратительные звуки. В руках держал разные мечи.

Услышав, что молодой монах, не испугавшись, сидит и читает «Ваджраччхедику», тот бес успокоился. Небо прояснилось. Дождь, град и буря прекратились. Все многочисленные товарищи [беса] скрылись. И только свирепый тэнгрий, с благоговением сложив вместе ладони, [остался] стоять на коленях. //

Промолвив: «Послушаю сутру „Ваджраччхедика"», он сказал мо- 4а
лодому монаху:

— Я пришел лишить тебя жизни. Но как только услышал эту сутру, великая сила моя истощилась и гнев утих. Поскольку вид мой ужасен и величествен, те два заклинателя, не сумев убить меня, погибли сами. Вообще-то обрядовые книги греховны и враждебны мне. И хотя всякий, кто вознамерится причинить кому-либо зло, несомненно, умрет, но так как могущество [сутры] «Ваджраччхедика праджня парамита» велико, я не смог причинить тебе вреда.

Таким образом прославилась добродетель «Ваджраччхедики». Некоторые жители той страны получили разрешение [изучать ее]. Некоторые переписали. Некоторые, сделав ее своим покровителем, читали. Некоторые пожертвовали различную одежду.

Вообще польза чтения и жертвоприношения «Ваджраччхедике» такова: умножается добродетель, исчезают болезни, продлевается жизнь, возрастает сила и [человек] наделяется могуществом.

Вторая глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедики» о том, как в этом мире молодой монах усмирил свирепого тэнгрия. //

Вблизи одного монастыря жил гэлун по-имени Дхарма-Гарбхэ. 4б
Тот гэлун построил помещения для общих молебствий, для уединения, для казны и прочее. Возле них возвел часовню. С чистыми помыслами переписал и читал все повеления Будды, имевшиеся в той стране. Но позже, в среднем весеннем месяце, он заболел тяжелой и скоротечной болезнью.

Тогда он подошел к тому монастырю, построенному из золота и серебра, и увидел, что божества украшены различными драгоценностями. Внутри монастыря на сиденье [пребывал] очень красивый монах в красно-желтой одежде со священной книгой в руках. Он обратился к Дхарма-Гарбхэ:

— Ты совершал добрые деяния. Однако, пользуясь имуществом, [принадлежащим] трем драгоценностям[1], ты смешал добродетель и грех. Грехов у тебя больше, чем добрых деяний. Поэтому ты отправишься [к перерождениям] дурной участи. Если хочешь очиститься от

[1] Три драгоценности — Будда, учение Будды, буддийская община.

греха, перепиши «Ваджраччхедику» и покаянно молись [ей]. Все твои грехи очистятся без остатка.

От этого болезнь гэлуна прошла и вновь родились благостные
5а мысли. Все свое имущество [он] // пожертвовал на то, чтобы 108 раз переписали «Ваджраччхедику». Благодаря этому благодеянию имущество того гэлуна приумножилось, болезни не стало и жизнь продлилась. Скончавшись, он возродился в стране Майдари [1].

Третья глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как гэлун Дхарма-Гарбхэ избавился от тяжелой болезни и возродился в [стране] всеобщей радости.

После того как некий мирянин заболел и скончался, его душу забрал посланник Эрлика. Прибыв в страну Эрлика, тот человек увидел страдающие от разных мук живые существа и в том числе монаха. Эрлик-хан спросил у того монаха:

— Какие добрые дела ты совершил?

— Читал «Ваджраччхедику», — ответил монах.

Едва он вымолвил это, эрлики поднялись с сидений, сложили вместе ладони, поклонились и сказали:

— Ты действительно ученик Будды. Зачем мучился, идя сюда?

5б Тут с небес спустилось разноцветное облако. // Тот монах сел на украшенный разными драгоценностями трон, находившийся в этом [облаке], и взлетел на небо.

Вокруг человека, доставленного прежде посланником Эрлика, расселось множество эрликов, державших различные мечи. Узнав имя того человека, [Эрлик-хан] спросил:

— Родившись человеком, какие добрые дела ты исполнил?

— Я избрал «Ваджраччхедику» своим покровителем и читал ее, — ответил тот. — Изучал также гадания, приметы и тому подобное.

— От того, что ты ругал, осмеивал и унижал людей, а также совершил другие [грехи], исполненная тобой добродетель оказалась слишком мала, — заметили эрлики.

Тогда Эрлик Номун-хан повелел:

— Поскольку совершенные тобой грехи велики, будешь тяжко страдать в аду. Оглянись!

Когда [тот] оглянулся, в озере из расплавленной кипящей меди [увидел] многоголового медного змея с телом величиной в 500 маховых саженей. Пока одна голова говорила с тем человеком, остальные ругали, осмеивали и унижали [его]. Потом у того человека глаз как будто выпал на землю. Испугавшись и помутившись разумом, [он] громко завопил. //

6а Эрлик Номун-хан произнес:

— В то время, когда ты пришел в мир людей, во время торгов и обмена ты при помощи мер и весов обманывал [других]. И хотя за этот грех ты должен испытать тяжкие адские муки, но благодаря той

[1] Майдари — будда грядущих времен.

добродетели, что, избрав «Ваджраччхедику» своим покровителем, читал ее, отправлю тебя обратно в мир людей. Воздержись от поношения, осмеяния и унижения кого бы то ни было, а также от ворожбы и гаданий. Верши только добрые дела, — сказав это, отпустил [его].

Прибыв оттуда обратно в Дзамбутиб [1], [мирянин] отказался от поношения, осмеяния и унижения [других]. Избрав своим покровителем «Ваджраччхедику», с глубоким вниманием читал ее. Скончавшись, возродился в стране 33 тэнгриев [2].

Четвертая глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как мирянин избежал кипящего медного озера.

Около одного монастыря жил некий мудрый монах, который, сделав своими покровителями «Сутру Белого Лотоса» [3] и «Ваджраччхедику», читал их в течение двенадцати лет. Но однажды у него зародилось сомнение [в святом учении]. И у других [монахов], прежде не сомневавшихся, [он] стал сеять сомнение. //

Однажды после захода солнца в его дом вошел человек и сказал: **6б**

— Я посланник Эрлик Номун-хана. Пришел забрать тебя.

После этого послали эрлика, более свирепого, чем первый, и монах скончался. Поскольку тело того монаха в течение семи дней не остывало, труп [из дома] не выносили.

[Тем временем] душа монаха увидела двух [других] монахов, восседавших на высоких седалищах и одетых в красно-желтые дэли [4]. Когда [душа] подошла ближе, те двое превратились в страшных хищных животных. Они пожирали друг друга, но потом вновь становились людьми. Увидев, как [те двое] непрерывно испытывают различные муки, [монах] очень испугался.

Затем ученый монах приблизился к Владыке эрликов, и тот спросил:

— Какие добрые деяния ты исполнил?

— Я читал «Ваджраччхедику», — ответил [тот].

Эрлик-хан, поклонившись, молвил:

— За свои прежние дурные поступки я переродился Эрлик-ханом. Мудрый монах, ради меня читай «Ваджраччхедику» в течение семи суток.

Когда монах в течение семи суток прочитал [сутру], Эрлик-хан поднес ему в дар тридцать кусков шелка. // Вернувшись в Дзамбутиб, **7а** тот мудрый монах в сундуке нашел шелк, подаренный Эрлик-ханом. Благодаря этому [он] все вспомнил. Монах отрекся от мирских со-

---

[1] Дзамбутиб — здесь: земля, мир людей.

[2] Страна 33 тэнгриев — одна из четырех областей материального мира.

[3] «Сутра Белого Лотоса» — каноническое буддийское сочинение. Входит в 66-й том Ганджура.

[4] Дэли — традиционная одежда, представляющая собой подобие халата с длинными рукавами.

мнений и с возвышенной душой читал «Ваджраччхедику». Он вник в смысл слов [сутры] и погрузился в созерцание.

Тот монах прожил до 95 лет. В последнем летнем месяце, сидя скрестив ноги, он скончался. По прошествии четырех лет внешний вид его тела не ухудшился и даже конечности его не расслабились.

Пятая глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как монах, избавившись от сомнений, избежал ада.

В давние времена для некоего чиновника возникла опасность наказания от хана. Для того чтобы избежать такой опасности, он поклялся тысячу раз прочитать «Ваджраччхедику». Поэтому, когда на шею того чиновника надевали колодку, она спадала. Спадали колодки и у более чем тысячи людей, осужденных вместе с тем [чиновником]. //

7б Палачи доложили хану о том, что среди тех [осужденных] есть чиновник, который благодаря могуществу «Ваджраччхедики» разрушает колодки. Хан удивился, и только чиновника оставили [в живых]. Всех остальных убили.

Благодаря этому у жителей той страны родилось благоговение, и, читая «Ваджраччхедику», они избавились от всего недостойного и обрели все достоинства в этом и будущем перерождениях.

Шестая глава из [комментария] о пользе «[Ваджраччхедика] праджня парамита» о том, как чиновник избежал наказания хана.

В одной стране жила старуха, не употреблявшая в пищу мясо, водку, лук и другое [запретное], всегда соблюдавшая обеты, [данные] Будде, и постоянно читавшая «Ваджраччхедику». Во время чтения та старуха мыла лицо, руки, рот, опрыскивала тело душистой водой, сидела на чистом коврике и читала прилежно.

Благодаря этому во время кончины старухи возникло множество чудесных явлений. И окрестное население пожертвовало лампады с прекрасным запахом сандала. //

8а Старуха же возродилась из лотоса в [стране] Сукавади[1] и явственно узрела свет Амитабы.

Седьмая глава из [комментария] о пользе «[Ваджраччхедика] праджня парамита» о том, как старуха возродилась в стране Сукавади.

В одной стране жил человек, любивший убивать и [повинный] в прочих грехах. Прослышав, что с помощью «Ваджраччхедики» можно очиститься от всех грехов, он ради избавления от них один раз переписал «Ваджраччхедику». Скончавшись, он предстал перед Эрлик-ханом.

— Какие добрые дела ты совершил? — спросил [Эрлик-]хан.

Тот человек, убийствами и другими великими грехами унизивший добродетель, не смог ответить и упал без чувств.

---

[1] Сукавади (Земля чистоты) — один из буддийских раев, в котором пребывает будда Амитаба в окружении праведников.

Эрлик Номун-хан снова промолвил:

— Это подобно тому, как с драгоценного острова вернуться с пустыми руками. За то, что не исполнял добрые деяния, а совершал грехи, переродишься в аду беспрерывных [страданий]. // [Тебя] будут 8б
резать и кромсать мечами и разным другим оружием. В расплату за употребление в пищу мяса многих живых существ будешь страдать от того, что будут скармливать твою собственную плоть.

Множество палачей ввели того человека в железный город с темными воротами, воротами, прочно запертыми на замок, крепкими непоколебимыми воротами и с шестью другими воротами. Когда черные страшные эрлики, повалив того человека ничком, стали избивать его, человек сложил вместе ладони, горестно заплакал и взмолился:

— Проявив милосердие, освободите меня.

— В этой области ада мы и на волос не можем изменить плоды добродетели и греха. Поэтому от твоих рыданий проку не будет, — ответили эрлики.

Вслед за этим с облака спустился украшенный различным убранством святой всесильный Нидубэр-удзэгчи [1] и повелел:

— Все те, кто читал, переписывал и велел переписывать «Ваджраччхедику», [из находящихся] в этих восемнадцати адах, выходите! //

84 тысячи живых существ избавились от адских мук. 9а

Тогда тот человек опустился на правое колено, сложил вместе ладони и сказал:

— Я тоже, находясь в мире людей, велел один раз переписать «Ваджраччхедику».

Эрлики привели того человека к Эрлик-хану и доложили:

— Оказывается, этот человек велел один раз переписать «Ваджраччхедику».

Эрлик-хан посмотрел в золотое зеркало, увидел «Ваджраччхедику», которую велел переписать тот человек, с его именем и молвил:

— Почему же ты не сказал мне об этом? Прости меня за то, что я отправил тебя в ад, тогда как ты [при жизни] велел переписать «Ваджраччхедику».

После этого [Эрлик-хан] усадил того человека в высоком дворце на золотой престол, сложил вместе ладони, помолился и попросил:

— Прочитай мне «Ваджраччхедику».

Благодаря этому [еще] 84 тысячи живых существ избавились от адских страданий и возродились в западной стране Сукавади.

Затем Эрлик-хан положил ладони на голову того человека и велел:

— Возвращайся в мир людей. //

Однако убитые прежде тем человеком овцы, свиньи, рыбы, олени, 9б
лани, петухи, ослы, зайцы, сурки, суслики и многие другие живые твари спросили:

---

[1] Нидубэр-удзэгчи (Воочию зрящий) — один из эпитетов бодхисаттвы Авалокитешвары, почитавшегося олицетворением сострадания и милосердия.

— Почему же он не отплатил за то, что проливал [нашу] кровь и поедал наше мясо?

На что Эрлик-хан ответил:

— Хотя у этого человека и много грехов, но вследствие того, что он велел переписать «Ваджраччхедику», я не могу причинить ему зло.

Животные не поверили и сказали:

— Мы не отпустим его.

Когда Эрлик-хан взвесил «Ваджраччхедику» и всех тех животных и «Ваджраччхедика» оказалась весомее, те существа, очень удивившись, уверовали в «Ваджраччхедику», распростерлись перед тем человеком, попросили прощения и отпустили его. Благодаря этому, сдохнув, те животные возродились в стране 33 тэнгриев. Человека же Эрлик-хан отправил обратно в страну людей.

На обратном пути возле адских ворот тот человек увидел закованного в железные цепи рыдающего хана. Тот хан спросил:

— Ты узнал меня?

10а — Узнал, — ответил человек // и спросил: — Почему ты прибыл сюда?

— За то, что по неведению усомнился в высшем святом учении, порочил его, а также совершал другие [грехи], попал сюда, — ответил хан. — Передай моим сыновьям, чтобы ради моего избавления от этих страданий велели читать «Ваджраччхедику».

Когда тот человек, возвратившись, вновь обрел тело, его родственники, испугавшись, побежали прочь.

— Не убегайте. Эрлик[-хан] вернул меня. Если не верите, расскажу об увиденном в области ада.

Передал [также] слова хана его сыновьям. Сыновья поверили, и после того, как в течение семи суток читали «Ваджраччхедику», хан избавился от адских мук.

Родственники [того человека], уверовав в истинность [сказанного], поклялись читать «Ваджраччхедику». [Сам же] человек, благодаря тому, что с возвышенными мыслями читал «Ваджраччхедику», дожил до 60 лет. Скончавшись, возродился в стране Сукавади. //

10б Восьмая глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как убийца освободился из ада и возродился в стране Сукавади.

В одной стране заболел некий мирянин. И когда не помогли лекарства и разные обряды, его жена в одном священном месте зажгла курительную свечу, пала на колени, с благоговением поклонилась всем буддам десяти сторон [света] и помолилась им:

— Укажите мне средство, как избавить моего мужа от болезни.

С небес прозвучал голос:

— Вели читать «Ваджраччхедику».

«Ваджраччхедику» повсюду искали, но не нашли. Тогда очистили все снаружи и внутри жилища, а также окрестности, окропили благовонной водой, убрали [дом] изображениями [будд], знаменами, зон-

тами и прочими украшениями. Когда в соответствии с прежним небесным советом произнесли благопожелание: «Да обретем мы сегодня же „Ваджраччхедику"», // немедленно появился монах, одетый в красно- 11а
желтую дэли, с «Ваджраччхедикой» в руке.

— Я принес «Ваджраччхедику», чтобы избавить мирянина от болезни, — сказал он, отдал «Ваджраччхедику» тому [больному] человеку и исчез.

После того как в течение семи суток читали «Ваджраччхедику», мирянин излечился от болезни. Вид его и здоровье стали лучше прежнего. У многих людей — у хана и простонародья — родилось благоговение перед «Ваджраччхедикой», и [они] избавились от страданий.

Девятая глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как мирянин излечился от тяжелой болезни, а хан и весь простой люд обратились в святую веру.

В одной стране в то время, когда началась смута и люди убивали друг друга, жил человек, читавший «Ваджраччхедику». Однажды, опасаясь гибели, он посмотрел с высоты дома [и увидел], как подошел человек с мечом и приготовился убивать.

Перепугавшись, тот человек прыгнул. Но пока он падал на землю, хранитель святого учения схватил его за руки и спас от убиения. // 11б
[Затем] разломал на куски меч убийцы и исчез. У того человека до самой смерти от рук исходил чудесный аромат.

Десятая глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как хранитель святого учения спас от гибели одного человека.

В одной стране у некоего мирянина был умный и ловкий сын. Он убивал птиц и другие живые существа, [но] постоянно читал «Ваджраччхедику». Тот сын в юном возрасте скончался. Но так как одна нога его долго не остывала, его труп не выносили [из дома] в течение семи суток. Тогда тот [молодой] человек ожил и рассказал своим родным:

— Когда меня привели к Эрлик Номун-хану, тот спросил меня:

— О юноша! Переродившись человеком, какие добрые дела ты совершил?

— Сделав своим покровителем «Ваджраччхедику», читал ее, — ответил я.

На это Эрлик Номун-хан сказал:

— Какие бы добрые дела [ты] ни совершил, это — лучшее. Здесь, в стране эрликов, нет большей добродетели, чем читать, переписывать и заставлять переписывать «Ваджраччхедику». // Юноша! Срок твоей 12а
жизни окончился. Но за то, что перепиской и чтением «Ваджраччхедики», а также и другими средствами ты помогал многим живым существам, отправляю тебя обратно в мир людей. Для того чтобы побольше людей узнало об адских муках, расскажи им [об этом].

— [Вот, например,] страдание ада: на железной пылающей площадке увидел живые существа, каждое из которых было прибито сотней гвоздей. В рот им вливали расплавленный чугун. Благодаря чтению «Ваджраччхедики» мне за убитых прежде хищников, птиц и прочих живых существ наказания не было и я пришел сюда [к вам]. Поскольку [мне] сказали, что польза переписки и чтения «Ваджраччхедики» неизмеримо велика, [я], продав свое имущество, велел 108 раз переписать «Ваджраччхедику» и раздал ее 108 человекам. Велел и множеству других людей читать и переписывать ее.

Благодаря этому тот человек всю жизнь был счастлив. Скончавшись, [он] возродился в стране Сукавади. //

12б Одиннадцатая глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как грешный юноша избежал ада и возродился в стране Сукавади.

У одного мирянина была дочь. После того как ту девушку выдали замуж, не прошло и месяца, как она умерла. Когда рожденный с той девушкой тэнгрий в образе девы явился с небес, родители и родственники спросили:

— Кто ты? Зачем пришла? Что [тебе] надо?

Та дева ответила родителям:

— За мной нет иных грехов, кроме убиения коров, овец и коз для свадебного пиршества. Я видела, что за этот [грех] страдания в области ада очень тяжелы. Там Эрлик Номун-хан сказал: «В области ада нет большей добродетели, чем чтение „Ваджраччхедики“. Переписывайте „Ваджраччхедику“ золотом, серебром и другими драгоценными [чернилами]. Люди, поднесшие в дар одежду, отправятся в страну Высшей радости». Поэтому ради меня читайте «Ваджраччхедику», — сказав это, [она] исчезла.

13а Родители // ради своей дочери в течение семи суток читали «Ваджраччхедику». По истечении семи суток родители во сне увидели, что благодаря этому их дочь освободилась из мучительного ада и возвратилась, обретя драгоценное тело человека.

Двенадцатая глава из [комментария] о пользе «[Ваджраччхедика] праджня парамита» о том, как девушка освободилась из ада и переродилась мужчиной.

У одного мирянина был остроумный сын. Когда того мальчика отправили к наставнику для изучения святого писания, вместе с ним послали слугу. Пока мальчик изучал святое учение, его слуга самостоятельно научился хорошо читать и писать. Но затем тот [слуга] сблизился со служанкой своего учителя и в наказание был отдан в пастухи.

Зная из прежнего [обучения] о пользе «Ваджраччхедики», он, выпасая скот, решил переписать «Ваджраччхедику». Однако не нашел бумагу и решил написать на камне. Но потом подумал: «Если напишу

на камне или земле, живые существа будут топтать [написанное] и грех будет велик». // Поэтому написал [сутру] на небесах.

Окончив переписку, в качестве жертвоприношения [зажег] курительную свечу и произнес благопожелание: «Да обрету я благодаря переписке „Ваджраччхедики" величие добродетели будды. И пусть [земля] наполнится благоухающими небесными цветами, отличными плодами и свежими фруктами». 13б

Как только он пожелал это, вся та местность заполнилась благоуханными небесными рощами. Сильный дождь, снегопад, ураганы, град и иней там прекратились. Пастух всю жизнь был добродетелен. Скончавшись, он возродился во всерадостной стране Сукавади.

Тринадцатая глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как пастух возродился в стране Сукавади.

Некий мирянин переписал комментарий к «Ваджраччхедике» и положил его в часовню. Затем, когда он однажды отправился туда для того, чтобы принести комментарий домой, за ним последовала его семилетняя дочь.

Возвращаясь с «Ваджраччхедикой», // сделали в пути остановку. 14а
Девочка подумала: «Если почитать священные книги, то возродишься в высшем мире. Если же положить [святые] повеления на грязную землю — грех будет велик» — и, взяв в руки «Ваджраччхедику», почтительно пронесла ее семь шагов и возвратила отцу.

За то, что с чистыми помыслами пронесла «Ваджраччхедику» семь шагов, та девочка всю жизнь была счастлива. Скончавшись, возродилась из лотоса в стране 33 тэнгриев. Там она обрела семь рождений и жила в достатке. После седьмого рождения возродилась среди высокородных махаяны [1] в стране Сукавади.

Четырнадцатая глава из [комментария] о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как дочь мирянина с почтением пронесла [сутру] семь шагов, благодаря чему обрела семь перерождений в стране тэнгриев и, наконец, возродилась в стране Сукавади.

В одной стране жил монах по имени Джилуба. Тот монах не придерживался монашеских обычаев, надевал рваный войлок. У охотников и рыбаков той страны брал для пропитания мясо [и рыбу]. // Запустил дела. Имел и другие дурные привычки. Однако постоянно читал «Ваджраччхедику». 14б

Народ той страны насмехался над поступками монаха Джилубы и не принимал его всерьез. Но [силой] благодати «Ваджраччхедики» перед его смертью в течение пяти лет та страна благоухала прекрасным ароматом тэнгриев. Постоянно слышалась мелодичная музыка.

В начале первого весеннего месяца [Джилуба], сидя с поджатыми ногами, скончался. В течение четырех лет внешность его не измени-

[1] Махаяна (Большая колесница) — одно из направлений буддизма, получившее наибольшее распространение в Тибете и Монголии.

лась, конечности не ослабли. Был как живой. Все монахи сделали ему различные жертвоприношения. И поныне тот [Джилуба] находится в Индии. Множество хранителей святого учения делают ему жертвоприношения. Все жители той страны живут в постоянном блаженстве.

Пятнадцатая глава из комментария о пользе «Ваджраччхедика праджня парамита» о том, как при кончине монаха Джилубы явились удивительные знамения.

ORIENTALIA: СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Преломление морали в праве: механизм «сянжунъинь»

В. М. Рыбаков
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

1. Человек — государству

Современная философия дефинирует мораль как «явление общественной культуры, происхождение которого определяется потребностями социальной жизни, необходимостью регуляции совместной деятельности людей... Мораль выделяется из первоначально не расчлененной совокупности других форм общественной регуляции (обычай, ритуал) в эпоху разложения общинно-родового строя... Нравственные требования и оценки вырабатываются непосредственно массовым сознанием (в отличие от правовых норм), санкционируются в конечном итоге волей всего общества и претендуют на общечеловеческое значение...» [1] «Основой такой оценки являются сложившиеся в обществе... представления о добре и зле, справедливости и несправедливости, чести и бесчестье» [2]... Право же определяется как «совокупность устанавливаемых или санкционируемых государством общеобязательных правил поведения (норм), соблюдение которых обеспечивается мерами государственного воздействия, включая принуждение... Неразрывная связь с государством является одним из специфических признаков, отличающих право от правил поведения в бесклассовом, безгосударственном обществе, а также от всех иных социальных норм (моральных, этических и т. д.) классового общества» [3]...

Другими словами, момент возникновения морали на целую эпоху предшествует моменту возникновения права. В течение этой эпохи развивающаяся вслед за обществом мораль остается одним из существеннейших — возможно, основным — регуляторов межчеловеческих и межгрупповых связей. Авторитет традиционной морали и стабильность ее норм делают совокупность индивидуумов единым, более или менее слаженно функционирующим организмом; без них взаимосвязь индивидуумов мгновенно обернулась бы постоянными, ничем не сдерживаемыми попытками взаимоподавления.

---

[1] Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С 585.
[2] Там же. Т. 3. М., 1963. С. 499.
[3] Там же. Т. 4. М., 1967. С. 331.

Право является продуктом сознательной конструкторской деятельности и охватывает определенные, ограниченные, хотя и постепенно расширяющиеся области человеческой жизни. Мораль же вызревает стихийно, спонтанно, в мучительной череде проб и ошибок и пронизывает всю бесконечно сложную ткань межчеловеческих отношений насквозь. Когда возникает что-то новое, оно получает свое место в вязи моральных приоритетов автоматически; нового, специального закона измышлять не нужно. Право вводит жизнь в рамки, которые всегда в той или иной степени придуманы, искусственно навязаны. Мораль эту жизнь отражает, она делает более или менее ценным то, что более или менее общепринятым уже реально стало. Надо полагать, что как язык является хотя и отдаленным, но естественным и закономерным этапом развития акустических сигнальных систем животных, так и мораль является отдаленным этапом развития норм поведения, существующих у стадных животных и направленных на непричинение неоправданного вреда друг другу внутри данной стаи или стада и на элементарное объединение усилий отдельных особей при каких-то коллективных, необходимых для всего стада или для всей стаи действиях [4].

Однако мы знаем, что по мере усложнения языка, расширения его словаря, нарастания абстрагированности многих понятий (по сравнению с простейшими, чисто физиологическими и поэтому всеми в данной стае понимаемыми одинаково сигналами типа «еда», «опасность») язык начинает играть роль не только информирующую, но и дезинформирующую; становится не только объединителем, но и разъединителем. Это было подмечено еще на заре цивилизации. Достаточно вспомнить одну из притч об Эзопе, которому было приказано купить лучшую и худшую вещи в мире и который в качестве и той, и другой купил язык [5]. Дело даже не в том, что целенаправленное, не инстинктивное применение не поддающихся немедленной проверке сигналов всегда таит возможность преднамеренного и даже корыстного обмана. Просто тот факт, что большинство понятий развитого языка является обобщениями, приводит к неоднозначности понимания этих понятий, поскольку и говорящий, и слушающий вкладывают в каждое из них свой индивидуальный жизненный опыт, свои навыки и представления, свой культурный багаж. Однако попытки унифицировать словарный состав языка, сделать все сигналы однозначно понимаемыми (не говоря уж о том, что если бы эти попытки удались, прекратилось бы обогащение понятий и было бы просто остановлено развитие системы) заведомо обречены на провал. Эмоциональное, основанное на личных переживаниях понимание сигнала всегда будет доминировать над

[4] Разумеется, последнее утверждение выглядит, мягко говоря, спорным с точки зрения той идеи, что мораль принципиально отделяет людей от всего остального животного мира, поскольку дана людям Богом. Вдаваться здесь в обсуждение этого вопроса было бы и неуместно, и бестактно, и бессмысленно.

[5] Хотя, говоря по совести, он поступил бы еще красивее, если бы принес хозяину пару мозгов. Вот это было бы уже абсолютно адекватным.

привносимой извне дефиницией. А если внешняя дефиниция будет привноситься насильственно, начнется повальное лицемерие, только и всего. Если сделать, как это в состоянии сделать право, отклонения от навязываемых дефиниций наказуемыми, следствием будет лишь ураганное распространение вынужденно лживого, не переживаемого говорящим и не несущего никакой реальной информации слушающему жонглирование узаконенными стереотипами — следовательно, опять-таки омертвление языка и вдобавок ураганное же нарастание всеобщей дезинформированности.

То же самое можно, я боюсь, сказать и о морали. Личные представления «о добре и зле, справедливости и несправедливости, чести и бесчестье», оказывающие решительное влияние на формирование личного поведения, складываются на основе личного же опыта, внутри непосредственно воспринимаемой ячейки мира (сюда включены, разумеется, и культурные, и идеологические явления, возникающие в этой ячейке или просачивающиеся в нее извне). Когда же общество становится достаточно большим и сложным, чтобы необходимым стало взаимодействие между многими такими ячейками, начинается спонтанный поиск компромиссов между моделями поведения, базирующимися на различных пониманиях ценностей морали и их поведенческой реализации. В процессе такого поиска происходит, с одной стороны, взаимообогащение, развитие моральных ценностей и моделей морально допустимого поведения внутри каждой задействованной ячейки, насыщение их семантики[6]. С другой — нащупывается граница, за которой некоторое поведение, вполне моральное с точки зрения его субъекта, никоим образом не может быть оценено как моральное объектом или свидетелем этого поведения даже при наличии максимума терпимости с его стороны. Смысл поисков такого компромисса остается прежним — научиться «вычитывать» из усложняющихся моделей поведения их значение, т. е. в условиях нарастания сложности и социальной разобщенности, в условиях увеличения государств и, следовательно, нарастания процессов этнокультурного перемешивания научиться не причинять друг другу непреднамеренного вреда — более того, вести себя так, чтобы окружающие не воспринимали твое поведение как чреватое нанесением им вреда, и объединять усилия для решения проблем, стоящих перед обществом в целом (как бы оно ни дробилось внутри себя на те или иные подобщества).

Неизбежное и достаточно частое наталкивание на барьер, перейти который невозможно даже при самых искренних попытках нащупать компромисс, обязательно имеет своим результатом пожизненный поиск «своих по духу». Тех, с кем координировать действия проще всего (ибо они и без того действуют практически так же, как ты) и от кого

---

[6] Это происходит как путем некоторой трансформации собственного поведения в целях сделать его более удобопонимаемым для членов иных ячеек, так и путем некоторой трансформации представлений о чужом поведении — оно, оказывается, может отличаться от привычного, но быть допустимым, а значит, неопасным.

можно не ожидать по крайней мере непреднамеренных предательств (ибо их представления «о добре и зле» практически совпадают с твоими). В архаичных обществах такие группы, как правило, возникают внутри малых кровнородственных коллективов. Затем приоритет начинает смещаться в сторону социальных (сословно-классовых, профессиональных) и культурно-психологических совпадений.

Но, коль скоро внутри большого общественного организма неизбежно существуют малые и еще более малые ячейки со своими представлениями о морально допустимом поведении, о «справедливости и несправедливости», они неизбежно начинают ставить перед собою какие-то свои цели и предпринимать какие-то свои действия (диктуемые, например, их специфическими представлениями о решениях общих проблем). Пока между ячейками существует определенный баланс, «вычитывается» какой-то компромисс, индивидуальные действия групп лишь делают более прочным, устойчивым, динамичным и перспективным весь социальный организм (у него больше степеней свободы, больше «запас свободного хода»; более широким спектром существующих представлений о «добре и зле» он защищен от более широкого спектра возможных опасностей). Когда же архаичное общество начинает сменяться выраженным классовым господством и государство начинает примеривать венец единственного хранителя общего единства, компромисс резко нарушается и группа, волею судеб оказавшаяся в данный момент у власти, начинает навязывать свои представления и ценности в качестве универсальных и единственно верных.

В периоды укрепления государственной власти, усиления централизации, осуществления широкомасштабных военных или политических акций подразумеваемые моралью права и обязанности, вытекающие из индивидуальных представлений «о добре и зле», начинают, как правило, казаться антигосударственными, распыляющими усилия населения. Особенно ярко и неприкрыто этот закон проявляется в момент первого конфликта государства с традицией. Коренная ломка социальной структуры и стремление государства превратить себя в высшую ценность буквально бросают его в атаку на традиционные модели социальных связей. Эта атака неизбежно подразумевает атаку на существующие моральные ценности. Государство стремится сосредоточить на обеспечении своих интересов всю активность населения и делает это, по большей части, путем прямого давления, т. е. навязывая законодательным путем новые ценности и находящиеся с ними в соответствии новые модели поведения, объявляя отклонения от них преступными и, следовательно, наказуемыми.

Стремление сконцентрировать усилия людей на реализации сиюминутных целей приводит к созданию узкопрактических общеобязательных норм поведения, направленных, в частности, на обеспечение максимальной свободы государства по отношению к своим подданным и максимальной несвободы подданных по отношению к государству, максимального ограничения их способности (и тем более правоспособности) действовать в интересах своих или друг друга так, как это поз-

воляют или требуют их устоявшиеся представления об этичном и неэтичном.

Однако если такая концентрация оказывается чрезмерной (т. е. несопоставимо малой по отношению к важности решаемых государством задач) или навязывается слишком стремительно и прямолинейно, пытается разом сломать слишком широкий и слишком существенный комплекс моральных обязательств людей по отношению друг к другу, она оборачивается деморализацией подданных и быстро приводит к результату, прямо противоположному тому, на который рассчитывали теоретики молодой государственности, — к децентрализации, к ослаблению государственного аппарата, волей-неволей концентрирующего в себе и вокруг себя наиболее аморальную часть населения[7] и повисающего, таким образом, в пустоте.

Привычное поведение все равно хоть и деформируется, но остается — однако принимает нелегальный и даже криминальный характер. Последствия этой трансформации размывают, обессиливают мораль вообще. Широкие массы населения начинают чувствовать себя преступниками, а потом и привыкают к этому чувству, уже не стыдятся его. Морально ценным становится не твердое соблюдение закона, а умелое его нарушение. Низы администрации становятся реальными властителями, потому что, попустительствуя нормальной, но вдруг оказавшейся под запретом жизни, получают возможность выставлять себя перед простонародьем защитниками его интересов от давящей традиционный уклад политики верхов и получают мощный рычаг — постоянный страх разоблачения — для манипулирования людьми в своих собственных интересах. Они ставят этих людей в зависимость именно от себя, вдобавок наживаясь на этом с помощью самого обыкновенного взяточничества, и в то же время безбоязненно — их-то никто не рискнет разоблачать! — рапортуя наверх о неукоснительном соблюдении предписаний. Верхи же, благородные теоретики, толкующие об интересах государя и государства, теряют всякое представление о происходящем. И, когда этот процесс достигает катастрофической интенсивности, государству — если оно вообще успевает спасти себя от распада — приходится отказываться от казавшихся столь полезными и удобными законов и в той или иной мере вновь идти на поводу у культуры, на базе которой это государство когда-то возникло и существенные элементы которой наивно попыталось отринуть во имя своих сиюминутных интересов. Иначе не ликвидировать зазор между теоретически предписанным и практически осуществляемым поведени-

[7] Тех, для кого «добро и зло», «честь и бесчестье» — звук пустой, оттого они и способны перестроиться мгновенно, стоит только высшему начальству объявить черное — белым и зло — добром. Это-то очевидно. Гораздо болезненнее тот реже вспоминаемый факт, что если высшее начальство действительно прозорливо и действительно объявляет благом благо, но при этом чрезмерно усердствует, вколачивая обновленную истину в головы подданных, оно все равно быстро концентрирует вокруг себя подонков и становится их заложником, а благо в результате выворачивается наизнанку.

ем, всегда являющимся питательным каналом коррупции. Прямое принесение в жертву человеческих стремлений, не работающих на государство непосредственно, приходится вновь заменять на компромисс с ними.

Интересным и показательным примером такого компромисса может служить развитие в традиционном Китае правовых норм, регулировавших поведение индивидуума в ситуации конфликта его обязанностей по отношению к ближним и по отношению к государству.

2. Искушение стандартом

Тяга к унификации всегда была в громадной степени присуща китайской культуре. Этнолингвистический ли плюрализм оказавшегося волею истории в рамках одного государства населения, чисто арифметическая ли его многочисленность или какие-либо иные факторы спровоцировали возникновение этой тяги еще на заре китайской цивилизации — это предмет специального исследования. Не сомневаюсь, что любое такое исследование неопровержимо докажет, как всегда, что факторы были разнообразны и что их было много. Здесь для нас важен лишь сам этот факт. Достаточно вспомнить несокрушимость идеи «выправления имен», т. е. попыток найти некие абсолютно адекватные объектам обозначения и сделать их употребление общеобязательным. Еще более интенсивными были попытки унифицировать человеческое поведение.

В классическом памятнике древнекитайской «школы закона» (*фа цзя* 法家; ее приверженцев иногда еще называют на европейский лад легистами) говорится прямо: «Умные и хитрые, мудрые и способные превратятся в добродетельных, начнут обуздывать свои желания и отдадут все силы общему делу»[8]. В этой фразе ни много ни мало сформулирована основная цель кардинального нововведения — создания единого для всех письменного законодательства.

Отнюдь не безболезненное вдавливание в жизнь формулируемых государством законов изначально служило в Китае узкопрактическим целям создания государственности нового, жесткого типа. Право было призвано не столько оформить и сделать общеобязательным то, что и так уже становилось общепринятым, сколько разрушить в широком спектре старые ценности и внедрить новые, искусственно форсировать развитие одних процессов и затормозить развитие других. Методика

---

[8] Цит. по: Книга правителя области Шан / Пер. с кит., вступ. статья и коммент. Л. С. Переломова. М., 1968. С. 237. Во введении к своему исследованию Л. С. Переломов характеризует памятник так: «„Шан цзюнь шу“ — „Книга правителя области Шан“» — философско-политический трактат, принадлежащий к наиболее древним памятникам китайской литературы. Традиция приписывает авторство государственному деятелю и реформатору Китая Гунсунь Яну (390—338 гг. до н. э.), известному в истории под именем Шан Яна — правителя области Шан...» (Там же. С. 13). В этом произведении едва ли не впервые в Китае была предложена связная схема тотального государственного контроля.

предлагалась простая и описывалась в простых формулировках; в ту пору еще не существовало ни общественного мнения, ни международного права и государственные деятели могли позволить себе называть вещи своими именами. Поскольку все люди стремятся к выгоде и избегают ущерба, следует положить им награду за старательное и успешное соблюдение предписанного (что именно предписано — им должно быть все равно) и наказание — за несоблюдение.

Бодде и Моррис в своем труде «Закон в имперском Китае» прямо указывают на коренное отличие китайских представлений о происхождении и смысле происхождения права от представлений, бытовавших, например, в древней Месопотамии: если в последнем случае законы были освящены божественным авторитетом, рассматривались как результат божественного вмешательства, направленного на то, чтобы помочь людям организовать свою повседневную жизнь, и — отчасти, видимо, именно поэтому — уделяли много внимания правам индивидуума и частной собственности, в Китае предания относят начало правотворчества не в небеса, а на варварскую периферию, абсолютно аморальную, не имеющую никаких представлений «о добре и зле, чести и бесчестье» и потому вынужденную постоянно прибегать к насилию для того, чтобы поддерживать хоть какое-то подобие порядка и единства; лишь затем, когда и в самом Китае «нравы стали портиться», пришлось принять на вооружение аморальную периферийную методику [9].

В период кратковременного расцвета теории и, в особенности, практики «школы закона» в ее первозданном виде (III в. до н. э.), обусловленного скачкообразным переходом к архаичной монархии и централизованной бюрократической империи, виднейшие теоретики легизма прямо указывали на несовместимость морали и права. Так, в частности, в другом классическом труде — «Хань Фэй-цзы» — приводятся два примера, доказывающих, что государственный аппарат, придерживающийся норм традиционной морали, совершает очевидную нелепость и вдобавок действует в ущерб себе. Один — история о жителе княжества Лу, который, будучи в действующей армии, трижды убегал с поля битвы, но был прощен Конфуцием, поскольку выяснилось, что он у родителей единственный сын и в случае его смерти о стариках некому будет позаботиться. И второй — история о жителе княжества Чу, который честно сообщил властям о совершенном его отцом преступлении, но был за это вопреки всякому здравому разумению, единственно за неуважение к родителю, казнен [10]. Очевидно, по мысли Хань Фэй-цзы, эти примеры абсолютно доказывают неприемлемость старой морали, т. к. она оправдывает тех, кто жертвует государственными интересами ради интересов ближних, и осуждает тех, кто жертвует интересами ближних во имя интересов государства.

---

[9] *Bodde D., Morris C.* Law in Imperial China. Cambridge (Mass.), 1967. P. 10—14.

[10] The Book of Lord Shang, a Classic of the Chinese School of Law, by Dr. J. J. Duyvendac. London, 1963. P. 115.

Однако крах первозданного легизма, выразившийся в крахе сделавшей его единственной внутриполитической методикой империи Цинь, привел к тому, что противоречивые ситуации подобного рода были проанализированы более глубоко и предусмотренные для решения таких казусов правовые нормы — право-то осталось и после Цинь, без него было уже невозможно, как ни старайся, — как бы стали принимать сторону индивидуума. Но при мало-мальски тщательном рассмотрении становится ясно, что государство просто сделалось более дальновидным, чем оно мыслилось лихими легистами, и постаралось, синтезировав оба подхода, не рубить сук, на котором царит.

Более надежным оказалось приносить пользу себе, по возможности принося пользу своим подданным. А принесение — хотя, говоря о государстве, правильнее было бы называть это причинением — причинение пользы подданным надежнее и проще всего было осуществлять, учитывая бытующие в среде этих подданных стереотипы переживаний и поведений. То есть, в первую очередь, нормы традиционной морали.

Ведь они возникали естественным образом в большом, культурно однородном с возникшим впоследствии государством социальном организме, и причина их возникновения — объективная необходимость оптимизировать жизнь этого коллектива на всех уровнях, в ячейках любого масштаба. Сделать бесперебойным и безболезненным срабатывание всех связей подчинения и взаимодействия. То есть функции их во многом предвосхищали те, которые государство постаралось потом передоверить праву. Поэтому типы связей, найденные методом проб и ошибок в течение многовекового поиска, зачастую оказывались заслуживающими государственного санкционирования — хотя бы и после модификации.

Например, укрепление семьи было на самом деле в интересах государства. Китайское государство исстари мыслилось как громадная семья и апеллировало к моральному авторитету внутрисемейных связей. Два свойства семьи были особенно привлекательны для государства: единство (семья — одно тело)[11] и иерархичность (отец — Небо для сына)[12]. Эти свойства из поколения в поколение воспроизводились в семье естественным образом и не нуждались в принудительных санкциях извне для своего поддержания. Вместо того чтобы ревновать к этим внутрисемейным установкам и бесплодно пытаться их разрушить, множа тем самым людей, не признающих ни единства, ни иерархичности, умудренная циньским плачевным опытом государственная идеология стала учиться их использовать, продлевая установившиеся в семье связи и выводя их за рамки семьи, во внешний социальный мир. «Служа отцу,

---

[11] «Концепция родственности была связана с представлением, согласно которому все родственники являются одним телом» (*Дай Янь-хуй*. Тан люй тунлунь (Общие принципы Танского кодекса). Тайбэй, 1964. С. 437).

[12] Тан люй шу и (Танский кодекс с комментариями и разъяснениями). Ст. 345. Шанхай, 1936—1939. С. 775—780. Сер. «Цуншу цзичэн». В дальнейшем все ссылки на кодекс даются по этому изданию при сквозной нумерации статей.

можно служить государю, служа старшему брату, можно служить командиру и начальнику», утверждалось издавна [13].

Однако эта прекрасно работавшая схема неизбежно давала сбои в тех ситуациях, когда интересы родственников начинали прямо противоречить интересам государства. Это противоречие особенно остро и почувствовали легисты — но разрешили его топорно. Но ведь действительно право создавалось государством в своих интересах и, значит, подобные конфликты государство могло решать только в свою пользу. Однако, с другой стороны, следовало предписать такое поведение, которое сводило бы к возможному минимуму моральные потери во внутрисемейных связях, и прежде всего — в основных и ближайших, таких как родительская любовь (*цы* 兹) или особенно драгоценная для государства сыновняя почтительность, моральный долг сына (*сяо* 孝).

Для регулирования отчаянно сложных ситуаций, примером которых может послужить притча о сыне-доносчике, был разработан целый комплекс норм, целый механизм, название которого говорит само за себя: *сянжуньинь* (相容隱), или «взаимное предоставление убежища», «взаимное укрывательство».

Очевидно, что перед родственниками человека, чьи поступки пошли вразрез с установленными государством стереотипами поведения, встает серьезная моральная проблема. Особенно противоречивой является ситуация в тот период времени, когда родственники уже в курсе противоправных действий члена семьи, государство — еще нет. Выбор морально приоритетного поведения в таких обстоятельствах действительно чрезвычайно труден, более того, практически невозможен, т. к. любое сознательное, по собственной воле предпринятое действие в любом случае будет носить привкус аморальности, предательства того ли, другого из главнейших внешних авторитетов, в любом случае будет чревато последующими муками совести. А это, в свою очередь, крайне вредно может сказаться в будущем при решении других требующих самостоятельного морального поиска конфликтов, поскольку подтачивает веру в возможность адекватных моральных решений вообще. Не так уж неправы сухие рационалисты, обзывающие всю духовную жизнь человека пустым перемалыванием антиномий; о, если бы можно было раз навсегда и для всех запрограммировать, чем и во имя чего нужно жертвовать в такой-то ситуации, и в такой-то ситуации, и в такой-то, и в такой-то...

Ведь мучительность поиска выхода в первую очередь обусловлена принципиальным отсутствием в системе морали жесткой, на все случаи жизни и для всех смертных поголовно фиксированной иерархии приоритетов. Кто-то может предпочесть одно, кто-то другое. Безого-

---

[13] Сяо цзин. Цит. по: *Кычанов Е. И.* Основы средневекового китайского права. М., 1986. С. 74. По смыслу фраза может быть истолкована двояко: служение отцу вполне может не противоречить служению государю, во-первых, и, во-вторых, служа отцу, можно научиться служить государю. Мне кажется, что второе понимание предпочтительнее.

ворочное признание повышенной ценности двух объектов по сравнению со множеством прочих, к сожалению, совсем не помогает точно сопоставить их, этих двух, значимость друг относительно друга в тот момент, когда духовные драгоценности законфликтовали. Мораль задает лишь общие тенденции оценки, лишь подходы — но отнюдь не исключает возможности произвола, минутного порыва, случайности, словом, подразумевает именно личный, индивидуальный выбор.

А он может оказаться совсем не таким, какой устроил бы социальный коллектив в целом, хотя ближайшие соседи по этому коллективу могут расценить действия субъекта как безупречно моральные. И напротив, решение, принятое в интересах всего социума или по крайней мере какой-то значительной или особо важной его части, непосредственным окружением субъекта может быть расценено как явная подлость и, таким образом, подорвать желание действовать в интересах социума в будущем.

Необходимость найти и затем навязать компромисс, стимулирующий как функционирование *сяо* внутри семьи, так и эксплуатацию *сяо* государством, — вот что вызвало к жизни механизм *сянжуньинь*. Законодательное его внедрение оказывалось выгодным, в частности, еще и потому, что поведенческие отклонения от него сразу приобретали статус криминальных актов; значит, он делал излишним личное метание между крайностями моральных императивов, снимал ответственность за выбор, облегчал муки совести и вдобавок делал выбор одинаковым для всех.

В «Хань Фэй-цзы» говорилось: «Управляя государством, мудрец не зависит от людей, которые сами творят добро, но делает так, чтобы никто не мог творить зло... Тот, кто управляет страной, использует большинство и пренебрегает меньшинством, и поэтому он интересуется не добродетелями, а законом» [14].

Длительный процесс конфуцианизации права, начавшийся после провала чистого легизма, сам этот подход оставил, по сути, в неприкосновенности. Законом стало то, что вытекало из традиционной морали, — но в отместку мораль оказалась регламентированной, как закон. Коль скоро закон стал этичным, неэтичное стало уголовным. Невозможно стало представить себе поведение более моральное, нежели предписанное. Невозможно стало представить себе поведение, отличающееся от предписанного и тем не менее моральное. В нашем случае этот подход означал, что распределение моральных приоритетов внутри семьи ни в коем случае не могло зависеть от личных качеств и личных авторитетов членов семьи. Он означал, что не могло быть никакой юридически оправданной ситуации, где не совпадающее с официальной сеткой приоритетов реальное распределение личных «добродетелей» и определяемое им личное стремление помочь или помешать могли бы найти свое выражение в поведении, отличающемся от предписанного стандарта.

---

[14] Цит. по: *Fung Yu-lan*. A Short History of Chinese Philosophy. New York, 1958. P. 160.

3. Без иерархии регламента не сваришь

Прежде всего право дополнило мораль тем, чего мораль в принципе не способна естественным образом взрастить в себе, — неварьируемой, внеситуационной, предназначенной для любых казусов и любых людей формальной иерархией приоритетов.

Во-первых, «непочтительность к государю», «нарушение морального долга подданного» (*бучэнь* 不臣) всегда хуже, чем сопоставимая с нею по степени активности «сыновняя непочтительность», «нарушение морального долга сына» (*бусяо* 不孝).

К тому времени, когда в праве начали конструироваться основанные на этом принципе нормы, — вообще-то естественные для любой государственной системы, — подкрепляющая их философско-этическая база была уже весьма солидной. Представления, согласно которым состояние особы правителя непосредственно влияет на состояние природы в целом и всего общества в частности, развивались со времен глубокой древности и пропитали всю культуру. Поэтому любые действия, ставящие состояние этой особы и состояние ее прерогатив под угрозу, считались не просто антигосударственными или антиобщественными, но, так сказать, антимировыми; они угрожали не одному, не нескольким людям, но всему роду людскому — и, следовательно, являлись вопиюще аморальными. В списке Десяти Зол (*ши э* 十惡) — еще в древности сформировавшемся и открывающем Танский кодекс перечне качественно более опасных, нежели все остальные, преступлений — *бусяо* идет только седьмым; преступления же, обусловленные духовным состоянием *бучэнь,* идут первым, вторым и третьим. Понятно, что интересы общесоциального центра всегда выше и важнее, чем интересы центра какой-либо локальной социальной ячейки; но относительная их ценность проявляется только в ситуации их конфликта, причем — и этим существенным уточнением право целиком обязано конфуцианизации — обязательно конфликта прямого. Вне его, напротив, авторитет локального социального центра есть опосредованное выражение авторитета центра всеобщего и нуждается в защите вдобавок еще и поэтому. Блестящий ход, который легисты, исступленно желавшие перекроить мир немедленно и потому неспособные заглянуть в будущее хотя бы на один день, попросту проморгали.

Вторая иерархическая сетка вводилась уже внутрь семьи. Здесь право воспользовалось, во-первых, естественно возникающим приоритетом старших перед младшими путем жесткого разделения категорий *цзуньчжан* (尊長) и *бэйю* (卑幼). Первая обозначала родственников субъекта (эго), принадлежащих к старшим поколениям, плюс родственников одного с субъектом поколения, но старших относительно него возрастом. Вторая — соответственно родственников младших поколений плюс того же поколения, но по возрасту младших. Во-вторых, иерархия устанавливалась посредством правового санкционирования традиционно сложившихся степеней близости родства. Чем к более близкой категории родства принадлежал умерший родственник, тем

более суровый и долгий траур должен был носить по нему субъект. Поэтому самым удобным оказалось измерять степень родственной близости относительно эго именно сроками траура, который полагался бы этому эго в случае смерти того или иного родственника. Право оперировало, в основном, четырьмя степенями родственной близости: *ци* (期) — 1 год траура, *дагун* (大功) — 9 месяцев траура, *сяогун* (小功) — 5 месяцев траура и *сыма* (緦麻) — 3 месяца траура. Максимальным и исключительным был трехлетний траур *чжаньцуй* (斬衰), который носили дети по отцу или матери, а также жены и наложницы по мужьям (умершим именно в статусе мужа, а не, скажем, после развода)[15]. Так семья оказалась жестко и единообразно стратифицированной.

Наконец, два фактора, определявших внутрисемейную иерархию, дополнялись третьим, очерчивавшим внешние рамки целостной совокупности родственников, — фактором «совместного проживания» (*тунцзюй* 同居), или, точнее, «совместного пользования имуществом при общем проживании» (*тунцай гунцзюй* 同財共居).

Основной относящейся к делу поведенческой формулой, вытекающей из состояния *сяо,* была приводимая в кодексе формулировка *ю инь у фань* (有隱無犯), или, как со ссылкой на древний ритуально-морализаторский памятник «Чжоу ли» она комментируется в статье 345 кодекса, *ши цинь ю инь эр у фань* (事親有隱而無犯), т. е. «служащий родителям покрывает их [проступки], но не противодействует». В разъяснении, позволяющем перевести эту фразу именно так, говорится: «Имеется в виду покрывать ошибки и злодеяния родителей. Можно только увещевать [их, стараясь] не допустить, чтобы они погрязли в пороке. Если не увещевать, а противодействовать — это является сыновней непочтительностью».

Основы порожденного этой нравственной формулой правового механизма *сянжуньинь*, переводившего моральную установку на уровень конкретного общеобязательного поведения, излагаются в статье 46 кодекса. Статья гласит: «Все вместе живущие родственники, равно как родственники близости *дагун* и ближе[16], а также родители матери, сыновья дочерей, равно как жены внуков по мужской линии, старшие и младшие братья мужа, а также жены старших и младших братьев при совершении кем-либо из них преступлений укрывают друг друга».

В круг *сянжуньинь* включались, помимо родственников, принадлежащие частным лицам лично зависимые групп *буцюй* (部曲) и *нуби*

---

[15] Конкретное перечисление всех входящих в тот или иной круг близости родственников оказалось бы чрезмерно пространным и сложным ввиду сложности системы родства в традиционном Китае. Грубо говоря, *ци* носили по прямым предкам, по женам, а также друг по другу прямые родственники по отцу; *дагун* — друг по другу прямые родственники по деду; *сяогун* — друг по другу прямые родственники по прадеду; *сыма* — друг по другу прямые родственники по прапрадеду. Подробнее см., напр.: *Кычанов Е. И.* Указ. соч. С. 72.

[16] То есть, во-первых, все вместе живущие (*тунцзюй*) вне зависимости от степени родственной близости плюс, во-вторых, живущие сколь угодно далеко друг от друга родственники близостей *дагун*, *ци* и *чжаньцуй*.

(奴婢). *Нуби* часто, особенно в западной литературе, переводится как «рабы и рабыни»; это была самая бесправная прослойка лично зависимых. *Буцюй* находились относительно них в привилегированном положении. По многим правовым параметрам они как бы являлись самыми младшими членами той семьи, которой принадлежали.

Однако в случае с лично зависимыми связь была односторонней. Перечисленные родственники могли укрывать именно друг друга, любой любого. Лично зависимые *буцюй* и *нуби* могли (позже мы увидим, что это «могли» означало «были обязаны») укрывать хозяев, но хозяин за укрывательство принадлежащего ему и совершившего преступление лично зависимого наказывался, как за укрывательство постороннего преступника.

К предоставлению убежища приравнивалось предупреждение о готовности властей совершить внезапный арест, которое послужило причиной заблаговременного бегства преступника, а также, как явствует из статьи 486, «провод и снабжение» (*гочжи цзыцзи* 過致資給), т. е. указание или разъяснение пути, провоз через опасные места, помощь в передвижении, снабжение одеждой и продовольствием и т. д.

Дальность родства закономерно уменьшала родственную причастность к положению, в котором оказался преступник. Однако полного отрыва закон не допускал. Отдельно живущие родственники близости *сяогун* и *сыма* за предоставление убежища, предупреждение или провод и снабжение, в отличие от вместе живущих родственников любой степени близости и родственников близости *чжаньцуй, ци* и *дагун* — вместе или раздельно живущих, все равно, — тоже получали наказание. Но оно уменьшалось на 3 степени по сравнению с наказанием, которое получил бы за помощь данному преступнику посторонний ему человек (т. е. на 4 степени уменьшенное по сравнению с наказанием, полагающимся самому преступнику за совершенное им преступление)[17].

4. Ну, теперь слушайтесь

Следующим этапом унифицирующего вдавливания этической доктрины в быт было формулирование конкретных моделей исполнения основного правила *сянжуньинь* в неоднозначных ситуациях, попав в которые, субъект мог запутаться среди противоречивых команд своих социальных обязательств, если бы ему выпало на долю действовать самостоятельно. Сначала, как мы видели, абстрактная формула *ю инь у фань* была воплощена в посреднике — основном правиле ее пове-

[17] Китайская шкала основных наказаний состояла из пяти их видов и двадцати их разновидностей: 10, 20, 30, 40 и 50 ударов легкими палками, 60, 70, 80, 90 и 100 ударов тяжелыми палками, 1 год, 1,5 года, 2 года, 2,5 года и 3 года каторги, ссылка на 2000, 2500 и 3000 *ли* от места жительства, удавление и обезглавливание. При увеличении тяжести наказания по степеням обе разновидности смертной казни сводились в одну степень. При уменьшении тяжести наказания по степеням также сводились в одну степень все три разновидности ссылки.

денческой реализации; затем, в свою очередь, уже посредник должен был быть адаптирован ко всем мало-мальски предсказуемым частностям бытия. Реализация этой невероятно сложной задачи порождала юридические парадоксы, на современный взгляд невероятно сложные и зачастую кажущиеся нелепыми. Однако они были закономерным следствием одержимости сделать любую жизненную коллизию однозначно решаемой; в сущности — этически запрограммировать человека. Раз выбрав определенную и единственную шкалу духовных ценностей и взяв на себя адский труд ее правового внедрения, государство неизбежно вынуждено было предписывать точные решения для все более и более частных ситуаций.

Вот очень характерный пример.

Статья 468, вообще говоря, посвящена сознательному укрывательству. По этому поводу в ней говорится: «Всякий, кто, зная об обстоятельствах, укрывает преступника, равно как предоставляет ему провод и снабжение... получает наказание, уменьшенное на 1 степень по сравнению с наказанием, полагающимся самому преступнику».

Фактически это значит, что укрывательство во всех его видах по тяжести приравнивалось к соучастию в совершении преступления — согласно статье 42 сообщники (*цун* 從) получали наказание, уменьшенное на 1 степень по сравнению с наказанием, которое полагалось за данное преступное деяние его главарю (*шоу* 首). Специально оговаривается, что никаких минимально допустимых сроков укрывательства или минимально допустимых размеров иной помощи нет — достаточно самого факта, сколь угодно короткого по времени или мизерного по существу.

Так мало того, что входящие в круг *сянжуньинь* с неким преступником люди, помимо, так сказать, права укрывать его самого, не привлекались к ответственности за укрывательство совершенно постороннего им человека, если он являлся «преступным сотоварищем» (*тулюй* 徒侶) их провинившегося родственника, поскольку непредоставление ему убежища являлось опосредованной формой запрещенного законом доноса (*гао* 告) на родственника — ведь задержание сотоварища могло привести к задержанию родственника, сотоварищу-то никакие основанные на родстве моральные обязательства не запретят выдать своего подельника на первом же допросе. Юридический фокус заключался в том, что, коль скоро один из родственников, не участвовавший ни в каком преступлении, по каким-то причинам предоставлял убежище совершенно постороннему семье преступнику, другие родственники, ни сном ни духом не подозревавшие о происшедшем, совершенно не участвовавшие в принятии решения укрыть невесть откуда взявшегося злодея и узнавшие об этом решении лишь постфактум, действуя по законам механизма *сянжуньинь,* обязаны были укрывать своего укрывшего преступника родственника, а из-за этого — и самого преступника.

Если инициатором укрывательства был кто-либо из младших (*бэйю*), а кто-либо из старших (*цзуньчжан*), узнав о происшедшем,

не препятствовал, то, когда правосудие торжествовало, за укрывательство наказывались только виновные младшие, а старшие не подлежали ответственности.

Если же исходным укрывателем был кто-либо из старших, который затем умирал, а младшие, несмотря на смерть инициатора, продолжали укрывать чужака, они, когда дело вскрывалось, получали наказание, уменьшенное на 5 степеней относительно того, какое получил бы покойный инициатор. Только если в период между смертью старшего и раскрытием факта укрывательства младшие прекращали укрывать преступника и, не выдавая его властям, все же вынуждали уйти (или он уходил сам — скажем, не желая оставаться в доме приютившего его престарелого дружка после смерти последнего), младшие не привлекались к ответственности.

Проанализированные в кодексе параллельно одна другой ситуации не симметричны. В первом случае речь идет о старших, узнавших об укрывательстве, во втором — о младших, принявших на себя ответственность за укрывательство после смерти старшего. Однако объяснение лежит на поверхности: танские юристы, предписывая модели поведения для старшего и младшего поколений, стремились рассматривать ситуации приблизительно равной, причем наибольшей, вероятности; а вероятность естественной смерти старшего родственника, безусловно, больше, нежели смерти младшего.

Странным выглядит другое. Возникает впечатление, что конкретные решения приведенных примеров находятся в противоречии с основополагающим принципом: младшие могут только увещевать старших, но не противодействовать им; следовательно, право принятия решений есть исключительно прерогатива старших; следовательно, в случае неправильно принятых решений старшие должны быть наказаны более сурово. Обычно такой подход соблюдался неукоснительно[18]. Здесь же все наоборот: если решение об укрывательстве принималось младшими, а старшие постфактум соглашались с ним, они, хотя в их власти было просто приказать младшим прекратить укрывательство (отказ выполнить такое распоряжение рассматривался бы властями уже как *бусяо* и, дойди дело до официального разбирательства, потянул бы на куда более суровую статью), не подлежали ответственности. Если же решение об укрывательстве принималось старшими, младшие, даже узнав о случившемся и даже не одобряя его, абсолютно лишены были всякой реальной возможности, не нарушая норм *сяо*, исправить положение — но, волей-неволей согласившись с решением старших, они тем не менее подлежали наказанию.

Казалось бы, поскольку наказание некоего проступка — это всегда косвенный призыв совершить проступок противоположный, то, в данном случае, наказание подчинения воле старшего родственника прово-

---

[18] Например, согласно статье 42, при совместном совершении преступления кем-либо из старших и кем-либо из младших родственников наказанию подлежали только старшие.

цирует на неподчинение и, значит, находится в противоречии с необходимостью юридически защищать *сяо* в бытовых ситуациях, искушающих на непочтительность.

Однако противоречие с иерархией прав на принятие решений здесь кажущееся. Напротив, охрана *сяо* и в этой ситуации налицо.

Дело в том, что приказ прекратить укрывательство и выставить преступника вон резко увеличивал вероятность его поимки и, следовательно, являлся косвенной формой доноса на родственника. И хотя даже прямой донос на младшего карался очень легко или не карался вообще, тем не менее подобное поведение находилось в противоречии с моралью *сянжуньинь*. На такую трактовку указывает сделанное в комментарии к статье добавление: если инициатором был не младший родственник, а кто-либо из принадлежащих данной семье лично зависимых, хозяева, санкционировавшие укрывательство постфактум, по раскрытии укрывательства наказывались наравне с инициатором, т. е. одобрение преступления означало полную пересылку ответственности за преступление на одобрившего его хозяина, как если бы именно от него исходило решение. В тексте указывается: «Причина этого в том, что хозяин не может давать убежище лично зависимым *буцюй* или *нуби*».

Здесь посредника — первоначально принявшего решение лично зависимого — как бы не существовало вообще. Если же решение принимал младший родственник, юридически он рассматривался как не вполне дееспособное лицо, по отношению к безопасности которого у старшего есть определенные обязанности, признаваемые и стимулируемые правом. Укрывательство начал младший — он и виноват. Старший, узнав, решил не подвергать младшего опасности и поэтому не прогнал преступника — честь старшему и хвала.

Иное дело, когда решение принимал кто-либо из старших. До смерти инициатора наличие младших родственников вообще не принималось в расчет. Знали об укрывательстве младшие или не знали, пытались противодействовать воле старших, увещевая их по мере возможности, или не пытались — все это было исключительно внутрисемейным делом. Достаточно было того, что укрывшему преступника старшему грозило наказание за укрывательство.

Только смерть старшего возлагала на младших ответственность за принятие вторичного решения вне зависимости от того, когда они узнали об укрывательстве — при жизни старшего или только после его смерти. И даже в этой ситуации их правоспособность не становилась стопроцентной. Если они продолжали следовать воле покойного инициатора, значительная часть ответственности за повторное (но для них-то — первое) решение, пусть даже криминальное, с них снималась. При раскрытии дела, вне зависимости от длительности укрывательства после смерти старшего, наказание младшим уменьшалось на 5 степеней по сравнению с наказанием, которое получил бы инициировавший укрывательство старший родственник, будь он на момент раскрытия дела жив. Младшие укрывали преступника только потому, что следовали воле покойного старшего, — и ответственность за укрывательство уменьшалась на 5 степеней, ведь *сяо* же!

Если же до установления между властями и преступником непосредственного контакта укрывательство прекращалось, то ответственность с младших снималась совершенно. Старший умер, и это снимало с младших моральный долг скрывать то, что он укрыл преступника, и поэтому тоже укрывать этого преступника — следовательно, прерывая укрывательство, младшие не допускали ни малейшего *бусяо*. Если же после смерти старшего младшие родственники какое-то время, следуя его воле, продолжали укрывать преступника, но на момент раскрытия дела преступник уже был ими выдворен, то и тут они оказывались невиновны — они были *сяо*, пока укрывали, и все-таки оказались добрыми *чэнь*, потому что власти у них преступника не застукали. В общем-то, в рамках той клетки императивов, в которую посадили себя танские правотворцы, они решили ситуацию в высшей степени гуманно, от души соблюдая права человека так, как они их понимали.

5. А государство тут как тут

Единственным условием, безоговорочно выключавшим действие механизма *сянжуньинь*, статья 46 называет первые три из Десяти Зол: Умысел Мятежа, Умысел Великого непокорства и Умысел Измены, т. е. преступления, непосредственно обусловленные состоянием *бучэнь*, т. е. нарушением морального долга подданного.

Канал «император — подданный» мыслился выведенным вовне семьи и тянущимся дальше ввысь, к сакральному центру всего социума, от каждой социальной ячейки продолжением канала «отец — сын», по которому сверху донизу, от инстанции к инстанции, через посредников — глав ячеек — текло упорядочивающее воздействие, а навстречу, ему в ответ, поднималась почтительность (*сяо* на внутрисемейном отрезке, *чэнь* на внесемейном, более высоком) и, что в данном случае одно и то же, повиновение. Самый верхний отрезок того же канала возносился еще дальше, от императора к Небу [19]. Император, переставший понимать волю Неба или тем более с той или иной степенью сознательности действующий ей наперекор, терял связь с Небом, переставал быть «ретранслятором» благих небесных влияний и потому терял Небесный Мандат, а вместе с ним и право на повиновение подданных — т. к., повинуясь ему, они повиновались уже не Небу, а человеческому произволу и двигались бы не в унисон с общим движением природы. Так и любой, даже прямой старший, родственник, действующий наперекор императору, терял связь с главным вертикальным каналом упорядочивания, естественным образом лишался способности быть посредником передачи и как следствие лишался права на почтительность и повиновение тех, кто располагался на этом канале ниже него. Где возникала *бучэнь*, там уже не было места *сяо*. Если же на

[19] Подробнее см.: *Рыбаков В. М.* Правовые привилегии и понятие «тени» // Общество и государство в Китае: Сб. статей. М., 1981. С. 71.

центр мироздания посягал младший родственник, родительская любовь *цы* тем более отключалась немедленно.

Принцип нерасчленяемой ответственности, согласно которому действия одного члена семьи в определенных ситуациях рассматривались как действия всей семьи или, во всяком случае, как признак порочности всей семьи, выражался в том, что тягчайшие преступления наказывались по танскому праву с применением общесемейной ответственности (*юаньцзо* 緣坐).

В случае Мятежа отцы мятежников, а также сыновья мятежников от жен и наложниц подлежали удавлению. Сыновья 15 лет и младше, матери, жены, дочери, наложницы, внуки, правнуки и праправнуки по мужской линии, жены и наложницы сыновей, братья и сестры, а также принадлежавшие самим мятежникам и всем перечисленным их родственникам лично зависимые обращались в государственное рабство. Если наличествовал лишь Умысел Мятежа, но реализация его еще не была начата, рамки *юаньцзо* сужались, а наказание, предусмотренное для подпадавших под ее действие лиц, смягчалось: отцы участников заговора, сыновья их, а также матери, дочери, жены и наложницы подлежали ссылке на 3000 *ли*.

В случае Великого непокорства отцы виновников, их сыновья, матери, дочери, жены и наложницы подлежали ссылке на 3000 *ли*. Если наличествовал лишь Умысел, общесемейная ответственность не применялась.

В случае Умысла Измены, если он еще не начал осуществляться, общесемейная ответственность не применялась тоже; если изменнические действия уже были начаты и в них участвовали менее 100 человек — жены и сыновья изменников ссылались на 2000 *ли*; если же участвовали более 100 человек — их отцы, матери, жены и сыновья ссылались на 3000 *ли*. Интересно, что даже такое привходящее обстоятельство, как численность активных участников изменнических действий, к увеличению или уменьшению которой родственники каждого из них могли быть никак не причастны, существеннейшим образом влияло на предусмотренную для них правом судьбу.

Симптоматично то, что *юаньцзо* применялась без учета выражаемой сроками траура родственной близости. В экстремальной ситуации *бучэнь* круг сопричастных родственников определялся чисто функционально, а не ритуально; ритуальный подход мог скорее запутать дело, чем ликвидировать преступную среду. Под ритуальным подходом здесь понимается действие норм права, копировавших нормы традиционной морали, т. е. оперирующих сроками траура и пр. Под функциональным — специальное, назывное вычленение тех, кто был «подключен» наиболее прямым образом, непосредственно, к тем ячейкам строгой социальной вертикали, на которых произошел сбой. И во всех ситуациях, затрагивающих таких «подключенных» к таким засбоившим ячейкам, возникали максимальные или минимальные экстремумы мер наказания, резко отличающиеся от мер, которые предусматривались для нарушений диагональных социальных связей. На

диагоналях-то, как правило, мораль и право находились в состоянии компромисса; относительно вертикалей же государство научилось вести себя так, что требования морали и права полностью совпадали, и они буквально подхлестывали друг друга.

В случае с *юаньцзо* обезвреживалась, как легко заметить, вся прямая линия рода преступника вертикально вверх и вертикально вниз от него; те, чье воспитывающее воздействие, судя по ужасному поведению преступника, издавна было неадекватным (в преступлении потомка, как в фокусе, проявилась порочность ближайших предков или, по крайней мере, их полная антисоциальность и неспособность к передаче благих воздействий сверху), плюс те, кто, в свою очередь, уже несет на себе печать воспитывающего воздействия самого преступника, а также их подруги жизни, которые, если были хорошими женами, находились в полной духовной и поведенческой зависимости от прямо или косвенно запятнанных государственным преступлением мужчин — следовательно, уже наверняка тоже являлись порочными, а если были женами плохими — сами, вероятнее всего, оказывали не поддающееся внешнему учету деморализующее воздействие и служили замаскированными источниками зла.

Те, от кого ожидалась куда большая самостоятельность, не вызывали такой настороженности. Траур был демонстрацией признательности и сожаления о прекратившей существовать частице единого целого, на месте которой отныне и навсегда зияет пустота, последним выражением благодарности за сопричастность умершего родственника собственному существованию. Признательность наложнице сына, безусловно, не могла идти ни в какое сравнение с признательностью отцу, поэтому степени траура по наложнице сына и по отцу не шли ни в какое сравнение друг с другом. Но степень зараженности предельно опасным для общества состоянием *бучэнь* у них наиболее вероятно могла оказаться одинаковой — ведь степень духовного и поведенческого подчинения была максимальной именно на линии «прадед — правнук» и на наиболее коротких ее ответвлениях «муж — жена»; поэтому *юаньцзо* действовала на близких и далеких одинаково.

С другой стороны, если кто-либо из тех, кому грозило наказание по общесемейной ответственности, доносил на преступного родственника или приходил за него с повинной, он освобождался от грозящего ему по *юаньцзо* наказания. Мало того. Все остальные родственники, которые охватывались рамками *юаньцзо*, но чья неиспорченность была продемонстрирована абсолютно соответствующим состоянию *чэнь* поступком одного из них — доносом, также освобождались от ответственности.

И что самое существенное — в этой ситуации даже сам преступный родственник, чьи действия поставили его близких в столь угрожаемое положение, рассматривался как лично пришедший с повинной и выпадал из-под действия экстраординарных норм права. *Бучэнь*, проявленная одним членом единства, компрометировала остальных; *чэнь*, проявленная одним из членов того же единства, реабилитирова-

ла всех остальных, в том числе и того, кто лично проявил прежде *бучэнь*, т. к. доказывала, что состояние морали находится в семье на должном уровне и сбой, в общем, является случайным. Только если первоначальный, реальный виновник, узнав о доносе на себя или явке за себя с повинной, не прекращал преступных действий, он не получал и полагающегося при явке с повинной прощения или частичного уменьшения наказания. Но даже в этом случае, как указывается в статье 37 кодекса, «ограничивают привлеченных к ответственности теми, кто не предался властям. Повинившийся или донесший человек, а также все остальные, подлежащие общесемейной ответственности, все равно проходят по закону о явке с повинной» [20].

Это же гуманное правило действовало относительно родственников близости *ци* — т. е. самых близких и наиболее близких старших — в тех случаях, когда Умысел Великого непокорства или Умысел Измены еще не начал реализовываться и повода к применению общесемейной ответственности не было. Наказанию подлежали только непосредственно виновные в Умысле заговорщики. Но и в этой ситуации на родственников близости *ци* распространялось право на донос, приравниваемый к явке с повинной самого заговорщика. При первой же возможности, предоставленной понижением социальной опасности преступления (активные действия еще не начались), функциональный подход вновь был заменен на ритуальный; вновь вступили в действие градации сопричастности идеального порядка, основанные на градациях траура, ибо речь снова заходила о позитивных моральных связях, о структурированном единстве семьи, а не о передаче зла из поколение в поколение по прямой линии рода.

Из специальных статей кодекса, посвященных главной альтернативе родственного укрывательства — доносам на родственников, можно выявить несколько других, явно менее значимых, исключений из правил *сянжуньинь*. Они связаны, главным образом, с особенно аморальными нарушениями внутрисемейной иерархии. Конфликт *сяо* с *чэнь* здесь уже не возникал, но сложность вызывалась тем, что состояние *сяо* в условиях конфликта родственников требовало для своей поведенческой реализации определенной толики *бусяо*. Необходимо было точно взвесить эти толики, чтобы при их взаимоналожении баланс всегда оставался положительным.

В этих ситуациях право, всегда стремившееся вывести *сяо* на возможно более строгую вертикаль, с тем чтобы по выходе за рамки семьи оно не промахнулось мимо *чэнь*, вводило дополнительные градации внутрисемейной иерархии, при помощи которых можно было однозначно установить, в каком обусловленном резким конфликтом родственников поведении *сяо* больше, а в каком — меньше.

---

[20] Подробнее о явке с повинной и даваемых ею обычным преступникам преимуществах см., напр.: *Рыбаков В. М.* «Явка с повинной» в танском праве // XV научная конференция «Общество и государство в Китае»: Тез. докладов. Ч. I. М., 1984.

В статье 345 говорится: «Если главная матушка[21], приемная главная матушка[22] или любящая матушка[23] убьет отца или кто-либо из приемных родителей убьет кого-нибудь из родивших родителей, тоже разрешается подавать донос».

Понятно, что разрешение дается сыну. Смысл этого предписания очевиден. Защита матери, совершившей преступление против отца, являлась большей непочтительностью, чем донос на такую мать. Возможно даже — хотя прямых указаний в кодексе на это нет, — что оказание ей помощи приравнивалось к укрывательству постороннего человека. И связи почтительности с родными родителями не разрывались ни при каких обстоятельствах; если же преступление совершалось приемными родителями против родных, приоритет *сяо* отдавался родным (неважно, от кого и где ты благоденствуешь, важна реальная исходная точка жизни — «потому, сынок, что это наша Родина»).

Если же «главная матушка» или «приемная главная матушка» убивала наложницу своего мужа, родной сын убитой не имел права на донос и, следовательно, нес все обязанности, полагавшиеся ему по *сянжуньинь*, т. е. обязан был укрывать жену отца. С другой стороны, если «главная матушка» убивала родную мать, которая в силу каких-то причин подверглась разводу и уже не была наложницей мужа «главной матушки» — т. е. уже не была включена в иерархию данной семьи, — сын убитой имел право донести на мачеху.

Эти примеры, хотя и не полностью перекрывают спектр возможных коллизий, вполне исчерпывающе дают методику поиска решений для еще более частных ситуаций. Если преступник и жертва находились на одной линии, идущей от эго к тому или иному центру упорядочивания, то альтернатива «укрывательство — донос» решалась в зависимости от того, субъект или объект преступления находились на этой линии ближе к центру. Если вектор преступления[24] был ориентирован по субординативной шкале вверх (например, мать против отца), моральный закон требовал защищать интересы жертвы, т. е. донос разрешался. Если же вектор был направлен вниз (например, «главная мать» против наложницы — родной матери), защищались интересы преступника, т. е. донос не разрешался. Если же преступник и жертва не находились на одной функциональной трассе «я — центр» и вектор преступления приближался к социальной горизонтали («главная мать» против разведенной наложницы, например), предпочти-

---

[21] Жена отца относительно его детей, в частности его детей от наложниц (*диму* 嫡母).

[22] Мачеха, жена отца, женившегося повторно (*цзиму* 繼母).

[23] Бездетная наложница отца, которую тот мог приказать считать родной матерью своим детям от другой наложницы, умершей (*цыму* 茲母).

[24] Тяжесть наказания одного и того же преступного действия оценивалась в танском праве по-разному в зависимости от социально-субординативных отношений объекта и субъекта преступления. Если А и Б имели разные статусы, одно и то же нарушение морального срабатывания связей между ними наказывалось неодинаково в зависимости от того, кто нарушил это срабатывание, А или Б. Направленность преступного действия я и называю вектором — линия связи одна, но направлений два: от А к Б и от Б к А.

тельными оказывались не социально-моральные факторы субординации, а чисто моральные факторы кровного родства, косвенно все равно срабатывающие на *сяо*, да еще в ее сущностной, неизменной ипостаси. Функциональный и моральный подходы сложнейшим образом переплетались и, хотя отчасти деформировали друг друга, в то же время во многом дополняли один другой. Не исключено, что осознавались они тогда как единый подход, поскольку функциональность стала за две тысячи лет развития культуры существенным ингредиентом морали. И даже приоритет жены отца перед наложницей — родной матерью, подавлявший чувство кровной привязанности, воспринимался, вероятно, не как социально-субординативный, а как этический: у животных детеныш любит родившую его самку, хоть тресни, а мы на то и люди, чтобы духовно быть выше животных и понимать, что такое требования высокой морали. И лояльность по отношению к государству проходила по тому же разряду. Собственно, само понятие государства было, видимо, не в чести, напоминая о временах раздробленности или военного противостояния с внешним врагом — как правило, термином «государство» (*го* 國) пользовались, говоря либо о государствах внешних, либо об уделах высшей знати, либо о сражающихся царствах древности. Даже в современном языке слово «государство» модифицировалось до *гоцзя* (國 家), т. е., по сути, «государство-семья»; в ту же пору для обозначения своей общности предпочитали пользоваться терминами вроде *чжи* (治) — «устроение», «упорядочение», «излечение», «ликвидация вредоносного», вот какие значения имеет этот иероглиф. Такое понимание снимало всякий намек на возможность оправданного, некриминального противостояния моральности и функциональности.

Еще одно исключение из *сянжуньинь* — косвенное разрешение доноса на входящего в круг *сянжуньинь* родственника, добровольно вступившего в развратную связь с посторонним семье человеком (статья 453). Интересно, как преподносится такое разрешение — о действительной подаче доноса прямо не говорится ни слова, напротив, разбирается вопрос чисто этического порядка: совершает ли преступление против родственника человек, который задержал его партнера по развратной связи. Вообще говоря, задержать развратника или развратницу закон требовал от любого, кто имел возможность это сделать, но в данном случае, когда другим членом преступной пары был родственник, такое задержание неизбежно привело бы к раскрытию его вины. Специально оговаривается, что человек, задержавший постороннего семье члена преступной пары, не признается виновным в подаче доноса на родственника и наказанию не подлежит.

6. Доносите этично

Основной альтернативой укрывательству являлся донос, и, как мы уже видели, остальные типы поведения, могущие привести к раскрытию факта совершения преступления членом семьи, так или иначе

привязывались к понятию доноса. Прямым доносам на родственников посвящены статьи 345—347 кодекса. То, что родственные доносы были наказуемы, а также, главным образом, то, что любое поведение, чреватое раскрытием преступления, приравнивалось к доносу, превращало право на предоставление убежища в обязанность, соблюдаемую под страхом наказания.

Юридически зафиксированное и подкрепленное угрозой карательных санкций неравенство в предоставлении права на принятие решений, охраняющее состояние *сяо*, продемонстрировано здесь особенно рельефно.

За осуществленный по собственной инициативе донос на кого-либо из родителей или кого-либо из родителей отца (т. е. деда или бабку по мужской линии), если только донос этот не был вызван какой-либо из перечисленных выше немногочисленных экстремальных ситуаций, доносчик (т. е. сын или внук по мужской линии) наказывался удавлением. Здесь текст особенно настойчиво подчеркивает момент личной инициативы сына или внука, специально говоря не просто о доносе, а о преднамеренном доносе (*гугао* 故告). Личная инициатива такого рода, даже если донос был вполне истинным, соответствовал действительности и доносчик радел, скажем, о сохранении общественного порядка, без обиняков трактуется кодексом исключительно как «отказ от норм поведения из-за произвольных чувств» (*ю ванцин ци ли* 有忘情棄禮), как состояние, при котором «чувства озлоблены и желания направлены к тому, чтобы подвести под наказание» (*цин цзайюй э юйлин жу цзуй* 情在於惡欲令入罪).

Если донос подтверждался, то преступник, сын или внук которого донес на него, юридически рассматривался как лично пришедший с повинной. Однако для доносителя уже не было разницы, признан донос соответствующим действительности или нет.

Следующая крупная градация — донос на старших родственников *цзуньчжан*, которые после прямых предков по мужской линии являлись второй по значимости крупной группой во внутрисемейной иерархии. Они дробились на подгруппы в зависимости от близости родства, определяемой сроками траура. Однако ритуальный подход здесь вновь дополнялся функциональным, в результате чего к некоторым траурным подгруппам чисто директивным, назывным путем приплюсовывались члены других траурных подгрупп. Так, например, траур по мужу длился 3 года, а не год; траур по родителям матери длился не год, а 9 месяцев. Тем не менее статья 346 гласит: «Всякий, кто донесет на старшего родственника близости *ци*, на кого-либо из родителей матери, на мужа, на кого-либо из родителей отца мужа, хотя бы донос и был истинным, наказывается 2 годами каторги».

Наказание, таким образом, хотя и было довольно суровым, не шло ни в какое сравнение с наказанием поступка, свидетельствовавшего о полном выходе из состояния *сяо*, — доноса на прямых предков по мужской линии. Даже преданность жены мужу, приравниваемая

обычно к преданности детей родителям, здесь низведена до преданности старшим родственникам близости *ци*.

Двухлетняя каторга была, в сущности, наказанием средней тяжести. Имелось значительное число преступлений, которые наказывались тяжелее, и преступный родственник — объект доноса — вполне мог совершить какое-то из них. Нормальное раскрытие его преступления грозило ему самыми различными наказаниями.

Но чем более тяжелое наказание грозило преступному родственнику, тем более тяжелый проступок совершал тот его младший родственник, который на него доносил. Чем более суровая реакция властей могла ожидаться после доноса, тем больший вред фактически намеревался принести доносчик своему *цзуньчжану* и, значит, тем большее отступление от *сяо* демонстрировалось подачей такого доноса. Тяжесть наказания, в принципе полагающегося по закону за указанное в доносе преступление, была четкой количественной характеристикой проявленного *буcяо*. Право учитывало это. Если наказание за фигурирующее в доносе преступление превышало 2 года каторги, нарушитель *сянжуньинь* получал наказание, уменьшенное на 1 степень по сравнению с тем, которое полагалось бы преступнику при обычных обстоятельствах. Таким образом, наказание, полагающееся за донос на старшего родственника близости *ци*, увязывалось с тяжестью разглашенного им преступления и могло утяжеляться по сравнению с минимально установленным за такой донос. Если в доносе сообщалось о совершенном *цзуньчжаном* близости *ци* преступлении, наказуемом хоть 120 ударами легкими палками, хоть годом каторги, виновный в подаче доноса наказывался 2 годами каторги. Если же в доносе фигурировало преступление, наказуемое, скажем, ссылкой на 2000 *ли*, доносчик наказывался на 1 степень легче, т. е. 3 годами каторги.

Интересно, что таким образом доносчик тоже как бы приравнивался к сообщнику преступника — или, что еще характернее, к укрывателю преступника, который чужд ему по крови. Мы помним, что, согласно статье 42, при групповом совершении преступления сообщники получали наказание на 1 степень меньшее, чем главарь. Мы помним также, что, если преступление было совершено группой из членов одной семьи, ответственность возлагалась лишь на старших; младшие, следовавшие их воле, были реальными сообщниками при совершении реального криминального акта, но их преступная воля рассматривалась правом равной нулю, они были *сяо*, морально полноценными и не подлежали наказанию. Здесь же они, не совершив никакого реального преступления — реального с нашей нынешней точки зрения, безусловно, — доносили о реальном преступлении властям. И оказывались морально ущербными, демонстрировали *буcяо* фактом проявления личной инициативы, причем обусловленная состоянием *буcяо* преступная воля юридически считалась, ни много ни мало, по интенсивности такой же, какая потребовалась бы, чтобы сознательно, по своей воле соучаствовать в совершении того самого преступления, о котором в доносе сообщалось.

Можно сказать еще, что такой доносчик наказывался на 1 степень легче, чем по обратной ответственности (*фаньцзо* 反坐). В принципе, *фаньцзо* заключалась в том, что доносчик получал то наказание, какое полагалось за фигурирующее в его доносе преступление, если донос оказывался не соответствующим действительности и признавался клеветой (*угао* 誣告).

Поскольку все родственники близости *ци* входили в круг *сянжуньинь*, преступник, на которого был подан донос, так же, как и в ситуации с прямыми предками по мужской линии, рассматривался как лично пришедший с повинной и, следовательно, пользовался всеми полагающимися для раскаявшихся и добровольно отдавшихся властям преступников льготами.

Следовало учесть, что донос мог вдобавок оказаться ложным, клеветническим. В отношениях между посторонними людьми, как только что упоминалось, ложный донос наказывался по *фаньцзо*.

При доносе на прямых предков по мужской линии ложный и истинный доносы вообще не дифференцировали, т. к. наказание за сам факт подачи доноса и без того было практически максимальным (удавление). На строгой вертикали право обращало внимание исключительно на акт непочтительности и не вникало в фактические тонкости. При доносах на менее значимых родственников вводилась градация, действовавшая во всех случаях, кроме зеркально противонаправленного нарушения строго вертикальной связи — доноса на прямых потомков.

Понятно, что ложный донос на старшего родственника демонстрировал значительно большую интенсивность преступной воли, чем та, которая требовалась для подачи данного навета вообще; изрядная ее часть приходилась не на полет клеветнической фантазии, забравшейся по шкале тяжести преступлений на определенную высоту (высота эта фиксировалась обычной *фаньцзо*), а еще и на то, чтобы направить данную фантазию против не кого-нибудь, а собственного старшего родственника. Вопиюще аморальная направленность клеветы оценивалась очень точно: в три деления шкалы. Если в доносе на старшего родственника фигурировало преступление, наказание за которое превышало 2 года каторги и донос признавался ложным, то наказание клеветнику утяжелялось на 3 степени по сравнению с тем, какое он получил бы за тот же самый донос, направленный против постороннего человека (т. е. на 3 степени тяжелее, чем по *фаньцзо*).

Дальнейшее отклонение вектора преступления от строгой вертикали при сохранении направленности вверх, его последовательное движение от более близких и, следовательно, более значимых родственников группы *цзуньчжан* к более далеким и, следовательно, менее значимым (т. е. от подгруппы *ци* к подгруппам *дагун* и затем *сяогун — сыма*), сопровождалось, во-первых, последовательным понижением минимума наказания за самый факт доноса (с двух вначале до полутора, а затем до года каторги). Во-вторых, если этот минимум превышался тяжестью наказания за преступление, фигурирующее в доносе, — последовательным увеличением разрыва между тяжестью

наказания, полагающегося за фигурирующее в доносе преступление, и тяжестью наказания, полагающегося при данных обстоятельствах доносчику (в случаях с подгруппой *ци*, как отмечалось, наказание уменьшалось относительно полагающегося по *фаньцзо* на 1 степень, в случаях с подгруппой *дагун* — на 2 степени и в случаях с подгруппами *сяогун* и *сыма* — на 3 степени). И, в-третьих, если донос оказывался ложным, вместо утяжеления по сравнению с *фаньцзо* на 3 степени, как это полагалось в случаях с родственниками близости *ци*, в случаях с *дагун*, *сяогун* и *сыма* утяжеление составляло только 1 степень — за ложный донос на любого из старших родственников, принадлежащих к трем этим траурным подгруппам, доносчик наказывался на 1 степень тяжелее, чем за подачу данного ложного доноса на постороннего человека. Старший родственник, на которого был подан истинный донос, по-прежнему, как и в предыдущих случаях, рассматривался как пришедший с повинной. Если же родственники дальних подгрупп (*сяогун* и *сыма*) не входили в круг *сянжуньинь* — т. е. жили отдельно, не входя в совокупность *тунцзюй*, донос на любого из них, и истинный, и ложный, рассматривался как донос на постороннего человека; за истинный донос, следовательно, доносчик не наказывался, а за ложный наказывался по обычной *фаньцзо*.

За донос на младших родственников, естественно, полагались значительно более легкие наказания. Причем здесь чем ближе было родство, тем наказание становилось легче. Если субъект и объект доноса входили в один круг *сянжуньинь*, при близости *сяогун* или *сыма* доносчик наказывался 80 ударами тяжелыми палками. При близости *дагун* наказание уменьшалось до 70 ударов, а при близости *ци* — до 60. Если донос не подтверждался, а за фигурирующее в нем преступление полагалось более тяжелое наказание, чем фиксированный для той или иной подгруппы минимум, в ситуациях с младшими родственниками близостей *сыма* и *сяогун* приговор клеветнику определялся по обычной *фаньцзо*, как если бы объектом клеветы был посторонний человек. В ситуациях с младшими родственниками близости *дагун* наказание уменьшалось по сравнению с *фаньцзо* на 1 степень, в ситуациях с *ци* — даже на 2 степени.

Донос на прямых младших родственников вообще не считался криминальным актом, не рассматривался как действие, за которое следует определять какое-либо наказание (*у лунь* 勿論). Согласно статье 347, «тот, кто ложно донесет на сына, на внука по мужской линии, на жену или наложницу сына или внука по мужской линии или же на собственную наложницу, во всех этих случаях рассматривается как не подлежащий наказанию».

В комментарии к статье это положение уточняется: «Жены и наложницы правнуков и праправнуков по мужской линии приравниваются [к женам и наложницам сыновей и внуков по мужской линии]... Если донос истинный, [доносчик] также не привлекается к ответственности. Если тот, на кого подан донос, входит в [круг] *сянжуньинь* [с доносчиком], он проходит по закону о явке с повинной».

Здесь, на вертикали, вновь дело определялось не градациями траура, а точным, поименным называнием.

Хоть это и занудно донельзя, но необходимо уточнить еще, что методика определения наказания с увеличением или уменьшением была несколько более сложной, чем может показаться. С фиксированным для той или иной подгруппы минимумом сопоставлялось наказание, которое уже было трансформировано в результате проделанной предварительно, до сопоставления, операции полагающегося в данном случае увеличения или уменьшения.

Например, если в ложном доносе было указано преступление, за которое, вообще говоря, по закону полагалось 1,5 года каторги, а донос был направлен против старшего родственника близости *ци*, то вначале производилось увеличение 1,5 лет каторги на полагающиеся при *ци* 3 степени. Результат — 3 года каторги — только теперь сопоставлялся с означенным для ситуаций с *цзуньчжанами* близости *ци* минимумом — 2 года каторги. 3 года больше 2 лет, следовательно, в приговоре доносчику фигурировали именно 3 года. Такая последовательность действий не позволяла результату увеличения слишком и сразу отрываться от фиксированного минимума (если бы увеличению подлежали только наказания, которые и так превышали 2 года каторги, то результаты увеличения сразу улетали бы в ссылку и смертную казнь). В кодексе, в статье 346, эта дотошная мысль сформулирована так: «Когда расчет увеличения достигает наказания более тяжелого, чем полагающееся за первоначальное преступление, тогда необходимо увеличивать» (*цзя дэ чжун юй бэньцзуй цзи сюй цзя* 加得重於本罪即須加). При уменьшениях действовало противоположное правило: если предварительный расчет уменьшения давал наказание более легкое, нежели минимум, фиксированный для данной траурной подгруппы, доносчик получал наказание, равное этому минимуму. Ниже него уменьшение провалиться не могло.

Подытоживая разбор статей, посвященных родственным доносам, нужно сказать следующее. Учитывая привязанность тогдашних китайских мыслителей к циклической интерпретации процессов, к образу движения по кругу, спектр наказаний за прямое нарушение обязательств по *сянжуньинь* можно представить как прокрутку вектора преступления, исходящего из точки эго, от направления вертикально вверх до направления вертикально вниз, а пространство, перекрываемое оборотом вектора, разделить на два квадранта. Нарушение иерархической вертикальной связи, исходящее снизу, давало максимум строгости наказания, нарушение вертикальной связи, исходящее сверху, — минимум. Верхний квадрант, обозначающий родственников группы *цзуньчжан*, и нижний, обозначающий группу *бэйю*, распадаются на три сектора: ближайший к вертикали сектор *ци* и директивно приплюсованных к ней родственников из других траурных подгрупп, более удаленный сектор *дагун* и примыкающий к горизонтали сектор *сяогун — сыма*. Горизонталь интерпретируется как связь с посторонним человеком.

С движением от подгруппы к подгруппе строгость наказаний последовательно убывала. Максимумом было удавление. С переходом к подгруппе *ци* группы *цзуньчжан* наказание падало до 2 лет каторги минимально либо, если по *фаньцзо* полагалось более тяжелое наказание, до уменьшения на 1 степень по сравнению с *фаньцзо* при доносе истинном и до увеличения на 3 степени по сравнению с *фаньцзо* при доносе ложном. С переходом к *дагун* оно падало до 1,5 лет минимально либо до уменьшения на 2 степени относительно *фаньцзо* при доносе истинном и до увеличения на 1 степень по сравнению с *фаньцзо* при доносе ложном. Если объект доноса принадлежал к подгруппе *сяогун — сыма*, наказание доносчика падало до 1 года каторги минимально либо до уменьшения на 3 степени по сравнению с *фаньцзо* при истинном доносе; в случае ложности доноса увеличение на 1 степень относительно *фаньцзо* сохранялось. С переходом в квадрант *бэйю* вектор преступления начинал смотреть вниз. Прежде всего он затрагивал наиболее далеких от эго родственников, принадлежащих к подгруппам *сяогун — сыма*. Наказание за истинный донос о преступлении любой тяжести или ложный — о преступлении, тяжесть наказания которого не превышала установленного минимума, падало до 80 ударов тяжелыми палками либо, в случаях наветов, где фигурировали более тяжкие преступления, до норм обычной *фаньцзо*. С перемещением в сектор *дагун* минимум падал до 70 ударов тяжелыми палками, а при ложном доносе о более тяжких преступлениях — до уменьшения на 1 степень относительно *фаньцзо*. С перемещением в сектор *ци* минимум падал до 60, а наказание за ложный донос о более тяжелых преступлениях — до уменьшения на 2 степени по сравнению с *фаньцзо*. С возвращением к вертикали наказание как за истинный, так и за ложный донос становилось нулевым.

Вне зависимости от того, какая именно иерархическая связь была нарушена подачей доноса, объект доноса, если он входил в круг *сянжуньинь* с доносчиком, рассматривался как лично пришедший с повинной. Однако, во-первых, даже если такой псевдоповинившийся человек получал освобождение от наказания, его преступление получало огласку. Во-вторых, явка с повинной отменяла наказание отнюдь не любых преступлений. Обязательному наказанию подлежали такие действия, как нанесение человеку физического ущерба, хищение «запретных вещей» (печатей, документов, жертвенных предметов, оружия и пр.), самовольный проход через заставы, самовольные занятия астрономией, вовлечение в развратную связь лично свободного человека; кроме того, при кражах оставалась необходимость вернуть похищенное или его стоимость и т. д.

Односторонне обязанными членами круга *сянжуньинь* и в этой ситуации были лично зависимые групп *буцюй* и *нуби*. Через владельца они оказывались ущемленными в правах и по отношению к его родственникам. Нарушение строго вертикальной связи между владельцем и его лично зависимым, если оно происходило снизу, каралось так же, как и аналогичное нарушение строго вертикальной связи между пря-

мыми предками и прямыми потомками по мужской линии, т. е. удавлением — за исключением, разумеется, ситуаций, когда действия хозяина демонстрировали состояние *бучэнь*. Донос на родственников близости *ци* хозяина или на кого-либо из родителей матери хозяина наказывался ссылкой, а на родственников близости *дагун* и родственников более удаленных групп — 1 годом каторги. Если донос был ложным и наказание, полагающееся за указанное в нем преступление, превышало год каторги, то при близости *сыма* наказание увеличивалось на 1 степень по сравнению с обычной *фаньцзо*, при близости *сяогун* — на 2 степени, при близости *дагун* — на 3 степени по сравнению с *фаньцзо* (статья 349).

7. Права наши тяжкие

Чрезвычайно интересен еще один пункт статьи о родственных доносах. Там говорится: «В тех случаях, когда по собственному усмотрению жалуются на совершение родственником против родственника преступлений с нанесением материального или физического ущерба, это разрешается» (*ци бэнь циньфань цзыли су чжэ тин* 其本侵犯自理訴者聽). В комментарии к статье эта мысль разъясняется так: «Имеется в виду, что в ситуациях такого рода, когда родственник близости *ци* или дальше, *сыма* или ближе либо силой завладел вещами, либо нанес побои телу, можно жаловаться по собственному усмотрению. В случаях совершения преступлений, не связанных с насильственным нанесением материального или физического ущерба, нельзя специально доносить о прочих делах».

Если термин *цзыли су* понят здесь верно [25], то указанная ситуация — внутрисемейное преступление с насильственным нанесением материального или физического ущерба — единственная, в связи с которой в тексте анализируемых здесь предписаний кодекса заходит речь о чем-то действительно похожем на право.

В нашей юридической науке понятие права определяется следующим образом: «Субъективное право — обеспеченная законом мера возможного поведения гражданина или организации, направленного на достижение целей, связанных с удовлетворением их интересов... Субъективное право включает как возможность самостоятельно совершать определенное действие (поведение), так и возможность требовать определенного поведения от другого лица... поскольку такое поведение обусловливает существование субъективного права» [26].

Ясно, что *сянжуньинь*, которое переводится обычно как «право укрывать друг друга», «право взаимного укрывательства», не являет-

---

[25] «Большой словарь китайского языка» трактует термин *цзыли* единственным образом: «Цзыли — это когда управление или дело не передоверяется другому человеку» (Чжунвэнь да цыдянь. Тайбэй, 1976. Т. 7. С. 1184).

[26] Юридический энциклопедический словарь. М., 1984. С. 358.

ся правом в европейском понимании. Устоявшийся перевод спровоцирован тем, что механизм *сянжуньинь* (и сопоставимые с ним механизмы танского права, например, привилегии знати) несет в себе, если вновь воспользоваться вышеприведенной цитатой, элемент направленности на достижение целей, связанных с удовлетворением интересов индивидуума. Подобная провокация становится возможной лишь в силу укоренившегося и ставшего уже в какой-то степени неосознаваемым, довольно-таки легистским по своей сути представлением, согласно которому интересы индивидуума и государства всегда противостоят друг другу. Иметь право — значит, не иметь по данному поводу обязанности. Вероятно, представление это возникло благодаря чрезвычайно быстрому темпу развития европейской цивилизации, при котором, в условиях феодальной структуры с ее постоянным противоборством всех против всех, а в особенности в период укрепления центральной власти, становления абсолютизма и подавления привилегий знати, через который так или иначе прошли все европейские монархии и даже, как это ни парадоксально звучит, республики (типа Флоренции или Генуи), периодический правовой «форсаж» общества государством был неизбежен. Кстати, и легистские попытки правового «форсажа» в Китае начали предприниматься и приводить к первым успехам именно в условиях плюралистической структуры Чжаньго, по многим параметрам сходной с европейским средневековьем. Правда, это было несколько раньше, в V—III вв. до н. э.

Пользование субъективными правами в нашем сознании связано с представлением о свободе пользования ими: правом можно воспользоваться, а можно и не воспользоваться, и тут-то и разворачивается целая батальная панорама европейских духовных коллизий. Акт использования своего права на что-то зависит целиком от желания правоспособного индивидуума, от его представлений «о добре и зле, чести и бесчестье», о своих моральных обязанностях. Но когда единое, никуда не спешащее государство превращает моральные обязанности в один из факторов унификации человеческого поведения и делает их обязанностями юридическими — о правах лучше и не заикаться. Если человек под страхом уголовного наказания вынужден предпринимать некие действия, пусть даже направленные на удовлетворение его собственных интересов или интересов его близких, пусть даже как бы в ущерб интересам государства, — это все равно уже не право[27]. Просто данные индивидуальные интересы признаны официальной идеологией и государственной машиной способствующими успешной деятельности этой машины.

---

[27] Конечно, можно настаивать, что это право, заключающееся в «возможности требовать определенного поведения», т. е. право преступника требовать убежища. Но речь-то идет не о праве укрыться, а о праве укрыть! Можно говорить о праве человека на жизнь, о праве не быть убитым — т. е. о праве требовать от других неубийственного поведения; но несколько шизоидно звучало бы: я имею право не убивать. Так же звучит и в случае с *сянжуньинь:* я имею право не доносить. Правда, если донесу, меня казнят...

Такая трансформация произошла с защитой родственника от карательных санкций государства. Из естественного стремления реализовать свои моральные обязательства перед родственниками такая защита стала уголовным преступлением, а затем уголовным преступлением стало уклонение от ее осуществления. Но этот процесс не был связан с расширением индивидуальной свободы. Скорее напротив. Даже та сфера, которая находилась в области индивидуального и чисто морального выбора, подчас даже героического (спасу отца в подполе, рискуя собой, пусть приходят!!!), оказалась захваченной юридической регламентацией. Пользование *сянжуньинь* было, так сказать, вменено в право.

Конечно, сам преступник мог и не попросить убежища. Он имел такое право. У него был выбор. Как человек, уже преступивший закон, он был свободен. Но чистый перед законом родственник, если хотел и дальше оставаться таким же чистым, обязан был дать убежище — отказывая, он совершил бы криминальный, караемый акт.

Только реакция на чрезвычайно узкую, третьестепенную по важности область конфликтов — *циньфань* — была оставлена в ведении индивидуума, во власти его личных желаний и представлений. Да и то, вероятно, лишь потому, что моральный климат в семье считался, очевидно, уже нарушенным нанесением одним из родственников другому «насильственного материального или физического ущерба» и государство, не желая по каждому подобному поводу вторгаться в мелкие семейные дела, тем не менее оставляло себе лазейку для такого вторжения на случай, когда семья не могла или не хотела уладить конфликт собственными силами. Так что даже это право — действительно право, поскольку пользование им не вменялось в обязанность, а зависело от личного решения — носило провокативный характер, служило индикатором, демонстрирующим способность или неспособность семьи справиться с внутренним конфликтом самостоятельно. Делать это право обязанностью представлялось неудобным, слишком обременительным и, в общем-то, тщетным, т. к. у аппарата не было реальных возможностей проследить за ее соблюдением. А положение, когда можно было не соблюдать обязанность (вызванное отсутствием у аппарата информации о внутрисемейных конфликтах такого рода — практически ее неоткуда было получить, кроме как из самой же семьи, т. е. посредством того же самого родственного доноса), подтачивало бы уважение к общеобязательным нормам вообще.

Гораздо проще и удобнее было предоставить заинтересованным членам семьи решать самим, нуждаются они во вмешательстве администрации или не нуждаются, будучи в состоянии сами урегулировать свои внутренние дела — в сущности, мелкие дрязги, которые администрацию, в общем-то, совершенно не волновали. Это и вызвало к жизни субъективное право на подачу жалобы. Каким бы ни оказался выбор, он не ущемлял интересов администрации и ее выгоды. В случае неподачи жалобы администрация избавлялась от мелочных хлопот, в случае подачи безо всяких усилий получала информацию из первых

рук. Оба варианта поведения, к которым могло привести предоставление права на «собственное усмотрение» (*цзыли*), т. е. свободный выбор, в равной мере находились в рамках интересов государственного аппарата; он не имел здесь никаких предпочтений.

8. Лови отца своего

Возможность защищать родственников от властей предоставлялась отнюдь не на весь период противостояния властей и преступника (от момента совершения преступления до момента начала отбытия наказания), а только на ту часть этого периода, пока власти не включились в противостояние непосредственно. Пока акт *бусяо* требовал личной инициативы, он был наказуем и, т. к. ответственность целиком лежала на доносчике, донос являлся свидетельством его желания принести родственнику зло, свидетельством его преступной воли. С того же момента, когда вмешательство властей в значительной степени освобождало близких преступника от ответственности за формирование основанного на сыновней почтительности или иных родственных чувствах собственного поведения, эти близкие по большинству параметров должны были действовать как посторонние люди. Попытки родственников вмешаться в отношения властей и преступника в то время, когда между ними уже был установлен непосредственный контакт (арест, судебный процесс), были недопустимы. Все «права-обязанности» лиц, объединенных с преступником связями *сянжуньинь*, аннулировались, поскольку с того момента, когда преступник был задержан, оказание ему помощи означало бы непосредственное и активное противодействие властям. Разрешить такое противодействие — значило бы провоцировать состояние *бучэнь*. Это отнюдь не входило в намерения администрации и не имело никакого теоретического оправдания. Механизм *сянжуньинь* строился именно с таким расчетом, чтобы уберечь *сяо* от излишних деформаций в случаях конфликта индивидуума с аппаратом, но нейтрализовать *сяо* в ситуациях, когда она могла бы подвигнуть человека уже не на укрывательство чужого преступления, а на совершение своего собственного — вызванного предшествующим, но самостоятельного, нового, организационно не связанного с уже свершившимся.

Единственная льгота, предоставлявшаяся членам *сянжуньинь* после установления непосредственного контакта властей с преступником, была оформлена как ситуационная недееспособность.

Согласно статье 474, во время ведения следствия люди старше 80 или младше 10 лет, а также принадлежащие к высшей группе инвалидности (*дуцзи* 篤疾), в которую входили, например, слепые на оба глаза или умалишенные, не могли быть привлечены как свидетели. Наравне с ними освобождались от дачи свидетельских показа-

ний те, кто входил в круг *сянжуньинь* с преступником [28]. Государство, предоставляя родственникам легальную возможность укрывать преступника, заботливо избегало ставить их между двух огней — когда им пришлось бы свободно выбирать между одним караемым действием (доносом на родственника) и другим (дачей ложных показаний) [29].

Эта ситуация была, так сказать, промежуточной. Баланс *сяо* и *чэнь* после установления контакта властей с преступником заключался для членов *сянжуньинь* в бездействии — ни помощь преступнику против властей, ни помощь властям против преступника от них не требовались. Родственники обязаны были соблюдать нейтралитет, что выражалось в их устранении от ведения следствия, в признании того факта, что их показания, каковы бы они ни были (в пользу преступника или во вред ему), столь же ненадежны, как, скажем, показания слабоумных. Хотя даже здесь кодекс делает оговорку. В статье 345, посвященной наказанию доноса на родителей, отмечается, что, если в процессе ведения следствия сын или внук по мужской линии оказался не в состоянии скрыть дело и оно выплыло, он не рассматривается как доносчик. Несмотря на невнятность оговорки, можно предположить, что акцент в ней делается на элемент случайности, непреднамеренности и со стороны родственника, и со стороны ведшего следствие чиновника. Намеренная же, сознательная инициатива как со стороны родственника, так и со стороны властей считалась недопустимой.

Всякая же попытка помочь преступнику делом после того, как он оказался в руках властей, была не менее криминальна, чем до того была криминальна любая попытка помочь властям против преступника.

Согласно статье 257, человек, похитивший арестанта и тем давший ему возможность бежать, получал то наказание, какое полагалось бы бежавшему за совершенное им преступление. Попытка похитить арестанта, не увенчавшаяся успехом, наказывалась на 2 степени легче. Если при похищении был ранен или убит кто-либо из третьих лиц, похищение приравнивалось к насильственному, «с оружием в руках» освобождению преступника его сподвижниками: в случае ранения третьего лица похититель подлежал удавлению, в случае убийства — обезглавливанию. В статье специально оговорено: «Чужие люди или родственники наказываются одинаково» (*тажэнь циньшу дэн* 他人親屬).

---

[28] Чиновник, нарушивший этот запрет с целью получения свидетельских показаний, в любом из этих трех случаев — т. е. допроса старых либо малых, инвалидов *дуцзи* или членов *сянжуньинь*, должен был получить наказание, уменьшенное на 3 степени относительно того, какое полагалось находящемуся под следствием человеку за приписываемое ему преступное деяние.

[29] Согласно статье 387, свидетель, давший ложные показания, способные повлечь завышение или занижение приговора, получал наказание, уменьшенное на 2 степени относительно того, какое правильно полагалось бы преступнику, по делу которого он давал показания.

Комментарий окончательно ставит все точки над «i»: «Пусть даже могут укрывать друг друга — все равно не разрешается похищать арестованного».

Согласно статье 470, передача арестанту металлических острых предметов, равно как и других вещей, могущих способствовать его освобождению или самоубийству, наказывалась 100 ударами тяжелыми палками (интересно, что, судя по одинаковости наказания, возникновение возможности самоубийства или освобождения рассматривалось ситуацией, равноудаленной от нормальной, т. е. как перспектива смерти и перспектива побега симметрично означали равную угрозу, хотя и по разным причинам, пребыванию преступника в должном, полагающемся ему в данный момент состоянии). Если арестант вследствие получения такого предмета смог бежать либо нанести себе или какому-либо другому человеку телесное повреждение, тот, кто передал предмет, наказывался 1 годом каторги. Если с помощью полученного предмета арестант кончал с собой или убивал кого-либо, передавший предмет человек наказывался 2 годами каторги (интересно, что жизнь и здоровье арестанта здесь полностью приравниваются к жизни и здоровью любого другого человека; вина лица, передавшего предмет, совершенно не зависит от того, для кого именно этот предмет оказался роковым — для человеческого существа, и все). Если арестант за свое первоначальное преступление должен был получить приговор к наказанию ссылкой или смертью и вследствие передачи предмета бежал, передавший наказывался 2 годами каторги, даже если побег не сопровождался нанесением телесных повреждений или убийством.

Во всех этих ситуациях, как специально оговаривается в статье, было безразлично, является ли человек, передавший предмет, родственником арестанта или он совершенно посторонний ему человек.

С другой стороны, если до того момента, когда суд выносил приговор передавшему предмет человеку, этот человек сам задерживал бежавшего арестанта или его задерживал кто-либо другой или если арестант после побега сам приходил с повинной, умирал или был кем-то убит, наказание за передачу предмета уменьшалось на 1 степень (т. е. колебалось, в зависимости от означенных обстоятельств побега, от 100 ударов тяжелыми палками до 1,5 лет каторги). Если сын или внук по мужской линии (комментарий к статье, как обычно, расширяет понятие «внук» на правнуков и праправнуков по мужской линии) передал данный предмет кому-либо из своих прямых предков, равно как если лично зависимый передал предмет находящемуся под арестом хозяину, наказание ему в этих ситуациях уменьшалось так же. «Во всех случаях наказываются так же, как посторонние люди» (*бин юй фаньжэнь цзуй тун* 並與凡人罪同), настойчиво уточняет комментарий.

Однако для сыновей, внуков, правнуков и праправнуков по мужской линии — единственно из всего пространного круга *сянжуньинь*, да еще для лично зависимых относительно хозяев — все оказывалось не так просто.

Коль скоро кто-то из прямых предков или хозяин вновь оказывался на свободе, здесь, на вертикали, состояние *сяо* вновь вступало в свои права. Правда, поле его действия было более ограниченным.

Поскольку в тексте статьи в косвенной форме содержался призыв к задержанию беглеца, адресованный повинному в его бегстве человеку (уменьшение наказания на 1 степень в случае самостоятельного задержания до вынесения приговора за помощь при побеге), следовало ликвидировать таящееся в нем искушение на действие, несовместимое с сыновней почтительностью — искушение по своей воле поднять руку на прямого предка или хозяина и лично, сознательно, добровольно, в погоне за уменьшением собственной вины, т. е. вдобавок еще и корыстно, способствовать повторному водворению его в узилище. Камнем преткновения вновь становится именно своя воля, собственное усмотрение прямого потомка или лично зависимого. Комментарий разъясняет: «Тем не менее не должен самоуправно сам ловить. Если ответственные власти (*гуаньсы* 官司) послали задержать и передал задержанного им — тогда не подлежит наказанию. Если же самостоятельно задержал и передал властям — тогда проходит по закону о доносе».

В этой ситуации, в отличие от нормальных условий функционирования прямого *сяо* внутри *сянжуньинь*, которые уже были деформированы первым арестом предка и преступным поведением потомка (передавшего предку предмет, посредством которого тот освободился), власти, видимо, были вправе приказать потомку или лично зависимому — но только тому самому, который был повинен в побеге арестанта, — доставить им освобожденного обратно. Ответственность за явную *буся́о* они как бы брали на себя, что вообще-то было невозможно, но в данной специфической ситуации оказывалось, очевидно, допустимым — ведь *буся́о* отчасти компенсировала ранее активно проявленную *бучэнь*. Поимка по приказу, если производилась до вынесения приговора за передачу предмета, могла иметь своим следствием предусмотренное для посторонних или далеких родственников уменьшение наказания на 1 степень. Но сам принять решение о поимке, по собственной инициативе загладить вину за совершенную, скажем, под влиянием минутного прорыва передачу предмета потомок или лично зависимый уже не мог.

Раз совершив акт защиты преступника против властей в то время, когда защита была уже недопустима по нормам *сянжуньинь*, чересчур почтительный, криминально почтительный младший должен был отвечать за свою почтительность, носящую столь неупорядоченный характер, по максимуму.

9. Лови за отца своего

Существовала еще одна небольшая группа ситуаций, в которых представления о нерасчлененной ответственности входящих в круг *сянжуньинь* родственников (как и в случае приравнения доноса к

личной явке объекта доноса с повинной) играли значительную роль. Эта группа тоже была связана с поимкой преступников.

Самоуправная поимка преступного родственника, как мы видели, приравнивалась к доносу на него, признавалась аморальным и поэтому противозаконным, нарушающим обязанности *сяо* действием. Самоуправное освобождение преступного родственника приравнивалось к освобождению постороннего человека, поскольку моральные обязанности по *сяо* аннулировались правом, если их реализация потребовала бы прямого нарушения обязанностей по *чэнь*, в сферу которых *сяо* лучше было не вторгаться. Поимка же преступника за того родственника, которому она была поручена, была оправданной и с точки зрения *сяо*, и с точки зрения *чэнь*, устраивала и семью, и государство — и поэтому получала правовое стимулирование, тем более сильное, что моральные обязанности по этим двум основополагающим почтительностям здесь вновь как бы подхлестывали друг друга.

Согласно статье 455, всякий, кто, получив приказ задержать преступника, по халатности разгласил данное ему поручение, и преступник из-за этого смог скрыться, получал наказание, на 1 степень уменьшенное относительно наказания, полагающегося скрывшемуся преступнику за совершенное им преступление (т. е. опять как бы приравнивался к сообщнику или укрывателю). Если в период от момента побега преступника до момента вынесения приговора тому, кто не смог его задержать, преступника задерживал кто-либо посторонний либо сам преступник умирал, был убит или приходил с повинной, наказание упустившему преступника по халатности человеку смягчалось на 1 степень (т. е. он подлежал наказанию, уменьшенному уже на 2 степени относительно того, какое полагалось человеку, которого он упустил).

Если же в этот период сам упустивший преступника человек задерживал его или это делал за него кто-либо из входящих в его круг *сянжуньинь*, это полностью снимало угрозу наказания. В комментарии говорится прямо: «Если вместо него задержит кто-либо из входящих в *сянжуньинь*... это приравнивается к лично осуществленному захвату».

Родственник полностью освобождался от грозящих ему суда и наказания — осуществлялась сыновняя почтительность либо отцовская или братская любовь. Вступивший в конфликт с властями человек все-таки подвергался аресту — осуществлялся долг подданного, почтительность к императору. Как разного рода действия, могущие привести к разглашению преступления родственника, приравнивались к доносу на него, так здесь выполнение данного родственнику задания, из-за срыва которого этому родственнику грозил суд, рассматривалось как спасение его от карательных санкций государства и восходило к предоставлению ему убежища. Поэтому весь круг *сянжуньинь*, включая лично зависимых, сводился в одно юридическое лицо, стимулируя ощущение родственного и коллективного единства, направленного к благим целям.

В тексте нет специального упоминания о мерах, которые следовало принимать, если преступника задержит кто-либо из родственников

подгрупп *сяогун* или *сыма*, не проживающих вместе с упустившим преступника человеком. Возможно, что, если бы такое судебное дело пришлось разбирать танским юристам, халатный ловец все-таки был бы наказан, но на 3 степени легче, чем положено — ведь родственники близостей *сяогун* и *сыма*, живущие отдельно, за предоставление убежища наказывались на 3 степени легче, чем посторонние укрыватели.

В тексте статьи сделана оговорка: «В остальных статьях, когда [члены круга] *сянжуньинь* осуществляют один за другого задержание, — это [рассматривается] так же». Под другими статьями, как явствует из комментария, подразумевается, например, статья 451, первая из раздела «Задержание беглых», предписывающая наказания за те или иные ошибки, допущенные лицами, посланными на задержание преступников. Все ситуации, рассмотренные в ней, аналогичны уже описанным. Смысл один и тот же: каким бы образом ни упустил преступника посланный на его поимку человек, если в срок до вынесения ему приговора кто-либо из членов его *сянжуньинь* задерживал беглеца (или беглецов), всякая ответственность с виновного в халатности родственника снималась. «Допустим... военный или гражданский чиновник получил приказание найти и задержать преступника, но [дело] дошло до того, что он упустил его. Если кто-либо из [входящих в его круг] *сянжуньинь* задержит [данного преступника], это также приравнивается [к тому, как если бы] он задержал сам», уточняется в статье 455. В столь однозначных ситуациях право могло позволить себе роскошь не лавировать между императивами традиционной морали и сиюминутной государственной пользы — они и впрямь совпадали.

10. Человек — человеку

На этом можно было бы и закончить, если бы не чрезвычайно интересное именно в свете вышеизложенного нарастание и у нас настроений, сформулированных, например, в статье, промелькнувшей в свое время в «Московских новостях» от 23 августа 1987 г. Принадлежит статья доктору исторических наук С. Келиной, называется «Закон подсуден времени» и посвящена разработке нового советского законодательства — которое мы, пользуясь выражением поэта, так и убили, не родивши. В статье говорится: «Ученые предлагают внести в проект нового законодательства поправку. В самом деле, как можно требовать от матери, чтобы она донесла на своего сына? Закон не должен „сталкивать лбами“ юридические и общечеловеческие нормы». И далее: «Подсудна ли безнравственность? Надо ли смешивать законы морали, нравственности с уголовными законами? Я думаю, тут мы имеем дело с наивными попытками переложить на плечи закона те муки выбора, что и составляют содержание жизни. Если каждый наш поступок будет продиктован не собственной совестью, не нравственным чувством, а лишь соответствующим параграфом или статьей, то человек будет жить не для жизни, а для юриспруденции».

Данное высказывание, при всей его краткости, привлекает внимание по трем причинам.

Во-первых, оно наводит на мысль, что, вне зависимости от способа производства и прочих, так сказать, базисных характеристик, возникающая тенденция к гуманизации общества, к прекращению правового форсажа, направленного на срочное достижение каких-либо целей, поставленных государством, обязательно сопровождается снятием или, по крайней мере, ослаблением противоборства «юридических и общечеловеческих норм». И неважно, оправдан был этот форсаж или нет, достигло государство своих целей или вся энергия ушла, как вода в песок. Просто попытка форсажа на любой стадии общественного развития, в любую эпоху и у любой культуры связана с намеренным разрушением морали, подавлением поведенческой инициативы, основанной на существующих представлениях об этичном и неэтичном.

Достаточно вспомнить едва ли не текстуально совпадающие с некоторыми легистскими текстами юридические тексты фашистской Германии. «За деяния, совершенные одним из членов семьи, несут ответственность все члены семьи...» [30] Или: «Не существует больше частной жизни, которая выходит за рамки общественных обязанностей, народной общности... Право есть то, что идет во благо немецкому народу!» [31] Как ни припомнить Шан Яна: «Если он [совершенномудрый. — *В. Р.*] может благодаря [законам] принести пользу народу, то он не следует *ли* [традиционным нормам морали. — *В. Р.*]» [32].

И дело тут не в том, чтобы, вопреки всякому здравому смыслу, историзму и элементарной справедливости, обозвать Шан Яна провозвестником фашизма — дело в том, что правовой форсаж, где бы и когда бы он ни предпринимался государством, обязательно имеет существеннейшей своей составляющей правовую атаку на мораль. Со всеми вытекающими из этой атаки последствиями, опять-таки одинаковыми для всех времен и народов.

И в советском праве существовала, например, общесемейная ответственность, являвшаяся в XX в., в эпоху индивидуализации, куда более мощным механизмом правового надругательства над моралью, чем во времена тесной сплоченности кровнородственных коллективов. «Постановлением ЦИК СССР от 8 июня 1934 г. Положение о преступлениях государственных было дополнено статьями об измене Родине... Закон не только устанавливал ответственность изменников Родины, но... предусматривал наказания для членов семьи изменника, совместно с ним проживающих [чем не танское *тунцзюй*? — *В. Р.*], даже при условии, что они не только не способствовали готовящейся или

---

[30] *Мельников Д., Черная Л.* Империя смерти. М., 1987. С. 117.

[31] Это — из речи президента «народного трибунала» Фрейслера в 1936 г. Цит. по: *Мельников Д., Черная Л.* Указ. соч. С. 119—120.

[32] Цит. по: Книга правителя области Шан. С. 140.

совершенной измене, но и не знали о ней» [33]. Еще на заре советской власти пламенный Крыленко, тогдашний бессменный верховный обвинитель, упоенный иллюзорными перспективами насильственной перестройки человеческого поведения и совершенно не подозревающий, что за дьявола помогает спустить с цепи (как и Шан Ян, и Хань Фэйцзы когда-то — и кончивший дни свои так же, как они), трубил: «Мы творим новое право и новые этические нормы!..» [34]

Цинь рухнула под ударом общего восстания — годы крови, междоусобицы, смена династии. Гитлера с его соображениями о том, что и как идет во благо немецкому народу, разгромили союзники, и денацификация проводилась внешней силой. Нам еще предстоит как-то выпутываться...

Всякая попытка правового форсажа оказывается недолговечной, ибо возводит аморальность в ранг общественного долга, в ранг средства улучшения мира и тем сразу развязывает руки аморальности, осуществляемой, разумеется, подавляющим большинством людей не в государственных и даже не в корпоративных, а в личных корыстных интересах.

Когда же этот процесс приводит к заметной деградации общества в целом и государственный аппарат превращается в скопище беспринципных и крайне недальновидных прагматиков, предателей и корыстолюбцев, стимулирующее вдобавок эти же качества во всех остальных слоях населения, любая попытка поправить дело приводит, в частности, даже не к прекращению правовой ломки морали, но к явлению прямо противоположному — к попыткам правового стимулирования морали, осуществляемому подчас путем наложения правовых запретов (т. е. угрозы уголовного наказания) на поведение, считающееся государством аморальным.

Можно сказать, что качание юриспруденции между двумя предельными состояниями — старанием разрушить мораль и старанием унифицировать и жестко закрепить мораль — неотъемлемо присуще взаимодействию морали и права. Оно происходит с того момента, когда они начинают сосуществовать, и до того абстрактно мыслимого момента, когда нужда в уголовном праве отомрет. Смещение этого маятника как в ту, так и в другую стороны вызывается типологически сходными социально-политическими ситуациями. Грубо говоря, право есть проявление состояния государства, мораль есть проявление состояния общества, и отношение права к морали есть однозначная характеристика отношения государства к обществу [35].

---

[33] *Анашкин Г. З.* Ответственность за измену Родине и шпионаж. М., 1984 (цит. по: *Колдомасова Г.* В те далекие годы // Наука и жизнь. 1988. № 3. С. 107).

[34] *Крыленко Н. В.* За 5 лет (1918—1922). М.; Пг., 1923 (цит. по: *Солженицын А.* Архипелаг ГУЛАГ. М., 1989. Т. 1. С. 304).

[35] Нынешнее наше состояние я оцениваю как двоякое. С одной стороны, существуют определенные признаки начала сдавленных попыток государства директировать мораль и порядочность. Наверняка на повестке дня какой-нибудь новый пакет законов о семье... С другой, происходящий сейчас очередной большой

Затем, процитированное высказывание С. Келиной очень четко иллюстрирует тот факт, что представление о морально свободном поведении находится в подчас даже не осознаваемых рамках, накладываемых культурой. Чжансунь Уцзи или любой другой из тех, кто составлял при танских Тай-цзуне и Гао-цзуне окончательный вариант танского кодекса, обеими руками подписался бы под фразой о том, что нельзя «сталкивать лбами» юридические и общечеловеческие нормы, но, узнав, какой пример приведен в качестве предельно аморального требования, лишь с недоумением пожал бы плечами. В самом деле, хотя в кодексе и констатируется, что «у сына по отношению к матери чувства сыновней почтительности и любви глубоки...» (статья 345), тем не менее обязанность матери доносить о преступлениях сына отнюдь не воспринималась бы столь вопиюще безнравственной. В любом танском тексте в качестве примера была бы приведена противоположная ситуация: нарушение строго вертикальной связи не сверху, а снизу, и обязательно по мужской линии.

Очевидный факт того, что любовь матери к сыну является наиболее безоговорочным, бескорыстным и сильным чувством, признавался и в традиционном Китае, в том числе и виднейшими теоретиками легизма. Узаконенное требование вести себя вопреки такому чувству представляется нам особенно циничным потому, что наша культура выбрала любовь матери к ребенку как символ и эталон недиктующей, раскрепощающей любви-защиты, т. е. не требующей никакой компенсации для себя опоры в любой жизненной коллизии. Помимо того, что материнская любовь всегда несла на себе отблеск важнейших ценностей христианского, особенно — православного, мировоззрения (хороша была бы Богородица, «стучащая» какому-нибудь Ироду об антиобщественном поведении Сына своего!), связь «мать — сын» и связи, ориентированные на этот эталон, выполняли существеннейшую социальную функцию. В условиях почти тысячелетнего стремительного, но судорожного развития, когда государство требовало от людей то максимально напрячь все силы и способности, в том числе способность действовать самостоятельно и принципиально, то, наоборот, пригнуться и забыть, что такое личная ответственность и инициатива, едва ли не каждый человек время от времени нуждался в месте, где он смог бы почувствовать себя вне беспрерывно грозящего карами социума, отдохнуть от его то и дело противоречащих одно другому, не слишком-то уважаемых, но всегда опасных требований и, в сущности, зарядиться способностью забывать о себе ради чего-то более важного,

---

скачок, на этот раз в капитализм, требует правового форсажа — и форсаж этот осуществляется адаптированным к демократической эпохе образом: право молчаливо игнорирует тот факт, что все составляющие основу морали человеческие качества (честность, верность, бескорыстие, добросовестность, ответственность, доверчивость) снова поставлены экономическими коллизиями, как некогда сталинскими законами, перед перспективой голодной смерти или чудовищных приспособительных мутаций. Синтез двух этих тенденций может привести к тому, что, не желая и не имея никакой возможности соваться в экономику, весь свой нерастраченный пыл право обрушит на личную жизнь людей, на их быт.

зарядиться постоянством и человечностью социальной позиции. Моральный престиж такой рекреационной связи стал чрезвычайно высок — выше, чем той, которую для Китая мы назвали бы связью «правитель — подданный». Поставить на службу государству, от которого никогда не знаешь чего ждать, и эту последнюю внесоциальную опору и подвесить ее, как марионетку, на шанъяновских ниточках «наград и наказаний» — значило бы лишить общество последнего шанса на воспроизводство духовности.

В танском же Китае правовое надругательство над чувством такого рода не могло считаться признаком предельной аморальности права. Культурная традиция потребовала бы в случае необходимости найти такой признак, указать на нарушение связи, которая была бы обусловлена, с одной стороны, не менее сильным и естественным чувством, а с другой — чувством социообразующим, дисциплинирующим. На протяжении длительной эпохи предгосударственного созревания морали чувство социальной дисциплины не только не скомпрометировало себя, но стало не менее престижным и ценным, чем, например, чувство чести (т. е. соблюдения личных моральных ценностей вопреки любому, в том числе и государственному, давлению извне) в Европе. Уважалось не столько то, что раскрепощает, сколько то, что структурирует. В «Хань Фэй-цзы», например, одобрительно отмечается: «Любовь матери к сыну вдвое больше, чем любовь отца, но чтобы распоряжения выполнялись сыном, отец стоит десяти матерей» [36]. Формула эта возникла, конечно, не на пустом месте, но в русле существовавшей до Хань Фэй-цзы традиции, поскольку архаичная мораль, сложившаяся задолго до первых попыток правового форсажа, являлась на протяжении многих веков основным средством воспроизводства социальной структуры и поэтому отдавала приоритет связям подчинения и организации.

Противопоставляемые утилитарному праву [37] нормы, в рамках данной культуры считающиеся общечеловеческими, являются в боль-

---

[36] Цит. по: The Book of Lord Shang, a Classic of the Chinese School of Law, by Dr. J. J. Duyvendac. P. 114.

[37] То есть комплексу правовых норм, направленных на разрушение морали, на то, чтобы во имя сиюминутной государственной пользы оставить каждого человека с государством один на один, лишив авторитета и правовой защиты как можно большее число связей между людьми, основанных на родственных, профессиональных, духовных и каких бы то ни было иных переживаниях, отличных от верноподданнических. Стимулируются государством лишь связи типа круговой поруки, взаимной слежки, ревности и пр., т. е. лишь те, которые мешают людям действовать в интересах своих или друг друга. Спору нет, мораль тоже можно назвать утилитарной — как утилитарны дыхание, кровообращение, речь. Но с помощью в высшей степени утилитарной речи один человек может сказать: «По имеющимся у меня сведениям, мой сосед прячет за унитазом антисоветское произведение „Доктор Живаго“», а другой: «Я один. Все тонет в фарисействе». Утилитарная мораль гармонизирует связи между индивидуумами, и, поскольку индивидуумы эти более или менее равны, связь основывается на большем или меньшем, но — признании ценности, самостоятельности, неподвластности партнера; утилитарное же право в лучшем случае абстрагируется от этих связей и пытается учредить одну лишь прямую связь между индивидуумом и государст-

шинстве своем столь же специфическими сколками данной культуры, сколь и время от времени пышно расцветающие, пытающиеся подавить мораль нормы утилитарного права. Общечеловеческим является лишь качание между двумя этими крайностями — содержание же этих крайностей во многом уникально. Нормы морали вызревают внутри культуры с самого начала ее существования и относятся к основным ее специфическим характеристикам. Утилитарное право, пытаясь подавить мораль в интересах государственной машины, создает нормы, фактически являющиеся зеркальным отражением норм уже существующих. Отказ от утилитарного права и попытки высвободить или даже подкрепить мораль законами снова меняют «можно» и «нельзя» местами, но сами объекты разрешения или запрещения зачастую снова остаются прежними или только модифицируются.

Конечно, в процессе общественного развития и культурного обмена между цивилизациями в движение этого маятника неизбежно вмешивается масса новых реалий, приводящих подчас к принципиальным мутациям (стоит только вспомнить проникновение буддизма в Китай), но понятно, что реалии эти не стоят особняком, а вписываются в уже существующий сложный контекст, осмысляются и деформируются под сильнейшим давлением идущей из глубины веков традиции, нанизываются как в своем утилитарном, так и в своем морализаторском выражении на уже существующий этический стержень.

Наконец, в-третьих. В долгосрочном, историческом аспекте попытки сделать уголовное право по возможности моральным, т. е. подкрепить нормы морали угрозой уголовного наказания за их несоблюдение, представляют собою столь же тупиковый путь, сколь и попытки сделать право целиком аморальным. Второй подход доказывает свою неплодотворность очень быстро. Но и первый немногим плодотворней. Он в той же самой степени означает, что «добродетельное» и «умное» (если вновь воспользоваться приводившейся в начале работы цитатой из «Шан цзюнь шу») меньшинство населения уподобляется преступному его меньшинству и наравне с ним лишается возможности реализовывать специфику своего сознания в поведении.

Коль скоро мораль выводится из сферы духовных усилий в сферу регламентированного, стандартизированного и совершаемого автоматически, да еще под страхом кары, поведения — она быстро перестает быть фактором как личного, так, следовательно, и общественного развития.

Сохраняя в неприкосновенности, усугубляя привычку к безучастному поведению, к соблюдению даже при чисто моральных конфликтах наложенной извне стандартной сетки приоритетов и поведенческих стереотипов, такой подход оставляет место для рецидивных вспышек утилитарного права всегда, когда обострение социально-политической ситуации начинает их провоцировать. Внедренное повиновение обще-

---

вом взамен всех остальных, причем ценность первого стремится свести к нулю, а ценность второго (то есть себя) — поднять до бесконечности.

обязательным моральным нормам неизбежно чревато безболезненным, неосознаваемым переходом к повиновению нормам деморализующего права.

Только правовая ситуация, при которой если поступок человека не посягает на жизнь, здоровье и имущество других людей, никто не может заранее, до поступка, сказать, правилен он или нет, и критерием правильности служат не санкции карательных органов, а исключительно реальные последствия, — только такая ситуация выводит человека, а следовательно, и общество за пределы биполярной системы этической ли, прагматической ли дрессировки.

Summary

The reflections of morals in law (*xiang-rong-yin*).

The concept of interaction between traditional moral philosophy and consciously formulated legal rules is still insufficiently investigated. This particularly concerns original cultures, such as Chinese culture, for example. Basing on the materials translated from the Criminal Code of the Chinese dynasty of T'ang (T'ang Lü Shu Yi), the author investigates the process of the interactions between moral and legal rules concerning cases of concealing criminals by their kinsmen

In this respect the traditional moral philosophy was, probably, comparatively rather indulgent. Confucianism in fact approved of concealing kinsmen. Later the Legalists attacked this conception. According to the law worked out on the basis of the Legalists ideas it was actually prohibited concealing kinsman who committed a crime. Thus these laws in the indirect way abolished particular kin relations equating them with those of strangers. The break-up of the original Legalism and the arising of the Confucianised law led to the opposite situation again. Relatives were obliged on pain of punishment to conceal each other. The methods of the realizing of these duties were carefully regulated by the extent of the heaviness of crime and the degree of relationship. The analysis of this regulation is the main object of the article.

The author also comes to the conclusion that law-based attacks against morals is the phenomenon common for all historical periods and all cultures, which shows at the moments when a state falls too much «in love with itself» and is trying to isolate ins citizens from each other, leaving them to face only the state. The consequences of such attacks are fatal for the state itself and bring it to another extreme — to the attempt to juridically consolidate ethic norms and to state immoral acts as criminal. This swaying of jurisprudence between the aspiration to destroy morals and the aspiration to unify morals limiting it by civil law is one of the basic points in which morals and law interact.

Деятельность ламаистских учреждений Пекина при династии Цин

В. Л. Успенский
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Во времена маньчжурской династии Цин (1644—1912) Пекин — столица империи являлась не только административным, но и крупным религиозным центром для народов империи, исповедовавших ламаизм, прежде всего монголов. Это объяснялось несколькими причинами. Во-первых, маньчжурские императоры стремились обеспечить лояльность своих подданных-монголов и поэтому старались выглядеть в глазах последних покровителями ламаизма. Во-вторых, в Пекине постоянно находилось большое количество людей, исповедовавших ламаизм: монгольские князья на императорской службе, члены регулярно прибывавших в столицу посольств из Монголии и Тибета и др. В-третьих, маньчжурские императоры проявляли живой личный интерес к тибетскому буддизму, а некоторые члены императорской фамилии были ревностными приверженцами ламаизма.

Сразу же после взятия Пекина маньчжурами в 1644 г. там началось строительство ламаистских храмов. В XVIII—XIX вв. в столице и ее окрестностях насчитывалось несколько десятков ламаистских монастырей и храмов, в которых жили, в основном, монгольские ламы.

Главной буддийской святыней Пекина был храм Сандалового Будды. Согласно легенде, это изображение было сделано при жизни Будды Шакьямуни и освящено им лично. Императоры нескольких китайских династий почитали эту святыню. В начале правления императора Канси невдалеке от императорского дворца был заново построен храм, в который и поместили Сандалового Будду. В дальнейшем этот храм был резиденцией нескольких деятелей тибетского буддизма и центром паломничества. В 1900 г., во время подавления восстаний ихэтуаней европейскими войсками, храм Сандалового Будды был почти полностью разрушен, а сама статуя исчезла.

Значительную роль играл монастырь Сунчжусы, основанный императором Канси в 1712 г. К нему примыкали два других монастыря: Фаюаньсы (резиденция джанджа-хутухт) и Чжичжусы. Этот монастырский комплекс был центром ксилографического книгопечатания на монгольском и тибетском языках. Многие тысячи ксилографических досок сохранялись там до XX в., в течение которого они были полностью уничтожены в огне войн и революций.

Были в Пекине и другие крупные ламаистские монастыри: Лунфусы, Цыдусы, храм Белого Ламы. Но самым большим и знаменитым ламаистским монастырем Пекина был Юнхэгун, который ныне является единственным действующим. Его строительство началось в 1744 г. по повелению императора Цяньлуна на месте дворца, в котором жил его отец, будущий император Юнчжэн, до своего восшествия на престол. Монастырь представляет собой комплекс великолепных храмов и павильонов, в которых находятся шедевры буддийского искусства: от 18-метровой статуи Будды Майтрейи, сделанной из цельного сандалового дерева, до мелких филигранных ритуальных предметов. Согласно штатному расписанию, в Юнхэгуне проживали 246 лам, получавших жалованье 2 ляна серебра в месяц, и 254 ламы, получавших 1 лян серебра в месяц (1 лян = 37,3 г). Реально же, по свидетельству путешественников, там проживало не менее тысячи монахов. В монастыре было четыре учебных факультета: философский, тантрический, медицинский и филологический. В конце XIX в. к ним добавился еще и факультет по изучению системы Калачакра (астролого-математический). Учились на них исключительно монголы: 60 из Внутренней Монголии, 20 — из Внешней. Хошунные дзасаки (правители) были обязаны присылать учеников и выделять средства на их содержание. В 1961 г. по решению правительства КНР Юнхэгун был взят под охрану государства.

Пекин был крупным центром по изготовлению различных предметов храмовой утвари и буддийского ритуала. В огромных количествах изготовлялись статуи будд и иных божеств ламаистского пантеона. В основном подобные предметы производились в мастерских при императорском дворце Чжунчжэндянь, а также в монастыре Юнхэгун. Эти изображения во множестве отправлялись в Тибет в качестве императорских даров, а также приобретались для своих монастырей приезжавшими в Пекин монгольскими буддийскими иерархами. В качестве образцов для изготовления служили соответствующие тибетские изображения. Однако поскольку их изготовителями были, в основном, китайские ремесленники, то изображения тибетских божеств быстро «окитаивались».

Особую роль в письменной культуре монголов и тибетцев сыграло ксилографическое книгопечатание, которое с разной степенью интенсивности осуществлялось в Пекине в XVII—первой половине XX в. Достаточно отметить, что подавляющее большинство из дошедших до нас ксилографов на монгольском языке, если не считать бурятских, было напечатано в Пекине. За почти трехсотлетний период правления династии Цин во всей Внутренней и Внешней Монголии было напечатано не более трех десятков монгольских ксилографов; в Пекине же были напечатаны сотни.

Причин размаха монгольского книгопечатания в Пекине было несколько. Во-первых, в пекинских монастырях проживало большое количество монгольских лам, которые осуществляли как переводы буддийских сочинений, так и их подготовку к изданию. Во-вторых, Ки-

тай — родина ксилографии, и в Пекине имелось большое количество квалифицированных китайских резчиков. Поэтому пекинские издания обычно по своему «полиграфическому уровню» превосходят собственно монгольские и тибетские. В-третьих, в Пекин периодически приезжали монгольские князья и буддийские иерархи, которые имели средства для оплаты издания даже весьма объемистых сочинений.

Поскольку в религиозной практике монгольских буддийских монастырей использовался тибетский язык, книг на тибетском языке издавалось в Пекине больше, чем на монгольском. Во многих случаях тибетский и монгольский тексты одного и того же сочинения издавались одновременно, в виде книг-«близнецов», — с одинаковыми иллюстрациями и колофонами; обычно их заказчиками были одни и те же люди. Поэтому пекинское книгопечатание как на монгольском, так и на тибетском языке должно рассматриваться как единое целое.

Значительную ценность представляют изданные в Пекине Ганджур и Данджур. При династии Цин Ганджур издавался в Пекине пять раз: в 1684—1692, 1700, 1717—1720, 1737 и 1765 гг. На монгольском языке Ганджур был издан в Пекине в 1718—1720 гг. Тибетский Данджур был издан в Пекине в 1724 г. (подготовка этого издания продолжалась три года). В 1742—1749 гг. по повелению императора Цяньлуна была осуществлена крупномасштабная работа по переводу этого 226-томного собрания на монгольский язык и его ксилографическому изданию. С этой целью со всей Монголии в Пекин были собраны лучшие знатоки тибетского языка.

Многочисленные ламаистские учреждения Пекина пришли в упадок и запустение уже в конце прошлого века в связи с общим ослаблением государства и окитаиванием династии. Однако сохранившиеся памятники буддийского искусства, и прежде всего тысячи томов буддийских текстов на монгольском и тибетском языках, являются яркими свидетельствами процветания тибетского буддизма при династии Цин.

Лексика полевых работ в памирских языках*

И. М. Стеблин-Каменский
Санкт-Петербургский государственный университет

Техника земледелия, полевые работы и земледельческие орудия припамирских народов в первую очередь (в отличие от приемов орошения и высеваемых культур) обратили на себя внимание исследователей этнографии Памиро-Гиндукушского региона. Подробные сведения о полевых работах и сельскохозяйственных орудиях содержатся в существующей литературе по припамирской этнографии [Бобринской, 1908, с. 78—83; Андреев — Половцов, 1911, с. 20 и сл.; Кисляков, 1947; Рахимов, 1957; Моногарова, 1959, с. 13 и сл.; Kussmaul, 1965, с. 44 и сл.; ТКД, 1966, с. 110—147; Грюнберг, 1972, с. 161—169; ЯВГ, 1976, с. 164 и сл. и др.], среди которой, помимо непревзойденного труда М. С. Андреева и А. К. Писарчик [ТДХ, 1958], следует выделить ряд последних работ И. Мухиддинова, отличающихся особой детальностью описаний [Мухиддинов, 1971; 1973; 1975; 1978; 1980; 1984; Mukhiddinov, 1979a, 1979b].

В этой связи в данном разделе, посвященном терминологии, связанной с обработкой земли и земледельческими орудиями, этнографические сведения приводятся, по возможности, кратко; основное внимание уделяется собственно филологическим аспектам исследования. Это оправдано тем, что терминология, привлекаемая здесь, получила достаточно точные реальные определения и описания и вряд ли нуждается, в большинстве случаев, в специальных этнографических комментариях.

Удобрение

Подготовка к пахоте и севу начиналась задолго до дня весеннего равноденствия — традиционного начала полевых работ и дня проведения первой борозды[1] у иранских народностей. Как отмечал еще Кушкеки, в Припамирье «...почва ...не родит без удобрения...» [Кушкеки, 1926, с. 137]. Это объясняется, видимо, обязательным искусст-

* Раздел из сравнительно-исторического исследования традиционной памирской земледельческой терминологии, проведенного автором [Стеблин-Каменский, 1982; 1984; 1985a; 1985б; 1987].

[1] В самых высокогорных памирских долинах, в частности в Вахане, первую борозду в день равноденствия проводили в ритуальных целях, собственно пахота и сев, по природным условиям, совершались позднее (после 21—22 марта).

венным орошением земельных участков, что способствует вымыванию из почвы питательных веществ [Мухиддинов, 1975, с. 69]. Недаром М. С. Андреев поместил в качестве приложения к главе «Земледелие» особый раздел: «Удобрение полей как фактор, влияющий на размеры и форму селения» [ТДХ, 1958, с. 97—108].

Способы заготовки удобрений, приемы и сроки выноса удобрений на поля в деталях различаются у памирских народностей, но повсеместно основой для удобрения служит навоз скота, смешиваемый в хлевах с золой, землей (дерном), листьями, разным мусором — так называемой «подстилкой (для скота)». В бадахшано-таджикских говорах такая подстилка называется afkina 'подстилка для скота в хлеву; навоз с мелкой соломой, идущий на удобрение' [Розенфельд, 1971, с. 77; 1982, с. 20а], по-видимому, диалектальное из тадж., перс. *afkana (с развитием а → i в предударном слоге) букв. «бросаемое», «(вы)брошенное», от тадж., перс. afk/gandan 'бросать', 'кидать', 'расстилать' (ср. перс., тадж. afgona 'выкидыш' [ФЗТ, 1969, т. 1, с. 996])[1].

Вах. (у)ikang [2] 'подстилка' восходит к др.-ир. *abi-, vi-kana(ka)- через этап *wikang с переосмыслением w- как протетического и его меной на протезу у- в связи с -i, т. е. ваханское слово оказывается, таким образом, родственным таджикскому и связанным с тем же др.-ир. kan- (afkandan 'бросать' < *abi-kan- [Horn, 1893, с. 24]), обозначая исторически дословно что-то вроде «(вы)брошенное», «подстеленное» и т. п. (или даже *apa-kan- 'выбрасывать').

С тем же корнем могут быть связаны и шугнано-рушанские слова для подстилки: шугн. bijīn 'мякина и мусор, сгребаемые с тока и употребляемые в качестве подстилки для скота', руш., хуф. bijīn 'песок, смешанный с соломой для подстилки скоту'. Г. Моргенстиерне реконструирует для этих слов др.-ир. **upa-kaina- '?' [EVSh, с. 19b], но др.-ир. *upa- (или *apa-)kan-ya- вполне приемлемо и фонетически, и в связи с предложенными выше этимологиями. Шугнано-рушанские слова исторически дословно обозначали, видимо, приблизительно «сгребаемое», «сметаемое» (если с upa-) и то же самое «выбрасываемое» (для сложения с apa-). В первом случае в семантическом плане ср. тадж. porŭb, бад.-тадж. poru(b) 'навоз', 'удобрение', букв. «подметаемое из-под ног» [ТДХ, 1958, с. 105]: тадж. po(y) 'нога', rub- 'подметать'; ср. также русск. *на-воз*, т. е. «то, что навезено», русск. *по-мёт*, украинское *сміття* 'сор', 'мусор' и проч.

---

[1] Сокращенные названия языков и диалектов перед приводимыми словами указывают и на источник, откуда взято это слово, и в подавляющем большинстве случаев его перевод или значение. Например, вах. (у)ikang 'подстилка' без отсылок означает, что слово и его значение приводятся по работе [ЯВГ, 1976]. Таким образом, каждый приводимый иранский пример документирован (сокращения раскрываются в «Списке сокращений»).

[2] Зафиксирован также вариант вах. ikə̄ng [Пахалина, 1975, с. 206б], в котором ə < a объясняется, по всей видимости, суживающим влиянием заднеязычной консонантной группы.

В целом, все известные памирские обозначения подстилки для скота восходят к др.-ир. kan- ‘копать, сгребать’ и, в конечном итоге, описательные по своему словообразованию.

Подстилка кладется обычно только крупному скоту, и во многих языках слово для подстилки подменяет собой обозначение помета крупного скота, однако в памирских языках, носители которого используют помет крупного скота не только как основу для удобрения, но и в качестве топлива, засвидетельствовано исконное слово общего происхождения, обозначающее «помет, навоз крупного скота, идущий как на удобрение, так и на топливо». Вах. δart, шугн. δīd, руш., хуф. δīg, рош. δēg, барт., сар. δīg, язг. δāg ‘навоз’, ‘удобрение’, ‘кизяк’ — все эти слова возводятся к др.-ир. δart(i)-, δr̥t- [IIFL, vol. 2, с. 521b; EVSh, с. 30b], и.-е. dher-, dhreid-(s)t- [IEW, с. 256], русск. *дристать*, норвежское, шведское drita ‘cacare’, лат. foria ‘понос (у свиней)’, англ. dirt ‘грязь’ и проч. Из восточноиранских слово представлено также в согд. δrt(’)yč, хорезм. dirt ‘навоз’ < *drt- [EVSh, с. 30b]; несколько дальше ишк. uḍel, сангл. wuδil, йид. p^{ə}škedrī ‘навоз’ (в первой части последнего следует видеть рассматриваемое ниже обозначение помета мелкого скота).

Обозначение навоза, удобрения и топлива в припамирских таджикских говорах и в бурушаски, по-видимому, тоже восточноиранское (в связи с развитием l < *d) по происхождению: бад.-тадж. lar ‘лепешка навоза для топлива’, дарв., рог., кул. lar, lal [1], матч. lar ‘кизяк’, верш. dełk [Зарубин, 1927а, с. 332б], бур. dilk ‘навоз’, ‘удобрение’.

Созвучное с этими словами афг. ləd ‘помет скота (смешанный с грязью)’, бел. lid ‘лошадиный навоз’ [Morgenstierne, 1973, с. 132], очевидно, усвоено из индоарийских: кашмири led, непальское lidi ‘помет лошадей и других животных’, бихари lid ‘помет лошадей и слонов’ и проч. < *lidda- [CDIAL, N 11057].

Наличие в памирских языках исконного общего термина для обозначения навоза крупного скота свидетельствует о древности использования помета животных как на топливо, так и для удобрения. Помет животных в прошлом употреблялся в быту припамирских жителей чрезвычайно широко. Как отмечал М. С. Андреев, «помет животных, в противоположность человеческому, не считается поганым и в сухом виде смело берется в руки... Помет овец настолько считается чистым, что из него делают сосуды для хранения муки, зерна, орехов...» [ТДХ, 1958, с. 63, примеч. 2]. В сухой истолченный и просеянный овечий помет в прежние времена укладывали грудных младенцев [ТДХ, 1953, с. 63; Зарубин, 1927в, с. 362; ЯВГ, 1976, с. 259—260]. В памирском фольклоре упоминается о том, что при помощи дыма от сжигаемого коровьего навоза можно поймать красавицу-пари, если окурить ее саму или ее одежду; аналогичный сюжет известен и в фольклоре бурушков [Lorimer, 1935, с. 16—19].

---

[1] Приводимое Л. Ф. Моногаровой язг. lal ‘навоз’ [Моногарова, 1959, с. 13] — таджикское слово, собственно язг. δāg ‘удобрение’, ‘навоз’ упоминалось выше.

В памирских языках зафиксированы специальные слова для помета мелкого скота и помета лошадей и ослов. Эти разновидности навоза также могут использоваться для удобрения почвы, к тому же имеют специальное употребление.

Помет мелкого скота (овец и коз, реже этим же словом называют и верблюжий) в памирских языках и в местных таджикских говорах обозначается сходным словом: вах. pəšk, ишк. pьšk, сангл. pəšk, шугн., руш., хуф., рош. paxč, язг. baxxāg, мдж. páška[1] 'помет овец, коз, верблюда'. В памирских языках это слово может быть как исконным, так и старым (в шугн.-руш. и язг.) заимствованием из таджикско-персидских диалектов, в которых слово хорошо известно: бад.-тадж. pəšk, pišk 'овечий и козий помет', перс. pušk, pišk, piškil, pišgil 'овечий и верблюжий помет'. Это название представлено во многих индоиранских языках и, по-видимому, должно связываться с корнем, имеющим значение 'рассыпать', 'разбрасывать' (типа тадж. pošidan 'id.'), хотя для разных языков этимон восстанавливается с вариантами (*-r̥š-, *-uš-, -šč-, -č-), объясняющимися, видимо, фонетическими деформациями «дефектной»[2] основы. В индоарийских это дамели pēṣ, калаша peṣ, башкарик pāṣ, шина paṣ 'навоз', 'удобрение' и проч. < *paṣi-, кхов. poṣ, ашкун puškāk, вайгали pištik 'козий помет' *parṣi- [CDIAL, N 8139], паш. puṣ 'овечий помет' < *pr̥ša- 'drop' 'droppings' [CDIAL, N 8363]; в иранских — хот. pulske 'экскременты' < *pr̥ška- [EVSh, с. 64b; Bailey, 1979, с. 246a], ягн. pursk, матч. pisk, pusk, вандж. pač, афг. pə́ča, puča, ванеци puk^{ə} (из *-šk- [Elfenbein, 1965, с. 595], пар. pörk 'помет мелкого скота', 'помет овец и коз'.

На древность и исконность отражений др.-ир. pr̥ška- 'помет мелкого скота' в памирских языках может указывать название особо мелкого помета, восходящее к производному с префиксом *fra-: вах. rəbəšk, ишк. rəbəšk < *fra-pr̥ška-, шугн. ribuxč 'мелкий кизяк' < *fra-pr̥ska- [EVSh, с. 66a] — хотя ишкашимское слово, скорее всего, все же заимствовано из шугнанского или ваханского (в исконно ишкашимском слове ожидалось бы сохранение группы *fr- > fьr-).

С двумя древнеиранскими основами, засвидетельствованными еще в Авесте, связаны обозначения навоза крупного скота (чаще лошадей, ослов) в памирских языках и бадахшано-таджикских говорах: бад.-тадж. širm, širn, ишк. šьrn, сангл. šurm, вах. šьrn, šьrm 'навоз (конский, ослиный)'. По всей видимости, в основе др.-ир. šā(y)- 'испражняться', авест. šāman- 'нечистоты', fra-šāimna- 'испражняющийся', афг. γušāk, pl. γošayə 'помет крупного скота' (< *-šāy- [EVP, с. 28]; в первой части gau- 'корова'?).

---

[1] В йидга p^{ə}škedrī 'помет скота' во второй части — отражение др.-ир. dr̥t-, рассмотренное выше.

[2] Вслед за Р. Л. Тёрнером [CDIAL, с. X], к «дефектным» (defective) относятся слова, обозначающие преимущественно разные недостатки (телесные, душевные и проч.), непристойности и т. п., и в силу своего экспрессивного употребления подвергаются нерегулярным фонетическим изменениям и деформациям в составе рифмующихся композитов, звукоподражательных сочетаний и т. д.

Шугн. sargin, рош., язг. sargīn ‘конский навоз’, вах. səgin ‘помет’, ‘кизяк’, так же, как и ягн. sákin, sárkin ‘кизяк’, являются адаптациями тадж., перс. sargīn ‘навоз’ [1], праформа которого не вполне ясна, но связь с авест. sairya- ‘навоз’ несомненна (может быть, с метатезой из *sakr-aina- [IIFL, vol. 1, с. 287a]), ср. также пехл. sargēn, хорезм. γ’w-skyn, мдж. sára, йид. soro ‘навоз’, афг. səra, мдж. γūskən, йид. γúskən (*gau-sakana- [IIFL, vol. 2, с. 213b]), ванеци γwasyā, бел. saγan, sagan [Elfenbein, 1965, с. 592], пар. saγ̈n, орм. skan, осет. ǯæk'æn, zæk'æn ‘кизяк’ (*sakan- [Абаев, 1958, с. 392]); в индоарийских: др.-инд. śákrt-, gen. śakn-, *śakana- (ашкун ga-sā̃, паш. šaṅgan [CDIAL, N 12238]), *śakara- (кхов. šargu [CDIAL, N 12241]), *chakana- *chakara- и проч. [CDIAL, N 4952, 4955; KEWA, Bd 1, с. 402—403].

Слова для обозначения удобрения, навоза и помета различных видов скота (за исключением ослиного и конского) в памирских языках являются по большей части исконными и восходят к древнеиранскому или даже индоиранскому.

Анджан

Слежавшийся в хлевах, этих «фабриках» удобрений [ТДХ, 1958, с. 28—29], навоз не всегда можно извлечь с помощью простой лопаты, погрузить в корзины и вынести на поля. Для сбора навоза иногда применяли лопату, снабженную специальным приспособлением — жгутом из ивовых прутьев, привязанным к черенку лезвия лопаты. Такой лопатой работают вдвоем или втроем — один толкает вперед рукоятку лопаты, другие тянут жгут. Эти лопаты чаще всего применяются при очистке оросительных каналов. Изображения и описания этого распространенного в Припамирье приспособления, очень удобного на каменистых горных почвах, есть в литературе [ТДХ, 1958, с. 45—46; Вавилов — Букинич, 1929, с. 170; Kussmaul, 1965, с. 46; Мухиддинов, 1975a, с. 59—60; Рахимов, 1957, с. 38; Mukhiddinov, 1979b].

Во всех памирских языках и в местных таджикских говорах приспособление это называется одинаково.

Бад.-тадж. anǰan ‘жгут из прутьев, проволоки, веревки, который прикрепляется к верхней части лезвия лопаты...’, ишк., вах. anǰan, шугн. anǰān, хуф. inǰan [ТДХ, 1958, с. 45] ‘id.’. Слово это может быть общим заимствованием, если из иранского, то, возможно, к др.-ир. *ham-kan- (?). Вряд ли оно является исконным для шугнано-рушанского и связано с шугн. anǰāv-, руш., хуф. inǰāv- ‘брать(ся)’, ‘хватать(ся)’ (к др.-ир. ham-kap- [EVSh, с. 15a]), т. к. распространено чрезвычайно широко и засвидетельствовано, в частности, в языке дари — anǰa ‘орудие, которым прокапывают арыки на огороде...’

[1] В дари ‘конский или ослиный навоз’ [ДРС, 1978, с. 449a].

[LFA, 1961, с. 22]. Вполне вероятно, что слово это может оказаться и арабским по происхождению (ср. араб. niǰād ‘перевязь для меча’?). Бад.-тадж. также anǰanək название разновидности местных лыж.

Употребительное в Дарвазе обозначение этого приспособления «*полаккашӣ*» [Рахимов, 1957, с. 36] и в Афганистане — palkaš [Вавилов — Букинич, 1929, с. 168] является таджикско-персидским и означает букв. «проводящее (kaš-) борозду, грядку» (тадж., перс. pal, pala ‘грядка’, ‘борозда’).

Название жгута-анджана в памирских языках, по всей видимости, довольно позднего происхождения, в некоторых таджикско-персидских диалектах оно описательное.

Корзины

Для переноски золы и земли в хлева и выноса удобрений на поля используются плетеные заплечные корзины [Грюнберг, 1972, с. 163]. Они употребляются и во время многих других работ: сбор навоза, хвороста, перенос соломы, травы и т. п. Эти корзины плетутся из ивовой лозы и могут быть самых разных размеров, но имеют обычно конусообразную форму и снабжены лямками-наплечниками (изображения см. [Бобринской, 1908, табл. XI; ТДХ, 1958, с. 40, рис. 5, 6, с. 46, рис. 8; Моногарова, 1959, с. 17, рис. 8в; Kussmaul, 1965, с. 47; Мухиддинов, 1975а, с. 58, 64, рис. 17, 23]). Аналогичные корзины использовались для выноса удобрений и в Ягнобе [Андреев, 1970, с. 59—60].

Наиболее употребительной следует считать корзину средних размеров, которая в памирских языках называется по-разному: вах. wərgəṣt, ишк. čьmůl, шугн. cimū(d), язг. sabad, мдж. sóvdəy; в бадахшано-таджикских говорах такая корзина носит название kaǰova.

Вах. wərgəṣt ‘конусообразная плетеная корзина...’ Т. Н. Пахалина остроумно предлагает возводить к др.-ир. *bāra-karšti- букв. «переноска груза» [Пахалина, 1975, с. 283б], из которого, впрочем, ожидалось бы закономерное вах. *vər-kəṣt. Вместе с тем безусловно родственное ваханскому название короба в йидга также может указывать на прототип с конечным *-št- (в связи с палатализацией -št-, -ršt- в мунджанском и йидга [IIFL, vol. 2, с. 73]): йид. vərkʸakʸë ‘плетеная из ивовой коры коробка для сыра’. Это слово сопоставимо с кхов. wərkəṭi ‘лыко (?)’, кал. wargéti ‘плетеная из лыка корзина’. Возможно, это старое общее заимствование из иранского.

Не имеют хорошей этимологии и шугнано-рушанские обозначения этого обычного в традиционном памирском быту предмета. Шугн. cimū(d), cumū(d), руш. camīg, хуф. cimig (f.), руш. camūg, хуф. cimūg (меньшего размера, чем camīg), барт. camū, рош. camug, сар. camьg, camůg ‘корзина’ по чисто фонетическим соображениям возводится Г. Моргенстиерне к др.-ир. **čamɣta/ī- [EVSh, с. 23b] и сопоставляется с ишк. čьmůl/ļ, сангл. čumōļ ‘корзина для носки навоза’,

также с хот. khamūḍa- ‘вместилище’, ‘сосуд’, которое Г. Бэйли выводит из др.-ир. *kamɣta- к корню kam- ‘нести’ [Bailey, 1979, с. 71b]. Родственную основу Г. Бэйли усматривает еще в йид. kŭmio ‘большая корзина’, руш. puǰumc, хуф. paǰumc ‘подкладка под спину при переносе груза’ (< *pati-kama-ča- [EVSh, с. 56a]), что, в целом, сомнительно. Скорее можно предполагать связь приведенных слов с обозначениями спины — ишк. kámůk, сангл. kamak, сар. comǰ, шугн. čumǰ ‘спина’, ‘плечи’ < *kă̄maka- [EVSh, с. 26a]. Значение древнеиранского этимона для корзины остается неясным.

В язгулямском и мунджанском языках для обозначения заплечной корзины соответствующего типа употребляются слова культурного круга, связанные с тадж., перс. savat, sabad ‘корзина’. Эти же слова были заимствованы и в другие памирские, но обозначают преимущественно плетеные корзины других типов (не только для переноски навоза). Язг. sabad/t ‘корзина’ является просто заимствованием из таджикского, возможно довольно недавним, вытеснившим старое название корзины для переноски навоза. Мдж. sóvdəy ‘корзина’, мдж. sā́vda, йид. sávdë ‘корзинка’ — старое заимствование из персидского [IIFL, vol. 2, с. 249a]. Родственное заимствование обозначает в других памирских корзинку небольшого размера, предназначенную, по большей части, для хранения всяких мелочей: вах. sapt ‘корзинка для лепешек’, ‘корзиночка для ниток’, ишк. usovd ‘корзина для белья’, хуф. sipt, siptak ‘корзиночка, сплетенная из тонких полосок арчевого луба’ [ТДХ, 1958, с. 289], руш., барт., рош. sept, söpt, барт. sapöc ‘круглая корзина’, руш. sebdin ‘круглая корзина’ (ср. вандж. sibǰak ‘ивовая корзинка для птенцов куропатки’, язг. sebǰ ‘круглая корзиночка...’, бадж. siptin ‘деревянная кружка для муки’ [Карамшоев, 1963, с. 271]), сар. sipt ‘корзина’. Исконность некоторых из этих слов и восхождение их к дериватам от др.-ир. sap- [EVSh, с. 75a] (в значении ‘прут’, ‘зеленый’?, ср. перс. sabz ‘зеленый’, афг. sābə ‘зелень’ [EVP, с. 66]) очень сомнительны [1], слово известно во многих других языках и, по-видимому, принадлежит к числу культурных: хот. sava ‘коробка’, ‘корзина’, арм. sapat [Bailey, 1979, с. 422b], тюрк. (из иранского) savdïč , säpät ‘корзина’, ‘короб’ [ДТС, 1969, с. 492a, 493б], араб. safaṭ, узб. savat, бухарско-араб. sábada ‘корзина’ [Винников, 1962, с. 106] (очевидно, все из иранского); ср. в перс. диал.: sebat, sevda [Жуковский, 1888—1922, ч. 1, с. 143], сист. švatkí [Weryho, 1962, с. 307]. Калаша sawéu ‘небольшая плоская корзина’ — раннее заимствование из иранского [IIFL, vol. 4, с. 139b], но ср. в других индоарийских: хинди sup, синдхи supu и проч. ‘корзина (для веяния)’ (др.-инд. śū̆rpa- ? [CDIAL, N 12573; KEWA, Bd 3, с. 366]).

Корзина для переноски удобрений в шугнанском может называться и описательным по происхождению словом δīdvor [ТДХ, 1958, с. 289] букв. «носящий навоз».

---

[1] Так же, как и происхождение от корня *sap- ‘заключать’, к которому Г. Бэйли относит и русск. (из иранского *sapaka-) сапог (как «вместилище» для ноги) [Bailey, 1979, с. 422—423].

Что касается бадахшано-таджикского названия корзины для выноса удобрений (бад.-тадж. kaǰova), то оно известно и в других говорах: панджширское kaǰowa ‘заплечная корзина для выноса удобрений в поле’ [Андреев, 1927, с. 24], ср. перс., тадж. kaǰova ‘перекидные корзины на вьючном животном’, дари kaǰâwa ‘сиденье (на спине верблюда)’, ‘коляска мотоцикла’ [ДРС, 1978, с. 579а].

В бурушаски корзина для выноса удобрений, по-ви́димому, называется gir∧n [Lorimer, 1958, vol. 2, с. 281]. Существует много названий для плетеных заплечных корзин во всех языках и диалектах Памиро-Гиндукушского региона, однако, к сожалению, предназначение этих корзин остается часто неизвестным, а достоверные описания отсутствуют. Ниже приводятся некоторые из этих названий.

Верш. pherani ‘большая корзина для переноски соломы’, по-видимому, усвоено из кховар [Berger, 1947, с. 170b], ср. также верш. k∧rétị, бур. kh∧rētị, кхов. khərēti, шина karēi [Lorimer, 1938, с. 229b] — различные плетеные корзины; мдж. kéwa, кати kəwo, вайгали kawā ‘большая корзина’ [Morgenstierne, 1966, с. 183].

Существует, очевидно, общее по происхождению название большой корзины в памирских языках и бадахшано-таджикских говорах. Эта корзина используется для переноски травы, соломы. Бад.-тадж. kačofč, kačufč, шугн. kisipč [ТДХ, 1958, с. 289], вах. kṣ̌ərč ‘большая корзина’ можно сопоставить с неясным ягн. kíspa ‘большая корзина...’, ср. также тадж. kašša, вандж. kərč, дарв. kurč [ТКД, 1966, с. 145, рис. 29] ‘большая корзина’. Этимологии этих слов неясны, связь с сар. x̌afc ‘корзина’ (< *xšaračī- ? [Пахалина, 1975, с. 2146]) сомнительна.

В ваханском употребительно также слово неизвестного происхождения amsang ‘большая корзина’ (вряд ли к тадж. ham-sang ‘одинакового веса’?).

Поскольку речь зашла о разных типах заспинных корзин, то, возможно, заслуживает внимания и рассмотрение названий лямок, наплечников этих корзин, изготовляемых из веревок или ивовых прутьев.

Хуф. aǰix̌c [ТДХ, 1958, с. 51, 54, рис. 12], шугн. ǰīx̌c ‘завязки из тальника или веревок для переноски груза за спиной и самый груз; наплечники для укрепления корзины на плечах’ Г. Моргенстиерне возводит к др.-ир. *ā-kṛšti-čī-, скр. ā-karṣa- ‘тащить к себе’ и проч. [EVSh, с. 39b].

Не имеет объяснения язг. s(ə)varn ‘сплетенные из прутьев ручки корзины, под которые продеваются руки...’.

Вах. klic ‘лямки’, ‘наплечники’ по чисто фонетическим признакам может быть возведено к др.-ир. *kalīč- (?), ср. др.-инд. kiliñca-, kaliñja- ‘тонкая планка’, ‘бамбук’ ([KEWA, Bd 1, с. 212]: субстратное?), маратхи kilīc ‘рейка’ — в ваханском, возможно, заимствование (или ареальное, субстратное слово, см. вах. kilč [Стеблин-Каменский, 1985а, с. 159]), ср. также афг. kelák ‘путы’, ‘тесьма (рукоятки сабли)’, klač ‘сумка (для переноски земли)’, афг. kleč ‘свитый (о нитке)’.

Вряд ли, однако, приведенные сопоставления могут определенно свидетельствовать в пользу предположения о проникновении слов для корзин в памирские языки из индоарийских.

Разбрасывание удобрений

При выносе удобрений на поля обычно устраивалась помочь или взаимопомощь [ТДХ, 1958, с. 58; Мухиддинов, 1975а, с. 70]. Удобрение выносилось на поля и складывалось в кучи, которые впоследствии разбрасывались по пашне. Разбрасывание удобрений производилось после таяния снега, так как повсеместно считалось, что тающий снег лишает удобрение силы [Андреев, 1970, с. 60]. После многоснежных зим в некоторых местностях, где снег долго не таял на пашнях, разбрасывали по полям землю, чтобы ускорить таяние снега, а потом уже выносили удобрения (ср. в долине р. Хингоу [Рахимов, 1957, с. 54—55]).

В шугнанском есть специальный глагол wiẓêr- ‘разбрасывать навоз (по полю)’, восходящий к др.-ир. vi-čāraya- [EVSh, с. 89b], авест. kar- (praes. kāraya-) ‘сыпать’, осет. kalyn ‘проливать’, ‘сыпать’, ‘бросать на землю’ и проч. [Абаев, 1958, с. 569].

В Хуфе вынос навоза и его разбрасывание обозначаются описательными терминами: хуф. δīg-tīžd букв. «вытаскивание (tāž- : tižd-) навоза (δig)», хуф. δīg-awezd букв. «разбрасывание навоза» [ТДХ, 1958, с. 59]. Насыпание навоза кучами называется по-хуфски δīg-čawčïg «?» [ТДХ, 1958, с. 59].

В ваханском куча удобрений, высыпанная на пашню, называется krəẓ, а насыпание удобрений на поле — krəẓ di- (krəẓ dingak). Вах. krəẓ ‘куча навоза, вынесенная на пашню’ не имеет удовлетворительной этимологии. Вряд ли это старая адаптация тадж., перс. kāriš ‘рассеивание’ (от kārīdan ‘сеять’, к упомянутому выше авест. kar-).

В вахано-таджикском говоре соответствующее слово описательное по происхождению: вах.-тадж. tal zadan (тадж. tal ‘холм’, ‘бугорок’), rada zadan — от тадж. rad(d)a ‘ряд’, ‘линия’, ‘шеренга’ (кучи удобрений на пашне складываются рядами).

В ваханском употребительно еще сочетание wəšip kaṭ- ‘разбрасывать удобрения по полю’ (вах. kaṭ- : kart- ‘класть’, ‘бросать’), в котором вах. wəšip может восходить к др.-ир. *ava-, *vi-xšᵛaipa-, ср. вах. rəšip ‘кнут’, ‘плеть’ < *fra-xšᵛaipa-[1] (авест. xšvaēwayaṯ. aštra- ‘размахивающий бичом’), др.-инд. kṣip- ‘бросать(ся)’, ‘кидать(ся)’ (< *kṣvip-, русск. *шибать* [KEWA, Bd 1, с. 289]), др.-инд. kṣipaṇí- ‘удар кнутом’ [CDIAL, N 3682], согд.-ман. xwšyp < *xšvaēpa- ‘хлыст’, ‘кнут’ [Henning, 1940, с. 23], ягн., тадж. (диал.) šapra ‘палочка’, ‘прут’ [ЯТ, с. 3256], перс. šīb ‘плеть’ и проч. [Tomaschek, 1880, с. 801; IIFL, vol. 2, с. 538a].

[1] Фонетически необоснованно возведение к др.-ир. fra-saip- [Пахалина, 1975, с. 252а].

В других памирских языках, к сожалению, соответствующие термины в существующей литературе не приводятся.

Пахота и сев

Начало пахоты и сева сопровождалось прежде у припамирских народностей многочисленными обрядами и праздниками: проведение ритуальной первой борозды и др. Первая весенняя запашка проводилась обыкновенно в день Нового года (день весеннего равноденствия), хотя собственно пахота могла происходить и позже в зависимости от климатических и иных условий. Описания ритуала проведения первой борозды, вывода волов на пашню и других новогодних обрядов у припамирских народов достаточно хорошо известны по литературе [Андреев — Половцов, 1911, с. 27—30; Бобринской, 1908, с. 97; ТДХ, 1958, с. 60, 329; Розенфельд, 1970, с. 114—117; Kussmaul, 1965, с. 90; Грюнберг, 1972, с. 165; Мухиддинов, 1975, с. 93—97; 1984; ЯВГ, 1976, с. 234—239 и проч.].

Для разных культур у памирских народностей существуют разные приемы посева и пахоты, однако для ячменя и пшеницы, самых обычных хлебных культур, общепринятым и, по-видимому, традиционным и наиболее архаичным следует считать запахивание разбросанных по полю семян [ТДХ, 1958, с. 63; ЯВГ, 1976, с. 164—165; Грюнберг, 1972, с. 166, примеч. 4; Snoy, 1964]. Специальных терминов для обозначения посева до пахоты или после пахоты в памирских языках, насколько известно, нет [Мухиддинов, 1975, с. 75], понятие «сеять» вообще обычно выражается описательными сложноименными глаголами типа «бросать, кидать семена» (тадж. tuxm doxtan, zadan, вах. tuxm di- ‘сеять’, шугн. tůγm-wēδd ‘посев’, ‘сеяние’ и т. п.).

Во всех памирских (и многих других иранских) языках есть глагол, который означает одновременно и ‘пахать’, и ‘сеять’, т. е. в целом ‘возделывать землю’, и восходит к др.-ир. kar- ‘пахать и сеять’, ‘возделывать землю’. Это ишк. kir- : kьrьd-, сангл. kīr- : kurt-, шугн. čêr- : čêrt-, руш., хуф. čēr- : čērt-, барт., рош., сар. čor- : čort, язг. ǩar- : ǩard- < *kāraya- [EVSh, с. 26b], вах. кыг- : kord-, kəṣt-, мдж. kor- : kəšǩ-, йид. kār- : kišč- < *kār(aya)- : *kršta-; ср. авест. [3]kar-, [4]kar- [AIW, с. 449], в которых В. И. Абаев справедливо предлагает видеть один корень ‘возделывать землю’ [Абаев, 1958, с. 570], аналогично, видимо, и авест. [2]karš- ‘сеять’, [3]karš- ‘пахать’ [AIW, с. 456—457], др.-инд. karṣ- ‘пахать’, хот. ker- : kilsta- [Emmerick, 1968, с. 23; Bailey, 1979, с. 53], согд.-будд. kyr- ‘сеять’, согд.-ман. kšṯ- [Gershevitch, 1954, с. 21, 84], тадж. kor- : košt-, перс. kār- : kāšt-, kišt- ‘возделывать землю’, ‘пахать, сеять’, ягн. kiš- : kišta-, афг. karəl ‘сеять’, осет. kalyn : kald ‘сыпать’, ‘бросать на землю’ и проч. [Shaw, 1876, с. 190; Tomaschek, 1880, с. 879; IIFL, vol. 2, с. 399a].

В этой связи совершенно необоснованно выделение в ваханском двух разных глаголов: кыг- : kord- ‘сеять’ и кыг- : kəṣt- ‘пахать’ [Па-

халина, 1975, с. 214а]. Это один и тот же глагол с двумя вариантами основ прошедшего времени: первая является образованием по аналогии с глаголами, имеющими перегласовку ы/о в основах [Стеблин-Каменский, 1981, с. 60], а вторая закономерно восходит к древнеиранскому причастию *kṛšta- (так же, как соответствующие основы прош. в персидском, мунджанском, ягнобском). Приводимое там же вах. kьiṣt [Пахалина, 1975, с. 214аб], kiṣt 'сев', 'посев', вопреки мнению Т. Н. Пахалиной, является безусловным заимствованием из тадж., перс. kišt 'посев', 'обработка земли' (в свою очередь из *kṛšta- [Hübschmann, 1895, с. 86]), так же, как и ишк. (из тадж.) kišt, kьṣt 'посев(ы)'.

В нескольких памирских языках зафиксированы слова для обозначения борозды (шугн. kīx̌, руш. kox̌, мдж. kūṣ ágya и проч.), которые в составе сложноименного глагола означают 'пахать' (но не 'сеять'), 'пропахивать борозды'; слова эти были рассмотрены в предыдущих разделах [Стеблин-Каменский, 1987, с. 145].

В бадахшанских таджикско-персидских говорах и в памирских языках большое распространение получило обозначение пахоты с севом семян — тадж. диал., бад.-тадж. qulba, qəlba 'пахота', в составе сложноименного глагола — qulba kardan 'пахать'. Согласно выводам М. С. Андреева, в Припамирье значение «пахота» в этом слове — вторично, первоначально оно значило «сошник» [ТДХ, 1958, с. 36]. Слово это хорошо известно в языках и диалектах преимущественно к югу от Восточного Гиндукуша: бад.-тадж., гор., рог. qulba 'пахота' [1], перс. qulba 'деревянная часть лемеха', 'палка сошника', афг. qulba 'плуг', 'воловья упряжка', 'пахота' (афг. qulba kawəl 'пахать'), хиндустани qulba 'плуг' [Platts, 1930, с. 793b], пар. kulba, паш. kulbū 'плуг'.

В двухтомном толковом словаре таджикского языка qulba 'плуг' помечено как «арабское» [ФЗТ, 1969, т. 2, с. 704а]. Возможно, оно действительно связано с арабским корнем qalaba 'вращать', 'переворачивать', ср. араб. miqlab 'мотыга', 'кетмень' [Баранов, 1977, с. 654б]. В Припамирье, во всяком случае, это слово для пахоты, по всей видимости, проникло из языков и диалектов Северного Индостана и Афганистана, вытесняя исконно восточноиранское обозначение пахотного орудия, восходящее к др.-ир. *spāra- [Стеблин-Каменский, 1985а].

При пахоте и севе обычно устраивалась «помочь» — работа миром за угощение. На помочь приглашались родственники и соседи, которые работали на пашнях одного хозяйства один-два дня [ТДХ, 1958, с. 58; Мухиддинов, 1975, с. 13—14, 75; 1980]. Взаимопомощь устраивалась также при многих других работах — выносе навоза, постройке дома, заготовке дров, жатве, переноске сжатых снопов, молотьбе, чистке арыков и др.

В памирских языках есть общее слово для обозначения помочи: вах. kərgyar, шугн. kirgyār, korgyar [ТДХ, 1958, с. 58], рош. karyār

[1] Д. Л. Лоример дает также значение бадахшанского qalwā 'плуг' [Lorimer, 1922, с. 176].

'помочь', 'работа миром', 'помочанин', язг. karyar 'помощник', 'помога'. Слово это вряд ли связано с др.-ир. karya- (ср. хот. kīro 'работник' к *kar- 'делать', 'работать' [Bailey, 1967a, с. 47]). Скорее всего, это старая общая адаптация тадж., перс. kār-yār букв. «рабочий помощник», ср. термин для помочи и помощника в Панджшире: yora, yoraki [Андреев, 1927, с. 24—25].

В язгулямском зафиксировано еще слово qačar 'совместная уборка урожая...', 'совместная пахота на волах'. Происхождение его неизвестно; очевидно, это заимствование. В бадахшано-таджикских говорах употребляется обычное в Таджикистане и Узбекистане тадж., узб. hašar 'добровольная общественная взаимопомощь при каких-либо работах' (от араб. hašara 'собирать', 'соединять').

Вместо помочи среди беднейших крестьян практиковалось объединение волов и пахотного инвентаря, принадлежащих двум-трем хозяйствам, для совместной обработки земли и молотьбы — так называемая 'супряга', взаимопомощь рабочим скотом и инвентарем, известная и во многих соседних областях [Кисляков, 1936, с. 30; Рахимов, 1957, с. 117—118; ТДХ, 1958, с. 58, 62; ТКД, 1966, с. 68]. Во всех памирских языках супряга называется так же, как и в таджикских диалектах словом alγov.

Слово это распространено очень широко: тадж. alγov, бад.-тадж., кар. alγow, шугн., хуф. alγow 'супряга', сар. alγêw čêyg(êw) 'помогать', язг. alγew 'совместная пахота на волах', вах. alγow, alγowkori 'супряга', ягн. alγow vu- 'объединиться во время пахоты' [Хромов, 1972, с. 163], узб. (уст.) alγov 'супряга', 'взаимный обмен скотом', кирг. algō 'взаимопомощь в сельском хозяйстве...' и проч. И. М. Оранский, посвятивший этому термину специальную заметку [Оранский, 1974, с. 152—155], считает, что он происходит из древних восточноиранских наречий Средней Азии (согдийского, бактрийского?) и восходит к др.-ир. *hada-gāv- букв. «со-бычье» или *hada-gāma- букв. «с (общим, совместным) шагом» [Оранский, 1974, с. 153]. Слово это неизвестно на западе ираноязычного мира (в словарях персидского языка не зарегистрировано), и, в целом, происхождение его из дневосточноиранского *haδa-γāv- (или -γām-) с характерным для восточноиранского переходом d > l [Оранский, 1979, с. 182] можно считать вполне правдоподобным. Однако в памирские языки alγov/w 'супряга' проникло, по всей видимости, из таджикских говоров, причем в сарыкольском и язгулямском представлены, вероятно, более старые адаптации (в язгулямском, возможно, и по ассоциации язг. alγew 'совместная пахота...' с язг. γew 'бык', 'вол', γew da- 'пахать на волах'?).

Что же касается узб., тадж. (диал.) alγov-dalγov 'суматоха', 'беспорядок', то оно, вопреки предположению И. М. Оранского [Оранский, 1974, с. 154], вряд ли связано с alγov 'супряга', хотя и известно, что при совместном использовании принадлежавших разным хозяевам волов часто возникали раздоры [ТКД, 1966, с. 322, примеч. 10]. Это слово основывается прежде всего на фоносимволике, ср. тадж. alγav, alγav-dalγav 'гвалт', 'суматоха', кар. alγow 'шум', 'крик', вах. alγow

‘ссора’, ‘раздор’, ‘гам’, ‘шум’, афг. alγu-talγu, узб. alγo(v)-dalγo(v) ‘суматоха’, тадж. γavγo ‘шум’, ‘крик’ (араб. γāγāt, γawγā' ‘шум’, ‘гам’, ‘толпа’), шугн. (из тадж.) γawγo ‘шум’, ‘ссора’, верш., бур., кхов., шина γauγau ‘шум’ [Lorimer, 1962, с. 115b], руш., хуф. dēγow ‘ссора’, может быть, к авест. gav- ‘кричащий’, др.-инд. gav- ‘звучать’, русск. *говор*, *говорить*, *гавкать* и т. д.

Весьма вероятно, что alγov < *hada-gāv(a)- (или *gāma-?) ‘супряга’ идет из восточноиранских диалектов, распространенных на территории исторической Бактрии.

Термин (тадж. диал.) amboz ‘совместная работа’ мог также обозначать разные формы кооперации при обработке земли, но употреблялся преимущественно по отношению к совместной обработке молока, к женским молочным артелям [Пещерева, 1927, с. 10]: бад.-тадж. amboz, amboǰ, вах. amboz, мдж. amboz [Грюнберг, 1972, с. 171, примеч. 1] — из перс. hambāz, тадж. hamboz ‘партнер’, ‘товарищ’ (из др.-ир. ham-vāz- [Hübschmann, 1895, с. 22]). В памирских языках amboz ‘артель’ — заимствование из таджикско-персидских говоров; варианты тадж. диал. (бад.-тадж.) amboǰ — обратные заимствования из памирских.

* *
*

Рассмотренная лексика сведена в таблицу (см. с. 221; в этой таблице шугнанские слова приводятся без особых помет в графе «шугн.-руш.»; фонетические и говорные варианты не указываются; прочерки проставлены там, где соответствующее слово неизвестно или недостоверно).

В результате сравнительно-исторического анализа можно с достаточной уверенностью реконструировать для древнеиранских диалектов, предков памирских языков, следующие основы:

др.-ир. -kan- (с превербами) ‘бросать подстилку (скоту)’,
др.-ир. δr̨t- ‘навоз’, ‘удобрение’,
др.-ир. (fra-) pr̨ska- ‘помет мелкого скота’,
др.-ир. vi-čāraya- ‘разбрасывать (удобрения)’,
др.-ир. kār(aya)- : kr̨šta- ‘пахать и сеять’, ‘возделывать землю’,
др.-ир. hada-γāv- ‘супряга’.

Среди лексики, связанной с полевыми работами, велико также число заимствований, как старых, так и совсем недавних.

К числу старых, общих для многих памирских языков, заимствований можно отнести названия некоторых типов корзин, слова для помочи и супряга и др. К более недавним заимствованиям относятся слова, обозначающие различные новые технические приспособления. Основная часть терминологии, рассмотренной в этом разделе, указывает все же на древность земледельческих традиций у носителей восточноиранских языков в Памиро-Гиндукушском регионе.

Таблица

	Бад.-тадж.	Язг.	Шугн.-руш.	Ишк.	Вах.	Мдж.
подстилка	afkina	—	bijīn	—	ikang	—
навоз	poru, lar	oāg	oīd	udel	δart	sára
помет мелкого скота	pəšk	baxxāǵ	paxč	pьṣ̌k	pəṣ̌k	pə́ška
анджан	anǰan	—	anǰan	anǰan	anǰan	—
корзина	kaǰova	sabad	cimū(d)	č mul	wərgəṣ̌t	sovdəy
лямки корзины	—	s(ə)varn	jīxc	—	klic	—
разбрасывать удобрения	—	—	wiẓêr	—	krəž di-, wəšíp kaṭ-	—
пахать и сеять	kor-	ǩar-	čêr-	kir-	кыr-	kor-
помочь	hašar	karyar, qačar	kiryār	—	kəryar	—
супряга	alγov	alγew	alγow	—	alγow	—

Список сокращений

авест. — авестийский. Приводится по [AIW]
англ. — английский
араб. — арабский
афг. — афганский (пашто) [Асланов, 1966]
бад.-тадж. — бадахшан(ск)о-таджикское [Розенфельд, 1971, с. 77—151; 1982]
бадж. — баджувский (диалект шугнанского) [Карамшоев, 1963]
барт. — бартангский [Соколова, 1960, с. 68—181]
бел. — белуджский
бур. — бурушаски [Lorimer, 1938]
вандж. — ванджский (говор тадж.) [Розенфельд, 1964, с. 82—121]
вах. — ваханский [ЯВГ, 1976, с. 291—524]
верш. — вершикский (диалект бурушаски) [Berger, 1974, с. 129—188]
дарв. — дарвазский (говор тадж.) [Розенфельд, 1956, с. 258—272]
др.-инд. — древнеиндийский
др.-ир. — древнеиранский
и.-е. — индоевропейский
ишк. — ишкашимский [Пахалина, 1959, с. 178—255]
йид. — йидга [IIFL, vol. 2, с. 187—279]
кар. — каратегинский (говор тадж.) [Розенфельд 1950; 1960]
кул. — кулябский (говор тадж.) [Неменова, 1956]
кхов. — кховар
лат. — латинский
матч. — матчинский (говор тадж.) [Хромов, 1962]
мдж. — мунджанский [Грюнберг, 1972, с. 271—397]
орм. — ормури [IIFL, vol. 1, с. 386—414]
осет. — осетинский
пар. — парачи [IIFL, vol. 1, с. 230—304]
паш. — пашаи [IIFL, vol. 3, pt. 3]
перс. — персидский [ПРС]
пехл. — пехлеви, среднеперсидский
рог. — рогский (говор тадж.) [Богорад, 1956, с. 186—195]

рош. — рошорвский (орошорский) [Зарубин, 1930, с. 23—72]
русск. — русский
руш. — рушанский [Соколова, 1959, с. 109—304]
сангл. — сангличский [IIFL, vol. 2, с. 379—426]
сар. — сарыкольский [Пахалина, 1971]
сист. — систанский (диалект перс.)
согд. — согдийский
согд.-будд. — согдийский буддийских текстов
согд.-ман. — согдийский манихейских текстов
тадж. — таджикский [ТРС, 1954]
тюрк. — тюркский
узб. — узбекский
хорезм. — хорезмийский
хот. — хотанский, хотаносакский
хуф. — хуфский [Соколова, 1959, с. 109—304]
шугн. — шугнанский [Зарубин, 1960, с. 85—288]
шугн.-руш. — шугнано-рушанский
ягн. — ягнобский [ЯТ, 1957, с. 223—370]
язг. — язгулямский [Эдельман, 1971]

Литература

Абаев, 1958 — *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 1. М.; Л., 1958.
Андреев, 1927 — *Андреев М. С.* По этнологии Афганистана: Долина Панджшир. Таш., 1927.
Андреев, 1970 — *Андреев М. С.* Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927—1928 гг.) / Подгот. к печати А. К. Писарчик. Душ., 1970.
Андреев — Половцов, 1911 — *Андреев М. С., Половцов А. А.* Материалы по этнографии иранских племен Средней Азии. Ишкашим и Вахан // СМАЭ. II. СПб., 1911.
Асланов, 1966 — Афганско-русский словарь (пушту) / Сост. М. Г. Асланов. М., 1966.
Баранов, 1977 — *Баранов Х. К.* Арабско-русский словарь. 5-е изд. М., 1977.
Бобринской, 1908 — *Бобринской А. А.* Горцы верховьев Пянджа: (Ваханцы и ишкашимцы). М., 1908.
Богорад, 1956 — *Богорад Ю. И.* Рогские говоры таджикского языка // ТИЯЗ. Т. 6. 1956. С. 133—195.
Вавилов — Букинич, 1929 — *Вавилов Н. И., Букинич Д. Д.* Земледельческий Афганистан. Л., 1929.
Винников, 1962 — *Винников И. Н.* Словарь диалекта бухарских арабов // Палестинский сборник. Вып. 10 (73). М.; Л., 1962.
Грюнберг, 1972 — *Грюнберг А. Л.* Языки Восточного Гиндукуша: Мунджанский язык: Тексты, словарь, грамматический очерк. Л., 1972.
ДРС, 1978 — *Киселева Л. Н., Миколайчик В. И.* Дари-русский словарь. М., 1978.
ДТС, 1969 — Древнетюркский словарь. Л., 1969.
Жуковский, 1888—1922 — *Жуковский В. А.* Материалы для изучения персидских наречий. Ч. 1. СПб., 1888; Ч. 2, вып. 1, 2. Пг., 1922; Ч. 3, вып. 1. Пг., 1922.
Зарубин, 1927а — *Зарубин И. И.* Вершикское наречие канджутского языка: Очерк по диалектографии Гиндукуша // ЗКВ. Т. 2, вып. 2. Л., 1927. С. 275—364.
Зарубин, 1927б — *Зарубин И. И.* К характеристике мунджанского языка // Иран. 1926. Т. 1. Л., 1927. С. 111—200.

Зарубин, 1927в — *Зарубин И. И.* Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги // В. В. Бартольду — туркестанские друзья, ученики и почитатели. Таш., 1927. С. 361—373.

Зарубин, 1930 — *Зарубин И. И.* Орошорские тексты и словарь // Памирская экспедиция 1928 г.: Труды экспедиции. Вып. 6: (Лингвистика). Л., 1930.

Зарубин, 1960 — *Зарубин И. И.* Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960.

ЗКВ — Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академии наук СССР). Л.

ИАН Тадж. ССР, ООН — Известия Академии наук Таджикской ССР. Отделение общественных наук. Сталинабад — Душанбе.

Карамшоев, 1963 — *Карамшоев Д.* Баджувский диалект шугнанского языка. Душ., 1963.

Кисляков, 1936 — *Кисляков Н. А.* Следы первобытного коммунизма у горных таджиков Вахио-боло. М.; Л., 1936.

Кисляков, 1947 — *Кисляков Н. А.* Старинные приемы земледельческой техники и обряды, связанные с земледелием, у таджиков бассейна реки Хингоу // СЭ. 1947. № 1. С. 108—125.

Кушкеки, 1926 — *Бурхан-уд-Дин-хан-и-Кушкеки.* Каттаган и Бадахшан / Пер. с перс., под ред. проф. А. А. Семенова. Таш., 1926.

Моногарова, 1959 — *Моногарова Л. Ф.* Материалы по этнографии язгулемцев // Среднеазиатский этнографический сборник (Труды ИЭ АН СССР. Т. 47). М., 1959. С. 3—94.

Мухиддинов, 1971 — *Мухиддинов И.* Сельскохозяйственные орудия таджиков Ишкашимского района Горно-Бадахшанской автономной области Таджикской ССР // СЭ. 1971. № 1. С. 90—99.

Мухиддинов, 1973 — *Мухиддинов И.* Обряды и обычаи, связанные с земледелием, у памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX—начале XX в. // СЭ. 1973. № 3. С. 99—109.

Мухиддинов, 1975 — *Мухиддинов И.* Земледелие памирских таджиков Вахана и Ишкашима в XIX—начале XX в.: (Историко-этнографический очерк). М., 1975.

Мухиддинов, 1978 — *Мухиддинов И.* Классификация традиционных пахотных орудий таджиков Памира // ИАН Тадж. ССР. ООН. 1978. № 4 (94). С. 26—34.

Мухиддинов, 1980 — *Мухиддинов И.* К вопросу о формах коллективного труда в кишлачной общине в Вахане и Ишкашиме (XIX—начало XX в.) // Памяти Александра Александровича Семенова: Сборник статей по истории, археологии, этнографии и искусству Средней Азии. Душ., 1980. С. 294—300.

Мухиддинов, 1984 — *Мухиддинов И.* Особенности традиционного земледельческого хозяйства припамирских народностей в XIX—начале XX в. Душ., 1984.

Неменова, 1956 — *Неменова Р. Л.* Кулябские говоры таджикского языка (северная группа). Сталинабад, 1956.

Оранский, 1974 — *Оранский И. М.* Тадж. алғов ‘супряга’ // ППиПИКНВ. 10. М., 1974. С. 152—155.

Оранский, 1979 — *Оранский И. М.* Иранские языки в историческом освещении. М., 1979.

Пахалина, 1959 — *Пахалина Т. Н.* Ишкашимский язык. М., 1959.

Пахалина, 1971 — *Пахалина Т. Н.* Сарыкольско-русский словарь. М., 1971.

Пахалина, 1975 — *Пахалина Т. Н.* Ваханский язык. М., 1975.

Пещерева, 1927 — *Пещерева Е. М.* Молочное хозяйство горных таджиков и некоторые связанные с ним обычаи. Таш., 1927.

ППиПИКНВ — Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. 1—14. М., 1965—1978 (1-я и т. д. годичные научные сессии Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР...).

ПРС — Персидско-русский словарь в двух томах / Под ред. Ю. А. Рубинчика. М., 1970. 2-е изд., стереотипное, с приложением новых слов. М., 1983. 3-е изд., стереотипное. М., 1985.

Рахимов, 1957 — *Рахимов М. Р.* Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период: (Историко-этнографический очерк). Сталинабад, 1957.

Розенфельд, 1950 — *Розенфельд А. З.* Говоры Каратегина // Иранские языки. 2. М.; Л., 1950. С. 145—168.

Розенфельд, 1956 — *Розенфельд А. З.* Дарвазские говоры таджикского языка // ТИЯЗ. 1956. Т. 6. С. 196—272.

Розенфельд, 1960 — *Розенфельд А. З.* Говоры Каратегина. Сталинабад, 1960.

Розенфельд, 1964 — *Розенфельд А. З.* Ванджские говоры таджикского языка. Л., 1964.

Розенфельд, 1970 — *Розенфельд А. З.* Материалы по этнографии и пережиткам древних верований таджикоязычного населения Советского Бадахшана // СЭ. 1970. № 3. С. 114—119.

Розенфельд, 1971 — *Розенфельд А. З.* Бадахшанские говоры таджикского языка. Л., 1971.

Розенфельд, 1982 — *Розенфельд А. З.* Таджикско-русский диалектный словарь (Юго-Восточный Таджикистан). Л., 1982.

СМАЭ — Сборник Музея (по) антропологии и этнографии. СПб., Пг., Л.

Соколова, 1959 — *Соколова В. С.* Рушанские и хуфские тексты и словарь. М.; Л., 1959.

Соколова, 1960 — *Соколова В. С.* Бартангские тексты и словарь. М.; Л., 1960.

Стеблин-Каменский, 1981 — *Стеблин-Каменский И. М.* Историческая классификация ваханских глаголов // Иранское языкознание: Ежегодник. 1980. М., 1981. С. 57—66.

Стеблин-Каменский, 1982 — *Стеблин-Каменский И. М.* Очерки по истории лексики памирских языков: Названия культурных растений. М., 1982.

Стеблин-Каменский, 1984 — *Стеблин-Каменский И. М.* Земледельческая лексика памирских языков в сравнительно-историческом освещении: Автореф. докт. дис. М., 1984.

Стеблин-Каменский, 1985а — *Стеблин-Каменский И. М.* Названия пахотного орудия в памирских языках // Иранское языкознание: Ежегодник. 1981. М., 1985. С. 154—170.

Стеблин-Каменский, 1985б — *Стеблин-Каменский И. М.* Памирская лексика, связанная с веянием зерна и подметанием гумна // Вопросы памирской филологии. 3. Душ., 1985. С. 73—85.

Стеблин-Каменский, 1987 — *Стеблин-Каменский И. М.* Термины орошения в памирских языках // Иранское языкознание: Ежегодник. 1982. М., 1987. С. 132—157.

СЭ — Советская этнография. М.

ТДХ, 1953 — *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф (Верховья Аму-дарьи). Вып. 1. Сталинабад, 1953.

ТДХ, 1958 — *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф (Верховья Аму-дарьи). Вып. 2 / Подгот. к печати и снабжен примеч. и доп. А. К. Писарчик. Сталинабад, 1958.

ТИЯЗ — Труды Института языкознания АН СССР. М.

ТКД, 1966 — Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 1. Душ., 1966.

ТРС, 1954 — Таджикско-русский словарь / Под ред. М. В. Рахими и Л. В. Успенской. М., 1954.

ФЗТ, 1969 — Фарҳанги забони тоҷикӣ (Словарь таджикского языка в двух томах). М., 1969.

Хромов, 1962 — *Хромов А. Л.* Говоры таджиков Матчинского района. Душ., 1962 (Труды АН Таджикской ССР. Т. 107).

Хромов, 1972 — *Хромов А. Л.* Ягнобский язык. М., 1972.

Эдельман, 1971 — *Эдельман Д. И.* Язгулямско-русский словарь. М., 1971.

ЯВГ, 1976 — *Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М.* Языки Восточного Гиндукуша: Ваханский язык: Тексты, словарь, грамматический очерк. М., 1976.

ЯТ, 1957 — *Андреев М. С., Пещерева Е. М.* Ягнобские тексты: С приложением ягнобско-русского словаря, составленного М. С. Андреевым, В. А. Лившицем и А. К. Писарчик. М.; Л., 1957.

AIW — *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904 (photomechanischer Nachdruck: B., 1961).

AO — Acta Orientalia. Leiden.

Arch. Or. — Archiv Orientální. Praha.

Bailey, 1967 — *Bailey H. W.* Prolexis to the Book of Zambasta // KhT. Vol. 6. 1967.

Bailey, 1979 — *Bailey H. W.* Dictionary of Khotan Saka. Cambridge, 1979.

Berger, 1974 — *Berger H.* Das Yasin-Burushaski (Werchikwar): Grammatik, Texte, Wörterbuch. Wiesbaden, 1974.

CDIAL — *Turner R. L.* A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. L., 1966 (2nd impression, 1973).

Elfenbein, 1965 — *Elfenbein J.* Laṇḍa, zor wəla! Waṇecī // Arch. Or. Vol. 35. 1965. С. 563—606.

Emmerick, 1968 — *Emmerick R. E.* Saka Grammatical Studies. L., 1968.

Gershevitch, 1954 — *Gershevitch I.* A Grammar of Manichean Sogdian. Ox., 1954.

EVP — *Morgenstierne G.* An Etymological Vocabulary of Pashto. Oslo, 1927.

EVSh — *Morgenstierne G.* Etymological Vocabulary of the Stughni Group. Wiesbaden, 1974 (Beiträge zur Iranistik. Bd 6).

Henning, 1940 — *Henning W. B.* Sogdica // *James G.* Forlong Fund. Vol. 21. L., 1940.

Horn, 1893 — *Horn P.* Grundriss der neupersischen Etymologie. Strassburg, 1893.

Hübschmann, 1895 — *Hübschmann H.* Persische Studien. Strassburg, 1895.

IEW — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959.

IIFL — *Morgenstierne G.* Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. 1. 1929; Vol. 2. 1938; Vol. 3. 1956; Vol. 4. 1973. Oslo (2nd ed., 1973).

IIJ — Indo-Iranian Journal. Leiden.

JASB — Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta.

KEWA — *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd 1—3. Heidelberg, 1953—1975.

KhT — Indo-Scythian Studies being Khotanese Texts / Ed. by H. W. Bailey. Vol. 1—6. Cambridge, 1945—1967.

Kussmaul, 1965 — *Kussmaul F.* Badaxšan und seine Tağiken // Tribus. Veröffentlichungen des Linden-Museums. N 14. Stuttgart, 1965. С. 11—99.

LFA, 1961 — Lu at-i āmiyāna-yi Fārsī-yi Af ānistān. Ta'līf: Abdallah Af ānī-navīs. Kābul, 1340 (1961).

Lorimer, 1922 — *Lorimer D. L.* R. The Phonology of Bakhtiari, Badakhshani and Madaglashti Dialects of Modern Persian with Vocabularies. L., 1922 (Prize Publication Fund. Vol. 6).

Lorimer, 1938 — *Lorimer D. L. R.* The Burushaski Language. Vol. 3. Oslo, 1938.

Lorimer, 1962 — *Lorimer D. L. R.* Werchikwar-English Vocabulary. Oslo, 1962.

Morgenstierne, 1966 — *Morgenstierne G.* Notes on the Pashto Ṭolana Vocabulary of Munji // AO. Vol. 30 (Iranian Studies presented to Kaj Barr...). 1966. С. 177—188.

Morgenstierne, 1973 — *Morgenstierne G.* Irano-Dardica. Wiesbaden, 1973.

Mukhiddinov, 1979a — *Mukhiddinov I.* Traditional Tilling Implements Utilized by the Pamir Nationalities... // Tools and Tillage. Vol. 3: 4. Copenhagen, 1979. C. 215—226.
Mukhiddinov, 1979b — *Mukhiddinov I.* Spade Digging by Means of Andzhan Traction in the West Pamirs... // Tools and Tillage. Vol. 3: 4. Copenhagen, 1979. C. 245—248.
Platts, 1930 — *Platts J. T.* A Dictionary of Urdū, Classical Hindī and English. 5th Impression. Oxford University Press. 1930.
Shaw, 1876 — *Shaw R. B.* On the Ghalchah Languages (Wakhí and Sariḳolí) // JASB. Vol. 45. P. 1. N 2. C. 139—278.
Snoy, 1964 — *Snoy P.* Feldbestellung in Mundschan // Festschrift für Ad. E. Jensen. München, 1964. C. 665—669.
Tomaschek, 1880 — *Tomaschek W.* Centralasiatische Studien, II: Die Pamir-Dialekte. Wien, 1880.
Weryho, 1962 — *Weryho J. W.* Sistānī-Persian Folklore // IIJ. Vol. 5. 1962. C. 276—307.

I. M. Steblin-Kamensky. Lexics of the field works in Pamir Languages

This article continues the series analyzing agricultural vocabulary of Pamir languages in comparative and historical interpretation published ealier. The words designating different types of natural fetilizers, vast variety of agricultural devices (baskets, spade appliances, etc.), such verb as «plough and sow» are examined — all connected with the beginning of field work at spring. As the result reconstructions of Old Iranian roots for these agricultural terms are given together with the comparative table of studied words in all Pamir languages and Tadjik dialects of the region.

Языковые взаимоотношения между древнеармянским и хуррито-урартским

И. М. Дьяконов
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Настоящий доклад не посвящен этногенезу армянского народа, а только некоторым вопросам языка. Известно, что в древности и раннем средневековье языку не придавали такого социального значения, как сейчас, когда язык представляется едва ли не единственным и уж во всяком случае главным диагностическим признаком национальности. Правда, и в наше время не всегда именно язык является решающим для национального самосознания: например, ирландцы, последовательно, я бы даже сказал, ожесточенно отстаивая свою национальную самобытность, более чем в 95% случаев говорят по-английски и в большинстве даже не понимают по-ирландски; этот язык сохранился в нескольких деревнях на берегу Атлантического океана, а помимо этого искусственно культивируется через радио и печать. По большей части именно так относились к языку в древности и раннем средневековье: например, египтяне, сознавая себя египтянами, наследниками всей великой египетской культуры, тем не менее говорят исключительно по-арабски и сознают себя и как арабов. Между тем число этнических арабов, проникших в Египет в эпоху раннего Халифата, в VIII в. н. э., не превышало численности одной дивизии. Ассирийский диалект аккадского языка вымер, видимо, в VI в. до н. э., и с тех пор все бывшие жители Ассирии в течение тысячелетий говорили, а отчасти и сейчас говорят по-арамейски, но по национальному самосознанию считают себя ассирийцами.

Так и с русским языком. Вряд ли может быть сомнение в том, что антропологический состав Северной Руси мало изменился со времен неолита, однако финно-угорские языки европейской таежной зоны всюду с тех пор сменились на русский. Если первые носители древнерусского языка были антропологически похожи на современных белорусов и поляков, что весьма вероятно, то надо признать, что при распространении на таежный Север в течение I тыс. н. э. они должны были быть в меньшинстве, а местное население, принявшее русский язык, — в большинстве. Это подтверждается языковыми субстратными явлениями в севернорусских диалектах — сдвигом ударения на первый слог, особенно в топонимах и собственных именах, заимствованием слов, связанных с местными природой и бытом.

Таким образом, национальное самосознание не наглухо связано с сегодняшним языком населения. Мы все — законные наследники не только того племени или народа, который принес нам свой язык, но и всех обитателей нашего края до пределов времен; именно от них мы унаследовали внешность, бытовой уклад, характер темперамента, в значительной части — наши социально-психологические ценности.

Вопросы этногенеза могут решаться только совместными усилиями антропологов, этнографов, археологов и лингвистов, моя же статья посвящена только лингвистической тематике. Однако и она может дать известный материал для разрешения этногенетических проблем.

Армянский, подобно английскому, — это один из тех индоевропейских языков, который особенно сильно насыщен заимствованным материалом (от 60% до 80%). В английском слова основного фонда, выражающие названия частей тела, простейших действий человека, общеизвестных объектов, принадлежат к числу германских. Этот основной словарный фонд, наряду с морфологией, и делает английский язык одним из языков германской ветви индоевропейской языковой семьи. Но это не значит, что культура древних британцев, хотя физически и потесненных англосаксами в большей мере, чем обычно это имело место в древности, не является также наследием современных англичан наряду с культурой англосаксов, пришедших в Англию лишь с V в. н. э. Но вокруг англосаксонского языкового ядра имеются различные, притом очень многочисленные, словарные наслоения.

Это прежде всего незначительный британский субстрат — незначительный потому, что бриты в весьма большом числе были уничтожены или вытеснены в Бретань и Уэльс, — явление совсем нехарактерное для древней эпохи; затем идет скандинавский слой — скандинавы были по языку и быту близки англосаксам, и трудно, казалось бы, определить причину конкретного отбора именно данных скандинавских слов для заимствования. Однако и тут нередко есть конкретные объяснения. Затем идет слой латинских слов: латынь воздействовала на языки Британских островов еще со времени римлян и британов, но всегда в одном и том же направлении: это термины книжности, абстрактные понятия и т. п. Через латынь в английский язык попало и много греческих слов. Затем начиная с XI в. возникает мощное влияние нормандского старофранцузского диалекта; практически в английских феодальных кругах и даже в городах с XI по XIV в. господствовало старофранцузско-среднеанглийское двуязычие. К этому слою относятся слова, выражающие общественные понятия той эпохи, обозначающие явления и предметы, связанные с областью феодальных отношений и феодального обихода, а также, например, названия новых сельскохозяйственных культур. Это наиболее мощный слой заимствований в английский. Далее идут слои заимствований, связанных с колониальной экспансией, например индийские и т. п.

Такая же послойная структура словарного состава наблюдается во французском, русском и других языках.

Совершенно аналогично положение в армянском. Мы будем рассматривать только заимствования в древнеармянский, как он сложился около V в. н. э.; в современном армянском есть еще слои: новоперсидский, курдский, турецкий, русский и т. п., но они, конечно, сейчас нас не будут интересовать. В составе грабара обнаруживаются следующие слои, идя сверху вниз, от более поздних к более ранним (в их отождествлении мне помогла профессор Анаит Георгиевна Периханян):

I слой заимствований — из сирийского арамейского диалекта, а также из греческого, в значительном числе случаев тоже через посредство сирийского арамейского. Слой датируется IV—VI вв. н. э. Сюда относятся слова религиозного и церковного значения с христианской окраской, а также термины, относящиеся к письменности. Семитские глаголы обычно заимствовались с трудом, и глагольные заимствования для данного слоя не типичны. Сирийские же имена существительные и прилагательные этого слоя отождествляются легко по окончанию *-ay*, которое воспроизводит более старое *-ā*, стоявшее в конце любого сирийского имени.

II слой заимствований — среднеиранский, преимущественно парфянский и лишь отчасти среднеперсидский и среднемидийский. Это очень мощный слой, подобный старофранцузскому в английском, что объясняется, вероятно, двуязычием феодальной, а может быть, и городской верхушки в период Арташесидов и особенно Аршакидов. Слова этого слоя выражают абстрактные понятия, термины феодального общества, некоторые понятия зороастрийского происхождения, не вытесненные христианством; но этот слой содержит и довольно значительное число слов, обозначающих понятия и виды деятельности, относящиеся к повседневной жизни; некоторые из них, надо думать, вытеснили более древние слова общеиндоевропейского происхождения. Заметим, что древнеиранских, а тем более общеиндоиранских слов в армянском нет, из чего следует, что армянский никогда не контактировал с общеиндоиранским, а хотя контакт армян с древними мидянами и персами засвидетельствован исторически, однако, видимо, он был поверхностным, неглубоким и следов в языке народа не оставил.

III слой заимствований — раннеарамейский. Его легко отличить от сирийско-арамейского слоя, потому что в раннеарамейских диалектах долгое *-ā* еще не стало частью имени существительного и прилагательного, а было артиклем. Он не входил, конечно, в состав заимствуемого слова. К этому слою относятся слова, связанные с торговлей, в том числе наименования бывших в обращении товаров, некоторых орудий и т. п. В их числе встречаются и аккадизмы, и — через аккадское посредство — даже шумеризмы. Как известно, аккадский язык оказал огромное влияние на арамейский — лишь не намного меньшее, чем парфянский оказал на армянский или старофранцузский на английский. Однако в армянском нет слов, которые были бы доказуемо заимствованы непосредственно из аккадского. Раннеарамейские заим-

ствования в армянский, вероятно, следует отнести за счет переселения в Армению арамееязычных горожан Сирии и Палестины при Тигране II и Артавазде, т. е. во II в. до н. э., отчасти же за счет арамейской официальной канцелярии, господствовавшей как в ахеменидское время (VI—IV вв. до н. э.), так и в эллинистическое и раннепарфянское. Если так, то необходимо сделать вывод, что ахеменидские канцеляристы имели контакт с армянским народом, в то время как сами персы (или македонцы) были в Армении столь высокопоставленными чиновниками, что не оставили следа в языке народа.

Если заимствования, перечисленные под № I—III, нужно отнести к адстратным влияниям, т. е. к влияниям со стороны, то следующий, более древний слой представляется мне субстратом, т. е. следом того языка, который носители протоармянского з а с т а л и на нагорье. Сюда относится

IV слой заимствований, происхождение которого было до сих пор не установлено и который в общем виде обозначался как «кавказский субстрат». Ряд слов определен Грачией Ачаряном как восходящий к некоторым южногрузинским диалектам. Еще некоторые слова более или менее гадательно сопоставлялись с языками горских народов Кавказа, особенно с удинским на границе Азербайджана и Грузии, — языком южнолезгинский группы восточнокавказских языков; другие слова, еще более гадательно, сопоставлялись со словами почти не изученных во времена Ачаряна позднеанатолийских языков.

Сейчас, после большой работы, проделанной по изучению хурритo-урартской группы восточнокавказских языков и хетто-лувийской группы индоевропейских языков, можно определенно и довольно точно установить слой слов, попавших в армянский, с одной стороны, из лувийского, с другой — из хуррито-урартского. Среди этой группы слов есть некоторое число аккадизмов, переданных в армянский язык через посредство хуррито-урартского, что видно по фонетике этих слов, характерной для хурритского, но не для аккадского, хотя по происхождению такие слова могут быть и аккадскими или даже аккадскими, воспринятыми из шумерского. Аккадизмы в этом слое, однако, составляют меньшинство по сравнению со словами собственно хурритскими и урартскими. Следует подчеркнуть, что если под № I—III речь шла лишь о к о н т а к т а х с языками народов, живших в целом на д р у г о й территории, то здесь речь пойдет уже об ином. Как отчасти и лувийцы, так и в полной мере хуррито-урарты занимали т у ж е с а м у ю территорию, которую в исторически засвидетельствованную эпоху конца I тыс. до н. э. и I тыс. н. э. заведомо занимало армяноязычное население. Здесь, стало быть, идет речь о заимствовании слов из с у б с т р а т а. Сюда же относится значительное число хуррито-урартских топонимов, сохранившихся в армянском, над чем много и плодотворно работал Н. В. Арутюнян.

Я сейчас не буду касаться лувийских заимствований, потому что хетто-лувийские языки — не моя специальность, к тому же здесь не-

обходимо произвести некоторый отсев собранного материала. Предшествовавшие исследователи не всегда умели отличать материал хеттский от лувийского и от общего хетто-лувийского, да и по другим причинам многое подлежит проверке.

Но в высшей степени характерен семантический состав слов, которые заимствованы в древнеармянский из хурритo-урартского субстрата. Я не буду здесь касаться лингвистической кухни, даже не буду приводить звучания хурритo-урартских соответствий — они, конечно, не идентичны звучанию данного слова в древнеармянском, но закономерность расхождений каждый раз строго проверена. Как известно, лингвистика считается не с обманчивым внешним сходством звучания, а только с закономерностью расхождения сравниваемых форм, как учил великий лингвист Антуан Мейе. Здесь отмечу лишь, что привожу только проверенный, бесспорно достоверный материал.

А. Социальная терминология, относящаяся к раннерабовладельческому общественному быту, а также к некоторым религиозным архаизмам. По латинскому алфавиту:

ałaxin ‘служанка, рабыня’ (в хурритском: ‘хранительница или хранитель запасов хозяина дома [или храма]’);

ałx ‘домашнее имущество’ (в хурритском: ‘принадлежащее госпоже [или господину]’);

astem ‘женюсь’ (в хурритском: *aš̄te* ‘жена’; сопоставление сделано Г. А. Капанцяном);

caṙay ‘раб’ (в хурритском: ‘живая добыча, пленный’);

p'ox ‘мена, обмен’ (это слово засвидетельствовано как в аккадском, так и в хурритском, где оно является заимствованием из аккадского).

Б. Специфические названия животных и растений, бытующих на Армянском нагорье:

ananux ‘мята’ (в хурритском, видимо, то же значение; сопоставление сделано Н. Мкртчяном);

nuṙn ‘гранат’ (слово известно в шумерском и аккадском, но прослеживается его хурритo-урартское происхождение; то же значение, тот же автор);

salor, šlor ‘слива, сливовое дерево’ (это слово со значением либо ‘слива’, либо ‘хурма’ также является явным хурритo-урартизмом в аккадском и шумерском);

ułt ‘верблюд’ (в урартском, возможно и в хурритском, — то же значение);

xałoł ‘виноградная лоза’ (в хурритo-аккадском говоре древней Арапхи, по-видимому, то же значение);

xnjor ‘яблоко, яблоня’ (в хурритском то же значение).

Н. Мкртчян предлагает хурритское происхождение еще для арм. *serkewil* ‘айва’ и *tułt* ‘алтея’, возможно, имеющих соответствия в некоторых аккадских словах, вероятно, заимствованных в аккадский из хурритского.

В. Культурные слова:

agur ‘обожженный кирпич’ (то же значение в аккадском, но т. к. аккадский непосредственно с древнеармянским не контактировал, то вероятно хурритское посредничество — арамейское же отпадает по ряду лингвистических соображений);

anag ‘олово’ (такое же положение, как со словом *agur*);

aralez ‘духи, сопровождающие мертвого’ (из хурритского (?));

arallē ‘преисподняя’ (засвидетельствовано пока в виде заимствования в аккадский, вероятно из хурритского существительного и хуррито-урартского прилагательного окончания *-zi*). Я раньше колебался, включить ли в список эту глоссу, т. к. мне казалось, что хуррито-урартский суффикс *-zi* присоединяется только к согласному, но, как оказалось, я ошибался;

kmax-k‘ ‘погребальный плач’. В аккадском *kimaḫḫu* ‘могила, кладбище’ из шумерского *ki-maḫ* ‘великое место’. Слово вошло в древнеармянский через хуррито-урартское посредство, что определяется семантикой: если бы хуррито-урартский заимствовал из аккадского слово **kimaḫḫi*, то, по законам хурритского языка, эта форма неизбежно должна была восприниматься как содержащая хуррито-урартское окончание притяжательного прилагательного *-aḫḫi* и тем самым получить значение ‘относящееся к погребению’;

knik‘ ‘печать’: из аккадского *kanīku*, **kanikku* ‘опечатанный предмет’; по лингвистическим соображениям, слово заимствовано не непосредственно из аккадского, а через хурритский, потому что непосредственное заимствование дало бы в армянском форму **k‘nik‘*;

t‘iw ‘число’ (в хурритском ‘слово, название; дело’; сопоставление предложено Г. А. Капанцяном).

Г. Есть еще несколько слов неспецифичной семантики, возможно, заимствованных в древнеармянский из урартского. Сюда относится прежде всего *xarxarem* ‘разрушаю’. Правда, в литературном урартском глагол *ḫarḫar-* значит ‘разрушаться’, а превращение непереходного глагола ‘разрушаться’ в переходный ‘разрушать’ достигается с помощью суффикса *-š-*; но гораздо чаще в хурритском и урартском непереходный глагол превращается в переходный просто путем замены окончаний спряжения; вполне вероятно, что в урартских говорах, не зафиксированных на письме, то же самое происходило и с глаголом *ḫarḫar-*. Сюда же относятся еще две-три более сомнительные глоссы.

То обстоятельство, что какое-либо слово в настоящее время засвидетельствовано только в хурритском или даже только в виде аккадского заимствования из хурритского, не доказывает, что это слово не могло попасть в древнеармянский из урартского. Дело в том, что число зарегистрированных и интерпретированных слов, как хурритских, так и урартских, пока очень невелико, и при этом в хурритских текстах, с одной стороны, в урартских текстах — с другой, а также в аккадских заимствованиях из хурритского представлена неодинаковая по содержанию лексика. При лингвистической близости между хурритским и урартским вероятность того, что слово, зарегистрированное

сейчас только как хурритское, на самом деле существовало и в урартском, достаточно велика.

Конечно, действительное число хуррито-урартизмов в древнеармянском значительно больше, чем приведенные полтора десятка примеров. Я еще не включил некоторого количества уже предложенных сопоставлений либо из-за необъясненных фонетических нерегулярностей, либо из-за недостаточной семантической близости сопоставляемых слов, либо из-за того, что армянская глосса не является достаточно древней, либо, наконец, потому, что предложены более убедительные индоевропейские этимологии. Но главное, конечно, в том, что нам пока известно всего лишь несколько сот хуррито-урартских слов, при том в большинстве своем это слова очень специфической (заклинательной, военно-победной) семантики.

Однако круг значений хуррито-урартских слов, заимствованных в древнеармянский, весьма характерен. Они относятся к социальным условиям раннего рабовладения (*ałx, ałaxin, caṙay, p'ox*) и к соответственной технике (*aguṙ, anag, knik'*), к верованиям, характерным для местного западноазиатского населения (*aralez, kmax-k'*), к животным и растениям, с которыми носители протоармянского языка не могли познакомиться на своем первоначальном месте обитания (*ułt, ananux, nuṙn, salor, xałoł, xnjor*).

V. Ниже слоя хуррито-урартских и, шире, вообще кавказских заимствований уже нет ничего, кроме основного словофонда индоевропейского происхождения. Заметим, что когда мы говорим «индоевропейский праязык», то это есть некоторая условность: на такой глубине древности единого я з ы к а, подобного позднейшим литературным языкам, быть не могло. Этим условным термином мы обозначаем клубок очень близких между собой диалектов, распространенных на некоей сравнительно небольшой территории (какой именно — составляет в настоящее время предмет спора), но от которого постепенно отчленялись и расселялись носители отдельных диалектов, являвшихся праязыками для языковых ветвей. Само расселение имело причиной вре́менную благоприятную демографическую ситуацию, которая привела к некоторому достаточно ощутимому превышению рождаемости над младенческой смертностью, — вероятно, в период климатического оптимума V—IV тыс. до н. э. Неоднородность праиндоевропейского континуума диалектов, а также степени продолжавшегося контактирования между расселявшимися диалектами позволяет обнаруживать определенные языковые одинаковости, так называемые изоглоссы, в области фонетики, морфологии и лексики, указывающие на бо́льшую или меньшую лингвистическую, а стало быть, для какого-то момента времени и территориальную близость диалектов. Древнеармянский по этим признакам четко входит в большую подсемью восточноиндоевропейских языков, к которым можно отнести греческий, фригийский, фракийский, древнеармянский и индоиранский; к этой же группе во многом близки и балто-славянские языки. В фонетическом отношении большинство этих языков характеризуются такими чертами, как пере-

ход мягких (палатализованных) *k', *g' в *ts, *dz и далее в s, z (в полной мере это проявляется, с одной стороны, в балто-славянских, с другой — в индоиранских; почти столь же сильно этот признак проявляется в древнеармянском, лишь частично во фракийском, еще менее во фригийском и вовсе не проявляется в греческом); утеря огубления *k^w, *g^w (во всех перечисленных языках развились в k, g, лишь в греческом — несколько более позднее и несколько иное развитие); утеря долготы гласных (в древнеармянском, фригийском, может быть, во фракийском, а также в славянских); сохранение всех кратких гласных или утеря их только в безударной позиции (во всех перечисленных языках, кроме индоиранских, где e и o слились с a); переход $\bar{o}$, $\bar{e}$ долгих в u, i (во фригийском и древнеармянском); переход -on, -in в -u(n), -e(n) (во фригийском и древнеармянском); переход s- в начальной позиции и между гласными в h-, а затем в нуль (в греческом, фригийском, древнеармянском).

В области морфологии отметим специальный префикс (аугмент) e-, маркирующий видовременную форму завершенного действия, так называемый аорист (в греческом, фригийском и древнеармянском, а также в индоиранских, где e- переходит, по правилу, в a-); образование аориста с помощью суффикса -s- (так называемый сигматический аорист — в греческом, фригийском, древнеармянском, индоиранских и славянских), а также пожелательного наклонения или будущего времени с тем же показателем (нет из перечисленных языков в славянских, но зато есть в балтийских).

В области лексики давно уже установлена особая близость древнеармянского с греческим, в меньшей мере — с индоиранскими, еще меньше — с балто-славянскими; сейчас к числу лексически близких к древнеармянскому можно прибавить и фригийский язык.

Заметим, что по указанным признакам не наблюдается большого схождения между древнеармянским и такими индоевропейскими языковыми ветвями, как италийская, кельтская, германская, а также хетто-лувийская: древнеармянский явно входил в клубок восточно-индоевропейских диалектов и, в пределах индоевропейской прародины, был территориально ближе всего к фракийскому, фригийскому, греческому, несколько дальше от балто-славянских, с одной стороны, и индоиранских — с другой.

Древнейшая индоевропейская лексика в древнеармянском охватывает всю сферу повседневных действий и состояний человека, обозначений частей тела, степеней родства, важнейшего домашнего скота (коровы, овцы, козы и т. п.), злаков и простейших орудий земледелия (ячменя, плуга или сохи), но не содержит терминов для более сложной техники. Первый исторически свидетельствуемый субстратный слой заимствований — это слой хуррито-урартский, возможно, с добавлением некоторых других кавказских, а также лувийских, но не хеттских элементов. По мнению многих хеттологов, собственно хеттский (неситский) язык исчез из живого употребления уже в XIV—XIII вв. до н. э. — во всяком случае, видимо, до возможного момента контактов с протоармянским.

Если бы носители протоармянского языка были обитателями Армянского нагорья или Малой Азии с III тыс. до н. э. или даже раньше, как полагают некоторые, то это означало бы, что носители хурритo-урартского, а также лувийского появились здесь позже них и их языки наложились бы на протоармянский. Это означало бы, что в хурритском и урартском, а также в лувийском можно обнаружить армянский языковой субстрат, причем именно в области такой лексики, которая связана с местными условиями существования. Однако ни в лувийском (XIV—VIII вв. до н. э.), ни в хурритском (XXIII—XIII вв. до н. э.) нет слов, которым можно было бы достоверно приписать армянское происхождение. Что касается урартского, засвидетельствованного более поздними текстами (IX—VI вв. до н. э.), то в нем можно насчитать не более двух-трех слов, которые при известном желании можно счесть за заимствованные из протоармянского: это *Arṣivə* 'имя лошади', предположительно 'орел', ср. арм. *arcui*, *arciw* (но есть и хорошая кавказская этимология), *ulguše* 'жизнь, здоровье' (если читать это орфографическое сочетание как [olyosə], что допустимо, но не обязательно, ср. др.-арм. *olǰ*). Если это и заимствования, то они не носят субстратного характера и, во всяком случае, датируются пока только временем после разделения хурритo-урартского на урартский и хурритский.

Выше мы уже упоминали, что сирийские, парфянские и раннеарамейские заимствования довольно точно датируются. Но так же хорошо могут быть датированы и субстратные заимствования из хурритo-урартского в протоармянский. Для этого надо использовать не только приведенный выше перечень словарных заимствований, но и топонимы, унаследованные армянами от их хурритo-урартских предков.

Недавно Ф. Кортландтом установлена таблица относительной хронологии фонетических изменений, происходивших от праиндоевропейского языкового состояния до древнеармянского (V в. н. э.). Эта таблица, вероятно, потребует корригирования в некоторых частностях, но в целом аргументация Кортландта обоснована очень строго и «отменить» ее, безусловно, не удастся. К наиболее древним восьми ступеням изменения им отнесены такие, как переход смягченного (палатализованного) **k'* в *s* (общий для древнеармянского с индоиранскими, балто-славянскими, отчасти фригийским и фракийским); развитие *s* в *h* (и далее в нуль, общее с греческим и фригийским); рано датирует Кортландт переход долгих *ō*, *ē* в *u*, *i* (общий с фригийским) и *-on*, *-in* в *-u(n)*, *-e(n)* (тоже общий с фригийским). Даже раньше датирует Кортландт переход **g(h)*, **k(h)* перед *i*, *e* в *ǰ*, *č*'. Это явление собственно армянское, т. к. аналогичные изменения в индоиранских и балто-славянских, видимо, имеют другую дату. Все эти изменения уже не затронули хурритo-урартских заимствований или, как говорят лингвисты, перестали быть продуктивными ко времени контакта протоармянского с носителями хурритo-урартских языков. Действительно, праиндоевропейские слова *g^{w}herm-* 'горячий', *sal* 'соль', *g^{w}ou-* 'корова' дают в древнеармянском *jerm*, *ał*, *kow*, но урартск. *Giarnia* 'имя мест-

ности' дает *Garnī*, а не, скажем, **Karnī* или **J̌arni*; хурр. **šallori* 'слива' дает арм. *salor*, *šlor*, а не **ałor*, и аккадское *agurru* 'обожженный кирпич', попавшее в древнеармянский через хурритский, дает *agur̄*, а не **akur̄*. Примеры можно умножить. Они означают, что протоармянский контактировал с греческим и фригийским, а также с более отдаленными восточноиндоевропейскими диалектами, как, например, с балто-славянским или индоиранским, значительно раньше, а с хуррито-урартскими — позже.

С другой стороны, среди фонетических изменений, отмеченных Кортландтом, есть некоторые, объяснимые только уже наличным хуррито-урартским субстратом. Сюда относится реконструированный им переход праиндоевропейского **p* в **f*, а **f* — опять в *p'*, но уже придыхательное. Это объясняется тем, что в урартском субстрате **f* не было и его можно было передать только как *p'*; аналогичные перемены и по той же причине произошли с фонемами **t* и **k*. Кортландт датирует это изменение своей 11-й ступенью; до этого времени, стало быть, явление урартско-протоармянского двуязычия уже наступило. Далее, в урартском существовало сильное постоянное ударение, в основном, на предпоследнем слоге, в то время как в протоармянском, как вообще в древнеиндоевропейских языках, было подвижное тоновое ударение. Уже в самом урартском силовое ударение на предпоследнем слоге начало, как это обычно и бывает, приводить к усечению конечного безударного гласного. Двуязычие всегда выражается к появлению того, что в житейском обиходе называется «акцентом», т. е. к переносу произносительных привычек своего более древнего языка на язык воспринимаемый. То же самое стало происходить в протоармянском под влиянием урартского субстрата; ударение закрепилось на предпоследнем слоге как силовое, поэтому на кортландтовской 16-й ступени в протоармянском происходит стяжение безударных гласных внутри слова и усечение всех гласных окончаний, в том числе падежных. Ударение оказывается на последнем слоге. Этого мало: отпадение окончаний привело к полной перестройке системы словоизменения в армянском: односложные падежные окончания отпали, а двусложные, став односложными, расширили свою область действия, заняв место и отпавших односложных падежей. Тем самым армянская морфология, как и фонетика, сильно разошлась с морфологией и фонетикой наиболее близких языков — греческого и фригийского. Таким образом, протоармянский язык наложился на хуррито-урартский субстрат после 8-й кортландтовской ступени и ранее 16-й, а скорее всего, даже до 11-й. Почти все изменения до 8-й ступени объединяют армянский с фригийским, однако можно считать исторически засвидетельствованным, что фригийский был уже отдельным, независимым языком самое позднее с конца II — начала I тыс. до н. э. Фригийская держава в Малой Азии сложилась в IX в. до н. э., а в XIII в. фригийцы в Малой Азии еще были неизвестны; стало быть, они прибыли в Малую Азию — причем известно, что именно с Балкан, — где-то между XII и X вв. до н. э.; к этому времени они совершенно отличались по языку

от всех своих соседей, а это значит, что кортландтовская 8-ая ступень, ступень фригийско-протоармянской общности, уже миновала. Тем самым наложение протоармянского на хуррито-урартский субстрат может быть датировано, самое раннее, концом II — началом I тыс. до н. э. Это вполне соответствует предложенному мной отождествлению протоармян с «восточными мушками», засвидетельствованными как двигавшиеся через Евфрат с запада на восток в XII в. до н. э. Само название «мушки» (или, точнее, «муски») состоит из общебалканского этнонима *Mus-* и характерного только для армянского показателя множественного числа *-k'*, в ту эпоху еще имевшего более раннюю форму *-k'i*.

Я предполагаю также, — и это я аргументировал в другой работе, — что число первоначальных носителей протоармянского языка, появившихся на нагорье, было значительно меньшим, чем число носителей хурритского и урартского. Конечно, возможны какие-то начальные столкновения между теми и другими, но в целом появление протоармянского элемента не носило характера завоевания, тем менее — истребления местного населения. Напротив, есть данные в пользу того, что и протоармяне, и хуррито-урарты совместно противодействовали ассирийской агрессии. Лувийские и хуррито-урартские династии далеко не сразу сошли с исторической сцены после появления носителей протоармянского языка. Причиной смены языка было то обстоятельство, что политическое объединение нагорья стало — в развитом железном веке и в окружении агрессивных империй — исторической необходимостью и в обстановке лувийско-протоармянско-хурритско-урартского многоязычия именно протоармянский стал языком общенародного взаимопонимания, а с течением времени — и единственным языком нагорья. Таким образом, я предполагаю двоякие корни у армянского народа: по физическому типу, характеру, по древности исторических достижений, по особенностям произношения и ударения я полагаю армян преимущественно потомками урартов, по языку же в целом — потомками протоармян. Далеко не каждый народ имеет право утверждать, что, искони живя на данной территории, он уже свыше трех тысяч лет, находясь на ней, говорит на одном и том же языке.

Язык был воспринят аборигенами-урартами в рамках свойственной урартам артикуляционной базы и собственной фонетики. Различные позиционные фонетические изменения внутри собственно армянского уже на его древнейшей стадии должны были происходить в пределах тех же рамок.

Кроме того, следует заметить следующее. Изменение индоевропейских взрывных от $*g'$ $*g'h$ $*k'$ $*g^w$ $*g^wh$ $*k^w$ > *c j s k g* (или *ǰ*) *k'* и фрикативного $*s$ > *h* или нуль предшествовало контактам протоармянского с урартским. Поэтому *Gaura-*, *Giarnia-* не перешло в **Kawr-*, **Karni* (или **Carni*), окончание *-ki* сохранилось как *-k'*, а не перешло в **-s*, но одновременно *salor* 'слива' не перешло в **alor*. Эти примеры могут быть умножены. Дж. Греппин также заметил, что «армянское [а также фракийское, фригийское. — *И. Д.*] передвижение» предшествовало заимствованиям из лувийского в армянский.

Вспомогательный носовой сонорный в звуковом составе Авесты

М. Н. Боголюбов
Санкт-Петербургский государственный университет

В исторической фонетике, описывающей язык древнеперсидских надписей, отмечен случай вытеснения срединного h с последующим сложением a + a = â, т. е. aha > â. Так, сослагательное наклонение 3-го л. ед. числа от ah= «быть» представлено регулярной формой ahati ('htiy), тогда как 2-е л. ед. числа того же наклонения *ahahi отличается стяжением aha > â: âhi ('hy). Стяжение, возможно, имеет место в глаголах θâhi/θânhi (θ'hy) из θahâhi/θanhâhi 2. Sg. Subj. и θâti (θ'tiy) из *θahati 3. Sg. Pres. от θah-/θanh- «объявлять, говорить». К *Vivahana-, авест. Vivaŋhana- возводится др.-перс. Vivâna (AirWb 1452). Появление долгого â на месте aha в авестийских текстах считается невозможным, поскольку в них h в этой позиции усилен носовым сонорным ŋ: aŋha и развитие aha > â как бы исключено. И тем не менее в ряде мест Гат нерегулярный долгий â прекрасно объясняется именно как следствие стяжения данной последовательности.

Форма vîšyâtâ (Y. 30, 3, 6) — 3. Pl. Impf. Mid. «они выбрали» считается формой, образованной от основы šy= (AirWb 441) при корне kay=/čay= «выбирать»; на месте =n̥= медиального окончания =n̥ta ожидался бы краткий =a=: *višyatâ, в тексте же находится долгий: vîšyâtâ. Допустим, что здесь â восходит к aha: *višyahatâ из *vi=šyah=atâ.

При др.-инд. bhay=, авест. bay= «бояться» существует основа с наращением =as=/=ah=: авест. byah=, которая отразилась в авест. biwivâŋha из *bibyâha (Yt. 19, 48; Insler 223). Основа šyah= от kay=/čay= «выбирать» (ср.: pas=:fšah=; vah=:ušah=; hav=:xᵛah=) запечатлена в имени Haošyaŋha= от *hu=šyah= «делать хороший, правильный выбор» (см.: Mayrhofer, N 168) — Haošyaŋha= (*Haušyaha=) «сделавший хороший, правильный выбор».

Долгий â, восходящий к aha и переданный на письме через ô, представлен в инфинитиве vôi (AirWb 1427) из *vahai от vah= «веселить», «радовать» (к и.-е. u̯es=, ср. русск. *веселый*) во фразе âtarš vôi mazdå ahurahyâ ahî mainyuš vôi ahyâ spəništô ahî (Y. 36, 3) — «ты являешься Огнем на радость Мазды Ахуры, ты являешься Святейшим Духом на радость ему».

Последовательность vôi.vîdaitê (Y. 30, 8) рассматривается как интенсив от ²vaed= «находить» — vôivîd= (AirWb 1318). Разделим, однако, vôi.vîdaitê на два самостоятельных слова — vôi vîdaitê, из кото-

рых первое — vôi — является инфинитивом < *vahai «чтобы радовать», «на радость», а второе — vîdaitê — представляет 3. Sg. Pres. Mid. от vi + dâ= «утверждать», «устанавливать»: aṯ mazdâ taibyô xšaθram vohû manaŋhâ vôi vîdaitê (Y. 30, 8) — «тогда, о Мазда, тебе на радость утвердится власть с Доброй Мыслью».

Загадочное â.môyastrâ (Y. 30, 9) прочитано как â myastrâ.barana- (AirWb 1190), â.maêstrâ (Humbach, II, S. 23), â môi (a)stâ (Insler, p. 34, 173). Добавим еще одно прочтение: *âmôi *yastrâ. При встрече i + y гласный, как правило, поглощается сонантом, ср.: aiwyåŋhana= из abi *yâhana=, aiwyâsta= из abi yâsta=. Если теперь допустим, что в определенное время действовала закономерность ah > â, то на месте *âmôi *yastrâ мы вправе будем прочитать *ahmâi *yastrâ, где ahmâi — Pres. Pron. 1. Pl. Dat. «нам» и yastrâ — производное с суффиксом =tra=/=θra= от yat= «вмещать(ся)», «приходить в соответствие», «достигать цели», «оказываться успешным, удачливым». Ср. авест. yat=, yâtaya=, yayata, yôièəmâ; согд.-будд. ytw «happy result», yt'kh «advantage»; сак. nîsta= «paid back» <*ni=y(a)t=ta=, bîsta= «restricted(?)» < *abi=y(a)t=ta= (DKhS 187, 293). Примем *yastra=, образованное по типу hastra= «собрание» от had= «сидеть», vastra= «одежда» от vah= «надевать», в значении «достижение цели», «успех», «удача»; *yastrâ — Pl. Acc. n.:

aṯčâ tôi vaêm ƕyamâ — yôi îm fərašəm kərənaon ahûm
mazdåsčâ ahuråŋhô — â.môyastrâ baranâ ašâčâ
hyat haθrâ manå bvaṯ — yaθrâ čistiš aŋhaṯ maêθâ

Y. 30, 9

Следующее за â.môyastrâ слово baranâ является слитно написанной глагольной формой baran â, состоящей из baran (обычно barən) — 3. Pl. Inj. Impf. Act. от bar= «нести» и постпозитивно расположенного преверба â: bar= + â «приносить».

Из двух омонимов — [1]manah= «мысль» и [2]manah= «обитель», «дом» — предпочтем здесь, как и в Y. 30, 4, второй. Соответственно выведем и для maêθâ, отглагольного прилагательного, именной части сказуемого aŋhat maêθâ, согласованной в жен. роде с подлежащим čistiš «вероучение», значение «живущий, обитающий» от глагола maêt=/maêθ= «жить, обитать». Глагол и.-е. *meit(h)= (Pok. 715; > русск. место) «жить, обитать» широко отражен в иранских языках, ср.: авестийские личные формы mitayatu, miθnatu, miθnâṯ, miθnâiti; имена существительные — maêθana= «Aufenthaltsort für Menschen (und Götter), Wohnung, Haus» (> ср.-перс., н.-перс. mêhan «отчий дом», «родина»), maêθanyâ= «Wohnung, Behausung» (AirWb 1105—1107); имя прилагательное — maêθa= «живущий, обитающий»; сак. parmihâ= «селение» <*parimiθâ и другие соответствия (см.: DKhS 219).

Итак, да не будем мы теми, которые сделают этот мир прекрасным.
И Мазда, и другие Ахуры вместе с Артой принесут нам удачу.
И да возникнет в нем дом, где будет обитать Вероучение.

Из авестийских глагольных форм nivânənti «они окутывают» и nivânâṯ «он укроет»: yaθa ave awrå upâpå masitô gairiš nivânənti (Yt. 14, 41) — «как дождевые тучи окутывают большие горы», yaṯ nô uγra.bâzâuš nivânâṯ ṯbišyanbyô (Yt. 10, 75) — «укроет нас от недругов Мощнорукий» Chr. Bartholomae извлек основу презенса vânâ=, выделив из нее корень [4]van= «von oben her bergen», который не имеет родственных параллелей (AirWb 1353).

К корню [4]van= обратился также H. Humbach (см.: Benzing 102), определив его в хорезмийской каузативной основе 'w'ny= «einhüllen; beschützen» < *âwânaya=, которая заключена в хорезм. m'w'nyd — 3. Sg. Impf. (Benzing 384). D. N. MacKenzie представил 'w'ny= как вторичный каузатив от *'wn= *â=wṛna=, восходящий к [1]var= «hüllend bedecken» (KhwGl 534, N 25). Позже (KhwEl, N 386, p. 110), при этимологии хорезм. δ'w'ny'd n. m. «suretyship, bail», абстрактной формы на =yâd, < *yâti, от хорезм. δ'w'n (Muq.) «surety, bail, sponsor» < *hada-âwâna- «with protection», D. N. MacKenzie согласился с мнением M. Samadi, которая тоже корнем основы 'w'ny= видит [4]van= (Samadi, 9).

Принято др.-перс. âvahana- «селенье» и продолжающие это имя среднеиранские заимствования — армян. auan «селенье», арам. 'wn' «станция», манд. awana «квартал» — возводить к [2]vah= «жить, обитать». H. W. Bailey (DKhS 383) предпочитает, однако, связывать сак. vâna= «dwelling-place» и среднеиранские слова, происходящие от др.-перс. âvahana= > âvân (со стяжением aha > â), с корнем [4]van=, извлеченным из авестийских глаголов nivânənti, nivânâṯ.

Есть иной путь для объяснения этих глаголов. Их долгий â основы можно описать как результат стяжения последовательности aha/âha > â. Обращение к глаголу [3]vah= «sich kleiden in» — с удлинением гласного и суффиксом =na= в переходной основе — *vâhana= «одевать», «окутывать» в стяжении — *vâna= исключает необходимость постулировать для nivânənti, nivânâṯ корень [4]van=, который нельзя поддержать убедительными параллелями.

Основа vaha= от [3]vah=, не затронутая стяжением aha > â, усилена в текстах носовым сонорным ŋ — vaŋha=. Основа *vâhana=, подвергшаяся стяжению — vâna= и запечатлевшаяся в nivânənti из *nivâhana= и в nivânâṯ из *nivâhanât, вошла в живой языковой фонд и получила продолжение в хорезмийских 'w'ny= «окутывать», «оберегать» < *âwânaya=, и δ'w'n *δâwân «поручитель» из *hada=-âwâna= «тот, кто с охраной, защитой», δ'w'ny'd *δâwânyâd «поручительство», «залог». Преобразование *vâhana= > vâna=, отразившееся наряду с авестийскими текстами также в хорезмийском языке, относит его по времени к общеиранскому периоду.

S. Insler обоснованно соединил раздельно написанные ašâ yečâ (Y. 30, 1; Y. 51, 2) в одно слово — ašâyâ=čâ, в котором, как он думает, имя aša= стоит в дательном падеже — ašâyâ. Нормальной формой дательного падежа от aša= на письме, однако, является ašâi, с союзом čâ — ašâičâ. Очевидно, и в данном случае имело место стяжение ah > â, в результате которого форма родительного падежа ašahyâcâ (при ahyâ > â-ye, относительно иран. â = авест. e см.: Reichelt, § 133) была воспринята как ašâ yečâ. Но не дательный, а именно родительный падеж отвечает контекстам: staotâčâ ahurâi yesnyâčâ vaŋhəuš manaŋhâ... ašâ yečâ (= ašahyâcâ) — «хвалебные и молитвенные гимны Господину Доброй Мысли... и Правды» (Y. 30, 1); tâ vâ mazdâ paourvîm ahurâ ašâ yečâ (= ašahyâčâ) — «О Мазда Ахура, эти изначально у Вас и у Правды» (Y. 51, 2).

В глубокой древности, наблюдая за тем, насколько адекватно, например, учащимся удается произносить канонические тексты, наставники заметили, что фонетические особенности местной живой речи, в частности такие как стяжение aha > â и заместительная долгота ah > â, проникают в священные тексты при их устном воспроизведении. В то же время они, думается, обратили внимание, что ничего подобного не происходит, если h предварен носовым сонорным, как это имеет место в saŋha= (<*sanha=, ср. др.-инд. saṃsa=), daŋhah= (<*danhah=, ср. др.-инд. daṃsas=). Видя следствием ah(a) > â затемнение связи между родственными словами, ведущее к затруднению понимания текста, чтобы при этом не допустить порчи текста, его хранители и редакторы приняли решение распространить ŋ, препятствующий вытеснению h, на определенные позиции (см.: Reichelt, § 96—100). Иного взгляда на историю ŋ в авестийских текстах придерживался С. Н. Соколов. Он считал, что «ŋ возникает перед h позитивно, и это — реальное явление для каких-то (восточных) диалектов» (Соколов, с. 28).

Внедрение ŋ, вне всякого сомнения, было обдуманной и фонетически обоснованной мерой, которая действительно воспрепятствовала вполне естественному, но нежелательному воздействию живой речи жрецов на хранимые в памяти и изустно передаваемые тексты.

Примеры на ah(a) > â, рассмотренные выше, относятся к тем случаям, которые утвердились в текстах до введения в них защитного ŋ. Вытеснение срединного h в той или иной позиции могло происходить в любой исторический период, в том числе и в очень ранний. Собственно, нельзя исключить, что этого рода тенденция была присуща речи самого Заратуштры. Создав на месте лорингала группу ŋh, хранители священных текстов воздвигли преграду, которая на протяжении веков препятствовала проникновению и укоренению в них новации, рождавшейся в живой речи разнодиалектной и разноязычной среды последователей Заратуштры.

Библиографические сокращения

Соколов — *Соколов С. Н.* Язык Авесты: (Учебное пособие). Издательство Ленинградского университета, 1964.
AirWb — *Bartholomae Chr.* Altiranisches Wörterbuch. Straβburg, 1904.
Benzing — *Benzing J.* Chwaresmischer Wortindex. Wiesbaden, 1983.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London.
DKhS — *Bailey H. W.* Dictionary of Khotan Saka. Cambridge University Press, 1977.
Humbach — *Humbach H.* Die Gathas des Zarathustra. Bd. I, II. Heidelberg, 1959.
Insler — The Gâthâs of Zarathustra / By *S. Insler* //Acta Iranica 8. Leiden, 1975.
KhwGl — *MacKenzie D. N.* The Khwarezmian glossary, IV // BSOAS. Vol. XXXIV, Part 3. 1971.
KhwEl — *MacKenzie D. N.* The Khwarezmian Element in the Qunyat al-Munya // School of Oriental and African Studies. University of London, 1990.
Muq — *Zeki Velidi Togan.* Muqaddimat al-Adab. Istanbul, 1951; *J. Benzing.* Das chwaresmische Sprachmaterial einer Handschrift der «Muqaddimat al-Adab» von Zamaxsarî. Wiesbaden, 1968; *J. Benzing.* Chwaresmischer Wortindex. Wiesbaden, 1983.
Mayrhofer — *Mayrhofer M.* Iranisches Personennamenbuch. Bd. I: Die altiranischen Namen. Faszikel 1: Die avestischen Namen / Österreichische Akademie der Wissenschaften. Wien, 1977.
Pok. — *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959.
Reichelt — *Reichelt H.* Awestisches Elementarbuch. Heidelberg, 1909.
Samadi — *Samadi M.* Das chwaresmische Verbum. Wiesbaden, 1986.
TPhS — Transactions of the Philological Society. London.
Y. — Yasn.
Yt. — Yašt.

Грамматические сокращения

Act.	— Active	Pers.	— Personal
Dat.	— Dative	Pl.	— Plural
Impf.	— Imperfect	Pres.	— Present
Inj.	— Injunctive	Pron.	— Pronoun
Mid.	— Middle	Sg.	— Singular

К значению слова mlk в Ветхом Завете

М. В. Иванова

В некоторых библейских текстах разного времени, освещающих жизнь домонархического Израиля, употреблено слово mlk — «царь». Особенно примечательно приложение этого слова к Моисею в тексте «Благословения Моисеева» (Втор 33, 5), к Авимелеху в «Книге Судей» (Суд 9, 6). Принципиальное значение имеет вопрос о том, существует ли хоть один ранний библейский текст, называющий «царем» Йагве. Очевидно, что от решения этого вопроса зависит понимание истока теократической идеи в Ветхом Завете.

I. Моисей — царь в Йешуруне

«Йешурун» (уменьшительное от yšr — «прямой», «праведный») архаический эпитет праведности народа Израиля — встречается только во Втор 32, 15; 33, 5, а также у Второисайи (Ис 44, 2); в Септуагинте его заменяет греческое слово «Возлюбленный» — ἠγαπημένος, а в Таргуме Аквилы оба эпитета уступают место этнониму «Израиль». В основе эпитета «Йешурун» лежит архаическое представление о праведности как следовании Космическому Закону Правды, что находит практическое выражение в правильно организованном культе и следовании традиционному укладу — «прямому» пути «отцов». Связь эпитета «Йешурун» с мифическим принципом, правящим Вселенной, подтверждена в финикийских царских надписях эптетами царей типа mlk yšr и mlk ṣdq — «царь праведный», «царь справедливый» [см.: Шифман, 1993, с. 67]. В сферу божественного Закона входила война. Сохранились упоминания о существовавшем в древности сборнике эпических военных песен Израиля — «Книге Праведного» — «Сефер гай-Йашар» (Нав 10, 13; 2 Цар 1, 18).

Мир Йешуруна — ограниченный круг внутреннего, сакрального; внешнее нечисто, «мерзко», но оно «близко» и притягательно. Прошлое идеализировано. Это жизнь пастушеских племен в пустыне. Фактически Йешурун живет в Ханаане и уже адаптировался к местным условиям, воспринял культуру земледельческих народов, следовательно, перестал соответствовать древнему идеалу. Об этом говорит следующий фрагмент из «Песни Моисея»:

> Разжирел Йешурун, стал упрям,
> Разжирел, растолстел, наелся.

И оставил Бога — Творца своего,
И стал хулить Камень спасения своего.
Раздражили Его чужеземными,
Мерзостями прогневил,
Приносили жертвы шэддимам, а не Богу,
Богам, которых не знали,
Новым, что пришли от соседей,
Не трепетали пред ними ваши отцы!

(Втор 32, 15—17)

Обычная в историографии оценка «Песни Моисеевой» (Втор 32, 1—43) как позднего, послепленного сочинения была пересмотрена в 1958 г. О. Эйссфельдтом [Eissfeldt, 1958]. Вполне вероятно, что текст можно датировать временем ранней монархии.

Заслуживает внимания тот факт, что вместе с переосмыслением, а затем исчезновением эпитета «Йешурун» в поздних переводах имела место и попытка замены «царского титула», если так можно сказать, приложенного к легендарному законодателю Моисею во Втор 33, 5.

Не исключено, что в композиции «Второзакония» начальные стихи главы 33 служат связкой и вводят, вероятно, более древний текст благословений племенам Израиля — так называемое «Благословение Моисея». Считая этот текст очень древним, О. Эйссфельдт сравнивал его с «Песнью Деворы» (Суд 5), по языку более архаичной [Eissfeldt, 1964, S. 303; Дьяконов, 1988, с. 288; напротив, Bottéro, 1986, p. 141; ср. с. 146 странный «перевод» Суд 5, 8а — ybḥr 'lhym ḥdšym — «Restaient cois les champions de Dieu»!]. Однако древность зачина может быть подвергнута сомнению. В нем встречается, в сочетании «Огонь Закона», слово dāt — древнеперсидское «закон» (Втор 33, 2), которое имеется, за исключением указанного стиха, только в послепленных книгах «Ездры» и «Есфири» [Koehler, Baumgartner, 1958, с. 220].

Субъектом стиха 5 в «Благословении Моисея» ряд исследователей считает Йагве, причем текст Втор 33, 2—5 рассматривается или как гимн Йагве, напоминающий о начале его царской власти и прославляющий его величие [ср. Noth, 1930, S. 71—72; Eissfeldt, 1964, S. 303]. Но в Септуагинте фрагмент Втор 33, 4—5 звучит так: νόμον ὃν ἐνεείλατο ἡμτν Μωντῆσ. κληρονομίαν συναγωγατς Ιακοβ. καὶ ἔσται ἐν τῷ ἠγαπημένῳ ἄρχων συναχυέντων ἀρχόντων λαῶν ἁμα φυλατς Ισραηλ.

Евреи-переводчики в III в. до н. э. нашли слово «царь» — mlk — оригинала неуместным для домонархической эпохи Израиля и заменили его греческим ἄρχων — «архонт», «старейшина», «глава совета». Следовательно, стих 5 относили не к Йагве, а к Моисею. В ином случае, вероятно, было бы употреблено слово βασιλεύς — «царь». В арамейском Таргуме Аквилы вновь появляется «царь» — mlk', а эпитеты Израиля («Праведный» и «Возлюбленный») исчезают [см. изд.: Berliner, 1984, 1, S. 237]. Вряд ли это произошло потому, что позднее, по мере распространения христианства, благочестивые иудеи стали считать несчастным тот день, когда был завершен перевод Аквилы [Грец, 1906, с. 85; Berliner, 1884, 2, S. 92—99]. Перевод Септуагинты был

осуществлен для употребления грекоязычными евреями в «странах рассеяния», а также для использования в миссионерских целях, в период эллинистических монархий, и слово «царь» в этой среде не было анахронизмом. Переводчики Септуагинты руководствовались соображениями здравого смысла, тогда как в Таргуме дает знать о себе авторитет Торы, родство языков и стремление замкнуться в собственной традиции.

Перевод торжественного зачина к «Благословению Моисея» представляет трудность, но вряд ли текст испорчен, хотя кажется, что о Йагве говорится то во втором, то в третьем лице. Возможно, речь идет о двух субъектах: «он» — Йагве, «ты» — Моисей. Буквально текст значит: «Йагве от Синая отправился [в путь], воссиял от Сеира им, явился [в блеске славы] от горы Фаран и пришел о десяти тысячах святости, одесную его огонь закона им; также любящий народы, все святости его в руке твоей, они были повержены к ногам твоим, он вознес [их] словами твоими. Учение дал нам Моисей, наследие обществу Иакова. И он был в Йешуруне царем, когда собирались главы народа вместе с коленами Израиля» (Втор 33, 2—5). Появление Йагве описано глаголами, обозначающими восход и сияние солнца; возникает параллель: Йагве = солнце, закон = огонь. Следующий перевод представляет собой попытку приблизиться к размеру подлинника.

От Синая Йагве начал путь,
От Сеира, как солнце, взошел,
Воссиял от горы Фаран,
Он пришел с мириадой святынь,
Одесную его — огонь,
Всем народам — его закон,
Все святыни — в твоей руке,
И поверглись к твоим ногам,
Он вознес их словом твоим.
Учение дал нам Моисей,
Наследие обществу Иакова,
И он был в Йешуруне царем
При собраниях глав народа
Вместе с коленами Израиля.

Текст связывает с легендарным законодателем Моисеем в Синайской пустыне происхождение того типа власти, носителями которой были судьи, а затем цари Израиля, совмещающие функции жреческого и светского правителя.

II. Авимелех — царь в Сихеме

История Авимелеха рассказана в 9-й главе «Книги Судей». Авимелех был сыном судьи Иеруббаала от его наложницы из Сихема. После смерти отца при поддержке родственного клана по материнской линии и жречества Баал-Берита, снабдившего его серебром, собрал

отряд наемников и, перерезав братьев, воцарился в Сихеме, совершив церемонию помазания у священного дуба.

Авимелех три года «господствовал над Израилем» (Суд 9, 22), после чего Йагве послал «злого духа между Авимелехом и жителями Сихема». У горожан появился новый вождь — Гаал сын Эведа. Авимелех воевал с городом и сжег людей, укрывшихся в капище Баал-Берита. После этого по неясной причине он отправился войной против города Тевец (вероятно, северо-восточнее Сихема), при осаде которого был убит.

К аргументации в пользу аутентичности истории Авимелеха относится археологически подтвержденное разрушение Сихема в первой половине XII в. до н. э. Отмечалось, что девтерономистская редакция, крайне враждебная к Авимелеху, делает его историю центром «Книги Судей», причем Авимелех, ставший царем по собственной инициативе, может рассматриваться как в некотором роде антипод Иосии — как вождь, присвоивший божественную прерогативу. Вообще оценки Авимелеха в историографии неоднозначны: бессовестный авантюрист, герой, завоевавший для Израиля Сихем и погибший при осаде Тевеца, царь Сихема и одновременно главнокомандующий Израиля [Sympson, 1972, p. 118—120; Boling, 1975, p. 175, 181—182, 185]. По-разному оценивается и «Притча о терновнике», связанная с историей Авимелеха, в контексте «Книги Судей»: как антимонархический памфлет, как средство внутриполитической борьбы, как рекомендация не делать царем неподходящего человека [Eissfeldt, 1964, S. 16; Herrmann, 1983, S. 163].

Нет достаточных оснований верить источнику в том, что Авимелех господствовал три года над всем Израилем. Более вероятно, что он был царем Сихема и имел достаточное число сторонников-израильтян для расправы с городом. Нет никаких сведений о нем как вожде союза племен или одного племени. Авимелеха воцарили как сихемита и отвергли как израильтянина, дважды забыв о его полуизраильском, полусихемском происхождении. Жители Сихема могли использовать его как орудие борьбы с домом судьи Иеруббаала. Несмотря на существование сходных семитских традиций у израильтян и ханаанеев, прежде всего традиции договора народа с божеством [Boling, 1975, p. 176, 178], сохранялись этнические особенности, различие генеалогического древа. Сихемиты были «сынами Хамора, отца Сихемова» (Быт 33, 19 и 34, 2; Суд 9, 28). О генеалогии-то и напомнил горожанам Гаал, возмущая народ против Авимелеха: «служите лучше людям Хамора, отца Сихемова». Будучи одним из мест паломничества израильтян [Vaux, 1967, p. 115—117], Сихем в ту пору оставался ханаанейским городом. Сихемский храм Эль-Берита в «Книге Судей» назван также храмом Баал-Берита (Суд 8, 33; 9, 4 и 46), кажется, в пейоративном смысле.

Из сообщений источников о вождях Израиля известно: об учреждении вождем культа (Суд 8, 27), о военных действиях во главе союза племен (Суд 4—5), о договоре вождя со старейшинами племен

(Суд 11, 9—10), об угрозе вождя перерезать скот израильтян, если они не поддержат его военную инициативу (1 Царств 11, 7). В истории Авимелеха не имеют никакого значения отношения вождя и союза племен; наоборот, отношения города и его правителя играют самую значительную роль. Следовательно, самый ранний израильский опыт установления царской власти воспроизвел ханаанейскую модель.

Никто из вождей Израиля в эпоху Судей не добивался власти при поддержке неизраильского города и местной аристократии и не использовал сокровища городского святилища и наемные войска. Даже Давид, укрепившийся в Циклаге под покровительством филистимлян (1 Цар 26, 6), а затем в завоеванном ханаанейском Иерусалиме (2 Цар 5, 6 и 9), действовал так, как будто усвоил опыт Авимелеха.

На основе более высокой, ханаанейской модели города-государства Израильский союз смог превратиться в монархию на рубеже XI—X вв. до н. э. Это происходило в условиях борьбы с филистимлянами, которая привела к консолидации израильских племен.

III. Йагве — Царь Израиля

Широко распространено мнение, что идея «Йагве — Царя Израиля» была основным элементом «конституции амфиктионии», чем и было с самого начала обусловлено неприятие монархии израильтянами [Boling, 1975, p. 108]. Однако в «Песне Деворы» (Суд 5), древнейшем библейском памятнике (XII в. до н. э.), представление о Йагве-Царе не засвидетельствовано. В «Песне Моисея» Йагве — Бог-Отец, Создатель (Втор 32, 6).

В «Песни Моисеевой» зафиксирована лишь архаичная идея Бога-Творца, утвердившего мир и сотворившего человека: «не Он ли — Отец твой, тростник твой? Он создал тебя и основал тебя верно» hl' hw' 'byk qnk hw' ᶜśk wyknnk (Втор 32, 6). В свете редакции «Второзакония» эпитет qnk — «тростник твой» — кажется метафорой, утратившей связь с архаической мифологией. Однако в космогонии возможна семантическая связь Бога-«Основателя» и «тростника» [ср. Элиаде, 1987, с. 159—163].

Поклонение небесным владыкам у древних народов не противоречило возникновению государственности в форме монархии. Вполне справедлива критика Л. А. Тихомирова в адрес старой немецкой школы, утвердившей в библеистике «протестантское» (а по существу иудаистское) понимание ветхозаветного антимонархизма, служившего якобы стержнем израильского теократического мышления израильтян [Тихомиров, 1992, с. 126]. Можно утверждать, что Бог всегда имеет всю полноту власти; но люди мыслят божества лишь по мере развития человеческого духа, отражением которого является тип человеческого общества. Различные проявления власти «все коренятся во власти отца, этом первоначальном виде той же царской власти» [Арх. Серафим, 1994, с. 27].

Первоначально культ Йагве был местным. «Книга Судей» показывает противостояние племенных богов и вождей в их экспансии и защите коренной (по праву давнего захвата) территории: «Разве не тем, что дал во владенье тебе Кемош, бог твой, владеешь ты? А всем тем, что дал Йагве, бог наш, во владенье нам, тем владеем мы» (Суд 11, 24). В псалмах эпохи Первого храма Йагве — верховное божество, не исключающее существования других богов: «ибо Бог великий Йагве и царь великий над всеми богами» (Пс 94, 3 = МТ 95, 3).

Универсализм Йагве был современником персидской державы Ахеменидов. Этому предшествовал длительный период синкретизма Йагве и ханаанейских Элогимов, в частности иерусалимского Эль-Эльона, Бога Всевышнего. И. Ш. Шифман обратил внимание на предложенное в 1952 г. О. Эйссфельдтом чтение фрагментов «Песни Моисея» Втор 32, 8—9, находя в нем «четкое соответствие эллинизированному финикийскому преданию о разделе Элем-Кроносом мира между богами» [Шифман, 1987, с. 168]. В масоретском тексте смысл стиха 8 искажен. Всевышний (Эль-Эльон) устанавливает границы народов «по числу сынов Израилевых» — lmspr bny yśr'l, что является полной бессмыслицей. Но более ранняя, чем масоретский текст, Септуагинта сохраняет следы оригинала: «по числу Ангелов Божиих» — κατὰ ἀριυμὸν ἀγγέλων υεοῦ; первоначально могло быть: «сыновей Божиих», ср. Быт 6, 2, где «сыны Элогима» значит «боги».

Когда наделял Эльон племена наследьем,
Когда разделял Он сынов Адама,
Он установил границы народов
По числу сыновей Божьих.
Тогда долей Йагве стал народ Его,
Йаков — мерный шнур наследия Его.

Параллельно предлогу b в конструкции с инфинитивом в стихе 8 частица ky в стихе 9 имеет, скорее всего, временно́е значение и не может быть переведена союзом «ибо», как в Синодальном переводе. Ее следует перевести словом «тогда».

Первочеловек Адам должен был непосредственно повиноваться своему Творцу. Народы, происшедшие от потомков Адама, получили на земле свой удел и богов-покровителей, когда Всевышний разделил наследство между богами. Приведенный фрагмент не дает доказательств в пользу того, что синкретизм Йагве и Эль-Эльона на этой ступени уже произошел.

«Песнь Моисея» сохраняет родовую, патриархальную идею Отцовского Бога, Творца и Основателя Израиля (Втор 32, 11). Представление о Йагве — Царе Израиля, а тем более всего мира, кажется чуждым этому тексту.

Теократическая идея не была распространена в Израиле эпохи Судей и не могла служить препятствием для установления монархии. Напротив, как показывают примеры других древних цивилизаций, боги-цари служили мифологическими прототипами царской власти.

Наиболее характерным кажется пример древнеиндийского общества с его традиционной кастовой структурой. Космические аспекты царской власти в представлениях ведийских ариев выражают такие боги, как Варуна, Агни, Сома, но «ради племен» призывается царь «Индрой... вдохновенным» (AB III, 3, 3 c), типичным кшатрием среди богов, ср.: «Этого кшатрия, Индра, усиль для меня!» (AB IV, 22, 1 a); царя называют «человеческим Индрой» [Елизаренкова, 1989, с. 38].

При отсутствии рафинированных форм идеологии легитимность древних монархий была утверждена на фундаменте религии. Власть земного правителя и ее мифический прообраз — власть верховного божества — были взаимно моделированы, и в некоторых случаях даже деспотические проявления власти земных царей получали рациональное объяснение и оправдание в свете религиозных и мифологических представлений, причем представления эти служили интересам общественных элит. Так, в «Илиаде» мысль о единодержавии царя, получившего «скиптр и законы» от Зевса, проведена в речи Одиссея к народу (Ил., II, 204—206); но в речи басилевса Ахилла к Агамемнону деспотизм осуждается (Ил., I, 149—171).

У многих древних народов имело место представление о том, что некогда человеческая власть сменила на земле власть богов и героев. Повторение космогонической драмы и возвращение Божьего Царства на землю входили в архаический комплекс Нового Года [Mowinckel, 1961; Morgenstern, 1964; Элиаде, 1987]. Только в свете древних представлений о золотом веке и его конце можно придавать некоторое значение возможности ранних проблесков теократической идеи в Израиле.

Слово mlk в домонархическом Израиле прежде всего обозначало ханаанейских правителей, но в некоторых случаях «царями» могли называть вождей Израиля. Пример Авимелеха показывает, что это правитель ханаанейского типа. Менее вероятно, что «царями» в эпоху Судей называли вождей во главе совета старейшин Израиля, хотя, несомненно, Втор 33, 5 относит слово mlk не к Йагве, а к Моисею.

Литература

1. *Архиепископ Серафим* [*Соболев*]. Об истинном монархическом миросозерцании // Архиепископ Серафим [Соболев]. Об истинном монархическом миросозерцании: Статьи и проповеди. СПб., 1994. С. 25—107.
2. *Грец Г.* История евреев. Т. 5. Одесса, 1906.
3. *Дьяконов И. М.* Переселение заречных племен (`ибрим) // История древнего Востока: Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации. Ч. 2. М., 1988. С. 269—290.
4. *Елизаренкова Т. Я.* Об Атхарваведе // Атхарваведа: Избранное. М., 1989. С. 3—56.
5. *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб., 1992.
6. *Шифман И. Ш.* Культура древнего Угарита (XIV—XIII вв. до н. э.). М., 1987.
7. *Шифман И. Ш.* Угаритский эпос. М., 1993.
8. *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.

9. *Berliner A.* Targum Onkelos. 1 — 2. Berlin, 1884.
10. *Boling R. G.* The Anchor Bible: Judges: Introduction, Translation and Commentary. New York, 1975.
11. *Bottéro J.* Naissance de Dieu: La Bible et l'historien. Paris, 1986.
12. *Eissfeldt O.* Das Lied Moses Dt 32, 1 — 43... Berlin, 1958.
13. *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964.
14. *Koehler L., Baumgartner W.* Lexicon in Veteris Testamenti Libros. Leiden, 1958.
15. *Morgenstern J.* The Cultic Setting of the «Enthronement Psalms» // HUCA. Vol. 35. Cincinnati, 1964. P. 11 — 42.
16. *Mowinckel S.* Psalmenstudien. Bd. 2. Amsterdam, 1961.
17. *Noth M.* Das System der zwölf Stämme Israels. Stuttgart, 1930.
18. *Sumpson C. A.* Judges, Book of // Encyclopaedia Britanika. XIII. Chicago; London, 1972. P. 118 — 120.
19. *Vaux R. de.* Les institutions de l'Ancien Testament. 2. Paris, 1967.

Summary

Margarita V. Ivanova. Some observations on the term MLK in the Old Testament.

The main these of the present article is that there is a mutual modeling of the Earthly and Heavenly powers. In the introduction, the question is raised in how far the use of the term «king» is adequate when applied to the life of pre-monarchial Israel, in some texts of the Old Testament. The article is divided into three parts: 1. Moses as king of Jeshurun; 2. Abimelech as king of Israel; 3. Yahwen as King of Israel. The author is inclined to answer to the question raised in the negative, and adduces evidence in favour of her opinion.

The article includes poetical translations into Russian of some fragments of the «Song of Moses», and of the «Blessing of Moses» (with a short philological commentary).

«Косметические» палетки и раннеегипетское мировоззрение

Р. Б. Либина
(Санкт-Петербург)

В древнеегипетской картине мира значительное место занимало представление об особом свойстве изображений и надписей порождать подобную им реальность [1]. Эта идея проявлялась в древнеегипетской культуре в различных сферах.

В наиболее явной форме мысль о возможности реализовать воображаемое при помощи изображений и надписей выразилась в погребальной практике и была связана с концепцией Ка. В современной литературе египетский Ка часто переводят словом «Двойник», что лишь отчасти передает смысл этого древнего термина. Древнеегипетский Ка не был ни тенью, ни отражением, ни привидением. Ка полноправно существовал наряду с человеком или предметом. По сравнению с человеком Ка обладал даже некоторым преимуществом: человек был смертен — Ка мог существовать вечно. То, что египтяне называли Ка, с современной точки зрения ближе всего к таким понятиям, как «воспоминание», «образ», «представление», с той только разницей, что древним египтянам мыслимые ими образы казались столь же реальными, как люди или предметы, их воспоминания-Ка мыслились существующими вне и помимо человека. Воспоминание для нас — только воспоминание, для египтян — это способ существования Ка [2].

Условием вечной жизни Ка являлось создание изображений и надписей, которые, с нашей точки зрения, воспроизводили облик человека и называли его имена и титулы, а с точки зрения древних египтян — порождали Ка. Достичь бессмертия означало обеспечить бессмертие своему Ка. Поэтому египетская гробница — не только и не столько место погребения человека, сколько место обитания его Ка.

Особая роль изображений и надписей не ограничивалась погребальной практикой. В области общественной жизни и взаимодействия с природой можно обнаружить обычаи и явления, которые свидетельствуют об «использовании» порождающей силы изображений и надписей. Ежегодно цари бросали в Нил свитки с приказом реке разлиться [3], и это означало, что событие непременно произойдет. На границе завоеванной территории царь устанавливал статую и стелу, содержавшую текст о процветании присоединенной страны [4], — смысл, очевидно, был аналогичным. То же мироощущение, возможно, сыграло определенную роль в формировании экономической организации Древнего Египта, в основе которой лежало «хорошо налаженное планирование» [5].

Таким образом, не было принципиальной разницы между гробничными рельефами и статуями и, к примеру, царскими победными надписями в храмах. Одни обеспечивали вечное бытие Ка человека и необходимых ему вещей. Другие тем же способом, самим фактом своего существования, должны были постоянно воспроизводить ситуацию победы. Культура Египта в целом оказалась ориентированной на изобразительность, особую роль письма и представления о параллельном мире.

Практика создания изображений известна с I династии. Значит, к эпохе Раннего царства сходное мировоззрение в какой-то форме должно было уже существовать. Но в додинастический период не было ни стел, ни ложных дверей, ни иных предметов, с которыми в историческое время связывалась мысль о «Двойнике». Аналогичный круг идей, вероятно, воплощался как-то иначе. Как именно? И когда начинают формироваться такого рода представления?

Бесписьменные памятники додинастической эпохи могут дать ответы на эти вопросы только при сравнении с материалами исторического времени. Для наиболее приближенного к первобытной эпохе периода Древнего царства в основном понятен тот смысл, который египтяне придавали созданию и существованию рельефов и статуй. Однако прямое сопоставление памятников двух эпох невозможно: несходство материалов догосударственного периода (VI—IV тысячелетия до н. э.) и начального этапа письменной истории (Раннее и Древнее царства) слишком велико. Разница столь значительна, что в XIX в. даже возникла теория «династической расы», согласно которой египетская цивилизация была создана какими-то пришельцами извне, не имевшими ничего общего с первобытным населением долины и дельты Нила[6]. Дальнейшие исследования показали непрерывность развития материальной культуры, и теория «династической расы» в современной литературе, как правило, отвергается[7]. И хотя непосредственное сравнение материалов первобытной и династической археологии выявляет общность технических и художественных приемов, преемственность форм керамики, эволюцию архитектурных конструкций и т. д., в целом мастаба Древнего царства все же мало напоминает пусть даже богатое захоронение додинастического времени. Обычное додинастическое погребение представляет собой небольшую яму круглой, овальной или прямоугольной формы диаметром или со сторонами от 0,5 до 2,5 м. В V—начале IV тысячелетия могильная яма имела форму круга[8] (возможно, в подражание древней форме африканских жилищ[9]). Затем появляются овальные захоронения[10], во второй половине IV тысячелетия они имели, в основном, прямоугольную форму[11]. Погребенные на протяжении всего этого времени занимали скорченное положение головой на юг на левом боку[12]. Основной инвентарь составляла керамика, бусы, браслеты, комочки минеральной краски и палетки, кремневые орудия, редко — навершия бус, маленькие статуэтки, к концу IV тысячелетия появляются каменные сосуды[13]. Все эти категории вещей никогда не встречались сразу в одном погребении,

общее количество предметов в отдельном захоронении было невелико. К концу додинастического периода происходит усложнение конструкции погребения, чаще начинают использовать керамические и деревянные саркофаги [14], захоронения укрепляются при помощи камня и кирпича [15]. Суперструктуры в додинастический период, вероятно, существовали, но первые образцы известны от времени I династии [16].

Гробницы Древнего царства — это сложные кирпичные или каменные сооружения с многочисленными кладовыми, заполненными разнообразной утварью, сердабом, содержащим статую хозяина, подземной (или «подскальной») погребальной камерой, в которую ведет шахта или наклонный спуск. Наземная культовая часть включала в себя помещения с раскрашенными рельефами, ложными дверьми. Эта часть мастабы была предназначена для посещений и жертвоприношений.

В додинастических погребениях и в мастабах Древнего царства [17] встречаются сходные предметы, например глиняные и костяные статуэтки в первобытных захоронениях и каменные и деревянные статуи в сердабах. Но их принадлежность к одним и тем же категориям инвентаря не обязательно говорит об аналогичности функций в системе представлений. Для сравнения, вероятно, нужно выбирать не те признаки, которые характеризуют предмет как таковой, а те, что характеризуют его отношение к другим предметам (частотность, расположение) в сочетании с его очевидной функцией [18].

При рассмотрении вопроса об истоках огромной роли изобразительности в мировоззрении египтян из всего многообразия памятников, представленных в гробницах Раннего и Древнего царств, для сравнения с додинастическими материалами можно выделить стелы и восходящие к ним ложные двери. Этими категориями памятников не ограничивается изобразительное оформление гробницы, но именно стелы составляют его самый архаичный элемент. Статуи и разнообразные рельефы появились позже, развивая идею, связанную со стелами. С предысторией именно этого типа памятников и будет, вероятно, связано становление «изобразительной» составляющей египетского мировоззрения.

В системе гробницы Древнего царства стела или ложная дверь обладает следующими признаками:

1) является предметом изобразительного характера и (или) несет надписи;

2) связана с личностью хозяина гробницы (на стеле имеется его изображение, имя, перечислены его титулы);

3) это наиболее распространенный элемент в изобразительном оформлении гробницы;

4) внутри часовни ложная дверь располагается на западной стене; если в гробнице несколько ложных дверей, южной придается большее значение [19], т. е. данный тип памятника тяготеет к юго-западной ориентации [20].

Имеется ли в додинастическом материале объект или ряд объектов, обладающих аналогичной совокупностью признаков?

1) К числу предметов изобразительного характера в додинастических погребениях можно отнести расписную керамику, глиняные и костяные статуэтки людей и животных, модели домов, лодок и инструментов, резные ручки и навершия гребней, косметических ложечек, небольшие кусочки минеральных веществ, использовавшихся в качестве краски, а также гальку и палетки, предназначенные для их растирания.

2) Критерий связи с личностью погребенного в додинастических захоронениях размыт, т. к. в погребальном инвентаре отсутствуют предметы, изображающие умершего. Однако в наибольшей степени с личностью погребенного связаны различные косметические принадлежности.

3) Распространенность в различных некрополях определенных категорий предметов, содержащих изображение или имеющих отношение к его созданию, характеризуется следующей таблицей:

№ п/п	Некрополь	Количество захоронений	Стелы	Палетки	Расписная керамика	Статуэтки людей	Статуэтки животных	Модели лодок	Количество категорий изобразительных предметов в некрополе
1	Внутри ограды храма в Абидосе [21]	26	–	+	–	–	–	–	1
2	Кладбище V в Абидосе [22]	32	–	+	–	–	–	–	1
3	Кладбище C в Абидосе [23]	44	–	–	–	–	–	–	0
4	Окружение царских гробниц I династии в Абидосе [24]	Около 50	+	–	–	–	–	–	1
5	Эль-Махасна [25]	105	–	+	–	+	–	–	2
6	Мохамерие [26]	232	–	+	+	+	–	–	3
7	Эль-Амра [27]	400	–	+	–	+	+	+	4
8	Абусир-эль-Мелек [28]	850	–	+	+	–	+	–	3
9	Тархан [29]	Около 1000	–	+	–	+	–	–	2
10	Диосполис Малый [30]	Более 1000	–	+	+	+	+	–	4
11	Негада и Баллас [31]	Более 3000	–	+	+	+	+	+	5
12	Бадари (энеолит) [32]	4800	–	+	+	–	–	+	3
13	Бадари (неолит) [33]	5600	–	+	–	+	–	–	2
Присутствие предмета в определенном числе некрополей из 13			1	11	5	7	4	3	

В таблице обозначено наличие или отсутствие определенной категории предметов в том или ином некрополе, независимо от того, как часто такой предмет встречался. Среди учтенных в таблице категорий предметов не упоминаются некоторые (например, косметические ложечки), которые встречались относительно редко и лишь в немногих некрополях. Комочки минеральной краски, галька и палетки для ее растирания составляли единую смысловую группу: находят их в погребениях рядом, и на гальке и палетках заметны следы краски. В беднейших гробницах, как, например, в Балласе, могла присутствовать только краска [34]. Вероятно, предполагалось, что в крайнем случае можно обойтись без палеток. В то же время краска, очевидно, плохо сохраняется и выявляется при раскопках. К тому же в литературе почти никогда не указывается, где именно она располагалась и наличие краски в конкретном захоронении, а не просто в некрополе. То же самое, как правило, относится и к камешкам для растирания. Поэтому из всей взаимосвязанной группы предметов речь дальше пойдет только о палетках.

Палетки представляют собой пластинки из камня, применявшиеся для растирания косметической краски. Обнаружены в погребениях V—начала III тысячелетия до н. э. Последний по времени датировки экземпляр палетки найден в некрополе Эль-Каб III династии [35]. В V—первой половине IV тысячелетия палетки размером 10—35 см изготавливали преимущественно в форме ромба или близкой к ней. Во второй половине IV тысячелетия — в форме рыб, птиц, черепах, реже — различных млекопитающих [36]. В преддинастический период размеры палеток уменьшаются (7—10 см), им придаются правильные геометрические очертания (круга, овала, прямоугольника и т. д.) [37]. Кроме палеток, которые принято называть «косметическими», известно несколько больших (до полуметра), покрытых рельефными изображениями, вотивных палеток. Относятся они к рубежу IV—III тысячелетий. В это время (на протяжении Раннего царства) обычай использования палеток исчезает [38].

Среди 13 представленных в таблице некрополей категории инвентаря по распространенности распределяются в такой последовательности: палетки (обнаружены в 11 некрополях), затем скульптурные изображения людей (в 7), расписная керамика (в 5), статуэтки животных (в 4), модели лодок (в 3).

По материалам отдельных некрополей видно, что и внутри каждого некрополя из числа предметов, связанных с изобразительной практикой, чаще всего встречается именно палетка. Например, в некрополе Абусир-эль-Мелек в приблизительно 850 гробницах были обнаружены (целиком или в виде обломков) 123 палетки, 61 камешек для растирания краски, 20 расписных сосудов, 14 косметических ложечек, 7 статуэток животных (или подвесок в виде таких фигурок) [39].

Таким образом, наиболее распространенным предметом изобразительного характера в основных некрополях раннего периода является палетка.

4) Предметы или группы предметов, соответствующие юго-западной ориентации ложной двери, вероятно, могут быть представлены в

юго-западной части до- или раннединастического захоронения. Для этого периода характерна южная ориентация погребенных в скорченном положении на левом боку лицом на запад. Поэтому юго-западная часть захоронения — это место перед лицом и согнутыми руками погребенного. На этом месте обычно находилась палетка [40].

Таким образом, из всех категорий памятников додинастической эпохи палетки обладают максимальным набором признаков, характерных и для стелы (ложной двери). Это может означать, что за каждым из этих двух типов памятников стоят соответственно более ранний и более поздний этапы развития одного комплекса представлений. Вероятно, этим можно объяснить появление в раннеегипетском материале случаев, когда палетки «ведут себя» как стелы, а стелы — как палетки. Можно привести следующие примеры.

В некрополе Тархан, который датируется концом IV тысячелетия — I династии, палетки представляли собой обычные для этого переходного периода пластинки правильной геометрической формы, чаще всего прямоугольные. Располагались они так же, как всегда, на дне могилы перед погребенным. Но в двух гробницах размещение палеток оказалось необычным. Обе эти гробницы (№ 158 и № 169) [41] вообще отличались от других погребений некрополя как большими размерами, так и конструкцией. Гробница № 158 имела четыре [42], а № 169 — две кладовые [43] (остальные погребения некрополя состояли лишь из одного помещения). Центральные помещения обеих гробниц, в отличие от кладовых, не содержали керамики и были совершенно пусты [44]. Очевидно, они представляли собой погребальные камеры. В глиняной обмазке кирпичных стен и той, и другой погребальной камеры были закреплены небольшие прямоугольные палетки [45]. Палетки оказываются здесь не просто одним из предметов погребального инвентаря, а центральным элементом оформления гробницы, напоминая плиты-стелы, размещавшиеся в погребальных камерах некрополя в Хелуане.

В Хелуанском некрополе II династии были обнаружены 50 гробниц с лестницами, ведущими в погребальную камеру. Половина гробниц содержала прямоугольные плиты-стелы с изображением сцены трапезы и перечислением имен и титулов изображенного, а половина — отверстия, предназначавшиеся для крепления таких стел [46]. Плиты находились (или должны были находиться там, где сохранились только отверстия для них) в потолках погребальных камер. В двух случаях они размещались в стене [47]. Большая часть сцен располагалась в западной или юго-западной части потолка [48]. Своей прямоугольной формой и нахождением в погребальных камерах хелуанские стелы близки к поздним палеткам, в особенности из тарханских гробниц № 158 и № 169. В то же время по характеру изображений и надписей они уже приближаются к стелам Древнего царства.

В период Древнего царства мир изображений обычно пространственно отделялся от мира погребальной камеры. Додинастическая эпоха такого четкого разделения не знает. И все же среди многих тысяч додинастических погребений есть одно, где попытка отделить тело от

связанного с изобразительной практикой предмета была предпринята. Гробница № 253 из Негады [49], относящаяся ко второй половине IV тысячелетия, имела довольно большие для этого периода размеры (почти квадрат по форме со стороной около трех метров). Погребенный в обычном положении лежал в юго-восточном углу. От основного пространства могильной ямы его отделял выложенный ровным полукругом ряд из девяти керамических сосудов одинаковой формы. По другую сторону этого ряда напротив рук находились фрагменты гладкой пластинки, вероятно, палетки. Других предметов в погребении не было. По конструкции и инвентарю это обычное додинастическое погребение. Но ряд керамики выражает в данном захоронении те же представления, которые воплощались в мастабе, где погребальная и изобразительная части строго разграничены. Причем и первобытный, и династический принципы здесь как бы одновременно соблюдены: фрагменты пластинки лежат напротив рук погребенного, «стена» из сосудов не сплошная, однако она присутствует и тело от палетки отделяет.

Возможно, все приведенные отклонения от «нормального» функционирования палеток и стел не случайны и за этими предметами стоят какие-то общие в своей основе, но трансформирующиеся во времени представления. Характерно, что палетки не сочетаются со стелами или ложными дверьми внутри одних и тех же гробниц, несмотря на то, что эти категории памятников сосуществовали приблизительно на протяжении двухсот-трехсот лет (Раннее царство — начало III династии) [50]. Не обнаружено палеток в гробницах со стелами, окружавших царские мастабы I династии в Абидосе. Хелуанские захоронения II династии с «потолочными» стелами также не содержали палеток. Но лучше всего несочетаемость палеток и стел видна по комплексам однотипных захоронений на кладбище С в Абидосе [51] и вокруг мастабы V в Гизе [52]. Гробницы обеих групп относятся ко времени I династии и представляют собой длинные кирпичные строения, разделенные перегородками на прямоугольные камеры [53]. Но при почти одинаковой конструкции [54] инвентарь и оформление двух комплексов значительно различаются. В гробнице № 56 некрополя в Гизе, одной из немногих нетронутых, были обнаружены две палетки в виде приборов писца [55]. В Абидосе ряд гробниц располагался напротив стены с нишами 35 см шириной и 15 см глубиной, перед каждой из которых находилась кирпичная площадка 45 см шириной. Расстояние между центрами ниш — 89 см — равнялось ширине гробниц, то есть каждая из них располагалась напротив ниши [56]. Скорее всего, эта стена была предназначена для размещения в ней стел. В то же время погребальный инвентарь самих захоронений не содержит ничего, кроме керамики, в том числе и палеток.

По занимаемому в системе погребения месту (юго-западной ориентации, частоте использования), а также с учетом существования ряда форм, имеющих сходство как с тем, так и с другим предметом, палетки и стелы (ложные двери) оказываются формально близкими. Тогда

хотя бы что-то должно объединять эти типы памятников по смыслу, то есть по стоящим за ними представлениями. Это «что-то», общая смысловая составляющая, может лучше проявиться, если помимо ряда «палетка — стела — ложная дверь» обнаружится какое-то его ответвление, параллельная линия развития. Такую информацию предоставляет нубийская археология. Нубийские культуры позднего додинастического — раннединастического периодов очень близки к синхронным египетским: такие же захоронения в ямах, скорченное положение головой на юг, сходный по составу и расположению погребальный инвентарь. Ко времени Древнего царства египетская гробница трансформируется в мастабу, центральное место в которой занимает ложная дверь с изображениями хозяина, быть может, в своей смысловой основе восходящая к комплексу представлений, связанных с додинастической палеткой. В Нубии в период египетского Древнего царства никаких резких изменений в погребальной практике не происходит, сохраняются те же примитивные грунтовые захоронения. Только на месте палеток появляются зеркала [57], которые непосредственно заменили палетки. Причем по выполняемой роли, по смыслу зеркала больше, чем палетки, напоминают стелы. Зеркало воспроизводит образ, является средством физического отражения. Стела (ложная дверь) несла изображение, зрительный образ. Тем самым она возбуждала такие функции сознания, как восприятие, память, воображение, то есть являлась средством воображения психического. Зеркало называлось «анх» — «жизнь» [58]. Стела создавала возможность вечной жизни. По сути дела, она и была вечным зеркалом, для которого неважно, есть перед ним кто-то или нет, оно все равно сохраняет образ. То есть результатом эволюции представлений, связанных с палетками, стало появление в нубийской и египетской культурах новых видов погребальных памятников, общей чертой которых была способность отражать, воспроизводить образ. Поэтому мироощущение, выражавшееся, в частности, в изготовлении палеток, могло иметь аналогичную основу.

Линия развития центрального элемента в оформлении гробницы выстраивается от использования косметики и палеток к стелам и ложным дверям. Или от косметики как дополнения образа человека, где сам человек и имитация, изображение, как бы сливались, к отделению изображения от человека и приданию изображению самостоятельного магического значения. Сходству и различию основных элементов соответствовали сходство и различие погребений в целом. Помимо юго-западной ориентации изображений или связанных с их созданием предметов, сходство в расположении наблюдается и для других категорий памятников. Например, в додинастическую эпоху керамика, каменные и костяные вазы при достаточной для свободного размещения предметов площади захоронения обычно находились на севере [59]. К северу от погребений могли помещаться жертвенные сосуды [60]. По крайней мере, в северной части погребения стремились расположить самые большие сосуды [61], там же, на севере, появятся кладовые для жертв в кирпичных гробницах Раннего царства [62]. Предметы, связан-

ные с процессом производства (кремневые ножи и другие), в первобытных захоронениях обычно лежат за головой, в восточной части, — в мастабах Древнего царства именно восточная стена служила для изображения производственных сцен. Примитивное додинастическое погребение как бы содержит в свернутом виде систему гробницы исторического времени. Однако есть и принципиальное отличие. В додинастическом погребении тело не отделено, а, наоборот, максимально приближено к потенциальному источнику изображения — палетке. Вероятно, ее нахождение перед руками далеко не случайно. Воплощение в какой-то иной жизни, очевидно, мыслилось буквально как «дело рук» самого умершего.

Таким образом, имеются определенные соответствия между погребениями додинастического и исторического времени. Это может означать следующее.

1) Представления династического периода о параллельных мирах, имени и Ка, надписях и изображениях как средствах эти миры увековечить восходят в общих чертах к тому комплексу идей, которые уже существовали на протяжении всей додинастической эпохи. Представления и того, и другого периода основывались на том, что полное или частичное (косметика) изображение или иероглифическая надпись (вариант изображения) обладают некой порождающей силой. Но в династический период изображение отделялось от человека, а в додинастический — погребенный наделялся средствами создания изображения. Однако из материалов первобытных захоронений не понятно, каким образом достигалось бессмертие, т. е. как осуществлялся или мыслился механизм этого процесса.

Аналогии, содержащиеся в материалах исторического периода, позволяют выстраивать разные варианты. Для египтян династической эпохи необычайно важным было зрение. Вполне вероятно, что уже в первобытные времена косметика использовалась для обводки глаза, то есть магического усиления зрительной функции. И именно это обстоятельство привело к тому, что связанный с данной процедурой предмет — палетка — во многих случаях становился центром погребения.

Не исключена и другая возможность. Среди статуэток, обнаруженных в додинастических погребениях, встречались «расписные» экземпляры — имитировалась то ли раскраска, то ли татуировка. Если подобная практика осуществлялась и в отношении погребенных, то рисунки (а может быть, и примитивные надписи) на их телах могли представлять собой начальный этап той письменной и изобразительной традиции, без которой невозможно представить древнеегипетскую цивилизацию. В этом случае также было бы понятно, зачем нужны в примитивном захоронении краска, палитра и т. д.

Но в додинастических погребениях сохранились только скелеты, поэтому определить, как именно использовалась краска, невозможно. И любая интерпретация с точки зрения последующих представлений непосредственного подтверждения в первобытных материалах все равно не имеет.

2) Древнее царство представлено в основном памятниками высшей знати. Это не позволяет судить о том, насколько широко в обществе в целом были распространены выявленные для высшего слоя представления. Некрополи додинастического периода носят гораздо более массовый характер. Внутри одного некрополя Древнего царства обнаруживаются десятки гробниц, а в додинастических погребальных комплексах — сотни и тысячи. При этом в памятниках обеих эпох проявляется сходное мироощущение. Из этого можно заключить, что египетская идеология первых династий не была «придумана» специально и исключительно для царя и придворных, а формировалась на базе представлений, распространенных значительно шире.

3) Возможно, уже в древнейший период область применения принципа действия, связанного с палетками, выходила за рамки погребального культа и заботы о вечной жизни. От рубежа IV—III тысячелетий дошли палетки, обнаруженные в храмах. По аналогии с палетками из погребений они могли исполнять «оживляющие» функции. Одна такая группа палеток находилась в абидосском храме Осириса [63]. Эти круглые, овальные и прямоугольные пластинки, судя по форме и небольшому разрезу, относятся к концу додинастической эпохи или к Раннему царству. Тот факт, что из всего пантеона палетки оказались посвящены именно Осирису, может говорить о связи этого предмета с функцией зрения и реализации видимого.

Также в храм была пожертвована палетка Нармера. Избрание для царского вотивного памятника формы палетки в архаический период вряд ли было связано с чисто эстетическими соображениями. Форма палетки могла быть использована исходя из традиционных функций этого предмета, связанных с созданием изображений и оживлением образа. В таком случае сцены, представленные на палетке Нармера, возможно, и не отображали действительных исторических событий, представляя собой что-то вроде изобразительного заклинания. К той же категории могли относиться и некоторые предметы, обнаруженные вместе с палеткой Нармера: царские булавы, алебастровые вазы и статуи с рельефными изображениями и примитивными надписями трех-четырех царей 0 и II династий [64]. Общие мотивы этих памятников — военная победа, пленение людей, угон скота и т. д. Если и это все — «пожелание», тогда фантастический характер цифр, приведенных на статуях Хасехемуи и булаве Нармера, — более 40 000 поверженных врагов[65], 120 000 пленных, свыше 1 800 000 голов угнанного скота[66], — имеет отношение в первую очередь к тому, что создатели или заказчики этих памятников хотели или могли себе представить.

Таким образом, использование палеток в додинастических погребениях и древнейших храмах может представлять собою различные проявления одного и того же мировоззренческого принципа: изображение служит не для «украшения», а для того, чтобы изображенная сцена получила возможность многократного воплощения. Данный принцип сохранялся в египетской культуре и в классический период. Примером могут служить плиты с рельефами пленных, которыми был

вымощен один из дворов царской резиденции в Эль-Амарне [67]. Царь и придворные ступали на эти изображения. В то же время, по свидетельствам дипломатического архива из той же Эль-Амарны, именно тогда многие ранее покорные Египту княжества перестают признавать власть фараонов. К той же категории памятников относятся царские статуи с основанием в виде голов пленных (III династия) [68]. По-видимому, тот же принцип заставлял египтян обозначать словом «убитые» «весь народ, всех подданных враждебного Египту царя» [69]. Благодаря заклинанию («Тексты проклятий»), живые должны были стать «убитыми». В то же время реально умершие египтяне, если имели соответствующие надписи и изображения, получали вечную жизнь.

4) Характер погребальной практики в основе своей оставался в Египте неизменным на протяжении всего времени, представленного неолитическими памятниками догосударственного периода (VI—IV тысячелетий). Признаки, наиболее устойчиво связанные с династической практикой представлений, — южная ориентация погребений, использование палеток — неизменно присутствуют во всех некрополях от древнейшего из известных в Древнем Египте Бадари до некрополей переходного периода на рубеже III тысячелетия. Археологический материал, даже при том что иногда линия развития лишь намечена или вовсе теряется, позволяет проследить, как додинастические захоронения и стоящие за ними представления трансформируются в памятники династической эпохи, выражающие свойственное этой эпохе мировоззрение. А вот период возникновения и формирования представлений, вылившихся в «изобразительный» характер египетской культуры, по времени лежит ниже эпохи неолита. Возможно, более ранние слои африканских археологических культур содержат информацию о формировании такого рода представлений. Ведь интенсивность, с которой выражены в египетском неолитическом материале основные признаки, относящиеся к изложенной мировоззренческой ситуации, не является для всех некрополей постоянной. Например, в Бадари (VI или V тысячелетия) южную ориентацию имеет около 80% погребений, а около 20% — северную или западную [70]. В некрополях же начала — середины IV тысячелетия южная ориентация приближается к стопроцентной. Количество палеток, обнаруженных в том же Бадари, в десятки раз меньше, чем в некрополях середины IV тысячелетия, но их использование совершенно аналогично последующему времени, то есть данный некрополь, очевидно, фиксирует конечную стадию формирования культуры, которая на протяжении IV тысячелетия будет сохранять определенную стабильность.

Таким образом, круг представлений, связанных в Египте Раннего и Древнего царств с гробничными изображениями и надписями, в додинастический период в основных чертах уже существовал. Проявлялся он, в частности, в том, что в гробницы помещали косметические палетки и (или) комочки минеральной краски. Обычай этот зафиксирован для самых ранних из известных в Египте неолитических культур. Поэтому начало формирования соответствующего мироощущения, вероятно, можно отнести к временам, предшествующим неолиту.

Примечания

1. *Большаков А. О.* Представления о Двойнике в Египте Старого царства // Вестник древней истории. 1987. № 2. С. 3—36.
2. Там же.
3. История древнего мира. Кн. 1. М., 1983. С. 268.
4. *Лапис И. А., Матье М. Э.* Древнеегипетская скульптура в собрании Государственного Эрмитажа. М., 1969. С. 11.
5. *Богословский Е. С.* Древнеегипетские мастера. М., 1983. С. 244.
6. *Petrie W. M. F., Quibell J. E.* Naqada and Ballas. L., 1896. P. 32; *Petrie W. M. F.* Diospolis Parva. L., 1901. P. 29—36.
7. *Posener G.* Dictionnaire de la civilization egyptienne. P., 1989. P. 202; *Кларк Дж. Д.* Доисторическая Африка. М., 1977. С. 184.
8. *Naville E., Peet E., Loat W. L. S.* Cemetries of Abydos. Pt II. L., 1914. P. 14; *Randall-Maciver D., Mace A. C.* El Amrah and Abydos. L., 1902. Pl. V, fig. 5; *Petrie W. M. F.* Op. cit. P. 29—36; *Ayrton E. R., Loat W. L. S.* Predynastic Cemetry at El Mahasna. L., 1911. P. 10—25; *Brunton G., Caton-Thompson G.* The Badarian Civilization and Predynastic Remains near Badary. L., 1928. P. 20.
9. *Brunton G., Caton-Thompson G.* Op. cit. P. 47—48.
10. *Petrie W. M. F.* Op. cit. P. 29—36; *Naville E., Peet E., Loat W. L. S.* Op. cit. P. 14, 17—19; *Scharff A.* Die archaeologischen Ergebnisse des vorgeschichtlichen Graberfeldes Abusir el-Meleq. Lpz., 1926. S. 6—9, 108—165; *Brunton G., Caton-Thompson G.* Op. cit. Pl. XXX—XXXVII; *Petrie W. M. F., Quibell J. E.* Op. cit. P. 16—31. Pl. III, V.
11. *Brunton G., Caton-Thompson G.* Op. cit. P. 47—48; *Petrie W. M. F., Quibell J. E.* Op. cit. P. 16—31. Pl. III, V; *Petrie W. M. F.* Gizeh and Rifeh. L., 1907. Pl. VI, VI A; *Petrie W. M. F.* Diospolis Parva. P. 29—36.
12. *Naville E., Peet E., Loat W. L. S.* Op. cit. P. 15, 17—19; *Petrie W. M. F.* Abydos. Pt I. L., 1902, pl. XLVIII—XLIX; *Scharff A.* Op. cit. S. 108—165; *Brunton G., Caton-Thompson G.* Op. cit. Pl. V—IX; *Petrie W. M. F., Quibell J. E.* Op. cit. P. 16—36. Pl. III, IV; *Petrie W. M. F.* Diospolis Parva. P. 29—36; *Morgan M. H. de.* Report on excavations made in Upper Egypt during the winter 1907—1908 // Annale du Service des antiquites de l'Egypte. Le Caire, 1912. P. 30—37; *Reisner G. H.* The Archaeological Survey of Nubia. Vol. 1. Cairo, 1912. Гробницы № 26, 90, 133; *Petrie W. M. F., Wainwright G. H., Gardiner A. H.* Tarchan I and Memphis V. L., 1913. P. 5.
13. *Naville E., Peet E., Loat W. L. S.* Op. cit. P. 15—19; *Petrie W. M. F.* Abydos. Pl. XLVIII—XLIX; *Scharff A.* Op. cit. S. 108—165; *Petrie W. M. F.* Diospolis Parva. Pl. 29—36; *Morgan M. H. de.* Op. cit. *Petrie W. M. F., Quibell J. E.* Op. cit. P. 16—31. Pl. III, V; *Reisner G. H., Mace A. C.* The early dynastic cemetries of Naga-ed-Der. Vol. II. Lpz., 1908—1909. P. 129—130; *Brunton G., Caton-Thompson G.* Op. cit. Pl. V, XXX—XXXVIII; *Petrie W. M. F.* Abydos. Pl. VI, VI A, p. 4—7; *Ayrton E. R., Loat W. L. S.* Op. cit. P. 10—25; *Petrie W. M. F., Wainwright G. H., Gardiner A. H.* Op. cit. P. 5—13.
14. *Petrie W. M. F.* Diospolis Parva. P. 29—36; *Naville E., Peet E., Loat W. L. S.* Op. cit. P. 15, 32—33; *Petrie W. M. F.* Abydos. Pl. XLVIII—XLIX. P. 16—18; *Reisner G. H., Mace A. C.* Op. cit. Fig. 16, 18, 20.
15. *Naville E., Peet E., Loat W. L. S.* Op. cit. P. 30—33; *Petrie W. M. F.* Op. cit. Pl. XLVIII—XLIX. P. 16—18; *Petrie W. M. F.* Diospolis Parva. P. 29—36; *Morgan M. H. de.* Op. cit.
16. *Reisner G. H., Mace A. C.* Op. cit. P. 10.
17. Раннее царство представляет собой переходный период, материалы по нему будут рассматриваться то в связи с династическим периодом, то вместе с источниками по Древнему царству.

18. Например, погребение содержит сосуд с зерном. Этому предмету можно приписать различные мировоззренческие функции: служить «натуральным» изображением, которое должно было магическим образом воспроизводиться; снабжать двойника умершего пищей в параллельном мире или по дороге туда. Варианты бесконечны. Но в любом случае сосуд служил для хранения зерна. Это и можно считать его непосредственной и очевидной функцией.
19. Например, если в гробнице имелись разные ложные двери — с изображениями хозяина мастабы и его жены, то первая будет располагаться южнее второй.
20. Уже в первом погребении, в котором известны настенные росписи, иераконпольской «гробнице вождя» (гробница № 100), все изображения (не только связанные по содержанию с мотивами стелы) расположены в южной и юго-западной частях помещений гробницы (*Quibell J. E.*, *Green F. W.* Hieraconpolis. Pt. II. L., 1902. P. 22).
21. *Petrie W. M. F.* Abydos. Op. cit.
22. *Naville E.*, *Peet E.*, *Loat W. L. S.* Op. cit.
23. Ibid.
24. *Petrie W. M. F.* The Royal Tombs of the Earliest Dynasties. Vol. II. L., 1901.
25. *Ayrton E. R.*, *Loat W. L. S.* Op. cit.
26. *Morgan M. H. de.* Op. cit.
27. *Randall-Maciver D.*, *Mace A. C.* Op. cit.
28. *Scharff A.* Op. cit.
29. *Petrie W. M. F.*, *Wainwright G. H.*, *Gardiner A. H.* Op. cit.
30. *Petrie W. M. F.* Diospolis Parva.
31. *Petrie W. M. F.*, *Quibell J. E.* Op. cit.
32. *Brunton G.*, *Caton-Thompson G.* Op. cit. Pl. XXX—XXXVIII.
33. Ibid., pl. V—IX.
34. *Petrie W. M. F.*, *Quibell J. E.* Op. cit. P. 10.
35. *Reisner G. H.*, *Mace A. C.* Op. cit. P. 130.
36. Ibid.
37. Ibid.
38. *Кинк Х. А.* Художественное ремесло древнейшего Египта и сопредельных стран. М., 1976. С. 47.

    О том, что между использованием палеток и последующей изобразительной практикой существовала какая-то преемственность, может свидетельствовать цветовая гамма иераконпольской росписи. В гробнице № 100 Иераконполя (второй додинастический период), в которой впервые встречаются настенные изображения, используется зеленый, красный и черный цвета (*Quibell J. E.*, *Green F. W.* Op. cit. Pt. II. P. 21). В додинастических погребениях находились кусочки минеральной краски или следы краски на палетках тех же цветов. Причем совпадает и относительная интенсивность использования различных цветов: в додинастических погребениях чаще всего применялась зеленая краска (из малахита), зеленым же цветом выполнена большая часть иераконпольской росписи (лодки на южной стене). Реже при растирании на палетках использовалась красная краска — второй по объему применения в иераконпольской росписи цвет, на третьем месте и там, и там стоит черный цвет (в гробнице № 100 — одна из ладей).
39. *Scharff A.* Op. cit. S. 108—165.
40. *Petrie W. M. F.*, *Quibell J. E.* Op. cit. Pl. V, fig. 24, 25; *Scharff A.* Op. cit. Taf. 42, гробница 10e2; taf. 49, гробница 51b2.
41. *Petrie W. M. F.*, *Wainwright G. H.*, *Gardiner A. H.* Op. cit. Pl. II, fig. 21.
42. Ibid.
43. Ibid., p. 12.

    Наличие кладовых характерно для погребений Раннего царства (*Petrie W. M. F.*, *Quibell J. E.* Op. cit. P. 127), к которому, вероятно, и относятся эти две гробницы.

44. *Petrie W. M. F., Wainwright G. H., Gardiner A. H.* Op. cit. P. 12.
45. Ibid.
Результаты раскопок в некрополе Тархан приводятся в: *Petrie W. M. F., Wainwright G. H., Gardiner A. H.* Op. cit. Плана гробницы № 169 и указаний на ориентацию инвентаря там нет. Из плана гробницы № 158, ее схематического изображения на общем плане некрополя (табл. 1, рис. 21) и текста (с. 12) следует лишь то, что палетка находилась в обмазке западной или восточной стены центральной камеры.
46. Zaki Saad Ceiling Stelae in Second Dynasty Tombs. Le Caire. 1947. P. 5—63.
47. Ibid., p. 48, стела № 24, p. 51, стела № 25.
48. Ibid., p. 5—63.
49. *Petrie W. M. F., Quibell J. E.* Op. cit. Pl. V, fig. 29.
50. Исключение составляет мастаба № 1060 в Тархане — единственная в некрополе отдельно стоящая мастаба. В ее центральном помещении, погребальной камере, на северной и южной стенах были выполнены четыре ложные двери. Изображений на них не было. Снаружи к стенам, где находились ложные двери, примыкали кладовые. В одной из северных кладовых среди керамики, бус и инструментов лежала палетка. Размещение палеток среди остального погребального инвентаря вообще не характерно для ранних захоронений (*Petrie W. M. F.* Gizeh and Rifeh. P. 5).
51. *Naville E., Peet E., Loat W. L. S.* Op. cit. P. 14.
52. *Petrie W. M. F.* Gizeh and Rifeh. Pl. VIA, гробница № 56.
53. В Абидосе 30 гробниц были вытянуты в один ряд, в Гизе 56 погребальных помещений располагались по периметру вокруг центральной мастабы.
54. При сравнении именно некрополей Абидоса и Гизы был сделан вывод об «унификации цивилизации» в I династии (*Petrie W. M. F.* Gizeh and Rifeh. P. 5).
55. *Petrie W. M. F.* Gizeh and Rifeh. Pl. VIA, гробница № 56.
56. *Naville E., Peet E., Loat W. L. S.* Op. cit. P. 30—31.
57. *Reisner G. H.* Op. cit. P. 12.
58. *Анх* — зеркало, слово известно со времени Среднего царства. См.: *Erman A., Grapow H.* Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Lpz., 1953—1955. Bd. I. S. 204.
59. *Petrie W. M. F.* Diospolis Parva. P. 31—35.
60. *Petrie W. M. F.* Abydos. P. 33.
61. *Scharff A.* Op. cit. P. 9.
62. *Petrie W. M. F., Wainwright G. H., Gardiner A. H.* Op. cit. P. 12, гробница № 69.
63. *Petrie W. M. F.* Abydos. Pl. L.
64. *Quibell J. E.* Hieraconpolis, pl. I. L., 1900.
65. Ibid., pl. XLI.
66. История древнего Востока. Ч. 2. М., 1988. С. 319.
67. История древнего мира. Кн. 1. С. 263.
68. *Bothmer B.* On Realism in Egyptian Funerary Sculpture of the Old Kindom // Expedition. Vol. 24. 1982. N 3. P. 29—30. Fig. 5—7.
69. *Берлев О. Д.* Цифровые данные по угону населения покоренных стран в Египет // Государство и социальные структуры на древнем Востоке. М., 1989. С. 88.
70. *Brunton G., Caton-Thompson G.* Op. cit. Pl. V—IX.

«Cosmetic» palettes and early Egyptian ideology

What was the origin of the ancient Egiptian conception of the special quality inherent in depictions and inscriptions? The conception said, that

man-made representations had to generate similar reality. This idea revealed itself differently in Egyptian culture. It appeared in the Old Kindom in the most obvious way as the custom of putting statues, stelae, false doors and other kinds of depictions in tombs in order to reproduce the parallel world of Ka. Of the comparison of predynastic burials and the Old Kindom tombs it can be conclued, that the fundamentally similar conception was connected in predynastic period with palettes. As the practice of putting palettes into burials existed beginning with the earliest necropolis for all the predynastic period, it can be supposed, that the forming of corresponding ideology took place in the epoch preceding the New Stone Age.

Женщина праведника, пережившего потоп
(К интерпретации VI 255—260 шумерского мифа о потопе)

В. В. Емельянов
Санкт-Петербургский Государственный университет

Можно в какой-то мере считать эту статью продолжением моей работы «Мифологема потопа и шумерская историография» (Емельянов, 1994, 232—293), в которой были разобраны все наиболее существенные представления шумеров о потопе и дан русский перевод всех фрагментов шумерского текста о Зиусудре. К сожалению, при переводе последнего, шестого фрагмента я слишком близко воспринял трактовку Т. Якобсена, и оттого одна важная тема оказалась упущенной. Справедливости ради нужно сказать, что все исследователи-ассириологи, писавшие о потопе, упустили из виду этот важный мотив, так что невозможно назвать предшественников и на кого-либо сослаться. Тем сложнее оказывается задача, и тем больший объем материала придется привлекать для ее разрешения.

Во всех известных мне версиях мифа о потопе, дошедших из Передней Азии, Средиземноморья и Индии, последовательно идут мотивы: а) спасения на горе; б) принесения жертвы богам (как губителям, так и спасителям); в) соединения с женщиной, благословенной богами как жена праведника. Обязательно считается, что именно от этой женщины пошел весь новый человеческий род. Так, в индийской версии мифа ковчег подходит к священной Северной горе (на которой собирались боги), женщина Ида встает из кисломолочной жертвы Ману на следующий год после потопа, и дальше следует такое предписание: «Вместе с нею жил Ману и, желая иметь потомство, восхвалял богов и предавался покаянию. Он сотворил с нею род человеческий, который и есть „Род Ману“. И какое бы желание он через нее ни высказывал, любое — исполнялось. Кто... совершает обряд „Ида“, тот продолжает род, порожденный Ману. И какое бы желание он при этом ни высказал, любое — исполняется» (Поэзия и проза, 1973, 400). Ида называет себя дочерью Ману, поскольку она возникла из его жертвы, но, несмотря на это, он пользуется ею как женой.

В греческом мифе Пирра еще до потопа является женой Девкалиона. У нее есть родословная: Пирра — дочь Эпиметея и Пандоры. На десятый день после потопа ковчег пристает к горе Парнас (вариант — Этна), и Девкалион приносит на горе жертву Зевсу-Фиксию («Дающему убежище»), взамен получая от него добрый совет о возрождении

человеческого рода. Закутав головы и распустив пояса (= как беременные женщины), Девкалион и Пирра бросали через голову камни, называемые «костями праматери». Из камней, брошенных Девкалионом, возникали мужчины, Пиррой — женщины. Первыми родились Амфиктион (= союз греческих городов), Протогенея («прародительница») и Эллин (родоначальник греков). Впоследствии Девкалион спустился с гор, основал несколько святилищ и был погребен в Афинах (МНМ I, 361).

В ветхозаветном мифе Книги Бытия вместе с Ноем в ковчег входит не только его жена, но и сыновья со своими женами. После принесения жертвы на горе Арарат Господь благословляет не жену Ноя, а Ноя с сыновьями. Здесь мотив претерпел существенные изменения: жена Ноя не нуждается в благословении, т. к. она уже родила и новый род пойдет от ее сыновей. Кроме того, мотив возрождения жизни дан уже в парности живых существ, укрытых в ковчеге (Gen. 6:7—9:1).

Как бы то ни было, во всех изложенных нами версиях мифа упоминается женщина, ставшая женой праведника до потопа или данная богами через жертву, и от этой женщины (либо от ее сынов) ведет свое начало новый человеческий род. Тем удивительнее для нас данные клинописных версий мифа, в которых нет решительно никаких прямых указаний на продолжение человеческого рода от жены праведника. Встают, по крайней мере, три вопроса: 1) был ли Зиусудра (Атрахасис, Утнапиштим) женат до потопа или жена была дана ему за жертвы; 2) была ли жена Зиусудры прародительницей нового человеческого рода; 3) существовал ли в Месопотамии какой-либо обряд, отмечающий спасение человека и его женщины от потопа (подобный индийскому). Ответить на эти вопросы возможно только при условии привлечения всех трех версий клинописного мифа о потопе.

В последнем из сохранившихся фрагментов шумерского текста о потопе, сразу после обращения Энки к богам с просьбой пощадить праведника, идет следующий текст: VI 254) Zi-u_4-sud-ra_2 lugal-am_3 255) igi-an-^{d}En-lil_2-la_2-$še_3$ ka ki su-ub ba-gub 256) ti dingir-gim mu-un-na-ab-sum-mu. После стр. 255 в единственной известной копии текста идет пробел в одну строку, отгороженный двумя чертами, а в левом углу таблички написано: an-^{d}En-lil_2 Zi-u_4-sud-ra_2 mi_2-e u[n xxxx]. В первом издании таблички (1914) А. Пебель поставил текст левого угла в конец, представив его колофоном (PBS IV, pt. 2, p. 63). Спустя четверть века С. Н. Крамер предположил, что надпись, сделанная в левом углу, должна была находиться на месте пробела после стр. 255 и не случайно это место на табличке было специально отмечено двумя чертами. Крамер решил, что писец просто пропустил эту строчку при копировании со старого подлинника, а когда обнаружил свою ошибку — выписал недостающую строчку в левом углу таблички. Исследователь дал этой несчастной строчке номер 255a и перевел: «Anu (and) Enlil cherished Ziusudra» (ANET, 42—44, примеч. 57). Такой перевод следует из понимания Крамером слова mi_2 как первого члена составного глагола mi_2-(zi)-du_{11} «ласково (букв. «истинно по-

женски») говорить», в переносном же смысле «заботиться», «ухаживать», «нянчить». В последнем издании текста М. Сивиль приводит две версии прочтения 255a: одна основана на версии Крамера; вторую предлагает сам издатель, читающий mi_2 в его первом значении «женщина» и переводящий «[provided] Ziusudra with a wife» (Atr., 172). Гипотеза Крамера, по слову Сивиля, «открывает путь сомнению» («is open to doubt»), и непонятно, почему Т. Якобсен при реконструкции текста решил держаться именно этого чтения. Правда, если встать на ту же позицию, то узнать ход мысли обоих исследователей несложно: если слово mi_2 «женщина» является первым членом составного глагола mi_2-(zi)-du_{11}, то дальнейшая участь Зиусудры является следствием проявленной заботы богов о нем. Таким образом, можно усмотреть в стр. 255—255a причинно-следственную связь: Зиусудра поцеловал перед богами землю — боги о нем позаботились — сделали его бессмертным. Логика Крамера—Якобсена показалась убедительной для В. К. Афанасьевой, которая в 1991 г. перевела VI 254—256 так: «Царь Зиусудра пред Аном, Энлилем простерся. Ан и Энлиль Зиусудре с мягкостью... Кто дал ему жизнь, подобную богу...» (Крамер, 1991, 158). Мой перевод 1994 г. также следовал за основной версией: «Зиусудра, царь, перед Аном (и) Энлилем ниц пал; Ан (и) Энлиль о Зиусудре позаботились: жизнь, подобную жизни богов, ему даровали». При этом составной глагол ka ki su-ub «ртом землю целовать» я понял как «падать ниц в знак благодарности» (эквивалентно ka šu gal_2), ba-gub «оттуда встал» записал в загадки, а в переводе 255a последовал за реконструкцией Якобсена: mi_2-e u[n-na-du_{11}-ge-eš] «An and Enlil did well by him» (Jacobsen, 1981, 525).

Однако с версией Крамера—Якобсена можно поспорить. Если перед нами составной глагол (всегда начинающийся с имени), то после первого члена (в данном случае после mi_2) не может идти падежный показатель. Между тем после mi_2 в тексте следует -e, что в шумерском языке означает показатель двух падежей — эргатива и локатива-терминатива. Если учесть, что после -e в тексте единственной известной копии видны остатки знака UN, можно точно сказать, что -e к последующей синтагме не относится (сочетание E.UN невозможно). Следовательно, mi_2-e может значить либо «женщиной (предпринимается какое-то действие — Ergativ)», либо «к женщине (Loc.-Term.)». Однако субъектами действия в предложении являются боги Ан и Энлиль. Значит, остается только второй вариант, и тогда получаем: «Ан (и) Энлиль Зиусудру к женщине [xxxx]». Можно закончить фразу глаголом движения — к примеру, «к женщине подвели». Как бы то ни было, из грамматики отрывка с неизбежностью должно следовать присутствие некой женщины, которую боги подвели к Зиусудре сразу после его жертвы и молитвенного преклонения перед ними. Загадочное ba-gub после составного глагола ka ki su-ub можно представить основным глаголом предложения 255, а сам составной глагол переводить деепричастием: «землю целуя, предстал». Тогда получаем новый, существенно более точный перевод стр. 254—256 последнего фрагмента:

«Зиусудра, царь, пред Аном (и) Энлилем землю целуя, предстал; Ан (и) Энлиль Зиусудру к женщине [подвели?], жизнь, подобную жизни богов, ему даровали». Вспомним теперь, что в тексте мифа есть еще одно упоминание о целовании земли: Zi-u_4-sud-ra_2 ^{gis}ma_2-gur_4-gur_4 [ab]-BUR_2 mu-un-da-$buru_3$ / u_3 ^{d}Utu giš-nu_x-ni-da ^{gis}ma_2-gur_4-gur_4-$še_3$ ba-an-ku_4-re-en /Zi-u_4-sud-ra_2 lugal-am_3 igi-^{d}Utu-$še_3$ ka ki su-ub ba-gub «Зиусудра в барке отверстие проделал, и Уту своими лучами в барку вступил. Зиусудра, царь, пред Уту землю целуя, предстал» (V 207—210). Из сопоставления двух этих фрагментов становится ясно, что благодарное целование земли полагается за определенное благодеяние: бога Уту Зиусудра благодарит за освещение Земли и своего судна, а верховных богов-прародителей — за возможность выжить и остаться с ними. Поэтому подведение (?) Зиусудры к женщине с последующим дарованием ему бессмертия может означать ответное действие богов за его преданность им. В аккадоязычных текстах находим подтверждение этой мысли: aššu...ûme ruqûti nadanimma u kunnû palēja na'diš akmesa utnin maharšun «Ради... дарования долгих дней и постоянства моего правления благоговейно пал я ниц перед ним в молитве» (Sar. 80:12). Здесь мы видим царя склоненным ниц перед статуей божества с прошением о долголетии жизни и правления — ситуация напоминает ту, в которой оказался Зиусудра шумерского текста.

Итак, в шумерском тексте о потопе имеет место упоминание о некой женщине, к которой боги, по-видимому, подводят праведника в ответ на его преклонение и жертвы (бык и овца в V 210—211). Вместе с этой женщиной они даруют праведнику вечную жизнь.

В вавилонском эпосе об Атрахасисе часть, повествующая о спасении праведника, почти полностью разбита. Поэтому обратимся сразу к XI табличке эпоса о Гильгамеше, к тем ее частям, где Утнапиштим рассказывает о погрузке в ковчег и о чудесном спасении. На первый наш вопрос — был ли праведник женат до потопа — мы сразу же получаем утвердительный ответ: ušteli ana lib_3-ba ^{gis}elippi ka-la kim-ti-ia u sa-lat-ia «я поднял внутрь корабля всю мою семью, весь род мой» (Gilg. XI_{84}). Слово kimtu (kintu) имеет только одно значение — «семья»; что же касается salatu (sallatu), то здесь сложнее: чикагский словарь переводит его «kin by marriage» («свойственники», т. е. семья родителей и родственников жены), однако ни одного контекста, в котором слово выступало бы в таком значении, найти нельзя (CAD, S, 93). Напротив, клинописные силлабарии зачисляют sallatu в разряд эквивалентных синонимов к шумерским im-ri-a «семья, род» и su «тело, родовое тело»: IM.RI.A = ŠU-u, kim-tum, ni-šu-tum, sa-la-tum (Hh.I 117 ff.); [su-u_2] [SU] = ki-im-tum, ni-šu-tum, sa-la-tum (AII/7 IV 13 ff.). Поэтому логичнее следовать данным силлабариев и считать слово salatu синонимом kimtu. Несмотря на это, следует признать, что поскольку в ковчеге находилась вся семья, то в составе ее была и жена, и родственники жены — иначе род был бы неполон. Следовательно, к моменту потопа праведник уже был женат. Об этом же, кстати, свидетельствуют и обломки эпоса об Атрахасисе, среди которых нахо-

дим похожую фразу: [šuli ana] libbiša ...[aššatk]a kimatka salatka «Подними внутрь его... свою жену, свою семью, свой род» (Atr. 128:8). Слово aššatum «жена» здесь восстановлено (в подлиннике только остатки знака KA), но в его существовании в тексте сомневаться не приходится — реконструируемое слово идет перед словами «семья», «род», а вряд ли перед этими словами могло идти что-то, кроме упоминания о женщине рода. Заметим только, что у жены праведника нет имени и она именуется двумя способами: то sinništu «женщина» (XI_{191}), то marhitu ($XI_{202, 205, 209, 258}$). Слово marhitum было эквивалентно шумерскому MI_2.UŠ «замужняя женщина» и в силлабарии означало синоним aššatu (CAD, M_1, 208). Нигде в тексте она не называется обычным словом aššatu, но эту особенность описания можно отнести к канонам гимно-эпического диалекта с его стремлением к возвышенной речи и нестандартным именованиям обычных вещей.

После принесения жертвы на горе Ницир происходит следующее: i-lam-ma ^{d}Ellil (BE) a-na lib_3-bi ^{gis}elippi / ir-bat qa-ti-ia-ma ul-te-la-an-ni-ia-a-ši / uš-te-li uš-tak-mi-is sin-niš-ti ina i-di-ia / il-pu-ut pu-ut-ni-ma iz-za-az ina bi-ri-in-ni i-kar-ra-ban-na-ši / i-na pa-na ^{m}Ut-napištim a-me-lu-tum_3-ma / e-nin-na-ma ^{m}Ut-napištim u sinništu (MI_2)-$šu_2$ lu-u e-mu-u_2 ki-i ilāni (DINGIR)^{mes} na-ši / lu-u a-šib-ma ^{d}Ut-napištim ina ru-u_2-qi_2 ina pi-i narāti (ID_2)^{mes} «Поднялся Энлиль на корабль, взял меня за руку и вывел (наружу), вывел мою женщину и поставил на колени со мною рядом, коснулся лба моего, встал между нами и благословил нас: „Прежде Утнапиштим человеком был, ныне же пусть Утнапиштим и женщина его нам, богам, равны! Пусть Утнапиштим вдали, в устье рек живет!“» ($XI_{189-195}$). Происходит довольно внятный обряд посвящения: мужчину и женщину рядом ставят на колени, касаются лбов и определяют им судьбу бессмертных — одну на двоих. Указание на место их поселения настолько важно, что нужно говорить об этом особо. Энлиль поселяет праведника и его жену «в устье двух рек», хотя при этом непонятно, что происходит с остальными родственниками (полагаю, этот момент в тексте просто не выписан из-за вторичности его в фабуле рассказа). Место, названное Pi-Narati, является мифологическим топонимом, маркирующим место впадения Тигра и Евфрата в Персидский залив. В этом пункте воды обеих рек смешиваются и текут в море. В культе Энки, город которого расположен в непосредственной близости к заливу, место смешения вод имело большое сакральное значение. Так, в заклинании против злых духов читаем: NUN^{ki} giš-kin_2 ki-sikil-la mu_2-a / $muš_2$-bi $^{na}{}_4$za-gin_3-$duru_5$ Abzu-ta la_2-a / ki-tuš-a-na ki-ganzer-am_3 / e_2-ge_6-ge_6-ga-a-ni-$še_3$ tir gissu du_3-a lu_2 nu-mu-un-ku_4-ku_4-da / $ša_3$ ^{d}Utu Ama-ušumgala-na-ke_4 / dal-ba-na id_2-da ka-min-kam_2-ma / ^{d}Ka-he_2 (!)-gal ^{d}Igi-he (!)-gal_2 ^{d}La-ha-ma NUN^{ki}-ga-ke_4 / mu_7-mu_7-Abzu a-ra-an-se_3 «В Эреду тутовник на чистом месте вырос; его сияние „свежего“ лазурита над Абзу простерто, место основания его — подземный мир! В темном доме, в лесу, отбрасывающем тень, под которую ни один человек не войдет, внутри Уту и Думузи, между устами двух рек Кахегаль, Игихегаль, Лахама из Эреду заговорную фор-

мулу Абзу произнесли...» (CT XVI, 46, 183—185, 189, 193, 195—202 = Iraq XLII, p. 28, 2'—4', 8', 12', 14', 16'—17', 19'). А из заклинаний, сопровождающих ритуал «омовения и отверзания уст божьих» (= изготовление статуй и их магическое оживление), узнаем, что вода для освящения также берется из «устья двух рек»: ^{dug}sahar$_2$-ra ni$_3$-udun-gal-ta du-a šu u$_3$-me-ni-tag / id$_2$-ka-min-na-ta a-[xx]-a u$_3$-me-ni-sa$_{10}$ .../ a-sikil-la-Eredu (NUN)^{ki} -ga-ke$_4$ u-me-ni-du / a-gub$_2$-ba-Abzu-ta u-me-ni-ak «Возьми пористый сосуд, вынутый из большой печи, из устья двух рек [xx] воды зачерпни!.. Прозрачную воду Эреду установи! Освященной водой из Абзу ее сделай!» (CT XVII, 40, 30—33, 53, 55 = Емельянов, 1993, 255—256). Еще в одном заклинании, читаемом над сосудом с освященной водой, находим: mu-u$_2$ ša$_2$ ina Ap-si-i ke-niš kun-nu-u$_2$ / pu-u$_2$ el-lu ša$_2$ ^{d}E$_2$-a ul-lil-šu-nu-ti «Воды, что в Абзу заботливо выращены, светлые уста Эа очистили» (ASKT, no. 9, 7, 9). Таким образом, мы видим, что в культе Энки «устье двух рек» означает: а) место произрастания тутового дерева (священного дерева Эреду), корни которого — в подземном мире, а сияние достигает Абзу, б) место, где текут воды двух рек, очищенные светлыми устами Энки (ассоциация «уста Энки светлы — вода устья рек чиста»), в) место, воды которого отгоняют злых духов и оживляют статуи богов. Следовательно, «устье рек» может рассматриваться как сакрально чистое место, из которого исходят источники возрождаемой жизни. Важен здесь именно момент целения, восстановления того, что было прервано или разрушено. Заново воссоздается облик бога в мастерской ремесленника, и заново воссоздается здоровье у пораженного демоном человека. В самом же эпосе обитатель «устья двух рек» обновляет одежду Гильгамеша и открывает ему путь в Абзу, на дне которого лежит заветный цветок жизни: te-di-qi$_2$ lu-u$_2$-la-biš ru-bat bal-ṭi-šu$_2$ / a-di il-la-ku ana āli (URU)-šu$_2$.../ te-di-qu ši-ba! a-a id-di-ma e-di-šu$_2$ li-diš «Облачение — одеяние жизни своей — пусть он наденет! Пока в город свой он не придет... — облачение его пусть не сносится, новым будет!» (XI$_{243-244,\ 246}$). Волшебная сила цветка также заключается в обновлении, восстановлении — на сей раз в обновлении плоти: šum-ša ši-i-bu iṣ-ṣa-hir amēlu (LU$_2$) «имя его (цветка. — *В. Е.*) — Старый-Человек-Помолодел» (XI$_{281}$). Таким образом, основная функция места, где живут праведник и его жена, — регенерация плоти, восстановление целостности материального объекта, его оздоровление. Попробуем сравнить «устье двух рек» аккадского эпоса с Дильмуном шумерского текста.

В конце шестого фрагмента, после слов о подведении (?) праведника к женщине, сказано: ti-dingir-gim mu-un-na-ab-sum-mu / zi-da-ri$_2$ dingir-gim mu-un-ab-e$_{11}$-de$_3$ / u$_4$-ba Zi-u$_4$-sud-ra$_2$ lugal-am$_3$ / ...numun-nam-lu$_2$-u$_x$ uri$_3$-ak / kur-bal kur-Dilmun-na ki-^{d}Utu-e$_3$-še$_3$ mu-un-til$_3$-eš «Жизнь, подобную жизни богов, ему даровали; вечное дыхание, подобное божьему, ему вывели. Тогда Зиусудру, царя, ...семя человечества спасшего, в стране перехода, в стране Дильмун, куда Солнце восходит, они поселили» (VI 256—260). Слово ti(l$_3$) означает не просто «жизнь»,

а «протяженность жизни», «длительность жизни». Слово zi — не просто «дыхание», а дыхание как указание на запас жизненных сил (шум. zi-$ša_3$-gal_2 «жизненная сила»). Таким образом, боги даровали Зиусудре равную с собой длительность жизни и эквивалентный ей запас энергии. Жизнь бога дается Зиусудре за спасение семени человечества — т. е. сам он и предполагаемая его женщина являются источниками возрождения человеческого рода. Их поселяют на Дильмуне, у которого в тексте два эпитета: kur-bal может значить не только «страна перехода», но и «враждебная страна», но здесь первый эпитет тесно связан со вторым и по смыслу означает «страна, где мрак переходит в свет, а отсутствие жизни — в жизнь». Последнее естественно вытекает из именования Дильмуна «местом, куда восходит Солнце». Мне уже приходилось писать, что Дильмун как место восхода Солнца связан у шумеров с началом жизни на Земле, причем бог Солнца превращает горькие источники в пресные, а Энки в то же время оплодотворяет свою супругу (Емельянов, 1994, 272—273). Мифологема превращения вод связана с восходом Солнца также и у других народов. Например, в арабском языке faǧara означает: а) «расколоть, разделить вдоль», б) «дать исток воде, извлечь воду», в) «заниматься (о заре)», г) «нарушать предписания закона, грешить», д) «делать что-то бессмертное, незабвенное» (Lane, F, 2340—2341). Мы видим, что семантика данного корня допускает связь между разделением надвое, истечением воды, появлением солнечного света во мраке, нарушением закона и бессмертием. В общем виде, получаем образное описание начала жизни, которая а) возможна при разделении полов, б) при наличии пресной воды или семени, в) возвещает начало нового времени, г) зарождается во грехе, д) ориентирована на бесконечное продолжение. Исходя из данного семантического ряда, становится понятно, почему боги поселяют спасенную человеческую пару именно на Дильмуне. Кроме того, мы видим, что Дильмун как место зарождения жизни на Земле не вполне эквивалентен «устью двух рек», где жизнь не зарождается, а возрождается, как бы «ремонтируется». Тем не менее можно с большой долей уверенности сказать, отвечая на второй вопрос: праведник и его супруга являются в клинописных текстах источником новой жизни человеческого рода. Об этом можно судить по сакральной функции мест их послепотопного поселения, а также по одному высказыванию из шумерского текста (о «спасении семени человечества» Зиусудрой). Другой вопрос — какова эта новая жизнь? Является ли она буквальным повторением старой или подразумевает обновление самой жизненной формы?

Если в шумерском тексте праведника и гипотетическую его жену поселяют на Дильмуне — можно предположить, что от них пойдет новая жизнь, во всем похожая на первообраз старой (произойдет возврат времени к началу жизни как таковой). О допотопном человечестве в этом случае лучше не помнить — память стирается потопом. Но поселение праведника с женою «в устье рек» значит совсем другое — то, что от них пойдет не прежнее, а обновленное, возрожденное из не-

бытия. В этом втором случае возврата времени не будет, а значит — не будет и повторения прошлой жизни. Утнапиштим недоверчиво и равнодушно относится к человеку ($X_{v\ 36-vi\ 39}$; $XI_{197-198,\ 202-204,\ 210-212}$), жена же его, наоборот, к человеку благоволит и не хочет отпускать его с пустыми руками ($XI_{258-260}$). И цветок жизни Гильгамеш получает по настоянию жены праведника. Но вновь помолодеть ему не удается — змея сжирает цветок (в этом можно видеть наказание за незаконно полученное бессмертие, т. е. за пренебрежение собранием богов). Теперь задумаемся: если праведник и его жена в аккадском тексте продлевают свою жизнь за счет таких растений Абзу — им не нужно продлевать ее через порождение себе подобных (они просто меняют старую плоть на новую). У Гильгамеша, утратившего цветок, есть только два пути продления своей жизни — либо физическое продолжение рода, либо именная надпись с перечнем своих деяний (о чем см. Westenholz, 1993; Емельянов, 1995). Он выбирает второй путь и становится по отношению к праведнику как бы «духовным сыном»: вносит в общественное сознание память о прошлом человечества. Здесь можно ожидать другого объяснения миссии праведника: он и его жена возрождают человеческий род не физически (они не хранители семенного фонда, как в шумерском тексте), а через память о допотопном человечестве, которую они транслируют через людей типа Гильгамеша. Гильгамеш помещает эту память на стелу, люди читают, и образуется круговорот бессмертия в человечестве... Это второе, послепотопное (с большим временны́м разрывом) продолжение человечества в аккадском эпосе ведет уже к основам книжного миросозерцания[1]. Что же касается шумерского текста — то в нем после потопа начинается жизнь, совершенно подобная первичной, а потому творимая естественным способом.

Ответить на тре́тий вопрос сложнее всего, поскольку обряд, связанный с послепотопным возрождением человечества, должен совпадать с календарной датой потопа, а как раз об этом мы не знаем ничего. Можно только строить гипотезы. На сегодняшний день таких гипотез существует три. Первая возникла из толкования библейского

[1] В композиции эпоса нашли отражение два представления о времени. Одно — древнее представление о возвращении на свое место — представлено в финале XI таблички, дословно совпадающем с началом I. Второе — новейшее, о переходе жизни из этого мира в мир иной — явлено в XII табличке, где рассказывается об устройстве мира мертвых, в котором предстоит пребывать всем людям. Хорошо известно, что XII табличка является переводом на аккадский язык шумерской песни. Однако неизвестный автор пытался композиционно вмонтировать ее в текст эпоса, имея в виду два основных мотива: а) Гильгамеш утратил бессмертие и приобщился к судьбе Энкиду, б) подземный мир представляется перевернутым по отношению к миру живых, он действительно инаков (даже изначочен). Все судьбы людей стремятся туда, а значит — конец плотского Гильгамеша неизбежен. Все, что останется, — останется в написанном слове. Согласно этому второму представлению о времени (вплотную подошедшему к линейному времени евреев), конец эпоса должен отличаться от начала именно тем, что Гильгамеш подготовлен к смерти своим духовным опытом, он больше не боится смерти, потому что обрел себя.

текста, где сказано: «...во второй месяц, в семнадцатый день месяца, в сей день разверзлись все источники великой бездны...» (Gen. 7:11). Что такое второй месяц — непонятно. Если считать от еврейского Нового года, то это первые числа ноября, потоп длится около пяти месяцев, а высшая точка потопа, по экзегетическому комментарию, «придется на седьмой день седьмого месяца, то есть на последние числа нашего апреля месяца» (Новая Толковая Библия, 292). Памятуя, что в клинописных текстах срок потопа иной — семь дней и семь ночей, нужно понять, что библейские данные не могут являться образцовыми для разрешения проблемы. Вторая гипотеза связана с греческим текстом Беросса, упоминающего о царе Ксисутросе и потопе: «Кронос явился ему во сне и сказал, что на пятнадцатый день месяца Daisios человечество будет уничтожено потопом» (Berossus according to Polyhistor, in: Atr., 135). Македонский месяц Daisios соответствует вавилонскому Ajaru, т. е. апрелю-маю нашего календаря. Кажется, есть некоторые основания для такой датировки: в апреле-мае половодье достигает максимального уровня, вода заливает поля, затем отводится с них. Однако и эта гипотеза сомнительна, поскольку термины a-ma-ru (шум.) и abūbu (акк.) никогда не употребляются в отношении весенней воды. Для нее есть свои названия — a-e_3-a «выходящая вода», a-de_2-a «льющаяся вода», a-gar-ra «установленная вода» (шум.), milu, edu (акк.). Проницательный А. Хайдель отметил, что при весеннем разливе рек бог ветра и дождя Адад бездействует (Heidel, 1949, 241). В шумерской версии потоп устраивают злые ветры (im-hul) и ураганы (im-si-si-ig), находящиеся в ведении двух богов — Энлиля и Адада. В вавилонской и ассирийской версиях упоминаются шторм (radu), Южный Ветер (mehu), дождевые тучи Адада (urpatu ṣalimtu). Во главе потопа здесь — те же управители, что и в шумерской версии. Если же посмотреть в календарные тексты — оказывается, что Энлиль и Адад властвуют над вторым зимним месяцем Ниппурского календаря (по счету одиннадцатым): ina ITI UDRA.ḪAM$_3$ hurbāši bibil libbi ša$_2$ ^{d}Ellil «В месяце полбы, (месяце) холода, любимом Энлилем» (BPO 2, X 34); ITI UDRA ša$_2$ ^{d}Adad (IM) gugal šamê u erṣeti «месяц полбы (принадлежит) Ададу, смотрителю каналов Небес и Земли» (Cal; 105:11). По-аккадски этот Ниппурский месяц назывался šabāṭu «сильный порыв ветра, побивание ветром». Отсюда и происходит третья гипотеза, высказанная мною три года назад (Емельянов, 1994, 245—248).

Если принять эту третью гипотезу во внимание и пристальнее вглядеться в обряды одиннадцатого месяца — обнаружится, что настроение людей в это время дает перепады от крайней скорби к крайнему веселью. В «Ниппурском компендиуме» читаем: ^{iti}šabāṭu (UDRA) arah ŠA$_3$.IGI.GURU$_6$ ^{d}Ellil «Месяц N — месяц праздника (в честь) Энлиля» (III, 33'; George, 1992, 154). А из текстов III династии Ура узнаем, что на 11-й день этого месяца приносилось вино Энлилю и Нинлиль, после чего устраивался er$_2$ sizkur$_2$ ša$_3$ Nibru^{ki} «Ниппурский плач (с) жертвоприношениями», и плакальщикам выдавались мука и пиво (Sallaberger, 1993, 149). В Ашшуре в месяц šabāṭu происходит

странный ритуал: на 18-й день месяца царь входит в жилище свирепого бога ветров Дагана, целует землю перед статуей божества и жертвует муку, на которую затем возливают соль и воду (rimkāni) для Ишкура-Адада и Ана. А через неделю перед статуей Ашшура в храме Дагана исполняется старинный плач a-ab-ba hu-luh-ha, обращенный к богу Энлилю; в нем есть такие слова: uru_2 a-du_{11}-ga a-gi_4-a-za / Nibru^{ki} a-du_{11}-ga a-ta mar-ra-za: alu $ša_2$ nak$^!$-ru_3-u_2 $ša_2$-nu-u_2 / alu $ša_2$ nak$^!$-ru-u ana me-e sa-lu-u «Твой уничтоженный, затопленный город, / Твой уничтоженный Ниппур, покрытый водой...» (274) (van Driel, Aššur, 140; a-ab-ba hu-luh-ha, 1975). Можно предположить, что ашшурский ритуал одиннадцатого месяца, судя по введению в него шумерского текста, имеет древние корни и посвящен оплакиванию жертв потопа (почитаются Даган, Ишкур-Адад, Энлиль, жертвенная мука «затопляется» подсоленной водой, в плаче упомянут затопленный Ниппур). Тексты более поздние указывают на второй обряд священного брака, происходящий в это время: ITI Si-li-li-ti ITI UDRA.AM_3 ... aššu ina ITI UDRA.AM_3 hašādānu ša ilāni [...] «(эламский) месяц N (равен) месяцу полбы..., поскольку в месяце полбы священный брак богов (Набу и Ташмету) [совершается]» (AfO 24, 102); Bēl Nabu $ša_2$ ina ITI UDRA hašaddašanūni «Энлиль, Набу, которые в месяце полбы сочетаются браком...» (ABL 65 r. 17). Брак Набу и Ташмету в одиннадцатом месяце имеет небесный прототип: $^{mul}Ma_2$-gur_8 ^{mul}Suhur-$maš_2$ // ^{d}Nabu u ^{d}Taš-me-tu «Звезда „Барка" (и) звезда „Козерог" = Набу и Ташмету» (VR 46, 1.37). В перечне звезд «пути Эа» эти стоят рядом (BPO 2, 8) в конце списка[1]. В списке богов an = ^{d}A-nu-um с богиней Ташмету идентифицируется ^{d}Gu-la — великая врачевательница (A.ZU gal-la-tu), исцеляющая мертвых водой (CT XXIV, 47, 1, 23—26): be-el-tum mu-bal-liṭ-ṭa-at mi-i-ti ^{d}Gu-la ina šipšit qa-ti-ša el-le-te li-šap-ših-šu «Владычица, исцеляющая мертвых, — Гула — прикосновением своей святой руки пусть даст тебе отдохнуть» (Šurpu VII, 80 sqq.). Что до Набу, то он известен как сын Энки, покровитель письменности и знаний. Получается, что в одиннадцатом месяце происходит брак между покровителем знаний, сыном Энки, и богиней-воскресительницей мертвых, а на небесном уровне — между «Баркой» (ср. название ковчега в шум. версии $^{gis}ma_2$-gur_4-gur_4) и «Козерогом» (символом Энки). В других текстах в брак вступают Бэл и Бэлтия (эквиваленты шум. Энлиля и Нинлиль; Oppenheim, Letters, 168). Для чего совершается этот брак? Известно, что в предыдущем месяце Солнце встает из подземного мира (зимнее солнцестояние), ведя с собой мертвецов, в Земле никого не остается, и она перестает плодоносить. Теперь же солнечный свет начинает прибывать, хотя само Солнце максимально отдаляется от Земли. Темный период закончился, но Земля по-прежнему

[1] Вообще если сопоставить список богов-устроителей потопа в $XI_{98-102,\ 162}$ с каталогом звезд пути Эа, найдем: Dingir-mah и ^{mul}Nin-mah, ^{d}Addu и ^{mul}Nu-muš-da ^{d}IM, ^{d}Šullat u ^{d}Haniš и 2MUL^{mes} ^{d}Šullat и ^{d}Haniš, ^{d}Nin-urta и ^{mul}Pa-bil-sag (MUL.APIN I ii 21—25). Оказывается, что сюжет потопа привязан к зимнему сезону прямым отождествлением созвездий зимнего периода с земными стихиями разрушения.

бесплодна, и ее усилия матери нужно стимулировать магически. Если в период весеннего брака (апрель-май) теплый солнечный свет стимулировал рост всего живого, то в январе-феврале свет не дает ни жизни, ни тепла. Зимний брак больше касается знаний, причем знаний о том, как искусственными средствами возродить жизнь (Набу сообщает знания, Ташмету-Гула водой (A.ZU) исцеляет мертвое). Общая оценка месяца, данная в ассирийских письмах: urḫu ṭābu šû «это благоприятный месяц» (ABL 365 r. 1).

Сложный комплекс обрядов одиннадцатого Ниппурского месяца, сведения о которых дошли до нас из немногих источников позднего времени, позволяет соотнести миф о потопе и послепотопном возрождении человечества с зимним священным браком Набу и Ташмету, хотя шумерского прообраза этого брака я не знаю. Во всяком случае, ритуально-календарная датировка потопа все более склоняется ко второму зимнему месяцу шумеров (Энлиль и Адад, звезды пути Энки, богиня-воскресительница мертвых, исцеляющая водой).

Напоследок выскажем еще одну гипотезу. В статье о шумерском потопе я упомянул давнее мнение Ф. Ленормана о соответствии табличек аккадского эпоса месяцам вавилонского календаря. Мнение это было в том же издании дополнено таблицей соответствий между месяцами вавилонского календаря и зодиакальными знаками (Lenormant, 1874, II, 70—74). Если последовать за Ленорманом, то получается, что XI табличка эпоса с рассказом о потопе так относится к XI месяцу календаря (ITI UDRA = šabāṭu), как этот месяц — к XI знаку Зодиака (Водолею). Все это можно было бы игнорировать, если бы не ряд важных свидетельств. Во-первых, одиннадцатый знак Зодиака называется по-шумерски GU.LA. Э. Порада в своем этюде о происхождении образа Водолея усматривает некоторую корреляцию между средневековым образом длинноволосого мужчины, льющего воду из двух сосудов, и образом шумерской глиптики — фигурой высокого длинноволосого мужчины, стоящего на животном (рыбокозленке, козе) или на горе. От мужчины исходило два водных потока (из кувшина, двух ваз или из плеч), иногда в потоках изображались рыбы (Porada, 1987, 279—291). Вполне возможно, что этим мужчиной был сам бог Энки в своем антропоморфном облике — тогда gu-la «великий (ростом)» вполне может быть эпитетом Энки [1]. Во-вторых, в «Поэтической астрономии» позднеантичного автора Гигина читаем в разделе «Водолей»: «Очень многие утверждают, что это Ганимед, которого, как говорят, из-за красоты Юпитер похитил у родителей и сделал виночерпием богов... Однако Гегесианакт рассказывает, что это Девкалион, в царствование которого с неба низверглось такое количество воды, что, говорят, произошел потоп [2]. Эвбул же утверждает, что это Кек-

[1] В «Астролябии Пинчеса» читаем: MUL GU.LA ... EN IDIM $^{d}E_2$-a «Созвездие Гула ... владыка источников Эа» (Walker-Hunger, 1977, 27—34, стр. 28).

[2] У славян время перехода Солнца в знак Водолея (21 января) называлось Емельяны-перезимники. Происходило это через два дня после Крещения, когда вода

роп, упоминая при этом о древности его происхождения и ссылаясь на то, что, прежде чем людям было дано вино, при жертвоприношениях богам они пользовались водой. Кекроп же царствовал до того, как было изобретено вино» (Higin, 29: Le Astronomie, 1983). В основу такого толкования знака легла так называемая «Паросская хроника», по которой Кекроп (первый царь Афин, человек-змей) царствовал ранее Девкалиона и оба они считались допотопными правителями. Затем происходит потоп (примерно 1528/27 г.), а через три столетия Аттику объединяет современник Диониса Тесей (откуда слова об изобретении вина). Следовательно, и Кекроп, и Девкалион попали в толкование знака по хронологическому признаку — как допотопные правители Земли, после которых в истории наступила зловещая пауза. Здесь характерно еще и то, что месяц, управляемый Водолеем, назывался у греков Gamelion «брачный», т. е. наряду с версией потопа присутствует и брак. Третье свидетельство берется уже из средневековых источников, сведенных в словаре символов Кэрлота: «Водолей... Все восточные и западные традиции связывают этот архетип с символическим потопом... Он разрушает формы, но не силы, оставляя возможность для повторного появления жизни... Проливные дожди всегда сохраняют что-то от символического содержания потопа: каждый ливень равносилен очищению и возрождению, которые, в свою очередь, подразумевают основную идею наказания и завершенности» (Словарь символов, 411). Аналогично у В. Н. Топорова: «В ряде мифов творения потоп связан с сосудом с водой, из которого возникают первый мужчина и первая женщина, становящиеся прародителями человеческого рода... Показательно появление в сюжете о потопе мотива первой человеческой пары или супругов, становящихся в послепо-

набирала чудодейственную силу и становилась священной, а шептания на святой воде могли, как считалось, исполнить любое человеческое желание. Нам представляется (хотя это только наша гипотеза, и с точки зрения сказковедения она более чем сомнительна), что распространенные русские сказки о Емеле имеют своим обрядовым основанием какие-то языческие представления о целебной силе воды в конце января. Что же касается сюжета (с точки зрения привязки его к потопным мифам), то здесь совпадения просто удивительны: Емеля идет к проруби, где ловит щуку, обещающую в обмен на свободу выполнить любое его желание (ср. Ману попадается рогатая рыба, ср. козлорыба как символ Энки, ср. Козлорыба как созвездие на пути Эа, гелиакально восходящее в январе-феврале). Щука дарует ему способность к волшебным искусствам (ездит на печке, ловкими фокусами смешит царевну). Царь не желает их брака и сперва уговаривает дочь, а затем запечатывает новобрачных в бочку и отпускает по волнам. Бочка пристает к неизвестному острову, новобрачные выбираются из нее и начинают жить на острове. Через некоторое время на остров попадает и сам несправедливый царь, который раскаивается в своем поступке и возвращает молодую семью во дворец (Аф. 165—166). Мы здесь укажем только параллели с шумерским мифом о потопе: а) праведника (в инверсии — дурака) награждает божество освященной воды, б) праведник владеет волшебными искусствами, в) праведника и его жену в некоем сосуде пускают по морю, и это путешествие оканчивается прибытием на остров, г) хозяин, бывший инициатором этого мероприятия, меняет гнев на милость и дарует семье жизнь. Здесь очень важен аспект брака. Важен и образ воды — одновременно целящей и губящей, и сосуда, в котором спасается семья.

топной жизни прародителями человечества, иногда родоначальниками этнической и культурной традиции. Тем самым мифопоэтическая тема потопа становится важнейшим соединительным звеном между природой и культурой..., естественным правом и моралью, опирающейся на божественные установления (завет между богом и людьми)» (МНМ II, 325).

Таким образом, оказывается, что в архаическом сознании праведник, переживший потоп, неотрывен от своей супруги. Их брак является источником обновления человеческого рода как в физическом, так и в духовном плане. Древние образы, связанные с потопом, — ливень как обновление природы, два человека, возникшие из сосуда с водой, две струи сосуда, который держит человек мужского пола, — говорят о новом понимании парности (примиренная парность, спасенная в ковчеге), животворности (обновление жизни через ее гибель), бессмертия (соединение природного и культурного в человеке). Все перечисленные выше обстоятельства еще больше склоняют нас к толкованию VI 255—260 шумерской версии как строк, в которых получение бессмертия праведником связано с подведением его к женщине и последующим браком.

Список сокращений

Аф. — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1955
Емельянов, 1993 — *Емельянов В. В.* Шумерская литургия водосвятия по фрагментам ассирийского ритуала mis pi (CT XVII, 38—41) // Петербургское востоковедение. СПб., 1993. Вып. 4. С. 247—267
Емельянов, 1994 — *Емельянов В. В.* Мифологема потопа и шумерская историография // Петербургское востоковедение. СПб., 1994. Вып. 6. С. 232—293
Емельянов, 1995 — *Емельянов В. В.* Три этюда о Гильгамеше: (Шумерологические заметки) // Петербургское востоковедение. СПб., 1995. Вып. 7. С. 133—146
Крамер, 1991 — *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. М., 1991
МНМ I—II — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980; Т. 2. М., 1982
Новая Толковая Библия — Новая Толковая Библия. Т. 1: Бытие. СПб., 1993
Поэзия и проза — Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973 (Библиотека всемирной литературы. Т. 1)
Словарь символов, 411 — *Кэрлот К.* Словарь символов. М., 1995
ABL — Assyrian and Babylonian Letters
ANET — Ancient Near Eastern Texts. Oxford, 1955
Atr. — Atrahasis in: *Lambert W. G., Millard A. R.* Babylonian Flood-Story. Oxford, 1969
BPO — Babylonian Planetary Omina
Cal. — *Labat R.* Un calendrier babylonien des travaux. Paris, 1965
CT — Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum
Gen. — Genesis (Книга Бытия)
George, 1992 — *George A. R.* Babylonian Topographical Texts. Leuven, 1992
Gilg. — *Campbell-Thompson R.* The epic of Gilgamish. Oxford, 1930
Heidel, 1949 — *Heidel A.* Gilgamesh and the Old Testament. Oxford, 1949
Higin — *Higin.* Le Astronomie. Paris, 1983
Jacobsen, 1981 — *Jacobsen Th.* The Eridu Genesis (JBL 100/4)
Lenormant, 1874 — *Lenormant F.* Les premiers civilizations. Paris, 1874, I—II

MUL.APIN — *Hunger H., Pingree D.* An Astronomical Compendium MUL.APIN. Horn, 1989
Porada, 1987 — *Porada E.* The Origins of «Aquarius» // AV Reiner. New York, 1987. P. 279—291
PBS — Publications of the Babylonian Section of Pennsylvanian Museum, Philadelphia
Sallaberger, 1993 — *Sallaberger W.* Der Kultische Kalender der Ur-III Zeit. Berlin; New York, 1993
Sar. — *Lyon D. G.* Die Keilschrifttexte Sargons. Leipzig, 1906
Walker-Hunger, 1977 — *Walker C. B. F., Hunger H.* Zwölfmaldrei // MDOG 109 (1977). S. 27—34
Westenholz, 1993 — *Westenholz J. G.* Writing for Posterity // In memoriam R. Kutscher. Tel Aviv, 1993. P. 205—218

Summary

The article deals with the image of 'Noah''s wife in the Mesopotamian Deluge texts.

К проблеме соотношения литературного арабского языка и диалектов (на материале коранических цитат в словаре Йусуфа ал-Магриби)

О. Б. Фролова
Санкт-Петербургский государственный университет

Нет необходимости говорить о значении знаменитого «Словаря простонародья», другими словами — «Словаря египетского диалекта» Йусуфа ал-Магриби (ум. в 1611 г.), сохраненного в уникальной рукописи из коллекции Шейха Тантави, находящейся в Восточном отделе Научной библиотеки Петербургского университета. Известно, что причиной составления этого Словаря было стремление его автора доказать, что речь египтян, египетский диалект — это «настоящий арабский язык или близкий к тому» [1]. Йусуф ал-Магриби выступал «поборником народного языка», отвергал воззрения, согласно которым диалект характеризуется как низменный и вульгарный [2]. Естественной и весьма существенной частью его доказательств являются цитаты из Корана, в которых употреблены те же слова и обороты речи, что свойственны также и египетскому диалекту.

Так, Йусуф ал-Магриби, большой мастер сочинения песен по образцу народных (египетских маввалей), часто с большим искусством демонстрирует в них употребление в качестве рифмы одного и того же слова в разных значениях (омонимическая рифма) [3]. Один из его маввалей основан на рифме слова furqān, происходящего из арамейского языка и обозначающего в нем «освобождение, искупление», в арабском же приобретшего значения: «Коран», «священное писание», «доказательство», «различение добра и зла», а также, как указывает Йусуф ал-Магриби, «милость», «победа», «утро», «расступление моря», «сражение при Бедре»:

al-Muṣṭafā-l-badru ā'tahu-l-ilāh furqān
furqāne rabbu-l-warā 'anzal lahū furqān
lā zāla bi-n-naṣre wa-l-burhān humā furqān*
furqān li-Mūsā-w-lahū yom Badre hū furqān [4]

* При транскрибировании в данной статье текстов из Словаря Йусуфа ал-Магриби наблюдаются некоторые отклонения от принятой по европейским правилам передачи арабских букв, что связано с попыткой показать диалектные особенности языка автора.

Избранному, полному месяцу даровал бог Коран.
Утром господь людей ниспослал ему сражение при Бедре,
Оно не перестает быть победой и доказательством, что и есть милость.
Расступление моря для Моисея, а для него день при Бедре — это торжество.

При пояснении слова furqān привлечены слова Корана — وَٱلْفُرْقَانَ إِنْ آتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَابَ (сура 2, стих 53) — «И вот мы даровали Мусе писание и различение».

Составляя маввали, Йусуф ал-Магриби привлекает и другие народные поэтические жанры, где употреблены слова из Корана, приводит коранические цитаты в других случаях.

При объяснении слов sāq — «голень, нога», «вести́», sāqa — «тыл, арьергард» и диалектного выражения «fulān yissawwaq ishsherr» — «некто торгует злом, некто распространяет зло» приводятся цитаты из Корана — يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ «в тот день, когда откроются голени» (68; 42), وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ «и сойдется голень с голенью» (75; 28) и маввaль:

Ḥusnu-l-ḥabīb shāqanī wi-sh-shawqu qad sāquh
qabbaltu rigluh mina-l-ashwāqi bal sāquh
wi lā'imi fīh mu'aḫḫar dāma fī sāquh
maḥqūr(e) maḍrūb(e) man qad shāhaduh sāquh [5]

Красота любимого пленила меня, и страсть ведет к нему.
Я поцеловал его ногу из-за любви, вернее его голень.
И порицающий меня из-за него опоздал, долго он волочил свои ноги.
Жалки, перебиты у того, кто увидел его, ноги (т. е. он очарован им).

На Коран Йусуф ал-Магриби ссылается, обращаясь не только к песням, но и к народным рассказам. Он, например, пишет: «Случилась со мной забавная история, когда я был с одним из друзей. Мы читали рассказ, в котором говорилось, что некий человек угощал другого и предложил ему курицу, поставив условие, что тот ничего не будет есть без подкрепления словами Корана. Взял гость тогда грудку, говоря: وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ — „И мы взяли то, что было у них в груди, из огорче́ния“ (7; 43). Потом взял он крыло, произнеся: وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ „и птицы, летающей на крыльях“ (6; 38). Друг мой заме́тил, обра́тившись ко мне: „А если бы он захоте́л съесть подливу, то что бы он произнес?“ Я сразу ответил: وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ „и скажут, кто заклинатель“ (75; 27). А было это в юности и́ без церемоний» [6].

В ответе Йусуфа ал-Магриби другу наблюдается игра слов, основанная на ассимиляции звуков «n» и «r», так что в произношении вместо man rāq — «кто заклинатель» получается mirrāq или murrāq со значением «еретики», которое в свою очередь имеет вторую форму — maraqa, обозначающую также «подлива».

Как видим, Йусуф ал-Магриби обращается и к фонетическим особенностям чтения Корана. Например, поясняя диалектное произношение слова со значением «слюна, плевок» и приводя его фонетические

разновидности buzāq, buṣāq, он ссылается на возможность чтения коранического слова صِرَاط «путь» как zirāṭ, ṣirāṭ и sirāt [7]. Указывая на неправильное диалектное произношение слова со значением «имбирь» — zinǧabīl, он поясняет, что правильным будет zanǧabīl, как это в Коране (76; 16), т. е. тонко подмечает диалектное явление перехода гласного «а» в «е», а затем «е» в «i», что постоянно наблюдается в египетском диалекте также в настоящее время и с чем часто связан разнобой в транскрипции у европейских диалектологов, дающих elli и illi — «который», keda и kida — «так» и т. п.

Отметим, что рассказ, подобный приведенному выше, популярен среди народа у арабов и в наши дни. Один из них передал мне в 1988 г. сын известного палестинского фольклориста Нимра Сархана — Насир Нимр Сархан, а слышал он его в Иордании. Вот этот рассказ: «Три человека решили съесть курицу и условились, что каждый, прежде чем начать трапезу, должен произнести подходящий коранический стих. Первый съел ножки, сказав: „И сойдется голень с голенью“ (75; 28), второй съел шейку, продекламировав: „Отпустить [шею] раба“ (90; 13), а третий не мог ничего придумать. Тогда они отложили остаток курицы в сторону и легли спать. Третий, голодный, долго не мог заснуть, наконец съел остаток курицы и только после этого заснул. Утром друзья ничего не увидели, кроме куриных косточек, и третий признался, что он съел остаток. Первые двое стали спрашивать, был ли произнесен подходящий стих. „Да, — ответил он, продекламировав: „И обошел ее обходящий от твоего Господа, а они спали (68; 19), и сделал Он ее точно нива со съеденными зернами“ (105; 5)».

Коранические цитатами подкрепляет Йусуф ал-Магриби распространенные в египетском диалекте выражения и формы слов. Например, при словосочетании er-rayyis indakk «мастер изнурен» с пояснением «восприятие мастера уменьшилось» приводятся слова из Корана فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً «и раздроблены единым дроблением» (69; 14) и جَعَلَهُ دَكَّا «он обратил ее в прах» (7; 143). Здесь автор Словаря отмечает, что форма indakk диалектная, выражающая страдательный залог, и добавляет, что правильным будет dukka [8].

При выражении fulān ġalaq mā ‘aleyh — «некто закрыл то, что [лежало] на нем», «некто исполнил то, что от него требовалось [был верен своему долгу]», «некто исполнил должное». Йусуф ал-Магриби дает свой вариант этого словосочетания: aġlaga abwāba-ṭ-ṭalabi minhu — «он закрыл врата требуемого от него». Он приводит различные породы глагола I, II, IV — ġalaq, ġallaq, aġlaga с одним и тем же значением, затем ссылается на Коран وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ «и заперла она двери» (12; 23), в тексте которого II порода, однако сразу же замечает, что лучше было бы употребить IV породу [9]. Другими словами, автор Словаря указывает, что в египетском диалекте в каузативном значении по преимуществу употребляется II порода, а в литературном языке — IV, и подкрепляет равноценность диалекта литературному языку ссылкой на Коран, в котором тоже II порода вместо IV. Одновременно в этом

указании можно видеть и своеобразную критику языка Корана, его просторечных форм.

В Словаре Йусуфа ал-Магриби Коран цитируется многократно — 86 раз. Коранические цитаты, привлеченные в Словаре, свидетельствуют прежде всего о процессах демократизации в воззрениях арабского общества XVI—XVII вв. на родной язык и литературу. Общественное мнение египтян, выраженное Йусуфом ал-Магриби, уже не принимало оценки народного языка своей страны как языка низменного, грубого, искаженного, недостойного для создания на нем художественных произведений. Для доказательства своих взглядов в высокой оценке родного языка Йусуф ал-Магриби сочиняет стихотворения, подобные народным песням-маввалям, мастерски используя в них омонимическую рифму, вводя коранические слова. При цитировании Корана он указывает на фонетически допустимые диалектные нормы произношения, оправдывает кораническими цитатами и диалектные грамматические формы.

Труд Йусуфа ал-Магриби вскрывает те глубинные процессы, которые происходили в арабском обществе позднего средневековья, когда укреплялись связи письменной и устной литературы арабов, когда набирала силу тенденция к преодолению жесткой нормативности арабского классического языка. Привлечение стихов Корана служило оправданием закономерности процессов демократизации. О нарастании таких процессов свидетельствуют и другие сочинения подобного рода. Словарь Йусуфа ал-Магриби нельзя считать единственным в своем роде, как полагали его исследователи [10]: в XIV в. известный поэт Ṣафӣ ад-Дӣн ал-Ḥиллӣ создал «Словарь ошибок» (al-Aġlāṭī) [11], а в XVI в. сириец Аḥмад аṭ-Ṭӣбӣ — «Полное объяснение относительно толкования того, что встречается в языке простонародья» (al-J̄ḍāḥ at-tāmm li-bayān mā yaqa'u fī alsinat al-'awāmm). Все эти сочинения до последнего времени оставались в рукописном виде.

Таким образом коранические стихи в условиях клерикального засилия служили прогрессивным деятелям орудием для отрицания того застойного, что имело место в обществе. Вместе с тем привлечение коранических цитат являлось неоспоримым свидетельством исторической преемственности, доказательством, что диалект и литературный язык едины, что различия в них — это нечто внешнее и несущественное. Дихотомия «литературный арабский язык — диалект», как ясно, волновала арабский мир со средневековья, и Йусуф ал-Магриби искал ее решения. Его взгляды не потеряли актуальности до сих пор, и их нельзя не учитывать современным языковедам и политическим деятелям, отстаивающим точку зрения о глубоком различии литературного арабского языка и арабских диалектов.

Следует заметить, что проблема соотношения литературного языка и диалекта известна также в Европе и достаточно хорошо изучена. Так же, как и на Востоке, верхние слои общества в Европе придерживались пуристической позиции по отношению к родному языку. В настоящее же время признано, что всякий развитой национальный язык

имеет ряд существенных характеристик — это 1) наличие письменной традиции; 2) нормативность; 3) развитая система функциональных стилей, таких как: разговорный, литературно-художественный, научный, публицистический, официально-деловой. Все эти характеристики присущи и арабскому языку. Наличие диалектов только питает его богатство. Известный арабский писатель Джебран Халиль Джебран верил, что «народные говоры видоизменяются и шлифуются, их грубость стирается и смягчается, но они не побеждены и никогда не будут побеждены, да и не должны быть побеждены, потому что они источник литературной речи и родник красноречия» [12].

Примечания

1. *Йӯсуф ал-Магрибӣ*. Даф‘ ал-иср ‘ан калāм ахл Миср («Удаление бремени с речи жителей Египта») / Факсимиле рукописи. Предисл. и указ. А. С. Аввада. М., 1968. С. 21. (Далее: *Магриби*. Словарь.)
2. Там же.
3. *Фролова О. Б.* Маввали Йусуфа ал-Магриби // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования. Ежегодник, 1975. М., 1982. С. 163—167.
4. *Магриби*. Словарь. Л. 526.
5. Там же. Л. 466.
6. Там же. Л. 55.
7. Там же. Л. 37. Стр. 7.
8. Там же. Л. 586.
9. Там же. Л. 506.
10. Там же. С. 10, 12.
11. См. также: *Ḥillī Ṣafiyy ad-Dīn al-*. Die Vulgärarabische Poetik-al-Kitāb al-‘Āṭil al-Ḥālī wal-Muraḫḫaṣ al-Gālī / Ed. W. Hoenerbach. Wiesbaden, 1956.
12. *Джебран Х. Дж.* Будущее арабского языка // Джебран Дж. Х. Избранное / Пер. с араб. и англ. Л., 1986. С. 422.

О некоторых стилистических особенностях средневековых суфийских сочинений

В. А. Дроздов, М. С. Фомкин, О. Б. Фролова
Санкт-Петербургский государственный университет

Хорошо известно, что арабские, а также персидские и турецкие суфийские сочинения в средневековье оказывали глубокое эмоциональное воздействие на умы своих читателей и слушателей, моделировали их духовный мир. Причиной такого воздействия является совокупность целого ряда факторов: это — как экономические, политические, философские черты эпохи, так и художественно-стилистические особенности самих произведений. Несмотря на известность высказанного положения, стилистические характеристики суфийских сочинений, обусловившие в значительной мере их воздействие, не подвергались целенаправленному исследованию и до сих пор мало известны.

В данной работе делается попытка установить некоторые особенности, которые характеризуют стиль суфийских произведений. В качестве арабского материала привлечены «Мекканские откровения» Ибн Араби (1165—1240), сборник рукописных неизданных трактатов, составленный в первой половине XVIII в., поэтический сборник Абд ал-Гани ан-Набулуси (1641—1731), отдельные стихотворения других суфийских поэтов, фрагменты прозаических произведений.

При анализе суфийских текстов прежде всего бросается в глаза тот факт, что изложение строится на основе постоянного прерывания общего хода мыслей автора вставными рассказами, насыщенными скрытыми намеками, сообщениями о таинственных явлениях, о деяниях святых, о магии, чудесах шейхов, а также полезными жизненными советами, философскими сентенциями. Проследим, например, композиционное построение и смысловое наполнение трактата «Об откровении Ибн Араби», где автор, суфий первой половины XVIII в. Мухаммад Бадр ад-Дин аш-Шурунбабили, рассказывает об оценке учения Ибн Араби ортодоксальными богословами и говорит о своем пиетете перед ним и его причинах. После традиционного краткого начала идет заявление от лица автора: «Я познакомился с преученейшего Са'д ад-Дина трактатом» [1]. Обращение от первого лица выполняет функцию непосредственного привлечения внимания читателя к излагаемому материалу. Далее поясняется суть этого трактата, состоящая в принижении достоинства книги «Геммы мудрости» Ибн Араби. Затем следует восхваление автором учености и святости Ибн Араби. Это восхваление, которое может показаться читателю тривиальным и скучным, сразу прерывается вставной легендой о встрече Ибн Араби в потусто-

роннем мире с Адамом, прародителем людей, и с прославленным суфием аш-Ша'рани при неожиданном обращении Адама к последнему с заключением о болезненном состоянии духа их собеседника. За этим дается общее подробное рассуждение о том, что человек, не сведущий в учении суфиев, не может правильно понять их высказываний. В подтверждение своей правоты автор ссылается на суфийские авторитеты, перемежая рассуждения стихами, цитатами из Корана, изречениями пророка, среди которых, например, такое: «Утешала вас страсть к размножению, пока не навестили вы могилы» [2]. Подобные стихи и изречения с сентенциями философского характера, заставляя читателя задуматься о жизни, о бытии, не дают возможности расслабиться его вниманию в процессе усвоения основной идеи автора. Затем вновь излагаются легенды о встрече Ибн Араби с ангелами, о воскрешении им мертвецов и другие. В заключении — снова восхваление Ибн Араби и традиционная концовка. Подобная композиция с соответствующими вставными фрагментами приводит к тому, что от начала и до конца читатель остается в напряжении, стараясь разгадать намеки, понять суфийскую символику, вникнуть в суть мысли автора. Таким образом, всем трактатом в целом достигается специфический эффект, когда мнимые явления обретают в глазах читателя статус реальности. Фактор соотнесенности событий и явлений со временем и пространством исчезает, причина и следствие смещаются. Слово незаметно западает в душу читателя, порождая в ней убежденность в истинности сказанного.

Вставные фрагменты встречаются и в мистико-философских рассуждениях самого Великого Шейха Ибн Араби. По содержанию они могут иметь контрастный характер с общим пафосом произведения. Например, в разделе о явлении Абсолюта (Истины-Бога) влюбленным в него и постигающим его суфиям содержится следующий рассказ: «Один вор в храме царя Сулеймана (Соломона), обольщая воровку, в которую был влюблен, говорил ей так: „Любовь моя к тебе достигла такой силы, что если ты скажешь — обрушь этот купол на Сулеймана, то я так сделаю". Сулейман же, находившийся там, [грозно] сказал: „Что я слышу!" Тот ответил: „Не спеши [наказать] меня, ведь у влюбленного такой язык, которым может говорить только безумный. Я же, любя эту женщину, сказал то, что ты слышал. У влюбленных нет другого пути, как говорить языком любви, но не языком знания и разума". Сулейман рассмеялся и помиловал его, оставив без наказания» [3].

Композиционные и содержательные риторические приемы в суфийских произведениях сочетаются с характерной для них особой языковой системой, специфическими речевыми стереотипами и стилистическими средствами. Для привлечения внимания читателей и слушателей обычным является прямое обращение к ним в повелительной форме, часто с последующим поощрительным пожеланием, такое как, например, у Ибн Араби: «Знай!» (т. 3, с. 186), «Знайте» (т. 2, с. 319), «Потом знай!» (т. 2, с. 464), «Знай, да поможет тебе Аллах» (т. 3, с. 127), «Знай, да поддержит тебя Аллах, о горячий приверженец [Аллаха]» (т. 3, с. 151), «Знай, да дарует Аллах тебе успех» (т. 2,

с. 322), «Знай, да поможет Аллах нам и тебе своим святым духом!» (т. 3, с. 160), «Знай, да научит тебя Аллах тому, что тебя сохранит, и поместит тебя среди тех, кто тебя изберет» (т. 3, с. 274), «Знай, да дарует Аллах тебе успех, о горячий приверженец [Аллаха], да одарит он тебя своей милостью и да откроет глаза твоего понимания!» (т. 3, с. 72), «Знай, да поддержит тебя Аллах, о горячий приверженец [Аллаха], чистый и благородный, да дарует Аллах свет твоему взору!» (т. 3, с. 61) или «Я укажу [тебе]» (т. 2, с. 326), «Посмотри на...» (т. 2, с. 402) и т. п.

Другим обычным приемом будет изложение идей в виде вопроса и ответа. Например, у Ибн Араби 25-й вопрос: «В чем состоит начало откровения?», ответ: «В ниспослании абстрактных рациональных значений в чувственных ограниченных формах при состоянии иллюзии, будь то во сне или наяву...» (т. 2, с. 58); вопрос 81-й: «Кому предназначены дары нашего Господа?», ответ: «Тому из владык, чье житие — благо» (т. 2, с. 89); вопрос 89-й: «В чем начало Истины (Абсолюта)?», ответ: «Совесть восходит к Истине, и начало ее от первого имени, которое есмь Истина; говорит Аллах всевышний. Он — первый и последний, явный и тайный, и Он о всякой вещи знающ» (Коран, 57: 3) (Ибн Араби, т. 2, с. 95); вопрос 117-й: «Что такое чаша любви?», ответ: «Сердце любящего, у которого нет ни разума, ни чувства, потому что сердце [его] переходит из одного состояния в другое, так же как Аллах, который любим, каждый день Он за делом» (Коран, 55: 29) (Ибн Араби, т. 2, с. 113) и т. п.

Стиль суфийских произведений характеризует образная форма изложения мыслей. Образность присуща прежде всего художественной литературе. У суфийских же авторов на поэтическом образном мышлении основываются не только произведения художественные, стихотворные, но и философско-религиозные. В качестве примера можно привести обычный в суфийской терминологии аллегорический образ «обитаемого дома», т. е. сердца человека, в котором поселилась Истина (Абсолют-Бог) и которое никогда не бывает пустым, или образ «напитка любви» как постоянного явления Истины (Абсолюта-Бога) человеку (Ибн Араби, т. 2, с. 111), или такой образ, как «язык истины» в значении совершенного человека (Ибн Араби, т. 2, с. 257). Образ «белой смерти» ассоциируется у суфиев с голодом (Ибн Араби, т. 2, с. 187, 188), а «черной смерти» — с претерпеванием страданий и т. п. В упомянутом выше трактате при сравнении ранга Ибн Араби с рангом его критика говорится, что критикующий «не почерпнул столько из моря истины, сколько почерпнул тот», более того — Величайший шейх «погрузился в его пучины и извлек самое драгоценное из его сокровищ» (Рук. 685, л. 240б—241а). О юридических решениях Ибн Хаджара [ал-'Аскалани] сказано, что их слова «исцеляют больного и утоляют жажду» (Рук. 685, л. 241б). При характеристике сочинения Ибн Араби говорится: «Книга „ал-Фусус“ — это геммы мудрости, свет для сердец, удаление тьмы. Она ведет достойного по правильному, самому идеальному пути» (Рук. 685, л. 242а).

Характерной чертой суфийских сочинений является присущий им стилистический прием повторения одной мысли разными средствами, применения логических построений, диалектического противопоставления понятий. Вслед за Ибн Араби, которому был свойствен «не вполне обычный „мифо-поэтический“ способ изложения философских воззрений, аллегорическое и символическое толкование „священных“ текстов, а также „мистическая диалектика“» [4], другие суфии отдают дань подобным приемам. Вот стихотворение Ибн Араби, излагающее его основные философские идеи:

Если бы не Он, нас бы не было.
Если бы не мы, Он бы не был.
Если мы скажем: «Я — это Он»,
Истина (Абсолют) будет нами.
Он явил нас и сокрыл себя,
Он явил себя и сокрыл нас.
Истина (Абсолют) — это миры,
А мы — это глаза.
Пусть Он обнаруживает нас,
чтобы мы обнаруживали Его
Сначала втайне, потом и открыто.

(Ибн Араби, т. 2, с. 45)

В этих поэтических строках кратко изложена суфийская идея, что мир — это эманация бога, а человек — это глаз бога, созерцающий мир. Другое стихотворение:

Истина (Абсолют) и известна, и неизвестна.
[Так же как] люди таковы, что кто оставлен, а кто любим.
Дело же в состоянии и определяющего, и определяемого,
А положение бывает и приемлемым, и отклоняемым.

(Ибн Араби, т. 2, с. 606)

В словах Ибн Араби об известности и неизвестности Истины (Абсолюта) отражается его концепция об условном делении в мире на Бога и Человека, по существу же мир един.

Обращаясь к риторико-стилистическим приемам, характерным для суфийских текстов, представляется полезным рассмотреть их с теоретических позиций «новой риторики», в частности с точки зрения синтаксической структуры. Авторы очень популярной книги «Общая риторика» указывают на различные случаи изменения синтаксических структур: сокращение, добавление, сокращение с добавлением, перестановка [5]. Рассматривается полное и частичное сокращение. Полное сокращение приводит к эллипсису и обрыву, предложение при этом оказывается незаконченным. В разобранном выше трактате автор также нередко опускает слова, которые легко восстанавливаются из контекста. Например, излагая трудность понимания суфийских текстов, он пишет: «лау-иттала‘а ман дӯна-хумā ‘алайхимā» — «если бы кто-

нибудь другой познакомился с ними» с опущением слова «сочинениями», т. е. следует понимать: «если бы кто-нибудь другой познакомился с их [сочинениями]» (Рук. 685, л. 241а). В выражении «различные толкования Благородного Слова» имеется сокращение, следует понимать: «различные толкования Благородного Слова Аллаха» (Рук. 685, л. 242а).

Среди случаев добавления особенно четко выделяется момент, когда «нормальная конструкция осложняется особой структурой с целью привлечь внимание к самому сообщению» [6], и «конструкции с обилием слов» [7]. О привлекающих внимание оборотах подробно говорилось выше, многие из них характеризуются также обилием слов. Среди случаев перестановки можно привести упомянутую выше фразу из трактата: «Я читал преученейшего Са'д ад-Дина, да помилует его Аллах всевышний и да простит, послание...» (Рук. 685, л. 2406) — вместо «послание преученейшего Са'д ад-Дина...» и т. п.

Если суфийские тексты подвергать анализу на основе положений классической стилистики и классической риторики, то в них можно найти все характерные для художественных произведений изобразительные средства. Например, сравнения: «как могилы, у горизонта застыли морские валы» [8], «ты, как степная газель, ты, как веточка ивы» [9], «я — это храм..., подобный полной луне в кромешном мраке» [10], «суть науки — море с бурными волнами» (Рук. 878, поэма 5). Метафоры: «вечерний напиток [знания], как и утром, приятен и сладок» [11], «божественная сущность, предстающая для нас вином в сосуде» (Рук. 878, поэма 2), «я не сплю ночей, беседу веду с луной» [12]. «У нее глаза, которые ранили мое сердце» (Рук. 878, поэма 5). Эпитеты: «притягательная красота», «божественная любовь», «прозрачное вино», «искристое вино», «сжигающая сердце любовь», «жестокий тиран», «прекрасный творец», «снедаемый страстью», «больной от любви» [13]. Гиперболы: «когда вино появляется в бокале, ты видишь его превыше трона царицы Савской» [14], «так обратите же взоры свои к прелести его лица, и увидите средоточие всей красоты» [15]. Метонимия: «освободи чашу [вина] после заключения долгого в темнице» [16].

Художественные средства суфийских произведений тесно связаны с символико-аллегорическим употреблением слов и целых выражений. Например, слово «любовь» употребляется в значении безраздельной отдачи человеком себя богу, слияния с ним; «море» — в значении бытия; «вино» — экстаз на пути к истине в божественном постижении; «птица» — душа человека; «я — это ты» — признание, что весь мир — это эманация божества; «мое море без берегов» — мое почитание Аллаха безгранично; «ближний мир» — в значении противопоставления миру потустороннему; «господа сердец» — суфии; «Книга ясная» — Коран; «химия счастья» — воспитание сердца в удалении от дурных поступков и в приобретении достоинств; «человек без души (без желаний)» — человек, не подверженный порокам: гневу, гордости, жадности, зависти и т. п. Среди художественных средств суфийских произведений немалую роль играет символика цвета, например «красная

смерть» в значении борьбы с собственными желаниями, «зеленая смерть» — в значении ношения специального рубища как показатель довольствования малым и т. п. Известно, что «мир цвета — феномен чисто психологический, поскольку ... в природе существуют только световые волны, а цвет есть порождение нашего глаза и мозга» [17]. Ощущение человеком цвета связано с определенными ассоциативными представлениями о действительности, этот психофизиологический феномен используют суфии. Смыслы слова и «отношения между ними существуют постольку, поскольку существуют внутренние миры говорящих, где эти смыслы реализуются» [18]. Способы привлечения внимания читателей и слушателей у суфиев связаны со сходством языкового сознания разных людей.

В связи с тем, что суфийские сочинения обращены не только к грамотным людям, но и ориентированы на простой народ с целью привлечения его в суфийские братства, в них постоянны народные диалекты и фольклор. В качестве яркого образца суфийских произведений на диалекте можно считать стихи Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани, написанные в форме заджал [19], маввали народного поэта XX в. Ибрахима Сулеймана аш-Шейха [20], восхваления пророка Мухаммеда суданских народных поэтов [21]. Множество пословиц, мудрых изречений как литературного, так и народного происхождения можно найти в суфийских произведениях. Например: «потребность души в знании сильнее, чем потребность естества в пище» (Ибн Араби, т. 1, с. 158); «кто усердно ищет — найдет», «кто молчит, тот в безопасности», «держите в голоде животы, давайте покой сердцам, освобождайте от одежд тела», «у всякого человека есть тот, кого он любит», «никогда вы не достигнете благочестия, пока не будете расходовать то, что любите» (Коран, 3: 86/92), (Рук. 685, л. 70а, 69а); «всякий раб имеет черты своего господина» (Ибн Араби, т. 2, с. 126); «познай самого себя», «кто познает свою душу, тот познает своего господа» (хадисы); «познание души возможно только при помощи упражнений, ибо кто тренирует свою душу, тот по-настоящему познал ее», «основа тренировки — молчание и малое количество пищи» [22] и др.

Эти и другие приемы и средства суфийских авторов в значительной мере объясняют результативность их обращения к народу, привлечение его в сеть организаций, объединений религиозной направленности, суфийских братств, орденов.

* *
*

Для рассмотрения стилистических особенностей персидских суфийских сочинений обратимся к сочинениям о мистической любви, таким, как прозаические трактаты «Савāниḥ фӣ 'л-'ишḳ» («Откровения о любви») Ахмада Газали (ум. в 1126 г.), «Рисāле дар 'ишḳ» («Трактат о любви») Сайф ад-Дина Бахарзи (ум. в 1261 г.) и поэмы «'Ушшāḳ-нāме» («Книга влюбленных») Фахр ад-Дина Ираки (1213—1289),

«ʻИшк-нāме» («Книга любви») сына великого персидского поэта Дж. Руми (1207—1273) — Султана Веледа (1226—1312).

Особенностью иранского суфизма вообще и любви в иранском суфизме в частности было «очеловечивание» божественного и привнесение в учение элементов реального земного бытия. Это выражалось и в восхвалении природы, и в гедонической теме, и в изображении человеческих чувств, человеческой красоты — все это при необходимости можно было трактовать и мистически, но постоянное обращение к человеческой красоте отделяло суфийскую персидскую литературу от арабской, делало ее более живой и понятной массам людей. Отличительной особенностью учения о любви в иранском суфизме было как раз то, что в качестве объекта мистической любви мог выступать физически красивый человек как посредник в любви мистика к богу.

Этот посредник мог быть обезличен: юноша, девушка, виночерпий, святой, шейх — либо выступать как конкретное историческое лицо, герой ближне- или средневосточной литературной традиции.

Персидские мистики зачастую не делали разграничения между божественной и человеческой любовью, т. е. влюбленный мог обращаться к земной красоте — объекту своей любви — как к богу. Поклонение же красивому земному существу являлось необходимым элементом божественной любви и вовсе не являлось богохульством. Все это немаловажно, ибо такая экстатическая любовь гораздо сильнее воздействовала на слушателей и читателей, была гораздо более эмоциональной, и поэтому практика созерцания человеческой красоты широко распространилась в XII—XIV вв. в Иране и Малой Азии.

«Савāниḥ фӣ ’л-ʻишḳ» Ахмада Газали — первое в персидской литературе сочинение на тему мистической любви. Это короткий трактат, представляющий собой размышления о тайнах мистической любви и разделенный на главы (фаṣл) со стихотворными отрывками на арабском и персидском языках, цитатами из Корана и хадисов. Трактат характеризуется значительной беспорядочностью и свободой выражения, что соответствует отсутствию строгого построения теорий автора. На уровне учения заметна тенденция указать на определенные взаимосвязь и взаимодействие отношений между божественным возлюбленным и смертным влюбленным.

С точки зрения композиции интересно начало трактата. Автор сообщает о том, что поводом сочинения трактата явилась просьба одного друга написать для него утешительную книжку, к которой он мог бы прибегать, «когда рука желания не достает полы единения с возлюбленной» [23]. Указание на причину написания трактатов в связи с просьбой друзей встречается и в арабском философском сочинении Ибн Сины (980—1037) «Трактат о любви»: «Ты просил меня Абдаллах (ал-Маʻсуми), законовед, — да осчастливит тебя Аллах! — составить трактат, в котором кратко разъяснялось бы [что такое] любовь» [24], и в его же аллегорическом «Трактате о Хайе, сыне Якзана» [25], и в «Повести о Хайе ибн Якзане» Ибн Туфайля (ум. 1185 г.) [26]. В поэме «ʻУшшāḳ-нāме» Фахр ад-Дина Ираки вся вторая глава представляет

собой беседу влюбленного поэта с мистическим возлюбленным, который вдохновляет поэта на создание поэмы о несчастных влюбленных [27].

Для иллюстрации теоретических положений учения автора в суфийские прозаические трактаты, а затем в суфийские поэмы вводились вставные рассказы, легенды, которые «уплотнились и сконцентрировались вокруг определенных исторических фигур, вытеснив их подлинную биографию. Излагаются такие легенды обычно в очень абстрактной форме, вне времени и пространства» [28]. Для иллюстрации положений своего учения Ахмад Газали привлек притчи, в которых фигурируют исторические лица — Махмуд Газнави (998—1030) и его любимый раб Аяз (ум. в 1057—1058 гг.), герои литературной традиции Лейла и Маджнун, безымянные ремесленники — истопник при бане и продавец соли. Приведем рассказ из трактата о некоем мистическом влюбленном, лишившемся экстатической любви и погибшем вследствие этого. В рассказе подтверждается положение о том, что истинная любовь требует отказа от всего мирского вплоть до жизни (Газали Ахмад, с. 493):

«Хотя возлюбленный присутствует при влюбленном, свидетельствует о нем и засвидетельствован им, однако постоянно существует отсутствие влюбленного. Ибо, хотя присутствие возлюбленного не влечет за собой полного отсутствия — как и в истории о Маджнуне, — это все же является не менее чем смятением. Именно так было у того человека из Нахр ал-Му'аллā * , который любил женщину в Карх̲е ** и каждую ночь погружался в воду и плыл к ней. Увидев однажды на ее лице родимое пятно, он спросил: „Откуда появилось это родимое пятно?“ Она ответила: „Это родимое пятно у меня от рождения. Однако сегодня ночью не входи в воду (дар āб манишӣн), а то утонешь“. Когда же он все-таки вошел, он умер от холода, ибо он пришел в себя настолько, что стал видеть родимое пятно. А это — великая тайна, и на это указывает стих:

Я не воспринимаю ни влюбленность, ни любовь.
Я не воспринимаю ни самого себя, ни Друга».

Смысл этого рассказа в том, что человек в экстазе созерцает бога, а когда экстаз проходит, созерцание приводит его к гибели. В рассказе человек увидел родинку, которую раньше не замечал, и стал рассматривать ее в аспекте земной, чувственной любви. Поскольку экстаз прошел, он стал физически воспринимать мир (холод) и погиб. Вода охлаждает, т. е. он стал физически воспринимать холод, что и погубило его. «Не ходи в воду», т. е. не смотри на меня такими глазами, не теряй любовь, экстаз, не охлаждайся, не впадай в мирскую любовь. Человек попал в мирскую любовь и погиб от того, что не смог победить мирскую страсть, чувственную любовь.

---

* Нахр ал-Му'аллā — багдадский квартал восточнее Тигра.

** Карх̲ — багдадский квартал западнее Тигра.

Но не только место и время действия не имеют значения для суфийского автора, но и взгляды исторического лица, как, например, в легенде о Мухаммаде Газали (1058 (1059)—1111) из поэмы Ираки «'Ушшāқ-нāме». Мухаммад Газали — богослов и умеренный суфий, резко отрицательно относился к практике созерцания человеческой красоты [29], считая, что бога должно любить без всяких посредников, т. е. объектом любви должен быть непосредственно бог [30]. Поэма Ираки «'Ушшāқ-нāме» является самым ранним персоязычным поэтическим трактатом на тему мистической любви. Эта поэма по форме месневи, пересыпанное газелями, состоит из десяти глав (отсюда второе название поэмы «Дах фаṣл»). Мистико-философские рассуждения в поэме оживляются короткими рассказами о знаменитых деятелях суфизма, таких как Рузбихан Бакли Ширази (1128—1209), Наджм ад-Дин Кубра (1145—1221), Маджд ад-Дин Багдади (ум. в 1209 или в 1219 г.), аш-Шибли (861—946); к ним примыкают рассказы о зеленщике, достигшем сана шейха, и о страстно влюбленном истопнике при бане. В легендах поэмы Ираки очень ярко проявляются черты экстатического направления в мистической любви — любви «к красивому человеку». Показанные в легендах мистики и богословы изображены как представители экстатического направления, что практически являлось ересью для ортодоксального богословия. Основные десять глав поэмы начинаются после предварительных, посвященных восхвалению Аллаха, пророка Мухаммада, праведных халифов и Шамс ад-Дина Джувайни (убит в 1284 г.). Основная часть поэмы — отношения любви между влюбленным мистиком и божественным возлюбленным, причем в каждой главе раскрывается определенное положение мистического учения.

В легенде о Газали (Арберри, бейты 653—697) богослов, узнав о красоте сына шихне (начальника полиции) Тебриза, бросил все дела и отправился в Тебриз. Но шихне, узнав о цели приезда богослова, запретил пускать его в город. Ночью шихне увидел во сне, что пророк дал ему горсть изюма и приказал идти к имаму Газали. Утром шихне взял тот изюм и отправился к Газали, который, прежде чем привести его к себе, принес ему тарелку с изюмом, сказав при этом: «И то, что прошлой ночью пророк перед тобой поставил, смотри: сокрытое им он взял с этой тарелки». Затем Газали воспевает земную красоту как отражение божественной красоты. После этого шейх встречается на собрании с влюбленными и показывает им чудеса, заставляя минбар подниматься в воздухе и опускаться. Таким образом, авторитет Газали используется поэтом для подтверждения своих взглядов на мистическую любовь, в то время как сам герой притчи в действительности осуждал эти взгляды.

Героями легенд зачастую являлись ремесленники и торговцы: истопник (гулханӣ), продавец соли (намакфурӯш), зеленщик (тарефурӯш). Для выявления демократического характера учения о мистической любви показательна притча о похищенном осле из поэмы Ираки (Арберри, бейты 455—498), которая скорее всего имеет в виду какой-

то реальный случай, когда некий суфийский проповедник (‘āшиқ-и джāнбāз) был прерван неким темным мужиком (рӯстā’й-йи нāдāн), не понимавшим суфийского мистика и ставившим выше всего свои мирские дела (пропажа осла). На призыв проповедника объявить о своей непричастности к суфийской любви выступил дурак уродливый (аблах-и карйелиқā). Значит, только он был вором среди присутствующих, остальные же — погруженные в истинный свет любви — ворами быть не могли.

Ираки стал первым персидским суфийским поэтом, поместившим газели в тексте мистического месневи: в его поэме «‘Ушшāқ-нāме» 19 вставных газелей. Начиная с XI в. в проповедях суфийских шейхов, нередко записываемых их учениками, для большего воздействия на слушателей использовались стихи: рубаи, кытъа и газели. Большое количество газелей, четверостиший, кытъа вставлено в прозаический текст сочинения «Мунāджāт» («Вечерние молитвы») известного шейха Абдуллаха Ансари (ум. в 1089 г.) — небольшое собрание проповедей в рифмованной прозе. Стихотворные отрывки — рубаи и кытъа — содержатся в сочинении «Тамхӣдāт» Айн ал-Кузата Хамадани (казнен в 1131 г.) — ученика Ахмада Газали. Ираки могли быть знакомы и эти, и другие труды суфийских авторов с помещенными в прозаический текст стихами, но, вероятнее всего, на помещение газелей в текст суфийской поэмы Ираки прямое влияние оказал трактат «Савāниҳ фӣ ’л-‘ишқ» Ахмада Газали, в котором стихотворения помещены в прозаический текст, а два имеют название «газель». Трактат «Савāниҳ» был известен Ираки, ибо в предисловии к своему тратату «Лама‘āт» («Блистания») он указывает, что составил свой трактат по образу и подобию трактата «Савāниҳ» Ахмада Газали[31]. Но «Савāниҳ» мог оказать влияние и на поэму «‘Ушшāқ-нāме» Ираки. Во-первых, разделение поэмы такое же, как и трактата, — на главы (фаҫл). Во-вторых, в обоих произведениях легенды иллюстрируют сходные теоретические положения суфийского учения о любви, легенда же об истопнике при бане была заимствована Ираки из трактата «Савāниҳ», а два бейта из трактата Ахмада Газали стали началом вставной газели в поэме «‘Ушшāқ-нāме». В обоих сочинениях постоянно используются слова «‘ишқ», «‘āшиқ», «ма‘шӯқ». Таким образом, можно предположить, что на помещение газели в текст поэмы Ираки прямое влияние оказал трактат Ахмада Газали, в котором стихотворения помещены в прозаический текст, а некоторые являются газелями.

Данный прием впоследствии широко использовали персидские суфийские поэты, в том числе Аухади Марагеи (ум. в 1338 г.) в «Дахнāме» (нап. в 1306 г.), Убайд Закани (ум. в 1371 г.) в «‘Ушшāқ-нāме» («Книга влюбленных») (нап. в 1350 г.), Ибн Имад Ширази (ум. в 1397—1398 гг.) в «Раудат ал-муҳиббӣн» («Сад влюбленных»), или «Дах-нāме» (нап. в 1392 г.), Имад ад-Дин Факих Кирмани (ум. в 1371—1372 гг.) в «Дах-нāме» (нап. до 1364 г.). В поэме «‘Ушшāқ-нāме» Ираки размер как в газелях, так и в месневи один и тот же — хаф̣ӣф.

В трактатах о любви Ахмада Газали и Сайф ад-Дина Бахарзи во вставных рассказах используются диалоги. Трактат о любви Сайф ад-Дина Бахарзи[32] — небольшое прозаическое произведение на персидском языке, пересыпанное персидскими и арабскими стихами, цитатами из Корана и хадисов. Среди персидских стихотворений часто встречаются рубаи. Для иллюстрации некоторых положений мистической любви автор включил в трактат три рассказа. Так, в первом рассказе на вопрос Александра Македонского, что такое любовь, мудрецы дают различные определения любви, так же как и во втором рассказе, посвященном некоему шейху Усману Серахси, предпринявшему путешествие к шейху Абу Саиду (967—1049). Среди определений любви следующие (Бахарзи, с. 6—7): проточная вода (āб-и равāн), палящий огонь (āташ-и сӯзāн), сады счастья (рийāḍ-и даулат), божественный свет (нӯр-и раббāнӣ), дьявольский огонь (нāр-и шайṭāнӣ), бескрайняя пустыня (бāдийе-йи бӣ-пāйāн), Кааба сердца и души (Ка'бе-йи дил-у джāн); чаша (джāм), опьянение от которой бесконечно; птица (мурḡ), которая для птицы сердца и птицы сердец — приманка (дāне) и силок (дāм).

Определения любви содержатся и в поэме «'Ишḳ-нāме» Султана Веледа, состоящей из 92-х бейтов, содержащих определения любви и внешне не связанных между собой[33]. Все бейты, кроме четырех, начинаются со слова «'ишḳ». Приведем некоторые бейты:

6. 24 Любовь — это рай и покой души,
бывает, душа и сердце ищут любви.
6. 35 Любовь — разум и свет веры,
любовь к исламу — тайна благодеяния.
6. 54 Любовь — охотник (ṣайййāд) за земной птицей —
[человеком], она чистый образ божественной святости.

В трактате «Савāниḥ фӣ 'л-'ишḳ» Ахмада Газали говорится, что «любовь — это людоед (мардумхāр)», она — «властитель святости» (ṣāḥиб-и вилāйат)» (Газали Ахмад, с. 483).

В сочинениях о мистической любви встречаются цитаты из Корана и хадисов, изречения известных шейхов. Так, в бейте 40 поэмы Султана Веледа:

Любовь сказала: «Посмотри на меня,
и ты никогда меня не увидишь» (арнӣ ва лан тарāнӣ),
любовь сказала: «Тому, кто видит меня, хвала»,

слова, приписываемые любви в первой строчке, относятся к аяту 139 (143) 7-й суры Корана (Коран, 1963), а в бейте 41:

Любовь — спутник Абу Язида,
только Аллах в моей одежде (лайса фӣ джуббатӣ сива 'л-лāх)

вторая строка бейта является изречением, приписываемым знаменитому суфию Хусайн ибн Мансуру ал-Халладжу, казненному в Багдаде в

922 г. за еретическое с точки зрения ортодоксального ислама отождествление себя с богом. В трактате Ахмада Газали часто приводится цитата из Корана «йуḥиббухум» (Он любит их) (сура 5, аят 59 (54)), а в поэме «‘Ушшāқ-нāме» Ираки — фраза из хадисов: «куллу мудда‘ин каззāбу» (каждый претендующий — лжец), в трактате Бахарзи — цитата из хадисов: «ман ‘ашиқа» (тот, кто любит).

В суфийских сочинениях о любви для привлечения внимания использовались обращения: «о друг» (ай дӯст), «о нищий» (ай гадā), «о великодушный!» (джавāнмардā), «внемли» (ḥāдир бāш), «о возлюбленный!» (ай ма‘шӯк), «о избранная натура!» (ай гузиде ḥиṣāл), «о свет недремлющих очей!» (ай нӯр-и чашм-и нāḫуфте), «о обидчик!» (ай ситамварз). Им свойственна также тавтология. Например, в трактате о любви Бахарзи повторяются фразы: «Начало любви — искушение, а ее конец — крах» или «любовь — желание без достижения и целый поток несчастья, о несчастье от любви, о несчастье!».

Одним из стилистических приемов можно считать сокращение, при котором опускаются отдельные слова и выражения, легко восстанавливаемые по смыслу. Так, в рассказе об истопнике и царе из трактата «Савāниḥ фӣ ’л-‘ишқ» (Газали Ахмад, с. 319) пропущены следующие слова, поставленные нами в квадратные скобки: «Так как его [истопника] не было, [царь] остался [как бы] раздетым, не нашел [своего] места. [Расстройство] было явным». А вот примеры из трактата о любви Бахарзи (Бахарзи, с. 9): «а если из-за страха перед Всевышним и безнадежностью единения [с Другом] спустится вниз...» или (Бахарзи, с. 10): «Однако дело — в утаивании [любви]». В этом трактате рассказ о шейхе Абу Саиде начинается следующими словами (Бахарзи, с. 5): «Я не знаю, видел ли ты в житии шейха Абу Саида и слышал ли ты о его чудесах, что первый, кто укрепил знание тариката в Мейхене [был он]». Что касается добавлений, никак не дополняющих смысл, то это в основном стереотипные формулы для восхваления Аллаха, пророка Мухаммада и святых: «би-смил-лāхи ’р-раḥ-мāни ’р-раḥӣм» (именем Господа милостивого, милосердного), формула величания Мухаммада после упоминания его имени: «ṣаллā ’л-лāху ‘алайхи ва саллама» (да благословит его аллах и да приветствует), «ал-ḥамду ли ’л-лāхи рабби ’л-‘āламӣн» (хвала Аллаху, господу миров); после имени усопшего святого: «қаддаса ’л-лāху сирраху» (да будет свята его могила) и т. д.

Стилистической особенностью является и прием, когда какая-либо персидская фраза или стих подтверждается и как бы комментируется арабским текстом, причем та же самая мысль на арабском излагается другими словами. Приведем примеры из трактата Ахмада Газали (Газали Ахмад, с. 623—624):

Бейт (персидский):

Почему ты не унесешь то лицо к идолопоклонникам
и не предложишь унести от них неверие?
Если ты взглянешь один раз таким, как ты существуешь,
не останется ни идола, ни идолопоклонника, ни пери.

Стих (арабский):

Только угости меня вином и скажи мне: «Это — вино».

Персидский стих, в котором говорится о воздействии красоты лица божественного возлюбленного, объясняется арабским бейтом, в который введен образ вина (ẖамр), опьяняющего влюбленных так же, как и красивое лицо возлюбленного.

Бейт:

Все, что ты хочешь, делай, о друг, [но] не бери другого друга,
так как тогда после не будет у меня дела с тобой.

(Газали Ахмад, с. 320)

И здесь же приводится стих из Корана (сура 4, аят 51 (48) и сура 4, аят 116): «Поистине, Аллах не прощает, чтобы ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому пожелает».

В трактате «Рисāле дар ‘ишқ» арабский стих из Корана подтверждает персидскую фразу (Бахарзи, с. 12): «И удивительнее всего то, что народ свое желаемое считал своим божеством и свою страсть принял за своего бога». Далее следует аят 22 (23) 45-й суры Корана: «Кто взял своим богом страсть». В этом же трактате (Бахарзи, с. 12) приведена следующая персидская фраза: «Нет сада души без розы любви к возлюбленной, но возлюбленная будет в мере нравственного величия влюбленного», а вслед за ней — арабский стих: «по мере силы человека приходит и решимость» (‘алā қадри ахли ’л-‘азми та’тӣ ’л-‘азā’иму); приводятся и определения любви (Бахарзи, с. 4) (перс.): «Начало ее — печаль, а ее конец — утрата», (араб.): «любовь — это опьяняющий напиток, хмель его — гибель»; (перс.): «Страсть постоянна в безумном [от любви] сердце», (араб.): «сердце обезумело [из-за любви] к бедуинке, которая равнодушна» (хāма ’л-фу’āду би ‘арāбиййатин саканат). Еще одно сопоставление, взятое из этого трактата (Бахарзи, с. 14): «Когда юноша увидел красоту возлюбленной, он потерял сознание» (перс.).

Стих (араб.):

Только увижу ее я внезапно,
как смущаюсь, даже едва отвечаю.

Широко используются в суфийских сочинениях оппозиции, антитезы. Еще Е. Э. Бертельс отмечал, что положительный образ в суфийской литературе обычно сопровождается его диаметральной противоположностью, являющейся его отрицанием. «Этот дуализм не может показаться странным, если учесть то обстоятельство, что основной смысл тауẖӣда и заключается в том, чтобы путем того или иного метода слить воедино две диаметрально противоположные величины» [34]. Приведем антитезы из трактатов Ахмада Газали, Сайф ад-Дина Бахарзи, поэм Ираки и Султана Веледа.

Бейт:

Любовь — беда, а я — тот, который не уклоняется от беды,
когда любовь спит, я бужу [ее].

(Газали Ахмад, с. 164)

В нижеследующем стихотворном отрывке оппозиции встречаются в первой, второй и четвертой строках:

Бейт:

Любовь — в совершенстве, а обаятельность — в красоте,
сердце полно слов, а язык онемел от разговора.
Бывает ли когда-нибудь более редкое положение:
я — жаждущий, а передо мной — проточная прозрачная вода
(равāн āб-и зулāл).

(Газали Ахмад, с. 488)

«Несомненно, из пылающих грудей (сӣнехā-йи гарм) поднимается это холодное дыхание (дам-и сард)» (Бахарзи, с. 10);

Хотя все имеют душу (джāн) и тело (тан),
не все достигают души значения (джāн-и ма'нӣ), которая в теле
речи (тан-и сухан).

(Арберри, б. 357)

Здесь противопоставление души и тела, а также значения речи и собственно речи.

Ходил вокруг бани души (хаммāм-и нафс),
разжигал топку тела (гулхан-и джисм).

(Арберри, б. 519)

В этом бейте наряду с антитезой «душа — тело», «баня — топка» употреблены и сравнения: душа сравнивается с чистой баней, а тело, т. е. физическая плоть, мирские страсти — с грязной топкой.

Наша душа — драгоценный жемчуг (гавхар-и бӣшбахā),
а наши тела (кāлбудхā), как мусор (мазбале).

(Арберри, б. 613)

Здесь же наряду с антитезами имеется сравнение души с жемчугом, а тела с мусором. Приведем еще несколько антитез из поэмы «'Ушшāк-нāме»:

б. 590 О обидчик, без видения твоего лица
мне светлый день видится мрачной ночью.
б. 635 Сердце и душа у меня, жаждущего,
близки к тебе, а тело — пленник разлуки (асӣр-и фирāк).

Встречается и противопоставление влюбленного возлюбленному, причем влюбленный сравнивается с больным, а возлюбленный с врачом:

б. 637 Ты — врач (ṭабӣб), а я такой больной (бӣмāр),
ты — в печали, а я — в такой страсти.

Приведем антитезы из поэмы «Ишқ-нāме» (Султан Велед, б. 20, 81):

б. 20 Любовь стала для нас искусным врачом,
то она — возлюбленный, а то — влюбленный.
б. 81 Любовь — сущность и атрибуты Аллаха,
все мы — рабы, а она шах.

В суфийских сочинениях о любви встречаются просторечные фольклорно-разговорные обороты:

От желания твоего стана у стройного кипариса
нога в глине (пā дар гил) застыла на месте от удивления.

(Арберри, б. 325)

Положил ногу на дорогу, а сердце в руку
(т. е. отправился в путь).

(Арберри, б. 659)

От стрелы преданности возлюбленной
свою печень сделал щитом (джигар-и хӣш-рā сипар карде).

(Арберри, б. 821)

На пути к улице подруги несчастный
отдал сердце и жизнь, голову превратил в ноги (пā зи сар карде).

(Арберри, б. 823)

Для большего воздействия на слушателей и читателей немаловажна встречающаяся игра слов:

Когда та газель (ғазāл) (т. е. возлюбленный) увидела
эту красивую газель (ғазал) (т. е. стихотворение);

Шейх Рузбихан был миром души (‘ālам-и джāн)
и душой мира (джāн-и ‘ālам).

(Арберри, б. 331 и б. 902)

Многие суфийские авторы не создавали новых терминов, используя в качестве суфийских терминов обычные слова или образы, взятые из светской поэзии. Например, Ахмад Газали в своем трактате (Газали Ахмад, с. 481 и др.) часто использует термин «нақд-и дарӯнӣ». «Нақд» — наличность, наличные деньги. Образ денег и базара, денег и покупателя нередко использовался в суфийской символике.

Внутренняя наличность (нақд-и дарӯнӣ), деньги сердца, деньги внутреннего истинного бытия, истинной любви к богу противопоставляются внешней наличности (нақд-и бӣрӯнӣ), мирским деньгам, используемым покупателем на базаре, т. е. мирским страстям и заботам. Приведем отрывок из трактата Ахмада Газали с еще одним суфийским термином (Газали Ахмад, с. 623): «Любовь поистине бывает такой, что образ возлюбленного (ṣӯрат-и ма'шӯқ) становится картиной души возлюбленного (пайкар-и джӑн-и 'ӑшиқ). Теперь душа влюбленного из-за этого необходимого [ей] образа ест свою пищу (қӯт)». В данном случае имеется в виду, что смертный влюбленный ищет пищу (қӯт) для души. Поскольку душа получает свою пищу от любви к богу, то и влюбленный получает пищу от божественного возлюбленного. Под пищей подразумевается известие о возлюбленном, знакомство с его красотой. Отсюда и еще один термин — «қӯт-и ӑгӑхӣ» (пища осведомленности).

В суфийских сочинениях о любви широко используются образы, связанные с любовью, страстью, вином как средством потерять самого себя и возлюбить Друга, красотой божественного возлюбленного: например, «зеркало красоты возлюбленного» (ӑ'ине-йи джамӑл-и ма'шӯқ), «кокетство возлюбленности» (киришме-йи ма'шӯқӣ), «котел любви» (дӣг-и 'ишқ), «почва для свидания» (замӣн-и виṣӑл), «почва для разлуки» (замӣн-и фирӑқ), «горячка любви» (таб-и муҳриқ-и 'ишқ), «улица любви» (кӯ-йи 'ишқ), «плющ любви» ('ашақе-йи 'ишқ), «мир любви» ('ӑлам-и 'ишқ), «власть любви» (сулṭӑн-и 'ишқ), «царство любви» (салṭанат-и муҳаббат), «любовные волнения» (ҳӑр ҳӑр-и муҳаббат), «молния любви» (барқ-и 'ишқ), «картина любви» (нақш-и муҳаббат), «ночь любви» (шаб-и 'ишқ), «жилище любви» (ҳӑне-йи 'ишқ), «чаша любви» (джӑм-и 'ишқ), «глаз любви» (чашм-и 'ишқ), «силок любви» (дӑм-и 'ишқ), «айван влюбленности» (айвӑн-и 'ӑшиқӣ), «аромат любви» (бӯ-йи 'ишқ), «пустыня любви» (бийӑбӑн-и 'ишқ), «пламя любви» (сӯз-и 'ишқ), «наслаждение любовной тоскою» (ҳалӑват-и ġам-и 'ишқ), «свет солнца любви» (нӯр-и ҳӯршӣд-и 'ишқ), «порог любви» (ӑстӑне-йи 'ишқ).

Среди часто встречающихся образов такие, как «океан тоски» (муҳӣṭ-и ġам), «море погружения» (баҳр-и истиġрӑқ), «вино соединения» (бӑде-йи ваṣл), «пленник разлуки» (асӣр-и фирӑқ), «поле уединения» ('арṣе-йи таджрӣд), «мир единения» ('ӑлам-и тауҳӣд), «глаз души» (чашм-и джӑн), «стрела разлуки» (нӑвак-и фурқат), «кровь сердца» (ҳун-и дил), «вино смятения» (шарӑб-и ҳайрат), «равнина духа» (ṣаҳрӑ-йи рӯҳ), «солнце красоты» (ӑфтӑб-и ҳусн), «мир сердца» ('ӑлам-и дил), «вино страсти» (май-и иштийӑқ), «нить жизни» (риште-йи джӑн), «напиток соединения» (шарбат-и ваṣл), «уши разума» (гӯш-и хӯш).

В суфийских сочинениях широко использовались эпитеты, метафоры, сравнения и гиперболы. Так, в трактате о любви Бахарзи мы находим такие эпитеты: глава влюбленных в пророков (сарвар-и 'ушшӑқ-и анбийӑ), белогрудая (сӣмбар), Дева-Солнце ('азрӑ-йи ӑфтӑб) (Бахарзи, с. 8, 14), в поэме Ираки: гордый, шагающий по небу

ум (‘аḳл-и гардӯннавард-и гарданкаш), рубиновые (т. е. красные) губы (лаб-и ла‘л), шах влюбленных и познавших (шāх-и ‘ушшāḳ-у ‘āрифāн) (Арберри, б. 282, 300, 903); эпитеты для возлюбленного: с ликом ангела (фириштелиḳā), с видом гурии (манẓархӯр), смеющаяся роза (гул-и ẖандāн), духовная любовь (‘ишḳ-и рӯẖāнӣ) (Арберри, б. 525, 527, 532, 485).

Особенно много метафор в трактате о любви Сайф ад-Дина Бахарзи и в поэме «‘Ушшāḳ-нāме» Ираки. Так, рассыпать звезды (ситāре фишāндан) (Бахарзи, с. 8) означает рыдать; миндаль из ожерелья сладкоустой (бāдāм-и ‘аḳд-и шакарлаб) (Бахарзи, с. 9) означает губы возлюбленной. Развернутая метафора «Шейх Хорасана рассыпал над минбаром багдадский груз красноречия (бāр-и Баġдāд-и балāġат) и возложил на блюдо сопоставлений исследования (бар ṭабаḳ-и таṭбӣḳ-и таẖḳӣḳ) египетский сахар разъяснений (шакар-и миṣрӣ-йи байāн)» (Бахарзи, с. 6) означает, что шейх начал произносить суфийскую проповедь, или «Солнце разума (āфтāб-и ‘аḳл) показалось из-за горизонта выздоровления (уфуḳ-и ифāḳат)» (Бахарзи, с. 6), т. е. человек выздоровел. Для обозначения влюбленного употреблен образ «счастливая звезда» (нӣкаẖтар), для слез — «вода» (āб), для потока слез — «низка блестящего жемчуга» (ṭавӣле-йи мурвāрӣд-и āбдāр) (Бахарзи, с. 13, 14). Развернутая метафора «Когда Дева-Солнце (‘аẓрā-йи āфтāб) обратило лицо к брачному покою запада (ẖаджле-йи маġриб) и показался со всех сторон авангард черного, как смола, войска (ṭалāйи‘-и лашкар-и ḳāр)» (Бахарзи, с. 14—15) означает то, что день кончался и приближалась ночь.

В поэме «‘Ушшāḳ-нāме» для Друга используются образы «солнце» (āфтāб) и «луна» (ḳамар), «газель» (ġазāл), для демонстрации его качеств используется развернутая метафора (Арберри, б. 333):

На стрельбище осмысленной речи
стрела твоей мысли рассекает волос.

Для обозначения божественного возлюбленного употреблены образы «сияющая луна» (бадр-и мунӣр), «гурия» (ẖӯр), «пери» (парӣ) (Арберри, б. 912, 537, 551).

Приведем образчики сравнений. Так, в трактате «Савāниḥ фӣ ’л-‘ишḳ» Ахмада Газали (Газали Ахмад, с. 319): «Прелесть возлюбленности при своей красоте необходима, как соль в котле (намак дар дӣг)», а в поэме «Ишḳ-нāме» Султана Веледа человек сравнивается с птицей (мурġ), любовь с охотником (ṣаййāд) (Султан Велед, б. 10, 54). В трактате Бахарзи щёки (руẖсāре) сравниваются с золотом (зар), а вожделеющая душа — одновременно с врагом, имеющим дружеское лицо, и с пылью улицы (Бахарзи, с. 8): «В надежде удостоиться чести быть принятым собакой сторожа из дома друга он (т. е. влюбленный) уподобляет пыли улицы (ẖāк-и кӯй) врага с дружеским лицом (душман-и дӯстрӯй) — вожделеющую душу (нафс)». В поэме Ираки сравнения употребляются довольно часто (Арберри, б. 324):

Цвет твоего лица (ранг-и рӯ-йи ту) от избытка милости
стыдится, как лепесток розы (барг-и гул), и конфузится,
как тюльпан (лāле).

Возлюбленный сравнивается с полной луной (бадр-и тамāм), с ангелом (фириште), с сотней солнц (ṣад āфтāб) (Арберри, б. 968, 906, 527); тело влюбленного от печали из-за разлуки с любимой подобно волосу (мӯ), сам он подобен Маджнӯну или дичи (ṣайд), а возлюбленный — охотнику (ṣаййāд) (Арберри, б. 570, 571, 587, 591). Душа (джāн) сравнивается с истопником (гулханӣ), а тело с топкой (гулхан) (Арберри, б. 617); душа также сравнивается с кладезью знаний (кāн-и ʻулӯм), с птицей (мурғ), ставшей пленницей (асӣр) сетей (дāм) (Арберри, б. 618, 492). Невежественный крестьянин, не способный понять мистическое учение о любви, сравнивается с неотесанной косой статуей (нāтарāшīде хайкал-и нāрāст), с чудовищем (ғӯл) (Арберри, б. 666). Дурак сравнивается с ослом (хар), а несведущий в мистической любви — с животным (ḥайвāн) (Арберри, б. 480, 485). Любовь сравнивается с глазом на челе жизни (чашм бар джабӣн-и ḥайāт), с султаном (сулṭāн), с напитком, изготовленным из плодов мудрости (āб дар миве-йи хирад) и с живой водой (āб-и ḥайāт), с амулетом (ḥамāйил) (Арберри, б. 493, 494, 497, 259). Сердце, не склонное к любви, сравнивается с кельей дивов (ḥуджре-йи дӣв), с глазами без света (чашм-и бӣнӯр) (Арберри, б. 445, 447).

Гипербола в суфийских сочинениях нередко была связана с чудесами, творимыми святыми, и относилась к героям вставных рассказов и легенд. Так, рассказ об Александре Македонском в трактате Сайф ад-Дина Бахарзи начинается с гиперболы (Бахарзи, с. 4): «Как рассказывают про Александра Македонского, которому мир был покорен, а небесный свод был его гулямом...» В поэме «ʻУшшāқ-нāме» Ираки показана сила любви мистиков к богу: она такова, что «влюбленный из-за разлуки с Ним умирает, дерево минбара летает в воздухе» (Арберри, б. 696). В поэме «Ишқ-нāме» Султана Веледа также встречаются гиперболы (Султан Велед, б. 2, 12, 13, 11):

б. 2 Когда она (т. е. любовь) вышла наружу из-за завесы,
лев оказался перед ней бессильным.
б. 12 Любовь обладает огнем,
свободного человека она делает рабом.
б. 13 Любовь мусульманина превращает в неверного,
а неверному дарит веру.
б. 11 Любовь сделала безумным умного,
любовь насторожила беспечного.

* *
*

Художественно-стилистические особенности турецких (и шире — тюркоязычных) суфийских сочинений во многом аналогичны таковым арабо- и персоязычным сочинениям суфийского содержания. Суфий-

ское учение пришло к своим тюркским адептам от арабов и персов, и тюркоязычные исследователи суфизма усваивали и использовали уже выработанные и утвердившиеся в суфийской практике литературные средства и приемы. Но, поскольку у суфиев одним из важнейших средств создания эмоционально насыщенного текста было (как уже говорилось при анализе арабоязычного материала) обращение к фольклорным традициям, во многих тюркоязычных суфийских сочинениях можно обнаружить и некоторые специфические особенности, свойственные именно тюркской поэтической традиции. Это можно проиллюстрировать на материале тюркоязычной поэзии Бахаеддина Султана Веледа — известного суфийского шейха из г. Конья, основателя популярнейшего в средневековой Анатолии суфийского ордена мевлеви.

Композиция тюркоязычных поэтических текстов Султана Веледа позволяет говорить о некоторых общих, например с арабской литературой, приемах построения текста, в частности тех, что призваны удерживать внимание слушателя или читателя. К таковым относятся, безусловно, цитаты из Корана и сборников хадисов. Именно такой цитатой (в турецком переводе) начинается тюркоязычная часть * месневи Султана Веледа «Ибтида-наме» («Книга начала»).

Этот хадис повелел Пророк:

Человек, желающий жизни,
Должен умереть прежде себя самого,
Умерев так, он поймет смысл жизни![35]

Действительно, такие освященные авторитетом Пророка слова задерживают на себе внимание и готовят читателя к восприятию основной идеи автора, что и подчеркивалось выше.

Тюркоязычный фрагмент поэмы Султана Веледа представляет собой суфийское толкование названного выше хадиса, т. е. изложение не простых для осмысления философских положений. Наблюдая композицию этого изложения, можно заметить, что она строится с учетом уже названной задачи — удерживать внимание читателя, поддерживать в нем интерес к восприятию текста. Если у арабских суфиев для этого служат вставные фрагменты, то у Султана Веледа такую роль можно видеть, например, в описании рая (Велед Султан, с. 13), которое как бы иллюстрирует предшествующие религиозно-философские сентенции автора. Другое дело, что для истинного арифа («познавшего») и в этом описании рая заключены сложнейшие постулаты суфийского учения, «зашифрованные» на языке суфийских символов [36]. Однако для рядового салика («вступившего [на путь познания]») бейты, повествующие о чудесной райской жизни, — это прежде всего просто интересный рассказ, о котором заранее известно, что он насыщен определенной символикой, которую можно попытаться разгадать.

* Основная часть этого месневи написана по-персидски.

Подтверждается уже сделанный выше вывод, что таким образом слово, действительно незаметно, западает в душу читателя.

Этот принцип — обязательно прежде заинтересовать возможного читателя — четко отслеживается в композиции и другого сочинения Султана Веледа — месневи «Рюбаб-наме» («Книга рюбаба») в ее тюркоязычной части *. В последней части рассказывается о Мевляне Джеляледдине Руми (1207—1273) и его учении. Показательно, что первые 30 бейтов — это декларирование неких общих религиозно-философских положений суфизма и обещания такого типа:

Я скажу слова, которые никто не говорил,
Я угощу едой, которую никто не пробовал.

Я подарю халат, который никто не носил,
Мои подарки никто не сосчитал.

(Велед Султан, с. 19, № 29—30)

А далее идет то, что можно назвать композиционным приемом интригования читателя: в бейтах 30—47 поэт перебирает многих хорошо известных в Анатолии религиозных персонажей и их «чудеса», т. е. целенаправленно создает интересный для религиозного человека контекст вокруг имени Джеляледдина Руми. О последнем же в свою очередь перед этим было сказано:

Подобного Мевляне в мире не было,
До такой степени никто не наполнялся Истиной.

(Велед Султан, с. 19, № 24)

Естественно, что, узнав о такой святости Мевляны и читая далее в этом же контексте о «чудесах», которые совершали Иси (Иисус), Мустафа (эпитет Мухаммада), Муси (Моисей), Ибрагим (Авраам), Нух (Ной), Адам, читатель не только заинтригован данным текстом, но и — что особенно важно для суфийского автора — эмоционально подготовлен к его дальнейшему восприятию.

Изложение идей в виде вопросов и ответов, использованное Ибн Араби, нашло своеобразное продолжение в композиции некоторых газелей Султана Веледа:

Спросила меня та душа: «Что желают, что ищут твои очи,
твое сердце?»
Ответил я: «Один Господь знает, как всей душой желаю тебя».

(Велед Султан, с. 35, № XIII)

Я сказал: «Ты выпей это вино!»
Она сказала: «Не нужно!» Что мне делать?
Я сказал: «Этой ночью тебя обниму».
Она сказала: «Нельзя!» Что мне делать?

(Велед Султан, № 36, № XVII)

* Основная часть месневи написана по-персидски.

Этот прием наблюдается и в месневи «Книга рюбаба»:

Господь сказал Моисею: «Я заболел,
Разве так человек желает своего друга?»

...Моисей сказал: «Да уйдет от тебя болезнь!
Ты — создатель, зачем тебе болезнь?»

Снова сказал [Господь]: «Я заболел, ты не пришел,
Сказанное мною слово ты не воспринял».

Моисей сказал: «Эту тайну не понимаю,
Что хочешь сказать этими словами, не знаю...»

и т. д.

(Велед Султан, с. 27, № 128—132)

Выше говорилось об особой языковой системе и о специфических языковых стереотипах в суфийских произведениях, в частности отмечалось, что у арабских суфиев для привлечения внимания читателей использовалось обращение от первого лица. Этот же прием фиксируется и в тюркоязычных суфийских текстах Султана Веледа:

Я объясняю все, что есть в мире,
Я наполню тебя полностью Истиной.

(Велед Султан, с. 11, № 20)

И я, как капля, стану морем,
Я не умру — как море, я останусь жив.

(Велед Султан, с. 18, № 13)

С этой же целью аналогично арабским суфиям Султан Велед широко использует прямое обращение к слушателям/читателям в повелительной форме:

Изгоняй зло из себя!
Будь далек от того, что не есть Истина!

(Велед Султан, с. 10, № 11)

Себя забудь, меня узнай!
Себя потеряй, меня найди!

(Велед Султан, с. 12, № 27)

Почти целиком на этом приеме построена газель:

Не смотри на меня, не смотри на меня этими глазами...

(Велед Султан, с. 30, № III)

Характерной стилевой чертой поэтического языка ранних турецких поэтов-суфиев являются всевозможные повторы на фонетическом, лексическом и синтаксическом уровнях. При том, что повторы — это вообще основа всякой поэтотехники[37], в суфийских текстах Султана Веледа они имеют особое значение. Откровенные, демонстративные

повторы с точки зрения современной поэтической эстетики могут вызвать сомнение, но в рассматриваемом случае этот прием оказался естественным и плодотворным: с его помощью поэт нагнетает эмоциональное возбуждение и, превращая повторами текст в своеобразное заклинание, буквально «вдалбливает» его в головы дервишей, распевающих газели своего шейха на своих радениях *.

Повторы на фонетическом уровне (аллитерация и ассонанс) выполняют много функций, среди которых в данном случае выделяется семантическая: в тюркских стихах Султана Веледа аллитерация выдвигает на первый план слова, имеющие особое значение в эмоциональном и смысловом значениях [38]. Схожие приемы звукового упорядочивания стиховой ткани фиксируются в поэтических текстах Юнуса Эмре — младшего современника Султана Веледа. Э. Д. Джавелидзе приводит многочисленные примеры того, как эвфонически увязываются друг с другом слова, стоящие в разных мисра одного бейта, в результате чего бейт обретает на семантическом уровне внутреннюю целостность. Фонологическое подобие мисра углубляет семантику бейта, придавая ей императивный, «обязательный» характер [39]. Для многих тюркских газелей Султана Веледа характерны также повторы на всем протяжении газели звуковых комплексов, входящих в состав главных лексических единиц. Пронизывая всю газель, такой комплекс звуковыми ассоциациями подчеркивает главную семную линию текста, что приводит к гиперболизации архисемы. Эти особенности эвфонии — безусловно, одно из главных слагаемых того сильного эмоционального и интеллектуального воздействия суфийских поэтических текстов, о котором говорилось в начале статьи.

Лексические повторы в структуре поэтического текста Султана Веледа также занимают видное место. Одно и то же слово может многократно повторяться как в пределах одного бейта, так и нескольких: в «Рюбаб-наме» в 5-ти бейтах (Велед Султан, с. 21, № 49—54) 9 раз повторено слово «Бог», в «Ибтида-наме» в 3-х бейтах (Велед Султан, с. 15, № 57—59) слово «море» повторено 5 раз, слово «сам» в 3-х бейтах (Велед Султан, с. 12, № 26—28) повторяется здесь 4 раза. Неслучайность, заданность этого приема доказывается, во-первых, множественностью подобных примеров, а во-вторых, тем, что пример со словом «сам» из месневи имеет свой абсолютный аналог в одном бейте газели:

На *себя* не смотри, *себя* ты оставь,
Себя потеряй, и ты найдешь Бога.

(Велед Султан, с. 31, № VI—4)

* Проводя сравнение с современной поэтической эстетикой, нельзя не отметить, что самые примитивные повторы остаются основой подавляющего числа текстов современной музыкальной эстрады, т. е. древние и очень простые приемы психического воздействия продолжают использоваться и сейчас.

Ясна и функция языковых приемов: это усиление эмоционального воздействия и одновременно — подчеркивание главной (для данного момента) семной линии текста.

Во многом такую же роль играют и синтаксические повторы, на которых строятся многие газели суфийского поэта из Коньи. Для иллюстрации приведем два бейта из его газели (в переводе сохранен синтаксис оригинала):

Стою и рыдаю // сижу и стенаю,
Но так [меня] не оставит Господь, *и я рассмеюсь однажды.*
Если глаза тебя видят, // если мир тебя знает,
Мое время настанет, *тебя я увижу однажды.*

(Велед Султан, с. 32, № 5—6)

Описанные качества поэтического языка Султана Веледа в значительной степени объясняют благозвучие и музыкальность его суфийских стихов, многие из которых представляют собой выраженные образцы экстатической поэзии — эмоциональной, способной привести в экстаз поющего ее суфия и остающейся для прочих читателей примером искусства экспрессивного поэтического слова. Думается, что такие стихи Султана Веледа во многом питаются опытом устной ораторской речи, опытом «литературы до литературы», по выражению Д. С. Лихачева [40], — устного искусства тюрков, в котором были элементы художественности, позднее перешедшие в настоящую письменную литературу. Эта стихия живой устной речи проявляется и в уже упоминавшихся обращениях, повелительной форме глаголов, разговорном синтаксисе, в конкретности образов.

В связи с этим подчеркнем, что турецкой словесности рассматриваемого периода, как отмечает И. В. Боролина, было свойственно преобладание устной формы бытования как для фольклорных произведений, так и для творчества индивидуальных поэтов. Устное исполнение предполагали суфийские стихи Юнуса Эмре, восходящие к народной песенной традиции, проповеди, как прозаические («Маариф» Султана Веледа), так и версифицированные («Чарх-наме» Ахмеда Факиха, «Велед-наме» Султана Веледа, «Гариб-наме» Ашика-паши с их неоднократными призывами: «приди и выслушай», «выйди на площадь и напряги слух»), романтические поэмы. По справедливому мнению исследовательницы, именно ораторские традиции обусловливали многие особенности ранних (прежде всего суфийских) памятников турецкой литературы — их жанровую форму, композицию, стиль [41].

Еще одной характерной стилевой чертой суфийских текстов конийского шейха можно, видимо, считать упоминавшуюся выше конкретность поэтических образов. Необычность, отстраненность не свойственны для изобразительных средств поэта из Коньи. В своей подавляющей массе эти средства относятся к автологическому типу словоупотребления, а самое распространенное среди них — это фигура ташбих-и мутлак (абсолютное сравнение) или, по другой терминоло-

гии, ташбих-и сарих (очевидное сравнение). Следует подчеркнуть, что восточные теоретики литературы не случайно выделили среди разновидностей фигуры ташбих указанный ее вид — он единственный среди остальных ее видов (которые соответствуют понятию «метафора» европейской поэтики и представляют металогический тип словоупотребления) соответствует автологическому типу словоупотребления. Доходчивость, понятность, соответствие сложившимся стереотипам восприятия — вот главные критерии отбора поэтом своих сравнений: «распеваю, словно безумный», «смешайтесь, как молоко и мед», «вспыхнуло, как алойное дерево», «я желаю так, как сто человек», «вознесся подобно Иисусу», «пришла, подобная прекрасной розе», «я стал ей, словно раб».

Должно отметить, что названные стилевые черты характерны для турецкой суфийской поэзии лишь раннего периода (XIII—XIV вв.), стиль же более поздних суфийских сочинений турецких авторов уже существенно меняется. Изучение и реконструкция стилевых изменений в турецкой, в частности — суфийской, литературе остается одной из задач исторической стилистики.

* *
*

В. М. Жирмунский особо отмечал, что только «введением в поэтику понятия стиля система основных понятий этой науки ⟨...⟩ может считаться законченной» [42]. Поэтика такого литературного и художественного феномена, как суфийская литература, исследуется давно, но стиль этой литературы как составная часть ее поэтики, развитие и трансформации этого стиля до сих пор не получили адекватного научного истолкования и осмысления. Хорошо известно, что «в общем потоке суфийского творчества сосуществовали не представляющие художественной ценности прямолинейные версифицированные изложения суфийских идей, незамысловатые страстные молитвенные монологи и изысканное словесное искусство» [43]. Однако дефиниции типа «прямолинейные», «страстные», «изысканные» не проясняют вопроса и при научном исследовании стиля должны быть заменены сущностными, понятийными характеристиками исследуемого явления, что и попытались сделать авторы данной статьи.

Рассмотренные выше арабские, персидские и тюркские суфийские сочинения позволяют выделить некоторые общие для них элементы суфийского стиля. В первую очередь таким элементом становятся особенности композиции — широкое применение композиционного приема интригования и эмоциональной подготовки читателя с помощью определенного набора образов и сюжетов. Реальное содержание этого приема у разных авторов зависит от менталитета того социума, к которому они принадлежали. Именно этот менталитет определял тот набор образов и сюжетов, которые использовались поэтом и которые в свою очередь становились элементом уже индивидуального авторского стиля.

Также в области композиции лежит другой общий прием — частые случаи изложения идей и, соответственно, построение текста в форме вопросов и ответов. Помимо названных выше суфийских авторов, этот прием широко применяли персидские суфии Абдаллах Ансари (1006—1088), Фаридаддин Аттар (ум. ок. 1230 г.), тюркоязычный суфий Средней Азии Ахмад Ясеви (1083—1166), создавший свое направление в суфизме. Последний нередко использовал такое построение поэтического текста в своем знаменитом «Диван-и хикмат» («Сборнике мудрых изречений»). При этом диалог в хикматах Ясеви может быть представлен и одним-двумя четверостишиями, и целым хикматом, полностью построенным на этом приеме, который продолжал активно жить и позднее. Здесь можно назвать сочинение «Гулшан-и раз» («Розовый цветник тайн») турецкого шейх уль-ислама и поэта Даситази (был жив в 1425 г.) — поэтическую обработку известной персидской суфийской поэмы того же названия, составленной в 1317 г. Садеддином аш-Шабистари (ум. в 1320 г.). Как и персидский оригинал, это сочинение построено в форме вопросов и ответов с приведением большого числа выдержек из Корана.

Думается, что указанный композиционный прием можно с достаточным основанием считать общим элементом стиля средневековых суфийских сочинений Ближнего и Среднего Востока. Очевидно, что в рамках этого стиля упомянутый прием был призван выполнять специфическую функцию, обусловленную теми задачами, которые ставили себе суфийские проповедники.

Однако надо обязательно отметить, что в то же время этот композиционный прием не является специфической принадлежностью суфийских сочинений — он был к этому времени распространен и в арабской, и в персидской, и в тюркоязычной светской, несуфийской литературе.

В арабской литературе пример такой композиции дает рассказ о свидании Фудайла ибн Ийада с Харуном ар-Рашидом. Этот рассказ «пользовался на Ближнем и Среднем Востоке очень большим успехом» [44]. Он вошел в несколько сборников поучительных рассказов, старейший из которых — это «Сирадж ал-мулук» («Светоч властителей») Абу Бекра ат-Туртуши (1059—1126). Вот образец этого текста в редакции ат-Туртуши (перевод Е. Э. Бертельса):

...Я сказал: «О повелитель правоверных, если бы ты послал за мной, я пришел бы к тебе». Он ответил: «Горе тебе! Взволновала меня вещь, которую может изгнать только мудрец. Покажи мне человека, которого я мог бы спросить!» Сказал я ему: «Здесь есть Суфйан ибн Уййайна». Он воскликнул: «Веди нас к нему!» Мы пошли к нему, я постучал в дверь, и он спросил: «Кто там?» Я ответил: «Повинуйся повелителю правоверных!..» — и так далее [45].

В персидской литературе этот композиционный прием успешно применял, например, Камал Исмаил (1173—1237) — его четверостишия и газели часто включают прямую речь и диалог. При этом ведущая тема разговора в газели — просьба поцелуя. Разговор же, как

подчеркивает исследователь творчества этого поэта З. Н. Ворожейкина, носит характер коротких пререканий:

...Она потребовала душу, я сказал: «Возьми!»
Сказала: «Нет. Бесплатно мне не нужно».
Сказал я: «Заплати мне поцелуем».
«Так дорого? Немыслимо!» — сказала... [46]

В классической тюркоязычной литературе построение поэтического текста в форме вопросов и ответов явилось основой композиции первого известного науке памятника этой литературы — поэмы «Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Юсуфа Баласагуни, написанной в г. Кашгаре в 1070 г.* Приведем для примера несколько бейтов этого гениального творения:

Вопрос элика к Айтолды
«Открой, Айтолды, мне дай верный ответ,
Чем слово полезно и в чем его вред?»
Ответ Айтолды элику
Сказал Айтолды: «Сила слов не слаба:
Уместная речь вознесет и раба.

Из глубей земли силой речи взнесет
До горних небес, до почетных высот.

А ежели речь не умом рождена,
С небес до низин низвергает она!»

Вопрос элика к Айтолды
Спросил он: «А что многословьем зовут
И что — малословьем? — свой выскажи суд!»

Ответ Айтолды элику
Сказал Айтолды: «Многословьем зовут
Непрошеной речи докучливый блуд.

А речь не болтлива, когда на вопрос
Достойный ответ человек произнес...»

(*Поэтический перевод С. Н. Иванова*) [48]

Построение текста в форме вопрос-ответ является весьма простым и естественным способом повествования; последнее в результате становится близким к живой разговорной речи с ее динамизмом и экспрессией и легко доступным для восприятия. Три таких качества — динамизм, экспрессия и доступность — были, несомненно, привлекательны для суфийских проповедников, художественная задача которых была двуедина: сильно возбуждать эмоционально и одновремен-

* Нужно отметить, что композиция «Благодатного знания», основанная на вопросах и ответах, беседах героев, позволяет говорить о влиянии на Юсуфа Баласагуни индо-буддийской литературной традиции, которая в его время была широко представлена в Восточном Туркестане и в которой издавна использовалась такая форма построения литературного сочинения [47].

но — поучать своих слушателей. Суфийские авторы охотно использовали этот прием, поскольку с его помощью можно легко придать тексту так нужную суфиям динамику и дидактическую экспрессию. Заметим, что то же самое делал уже упомянутый (несуфий!) Камал Исмаил, который подчеркивал дидактический характер своих мудрых изречений особой конструкцией фразы: вопрос — ответ [49].

Приведенные примеры еще раз подтверждают справедливость положения о том, что суфийская литература выработала собственную модель художественного мышления, которая стала стереотипной и носит общий характер. Но, как подчеркивает Э. Д. Джавелидзе, несмотря на ряд специфических свойств, стиль суфийского художественного мышления полностью умещается в рамках эстетической системы средневековья [50].

Примечания

1. Рукопись Восточного отдела Научной библиотеки им. М. Горького при СПбГУ, шифр 685, л. 240б. Далее в тексте обозначается Рук. 685.
2. Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1963. Сура 102, аяты 1 (1) — 2 (2). Далее в тексте обозначается Коран.
3. *Мухйи ад-дйн ибн 'Арабй*. Ал-Футуҳāт ал-Маккййа: В 4 т. Бейрут, б. г. Т. 2. С. 358. Далее в тексте обозначается Ибн Араби.
4. *Кныш А. Д.* Основные источники для изучения мировоззрения Ибн 'Арабй: «Фусӯс ал-ҳикам» и «ал-Футуҳāт ал-маккййа»: Автореф. [канд.] дисс. Л., 1986. С. 6, 7, 9.
5. *Дюбуа Ж., Пир Ф., Тринон А. и др.* Общая риторика. М., 1986. С. 130 и след.
6. Там же. С. 138.
7. Там же. С. 141.
8. *Фролова О. Б.* Поэтическая лексика арабской лирики. Л., 1984. С. 62.
9. Там же. С. 34.
10. Рукопись Восточного отдела Научной библиотеки им. М. Горького при СПбГУ, шифр 878, поэма 1. Далее в тексте обозначается Рук. 878.
11. *'Абд ас-Саттāр Сайййд Аҳмед. Фролова О. Б.* Сборник стихотворений сирийского поэта 'Абд ал-Ғанй ан-Нāбулусй (1641 — 1731) по рукописи, хранящейся в Восточном отделе библиотеки Ленинградского университета // Проблемы арабской культуры. М., 1987. С. 15 — 19, 18.
12. *Фролова О. Б.* Указ. соч. С. 111.
13. Там же. С. 111, 104, 101, 99, 93.
14. *'Абд ал-Ғанй ан-Нāбулусй*. Дйвāн ал-ҳақā'иқ. Каир, 1853. С. 261.
15. *Фролова О. Б.* Указ. соч. С. 14.
16. *'Абд ал-Ғанй ан-Нāбулусй*. Указ. соч. С. 270.
17. *Фрумкина Р. М.* Цвет, смысл, сходство. М., 1984. С. 6.
18. Там же. С. 27.
19. *Шмидт А. Э.* 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рāнй (ум. 973/1565) и его книга рассыпанных жемчужин. СПб., 1914. С. 94, 213 и след.
20. *Фролова О. Б.* Указ. соч. С. 109 и след.
21. *Қурашй Мухаммад Ҳасан*. Ма'а шу'арā ал-мадā'иҳ. Хартум, 1976. Т. 4.
22. *Фролова О. Б.* Рукописный сборник арабских трактатов начала XVIII в. из Восточного отдела библиотеки Ленинградского университета // Востоковедение. № 13. Учен. зап. ЛГУ. Л., 1987. С. 163 — 172, 167 — 168.

23. *Ғазāлӣ Аḥмад.* Рисāле-йи ас-Савāниḥ фӣ 'л-'ишқ // Мäджäлле-йе Данешкäде-йе äдäбиййат вä 'олум-е енсани. Тегеран, 1967. Год 14. № 3. С. 302—325; № 4. С. 476—493; № 5—6. С. 618—628, 307. Далее в тексте обозначается Газали Ахмад.
24. *Серебряков С. Б.* Трактат Ибн Сины (Авиценны) о любви. Тбилиси, 1976. С. 47.
25. *Сагадеев А. В.* Ибн Сина (Авиценна). М., 1980. С. 220.
26. *Ибн Туфейль.* Повесть о Хайе ибн Якзане / Пер. с араб. И. П. Кузьмина. М., 1978. С. 31.
27. *Arberry A. J.* 'Irāqī: The song of lovers. Oxford, 1939. Бейты 275—365. Далее в тексте обозначается Арберри.
28. *Бертельс Е. Э.* Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 440.
29. *Керимов Г. М.* Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969. С. 96—97.
30. *Абӯ Ḥāмид ал-Ғазāлӣ.* Воскрешение наук о вере / Пер. с араб., исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980. С. 250—251.
31. *'Ирāқӣ Фаḫр ад-Дӣн.* Куллиййāт. Издан С. Нафиси. 2-е изд. Тегеран, 1336/1957. С. 372.
32. *Бāḫарзӣ Сайф ад-Дӣн.* Рисāле дар 'ишқ// Сäргозäшт-е Сейф äд-Дин Бахäрзи / Издано И. Афшаром. Тегеран, 1341/1962. С. 1—15. Далее в тексте обозначается Бахарзи.
33. *Султāн Велед.* 'Ишқ-нāме // Шарḥ-и «'Ишқ-нāме»-йи ḥадрат-и Бахā ад-Дӣн Валад. Стамбул, 1305/1887. С. 23—31. Далее в тексте обозначается Султан Велед.
34. *Бертельс Е. Э.* Указ. соч. С. 111.
35. *Mansuroğlu M.* Sultan Veled'in turkçe manzumeleri. Istanbul, 1958. С. 10, № 1—2.
36. Подробнее см.: *Фомкин М. С.* Особенности содержательной поэтики тюркских стихов Султана Веледа // Turcologica. 1986. Л., 1986. С. 290—296.
37. Подробнее см.: *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М., 1970. С. 243; *Поливанов Е. Д.* Общий принцип поэтической техники // Вопросы языкознания. 1963. № 1. С. 99—112.
38. Подробнее см.: *Фомкин М. С.* Вопросы эвфонии тюркской газели Султана Веледа // Советская тюркология. 1985. № 2. С. 21—27.
39. *Джавелидзе Э. Д.* У истоков турецкой литературы. II: Юнус Эмре. Тбилиси, 1985. С. 116, 118, 119.
40. *Лихачев Д. С.* Возникновение русской литературы. М.; Л., 1952. С. 110.
41. *Боролина И. В.* К типологической характеристике средневековой турецкой литературы // Problemy literatur orientalnich. Warszawa, 1974. S. 49—57, 51—52.
42. *Жирмунский В. М.* Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л., 1977. С. 35.
43. *Фильштинский И. М.* Поэзия как форма самовыражения арабо-мусульманских мистиков // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 222—238, 224.
44. *Бертельс Е. Э.* Указ. соч. С. 199.
45. Цит. по: Там же. С. 200.
46. Цит. по: *Ворожейкина З. Н.* Исфаханская школа поэтов и литературная жизнь Ирана в предмонгольское время XII—начало XIII в. М., 1984. С. 164.
47. Подробно см.: *Фомкин М. С.* Сокровищница восточной мудрости / Вступ. статья // *Юсуф Баласагуни.* Благодатное знание / Пер. С. Н. Иванова. Л., 1990. С. 5—59, 38.
48. *Юсуф Баласагуни.* Благодатное знание. С. 138.
49. *Ворожейкина З. Н.* Указ. соч. С. 131.
50. *Джавелидзе Э. Д.* Указ. соч. С. 152.

V. A. Drozdov, M. S. Fomkin, O. B. Frolova
About some stylistic features of medieval Sufi writings

The knowledge of stylistic characteristics of Sufi writings may contribute to their better understanding. In the article an attempt is made to establish some stylistic characteristics of Arabic, Persian and Turkish Sufi writings. Arabic material was presented by «al-Futūḥāt al-Makkīya» by Ibn 'Arabī (1165—1240), a collection unpublished manuscript treatises composed in the first half of 18th century and a collection of poetry by 'Abd al-Ghanī an-Nābulusī (1641—1731). The Persian sources used were the prosaic treatises and poems on the subject of mystical love: the «Savāniḥ fī 'l-'ishq» by Aḥmad Ghazālī (d. 1126), «Risāla dar 'ishq» by Saif ad-Dīn Bāxarzī (1190—1261), «'Ushshāq-nāma» by Faxr ad-Dīn 'Irāqī (1213—1289) and «'Ishq-nāma» by Sulṭān Valad (1226—1312). The Turkish part of the poem «'Ibtidā-nāma» by Sulṭān Valad and the Turkish part of the poem «Rubāb-nāma» by the same author were used as Turkish material.

Езидское сказание о споре Земли и Неба*

Джалиле Джалил
(Венский университет, Австрия)

В езидской духовной культуре особую ценность представляют многочисленные поэтические произведения: гимны, легенды, мифы, сказания, бытующие в народе в устной форме и известные под названием «кавлы и бейты» (qewl û beyt'). Не утратив своего духовно-религиозного предназначения, эти произведения стали неотъемлемой частью традиционных народных праздников и ритуалов. Проповедники и хранители духовных ценностей — шейхи и пири — передавали их из уст в уста, из поколения в поколение, оберегая как священные реликвии от возможных искажений и переделок.

И все же на протяжении многих столетий поэмы подвергались неизбежным редакциям и изменениям, сохранив однако основные сюжетные линии и традиции средневекового стихосложения. До недавнего времени езидские гимны и легенды оставались недоступными для ученого мира, поскольку табу на них исключало их фиксацию и огласку.

Исторические, социально-экономические и другие общественные перемены, которые произошли в езидской общине в новейшее время, создали условия и возможности для научного изучения кавлов и бейтов.

* *
*

Среди большой коллекции собранных нами езидских кавлов и бейтов имеется «Сказание о Земле и Небе». Мы имеем две версии этой поэмы. Одна из них записана в Ереване, из уст езида, шейха по происхождению, Худедае Кялаша, проживавшего на территории Армении, а другая — из уст езидского шейха Али Шамо, жителя Курддага, выходца из общины сирийских езидов. Несмотря на территориальную удаленность и вековую обособленность этих общин, поэмы в целом очень схожи и, очевидно, имеют общую литературную основу. Различия в стихах являются результатом либо незначительных редакций с целью упрощения архаических, непонятных для слушателей слов и выражений, либо утраты отдельных строк или трехстиший, со временем забытых сказителями.

* Статья написана в рамках курдологического исследовательского проекта Фонда для поощрения научных исследований (Вена) P-11330 SPR.

Армянский вариант состоит из тридцати четырех, а сирийский — из тридцати девяти трехстиший. Количество строк в отдельных стихах доходит до пяти или шести. Строки поэмы строго рифмованы. Там, где рифмована строка, видна позднейшая редакция, отклонение от первоначального текста.

При сравнении двух вариантов обнаруживается в одних случаях слияние некоторых трехстиший, в других напротив — их разъединение. В сирийском варианте некоторые стихи состоят из двух строк, третьи строки утрачены.

В литературе, посвященной езидским верованиям, фиксация этого сказания не встречается. Более того, нигде нет даже упоминания о его существовании.

Время создания этого произведения можно определить лишь приблизительно, учитывая тот факт, что вся система езидской духовной литературы «кавлы и бейты» создавалась в XII—XIII вв. Это подтверждает историко-литературный анализ текстов. Следовательно, к этому же периоду можно отнести и появление «Сказания о Небе и Земле», выдержанного в том же духе, что и другие аналогичные произведения.

По традиции в конце поэмы воздается хвала создателю сказания. Уточнение авторства поэмы осложняется тем, что в армянской версии указывается имя Дауди бын Дарман («Ser xitma vî qewlî Dawudê bin Dermanî»), а в сирийском варианте последний стих гласит: «В завершение сказания благословим Ангела Смерти, Гаване Зарзана и четверых братьев. Мы [есть творения] несовершенные, а Творец — совершенен».

Из этого текста трудно сделать вывод об авторстве поэмы. В списках авторов курдских «кавлов и бейтов» упомянутые выше имена ни разу не встречаются.

«Сказание» представляет собой диалог, спор между Небом и Землей. Небо, зазнавшись, стремится доказать свое превосходство над Землей, а Земля отстаивает свое достоинство, утверждая свое равенство с Небом.

Сюжет «Сказания о Земле и Небе» отражает религиозно-философские воззрения на борьбу двух начал при сотворении мира. Истоки этой концепции относятся ко времени возникновения у людей представлений о мироздании, об отношениях человека с природой, о духе и материи.

Для средневековых религиозно-философских учений было характерно толкование соотношений двух субстанций: духа и матери. Религиозно-клерикальные традиции устанавливали приоритет одной субстанции над другой, то есть духа над материей, или Неба над Землей. Однако постепенное расширение знаний человека о природе и явлениях окружающего мира привело людей к мысли, что все происходящее вокруг надо воспринимать в тесной взаимосвязи и взаимообусловленности.

Несмотря на религиозно-философское содержание, сказание проникнуто духом народного миропонимания, его пронизывает мысль о равноправии спорящих между собой начал: Земли и Неба. Это ясно выражено в финале курдской поэмы, где по божьей воле архангелу Гавриилу, посланнику Всевышнего, удается примирить Небо с Землей. В варианте поэмы, записанной в Армении, прямо говорится:

Силой Милостивого Единого,
Ахи Джибраил спустился с Небес,
Примирил Землю с Небом.

Народное мышление отразилось в езидской поэме и в материалистическом восприятии народом природы, всех ее благ в целом, созданных для жизни человека на Земле (хлеб, фрукты и др.). Добрые и честные люди, которые живут и трудятся на Земле, приравниваются в поэме ко всем Небесным святыням, которыми гордится Небо. Равноправие Земли и Неба соответствует и основным положениям догм езидской мифологии о сотворении мира. В шестом стихе упомянутой выше езидской поэмы Земля упрекает Небо в забвении того существенного факта, что оба они произошли из одного источника.

Небезынтересно привести деталь из езидского предания о том, что Земля и Небо были сотворены из одной жемчужины, которая распалась после того, как на нее снизошел Божий свет.

«Сказание о Небе и Земле», как литературно-философское произведение представляет научный интерес еще и потому, что аналогичные сюжеты мы находим в персидской и армянской средневековой литературе. Таким образом, возникает новый аспект в изучении идейно-философских воззрений народов Ближнего и Среднего Востока и появляется превосходный сравнительный материал для прослеживания культурных контактов, взаимосвязей и литературных традиций этих народов.

В персидской литературе изучаемое произведение называется «Спор Неба с Землей» и принадлежит перу поэта XI в. Абу Мансура Али ибн Ахмада Асади, известного в мире поэзии под именем Асади Туси (род. около 1010 г. в Тусе).

На тему спора известен ряд произведении. Только у Туси их пять: «Спор дня и ночи», «Спор копья и лука», «Спор Неба и Земли», «Спор гебра и мусульманина» и «Спор араба и аджама»[1]. Известны произведения на эту тему и поэтов первой половины XV в.: «Спор Неба и Земли» Арифи (ум. 1449 г.), «Спор мяча и човгана» Талиба Джаджармн (ум. 1450 г.) и др.[2]

Как литературный жанр спор известен под термином *муназара*. «Термином муназара, — пишет Е. Э. Бертельс, — обозначают особый вид касыды, насиб который представляет собой своего рода спор, диалог между двумя воображаемыми противниками. Спор, как и в обычной народной оде, завершается славословием в честь того лица, для которого касыда предназначена... В муназара каждый из двух противников старается утвердить свое превосходство путем логических доказательств, ссылок на различные авторитеты и т. п. В конце кон-

цов спор завершается вмешательством какой-нибудь третьей, беспристрастной, стороны»[3].

Как уже было отмечено выше, указание имен в конце курдской поэмы в качестве тахалуса не выступает и потому не может пролить свет на вопрос об авторстве поэмы. Учитывая замечание Е. Э. Бертельса о том, что в конце муназара называется имя лица, кому он был посвящен, мы видим, что присутствующие в курдской поэме имена (в одном варианте Гаване Зарзан, а в другом — Дауди бын Дарман) являют собой стереотип этой жанровой традиции. В данном случае это не конкретные исторические личности (правители), каковые обычно выступали в этом качестве в персидской литературе, а святые, легендарные личности, покровители.

Можно ли говорить о муназарах, вернее, о теме спора как о явлении, характерном только для средневекового образ мышления, и является ли она, эта тема, лишь продуктом идеологических процессов у народов Ближнего и Среднего Востока? В востоковедческой литературе известны попытки исламоведа Г. Эте найти общие корни у муназар и провансальской тенцоны. Отвергая это мнение, Е. Э. Бертельс писал: «Если уж искать параллели к муназара в европейской литературе, то значительно ближе к ним такие наполовину народные средневековые произведения, как "Спор зимы и лета" и т. п»[4].

Этот жанр имеет более древние корни. В доисламской пехлевийской литературе хорошо известна поэма «Драхти Асурик» («Ассирийское дерево»). Там идет спор между финиковой пальмой и простой козой. В споре победителем выходит коза, превосходство которой над пальмой определяется той конкретной и бесспорной пользой, которую коза приносит людям. В этом произведении в большой мере сохранился отпечаток народного мышления[5].

Со временем, по мере усиления и закрепления религиозного мышления в народных массах, особенно в средние века, в период напряженных духовных исканий и формирования идеологических течений, тема спора, наряду с бытованием в фольклоре, используется и в религиозной философии, где решение спора дается в ином аспекте.

В армянской литературе песня о споре Неба с Землей была впервые опубликована Г. Алишаном в 1847 году[6], а затем была переиздана в начале XX в. Вртанесом Папазяном в антологии «История армянской литературы»[7].

Научную публикацию оригинала рукописи осуществил А. Мнацаканян уже в 50-х гг. XX в.[8] Поскольку авторство ее приписывалось Нерсесу Мокаци, исследователи обращались к этому произведению в связи с изучением литературного наследия этого средневекового армянского поэта[9]. Существует перевод на русский язык, сделанный Н. Гребневым.

А. Мнацаканян включил текст песни в сборник «Армянские средневековые народные песни», подчеркнув тем самым склонность считать «песню народным произведением, а не приписывать авторство Нерсесу Мокаци». В комментарии к тексту он поясняет, что это произве-

дение «принадлежит к числу тех песен, которые, будучи народными, по недоразумению приписывались личности автора»[10].

Мнение А. Мнацаканяна о том, что песню следует считать одним из лучших средневековых армянских народных произведений, подкрепляется и свидетельством знаменитого армяноведа Г. Овсепяна 1898 г. о том, что ее вариант был распространен среди армян района Мокса. Однако точка зрения А. Мнацаканяна оспаривается Л. Г. Долуханян в работе, посвященной жизни и творчеству Нерсеса Мокаци. Она делает вывод, что «Сказание о споре Земли и Неба», имея фольклорную основу, было очень любимым, часто удостаивалось внимания поэтов и ашугов, естественно подвергаясь при этом изменениям.

Вот одна из самых старых и самых излюбленных стихотворных обработок, которую связывают с именем Нерсеса Мокаци, того единственного автора в пользу которого говорят имеющиеся факты[11].

Наше внимание привлекает стих из армянского варианта текста:

Божия милость пусть будет
Твоему [творцу] ашугу Талибу,
[Он] воздал хвалу Небу и Земле,
В субботний день под утро воскресенья.

В фольклорных и литературных традициях народов Ближнего Востока (особенно это заметно в езидских кавлах и бейтах) общепринятым было, как уже говорилось выше, в конце произведения упомянуть имя автора и воздать ему благословение. В приведенном выше стихе армянской поэмы мы как раз и наблюдаем этот прием. Факт свидетельствует о том, что здесь приводится имя или литературный псевдоним создателя данного произведения — ашуга, народного певца.

Уточнение авторства «Песни» — дело литературоведов. Нас интересует другой, бесспорный факт: поэма имеет фольклорное происхождение. Безусловно, народные поэты-сказители со временем вносили в произведение изменения в соответствии со своими поэтическими вкусами. Авторское редактирование мы обнаруживаем как в курдском, так и в армянском тексте «Сказания», и этот процесс, возможно, начался гораздо раньше XVII в. — времени Нерсеса Мокаци.

Если в курдской литературе поэма вплоть до наших дней письменно не была зафиксирована и существовала в устном народном творчестве, то в армянской — поэма уже в XVII в. существовала в рукописях. Разница во времени между записями армянского и курдского вариантов около 300 лет. Это обстоятельство существенно не повлияло на общую основу сюжетной линии. Поэтому нам кажется справедливой точка зрения А. Мнацаканяна, что поэма «О споре Земли с Небом» в армянской среде была создана раньше XVII в., когда жил и творил Нерсес Мокаци. «Несмотря на то, что в рукописях она (поэма. — *Дж. Дж.*) появляется в XVII в., — пишет А. Мнацаканян, — однако, по нашему мнению, характер ее проникнут духом X—XVII вв., когда были особенно обострены социальные отношения[12].

Хронологические рамки, указанные А. Мнацаканяном совпадают со временем создания курдских (езидских) кавлов и бейтов, к числу которых принадлежит курдская версия поэмы «О споре Земли с Небом».

В пользу подобной хронологии говорит и другой факт. Как уже отмечалось выше, по свидетельству армянских фольклористов, народный вариант поэмы продолжал существовать в Моксе. Учитывая географическую близость Мокса к тем районам проживания курдов-езидов (северные районы современного Ирака), где в большинстве своем были созданы кавлы и бейты, можно говорить об общем ареале распространения данного народного религиозно-философского произведения, что свидетельствует о традиционных культурных связях двух соседних народов.

Сущность спора между Землей и Небом и в курдской и в армянской версии поэмы воспринимается сквозь призму народного мышления. Реалии окружающей природы, положительные черты в характерах людей приравниваются в «Сказании» к априорным божественным атрибутам, а то и превалируют над ними.

Идейное расхождение между версиями наблюдается лишь в финалах. Армянский вариант в авторской редакции народных сказителей раскрепощен, свободен от духовной скованности, четче отражает народное мышление: победителем в споре выходит Земля, Небо вынуждено склонить перед ней голову:

И Небо в гордыне смирилось,
И Небо Земле поклонилось...
И вы, неразумные дети,
Скорее на этом свете
Воздайте Земле почет.

(*Перевод Н. Гребнева*)

Иную трактовку мы находим в финале езидской поэмы. Поскольку сказание использовалось в религиозных проповедях, то акцент в нем делается на духовном-езидском истолковании диалога: спор решается Божественным вмешательством, примирением двух начал.

* *
*

Езидские версии о споре Неба с Землей впервые вводятся в научный оборот. Литературно-художественные достоинства этих произведений подлежат дальнейшему основательному изучению в общей системе кавлов и бейтов — народно-философских творений духовно-религиозной литературы езидов. Сама поэма свидетельствует о высоком уровне литературных и философских традиций, которые существовали в средневековье у курдов-езидов.

Широкое и глубокое изучение этих памятников поможет определить духовно-идеологический климат общественной жизни курдов того времени, расширить круг наших знаний об их контактах с соседними народами[13].

Сказание о Земле и Небе

1. Волей владыки далей,[14]
   Подумайте, вы, люди,
   [О том, что] Небо над Землей держится без опоры.
2. Силой Единого Справедливого
   Мой владыка создал четырнадцать слоев [Небосвода],
   Небо над Землей без опоры висит, не падая.
3. Силой Единого Милосердного,
   Ангелы подали голос:
   «Небо над Землей без опоры держится крышей».
4. Ангелы подали весть:
   «Свидетель сам Господь,
   Опора, на которой держится Небо — это молитва».
5. Это сказание, сказание — особое,
   Небо с Землею заспорило,
   Сказало: Ты Велика, но я лучше, чем ты.
6. Земля Небу возразила:
   «Не скроешь и не утаишь —
   Ведь и я из чистой жемчужины».
7. Земля сказала: «О, Небо, родом я оттуда, что и ты,
   Нас создали из одной жемчужины,
   Сияние сделало нас зримыми».
8. Земля сказала: «О, Небо, сияние дало нам совершенство,
   Создало меня здесь,
   И создало на Земле яства и блага.
9. Яства блага, что вы видите,
   Люди берут у меня,
   Сколько твари [на свете], я им блага доставляю».
10. Земля сказала: «О, Небо, ты мой брат наверху,
    Ты единственный и не имеющий подобья,
    Бог сотворил на меня яства и винограда».
11. Земля сердито сказала:
    «О, Небо, все яства и угощения на Земле рождаются,
    И вот животные этим кормятся».
12. Земля сказала: «О, Небо, персик, айва и оливки,
    Розы, рейхан и ромашки —
    Все это тоже растет на Земле».
13 Земля сказала: «О, Небо, силой Единого Милосердного,
    Четыре имени довлеют надо мной,
    Евангелие, Тора, Псалмы и Коран.
14. Евангелие, Тора, Псалмы и Коран,
    Вот четыре славных имени,
    Которые ниспосланы Единым Милосердным.
15. Небо Земле возразило:
    «Это сказание — особое сказание,
    Приятно живется у меня мужам и ангелам».
16. Так отвечала Земля Небу:
    «Ты — обитель ангелов,
    Но они лишены души и обличья».
17. Земля сказала: «О, Небо, силой Единого Милосердного,
    Люди на Земле Богом сотворены,
    Двояки они по сути своей.

18. Они рабы божьи,
В двух образах представлены они,
Это те, которые сторонятся греха».
19. Небо сказало: «О, Земля, я безупречно, а ты грешна,
У тебя рождаются убийство, клевета и злословие,
Поразительно, что на белом свете существует подобное».
20. Небо к угрозам прибегло:
«О, Земля, если я не дам дождя и влаги,
Как белый свет будет существовать?»
21. Небо к угрозам прибегло:
«О, Земля, если я не дам дождя и ветра,
Как белый свет будет существовать?»
22. Небо с бранью обратилось к Земле:
«О, Земля, если я краше золота и серебра,
Сверху я наблюдаю за твоими деяниями и пороками».
23. Земля ответила: «Небо, я праведная Земля,
По мне ходят общины и армии,
Никому возгордившемуся не будет удачи».
24. Земля ответила: «О, Небо, я есть Земля великая,
По мне ходят общины, армии и бедняки,
На гордеца не снизойдет милость Владыки.
25. Служители у порога мечетей,
И возлюбившие Бога отшельники,
Такие же посвященные в таинство, как и архангелы.
26. О, великий Аллах,
Ученые встают,
О фараонах[15] [только] и говорят.
27. По пятницам вечерами ученые молятся,
Восходят на трибуны и провозглашают
Имя и зикр Шихади[16], Малак Шихысн воистину славят.
28. А святыни, что имеются,
Во всех четырех сторонах киблы,
Имя и зикр Шихади, Малак Шихысн каждый раз превозносят».
29. Небо сказало: «О, Земля, у меня обитают Азраил и
Джибраил, Дурдаил, Микаил, Хошрафил, Хошразил,
Азразил, Азраазиз[17],
Они есть семь архангелов величавых,
Которые Единым, Нетленным ниспосланы».
30. Земля сказала: «О, Небо. воле Единым Великого,
Мекка, Медина, Кудс, Ибраим Халил, лучезарный Лалеш —
И те ведь на мне покоятся».
31. Земля так рассказала:
«Когда Пророк Мухаммад спустился с Небес,
Небо осталось в изумлении».
32. Небо сказало: «О, Земля, я краше золота и серебра,
На мне держатся солнце и луна».
Земля сказала: «О, Небо, но ведь и на Земле есть люди
нежные и изящные».
33. Земля сказала: «О, Небо, я есть Земля совершенная,
По Земле ходят эмиры, правители справедливые,
Они тоже на Земле родились».
34. Силой Милостивого Единого,
Ахи Джибраил спустился с Небес,
Примирил Землю с Небом,
В конце этого сказания [упомянем имя] Дауди бын Дармана[18].

QEWLÊ E'RD Û E'SMÎN

1. Qudreta melk'êd bêrûne,
   Xelqo, bifikirin hûne,
   E'rd û e'sman r̄awastane bê stûne.
2. Qudreta yekê heqe,
   P'adşaê min nijyar kirine çardeh teveke,
   E'rd û e'sman bê stûn r̄awastane maliqe.
3. Qudreta yekî r̄eh'manî,
   Meleka we deng hilanî,
   Go: «E'rd û e'sman bê stûn r̄awastane».
4. Meleka wa cav didaye:
   «Şe'dê xwe p'adşaye,
   Stûna e'sman pê r̄awastaye — ew duaye».
5. Eva qewla qewlekî xase,
   E'smên e'rdêr̄a kirye be'se,
   Go: «Taji, toje, gire, eze xase».
6. E'rdê li e'smînr̄a kire be'se,
   Go: «Ne senge, ne li xange,
   Ne ez jî cewareke xase?»
7. E'rdê go: «E'smano, e'slê min tê ji derekê,
   Em t'iviqandine ji cewarekê,
   Şivqa em anîne pêş nezerekê».
8. E'rdê go: «E'smano, şıvqa me kir cebêre,
   Ez t'ıviqandim lihêre,
   Ser min çêkirye naz û ne'met û xêre.
9. Naz û ne'metê hûn dibînin,
   Bende ser me hiltînin,
   Çiqas xulyeqete — ez xêrê pê dighînim».
10. E'rdê go: «E'smano, tu birê minî serî,
    Tuî bê tikî, bê berî,
    Xwedêo ser min çêkirye naz û ne'met û tirî».
11. E'rdê we kir hedêde,
    Go: «E'smano, naz û ne'metê ser min tête,
    Ew jî h'eywanete pê diç'êrête».
12. E'rdê go: «E'smano, xox, û bî, û zeyt'ûn,
    Gul û r̄eh'ane û beybûn,
    E'rdê go, e'smano, ew jî ser min hasil dibûn».
13. E'rdê go: «E'smano, qudreta yekî r̄eh'manî,
    Çar navê hatine ser min giranî:
    Êncîle, T'ewrate, Zebûne, Firqanî.
14. Êncîle, Qurane, T'ewrate, Zebûn,
    Evin herçar navêd meşûr,
    Nazil bûne ji cem yekî xefûr.
15. E'sman e'rdêr̄a kire be'se,
    Go: «Eva qewla qewlekî xase,
    Mêr û meleka ser min xaş h'ewase».
16. E'rdê wê digote e'smîne:
    «Ser te melek' û firêştîne,
    Ewana nevs û şe'bet t'unîne».
17. E'rdê go: «E'smano, qudreta yekî r̄eh'manî,
    Xwedêyo bende ser min danî,
    Vêr̄a hene du nevsê giranî.

18. Ewin bendê xwedêne,
Du nevsê giran jê dibêne,
Ewin xwe ji ya xirab dipêne».
19. E'smên go: «E'rdo, eze çak, ta bi e'yb,
Ser te dibe qet'il, buxdan û xeyb,
E'cêv miclîsa vê dinyayê digerîn e'cêv.
20. E'smên we gef didave,
Go: «E'rdo, wekî cem min neyê baran û ave,
Miclısa vê dinyayê wê pê çı avave?»
21. E'smên we gef dixare,
Go: «E'rdo, wekî cem min neyê baran û baye,
Miclisa vê dinyayê wê pê çi bive avaye?»
22. E'smên we deyn dikir bi ç'êre,
Go: «E'rdo, ez çêtirim zîv û zêre,
Jorda ser kêl û e'melê teda dinhêre».
23. E'rdê go: «E'smano, ezim e'rdê dewrêş,
Ser min digere cimlet û cêş».
E'rdê go: «E'smano, kes k'ubaryê naçe pêş».
24. E'rdê go: «E'smano, ezim e'rdê k'ıbîr,
Ser min digere cimlet û cêş û feqîr».
E'rdê go: «E'smano, kes k'ubaryê naçe ber dîndara mîr».
25. Zebinê dev mizgefta,
Yarêd rûnıştine xewleta,
H'ewsur fêrizêd milyak'eta.
26. Ya Allah û ek'ber,
Alimêd radibine ser,
Ji fira'nê didine xeber.
27. Şevêd înya a'lim dixûnin,
Radivine ser membera deng hiltînin,
Nav dik'rê Şîxadî, Melek' Şîxsin heq tînin.
28. Zîyaretê cem we dibin xwe dibin
Herçar teref berbi qulbe,
Nav dik'rê Şîxadî, Melek' Şîxsin serê xitma.
29. E'sman go: «E'rdo, ser min heye Ezrahîl û Cibrahîl, Dûrdahîl,
Mik'ayîl, Xuşrafîl, Xuşrazîl, Ezrazîl, Ezra Ezîz,
Ewin her h'eft melek'ê k'ıbîr,
Nazil bûne cem yekê qedîm.
30. E'rdê go: «E'smano, qudreta yekê sebîr,
Mekke, Medîn, Quts, Îbrahîm Xelîl, Lalişa Nûranî,
E'rdê go, e'smano, ew jî ser mi dibûne sedîl».
31. E'rdê wa kir h'ikyate,
Go: «Wexta Nevî Meh'med banava dihate,
Hingê e'sman mabû me'te».
32. E'smên go: «E'rdo, ez çêtirim ji zêre û zîv,
Ser mi heye roje û hîv».
E'rdê go: «E'smano, ne ser mi jî hene xelqê nazikî let'îf».
33. E'rdê go: «E'smano, ezim e'rdê k'amil,
Ser min digerîn mîr, h'akimêd adil,
Ewan jî ser min dibûne hasil».
34. Qudreta Yekê Reh'manî,
Axî Cibrahîl nazil bûye banî,
E'rd û e'sman hev anî,
Ser xıtma vî qewlî Dawudê bin Dermanî.

Примечания

1. *Бертельс Е. Э.* История персидско-таджикской литературы. М., 1960. С. 242.
2. *Бертельс Е. Э.* Навои и Джами. М., 1960. С. 242.
3. *Бертельс Е. Э.* История Персидской-таджикской литературы. С.242.
4. Там же.
5. *Брагинский И. С.* Иранское литературное наследие. М., 1984. С. 99—101.
6. «Բազմավեպ». 1847. էջ 331—332.
7. Պատմություն հայոց գրականության. 1910. էջ 140-142.
8. Ա. Մնացականյան. Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր. Երևան, 1956.
9. Ներսես Մոկացի, բանաստեղծություններ: Աշխատասիրությամբ Ա.Գ. Դոլու խանյանի. Երևան, 1975.
10. Ա. Մնացականյան, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր. էջ 608.
11. Ներսես Մոկացի, բանաստեղծություններ. էջ 164.
12. Ա. Մնացականյան, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր. Երևան, 613.
13. Следует надеяться, что при дальнейшем исследовании проблемы с типологической точки зрения специалистами будут учтены аналогичные факты и из истории грузинской литературы и фольклора,
14. Перевод — подстрочно-смысловой.
15. По объяснению сказителя здесь — ученые.
16. З и к р — поминание как прославление имени Бога. Подробно см.: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 77.
17. Перечисляются имена тех семи ангелов, которых Бог создал первыми и которые являются главными среди всех ангелов. Соответственно см. в христианском и мусульманском вероучениях.
18. Д а у д и б ы н Д а р м а н — в езидской мифологии божество Молнии. Здесь по всей вероятности, имеется в виду персонифицированный образ божества.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

«Мин ши» о «Южных Минах» (к характеристике цинской официальной версии династийного кризиса середины XVII в.)

Б. Г. Доронин
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

6 июня 1644 г., через десять дней после сражения при Шаньхайгуане, маньчжурские войска вступили в столицу империи Мин г. Пекин, а на следующий день (7 июня) двоюродный брат погибшего минского императора Чун-чжэня Фу-ван Чжу Ю-сун (1607—1646) был объявлен в Нанкине регентом (цзян го). 19 июня 1644 г. он вступил на престол и стал править под девизом «Хун-гуан». Процарствовал Чжу Ю-сун всего год, 8 июля 1645 г. цинские войска под командованием сына Нурхаци (1559—1626) Юй-вана Додо (1614—1649) овладели Нанкином, пленили Чжу Ю-суна, отправили его в Пекин, где он вскоре был казнен. Однако вслед за падением Нанкина отпрыски минского императорского дома создали в Южном Китае еще несколько режимов, последний из которых — его возглавил Чжу Ю-лан (1623—1662, девиз правления «Юн-ли») — пал в 1661 г. Все эти драматические события, сопровождавшие смену династий, обычно относят к истории «Южных Минов».

Внешне термин «Южные Мины» очень напоминает названия династий, имевших в своем составе географический («северный», «южный») или временной («ранний», «поздний») индикаторы. Подобных династий в истории императорского Китая было немало. Как правило, они возникали в период безвременья, когда страна утрачивала единство и в различных ее частях появлялись существовавшие параллельно режимы. Больше всего данный термин похож на «Южную Сун» (1127—1279), очень похожа была и ситуация, для обозначения которой он использовался: как и в XII в., после событий весны-лета 1644 г. наследники правившего до этого дома были оттеснены в южные районы страны, а север оказался под контролем маньчжуров, которые, кстати сказать, считали себя прямыми потомками чжурчжэньской династии Цзинь (1115—1234). Известно также, что южносунская модель развития событий считалась некоторыми китайскими политическими деятелями середины XVII в. приемлемым выходом из создавшегося тогда положения. Но совпадение это чисто внешнее: после вступления маньчжуров в Пекин сколько-нибудь устойчивого полити-

ческого центра на юге создать не удалось, на протяжении 20 лет там последовательно возникает серия сменяющих друг друга режимов. И хотя по крайней мере некоторые из них были легитимны и пытались выступать как прямые наследники общекитайской династии Мин, уподоблять их Южной Сун вряд ли возможно.

Сам термин «Южные Мины» довольно позднего происхождения: ни цинской официальной историографией, ни авторами XVII—XVIII вв. он не использовался; нет его и в первых фундаментальных трудах по истории империи Цин, появившихся в XX в.[1] По данным имеющихся в нашем распоряжении библиографий, впервые термин «Южные Мины» китайские историки стали использовать лишь в 40-х гг. XX в.[2] А в широкий научный оборот термин «Южные Мины» был введен историками КНР, когда в 50-е годы, помимо большого числа статей, посвященных данной тематике, появилось и специальное исследование Се Го-чжэня[3]. Так китайские историки стали обозначать двадцатилетие, в течение которого существовали режимы, созданные членами минского императорского дома. При этом авторы не ограничивались освещением деятельности минских князей и относили к «Южным Минам» все те весьма пестрые по своей природе и целям политические силы, которые в то время присутствовали в Южном Китае.

То был исключительно важный период в истории Китая XVII в., он заполнен сложными, противоречивыми событиями. Все, что происходило в это двадцатилетие на просторах Центрального и Южного Китая, серьезно осложняло процесс консолидации цинского режима, наложило глубочайший отпечаток на проводившуюся им в Китае политику. По сути дела, именно в это двадцатилетие, а не в 1644 г., как принято обычно считать, была окончательно решена судьба династии Мин, а династия Цин сумела сделать серьезный шаг вперед на пути утверждения своей власти в Китае. «Южноминское» двадцатилетие — это еще и время, когда китайское общество начинает превращаться из «минского» в «цинское». Процесс этот в императорском Китае имел огромное значение и китайской элитой переживался крайне болезненно: помимо карьерных соображений ее беспокоила еще необходимость сохранения имиджа чиновника, несмотря ни на что оставшегося верным династии, которой он служил. События эти вызвали небывалый резонанс в обществе, тем более сильный, что они затрагивали сложившиеся к тому времени в регионе экономические и культурные центры империи. Многие очевидцы и участники исторической драмы середины XVII в. посвятили происходившему в Южном Китае свои тру-

---

[1] *Сяо И-шань*. Цин дай тун ши (Сводная история династии Цин). Т. 1. Шанхай, 1927; *Инаба Ивакити*. Цин чао цюань ши (Полная история династии Цин). Т. 1. Шанхай, 1915. (Пер. с японского.)

[2] Иногда вместо него использовался термин «Поздняя Мин» («Хоу Мин» или «Вань Мин»).

[3] *Се Го-чжэнь*. Нань Мин шилюэ (Краткая история Южных Мин). Шанхай, 1957.

ды. Естественно, что разработка собственной версии этих событий и утверждение ее в обществе стали важной задачей цинских властей.

Решение этой задачи представляло для цинских историков немалые трудности, поскольку они не вписывались в свойственную официальной историографии династийную схему изложения исторического процесса: считалось, что династия Цин с 1644 г. выступает как общекитайская, тогда как все, что происходило в Южном Китае в эти 20 лет, было органически связано с предыдущей династией Мин. Не случайно поэтому разработка официальной версии истории «Южных Минов» растянулась на долгий срок, и свой окончательный вид она приобрела лишь во второй половине XVIII в. после корректив, внесенных императором Цянь-луном (годы правления 1736—1796) при подготовке «Высочайше утвержденного собрания „Всеобщих зерцал“ в порядке очередности династий» («Юйпи лидай "Тун цзянь" цзи лань») [1].

Какого-либо труда, посвященного «Южным Минам», цинские придворные историки не создали, о событиях этого периода они рассказывают в сводных трудах, где повествуется об истории династии Мин или утверждении на китайском престоле династии Цин. Своими истоками официальная версия истории «Южных Минов» восходит к двум сочинениям, работа над каноническими текстами которых была завершена к 40-м годам XVIII в., — «Мин ши» и «правдивым записям» (*ши лу*), посвященным правлению первого цинского императора Шунь-чжи (годы правления 1644—1661). Именно они стали эталоном, на который обязаны были ориентироваться авторы всех других официальных и неофициальных сочинений, обращавшиеся к данной теме.

Хотя события «южноминского» двадцатилетия развертывались после провозглашения династии Цин, составители «ши лу» стараются о них не говорить, все основные материалы о «Южных Минах» сосредоточены в «Мин ши», что подчеркивает их принадлежность к минской, а не цинской истории. Таким образом, цинские историки нарушили принцип, заложенный в основу сочинений подобного жанра, который предполагал весьма жесткое ограничение повествования официальными рамками династийного цикла.

Составители «Мин ши» трактуют «южноминское» двадцатилетие как цепь сменявших друг друга режимов, созданных членами минского императорского дома. Однако сколько-нибудь подробно в этом труде рассказывается далеко не о всех подобных режимах, за рамками повествования остались и многие другие события этого периода, происходившие в Южном Китае. Из всех появившихся тогда режимов наибольшее внимание составители «Мин ши» уделили тому, что был создан летом 1644 г. в Нанкине Фу-ваном Чжу Ю-суном.

Нанкинский режим возник на очень важном рубеже китайской истории, когда решалась судьба не только престола, но и страны. Многое указывает на то, что коронация Фу-вана была точно рассчитанным

---

[1] «Мин ши» ли ань (Материалы по истории создания «Мин ши») / Сост. Лю Чэнгань. Б. м., 1915. Цз. 1. С. 106—136.

шагом, а вовсе не попыткой части южнокитайской элиты реализовать свои амбициозные устремления, как это нередко изображается в исторической литературе. К этому времени провозглашенный наследником престола еще при жизни императора Чун-чжэня его сын Чжу Цзы-лан (1629—1645) оказался в руках маньчжуров и из всех уцелевших членов правящего дома, видимо, именно Фу-ван обладал наибольшими правами на императорскую власть. По свидетельству источников, коронация Фу-вана была осуществлена в строгом соответствии с регламентом. Для легитимации режима принципиально важным было и то, что резиденция нового правителя находилась в Нанкине — второй столице империи Мин. Император Хун-гуан (такой девиз правления избрал Чжу Ю-сун) явно претендовал на нечто большее, нежели статус региональной власти. Нанкин вполне мог стать центром консолидации всех патриотических сил, многие в Китае именно с Чжу Ю-суном связывали надежды на сохранение национальной династии. И хотя нанкинский режим просуществовал всего год, а его основатель вместе со своим ближайшим окружением нередко оценивается негативно, его возникновение, несомненно, представляло серьезную угрозу претензиям маньчжуров на китайский престол. Поэтому создание собственной версии истории нанкинского режима было необычайно важно для цинских властей: она должна была не только определить его место в цепи драматических событий того времени, но и дать ответ на многие острые вопросы, касающиеся смены династий и всего «южноминского» двадцатилетия. Освещение составителями «Мин ши» столь значимого для них начального этапа борьбы за власть неизбежно должно было предопределить и многие особенности официальной трактовки всех последующих событий периода «Южных Минов». Это — ключ к официальной версии истории данного периода. Обратимся к анализу содержащихся в «Мин ши» материалов, посвященных нанкинскому режиму.

Как известно, основная информация о политической истории страны содержится в двух центральных разделах династийной истории — «Анналы» («Бэнь цзи») и «Биографии» («Ле чжуань»). Однако в «Анналах» «Мин ши» никаких сведений о нанкинском режиме нет, изложение в нем заканчивается гибелью минского императора Чун-чжэня весной 1644 г. Поскольку в данном разделе в хронологическом порядке излагались основные события периода правления каждого из императоров династии, следовательно, Чжу Ю-сун цинскими историками к их числу отнесен не был, и все, что связано с его правлением, вынесено в «Мин ши» за официальные рамки существования династии Мин.

Все материалы по истории нанкинского режима сосредоточены в разделе «Биографии», где содержатся жизнеописания самого Чжу Ю-сун, а также около двух десятков его сподвижников. Объем этих материалов достаточно велик, они составляют значительную часть того, что рассказывается в «Мин ши» о последних десятилетиях существования династии Мин.

Биография Чжу Ю-суна включена в особую рубрику «Князья» («Чжу ван»), открывающую раздел «Биографии»; она содержит жизнеописания членов правящего дома, которые получили данный титул. В отличие от всех других частей этого раздела династийной истории в основу организации материала здесь положен генеалогический принцип, в соответствии с которым все князья сгруппированы по своей принадлежности к семье одного из минских императоров и княжескому роду. Поэтому о Чжу Ю-суне рассказывается в той части рубрики, где помещены биографии князей — представителей большой семьи его деда императора Вань-ли (годы правления 1573—1620), его жизнеописание объединено с жизнеописанием отца — обладателя титула Фу-ван [1].

Биография Чжу Ю-суна невелика, всего 20 строк, причем рассказывается в ней лишь о последних годах его жизни: в повествовании он впервые появляется в 1643 г., когда после убийства его отца повстанцами Чжу Ю-сун унаследовал титул Фу-вана (родился он в 1607 г.).

Общий тон повествования резко негативный, авторы биографии предельно четко и последовательно, не стесняясь в выражениях, демонстрируют свое отрицательное отношение к Чжу Ю-суну. Их не смутила ни принадлежность его к императорскому дому, отмщение за поругание которого повстанцами было объявлено цинскими властями одной из главных своих задач, ни то, что Чжу Ю-сун — представитель одного из самых богатых и влиятельных родов удельных князей, жестоко пострадавших от повстанцев. По свидетельству составителей «Мин ши», Чжу Ю-сун от природы был глуп, погряз в пьянстве и разврате и, следовательно, по своим моральным качествам никак не годился на роль Сына Неба. Определяя его статус, авторы биографии сообщают, что он «назвался лже-Хун-гуаном», т. е. присвоил девиз правления, а это в императорском Китае могло означать лишь узурпацию власти. Согласно «Мин ши», Чжу Ю-сун стал правителем лишь благодаря мощной поддержке двух сановников — Ма Ши-ина (1591—1646) и Жуань Да-чэна (1587—1646), уже давно запятнавших себя сотрудничеством с кликой евнухов и ее главой всесильным временщиком Вэй Чжун-сянем (1568—1627). Сделали они это вопреки мнению многих заслуженных чиновников, опираясь на помощь некоторых генералов. Между тем многие современники воспринимали Чжу Ю-суна как законного минского императора, а в современной историографии его нередко считают 18-м представителем этой династии на китайском престоле [2]. Как уже сообщалось выше, власть его была вполне легитимна, он имел все права на престол. Есть сведения, что провозглашение Чжу Ю-суна императором встретило достаточно широкую поддержку членов правящего дома, бюрократии и генералов. В Нанкине

---

[1] Мин ши (История [династии] Мин). Шанхай, 1958. Т. 23. Цз. 120. С. 29552. Сер. «Суни бо на бэнь эршисы ши». Из семьи Вань-ли вышли и основатели некоторых других «южноминских» режимов.

[2] *Бо Ян*. Чжунго ди ван хуанхоу циньван гунчжу шиси лу (Родословные списки китайских императоров, императриц, великих князей и принцесс). Пекин, 1986. Т. 1. С. 245.

функционировал императорский двор, был сформирован государственный аппарат. Но ничего этого в биографии нет.

Повествование не оставляет сомнений, что дела в Нанкине шли из рук вон плохо. Став безвольной игрушкой в руках своего окружения, где тон задавали Ма Ши-ин и Жуань Да-чэн, Чжу Ю-сун фактически не занимался делами правления и они находились в катастрофическом состоянии. Свидетельств тому эта небольшая по объему биография содержит предостаточно: бесчинства временщиков, коррупция, торговля должностями. Судьба людей честных и принципиальных складывалась печально: не оцененные по достоинству правителем и лишенные его поддержки, они удаляются от двора и обрекаются на унижения и гибель.

Негативный смысл имеет и центральный эпизод биографии Чжу Ю-суна — появление в Нанкине самозванца, объявившего себя законным наследником погибшего минского императора. Китайскому читателю было понятно: когда на престоле находится подлинный Сын Неба, подобное произойти не может. Странными и труднообъяснимыми выглядят все действия нанкинских властей в связи с этим событием (попытки установить справедливость претензий самозванца и пр.). Согласно «Мин ши», этот эпизод стал рубежом, с которого началось стремительное крушение режима. Без какой-либо аргументации в защиту самозванца и с требованием устранить от власти Ма Ши-ина выступил командующий одной из наиболее крупных и боеспособных армий генерал Цзо Лян-юй (1598—1645) и двинулся из Учана на Нанкин. Переброска сил для защиты столицы разрушила и без того не очень эффективную систему обороны, и появившиеся цинские войска без труда овладели городом. Бежавший из Нанкина Чжу Ю-сун был схвачен и отправлен в Пекин. Позже цины казнили его, но об этом «Мин ши» не сообщает. Несмотря на лаконичность биографии, ее авторы посчитали необходимым сообщить и о том, как после падения Нанкина сложилась судьба Ма Ши-ина и Жуань Да-чэна — оба пытались спастись и погибли. О самозванце авторы больше не вспоминают. Эпизод с его появлением носит откровенно функциональный характер, что заставляет усомниться в его достоверности.

Таким образом, главное, что узнает читатель из биографии Чжу Ю-суна — порочность этого правителя, а значит, и возглавляемого им режима. Авторы этой биографии видели своей главной задачей осуждение Чжу Ю-суна, и все отобранные ими материалы подчинены ее решению. Какая-либо позитивная информация о деятельности нанкинского режима здесь практически отсутствует.

Несравненно более богатый по объему материал о нанкинском режиме содержится в биографиях чиновников — сподвижников Чжу Ю-суна. Как уже говорилось, таких биографий в «Мин ши» около 20. Хотя служебная карьера всех этих людей началась задолго до воцарения в Нанкине Чжу Ю-суна, центральное место в их биографиях отведено событиям 1644—1645 гг.

Рассказывая о Чжу Ю-суне, составители «Мин ши» четко обозначили несколько ключевых, по их мнению, фигур, деятельность кото-

рых имела жизненно важное значение для режима. Это уже упоминавшиеся Ма Ши-ин, Жуань Да-чэн и Ши Кэ-фа, которые как бы олицетворяют собой два начала, две тенденции в развитии политической ситуации в Нанкине.

Биография Ма Ши-ина вместе с девятью другими составляет корпус 308 цз., который отнесен составителями «Мин ши» к рубрике «Коварные чиновники» («Цзянь чэнь») [1]. В обширном предисловии, предпосланном этой рубрике, авторы поясняют, что «коварные чиновники», как и «низкие люди» (*сяо жэнь*), противостоят «совершенному человеку» (*цзюнь цзы*) подобно тому, как противостоят темное (*инь*) и светлое (*ян*) начала [2]. Именно «низкие люди», сообщается далее в предисловии, которые при династии Мин по большей части вышли из евнухов или были связаны с ними, постоянно стремясь ко злу, подрывали дела правления и навлекали на страну всяческие беды. Матерые предатели и великое зло пошли от евнухов, — констатируют авторы предисловия [3]. Следовательно, речь в данной рубрике идет не о рядовых недобросовестных чиновниках, а о носителях пороков, подрывающих устои государства. Их в 308 цз. 10 человек. Некоторые из них — деятели начала Мин, а все остальные — служили этой династии в последние десятилетия ее существования. Трудно предположить, что за почти 300-летнее существование династии Мин «коварные чиновники» давали о себе знать лишь дважды, причина их появления именно в эти периоды явно политическая: цинским историкам было необходимо оттенить подобным образом какие-то негативные, с точки зрения властей, явления.

Как известно, в соответствии с нормами политической культуры императорского Китая выход на политическую арену евнухов и связанных с ними сил — грозное свидетельство скорой и неминуемой гибели династии. Поэтому далеко не случайно большая часть героев 308 цз. — это деятели конца Мин. Их присутствие в данный период убеждало китайского читателя в закономерности крушения династии, что имело первостепенное значение для легитимации власти сменившей ее династии Цин. Да и сама рубрика «Коварные чиновники» в практику составления династийных историй впервые была введена цинскими историками [4]. Какими соображениями руководствовались

---

[1] Мин ши. Т. 3. Цз. 308. С. 31546—31551.

[2] Понятия «сяо жэнь» и «цзюнь цзы» впервые в древнекитайской философии появились в учении Конфуция. Как указывает Л. С. Переломов, «эти два взаимосвязанных понятия на долгие столетия определили не только параметры развития политической культуры, но во многом и судьбы духовной культуры китайской нации» (*Переломов Л. С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993. С. 188). Что же касается двух других понятий — «инь» и «ян», то они относятся к числу фундаментальных представлений древних китайцев о миропорядке, где все определяется взаимоотношением «темного» и «светлого» начал и «пяти стихий» (*у син*).

[3] Мин ши. Т. 3. Цз. 308. С. 31529.

[4] Цинские историки дополнили традиционный набор рубрик раздела «Биографии» династийной истории двумя новыми: «Коварные чиновники» (цз. 308) и «Бродячие разбойники» («Лю цзэй», цз. 309), в которой рассказывается о предводи-

они, рассказывая о «коварных чиновниках» начала Мин, нам неизвестно, это требует специального изучения.

Таким образом, общая оценка составителями «Мин ши» деятельности Ма Ши-ина становится очевидной читателю еще до того, как он обратится к тексту биографии, — это фигура зловещая, олицетворение темного начала «инь», он отнесен к числу 10 самых одиозных фигур династии Мин.

По организации материала биография Ма Ши-ина необычна: в ней фактически рассказывается не только о нем, но и о Жуань Да-чэне, чья биография значится дополнительной и должна была бы даваться отдельно. Объединение этих двух отрицательных персонажей в рамках одного повествования, очевидно, преследовало цель максимально усилить их негативную характеристику, сделать ее более выпуклой и рельефной. Биография довольно четко распадается на две части, рубежом между которыми является 1644 г.

Первая из них, где рассказывается почти о всей служебной карьере Ма Ши-ина и Жуань Да-чэна, сравнительно невелика, в ней отчетливо прослеживается несколько сюжетных линий, особо акцентированных авторами текста. Прежде всего, это демонстрация негативных качеств Ма Ши-ина, в биографии собрано немало свидетельств различных пороков этого человека. Дополняют его характеристику сведения о деятельности Жуань Да-чэна, с которым, по свидетельству авторов текста, Ма Ши-ин был тесно связан всю жизнь. Так, авторы подробно рассказывают о попытках Жуань Да-чэна, прокладывавшего себе путь наверх, опереться на поддержку клики евнухов. Позже, когда Вэй Чжун-сянь и его сторонники утратили свое влияние при дворе, Жуань Да-чэн был уволен со службы и до 1644 г. находился в опале. И хотя сам Ма Ши-ин непосредственно с кликой евнухов связан не был, в историю он вошел как ее ставленник.

Еще одна тема, активно разрабатываемая авторами биографии, — борьба клик при дворе последних минских императоров, активными участниками которой изображены и Ма Ши-ин, и Жуань Да-чэн. Четко указаны полюса противостояния: с одной стороны, это клика евнухов, а с другой — участники группировки Дунлинь дан и близкой к ней Фушэ[1]. Все остальные политические силы, представленные при

телях крестьянской войны 1627 — 1646 гг. Т. е. обе рубрики были ориентированы прежде всего на освещение событий конца Мин.

[1] Противостоянию клики евнухов и группировки Дунлинь дан составители «Мин ши» уделили значительное внимание, эта тема присутствует и в некоторых других биографиях минских государственных деятелей. При этом оценивается она в династийной истории в общем положительно. Подобное отношение официальной историографии к группировке, которая, как принято считать, объединяла наиболее прогрессивно настроенных членов минского общества, многие из которых в первые десятилетия правления династии Цин подверглись гонениям и репрессиям, может показаться неожиданным. Однако материалы «Мин ши» свидетельствуют, что Дунлинь дан интересовала цинских историков прежде всего как жертва клики евнухов, ее главный оппонент, т. е. как участник борьбы группировок при минском дворе, важный компонент поразившего династию политического кризиса. А поскольку одно из главных свидетельств кризиса — стремление ев-

дворе последних минских императоров, в расчет составителями «Мин ши» не принимаются.

Итак, сообщив в первой части биографии минимум сведений о Ма Ши-ине и его сподвижнике Жуань Да-чэне, составители тем не менее сумели нарисовать весьма непривлекательный для китайского читателя образ чиновника. А раскрывается все темное и злое, что было свойственно этому персонажу, во второй части его биографии, где повествуется о деятельности Ма Ши-ина в Нанкине. Главный герой здесь именно он, а Жуань Да-чэн отступает на второй план, в тень. По размеру эта часть значительно больше первой, хотя речь здесь идет о коротком — всего один год — периоде, вместившем в себя стремительный взлет карьеры Ма Ши-ина и столь же стремительный ее крах и гибель героя.

Как и в биографии Чжу Ю-суна, Ма Ши-ин трактуется здесь как ключевая фигура нанкинского режима, а потому все происходившее там несет на себе отпечаток его личности. Такого положения он добился, активно поддержав притязания Фу-вана на престол, в том числе и якобы имевшейся в его распоряжении военной силой [1], и превратив порочного и безвольного правителя в свою марионетку. Подчеркивая данное обстоятельство, авторы биографии приводят характерный эпизод: когда Чжу Ю-сун попытался несколько ограничить всевластие Ма Ши-ина, тот не постеснялся выступить с открытой угрозой в адрес государя [2].

В центре повествования о деятельности Ма Ши-ина в Нанкине — борьба клик и бесконечные интриги, инициаторами и активными участниками которых были Ма Ши-ин и Жуань Да-чэн. Авторы биографии весьма настойчиво пытаются отождествить поведение этих людей с бесчинствами, чинимыми при минском дворе кликой евнухов в 20-е гг. XVII в. При этом Ма Ши-ину отводится та же роль, которую играл тогда всесильный временщик Вэй Чжун-сянь. Сведений о каких-либо крупных и значимых для режима политических шагах, предпринятых или инициированных Ма Ши-ином (а он, напомним, трактуется как ключевая фигура при дворе Чжу Ю-суна), биография не содержит. Зато авторы биографии посчитали необходимым весьма обстоятельно рассказать о гибели режима, явно связывая ее с деятельностью Ма Ши-ина.

нухов воздействовать на дела правления, противостоявшая им группировка Дунлинь дан изображается составителями «Мин ши» с определенным сочувствием. Подобное отношение цинской официальной историографии к группировке Дунлинь дан, видимо, сыграло немалую роль в том, что из многочисленных в то время объединений интеллигенции и чиновничества Дунлинь дан — самая известная. Обширная информация о подобных объединениях содержится в книге Се Го-чжэня «Мин Цин чжи цзи дан шэ юньдун као» («Исследование деятельности группировок и обществ рубежа династий Мин и Цин»). Пекин, 1982.

[1] Данное обстоятельство внушает серьезные сомнения, поскольку сведений о каких-либо вооруженных силах, лично контролировавшихся Ма Ши-ином, нет, а вся его служебная карьера не была связана с военной деятельностью.

[2] Мин ши. Т. 3. Цз. 308. С. 31548.

Как следует из биографии, Ма Ши-ин имел самое непосредственное отношение к эпизоду с самозванцем [1], а когда генерал Цзо Лян-юй двинул войска на Нанкин, требуя, как сообщают авторы, освободить этого человека, а также очистить окружение государя, именно Ма Ши-ин стал инициатором перемещения имевшихся у нанкинского режима войск, разрушив тем самым оборону и открыв войскам маньчжурского князя Додо дорогу на Нанкин. На предупреждение об опасности такого шага Ма Ши-ин, по свидетельству авторов биографии, ответил: «Если придут северные войска (т. е. маньчжурские. — *Б. Д.*), сможем договориться, если же придет мятежник Цзо (Лян-юй), то, пожалуй, погибнут и государь, и все чиновники» [2].

Весьма важным для характеристики этого государственного деятеля и режима, которому он служил, является эпилог биографии, где рассказывается о последних днях Ма Ши-ина. Он не стал заботиться о спасении государя и бежал из Нанкина с собственной матерью, которую выдавал за вдовствующую императрицу. Неоднократные попытки Ма Ши-ина получить приют у какой-либо из политических сил, действовавших в то время в Южном Китае, успеха не имели: никто не захотел иметь с ним дело, и в начале 1646 г. он погиб. Приблизительно так же сложилась и судьба Жуань Да-чэна. Всеми отвергнутые, они бесславно сложили свои головы, погубив государя, которому служили.

О Ши Кэ-фа — другом крупнейшем деятеле нанкинского режима, привлекшем внимание составителей «Мин ши», — рассказывается в 274 цз. [3], где даются также биографии еще двух видных сановников, служивших Чжу Ю-суну, — Гао Хун-ту (ум. в 1645) и Цзян Юэ-гуана (ум. в 1649). Однако вместе здесь свела этих людей не их совместная служба в Нанкине, а их необыкновенно высокие моральные качества, чувство долга (и) и преданность правителю (чжун). Объединяет их и общая судьба: все они были обречены на гибель, поскольку таланты их не были востребованы, в своих свершениях они постоянно наталкивались на противодействие двора. Именно на этом акцентируют внимание читателя авторы резюме, завершающего 274 цз. [4] При этом они особо выделяют Ши Кэ-фа, он безусловно главный герой данного цзюаня, несмотря на сравнительно непродолжительную карьеру (она началась в 1628 г.). Его биография здесь самая обстоятельная, она является также одной из самых крупных в разделе «Ле чжуань». Почти весь ее текст посвящен нанкинскому периоду деятельности Ши Кэ-фа в течение 1644—1645 гг.

Отбирая материалы для биографии, авторы стремились показать нравственное совершенство героя, его неустанную заботу о судьбе го-

---

[1] Некоторые авторы полагают, что эпизод с самозванцем — очередная интрига Ма Ши-ина.

[2] Мин ши. Т. 3. Цз. 308. С. 31550.

[3] Там же. Цз. 274. С. 31120—31126.

[4] Там же. С. 31129.

сударства и беззаветную верность правителю. При этом они подчеркивают, что Ши Кэ-фа прекрасно понимал, что Чжу Ю-сун не может занимать престол. По их данным, именно Ши Кэ-фа был одним из главных противников его коронации[1], ему же принадлежит и убийственная характеристика будущего правителя, которая позже получит широчайшее хождение в исторической литературе. Авторы биографии сообщают, что Ши Кэ-фа назвал следующие семь пороков Чжу Ю-суна: алчен, развратен, пьет без меры, непочтителен к родителям, жесток по отношению к подданным, не читает книг, вмешивается в компетенцию других[2]. Однако когда коронация все же состоялась, Ши Кэ-фа стал верным слугой правителя, мужественно перенося его несправедливость и козни временщиков. В отличие от Ма Ши-ина, погрязшего в коррупции и интригах, Ши Кэ-фа озабочен состоянием государственных дел, включенные в текст биографии фрагменты его докладов содержат рекомендации по преодолению кризиса, налаживанию дел правления, организации армии, укреплению обороны и некоторым другим аспектам жизнедеятельности нанкинского режима. Однако на государственном поприще Ши Кэ-фа не преуспел: его рекомендации реализованы не были, а сам он стал объектом постоянных нападок временщиков, для которых была неприемлема принципиальная позиция генерала, его бескорыстное служение государю. В конце концов он был удален от двора.

Примечательна концовка биографии Ши Кэ-фа, занимающая значительную часть текста; здесь авторы рассказывают о его главном свершении. Когда нанкинский режим оказался на грани краха, Ши Кэ-фа не стал заботиться о спасении своей жизни, как это сделал Ма Ши-ин, а срочно отправился на защиту вверенного его попечению города Янчжоу, к которому подошли цинские войска. Однако, несмотря на героическое сопротивление, город пал, Ши Кэ-фа неудачно пытался покончить с собой, был схвачен врагами и убит. Этот эпизод изложен лаконично, и то, что Ши Кэ-фа убили цинские солдаты, не акцентируется. Завершает же биографию пассаж, где авторы приводят дополнительные свидетельства необыкновенных качеств генерала. Выполнен он в откровенно дидактической манере, характерной для житийной литературы.

Героическая гибель Ши Кэ-фа, равно как и его бескорыстная служба своему государю, — еще одно свидетельство порочности режима: в соответствии с нормами политической культуры императорского Китая неспособность правителя должным образом распорядиться талантами, всегда являлось верным признаком расстройства дел правления, а следовательно, и скорой утраты престола.

Весьма своеобразно трактуют авторы биографии государственную деятельность Ши Кэ-фа. Изображая генерала непримиримым борцом

---

[1] Некоторые источники сообщают, что именно Ши Кэ-фа обеспечил приход к власти Чжу Ю-суна.

[2] Мин ши. Т. 3. Цз. 274. С. 31121.

против тлетворного влияния на дела правления Ма Ши-ина и его клевретов, они постарались показать, как видел выход из кризиса Ши Кэ-фа. По его мнению, главной задачей режима являлась борьба с повстанцами, именно на этом следовало сосредоточить все усилия. Подобная рекомендация в устах крупного государственного деятеля, пекущегося об интересах страны, звучит довольно странно, поскольку главная угроза Нанкину, да и всему Китаю исходила в то время, конечно, от маньчжуров. Нанкинский режим возник как ответная акция на вступление маньчжуров в Пекин, именно для защиты от них были сформированы четыре армейские группировки (чжэнь), к тому же город Янчжоу, гарнизоном которого командовал Ши Кэ-фа, также являлся важным форпостом на пути возможного вторжения маньчжуров в Южный Китай. Основные же силы двух главных объединений повстанческих отрядов (Ли Цзы-чэна и Чжан Сянь-чжуна) непосредственной угрозы Нанкину в то время не представляли. В этой связи обращает на себя внимание практически полное отсутствие в биографии Ши Кэ-фа свидетельств о какой-либо реакции генерала на присутствие маньчжуров в Китае, в ней отсутствует даже упоминание о его переписке с фактическим правителем маньчжуров в то время принцем-регентом Доргонем (1612—1650) — неординарном акте, оставившем заметный след в истории того времени (на этой переписке мы остановимся ниже).

Еще более странно звучат в устах Ши Кэ-фа суждения о статусе нанкинского режима и возможности его сохранения. Из приведенных в биографии фрагментов доклада Ши Кэ-фа следует, что он трактовал нанкинский режим не как власть обшекитайскую, продолжение династии Мин, а как «бянь ань» — так в императорском Китае назывались автономные режимы, существующие какое-то время на части территории государства, где правит другая династия. От главы такого образования обладания Мандатом Неба не требовалось, и, видимо, предполагалась его определенная зависимость от находившегося тогда на китайском престоле законного императора — Сына Неба. Размышляя в своем докладе о возможности утверждения подобного режима в то время, Ши Кэ-фа обращается к опыту Восточной Цзинь (317—420) и Южной Сун (1127—1279). Первая династия, как считает генерал, реализовать такую возможность не смогла, поскольку претендовала на общекитайскую власть, а правители Южной Сун с самого начала ограничились тем, что им досталось после завоевания северной части страны чжурчжэнями и поэтому сумели продержаться довольно долго. Подобные суждения следовало, очевидно, понимать как рекомендации Чжу Ю-суну отказаться от попыток вернуть себе престол предков и сосредоточиться на делах подконтрольной ему территории; означало это и отказ от каких-либо попыток решить маньчжурскую проблему.

Подобные суждения плохо соответствуют образу чиновника-«патриота», который стремились нарисовать авторы биографии Ши Кэ-фа, не согласуются они и со сведениями о деятельности Ши Кэ-фа, имеющимися в других источниках. Но зато они довольно точно совпадают с

основами политического курса, который проводили в то время цинские власти. Совпадают рекомендации Ши Кэ-фа и с тем, как оценивал судьбу нанкинского режима император Цянь-лун в своих комментариях к минской части официальной компиляции «Юйпи лидай „Тун цзянь" цзи лань» [1]. Цянь-лун считал, что у Чжу Ю-суна, действительно, была возможность стать основателем режима «бянь ань» со столицей в Нанкине, но использовать эту возможность в силу своей порочной природы он не смог, а потому погубил созданное государство и погиб сам. Есть серьезные основания полагать, что авторы биографии вложили в уста популярного в Китае человека, национального героя суждения, которые отвечали интересам цинских властей, а не тех сил, которые в то время боролись за интересы Китая. Новым правителям страны было очень важно донести до потомков мысль о том, что основы их политического курса отражали чаяния таких людей, как Ши Кэ-фа. Впрочем, все эти вопросы, а они имеют принципиальное значение для понимания драматических событий того периода, требуют специального и весьма обстоятельного изучения, ибо о позициях, которые занимали представители разных сил, выступавших в то время на политической арене Китая, мы знаем очень мало.

Как уже говорилось выше, авторы биографии Ши Кэ-фа не сообщили о его переписке с принцем-регентом Доргонем. Между тем эпизод этот, безусловно, относится к числу важнейших в служебной карьере генерала; важен он и для истории нанкинского режима, поскольку является одним из немногих свидетельств прямых контактов двух противостоявших в то время сторон. Первым официальным трудом, где появилась информация о переписке, стали «ши лу», посвященные деяниям цинского императора Шунь-чжи. Как и «Мин ши», это сочинение было завершено к 40-м годам XVIII в., но в отличие от династийной истории носило секретный характер и готовилось всего в нескольких экземплярах. В «ши лу» опубликован полный текст письма Доргоня, а также сказано об ответе Ши Кэ-фа [2]. А полностью переписка была опубликована лишь в минской части «Юйпи лидай „Тун цзянь" цзи лань», которое было опубликовано в начале 70-х годов XVIII в. [3]

Как сообщают авторы этого сочинения, свое письмо Доргонь передал Ши Кэ-фа с двумя участниками находившегося в Пекине посольства Чжу Ю-суна. В нем говорилось о том, что, когда династия Мин

---

[1] «Мин ши» ли ань. Цз. 1. С. 12б—13а.

[2] Дай Цин Ши-цзу Чжанхуан-ди ши лу (Правдивые записи о правлении Величественного Августейшего императора Ши-цзу Великой Цин) // Дай Цин ли чао ши лу цзинъин бэнь (Правдивые записи о правлении всех императоров Великой династии Цин). Токио, 1937. Тао 1. Цэ. 2. Цз. 6. С. 166—196. Фотолитографическое издание.

[3] Юйпи лидай «Тун цзянь» цзи лань (Высочайше утвержденное собрание «Всеобщих зерцал» в порядке очередности династий). Б. м., б. г. Цз. 116. С. 37а—39б. Почти одновременно Цзян Лян-ци (1722—1789) опубликовал текст писем в подготовленной им компиляции «Дун хуа лу» («Записки у ворот Дунхуа»).

попала в беду, император погиб, а столицу захватили повстанцы, маньчжуры, несмотря на непростые отношения с империей, сразу же откликнулись на обращение У Сань-гуя (1612—1678) о помощи и изгнали «разбойников» из Пекина. А тем временем чиновники Южного Китая, ничего не сделав для спасения государя и не попытавшись даже отомстить «разбойникам» за его гибель, поспешили возвести на престол правителя в Нанкине. Подобные действия Доргонь решительно осуждает и подчеркивает, что нанкинский режим незаконен. Единственно законной властью в стране, по его мнению, является династия Цин, и обоснованию данного положения в письме Доргоня отведено большое место. В качестве главного аргумента легитимности цинской власти Доргонь указывает на то, что династию Мин погубили не маньчжуры, а повстанцы, именно у них, а не у минского императора маньчжуры отобрали столицу, в строгом сответствии с ритуалом воздали почести погибшим августейшим супругам, с должным уважением отнеслись к заслуженным минским чиновникам, сохранив им прежние чины и звания, поощряют земледелие и торговлю. Ссылаясь далее на свой приказ, Доргонь требует отречения Чжу Ю-суна от престола, а от чиновников покорности и участия вместе с цинскими войсками в истреблении «разбойников», что, по его мнению, было в то время главной задачей, стоявшей перед страной. В случае выполнения этих требований Доргонь гарантировал почет и уважение нанкинскому правителю, а чиновникам — сохранение их постов и материальное благополучие. В противном случае Доргонь грозил повернуть войска, направленные против Ли Цзы-чэна, на Нанкин, пустив впереди «разбойников», которым в этом случае будут прощены их преступления. В заключении своего письма Доргонь отмечает необычайно высокие моральные качества Ши Кэ-фа и выражает надежду, что он сможет сделать правильный выбор, а чиновники Южного Китая объединятся для совместной борьбы с повстанцами.

Ши Кэ-фа начинает свое письмо с описания достоинств погибшего минского императора Чун-чжэня и винит себя за то, что не смог ему помочь. Затем он останавливается на коронации Фу-вана и создании в Нанкине органов власти, подчеркивая при этом легитимность происшедшего. По словам Ши Кэ-фа, главной целью нанкинского режима является бескомпромиссная борьба с «разбойниками». Вопросы организации совместных действий против них должно обсудить направленное в Пекин специальное посольство. Что же касается действий маньчжуров в Китае, то в Нанкине, сообщает Ши Кэ-фа, с благодарностью узнали о том, что они откликнулись на просьбу о помощи «нашего генерала У Сань-гуя», наказали «разбойников» и воздали положенные почести покойному минскому императору. Теперь, по мнению Ши Кэ-фа, они должны помочь Чжу Ю-суну, поскольку являются вассалами империи Мин. Поддержка, которую в трудные для Китая времена оказали маньчжуры, не имеет прецедентов в истории, отмечает Ши Кэ-фа, и заявляет о готовности отблагодарить их за верную службу, как это всегда делали правители Китая в отношении со-

седей, откликавшихся на их просьбы о помощи. Завершая свое письмо, Ши Кэ-фа предупреждает Доргоня от попыток воспользоваться тяжелым положением, в котором оказалась страна в то время.

Как видим, оба приведенных документа мало похожи на частную переписку, они касаются принципиальных вопросов взаимоотношений Пекина и нанкинского режима и фактически представляют собой политические декларации двух противостоящих сил. Характер этих документов ставит перед историками вопросы, ответить на которые нелегко. Назовем некоторые из них.

В обращении Доргоня изложена хорошо известная по другим документам официальная позиция цинских властей. А чью позицию излагал в своем письме генерал Ши Кэ-фа, трактуя жизненно важные для существования нанкинского режима проблемы, неясно. Каких-либо данных о том, что он получил санкцию на это от Чжу Ю-суна, нет, а выступление с собственными, далеко не во всем совпадающими с политическим курсом двора суждениями по столь острым вопросам являлось государственным преступлением, на что Ши Кэ-фа, прославившийся своей верностью трону, пойти, видимо, не мог. Да и вряд ли личное мнение генерала, пусть даже весьма заметной фигуры в нанкинском руководстве, могло представить интерес для принца-регента Доргоня, являвшегося в то время фактически правителем маньчжуров.

Когда Доргонь отправлял свое письмо Ши Кэ-фа, в Пекин уже прибыло нанкинское посольство, и вопросы, которые он ставил перед Ши Кэ-фа, несравненно более эффективно можно было обсудить с официальными представителями режима. А ответ Ши Кэ-фа последовал позже, когда уже было известно о провале переговоров и начале похода цинских войск на юг, поэтому декларация генерала во многом теряла смысл. Источники не содержат сведений о какой-либо реакции сторон на получение послания, что позволяет предположить, что особого значения для политической практики эти документы не имели. Какова же тогда была цель этих демаршей?

Как и в «Мин ши», Ши Кэ-фа в своем письме выступает сторонником бескомпромиссной борьбы с повстанцами в качестве приоритетной задачи нанкинского правительства, хотя конкретная обстановка требовала совсем другого — Нанкину необходимо было готовиться к борьбе с цинскими войсками.

Из всех крупных государственных деятелей нанкинского режима для изложения официальной позиции цинских властей принц-регент Доргонь почему-то выбрал именно Ши Кэ-фа, который, по данным цинских историков, влиянием при дворе не пользовался. Статус автора послания, а также характер проблем, которые в нем затрагивались, явно предполагали иной уровень общения. Вообще среди немалого числа обращений Доргоня к населению пока еще не покоренной страны это послание, пожалуй, единственное, которое обращено к конкретному человеку. Ссылка Доргоня на то, что он видит в Ши Кэ-фа образцового чиновника, пекущегося о делах в государстве, вряд ли

убедительна: добродетели Ши Кэ-фа стали широко известны лишь после его героической гибели, и, готовя свое письмо, Доргонь вряд ли мог о них знать.

Нуждается в объяснении и история происхождения этих писем, их непростая историографическая судьба. Некоторые специалисты по истории Цин полагают, что ни Доргонь, ни Ши Кэ-фа их сами не писали, письма готовили другие люди. Письмо Доргоня, который китайского языка не знал, составлено Ли Вэнем; в 1644—1645 гг. он служил в цинской государственной канцелярии (нэй гэ), его характеризуют как блестящего поэта и писателя. А ответ Ши Кэ-фа был якобы написан Хоу Фан-юем (1618—1655), тоже известным писателем, сторонником группировки Дунлинь дан; в то время он находился в Нанкине [1]. Были ли эти люди авторами писем или лишь техническими исполнителями, неизвестно; неизвестно также, когда и с какой целью они их готовили.

Для понимания и правильной оценки писем чрезвычайно важна их точная датировка, тем более что политическая ситуация в стране в течение 1644 г. менялась необычайно быстро [2]. Между тем в китайской историографии отсутствует какая-либо ясность в этом вопросе, разброс данных составляет около двух месяцев. Опубликованный цинскими историками текст писем не датирован, что противоречило нормам деловой переписки, а отнесены они ими к событиям 10 лунного месяца, хотя в «ши лу» указано, что свое письмо Доргонь отправил в 27 день 7 лунного месяца (28 августа).

В своих комментариях к тексту переписки император Цянь-лун сообщает, что обнаружена она была в архиве государственной канцелярии (*нэй гэ*). Скорее всего, это был ее единственный экземпляр; тот, что находился у Ши Кэ-фа, видимо, погиб. Тем не менее во второй половине XVII в. историк Цзи Лю-ци (1622—?) опубликовал письма в своем труде «Заметки о событиях на юге в конце династии Мин» [3]. Где он смог познакомиться с ними, не состоя на государственной службе, и как решился опубликовать в условиях начинавшейся «литературной инквизиции», когда жесточайшим преследованиям подвергались многие неофициальные сочинения по истории Мин, — непонятно. В то же время один из крупнейших историков XVII в. Тань Цянь (1594—1657), автор огромного труда по истории Мин «Оценка событий нашей династии» («Го цюэ»), человек, который не только находился в 1644 г. в Нанкине и лично знал многих крупных деятелей режима, но и многие годы скрупулезно собиравший сведения о

---

[1] *Сяо И-шань*. Указ. соч.

[2] Некоторые особенности письма Ши Кэ-фа дают основания предположить, что это не был ответ на письмо Доргоня и, следовательно, цинские историки объединили два самостоятельных документа. Установление точного времени подготовки и отправки писем могло бы существенно помочь в решении данной проблемы.

[3] *Цзи Лю-ци*. Мин цзи нань люэ (Заметки о событиях на юге в конце династии Мин). Б. м., б. г. Цз. 7. С. 26а—31б.

последних десятилетиях существования династии Мин, о переписке не сообщает ничего [1].

Сказанное отнюдь не исчерпывает всех вопросов, которые возникают при знакомстве с текстом переписки. Ответ на них — дело специалистов и, видимо, непростого исследования. Мы же можем лишь констатировать, что многое указывает на весьма сложную судьбу этих документов и позволяет усомниться в их аутентичности. Однако цинские власти придавали им исключительно большое значение.

Публикация переписки в «Юйпи лидай „Тун цзянь" цзи лань» сопровождается весьма обстоятельным примечанием редактировавшего этот труд императора Цянь-луна, в котором он счел необходимым специально прокомментировать данный факт. В нем император сообщает, что еще в молодости любил слушать о том, как принц-регент Доргонь направил минскому генералу Ши Кэ-фа письмо, но сам познакомиться с перепиской смог лишь недавно, когда ее обнаружили в архиве государственной канцелярии. Цянь-лун отмечает прямоту речей Доргоня и чистоту его помыслов, строгое следование принципам «Чунь цю» и неприятие им нанкинского режима как самостоятельного государства [2]. Но основное внимание в своем комментарии Цянь-лун уделил характеристике Ши Кэ-фа и его письма, — очевидно, именно это и было его главной целью.

Император настойчиво повторяет мысль о необыкновенных качествах генерала и прежде всего его прямоте, верности и необычайной стойкости духа, что роднило Ши Кэ-фа с сунским патриотом Вэнь Тянь-сяном (1236—1283) [3]. По мнению Цянь-луна, текст письма несет на себе глубокий отпечаток необыкновенно яркой личности Ши Кэ-фа и поэтому его необходимо сохранить для потомков. Особо Цянь-лун останавливается на тех положениях письма, которые, как ему кажется, могли быть неверно истолкованы современниками. Очевидно, он имел в виду слова генерала о том, что маньчжуры являлись вассалами империи Мин. Подобные суждения жесточайше преследовались цинскими властями. Однако Цянь-лун считает, что в данном случае это всего лишь свидетельство верности Ши Кэ-фа: выступая как чиновник, преданный трону, он мог лишь следовать официальным минским концепциям.

Размышления о подвиге Ши Кэ-фа дали повод Цянь-луну вновь осудить Чжу Ю-суна. По его мнению, если бы таланты Ши Кэ-фа были востребованы, то появилась бы возможность сохранить государ-

---

[1] *Тань Цянь*. Го цюэ (Оценка событий нашей династии). Шанхай, 1958. Т. 6. Цз. 101.

[2] После смерти Доргонь был осужден, а его сподвижники подверглись репрессиям. Поэтому добрые слова Цянь-луна в его адрес — знак реабилитации этого крупнейшего государственного деятеля начала Цин.

[3] Данное положение, очевидно, стало в цинском Китае неотъемлемой принадлежностью официального образа Ши Кэ-фа. Так, авторы биографии генерала сообщают, что накануне его рождения мать видела во сне Вэнь Тянь-сяна (Мин ши. Т. 3. Цз. 274. С. 31120).

ство в Южном Китае, как это произошло при династии Сун. Однако правитель был беспечен, о будущем не заботился и поэтому ни армия, ни верные чиновники помочь ему уже не могли, им только и оставалось, что погибнуть. То есть, по мнению Цянь-луна, причина гибели нанкинского режима — в его собственных пороках, действия маньчжурских войск на юге в расчет не принимаются [1].

Неблагополучие дел правления в Нанкине и высокие помыслы авторов писем — вот что увидел в переписке император Цянь-лун. Ее конкретное содержание, суть трактуемых там проблем оставлены им без внимания. Очевидно, они для него интереса не представляли. Именно в таком своем качестве переписка и вошла в обновленную версию истории нанкинского режима, которой посвящен 116 цзюань «Юйпи лидай „Тун цзянь" цзи лань». Она стала важным компонентом целой серии шагов, предпринятых цинскими властями во второй половине XVIII в. по канонизации образа Ши Кэ-фа как образцового, верного долгу и беззаветно преданного своему правителю чиновника.

Ши Кэ-фа — личность, безусловно, яркая, его деятельность на службе Чжу Ю-суну и особенно героическая гибель во время обороны Янчжоу были хорошо известны современникам, глава одного из южноминских режимов Тан-ван Чжу Ю-цзянь (1602—1646) отметил его подвиг почетным титулом «чжун цзин» (преданный и почтительный). Но национальным героем, одним из наиболее почитаемых государственных деятелей в истории Китая, память о котором жива и поныне, Ши Кэ-фа стал главным образом стараниями цинских властей со второй половины XVIII в. В 1768 г. возле могилы Ши Кэ-фа, что у северных ворот Янчжоу, был воздвигнут храм в его честь [2]. В 70-е годы император Цянь-лун своим специальным указом пожаловал Ши Кэ-фа почетный титул «чжун чжэн» («преданный и принципиальный»), под которым он и вошел в историю. Приблизительно в то же время переписка Ши Кэ-фа с Доргонем была отмечена императором и стала включаться в хрестоматии, получила широчайшее распространение в империи, на ней воспитывалось не одно поколение цинской интеллигенции [3].

Само по себе прославление цинскими властями Ши Кэ-фа — одного из наиболее ярких представителей враждебных новой династии сил, нанесшего немалый урон цинским войскам, вполне соответствует нормам политической культуры императорского Китая, свидетельств тому в истории Китая немало. Очевидно, официальная версия истории

---

[1] Юйпи лидай «Тун цзянь» цзи лань. Цз. 116. С. 38а—39б.

[2] Хотя в «Мин ши» воспроизведено немало деталей, относящихся к гибели Ши Кэ-фа, в том числе и его предсмертные слова, по данным источников, его тело среди погибших при обороне Янчжоу не нашли и позже земле была предана лишь окровавленная одежда генерала. Как удалось ее обнаружить, не сообщается.

[3] Данное обстоятельство, очевидно, сыграло немалую роль в том, что переписка рано попала в поле зрения европейских синологов и была переведена на немецкий язык (*Wilhelm Hellmut*. Ein Briefwechsel zwischen Durgan und Schi Ko-fa // Sinica, VIII. N. 5/6. S. 239—245).

смены династий требовала не только отрицательных, но и положительных героев. Непонятно другое, почему из всех деятелей этого периода выбор пал именно на Ши Кэ-фа. То, что за этим стоял определенный политический расчет, представляется несомненным.

Со времени Синьхайской революции, которая сопровождалась мощной антиманьчжурской и антицинской пропагандой, образ Ши Кэ-фа начинает трактоваться иначе, чем это делали цинские историки: он начинает изображаться как герой начального этапа антиманьчжурской борьбы, совершивший свой главный подвиг, обороняя Янчжоу от цинских войск. Но аргументируется подобная оценка данными, заимствованными из цинских официальных трудов, которые и в XX в. для многих историков остаются самым авторитетным источником. Все это мало способствует освобождению образа Ши Кэ-фа от имиджа, созданного ему официальной историографией, пониманию истинной роли этого безусловно неординарного человека в событиях 1644—1645 гг.

Помимо генерала Ши Кэ-фа в «Мин ши» представлены также биографии трех из четырех командующих армейскими группировками (*чжэнь*) — Гао Цзе (ум. в 1645), Лю Цзэ-цина (ум. в 1648) и Хуан Дэ-гуна (ум. в 1645) [1], а также генерала Цзо Лян-юя (1598—1645), чья расположенная в Учане двухсоттысячная армия являлась одной из наиболее сильных и боеспособных среди войск, имевшихся в распоряжении Чжу Ю-суна. Как и генерал Ши Кэ-фа, эти люди, по данным «Мин ши», сыграли очень важную роль в становлении и существовании нанкинского режима, что само по себе характеризовало его весьма негативно: для легитимного «конфуцианского» монарха демонстративная опора на военную силу была неприемлема. Еще более убедительные свидетельства порочности режима содержатся в тексте биографий этих крупных государственных деятелей.

Биографии трех из названных выше четырех генералов (Гао Цзе, Лю Цзэ-цина и Цзо Лян-юя) включены в состав 273 цз. В завершающем его текст резюме авторы данного цзюаня так характеризуют своих героев: все они — люди недисциплинированные и жестокие, их служебная карьера отмечена крупными проступками. «Своей заносчивостью, — пишут они, — Лян-юй нанес большой ущерб, своим стремлением к праздности он породил несчастья». «Гао Цзе и Цзу Куань (еще один герой 273 цз.) по характеру были исключительно дерзкими. Особенно жестоким был Гао Цзе, он на всех наводил ужас» [2].

Центральное место в 273 цз. отведено биографии генерала Цзо Лян-юя [3]. Большую часть своей служебной карьеры он провел, участвуя в карательных экспедициях против повстанцев, и, согласно «Мин

---

[1] Командующий четвертой группировкой генерал Лю Лян-цзо (ум. в 1667) после падения Нанкина служил цинам, а потому отнесен к «чиновникам, служившим двум династиям» (*эр чэнь*), и в «Мин ши» не попал.

[2] Мин ши. Т. 3. Цз. 273. С. 31119.

[3] Там же. С. 31107—31113.

ши», уже тогда его своеволие не раз угрожало сорвать операции правительственных войск. После гибели императора Чун-чжэня его отношения с Нанкином складывались непросто. Как утверждают авторы биографии, генерал Цзо Лян-юй возражал против возведения на престол Фу-вана, а после его коронации со двором был связан мало и в основном находился в своей ставке в Учане. Тем не менее Цзо Лян-юй был фигурой влиятельной, поскольку под его началом находились крупные силы, а сам генерал пользовался авторитетом среди военных деятелей режима.

Основу этой части его биографии составляет повествование о противостоянии Цзо Лян-юя и Ма Ши-ина, которое в конечном итоге привело к открытому выступлению генерала против Нанкина. Как уже говорилось, поводом послужил арест нанкинскими властями объявившегося там самозванца. Погрузив своих солдат в джонки, Цзо Лян-юй отправился по Янцзы к Нанкину. Это предрешило судьбу режима: пытаясь защитить столицу, Ма Ши-ин стал стягивать туда войска, прикрывавшие северные рубежи района, контролируемого Чжу Ю-суном, система обороны была разрушена и вскоре у стен Нанкина оказались маньчжурские войска под предводительством Додо.

Что же касается Цзо Лян-юя, то он не смог завершить предпринятую им акцию: не дойдя до Нанкина, он умер, а его сын, который возглавил армию, сдался цинам.

Может показаться, что авторы изменили свое мнение о Цзо Лян-юе и в этой части биографии он выступает как представитель здоровых сил, которые боролись за очищение режима от пороков и их олицетворения Ма Ши-ина. Но это не так, до последних дней Цзо Лян-юй остается героем отрицательным: он выступил против правителя, которому служил, в защиту никому не ведомого самозванца. Как мы видели, Ши Кэ-фа, моральные качества которого составителями «Мин ши» прославляются, сохранил верность правителю до конца несмотря ни на что. Акцентируя эпизод с самозванцем, авторы биографии Цзо Лян-юя еще раз демонстрируют читателю истинную цену этого защитника, а заодно и самого режима, которому он служил.

Гао Цзе — повстанческий предводитель, который лишь в начале 40-х годов XVII в. перешел на сторону правительственных войск и довольно быстро добился признания и высоких постов.

Первый эпизод той части биографии Гао Цзе, что посвящена его службе в Нанкине, касается назначения его командующим одной из четырех армейских группировок (*чжэнь*). Когда жители Янчжоу, где должна была находиться ставка Гао Цзе, узнали об этом, они пришли в ужас, и генерал был переведен в Сюйчжоу. А в Янчжоу через некоторое время получил назначение Ши Кэ-фа.

Основной материал этой части биографии Гао Цзе посвящен его бесконечным и весьма острым конфликтам с другими генералами, что в конце концов и привело Гао Цзе к гибели: он был убит на банкете очень известным в истории Китая южноминским деятелем Сюй Дин-го (ум. в 1646), который после этого сдался цинским властям. «На-

род, — сообщают авторы биографии, — узнав о гибели Гао Цзе, обрадовался». Это очень важное свидетельство, поскольку в политической культуре императорского Китая «глас народа», «общественное мнение» выступали как беспристрастный судья, дающий точную и окончательную оценку государственному деятелю и его свершениям. В заключении биографии авторы приводят серию эпизодов, крайне негативно характеризующих Гао Цзе [1].

Командующий другой армейской группировкой Лю Цзэ-цин получил в «Мин ши» лишь небольшую «дополнительную» биографию, хотя он и являлся заслуженным минским генералом, который впервые отличился еще в 20-е годы, сражаясь с маньчжурами в Ляодуне; она включена в состав биографии «разбойника» Гао Цзе [2]. Как сообщают авторы биографии, в Нанкине Лю Цзэ-цин активно поддержал возведение на престол Фу-вана, выступив таким образом как сторонник Ма Ши-ина. Приведенные в биографии несколько эпизодов из его деятельности на посту главнокомандующего демонстрируют беспринципность Лю Цзэ-цина, его алчность и другие пороки. Когда в начале 1645 г. Янчжоу был окружен цинскими войсками, Лю Цзэ-цин нарушил приказ и не пошел на выручку, что, видимо, во многом предопределило падение города и гибель Ши Кэ-фа. Некоторое время он находился в бегах, а потом попал в плен и в 1648 г. казнен цинскими властями — «за беспринципность», как сказано в биографии. Чем Лю Цзэ-цин занимался почти три года, находясь в плену, авторы не сообщают. А завершает биографию пассаж, живописующий пороки этого генерала.

Биография еще одного нанкинского главнокомандующего, генерала Хуан Дэ-гуна помещена составителями в 268 цз., который повествует о людях исключительных моральных качеств, безвинных жертвах неспособных и порочных правителей [3]. Большая часть биографии посвящена службе Хуан Дэ-гуна в Нанкине, где он неизменно демонстрирует свои исключительно высокие моральные качества и верность долгу. Однако в условиях, сложившихся в окружении нанкинского правителя, его блестящие данные оказались невостребованными, все его попытки навести порядок успеха не имели. Но когда Нанкин пал и над Чжу Ю-суном нависла смертельная опасность, он нашел прибежище именно в лагере Хуан Дэ-гуна. Защищая правителя, генерал и совершил свой главный подвиг: оказавшись не в состоянии противостоять врагу (то, что это были цинские войска, авторы специально не подчеркивают), Хуан Дэ-гун покончил с собой, заколовшись стрелой, которая попала ему в шею; вслед за этим свела счеты с жизнью и его жена. А Чжу Ю-сун был арестован одним из помощников Хуан Дэ-гуна и передан цинским властям. В данной биографии, как и в жизнеописаниях других положительных героев, изложение подчинено ди-

---

[1] «Мин ши». Т. 3. Цз. 273. С. 31116—31117.

[2] Там же. С. 31117—31118.

[3] Там же. Цз. 268. С. 31066—31067.

дактическим целям, многие эпизоды носят откровенно учительный характер.

В отличие от военных гражданские чиновники среди нанкинских государственных деятелей, получивших биографии в «Мин ши», представлены значительно хуже. Особого внимания здесь заслуживает Цзо Моу-ди, с чьим именем связана крупнейшая политическая акция Чжу Ю-суна — его попытка урегулировать отношения с маньчжурами посредством переговоров[1]. Биография Цзо Моу-ди — единственное место в «Мин ши», где сообщается об этом неординарном акте нанкинского режима: ни в биографии правителя, под эгидой которого готовилось посольство, ни в биографии Гао Хун-ту (цз. 274), чьи рекомендации легли в основу его программы, ни в биографии Ма Ши-ина, который, по данным некоторых источников, являлся одним из инициаторов данного предприятия, сведений о нем нет. Отсутствуют в «Мин ши» и биографии двух других членов посольства — Ма Шао-юя и Чэнь Хун-фаня[2].

В той части биографии Цзо Моу-ди, что посвящена его службе в Нанкине, описание посольства занимает центральное место, фактически это единственный эпизод, который привлек внимание цинских историков. Само посольство именуется здесь как «экспедиция на север» (бэй син), а его цель определена как «налаживание хороших отношений» (тун хао). Возглавить посольство было поручено Цзо Моу-ди, при этом подчеркивается, что выбор пал на него случайно: он собирался ехать на похороны матери в Тяньцзинь. Главное, чему уделили внимание авторы биографии в этом эпизоде, — развернутая аргументация Цзо Моу-ди против включения в состав посольства Ма Шао-юя и Чэнь Хун-фаня. Он требовал изменить приказ, в противном случае отказываясь возглавить миссию. Однако доводы Цзо Моу-ди услышаны не были, последовал новый приказ, и посольство стало готовиться в путь. Таким образом, составители «Мин ши» в который уже раз демонстрируют читателю острейшие противоречия, которые раздирали нанкинское правительство, а также неспособность правителя воспользоваться советами верных ему чиновников.

Далее следует пространное обращение Цзо Моу-ди, с которым тот обратился к государю перед отбытием миссии из Нанкина. В нем он восхвалял стремление Чжу Ю-суна воздать почести погибшему императору и отомстить за его гибель повстанцам, кроме того, он изложил план первоочередных мер по укреплению обороны подконтрольных Нанкину территорий. Судя по контексту, обороняться предполагалось вовсе не от маньчжуров, а от «разбойников». Рекомендации Цзо Моуди были приняты. Данное суждение показывает, что глава посольства

---

[1] Там же. Цз. 275. С. 31135—31137.

[2] По непонятным причинам оба эти персонажа оказались забытыми историками — как цинскими, так и современными. Особенно загадочна фигура Ма Шао-юя, который всего трижды упоминается в «Мин ши», хотя включение этого человека в состав посольства — свидетельство того, что это был отнюдь не рядовой чиновник.

видел свою задачу в активизации борьбы с повстанцами. Как уже отмечалось выше, именно эти задачи считались в то время приоритетными и цинскими властями.

Получив из казны для подарков 100 тысяч лян серебра и несколько десятков тысяч штук шелка, Цзо Моу-ди в сопровождении эскорта отбыл на север. Описание самого посольства достаточно лаконично, авторы биографии посчитали необходимым сообщить лишь о некоторых фактах. Никакой информации о переговорах и их содержании в биографии нет, сообщается лишь, что какие-либо акции в память о погибшем императоре были запрещены — это была прерогатива законной власти. 26 ноября посольство двинулось в обратный путь. Большое место в этой части биографии отведено рассказу о предательстве одного из послов — Чэнь Хун-фаня: он вступил в контакт с цинскими властями, рекомендовал им вернуть в Пекин Цзо Моу-ди и его спутников, а сам по возвращении в Нанкин обязался склонить к сдаче тамошних генералов.

Завершает биографию рассказ о том, как находившийся в плену Цзо Моу-ди тяжело переживал дошедшую до него весть о падении Нанкина летом 1645 г. Он и пять офицеров из его окружения категорически отказались служить новым правителям Китая. Цзо Моу-ди даже отрекся от брата, перешедшего на сторону цинов, — поступок для китайского общества экстраординарный. Вскоре пленники были казнены «как отказавшиеся сдаться».

Посольство — главное свершение Цзо Моу-ди, и рассказ о нем в значительной мере ориентирован на то, чтобы охарактеризовать этого человека. Моральные качества Цзо Моу-ди авторы биографии оценивали очень высоко, а его гибель в плену у маньчжуров — как подвиг во имя правителя, яркую демонстрацию стойкости и верности долгу. «Цзо Моу-ди, — сообщают они в резюме к 275 цз., — полагался на ритуал, был до конца честен и, пройдя через тяжелые испытания, умер, не сожалея о том, что взялся за исполнение обязанностей посла, не поступился принципами» [1].

После смерти Цзо Моу-ди был канонизирован цинскими властями, и его биография в «Мин ши» — лишь одно из важных звеньев в этой кампании. Еще до завершения работы над династийной историей на родине Цзо Моу-ди был возведен храм в его честь, а в 1776 г. император Цянь-лун пожаловал ему почетный титул «преданный и бескорыстный» (*чжун чжэнь*). В империи было хорошо известно заявление Цзо Моу-ди, которое он якобы сделал накануне казни, где он сравнивал себя с чжоуским героем Чжан Хуном, пролившим свою «яшмовую кровь» (*би сюэ*) за своего государя [2]. А то, что Цзо Моу-ди казнили по приказу принца-регента Доргоня, оказалось надолго забыто, и лишь в период подготовки Синьхайской революции он был причислен

---

[1] Мин ши. Т. 3. Цз. 275. С. 31138.

[2] В Китае выражения «яшмовая кровь», «кровь, превратившаяся в яшму» стали символом беззаветной преданности.

к героям антиманьчжурской борьбы. Очень многое в официальной трактовке образа Цзо Моу-ди роднит его с Ши Кэ-фа: оба они не щадили сил для укрепления нанкинского режима и погибли за своего государя, хотя именно он был в конечном итоге повинен в том, что им обоим пришлось расстаться с жизнью.

Что же касается самого посольства, то информация о нем, содержащаяся в биографии Цзо Моу-ди, весьма скупа и явно тенденциозна, она не дает представления о сути этой акции, ее значении, месте в событиях того времени. Посольству нарочито придан случайный, необязательный характер, а акцентированные авторами детали указывают на его бесперспективность, обреченность на неудачу. Ничего не сообщается в биографии о самих переговорах. Второй их участник — маньчжурская сторона — почти не упоминается и выступает не в качестве партнера, а как некая высшая внешняя сила, диктующая свои условия поверженному врагу. Акценты авторов биографии на неурядицах и спорах при подготовке посольства, борьбе и откровенном предательстве среди его участников убеждают читателя в неизбежной неудаче данного предприятия, а также в деградации дел правления в Нанкине.

Приблизительно так же сообщается о посольстве и в другом официальном труде, посвященном начальному этапу существования династии Цин, — «Дай Цин Ши-цзу...», хотя по составу фактического материала и акцентам предложенная авторами этого труда версия и отличается несколько от того, что сообщается в «Мин ши».

Иначе история посольства излагается в неофициальных трудах современников событий, а также в работах некоторых современных историков, которые опираются на данные этих трудов, хотя чаще всего современная историография не уделяет посольству серьезного внимания и в своих оценках следует за цинскими придворными историками [1]. Не пытаясь дать исчерпывающий очерк этого крупнейшего события в истории нанкинского режима, приведем здесь лишь сводку основных, наиболее известных из относящихся к нему фактов, поскольку это поможет лучше понять то, что рассказали о посольстве авторы биографии Цзо Моу-ди.

Посольство было предпринято всего через несколько недель после коронации Чжу Ю-суна и готовилось весьма основательно. Одним из инициаторов этой акции был Ма Ши-ин, а программа действий посольства предложена нанкинским сановником Гао Хун-ту и предусматривала решение нескольких крупных проблем. Центральная среди них — урегулирование отношений с маньчжурами. Послы должны были поблагодарить их за помощь в разгроме повстанческих отрядов Ли Цзы-чэна и освобождении столицы от «разбойников» и передать богатые дары. В обмен за уход маньчжуров из Пекина, освобождение занятых ими к тому времени внутренних районов империи и отвод

[1] Так, немало интересных сведений о посольстве содержится в уже упоминавшемся труде Тань Цяня «Го цюэ». Сохранился даже дневник одного из членов посольства Чэнь Хун-фаня «История посольства на север» («Бэй ши цзи люэ»).

войск за Великую стену Нанкин заявлял о готовности передать им часть территории к северу от Великой стены и обязался ежегодно уплачивать дань. Одновременно признавалась независимость маньчжурского государства. Послам предписывалось также воздать почести погибшему императору и его супруге и обсудить с маньчжурами вопрос о постройке временной усыпальницы на горе Ваньшоушань. Посольство должно было также установить контакты с генералом У Сань-гуем, передать ему награды за решительные действия против повстанцев, а также документ о пожаловании ему титула «гун». Как видим, посольству предстояло решить целый комплекс непростых проблем отнюдь не региональных — они имели первостепенное значение для судеб страны. При этом авторы программы посольства исходили из трезвого учета обстановки, сложившейся в тот период. Как временный акт оценивали появление маньчжуров в Пекине многие современники событий. Да и сами маньчжуры поначалу объясняли свои действия стремлением наказать «разбойников», а в окружении Доргоня существовало убеждение о необходимости оставить Пекин и вернуться на исконные маньчжурские земли. Представляется важным, что и трактовка взаимоотношений империи с маньчжурами, и рекомендованные методы решения возникших проблем уже неоднократно имели место в истории Китая и полностью соответствовали сложившейся к тому времени практике. Есть немало оснований полагать, что и У Сань-гуй вел переговоры с принцем-регентом Доргонем накануне сражения при Шаньхайгуане вовсе не о капитуляции — речь там, видимо, шла об условиях, на которых маньчжуры окажут помощь в борьбе с повстанцами. И нанкинское правительство, демонстративно отмечая заслуги У Сань-гуя, официально подтверждало правильность его действий. Одновременно это была попытка заручиться поддержкой очень влиятельной силы, которой в то время являлся У Сань-гуй, означало это и решительный шаг к примирению со всеми китайскими чиновниками и генералами, которые, подобно У Сань-гую, оказались тогда в лагере маньчжуров. Все это вряд ли свидетельствует о наивности нанкинского руководства, его некомпетентности, как это пытаются доказать историки, трактующие организацию посольства как обреченную на неудачу авантюру.

Выполнение намеченной программы было поручено Цзо Моу-ди (он возглавил посольство), Ма Шао-юю и Чэнь Хун-фаню. 6 августа 1644 г. в сопровождении большого эскорта посольство отправилось из Нанкина, имея при себе крупную сумму денег и богатые дары для маньчжуров и У Сань-гуя. По непонятным причинам посольство продвигалось медленно, лишь 15 сентября оно переправилось через Хуанхэ. С дороги послы отправили гонца с письмом к У Сань-гую, но, как сообщают источники, от контактов с представителями Нанкина генерал уклонился и письмо передал Доргоню. Следовательно, по крайней мере с этого времени в Пекине знали о посольстве и могли составить представление о его целях. Примечательно, что ни уничтожать его, ни требовать вернуться обратно они не стали. Доргонь лишь распорядил-

ся, чтобы местные власти на подконтрольных Пекину территориях предельно ограничили контакты с посольством, пресекали его попытки собирать информацию об обстановке в регионах, через которые продвигалось посольство, и не оказывали ему почестей. Затем последовал приказ сократить эскорт до 100 человек (первоначально он состоял из нескольких тысяч человек).

В Пекин посольство было допущено 10 ноября — сразу же по завершении официальных торжеств по случаю вступления на престол малолетнего маньчжурского правителя Фулиня — и размещено в церемониальном приказе (Хунлусы), что может быть расценено как свидетельство признания маньчжурскими властями высокого статуса посольства [1]. В тот же день начались переговоры. Цинское правительство на них представлял великий секретарь (дасюэши) Ганлинь — один из крупных государственных деятелей начального этапа существования династии Цин, человек очень близкий к Доргоню. Есть данные, что с членами посольства встречался и принц-регент Доргонь. Все говорит о том, что переговорам с представителями Нанкина цинские власти придавали большое значение.

Переговоры шли трудно, только что прошедшая коронация маньчжурского правителя существенно меняла обстановку, в которой они происходили. По данным Сяо И-шаня, Ганлинь не стал обсуждать вопросы, поставленные перед ним правителями Нанкина, и сосредоточил внимание на законности нанкинского режима и безответственном поведении чиновников Южного Китая, которые не поддержали своего государя (императора Чун-чжэня), когда династия стояла на краю гибели. Возражения послов приняты не были. Через день Ганлинь прервал переговоры, заявив, что они не имеют смысла, поскольку на юг уже отправлены войска под командованием Додо. Предостережение послов о том, что Южный Китай (Цзяннань) велик и начинающийся поход не обязательно завершится победой, Ганлинь игнорировал. Переговоры оказались безрезультатными [2]. Забрав у послов дорогие подарки, цинские власти отправили их домой. Но в Нанкин отбыл лишь

---

[1] По данным источников, первоначально маньчжурские власти собирались разместить нанкинских послов в подворье, где обычно принимали данников из Кореи, Сиама и других зависимых государств. Однако это вызвало решительное возражение послов, и тогда их резиденция была перенесена в Церемониальный приказ.

[2] Однако возможность достижения какой-то договоренности полностью исключать нельзя. В действиях нанкинского правительства, его реакции на начинавшийся поход цинских войск на юг немало такого, что может поставить историка в тупик. Обычно все подобные издержки принято списывать на деградацию нанкинского режима. Возможно, однако, что в своей политике нанкинские власти ориентировались на достигнутые договоренности с Ганлинем и Доргонем. Маньчжуры же, как это неоднократно бывало и прежде, весьма легко относились к своим обязательствам перед партнерами по переговорам, рассматривая их лишь как тактический шаг на пути к достижению своих целей. Именно так они, видимо, поступили с соглашением, которое было заключено накануне сражения при Шаньхайгуане. Быть может, с этим в какой-то мере и была связана необычайно жесткая позиция цинских властей по отношению к нанкинскому режиму, их усилия по истреблению литературы, содержащей какие-либо сведения о нем.

Чэнь Хун-фань, а двух других членов посольства — Цзо Моу-ди и Ма Шао-юя — цинские власти по рекомендации Чэнь Хун-фаня вернули в Пекин. Через год глава посольства и несколько сопровождавших его офицеров, отказавшихся служить цинам, были казнены [1].

Все это мало похоже на рассказ о посольстве авторов биографии Цзо Моу-ди. Даже те немногие и достаточно хорошо известные факты, которые здесь приведены, убеждают в несостоятельности его официальной версии. Начав свое существование с такой крупной, жизненно важной для страны акции, нанкинский режим заявил о себе как власть зрелая, понимающая свою высокую ответственность за судьбы страны. В случае успеха эта акция могла радикально изменить все последующее развитие событий в империи. История посольства — очевидное свидетельство слабости позиций маньчжуров, отсутвия единства среди сил, которые их поддерживали, иначе посольство просто не состоялось бы. Его обстоятельное, построенное на современной источниковой базе исследование позволит лучше понять и суть созданного Чжу Ю-суном режима, и положение в стране в целом.

* *
*

За мозаикой фактов, представленных в биографиях деятелей нанкинского режима, перед читателем «Мин ши» предстает умело исполненная цинскими историками, достаточно стройная, по-своему логичная и весьма убедительная картина его существования на протяжении года. По сути своей то была официальная версия истории правления Чжу Ю-суна. Ее отличает резко негативный характер, что во многом и предопределило как состав героев данной части раздела «ле чжуань», так и отбор авторами биографий материалов по истории нанкинского режима и их компоновку. И хотя данной теме в «Мин ши» отведено значительное место, содержащаяся в биографиях информация крайне скудна и односторонняя, а во многих своих частях и недостоверна; некоторые крупные, принципиального характера события оказались опущены, а другие под кистью цинских историков утратили свой изначальный смысл (это особенно хорошо видно на примере истории посольства). На страницах династийной истории нанкинский режим выступает как порождение темных, реакционных сил, своим существованием в значительной мере обязанный генералам. Сам правитель порочен и беспомощен, а всеми делами при дворе заправляют временщики, люди, обремененные многочисленными пороками и тесно связанные с кликой евнухов конца Мин. Нанкинский двор погряз в интри-

[1] Сведений о судьбе Ма Шао-юя нет. Неясны также подлинные мотивы возвращения цинскими властями Цзо Моу-ди и Ма Шао-юя в Пекин и последующей расправы над ними. Традиционная ссылка на отказ Цзо Моу-ди служить маньчжурам мало что объясняет: цинские власти истребляли далеко не всех минских патриотов, не все из них удостоились и тех почестей, которые были оказаны Цзо Моу-ди посмертно.

гах, его раздирала непрекращающаяся борьба клик. В такой обстановке чиновники, верные долгу, изменить пагубное развитие событий не могут, их таланты, столь необходимые для процветания государства, востребованы не были, и они стали безвинными жертвами, сложив головы за своего государя [1]. Оказавшись в центре политической борьбы, резко обострившейся с приходом маньчжуров, нанкинский режим и его правитель нередко подвергались современниками критике, но столь последовательное неприятие, его весьма жесткая тотальная критика были свойственны лишь цинской официальной историографии. Именно она утвердила в памяти потомков представление о полной деградации созданной Чжу Ю-суном власти.

Было бы неверным в подобном отношении к нанкинскому режиму придворных историков видеть лишь их стремление опорочить противника, с которым династия Цин столкнулась в первые годы своего существования, — их кистью явно двигали отнюдь не сиюминутные обиды и интересы, хотя их влияние на характер официальной версии отрицать невозможно. Как и всякая династийная история, «Мин ши» прежде всего была ориентирована на решение крупных политических и идеологических проблем.

Осуждая нанкинский режим, живописуя его пороки, авторы биографий указывали тем самым на серьезное неблагополучие в делах правления, а значит, и на беспочвенность претензий Чжу Ю-суна на минский престол, незаконность созданной им власти, ее скорую и неминуемую гибель. Чжу Ю-сун, с которого берет начало цепь «южноминских» режимов, никак не отвечал высоким требованиям, предъявляемым политической теорией императорского Китая к Сыну Неба, и стать наследником погибшего минского императора он просто не мог. Тем более не могли этого сделать те, кто пытался продолжить дело, начатое им. Не случайно деятельность всех других «южноминских» князей осуждается в «Мин ши» еще более сурово. Все они, по мнению составителей, возникли вопреки ясно выраженной воле Неба, их существование превратилось в трагический фарс, и, канув в Лету, они не оставили о себе в памяти потомков ничего доброго. Следовательно, негативная характеристика нанкинского режима являлась весомым аргументом, свидетельствовавшим о необратимости того, что произошло в конце весны 1644 г., когда, согласно официальной точке зрения, с гибелью императора Чун-чжэня прекратила свое существование и династия Мин. Вместе с тем, отнеся нанкинский режим к истории Мин и четко указав природу разъедавших его пороков — все они коренились в порядках, сложившихся при минском дворе, — составители династийной истории весьма органично вписали нанкинский режим в нарисованную ими картину кризиса династии Мин: своим существованием

[1] Важная, но плохо различимая деталь, также свидетельствующая о неблагополучии дел правления в Нанкине: ни сам правитель, ни государственные деятели режима практически не пытаются апеллировать к ценностям конфуцианства, историческому прецеденту (исключение, пожалуй, составляет Ши Кэ-фа), что являлось нормой для героев официальной историографии, действовавших в иной ситуации.

дополняя ее, высвечивая новые грани кризиса, нанкинский режим подчеркивал неизбежность и закономерность крушения династии. Таким образом, официальная версия истории нанкинского режима призвана была засвидетельствовать окончательный уход династии Мин с исторической арены, что имело первостепенное значение для легитимации власти сменившей ее династии Цин.

Негативная характеристика нанкинского режима, многочисленные свидетельства его незаконности были исключительно важны и для интерпретации действий цинских властей на этапе становления династии. Теория санкционировала применение законной властью, а именно так трактуется официальной историографией династия Цин с первых дней своего существования, силы во имя ликвидации мятежа и сепаратизма и объединения страны. Однако не это, как подчеркивается в «Мин ши», сыграло главную роль в крушении нанкинского режима, он рухнул под тяжестью собственных пороков; посланная на юг армия Юйвана Додо лишь прекратила его агонию.

Маньчжуры — в то время главный, практически единственный противник Нанкина — на страницах биографий появляются крайне редко, эта тема практически изъята из официальной версии истории нанкинского режима. Противостояние Нанкин—Пекин, которое в то время стало стержнем всех политических событий в стране, цинские историки упорно стараются подменить противостоянием всех имевшихся в стране политических сил с «разбойниками». В тех немногих эпизодах, где маньчжуры появляются, они неизменно выступают как сила внешняя, никак не связанная с происходившим в Нанкине, носитель высшей справедливости, своего рода арбитр в сварах, раздиравших Южный Китай; они лишь наводят порядок в этом регионе, погрузившемся в пучину хаоса и безвластия. Подобные действия были направлены на утверждение «единства» (*тун и*) и в соответствии с политической теорией являлись непременным атрибутом политики новой династии на этапе ее становления.

Согласно официальной версии, нанкинский режим возник за рамками существования династии Мин, но и к истории Цин он отнесен не был. Как подчеркивают составители «Мин ши», все происходившее там имело сугубо внутреннее, локальное значение и никак не влияло на жизнь империи. При такой трактовке нанкинский режим как бы выпадал из контекста развертывавшихся в стране событий. Тем самым цинские историки лишний раз подчеркивают чужеродность данного образования, его обреченность.

На деле же создание нанкинского и последовавших за ним «южноминских» режимов стало одним из центральных событий двадцатилетнего периода, начавшегося со вступления маньчжуров в Пекин, когда решалась проблема власти в Китае. Он представлял собой крупнейшую политическую силу и, будучи легитимным, имел значительно больше прав на общекитайский престол, чем маньчжурские правители, располагал он и немалыми возможностями, чтобы эти права отстоять. Почему эти возможности не были реализованы, пока сказать трудно,

необходимо специальное исследование данной проблемы. Пока она внимания историков не привлекла.

В реальной действительности провозглашение династии чаще всего являлось не завершением процесса утверждения ее власти в стране, а лишь его началом, и все «южноминское» двадцатилетие, по сути дела, относится к периоду переходному от одной династии к другой, когда перспектива разрешения политического кризиса оставалась еще неопределенной. Освещение подобных периодов всегда представляло для официальной историографии немалые трудности: происходившие события, как правило, особенно плохо согласовывались с политической теорией, в которой к тому же, видимо, отсутствовали специальные доктрины, ориентированные на их трактовку. Не случайно подобные переходные периоды являются, как правило, наиболее темными в истории любой династии.

Таким образом, созданная цинскими историками версия истории нанкинского режима стала важным компонентом официальной трактовки смены династий, она несет большую смысловую нагрузку и является ключевым звеном в решении целого комплекса проблем, значение которых далеко выходит за рамки того, что происходило в Нанкине. Они были жизненно важны для династии и имеют принципиальное значение для понимания многих процессов, которые происходили в Китае в XVII в. и во многом предопределили последующую судьбу страны.

Функциональный характер разработанной цинскими придворными историками версии истории нанкинского режима очевиден, создавая ее, они прежде всего были озабочены решением конкретных политических проблем и вовсе не стремились донести до потомков правду о том, что происходило в Нанкине. Однако именно официальная версия оказала определяющее воздействие на утвердившееся в современной историографии представление о нанкинском режиме и его месте в истории Китая. По ряду причин эта тема оказалась на периферии интересов специалистов, лишь иногда привлекая их внимание. В этой ситуации концепции цинских историков продолжают уверенно доминировать в современных исследованиях «южноминской» проблематики, чрезвычайно затрудняя понимание того, что же в действительности происходило в Китае в это «переходное» двадцатилетие.

Summary

A major historic event in the mid-17th century was the establishment, by the scions of Ming ruling family, of their own regimes in South China after the manchus entered Peking; it was an important component of the processes caused by the disintegration, in 1644, of the political center of the Empire. The Ch'ing historians spent a lot of time and energy to work out an official version of the event. The main bulk of the material is to found in the Standard History «Ming shi». The present paper offers an analysis of the above material. Characteristics the official version of the «South Ming» history are illustrated by a description of the first «South Ming» regime set up by Fu-wang Chu Yu-sung in Nanking.

Тюркские версии «Тарих-и Рашиди» и их место в средневековой восточнотуркестанской историографии

Т. И. Султанов
Санкт-Петербургский государственный университет

«Тарих-и Рашиди» Мирзы (Мухаммада) Хайдара Дуглата (1500—1551) является одним из наиболее интересных по содержанию и литературной судьбе памятников персоязычной исторической литературы XVI в.[1] Рукописная традиция, связанная с «Тарих-и Рашиди», достаточно богата и разнообразна; в настоящее время, насколько можно судить по каталогам и отдельным исследованиям, имеются данные о более чем тридцати списках труда Мирзы Хайдара Дуглата. Автограф сочинения пока не обнаружен; сохранившиеся списки персидского оригинала «Тарих-и Рашиди» не всегда полны и обнаруживают некоторые расхождения, но все же в совокупности дают возможность восстановить весь текст сочинения. «Тарих-и Рашиди» получил особую известность и авторитет как у ближайших к автору поколений мусульманских читателей, так и значительно позже. О популярности труда Мирзы Хайдара красноречиво говорят не только количество рукописей персидского оригинала, частые рецитации и обширные эксцепции из «Тарих-и Рашиди» у многочисленных мусульманских авторов, писавших о прошлом Моголистана, Восточного Туркестана и Северной Индии, но также переводы этого сочинения на тюркй, восходящие к XVIII—XIX вв. и свидетельствующие о том, что хронологически влияние «Тарих-и Рашиди» охватывало довольно длительный период.

Сочинение Мирзы Хайдара оказало заметное влияние и на европейскую ориенталистику: начиная с 40-х годов XIX в. каждый ученый, касавшийся каких-нибудь вопросов, связанных со средневековой историей Средней Азии и Северной Индии, неминуемо к нему обращается. Для темпов изучения «Тарих-и Рашиди» западноевропейской наукой показательно, что уже в 1895 г. благодаря усилиям Н. Илайеса (N. Elias) и Е. Росса (E. Ross) был опубликован в Лондоне английский перевод сочинения Мирзы Хайдара (re-issue 1898; repr. 1970, 1973). В начале 90-х годов американский профессор В. Тэкстон (W. Thackston) осуществил издание персидского текста «Тарих-и Рашиди» и новый ее перевод на английский язык. В 1996 г. в Ташкенте издан русский перевод «Тарих-и Рашиди».

Тем не менее изучение «Тарих-и Рашиди» представляет собою еще не решенную задачу: нет надежного критического издания памятника,

нет и монографического исследования. Перед литературной историей тюркских переводов «Тарих-и Рашиди» также стоят серьезные проблемы. Прежде всего, до сих пор не установлено число самостоятельных переводов этого произведения на тюркские языки и время их составления. В. В. Бартольд, например, писал, что существуют два тюркских перевода «Тарих-и Рашиди»: Мухаммада Садыка, сделанный в XVIII в., и перевод, оконченный в Хотане в XIX в.[2] По мнению А. М. Мугинова, «Тарих-и Рашиди» переводился на тюркй по меньшей мере трижды; при этом самый ранний перевод был сделан в 1160/1747 г.[3] Для литературной истории как самого персидского оригинала «Тарих-и Рашиди», так и его тюркских переводов особый интерес представляет замечание З. В. Тогана. В добавлении к статье В. В. Бартольда «Хайдер-мирза», опубликованном в «Энциклопедии ислама», он пишет: «Хотя Хайдар Мирза написал свой Тарих-и Рашиди на персидском языке, из некоторых списков этого произведения на чагатайском языке ясно, что еще сам он лично перевел его на тюркский язык»[4]. З. В. Тоган не указывает своего источника. Под выражением «некоторые списки этого произведения на чагатайском языке», по всей вероятности, следует подразумевать список тюркского перевода «Тарих-и Рашиди», хранящийся в Лондоне. На эту мысль наводит сообщение, содержащееся в работе Дж. Пирсона (J. D. Pearson), посвященной обзору восточных рукописных фондов Великобритании и Ирландии. Он пишет, что в библиотеке «The British and Foreign Bible Society» хранится много современных персидских манускриптов и «важная тюркская рукопись Тарих-и Рашиди, написанная в 1543 г.»[5].

Такая датировка тюркской рукописи «Тарих-и Рашиди» вызывает много сомнений. Известно, что «Тарих-и Рашиди» состоит из двух самостоятельных частей, причем вторая часть сочинения была написана раньше первой. Начата она была не позднее 948/1541—1542 г. и закончена не ранее мухаррама 950/апрель-май 1543 г. Первая часть сочинения была начата не позднее 951/1544—1545 г. и закончена в последний день месяца зул-хиджжа 952/3 марта 1546 г.[6] Существование рукописи «Тарих-и Рашиди» на тюркском языке, «написанной в 1543 г.» (автограф?), означало бы, что Мирза Хайдар Дуглат начал писать свой исторический труд одновременно на двух языках — персидском и тюркском, что тюркский вариант сочинения был завершен раньше и, таким образом, первая часть персидского текста «Тарих-и Рашиди», законченная в марте 1546 г., является переводом с тюркского, осуществленным самим автором. Однако краткость сообщения Дж. Пирсона и, главное, несоответствие его ныне установленным фактам литературной истории «Тарих-и Рашиди» не позволяют делать столь серьезные выводы.

На следствия, возникающие в связи с новой датой, для хронологии и языка оригинала «Тарих-и Рашиди» обратил внимание и Г. Хофман (H. F. Hofman), автор основательного труда по средневековой тюркской литературе. Не удовлетворившись сообщением Дж. Пирсона

и понимая его важность для литературной истории памятника, он обратился с соответствующим письмом к сотрудникам библиотеки «Библейского общества» в Лондоне. На запрос ему ответили, что относительно интересующей его рукописи в инвентарной книге «Библейского общества» значится следующее: «3 тома. Написано Мирзой Хайдаром, принцем ханской фамилии из Кашгара... Книга была написана в вилайете Кашмир, правителем которого он был около 1543 г. Подарено Rev. St. Baring'ом. 25 мая 1889» [7].

Это сообщение, как пишет Г. Хофман, убедило его в следующем: Дж. Пирсон имел в виду, что «книга была написана, а не рукопись копирована — последнее имело бы важное значение — в 1543 г.» [8]. Однако 1543 г. не может являться временем написания «книги»: «Тарих-и Рашиди» был завершен полностью в 1546 г. (см. выше). Что касается записи в инвентарной книге, то она, очевидно, была сделана не специалистом. Во всяком случае, в ней содержится много неточностей. В действительности: 1) оригинал «Тарих-и Рашиди» был написан на персидском языке; 2) Мирза Хайдар не был принцем крови; 3) он правил Кашмиром с 1541 по 1551 г.

Представляется очевидным, что приводимая Дж. Пирсоном в качестве написания тюркской рукописи «Тарих-и Рашиди» дата — 1543 г. взята им из записи в инвентарной книге библиотеки «Библейского общества» без проверки и без соотнесения с фактами, известными ранее. Эта дата указывает лишь один из годов, когда Кашмиром правил Мирза Хайдар. Она не имеет, таким образом, отношения ни ко времени написания персидского оригинала «Тарих-и Рашиди», ни ко времени его тюркского перевода. Рукописи, хранящиеся в библиотеке «Библейского общества», как отметили еще в 1895 г. Н. Илайес и Е. Росс, пользовавшиеся ими при переводе персидского оригинала «Тарих-и Рашиди» на английский язык, представляют собой списки тюркского перевода сочинения Мирзы Хайдара, осуществленного в Восточном Туркестане в XIX в.[9]

Настоящая статья ставит своей целью исследовать списки тюркских переводов «Тарих-и Рашиди» из собрания СПбФ ИВ РАН. Выбор указанного фонда объясняется тем, что в рукописном отделе СПбФ ИВ РАН имеются списки едва ли не всех ныне известных тюркских переводов «Тарих-и Рашиди»; некоторые из них представлены автографом переводчика. Эти рукописи описаны [10]. Однако по существующим описаниям не устанавливается соотношение между персидским оригиналом и тюркскими переводами, далеко не ясно соотношение и между самими переводами. Эти вопросы требуют специальных изысканий. Только подробное изучение состава персидского оригинала «Тарих-и Рашиди» и тщательное сопоставление всех сохранившихся списков тюркских переводов с оригиналом и друг с другом дают возможность выявить то, что внесли в произведение переводчики и переписчики, равно как и своеобразие, присущее каждому отдельному переводу. Таким образом, перед настоящей работой стоит задача составления развернутой сравнительной характеристики и научного

описания каждого из списков тюркских переводов «Тарих-и Рашиди», а также и единого сводного оглавления персидского оригинала. Последнее вызвано отсутствием опубликованных текстологических работ о «Тарих-и Рашиди». Учитывая, однако, объем статьи, ограничимся здесь кратким изложением основных результатов работы над списком персидского оригинала.

Персидский оригинал «Тарих-и Рашиди» состоит из двух самостоятельных частей, обозначенных самим автором словом *дафтар*; каждый дафтар представляет собой композиционное целое, отличное как по характеру основных источников, по форме изложения материала, так и по функциональному назначению. Первый дафтар включает в свой состав, кроме основного текста, введение и заключение. Основной текст состоит из 69 глав. В тексте второго дафтара четко выделяются шесть главных составных частей: введение и заключительная глава, основная часть и три дополнения. Основной текст состоит из 144 глав [11]. В качестве дополнения включены три небольших по объему произведения, принадлежащие другим лицам, а именно: 1) трактат, написанный духовным наставником Мирзы Хайдара Дуглата по прозванию Мухаммад Кази; 2) трактат, написанный близким знакомым автора по прозванию Ходжа Нура; 3) письмо этого же Ходжи Нӯрā [12].

От состава персидского оригинала «Тарих-и Рашиди» обратимся теперь к тюркским переводам этого сочинения.

Рукописный отдел СПбФ ИВ РАН располагает несколькими версиями тюркского перевода «Тарих-и Рашиди», представленными в фонде семью различной полноты и сохранности списками. Из них самый ранний по времени составления перевод представлен одним списком, поступившим в рукописный отдел в составе коллекции С. Ф. Ольденбурга. Автор перевода неизвестен: в рукописи он именует себя просто *бендэ*, не называя ни своего имени, ни прозвания. В списке отсутствует предисловие переводчика, если таковое вообще существовало, и нам ничего не известно ни о побудительных мотивах перевода, ни об обстоятельствах, при которых была выполнена эта работа. Имеется послесловие переводчика, но объем заключенных в нем сведений очень незначителен. Однако в нем сообщается, что перевод осуществлен «в 1160 году, соответствующем году Овцы» [13].

Дата 1160/1747 г. принята А. М. Мугиновым как время составления перевода [14]. Между тем в действительности году Овцы здесь соответствует не 1160 г. х., а 1164 (1751 г.). Хронологическая неувязка объясняется просто: в Туркестане и прилегающем регионе двенадцатилетний циклический календарь не был един. Этот факт зафиксирован в сочинениях ряда мусульманских историков. Так, Махмуд ибн Вали в своем «Бахр ал-асрар» говорит, правда сбивчиво и неуверенно, о несоответствии календарного «дня и недели» в Кашгарии по сравнению с Мавераннахром, Балхом и другими местностями. При этом он ссылается на народную молву [15]. Более определенные сведения на этот счет содержатся в сочинении восточнотуркестанского историка Муллы

Мусы «Тарих-и амнийа», на что впервые обратил внимание известный казахстанский востоковед В. П. Юдин. Как явствует из сочинения Муллы Мусы, при правлении Саид-хана (1514—1533) в применяемый в «Семиградье» двенадцатилетний циклический календарь была внесена «поправка», в результате чего «в этих городах счет лет (по двенадцатилетнему животному циклу) на четыре года опережает счет других городов. Однако даты по хиджре у них такие же» [16].

Таким образом, приводя дату по хиджре (1160 г.) в соответствие с датой по циклическому календарю «Двенадцати животных» (год Овцы) с учетом местной, восточнотуркестанской, «поправки» Саид-хана, мы получаем искомый 1164 г. х. (1751 г.). О том, что перевод был осуществлен именно в 1164 г. х., свидетельствует следующее сообщение самого переводчика «Тарих-и Рашиди». Вот эти строки, в которых он заявляет: «В 1164 году я перевел на тюркú Таргиб ас-салат, Таб-и а'раз и эту книгу» (л. 144б). Под выражением «эту книгу», несомненно, имеется в виду «Тарих-и Рашиди» Мирзы Хайдара Дуглата.

Итак, анонимный переводчик осуществил перевод «Тарих-и Рашиди» на тюркú в 1164 г. мусульманской эры — 1751 г. григорианского летосчисления. При этом, по его словам, он потратил на перевод всего лишь 46 дней (л. 293а). Из этого сообщения и последней процитированной выше фразы переводчика можно заключить, что он, как и большинство позднесредневековых мусульманских переводчиков, был профессиональным писателем.

Приведенными данными исчерпываются содержащиеся в рукописи конкретные сведения о переводчике. Остается привести здесь его обращение к читателю, которое представляет собой не что иное, как дань литературной традиции. Переводчик выражает уверенность в том, что, совершив богоугодное дело, т. е. перевод, он оставил мусульманам память о себе и потому надеется, что правоверные помянут его в молитве благопожелания (л. 240б). Послесловие переводчика оканчивается традиционной формулой, содержащей *илтимас* — просьбу: «Если допущены ошибки, пусть не порицают. Аллах самый сведущий, самый справедливый» (л. 293а).

Характеризуя перевод анонимного автора XVIII в., А. М. Мугинов писал: «Сильно сокращенный и неграмотный перевод I, II и III частей Тарих-и Рашиди» [17]. Однако эту суровую оценку, данную к тому же без какой-либо аргументации, нельзя признать соответствующей действительности. Как будет показано ниже, подобная характеристика более приложима к списку, представляющему перевод, но не к самому переводу. Для пояснения этого положения приведем описательные характеристики рукописи С 570.

Рукопись представляет собой средних размеров книгу в кожаном, коричневого цвета реставрированном переплете с тиснением. Список содержит 300 листов[18]. Размер листа 26×17 см, размер текста —21×12 см. Количество строк на странице неодинаковое: от 9 в начале до 20 в середине и конце рукописи. Одна часть рукописи написана на восточной, а другая — на европейской бумаге разного сорта и цвета, со штам-

пами и рекламным текстом на русском языке (л. 207аб, 255б, 261б, 264аб и др.). Шесть листов в начале рукописи (л. 01—06) без текста; на л. 138а полностью не вписан текст, на л. 138б — только одна строка, а на л. 206б — две строки.

Рукопись переписана двумя лицами для своих нужд. Полное фамильное имя основного переводчика указано в колофоне — Хаджжи Йусуф ибн Мулла Ашур-Халифам ибн Курбан-Суфи ибн Давлат-Суфи (л. 298б). Другим переписчиком был, по-видимому, его отец — Мулла Ашур-Халифам. Почти вся рукопись, за исключением нескольких страниц, переписана жирным, неряшливым и очень грубым почерком, из чего можно заключить, что основной переписчик не был привычен к письму. Более того, он был малограмотным человеком: текст рукописи изобилует орфографическими ошибками, особенно много их в начале списка. Орфографические ошибки исправлены в ряде случаев красными чернилами (л. 12а, 14а, 15аб, 16а и др.), но подавляющее их большинство осталось неисправленными. Переписчик, обращаясь к читателю, пишет: «Если допущены ошибки, пусть милостиво простят, пером исправления поправят, путь прочтут *Фатиху* (*Фатиха* — название первой главы Корана, текст которой широко употребляется в качестве молитвенного) за сего немощного, неимущего бедняка и помянут его в молитве благопожелании» (л. 293б). В этих словах, как представляется нам, следует видеть не только традиционную формулу; это и признание Хаджжи Йусуфом своей слабости в, несомненно, новом для себя деле. Значительная часть персидских выражений и слов не была им понята и передана в сильно искаженном виде (особенно л. 112б, 146б, 199а, 204б, 223б, 230а, 241б, 243а), из чего следует вывод, что персидским языком он не владел. Вообще при анализе рукописи создается впечатление, что основным переписчиком был человек, усвоивший только азы арабографичного письма (сын Муллы Ашур-Халифама?). Почерк второго переписчика, напротив, — уверенный и четкий насталик (л. 102б, 103б—104а, 179б, 246б—247а, 298а); правописание его чистое. Он не только хорошо владел *каламом* (тростниковым пером), но обладал, видимо, поэтическим даром: в конце рукописи помещены стихи, посвященные окончанию переписки «Тарих-и Рашиди»; запись сделана вторым переписчиком. Ему, по всей вероятности, принадлежат и сами стихи.

По словам переписчика, он переписал «книгу Тарих-и Рашиди, состоящую из сорока четырех разделов» (?) (*кырк турт джуз*), за один месяц (л. 293а, 298б). Рукопись переписана в 1322/1904—1905 г. в деревне Ташимлык Кашгарского вилайета (л. 293а, 298б). Позже рукопись оказалась в «Кучари», где и была куплена С. Ф. Ольденбургом «за 10 лань» 20 января 1910 г. (л. 02а).

Список имеет следующие особенности и структуру. Нет предисловия переписчика. На л. 1б выражением «Во имя Аллаха милостивого, милосердного» начинается первый дафтар, который оканчивается на л. 104б. В тексте полностью опущена 41 глава из 69, насчитывающихся в персидском оригинале. Второй дафтар начинается на л. 104б и

оканчивается на л. 292б. В этой части полностью опущены 12 глав повествовательного текста, а также оба трактата, письмо Ходжи Нура, заключение Мирзы Хайдара ко второму дафтару и еще 19 глав из раздела о выдающихся деятелях гератского круга. В обоих дафтарах опущены большая часть стихов и *хадисов*, имеющихся в персидском оригинале, а также начало и конец заключительной главы Мирзы Хайдара к первому дафтару, начало авторского предисловия ко второму дафтару. Последние восемь листов рукописи (л. 293а—300а) — послесловие основного переписчика и его записи о различных событиях, в частности о землетрясениях и пожарах, имевших место в Кашгаре, Хотане, Турфане и т. д. На л. 298а находятся стихи, посвященные окончанию переписки.

В списке последовательность глав нарушена. В первом дафтаре последняя часть текста 22-й главы (л. 51а) соответствует концу 55-й главы. Во втором дафтаре после главы 57-й, текст которой оканчивается в начале л. 235б, следуют главы 87—116. Л. 270а—292б соответствуют главам 59—83. Таким образом, в списке последней главой оказывается 83-я, а действительно последняя 144-я глава помещенной на л. 269а—270а. В ряде случаев отсутствует название главы, хотя текст имеется (л. 59а, 104б, 140б, 169б, 217б и др.).

Трудно сказать, следует ли объяснять нарушение последовательности глав и отсутствие в ряде случаев их названий состоянием рукописи, лежащей в основе рассматриваемого списка, или же низкой квалификацией и небрежностью основного переписчика — Хаджжи Йусуфа. Отметим только, что последний не отличался аккуратностью: так, например, свое сообщение о времени и сроках переписки «Тарих-и Рашиди», помещенное в самом начале колофона переписчика (л. 283а), он дословно повторяет через несколько листов (л. 298б).

Другой особенностью списка является то, что все главы и разделы, переписанные основным переписчиком, представляют собой сильно сокращенный и изрядно обработанный пересказ на тюркí соответствующих глав и разделов в персидском оригинале. Во многих случаях две или даже несколько глав объединены в одну маленькую, под общим названием.

В качестве иллюстрации приведем два фрагмента параллельного текста из персидского оригинала «Тарих-и Рашиди» и настоящего списка в русском переводе.

Перевод

Из персидского оригинала [19]

«Рассказ об Илйас-Ходжа-хане.

Об этом Илйас-Ходжа-хане у моголов не сохранилось каких-либо преданий. Мне приходит на память, что я слышал от своего отца, да озарит Аллах его могилу, имя Илйас-Ходжа-хана. Его жизненные обстоятельства

Из рукописи С 570 (л. 27б—28а)

«Рассказ об Илйас-хане [20]. Об этом Илйас-Ходжа-хане у моголов не сохранилось каких-либо преданий. Это же содержится в *Зафар-наме*».

достаточно подробно и в связном изложении приведены в *Зафар-наме*. Они здесь переписаны».

Из персидского оригинала

«Поход Шахибек-хана на Хорезм, освобождение этой страны, возвращение в Мавераннахр и отправление его в Хорасанские области. Когда Шахибек-хан покончил с делами моголов, Султан Абу Саид-хан бежал в Могулистан, а мой отец в Хорасан. Часть моголов он перебил, часть захватил в плен. Шах-Бекима отправил в Хорасан, а прочих моголов прихватил с собой в Хорезм. В течение одиннадцати месяцев он осаждал Хорезм. В Хорезме находился Чин-Суфи, который до того был назначен туда хакимом Мирза Султан Хусейном. На протяжении одиннадцати месяцев никто не приходил к нему на помощь. Он (Шахибек-хан) дал такие удивительные бои, что до настоящего времени они считаются образцом среди узбеков. В конце концов, поскольку [в городе] не осталось ничего съестного, большая часть людей умерла от голода, и сопротивление стало более невозможным. В это самое время Шахибек-хан захватил крепость Хорезма, умертвил Чин-Суфия и возвратился в Самарканд» [22].

Из тюркской рукописи

«Поход Шахибек-хана на Хорезм [21]. Когда Шахибек-хан, взяв с собой оставшихся моголов, отправился в Хорезм, там в течение последних пятнадцати месяцев хакимом был Чин-Суфи, назначенный Султан Хусейн-мирзой. Осадил. Одиннадцать месяцев никто не приходил к нему на помощь. Он дал такие удивительные бои и дивные сражения, что они остались образцом для узбеков. Наконец не осталось ничего съестного, и люди стали умирать; сопротивление стало невозможным. Шахибек-хан захватил Хорезм, умертвил Чин-Суфия и возвратился в Самарканд» (л. 155б—156а).

Сокращение текста перевода, его обработка, объединение глав и т. п. изменения, отмечаемые в списке, являются, по нашему мнению, результатом сознательной работы основного переписчика рукописи, Хаджжи Йусуфа. Похоже, что он и не собирался давать точную копию протографа: основная его задача заключалась в том, чтобы в кратчайший срок научиться владеть каламом. Это мнение основано на следующем факте: фрагменты, переписанные вторым переписчиком, отличаются большей степенью полноты и точности и свидетельствуют, таким образом, о том, что как сам перевод, так и рукопись, лежащая в основе настоящего списка, были вполне удовлетворительными. В качестве иллюстрации приведем в русском переводе отрывок, переписанный вторым переписчиком. Для сравнения помещаем также перевод параллельного текста из персидского оригинала «Тарих-и Рашиди». Публикуемый ниже фрагмент выбран нами из тюркской рукописи не случайно: он дает ясное представление о характере и методе работы над текстом обоих переписчиков одновременно.

Перевод

Из персидского оригинала

«Слово в заключении первого дафтара Тарих-и Рашиди. ...У Чингизхана было четыре сына. Он разделил мир между этими четырьмя сыновьями. Улус каждого сына представлял собой одну четвертую часть населенных культурных стран и пустынь покоренного мира. Там, где в исторических трудах упоминается *Улус арба'а* („Четыре улуса"), имеются в виду эти самые упомянутые четыре части. Ученый Мирза Улугбек написал исторический труд и назвал его тоже „*Улус арба'а*". Один из четырех улусов — [улус] моголов. Моголы разделились на две части: одна часть — моголы, другая — чагатаи. Но эти две части, по причине взаимной неприязни, называют друг друга разными уничижительными именами, а именно: чагатаи называют моголов *джете*, а моголы именуют чагатаев *караунас*. Теперь из чагатаев не осталось никого, кроме падишахов чагатайских, которые являются потомками Бабур-падишаха. Место чагатаев в их наследственных городах и областях занял простой народ. Что же касается моголов, их, может быть, осталось около тридцати тысяч в пределах Турфана и Кашгара. На Моголистан стали претендовать узбеки[-казаки] и киргизы. Хотя киргизы тоже из могольских племен, но по причине частого неповиновения хаканам они отделились от моголов. Все моголы стали мусульманами и вошли в число последователей ислама, а киргизы, как и прежде, остались во власти неверия. По этой причине они вышли из состава моголов. Следствием этого явилось то, что моголы теперь стали самыми отдаленными и самыми малочисленными созданиями» [23].

Из тюркской рукописи

«Слово в заключении первого дафтара Тарих-и Рашиди. ...У Чингизхана было четыре сына. Он разделил мир между этими четырьмя сыновьями. Каждый его сын, в какую бы страну ни отправился, одерживал победу. Там, где в исторических трудах упоминается *Улус арба'а*, имеются в виду эти четыре сына. И исторический труд Мирза Улугбека называется „*Улус арба'а*". Один из четырех улусов — [улус] моголов. Моголы составляют две части: одна часть — моголы, другая — чагатаи. Эти две части, по причине неприязни, уничижительно называют друг друга разными именами: чагатаи называют моголов *джете*, а моголы именуют чагатаев *караунас*. Теперь из чагатаев не осталось никого, кроме [потомков] Бабур-падишаха. Моголов в пределах Турфана и Кашгара осталось тридцать тысяч семейств. На Моголистан стали претендовать узбеки[-казаки] и киргизы. Все моголы приняли ислам, а киргизы остались во власти неверия. По этой причине [24] они полностью вышли из состава моголов. Автор книги говорит: надеюсь, если допущены ошибки и погрешности, простят и не станут порицать. Цель книги — оставить память, чтобы [имена и деяния] могольских хаканов не исчезли полностью во мраке времени. Этот Тарих-и Рашиди был завершен в девятьсот пятьдесят втором [году] в Кашмире. Автор книги Мирза Хайдар [25] Мухаммад Хусейн Гурган» (л. 103б—104б).

Из приведенных отрывков видно, что тюркский текст, переписанный вторым переписчиком, близок по содержанию к тексту персидского оригинала «Тарих-и Рашиди»; и, напротив, там, где калам берет в

руки Хаджжи Йусуф, тут же начинается пересказ, переделка текста перевода. Изменения, внесенные им в переведенный текст, очень значительны: так, в последнем цитированном фрагменте тремя предложениями он «передал» содержание текста, который в персидском оригинале, очевидно и в тюркском переводе анонимного автора XVIII в., занимает полный лист. Показательно и то, что повествование ведется здесь в 3-м лице.

Итак, перевод «Тарих-и Рашиди» на тюркй был осуществлен анонимным автором в 1164 г. х., соответствующем 1751 г. Это самый ранний из ныне известных переводов сочинения Мирзы Хайдара Дуглата на тюркский язык. Перевод представлен единственным пока списком из собрания СПбФ ИВ РАН, переписанным двумя лицами различного уровня грамотности. Оценка качества перевода затруднена тем, что в петербургском списке текст сильно искажен низкой квалификацией основного переписчика рукописи и его свободным отношением к оригиналу. Но, судя по нескольким переписанным вторым переписчиком фрагментам, перевод анонимного автора XVIII в. в целом был вполне удовлетворительным.

Анализируя текст рукописи, можно составить некоторое представление и о характере перевода. Так, в тюркском тексте даны по-персидски, без перевода: предисловие Мирзы Хайдара к первому дафтару (в списке в сильно сокращенном, а частью искаженном виде), стихи и почти все названия глав. Это, по всей вероятности, особенности, присущие переводчику. Из названий глав на тюркский язык переведены лишь шесть (№ 3, 4, 6, 17, 25 — первый дафтар; № 75 — второй дафтар), причем в трех случаях названия приведены и по-персидски, и в тюркском переводе (№ 3, 17, 25). Перевод названий глав не мог принадлежать анонимному автору XVIII в.: перевод далек от точности, тюркское название некоторых глав не может быть даже названо переводом с персидского. Вот пример: в персидском оригинале глава называется «Рафтан-и хан бе-Андижан бар-и доййом»; в тюркском тексте — «Рафтан-и хан Андижанга бар-и доййом» (л. 283). Весь «перевод» заключается здесь, как это видно, в замене персидского предлога *бе*, обычно присоединяемого к началу слова для образования дательного и творительного падежей, суффиксом *-га-*, образующим в тюркских языках, в частности, дательный падеж. Эти полупереводы принадлежат, очевидно, перу Хаджжи Йусуфа, основного переписчика.

Таким образом, рукопись С 570 из собрания СПбФ ИВ РАН представляет собой сильно сокращенный и переработанный список тюркского перевода XVIII в. «Тарих-и Рашиди». Использование рукописи для научных изысканий без привлечения персидского оригинала или других тюркских переводов «Тарих-и Рашиди» практически невозможно, и в этом смысле она представляет для исследователя ограниченный интерес. За ней, однако, остается важное значение исторического свидетельства о переводе «Тарих-и Рашиди» на тюркй еще в середине XVIII в., о наличии в Кашгарии в начале нашего века другого, вероятно более надежного, списка этого перевода. В частностях своих

(сведения, содержащиеся в колофоне, записи переписчика и т. д.) рукопись может представить специальный интерес для истории культуры Восточного Туркестана.

Следующий по времени перевод «Тарих-и Рашиди» на тюркй принадлежит перу Мухаммада Садыка Кашгари. Его имя хорошо известно специалистам. Судя по литературному наследию, Мухаммад Садык был видным литературным деятелем, человеком большой трудоспособности и прилежания. Он является автором по меньшей мере двух крупных произведений, написанных на тюркй, — «Тазкира-йи асхаб-и кахф» и «Тазкира-йи азизан». Последнее сочинение известно также под названиями «Тазкира-ий ходжаган» и «Тазкира-йи Джихан». В собрании восточных рукописей АН Узбекистана и в библиотеках Лондона хранятся списки сочинения Мухаммада Садыка Кашгари под названием «Дурр ал-мазхар» [26]. Однако, как указано в одной из петербургских рукописей, «Дурр ал-мазхар» (или «Китаб-и дурр-и мазхар») является в действительности лишь другим названием «Тазкира-йи азизан» [27]. То обстоятельство, что «Тазкира-йи азизан» известен под многими названиями, объясняется тем, что это сочинение дошло до нас в нескольких, по-видимому поздних, редакциях [28], каждая из которых имеет свое особое наименование. Согласно «Указателю» А. А. Семенова, имеется список этого сочинения и на персидском языке под названием «Тазкира-йи ходжаган» [29].

В. П. Юдин, как и Н. С. Лыкошин, к числу оригинальных переводов произведений Мухаммада Садыка причисляет и «Адаб ас-салихин» [30]. Однако, согласно исследованию Г. Хофмана, «Адаб ас-салихин» представляет собой перевод на тюркй второй части «Зубдат ал-масаил» — сочинения ираноязычного индийского автора Абд ал-Хакка б. Сайф ад-Дина Дихлеви Хакки [31].

Для Мухаммада Садыка характерны разные виды литературного творчества: он не только писал самостоятельные произведения, но и много переводил. Кроме «Тарих-и Рашиди» и второй части «Зубдат ал-масаил», он перевел на тюркй «Тарих-и Табари», дав своему переводу название «Тарих-и Искандарийа ва тадж-нама-йи шахи» [32]. Его перу, возможно, принадлежит также перевод «Маджму'ат ал-хакикатайн» Мухаммада Садыка Яркенди [33].

Как видно, Мухаммад Садык Кашгари оставил заметный след в истории культуры Восточного Туркестана. Тем не менее мы не располагаем о нем практически никакими биографическими сведениями, не установлены даже годы его жизни. В каталоге Ю. Мухлисова без ссылки на источник говорится, что Мухаммад Садык Кашгари умер в 1849 г. [34] Эта дата принята А. М. Мугиновым [35] и другими тюркологами [36]. Однако, как уже было отмечено в научной литературе, она не согласуется со временем написания «Тазкира-йи азизан» — 1182/1768—1769 г. [37]; эта дата хронологически противоречит времени расцвета творческой деятельности Мухаммада Садыка, которое приходится на последние сорок лет XVIII в. Судя по *нисбе*, он был уроженцем Кашгара; по-видимому, вся его деятельность протекала в Восточном Туркестане в XVIII в.

Перевод «Тарих-и Рашиди» также был осуществлен им в Кашгаре. Согласно Ч. Ч. Валиханову (или его информатору) и А. М. Мугинову, инициатором перевода был Йунус-Таджи-бек б. Искандар-бек б. Айман (Эмин)-Ходжа [38]; по К. Залеману (C. Salemann) — Хазрат Искандар-ванг хаким-беклик [39]. Г. Хофман, который пользовался не первоисточником, а только литературными сведениями, считает «благоразумным придерживаться авторитета Валиханова и составителей нового каталога [тюркских рукописей] ИНА» [40], т. е. в данном случае А. М. Мугинова. Однако он не последователен в своем выборе: в другом томе его труда говорится о том, что перевод «Тарих-и Рашиди» был сделан Мухаммадом Садыком для Искандар-ванга, сына Амин-Ходжа-ванга [41], т. е. он следует здесь К. Залеману. Мы не беремся объяснять причину, почему текст рукописи, где говорится об инициаторе перевода, был прочитан Ч. Ч. Валихановым (или его информатором), К. Залеманом и А. М. Мугиновым по-разному. Отметим только, что отдельные места этого текста действительно представляют затруднение для понимания, но в целом текст достаточно «прозрачен» и не оставляет сомнения в том, что перевод был выполнен по поручению именно Искандар-ванга. Обратимся непосредственно к предисловию переводчика [42], подробно оно никем еще не приводилось.

Предисловие начинается длинным рассуждением переводчика о сущности «девяти небес» (с. 2—7). Затем, переходя к уведомительно-описательной части предисловия, переводчик сообщает свое имя в следующих выражениях: «Этот презренный бедняк, отшельник, имя которого во мраке неизвестности, недостойнейший Мухаммад Садык Кашгари доводит до сведения...» (с. 7). Далее он пишет, что сын покойного Хазрат Имин — Ходжа-ванг-беклика, его величество Искандар-ванг хаким-беклик — да увековечит всевышний Аллах его царствование и власть его! — «восседая на троне величия и престоле султанства, в обществе своего дорогого сына Хазрат Йунуса Таджи-беклика, обладателя истинной веры, да умножает всевышний Аллах день ото дня его счастье и да возвышает Он его час от часу, удостоил чести сего неимущего бедняка и молельщика, обратившись с речью к нему». По нашему высочайшему повелению, сказал он Мухаммаду Садыку, вы «переложили на тюркй Тарих-и Табари», где излагаются события, имевшие место на протяжении пяти-шести тысяч лет. События, связанные с выступлением на исторической арене Чингиз-хана, описываются в «Зафар-наме-йи Тимур-наме». В «Тарих-и Рашиди» об этом мало сведений, но в нем подробнейшим образом излагается история правления могольских ханов от Туглук-Тимура до Абд ар-Рашид-хана. Однако книга эта написана на персидском языке, «в утонченном стиле», и потому ее содержание остается «скрытым от жителей Могулистана». Надобно, продолжал Искандар-ванг, чтобы эту историческую книгу вы переложили на широко употребляющееся в Кашгаре «тюркское наречие» и таким образом то, что «скрыто в книге», сделали достоянием «всех людей» этого края с тем, чтобы до дня страшного суда люди поминали наше и ваше имена добрым словом и провозглашали за нас молитву благожелательства (с. 8—9).

Последующие строки Мухаммад Садык посвящает восхвалению Искандар-ванга. По его словам, с приходом «этого могущественного эмира» к власти в Кашгаре большая часть пустующих «степей и пустынь превратилась в засеянное поле», смуты и распри прекратились, восторжествовала справедливость и вообще наступило благодатное время. Поэтому, пишет Мухаммад Садык в заключении предисловия, «я всем сердцем и душой одобрил» это нужное дело и, несмотря на отсутствие способностей, приступил к исполнению повеления. «Если допущены ошибки и упущения, то, надеюсь, сведущие люди поправят их пером исправления. Аллаху принадлежит всякое совершенство» (с. 9—10).

Дата перевода в рукописи не указана, так что время появления перевода можно установить только по косвенным данным и только приблизительно. Известно, что Хазрат Имин (Эмин)-Ходжа-ванг, отец Искандар-ванга, долгие годы являлся хакимом Турфана и за свои заслуги перед Цинской империей получил звание князя второй степени — *цзюнь-вана*[43]. Согласно некоторым материалам, отцом Имин-Ходжи был Нийаз-Ходжа-Ахунд, сын Мир-Хабибаллаха Валиаллаха Суфи Ходжама[44]. Его имя упоминается в источниках в связи с военно-политическими событиями в Восточном Туркестане начиная с 30-х годов XVIII в. по 1759 г. включительно[45]. По всей вероятности, он умер в 60-х годах того же столетия. Годы правления Искандар-ванга Кашгаром в качестве хакима точно не определены. Известно только, что в этой должности ему наследовал его сын Йунус; другой сын Искандар-ванга, Исмаил, стал хакимом Яркенда. Причем Йунус уже в начале XIX в. носил титул *ванг*[46]. Исходя из изложенного, можно заключить, что время появления перевода Мухаммада Садыка Кашгари — последняя треть XVIII в.

Рассмотрим теперь состав рукописи и отметим ее особенности. Петербургская рукопись — единственный известный ныне список перевода Мухаммада Садыка. Перевод, как и персидский оригинал, состоит из двух дафтаров; каждый дафтар имеет раздельную постраничную пагинацию, сделанную карандашом арабскими цифрами. К сожалению, обе части неполны. Первый дафтар начинается со с. 10[47] и оканчивается на с. 184. В нем полностью отсутствуют 14 глав, а у двух глав (№ 11 и 13) нет конца. Большая лакуна — пропуск сразу 10 глав подряд — объясняется дефектностью рукописи: в этом месте, по-видимому, утеряно несколько *куррасов* (тетрадок внутри рукописи). Дело в том, что с. 78, на которой оканчивается 26-я глава, — verso и в кустоде в качестве начального слова следующего листа стоит бāр. Однако следующая страница — 36-я по счету глава первого дафтара. В списке приведены названия только первой и последующих 9 глав (№ 60—69), во всех остальных случаях, включая и авторское название послесловия к первому дафтару, они отсутствуют; для текста названия почти везде оставлено место. Опущена также большая часть стихов и *хадисов* (преданий о словах и действиях пророка Мухаммада), имеющихся в персидском оригинале.

Между первым и вторым дафтарами пришит сложенный пополам лист меньшего, чем листы самой рукописи, размера. Этот лист-вставка, очевидно принадлежащий одному из владельцев рукописи, содержит следующий текст на персидском языке: «Перевод Тарих-и Рашиди на тюркский язык Кашгара. Перевод с персидского на тюркй осуществил Мухаммад Кашгари по повелению Йунус-Таджик (*так*)-бека б. Искандар-данг (*так*)-бека б. Имин-Ходжи, эмира Кашгара. А этот Мухаммад Садык — тот самый, который перевел Тарих-и Табари с арабского [48] на тюркй. Подлинная книга является сочинением Мухаммада Хайдар-мирзы б. Хусейн-Гургана, который среди людей известен как Мирза Хайдар; он из потомков эмира Буладжи Дуглата (с. 19). Книга заключает в себе историю могольских ханов начиная с правления Туглук-Тимур-хана до времени царствования Абд ар-Рашид-хана б. Саид-хана; состоит из двух дафтаров...». Далее следует краткий *фихрист* (перечень глав) первого и второго дафтаров.

При чтении этой записки невольно возникает мысль — не под ее ли влиянием у Ч. Ч. Валиханова (или его информатора) и А. М. Мугинова инициатором перевода указан Йунус-Таджи-беклик? Между тем автор записки неверно понял текст предисловия. Дело в том, что перевод был сделан по указанию правителя Кашгара. То, что в это время правителем был именно Искандар-ванг, видно уже из формулы, употребленной после упоминания его имени, — «да увековечит всевышний Аллах его царствование и власть его». А славословие после имени Йунуса содержит всего лишь благопожелания. Отношение Йунуса к переводу ограничивается лишь тем, что он присутствовал во время приема, когда его отец, «восседая на троне величия и престоле султанства», отдавал распоряжение Мухаммаду Садыку [49].

Второй дафтар начинается словами: «Второй дафтар Тарих-и Рашиди. Во имя Аллаха милостивого, милосердного!». В этой части рукописи также большая лакуна — отсутствуют 13 глав в начале дафтара. Текст рукописи обрывается на главе, повествующей о Шах-Мухаммад-султане. Таким образом, в конце рукописи недостает 38 глав текста, авторского предисловия ко второму дафтару, а также второго трактата и письма Ходжи Нӯрā.

Глава под названием «Рассказ о последних обстоятельствах моего отца Мирзы Хусейн-Гургана, да сделает Аллах лучезарным его блеск» повторяется дважды (с. 19—23 и 32—36). Повторение это не могло возникнуть из возвращения к тому же тексту переводчика (в обоих случаях один и тот же перевод), а появилось в результате того, что переписчик вторично переписал эту главу. Объясняется ли этот факт небрежностью переписчика или же особенностью рукописи, с которой он копировал, сказать трудно.

Во многих местах рукописи мы встречаем пометки, исправления ошибок переписчика и т. п., сделанные карандашом. Об их происхождении ясное представление дает приписка на французском языке, также сделанная карандашом на полях 12-й страницы первого дафтара: «Вся пагинация в данной рукописи, а также все примечания на

полях и даты карандашом хорошо известны и принадлежат нашему коллеге-другу Мирзы Джафару Топчибашеву. Барон Демезон».

Поскольку отсутствует конец рукописи, то нет сведений ни о переписчике, ни о месте и времени переписки. Можно уверенно говорить только о том, что список переписан не позднее 1266/1849—1850 г., что видно из следующей приписки одного из владельцев: «Два тома Тарих-и Рашиди на тюрки. Куплено за 30 танга. 1266 [г. х.]» (с. 01). По мнению А. М. Мугинова, местом переписки является Восточный Туркестан [50].

В научной литературе перевод Мухаммада Садыка особенно полно использован В. В. Вельяминовым-Зерновым: во второй части его «Исследования» приведены обширные выписки в тексте и переводе — из персидского оригинала «Тарих-и Рашиди» (по рукописи Восточного факультета СПбГУ) и параллельного тюркского перевода Мухаммада Садыка [51]; при этом отмечены как пропуски, так и отдельные добавления, имеющиеся в тюркском переводе. Перевод Мухаммада Садыка использован также в «Материалах по истории Казахских ханств»[52].

В. В. Вельяминов-Зернов определяет перевод Мухаммада Садыка как «замечательный» [53]. По словам Г. Хофмана, перевод Мухаммада Садыка «не слишком точный» [54]. Это мнение, несомненно, основано на следующих словах К. Залемана. Отмечая, что у В. В. Вельяминова-Зернова приведены выдержки из тюркского текста, он писал: «Как показывают отрывки, этот перевод малоразборчив, так как многие места без помощи оригинала просто непонятны; однако его вполне можно использовать в качестве вспомогательного средства для критики текста. В языковом отношении я обращаю внимание тюркологов на странное существительное „икāндӯк“, (мн. ч.) „икāндӯклāр“, которое я нигде не встречал» [55].

Действительно, в петербургском списке тюркского перевода Мухаммада Садыка немало пропусков слов, выражений, дат, встречаются и грубые ошибки. Вот несколько примеров, не отмеченных В. В. Вельяминовым-Зерновым. В переводе седьмым ребенком Йунус-хана указан Султан Нигар-ханым (с. 9 второго дафтара); по персидскому оригиналу — Давлат Султан-ханым. На с. 166 перевода вместо 905 г. х. ошибочно записан 950 г. х.; в другом случае вместо 928 г. х. сначала указан 916 г. х., затем слово «десять» зачеркнуто и над ним написано слово «двадцать» (с. 283); на с. 115 дата (912 г. х.) вообще опущена. Вместо правильного Кара-Тегин в списке значится «Катар-Тегин» (с. 181) и т. д.

Следует также отметить, что в петербургской рукописи полностью отсутствует унификация. Это прежде всего касается, конечно, географических названий и этнонимов. Особенно показателен пример со словом «казак». До 299-й страницы второго дафтара слово «казак» пишется то в форме ḳазāḳ, то ḳазāḳ. На указанной странице встречается выражение: «...Один из ученых составил хронограмму на то событие: āштӣ-ий ḳазāḳ („мир с казахами“)». Поскольку, согласно *абджаду*, нужную дату (919 г. х.) можно получить только из словосочетания āштӣ-ий ḳазāḳ, то слово ḳазāḳ зачеркнуто и над ним написано ḳазāḳ. В дальнейшем тексте слово «казак» встречается только в форме ḳазāḳ.

Сопоставление всех наличных глав тюркской рукописи с персидским оригиналом «Тарих-и Рашиди» показывает, что в переводе Мухаммада Садыка нет изменений — дополнений, отступлений и т. п., которые с несомненностью указывали бы на проявление переводчиком сознательного творчества. Отмечаемые в петербургской рукописи пропуски слов, отдельных выражений, дат и т. д. объясняются как изъянами списка, с которого был сделан перевод Мухаммада Садыка, так и ошибками, внесенными при копировании переписчиком. В целом перевод Мухаммада Садыка Кашгари достаточно точно передает текст персидского оригинала «Тарих-и Рашиди», хотя он несколько суховат и в нем встречается большое количество малоупотребительных в тюркских языках арабских и персидских слов и выражений. Увлечение, особенно фарсизмом, иногда достигает предела: Мухаммад Садык оставляет без перевода не только персидские существительные, прилагательные, наречия и т. д., но зачастую даже глаголы и глагольные формы. Для человека, незнакомого хотя бы с азами персидской грамматики, чтение и понимание перевода Мухаммада Садыка оказываются достаточно затруднительными.

Ни перевод анонимного автора XVIII в., ни перевод Мухаммада Садыка, судя по количеству списков, не получил широкого распространения. Недостаточная известность этих переводов в Восточном Туркестане, с одной стороны, постоянное внимание, проявлявшееся местными верхами общества к письменным зафиксированным историческим рассказам, генеалогиям прежних династий и родовым сказаниям — с другой, стимулировали появление в XIX в. новых переводов «Тарих-и Рашиди». Одним из таковых явился перевод Мухаммада Нийаза. Новый перевод содержит обстоятельное предисловие, где переводчик подробно описывает обстоятельства перевода, приемы своей работы и т. д. [56] Приведем предисловие в нашем изложении; содержание его интересно во многих отношениях.

Полновластный правитель Яркенда, стяжавший милость Аллаха Абд ар-Рахман-ванг хаким-беклик, пишет Мухаммад Нийаз, не раз говорил ему, «удостоив сего ничтожного своей милости», что край этот принадлежит к области Моголистана и является местопребыванием могольских ханов. Жизненные обстоятельства ханов от времени Чингиз-хана до пресечения ханской династии в Моголистане неизвестны. Неизвестно также, сколько правителей царствовало в этом вилайете, каковы были установленные порядки, как они соблюдались и когда перестали действовать. «Надобно добыть книжку, где бы излагалась история правления ханов, или найти достойного доверия сказителя, который поведал бы об этих событиях, с тем чтобы имена могольских ханов не исчезли в здешнем мире и их жизненные обстоятельства не остались в забвении».

О том, имелись ли в местных книгохранилищах подобные книги, никто определенными сведениями не располагал. Случайно, однако, нашелся список «Тарих-и Рашиди» Мирзы Хайдара Гургана, и Мухаммад Нийаз, прочитав его, обнаружил, что эта книга целиком по-

священа могольским ханам и описанию событий в Моголистане. Рукопись была потрепана, с перебитыми листами и почти непригодна к использованию. «Мы очень жалели об этом», — пишет переводчик. «Будь этот список исправным, он был бы переведен на тюркй тогда же», т. е. при Абд ар-Рахман-ванге. По прошествии времени, когда Мухаммад Нийаз оказался, по его словам, на службе у сына Абд ар-Рахмана, Мухаммада Азиз-ванга хаким-беклика, правителя Хотана, ему удалось отыскать в дворцовой библиотеке еще один список «Тарих-и Рашиди», отличавшийся (от ранее им обнаруженного) «совершенной полнотой, безукоризненным исполнением и прекрасной сохранностью». Поскольку «Тарих-и Рашиди» написан на персидском языке, говорится в предисловии, то не всякий мог ею воспользоваться, уразуметь ее содержание. Тогда от Мухаммада Азиз-ванга поступило высочайшее повеление с предложением перевести «Тарих-и Рашиди» на тюркй, чтобы сделать ее содержание доступным многим и чтобы инициатора перевода и переводчика поминали добрыми словами и провозглашали за них молитву благопожелания. Хотя Мухаммад Нийаз не находил в себе способностей, достойных для осуществления этого большого дела, все же, «уповая на бога», он взялся за перевод, ибо «при приведении в исполнение высочайшего повеления и всевышнего предписания не бывают промедления и упущения».

Далее Мухаммад Нийаз описывает приемы своей работы. Вкратце они заключаются в следующем. Перевод осуществлен простым языком, в общедоступных выражениях. Суры из Корана и хадисы, переведенные автором сочинения с арабского на фарси, переведены здесь на тюркй, а не переведенные автором «Тарих-и Рашиди» арабские стихи и выражения оставлены «без вмешательства». Отдельные арабские стихи, смысл которых труден для понимания, также оставлены непереведенными. Тюркские стихи, принадлежащие самому Мирзе Хайдару или заимствованные им у других почтенных авторов, воспроизведены в том виде, в каком они встречаются в тексте оригинала. Персидские стихи, содержащие тарих-хронограммы или представляющие собой *му'амма*, также переданы без изменения и переделки во избежание их «порчи». Остальные стихи на персидском языке, «по мере способностей», переложены на тюркй. «Отдельные слова неарабского и неперсидского происхождения, которые, возможно, являются монгольскими, сохранившимися с тех давних победных времен, или калмакскими, как, например, манглай, курултай и подобные этим понятия, поневоле переданы по смыслу, приблизительно». По всей вероятности, пишет Мухаммад Нийаз, допущены ошибки и при переводе некоторых малоизвестных персидских слов. Но «я старался во всю меру своих способностей, соблюдал правила перевода, довольствовался тем, чтобы удовлетворительно передать содержание персидского текста тюркскими словами».

В конце повествовательной части предисловия переводчик заявляет, что он, подобно Мирзе Хайдару Гургану, посвятившему свой труд Абд ар-Рашид-хану, свой перевод «Тарих-и Рашиди» посвящает Му-

хаммаду Азиз-вангу и делает это на основании следующих трех причин: 1) персидский оригинал этой книги был обнаружен и стал известным в его время; 2) перевод был сделан согласно его высочайшему повелению; 3) род его через поколения восходит к Хазрат Мавлана Джамал ад-Дину, гробница которого находится в вилайете Аксу, в местности Ай-Куль.

Предисловие переводчика оканчивается стихами (л. 11а—12а); много стихотворных вставок и в самом тексте предисловия.

Послесловие к переводу [57] имеет особое название: «Окончание перевода этой книги и завершение писания начерно этого списка». Оно начинается словами благодарения Аллаху, давшему переводчику силу, чтобы завершить это «большое дело». Затем сообщается о том, что перевод был закончен в Хотане, 20 джумада II 1253 г. х., соответствующему году Уйи (Корова), т. е. 22 сентября 1837 г. Далее следуют обычные в практике мусульманских переводчиков слова обращения к читателю, содержащие просьбу о прощении за несовершенство перевода и призыв исправить допущенные ошибки. Послесловие к переводу, как и предисловие, завершает стих, принадлежащий переводчику.

Сведения, которыми мы располагаем о переводчике, скромны. Его полное имя — Мухаммад Нийаз б. Абд ал-Гафур (D 120, л. 2б, 6а). Он был по призванию поэтом и пользовался *тахаллусом* (литературным псевдонимом) «Нийази»: этот литературный псевдоним приводится несколько раз в разных местах его стихов (D 120, л. 12а, 61б, 62а; D 121, л. 147а). Как свидетельствует перевод, он превосходно знал литературную версию своего родного тюркского языка и свободно владел персидским языком; причем он не только переводил с персидского, но даже сам писал на этом языке стихи (D 120, л. 11а). Даты жизни Мухаммада Нийаза неизвестны. Как видно из текста предисловия, он служил еще Абд ар-Рахман-вангу, правителю Яркенда, умершему, согласно китайским источникам, в 1833 г.[58] Затем Мухаммад Нийаз оказался в Хотане и состоял на службе у сына Абд ар-Рахмана, Мухаммада Азиз-ванга, по всей вероятности, в качестве придворного литератора. Был ли он привлечен к хотанскому двору по старому знакомству или же благодаря литературной известности, сказать трудно.

В рукописном отделе СПбФ ИВ РАН хранится список не упоминаемого в других каталогах сочинения Мухаммада Нийаза под названием «Кисас ал-гара'иб» [59]. В нем имя автора приводится в форме Мухаммад Нийаз б. Гафур-бек [60]; в стихотворении, завершающем авторское предисловие, упоминается и его тахаллус — «Нийази» (л. 3б). «Кисас ал-гара'иб» — небольшое по объему компилятивное сочинение типа «всеобщей истории» мусульманских династий; оно представляет собой, по словам самого автора, «перевод на тюркй» наиболее интересных и занимательных, с его точки зрения, рассказов из таких ираноязычных произведений, как «Тарих-и Акбари», «Раузат ал-джаннат», «Тазкират аш-шуара», «Нигаристан», «Раузат ас-сафа» и др. (л. 2б, 120а, 128б). Сочинение окончено в «Яркендском вилайете, в

понедельник, 21 дня месяца раджаба 1268 г., соответствующем году Рыбы» (л. 128б), т. е. 11 мая 1852 г.

«Кисас ал-гара'иб» был написан по повелению хакима Хотана Мухаммада Азиз-ванга хаким-беклика (л. 2б). Как видно из этого сообщения и формулы, употребленной после его имени, — «да умножится его могущество», Мухаммад Азиз был жив еще в 1852 г., что, кстати отметить, опровергает высказанное без ссылки на источник утверждение о том, что он умер в 1842 г. [61] Из содержания авторского предисловия ясно, что Мухаммад Нийаз продолжал служить хотанскому хакиму. Причина переселения Нийази из Хотана в Яркендский валайет неизвестна; неизвестен и год его смерти.

Заключая раздел о нашем переводчике, укажем, что в начале XIX в. некое лицо, именующее себя Нийази Кашгари, перевело на тюркй «Тазкира-йи увайсйиа» [62]. Однако без изучения списка его перевода, на основании лишь совпадения тахаллусов, трудно утверждать, является ли этим переводчиком Мухаммад Нийаз б. Абд ал-Гафур или же мы имеем здесь дело с другим лицом, также носившим тахаллус «Нийази».

В противоположность переводам анонимного автора XVIII в. и Мухаммада Садыка, перевод Нийази дошел до нас в сравнительно большом количестве списков: в настоящее время наука располагает данными о существовании не менее десяти рукописей, представляющих собой различной полноты списки перевода Мухаммада Нийаза. В собраниях бывшего Советского Союза перевод Нийази представлен шестью рукописями. Охарактеризуем сначала петербургские рукописи, указав на особенности, не отмеченные в описаниях В. Д. Смирнова и А. М. Мугинова [63].

1. С.-Петербург, СПбФ ИВ РАН, D 120. По мнению А. М. Мугинова, она является, «возможно, автографом переводчика». Эта прекрасная по исполнению и сохранности рукопись заключает в себе перевод первого дафтара «Тарих-и Рашиди». Список оканчивается главой об Абд ар-Рашид-хане, и, таким образом, в нем отсутствует заключение Мирзы Хайдара к первому дафтару. В остальном рукопись отличается исключительной полнотой. Среди особенностей списка, а следовательно, и перевода, отметим дополнительный раздел, который вводит в свой перевод Мухаммад Нийаз. После главы, посвященной эмиру Худайдаду, Мухаммад Нийаз пишет, что его постоянным желанием было совершить *хаджж* (паломничество в Мекку), и он, узнав о том, что эмир Худайдад удостоился чести посетить Мекку и даже быть там похороненным, был растроган и написал стихи, которые помещает здесь же. Стихи посвящены той же теме — желанию Нийази посетить священные для мусульман места. Вставка переводчика занимает в рукописи (без двух строк) полные три страницы (л. 60б—62а).

2. Там же, D 121. Рукопись содержит только часть второго дафтара начиная с его 39-й по счету главы. Рукопись оканчивается послесловием переводчика в прозе и стихах. В ряде случаев отсутствуют названия глав (л. 3б, 70а, 106а), название одной главы вписано не

полностью (л. 486). Л. 88а и часть л. 876 не заполнены, однако перерыва в тексте нет. По оформлению и почерку рукопись близка к рукописи D 120. Возможно, они составлены в одном месте и представляют собой разные, отдельно переплетенные части одного списка перевода. В таком случае должна существовать третья рукопись такого же оформления и с совпадающим почерком, содержащая недостающие в D 121 начальные главы второго дафтара.

3. Там же, D 122. Рукопись переписана неизвестным лицом для своих нужд на бумаге разного формата и сорта. Текст перевода представлен не полностью и в сильно нарушенном порядке. Происхождение большей части лакун объясняется особенностями списка, с которого была переписана данная рукопись, что ясно из приписки на полях, сделанной рукой переписчика, после окончания главы об Йунус-хане: «В этом месте недостает двенадцати листов» (л. 32а). Действительно, «в этом месте» отсутствует текст трех глав перевода. Вместо послесловия Мухаммада Нийаза в рукописи краткая запись: «Книга Тарих-и Рашиди была написана на фарси; она переложена на тюркское наречие в среду, в первый день месяца 'айид-и курбан 1253 года» (л. 12а).

4. Там же, D 192. Рукопись содержит текст перевода только последних 35 глав второго дафтара «Тарих-и Рашиди», а также второго трактата, письма Ходжи Нура и заключения Мирзы Хайдара ко второму дафтару. Текст очень близок к рукописи D 121; обе рукописи содержат также идентичное послесловие переводчика.

5. Там же, D 138. Речь об этой рукописи пойдет ниже, в связи с другим переводом.

6/1. Ташкент, Институт востоковедения, № 10191/П. Рукопись описана [64]. Несмотря на неоднократные запросы, к сожалению, мне так и не удалось получить из Ташкента микрофильм этой рукописи. Судя по дате перевода — 1253 г. х., это, возможно, список перевода Мухаммада Нийаза, однако в каталоге говорится, что это «уйгурско-узбекская редакция» (?!), выполненная неизвестным лицом по распоряжению «правителя Кашгара Зухураддина Таджи хаким-и беклика». Рукопись снабжена дополнением, содержащим историю Кашгарии с 40-х годов XVI в. до XIX в. Согласно В. П. Юдину и О. Х. Жалилову, для продолжения истории Восточного Туркестана использованы соответствующие главы «Тарих-и Кашгар» вместе с книгой под названием «Таварих». «Под последней имеется в виду как будто „Тарих-и Саййид Раким“» [65].

7/1. Дели, The Archaeological Museum. Red Fort [66]. В каталоге имя переводчика приводится в форме: Muhammad Niyayuhi, son of 'Abdul Ghaffar. Никаких описательных характеристик рукописи не приводится, кроме ее объема (676 с.) и размера (36×23 см).

8—10/1—3. Лондон, The British and Foreign Bible Society. Три рукописи [67]. Все они неполны, и каждая из них представляет лишь часть текста перевода. Рукопись, содержащая часть текста второго дафтара, по словам Н. Илайеса, оканчивается следующими словами:

«Я закончил этот перевод 22 джумада II 1263 года, в городе Хотане» [68]. Если эта запись передана Н. Илайесом верно [69], то совершенно очевидно, что, как это часто бывает при передаче дат и вообще цифр, переписчик здесь допустил ошибку: вместо «22 джумада II 1253 года» должно быть «20 джумада II 1253 года». Можно допустить, правда с большой натяжкой, и другое, а именно: эта запись принадлежит не переводчику Мухаммаду Нийазу, а переписчику. Тогда указанная дата — время переписки рукописи.

11/1. Лондон, India Office Library, Turkī ms. 1 [70]. О составе рукописи у нас нет сведений. Судя по цитатам, приводимым Хамада Мисами, рукопись начинается с предисловия Мухаммада Нийаза.

Все известные ныне списки перевода Мухаммада Нийаза датируются XIX в. Широкому и относительно быстрому распространению этого перевода способствовали как достоинства, коими отличается само сочинение Мирзы Хайдара Дуглата, так и высокие качества нового перевода. Перевод Нийази отличается большой точностью и даже некоторым изяществом. Переводчику удалось точно передать не только смысл оригинала, но и присущую персидскому тексту простоту слога, легкость и отчетливость изложения. Эта характеристика относится в равной мере и к стихам: персидские стихи, имеющиеся в «Тарих-и Рашиди», переложены с тюркй с соблюдением стихотворного ритма, что свидетельствует о поэтическом даровании переводчика. Сформулированную в предисловии задачу — переводить простым языком, в общедоступных выражениях, как представляется нам, следует рассматривать не только как желание Нийази привести свой перевод в согласие с лингвоэстетическими запросами современного ему восточнотуркестанского образованного общества, которое слабо владело персидским. Ориентация на преимущественно тюркскую лексику, судя по языку его «Кисас ал-гара'иб» и обширному предисловию к «Тарих-и Рашиди», была сознательной писательской позицией Мухаммада Нийаза. Свободное владение персидским языком и превосходное знание тюркского позволили ему провести этот принцип последовательно, без ущерба точности и ясности перевода. Эта удобопонятность для тюркского читателя, не владеющего персидским языком, при точности в передаче оригинала позволяет говорить о высоком качестве перевода Мухаммада Нийаза. Следует учитывать также, что перевод был сделан с рукописи «совершенной полноты, безукоризненного исполнения и прекрасной сохранности». Важно здесь и то, что большая часть перевода (рукописи D 120 и D 121), по-видимому, представлена автографом Мухаммада Нийаза или, во всяком случае, прижизненной переводчику копией прекрасной работы и хорошей сохранности. Таким образом, значение нового перевода для критики текста персидского оригинала достаточно велико. Благодаря своим достоинствам перевод Мухаммада Нийаза может оказать современному исследователю «Тарих-и Рашиди» такую услугу, какую, в силу специфики так называемого «восточного перевода» [71], нам редко оказывают мусульманские переводчики.

Для того чтобы дать читателю представление о степени полноты и точности перевода Мухаммада Нийаза, приводим в русском переводе фрагмент из персидского оригинала «Тарих-и Рашиди» и параллельного текста из тюркской рукописи.

Перевод

Из персидского оригинала

«Повествование о Султан Ахмад-хане, сыне Йунус-хана. ... Султан Ахмад-хан был государем чрезвычайно религиозным, благочестивым и набожным, так что большинство дел решал на основании божественного закона, и никаких затруднений в том он не испытывал. Был он человеком суровым, дерзновенным и совершенной отваги; рассудок его был здравый, суждения подобающие. К сайидам, дервишам, улемам и добродетелям он относился с особенной заботой. Большую часть времени он посвящал исполнению нравственных и религиозных предписаний и публично совершал ритуалы уставной молитвы. Он строго соблюдал узы родства. Почтение к хорошим поступкам и высоким душевным качествам было в его время бесподобным. Его благословенный возраст достиг тридцати девяти [лет, когда он умер]. Полное описание его жизненных обстоятельств приведено во втором дафтаре» [72].

Из рукописи D 120 (л. 94б)

«Повествование о Султан Ахмад-хане. ...Султан Ахмад-хан был падишахом чрезвычайно религиозным, благочестивым и набожным, так что большинство дел решал на основе божественного закона, и никаких затруднений в том он не испытывал. Был он очень энергичным, дерзким и совершенной отваги; рассудок его был здравый, суждения подобающие. Особенно дервишам, улемам и добродетелям он оказывал исключительное покровительство. Большую часть времени он посвящал исполнению нравственных и религиозных предписаний и публично совершал ритуалы уставной пятикратной молитвы. Он строго соблюдал узы родства. В его время почтение к хорошим поступкам и высоким душевным качествам было несравненным. Его благословенный возраст достиг тридцати девяти лет [когда он скончался]. Описание других его жизненных обстоятельств приведено во втором дафтаре».

Как видно из сравнения, Мухаммад Нийаз очень близко следует за своим персидским оригиналом, давая на всем протяжении ясный и почти везде превосходный перевод. Нет сомнения в том, что никаких стилистических, текстологических и иных задач, направленных на изменение буквы оригинала, переводчик перед собой не ставил. Строго придерживаясь «правил перевода», он просто стремился, как указано в предисловии, «точно воспроизводить смысл персидского текста тюркскими словами» (D 120, л. 10а). Из сравнения заметно, что персидский текст, с которого нами сделан русский перевод, в деталях чуть полнее, чем тюркский текст, однако эта полнота достигнута здесь благодаря критическому тексту, составленному нами на основе четырех петербургских рукописей «Тарих-и Рашиди». Если же перевод Нийази сопоставлять с любым из этих четырех персидских списков отдельно, то в каждом случае текст рукописей D 120 и D 121 оказывается более полным, что свидетельствует о достоинствах персидского оригинала, взятого за основу тюркского перевода.

К рассмотренным трем переводам «Тарих-и Рашиди» следует прибавить еще один тюркский перевод, выполненный, по-видимому, в XIX в. в том же Восточном Туркестане. Этот перевод представлен в СПбФ ИВ РАН единственным списком, хранящимся под шифром D 138. Ни имя переводчика, ни дата перевода в рукописи не указаны. По неизвестным основаниям К. Залеман считал, что переводчиком является Мухаммад Садык Кашгари [73]. А. М. Мугинов полагал, что, «вероятно, находящийся в данном списке перевод всех четырех частей сочинения выполнен также Мухаммад-Нийазом ибн Абд ал-Гафуром» [74]. Однако сравнение текста всех наличных тюркских переводов показывает, что мы имеем дело с независимым и самостоятельным переводом с персидского оригинала. Перевод неполный, и его текст занимает лишь часть рукописи. Текст второй части тома, как будет показано ниже, восходит к переводу Мухаммада Нийаза. Поскольку речь идет о рукописи до сих пор не обследованной и не изученной, дадим более подробную ее характеристику.

Рукопись представляет собой больших размеров (42×27 см) том в картонном переплете зеленого цвета с цветным тиснением. Первые листы (л. 01—03б, 1а) и последние листы (л. 245б, 001а—004б) рукопись без текста. В начале л. 03а имеется краткая запись из четырех слов: «*Хууа* (Он, т. е. Аллах). Начало Тарих-и Рашиди». Оставленные чистыми в начале и конце тома листы, очевидно, были предназначены для предисловия и послесловия переводчика. Перевод, как и оригинал, разделен на два дафтара. Текст первого дафтара отличается значительной неполнотой: после л. 12а пропущен текст трех глав, а сам дафтар оканчивается главой «Рассказ об отправлении Йунус-хана и Айраззака в Самарканд, к Мирза Улугбеку» (л. 41б). Таким образом, в первом дафтаре, по сравнению с оригиналом, отсутствует текст 36 глав и авторского послесловия. Второй дафтар начинается словами «Предисловие ко второму дафтару Тарих-и Рашиди» (л. 42б). В этой части рукописи лакун немного: нет текста всего лишь трех глав, в том числе главы о певцах (л. 80а). Л. 239а — чистый, а на его оборотной стороне есть не имеющая отношения к основному тексту запись, сделанная рукой переписчика: перечисление предков эмира Пуладчи и Тимура с краткими данными о них. Перерыва в основном тексте нет.

Рукопись переписана в 1308/1890—1891 г. (л. 245а) одним переписчиком, четким курсивным насталиком. Имя переписчика не указано; не обнаруживается никаких ясных указаний и на место переписки. Судя по тому, что рукопись поступила в Азиатский музей в 1897 г. в составе коллекции Я. Я. Лютша, «бывшего секретарем консульства в Кашгаре» [75], местом переписки является Восточный Туркестан.

На то, что рассматриваемая рукопись включает в себя два разных перевода с персидского оригинала и в основе второго дафтара списка лежит перевод Мухаммада Нийаза, с полной очевидностью указывает сравнение текстов. Так, выясняется, что тексты из первого дафтара рукописей D 138 и D 120 отличны друг от друга как по стилю, так и по словоупотреблению. Весьма показательно, что в этой части не сов-

падают также и стихи, переведенные на тюркй. Более того, в рукописи D 138 отдельные стихи приведены и по-персидски, и в переводе на тюркй (л. 34а). Восстановление текста стиха на фарси, в частности отсутствующего в переводе Нийази, было бы невозможно, если бы переводчик не имел под рукой персидского оригинала «Тарих-и Рашиди».

Текст первого дафтара рукописи D 138 по своим особенностям не совпадает также ни с текстом перевода анонимного автора XVIII в., ни с переводом Мухаммада Садыка.

Тексты из второго дафтара рукописей D 138 и D 121, напротив, обнаруживают полное единство, т. е. содержат один и тот же перевод, а именно перевод Мухаммада Нийаза. Однако в рукописи D 138 объем текста перевода Нийази подвержен некоторым колебаниям по сравнению с рукописью D 121: пропущены главы о возвращении Тадж ад-Дина в Турфан (л. 179б), описание Кашмира (л. 216б); в ряде мест опущены стихи (л. 221б, 226б, 230а); в одном случае отсутствует название главы (л. 236б); нет послесловия Мухаммада Нийази к переводу. Отмечаются пропуски или, наоборот, добавление отдельных слов, искажение или, напротив, улучшение отдельных чтений и т. д.

Выше уже отмечалось, что в рукописи D 138 перевод анонимного автора оканчивается на середине л. 41б 36-й по счету главой первого дафтара; причем в конце текста главы стоит *тамам*, т. е. «окончено». Поскольку остального текста первого дафтара в рукописи нет, а текст второго дафтара перевода Нийази представлен в сравниваемой рукописи (D 121) не полностью — отсутствуют авторское предисловие и первые 38 глав, трудно сказать, с какой именно главы и какого дафтара начинается собственно текст перевода Мухаммада Нийаза. Не ясно здесь также употребление и смысловое значение слова «тамам». Что «окончено»? Независимый и самостоятельный перевод с персидского оригинала? Представленный в протографе текст первого дафтара? «Окончена» работа переписчика по копированию текста перевода анонимного автора? Соответственно, остаются невыясненными: степень действительной полноты перевода анонимного автора; время появления нового перевода; причина сборного характера рукописи D 138. Кто инициатор соединения в одной книге текста двух разных переводов? Сам переводчик или переписчик?

Возможности дать убедительный ответ на все эти вопросы ограничены отсутствием соответствующих данных, которые могли бы быть извлечены при благоприятных условиях непосредственно из самой рукописи. При создавшемся положении представляется много простора для догадок и предположений. Между тем цель нашей статьи конкретна и состоит в изучении состава хранящихся в СПбФ ИВ РАН тюркских рукописей «Тарих-и Рашиди» и выявлении главных их особенностей путем сопоставления тюркских списков с персидским оригиналом и друг с другом. Выявленный таким образом новый независимый перевод «Тарих-и Рашиди» на тюркй и является одним из конкретных результатов настоящей работы.

Итак, только в рукописном отделе СПбФ ИВ РАН хранятся по крайней мере четыре перевода «Тарих-и Рашиди» на тюркй, самый ранний из которых датируется 1751 г. Все они самостоятельны и независимы друг от друга, т. е. дошедшие до нас тюркские переводы исторического сочинения Мирзы Хайдара Дуглата не представляют собой эволюцию одного основного перевода, а зависят от разных списков персидского оригинала.

Все переводы — восточнотуркестанского происхождения и, видимо, выполнены профессиональными литераторами. Однако не все они обладают одинаковой текстологической ценностью, что объясняется не только качеством самих переводов, но и степенью полноты представляющих их списков, равно как сохранностью авторского текста каждого отдельного перевода. Из них наибольшее значение имеет перевод Мухаммада Нийаза, высокообразованного и сведущего в своих делах переводчика, человека, несомненно, одаренного, хорошо знавшего языки и страну, описанную Мирзой Хайдаром Дуглатом.

Восточнотуркестанское происхождение переводов — явление не случайное. «Тарих-и Рашиди» — центральный источник по истории Восточного Туркестана XIV—XVI вв., т. е. периода образования Моголистана и собственно Могольского государства с центром в Яркенде. Когда восточнотуркестанские книжники XVIII—XIX вв. в силу нужд и запросов местного культурного развития вынуждены были обращаться к истории края более раннего периода, они оказывались в зависимости от своих предшественников по перу, писавших преимущественно по-персидски, и прежде всего от Мирзы Хайдара Дуглата. Этим объясняется, главным образом, и количество переводов «Тарих-и Рашиди» на тюркй. С другой стороны, появление новых переводов сочинения Мирзы Хайдара вызывалось недостаточной известностью каждого предыдущего перевода, о чем свидетельствует как количество дошедших до нас списков переводов XVIII в., так и отсутствие сведений о знакомстве каждого последующего переводчика с работой своего предшественника.

Как видно из приведенного материала, по крайней мере два перевода из четырех были выполнены по заказу высокопоставленных лиц. Однако читательская аудитория рассматриваемых переводов была тем не менее социально разнородной, о чем свидетельствуют не только авторские мотивировки побудительных причин переводов — сделать «Тарих-и Рашиди» доступным всем тюркоязычным жителям Моголистана, но также наличие списка, переписанного для своих нужд жителями сельской местности.

Примечания

1. Сведения о Мирзе Хайдаре и его сочинении см.: *Бартольд В. В.* Хайдер-мирза // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 8. М., 1973. С. 598—599; *Стори Ч. А.* Персидская литература: Био-библиографический обзор: В трех частях. Пер. с англ., перераб. и доп. Ю. Э. Брегель. М., 1972. Ч. 2. № 1068; *Султанов Т. И.*

«Тарих-и Рашиди» Мирза Хайдара Дуглата: (Литературная история памятника) // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования. М., 1982. С. 116—135; *Hofman H. F.* Turkish literature: A Bio-bibliographical Survey. Section 3. Part 1. Vol. 1—6. Utrecht, 1969. Vol. 3. P. 156.

2. *Бартольд В. В.* Чагатайская литература // Бартольд В. В. Сочинения. Т. 5. М., 1968. С. 610; *Его же.* Хайдер-мирза. С. 599.
3. *Мугинов А. М.* Описание уйгурских рукописей Института народов Азии АН СССР. М., 1962. № 37.
4. Islam Ansiklopedisi. Cüz 43. Istanbul, 1949. S. 388.
5. *Pearson J. D.* Oriental Manuscript Collections in the Libraries of Great Britain and Ireland. London, 1954. P. 55.
6. См.: *Миклухо-Маклай Н. Д.* Описание персидских и таджикских рукописей Института востоковедения АН СССР. Вып. 3: Исторические сочинения. М., 1975. № 465.
7. *Hofman H. F.* Turkish literature. Vol. 3. P. 162.
8. Ibid.
9. The Tarikh-i-Rashidi of Mirza Muhammad Haidar Dughlat: A History of the Moghuls of Central Asia: An English Version / Edited with Commentary, Notes and Map by N. Elias. The translation by E. Denison Ross. London, 1895. P. IX—X.
10. *Мугинов А. М.* Описание... № 31—37; *Дмитриева Л. В., Мугинов А. М., Муратов С. Н.* Описание тюркских рукописей Института народов Азии АН СССР. Вып. 1: История. М., 1965. № 87—93.
11. В упомянутом выше английском переводе «Тарих-и Рашиди» опущены заключение Мирза Хайдара ко второму дафтару и 25 глав из основного текста; некоторые главы даны в сокращенном варианте.
12. Оба этих трактата и письмо опущены в английском переводе.
13. Тарих-и Рашиди тарджамаси, рук. СПбФ ИВ РАН, С 570, л. 240б.
14. *Мугинов А. М.* Описание... № 37.
15. *Махмуд ибн Вали.* Море тайн относительно доблестей благородных (география) / Введ., пер., примеч. и указатели Б. А. Ахмедова. Ташкент, 1977. С. 72.
16. Материалы по истории Казахских ханств XV—XVIII веков: (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата, 1969. С. 482—483.
17. *Мугинов А. М.* Описание... № 37.
18. В самой рукописи пагинация восточная — кустодная. Нумерация листов принадлежит, видимо, А. М. Мугинову. Однако ближе к концу списка он ошибся при счете и вместо л. 240 вписал л. 270. Старая нумерация исправлена нами, поэтому ссылки на листы рукописи после л. 240 не совпадают со ссылками, приводимыми А. М. Мугиновым.
19. *Мирза Хайдар Дуглат.* Тарих-и Рашиди, рукопись СПбФ ИВ РАН, В 648, л. 14а; С 394, л. 12а; С 395, л. 17б; D 71, с. 20.
20. Название главы приведено и по-персидски, и в тюркском переводе.
21. Название главы дано по-персидски.
22. *Мирза Хайдар Дуглат.* Тарих-и Рашиди, рукопись СПбФ ИВ РАН, В 648, л. 120а6; С 394, л. 986—99а; С 395, л. 1576—158а; D 71, с. 191—192.
23. То же, рукопись В 648, л. 83б—84а; С 394, л. 58а6; С 395, л. 1026—103а; D 71, с. 124—125.
24. Дальнейший текст в рукописи переписан основным переписчиком.
25. Сначала переписчик написал «Мирза Аба-Бакр», затем зачеркнул это имя и написал «Мирза Хайдар».
26. Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР. Т. 3. Ташкент, 1955. № 2721; *Hofman H. F.* Turkish literature. Vol. 4. P. 29.
27. *Дмитриева Л. В., Муратов С. Н.* Описание тюркских рукописей Института востоковедения. Вып. 2: История, акты, библиография, энциклопедии, география, календари. М., 1975. № 24.
28. Там же, № 24—30; *Smirnow W. D.* Manuscrits turcs de L'Institut des Langues Orientales. St.-Pétersbourg, 1897. № 78.

29. *Семенов А. А.* Указатель персидской литературы по истории узбеков в Средней Азии. Ташкент, 1926. С. 15.
30. *Юдин В. П.* [Рец. на:] Мухлисов Ю. Каталог... // Труды Института истории, археологии и этнографии АН КазССР. Т. 15. Алма-Ата, 1962. С. 202.
31. *Hofman H. F.* Turkish literature. Vol. 4. P. 23.
32. *Мухлисов Ю.* Уйгур классик адабиати колязмилиринин каталоги // Шинжан йерлик музейига тайярлик коруш башкармиси. 1957. № 41.
33. *Hofman H. F.* Turkish literature. Vol. 4. P. 23.
34. *Мухлисов Ю.* Уйгур холязмилиринин каталоги. № 41.
35. *Мугинов А. М.* Описание... № 32.
36. *Дмитриева Л. В., Муратов С. Н.* Описание... Вып. 2. № 24.
37. *Стори Ч. А.* Персидская литература. Ч. 2. № 1068. С. 1204. Примеч. 4.
38. *Валиханов Ч. Ч.* Из «Тарих-и Рашиди» // *Валиханов Ч. Ч.* Собрание сочинений. Т. 1. Алма-Ата, 1961. С. 437; *Мугинов А. М.* Описание... № 32.
39. *Salemann C.* Neue Erwerbungen des Asiatischen Museums // Mélanges Asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg. Tome IX (1880—1888). St.-Pétersbourg, 1888. S. 383—384.
40. *Hofman H. F.* Turkish literature. Vol. 3. P. 163.
41. Ibid. Vol. 4. P. 21.
42. Тарих-и Рашиди. Пер. Мухаммада Садыка Кашгари, рукопись СПбФ ИВ РАН, С 569. С. 2—10.
43. *Думан Л. И.* Аграрная политика Цинского (Манчжурского) правительства в Синьцзяне в конце XVIII века. М.; Л., 1936. С. 97.
44. *Hofman H. F.* Turkish literature. Vol. 3. P. 164; Vol. 4. P. 21.
45. *Думан Л. И.* Аграрная политика... С. 97, 107, 164, 191; *Courant M.* L'Asie Centrale aux XVII et XVIII Siècles: Empire Kalmouk ou empire Mantchou? Lyon; Paris, 1912. P. 121—122.
46. *Hartmann M.* Chinesisch-Turkestan: Geschichten, Verwaltung, Geistesleben und Wirtschaft. Halle, 1908. S. 35.
47. Часть текста, составляющую предисловие автора, А. М. Мугинов ошибочно отнес к предисловию переводчика и потому неверно указал страницы. В действительности предисловие переводчика — с. 2—10, а предисловие автора — с. 10—16 (см.: *Дмитриева Л. В., Мугинов А. М., Муратов С. Н.* Описание... Вып. 1. № 93).
48. Сначала было написано «с персидского», затем автор записки зачеркнул это и написал «с арабского».
49. См. выше описание содержания предисловия переводчика.
50. *Дмитриева Л. В., Мугинов А. М., Муратов С. Н.* Описание... Вып. 1. № 93.
51. *Вельяминов-Зернов В. В.* Исследование о Касимовских царях и царевичах. Ч. 2. СПб., 1864. С. 144 и след.
52. Материалы по истории Казахских ханств XV—XVIII веков: (Извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата, 1969. С. 191, 520 и др.
53. *Вельяминов-Зернов В. В.* Исследование... Ч. 2. С. 137—138.
54. *Hofman H. F.* Turkish literature. Vol. 3. P. 163.
55. *Salemann C.* Neue Erwerbungen... S. 383. Anm. 12.
56. Тарих-и Рашиди. Пер. Мухаммада Нийаза, рукопись СПбФ ИВ РАН, D 120, л. 1б—12а.
57. То же, D 121, л. 146б—147а.
58. *Hamada Masami.* Islamic Saints and Their Mausoleums // Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture. Tokyo, 1978. T. 34. P. 92.
59. *Дмитриева Л. В., Мугинов А. М., Муратов С. Н.* Описание... Вып. 1. № 27.
60. *Мухаммад Нийаз.* Кисас ал-гара'иб, рукопись СПбФ ИВ РАН, D 106, л. 2а.
61. *Hamada Masami.* Islamic Saints... P. 92.
62. *Hofman H. F.* Turkish literature. Vol. 4. P. 279.
63. *Smirnow W. D.* Manuscrits turcs... № 76; *Мугинов А. М.* Описание... № 31, 33—36; *Дмитриева Л. В., Мугинов А. М., Муратов С. Н.* Описание... Вып. 1. № 88—92.

64. Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. 7. Ташкент, 1964. № 5014.
65. Материалы по истории Казахских ханств. С. 410—411; *Жалилов Омонбек Хусайнбек угли.* «Тарихий Рашидий» нинг иловаси // Шаркшунослик. № 5. Тошкент, 1994. С. 88—95.
66. Manuscripts from Indian Collections. Descriptive Catalogue. New Delhi, 1964. P. 110.
67. *Hofman H. F.* Turkish literature. Vol. 3. P. 162; согласно Н. Илайесу — две рукописи (The Tarikh-i-Rashidi, p. IX).
68. The Tarikh-i-Rashidi. P. X.
69. Во всяком случае в переводе даты по хиджре на европейский календарь Н. Илайесом допущена грубая ошибка: месяцу джумада II 1263 г. х. соответствует не 1845 г., как указано у него, а 1847 г.
70. *Hamada Masami.* Islamic Saints... P. 81.
71. Характеристику так называемому «восточному переводу» см.: *Смирнов В. Д.* Турецкие легенды о Святой Софии, о других византийских древностях. СПб., 1898 (особенно с. 13); *Бертельс Е. Э.* Неваи и Аттар // Мир-Али-Шир: Сборник к пятисотлетию со дня рождения. Л., 1928. С. 27.
72. *Мирза Хайдар Дуглат.* Тарих-и Рашиди, рукопись СПбФ ИВ РАН, B 648, л. 676; C 394, л. 45а6; C 395, л. 84а; D 71, с. 102.
73. *Залеман К. Г.* Рукописи Я. Я. Люшта // Mélanges Asiatiques. Tome XI (1895—1901). St.-Pétersbourg, 1901. P. 55. № 4.
74. *Дмитриева Л. В., Мугинов А. М., Муратов С. Н.* Описание... Вып. 1. № 91.
75. *Залеман К. Г.* Рукописи Я. Я. Люшта. P. 55.

An Inscribed Sabaean Bronze Altar from The British Museum

Avraam G. Lundin & Serguei A. Frantsouzoff

In July 1994 the authors of the present paper during their visit to the British Museum noted a fragmentary South Arabian bronze altar which bore a very interesting Sabaic text, and were surprised to discover that this inscribed artifact remained practically unknown to specialists on ancient Yemen. Only two rather short descriptions of this altar with some remarks on the contents of the inscription cast on it have appeared until now[1]. The permit for its publication kindly granted by the British Museum gave an opportunity to introduce a new iconographic and epigraphic source on early Sabaean religion into the field of South Arabian studies[2]. Though the exact provenance of this bronze altar has not been ascertained, it seems to come from Mārib[3], capital of the Sabaean state mentioned in the epigraphy under the names of *MRYB* and *MRB*[4]. In 1970 both fragments of the altar were auctioned at Christies and were purchased by the British Museum in rather poor condition because of strong oxidation (pl. I). By 1973, however, they had been cleaned in the Museum's Research Laboratory «with most excellent results»[5].

The Sabaean bronze altar or rather offering table exhibited now in the British Museum was assembled from two separate parts. The larger part (WA 135323: height — 66 cm, width — 110 cm, depth — 34,5 cm) includes the so-called front panel[6] preserved almost entirely and decorated with three rows of sphinxes shown frontally (pl. II a), the upper section of one of the lateral panels (pl. II b) and a corner of the back panel (pl. II c). The smaller part (WA 135324: height — 20 cm, width — 75 cm, depth — 20 cm) represents a considerable piece of the upper section of the back panel flanked on every side

[1] Christies 07.07.1970, p. 152, no. 159; Barnett, Curtis 1973, p. 130, pl. LXII, LXIII a.

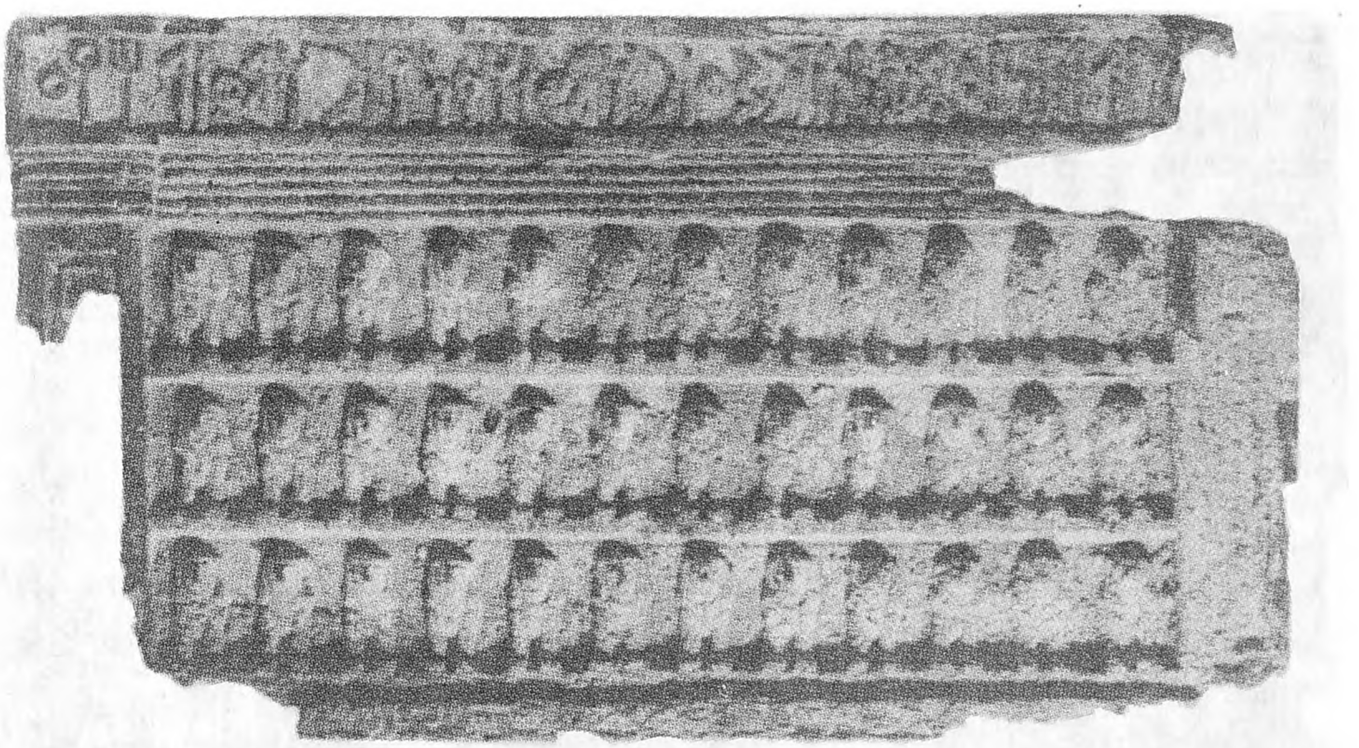
[2] Profound gratitude should be expressed in this connection to Dr. St. J. Simpson, Curator of the Department of Western Asiatic Antiquities of the British Museum, who encouraged the authors in their research on this object and did his best to facilitate the appearance of the present article.

[3] Barnett, Curtis 1973, p. 130.

[4] Cf. Robin 1996, col. 1106.

[5] Barnett, Curtis 1973, p. 130, pl. LXII.

[6] This panel is considered to be the front one, since it bears the beginning of the inscription.



© The British Museum

Pl. I. The front panel of the altar before the restoration.

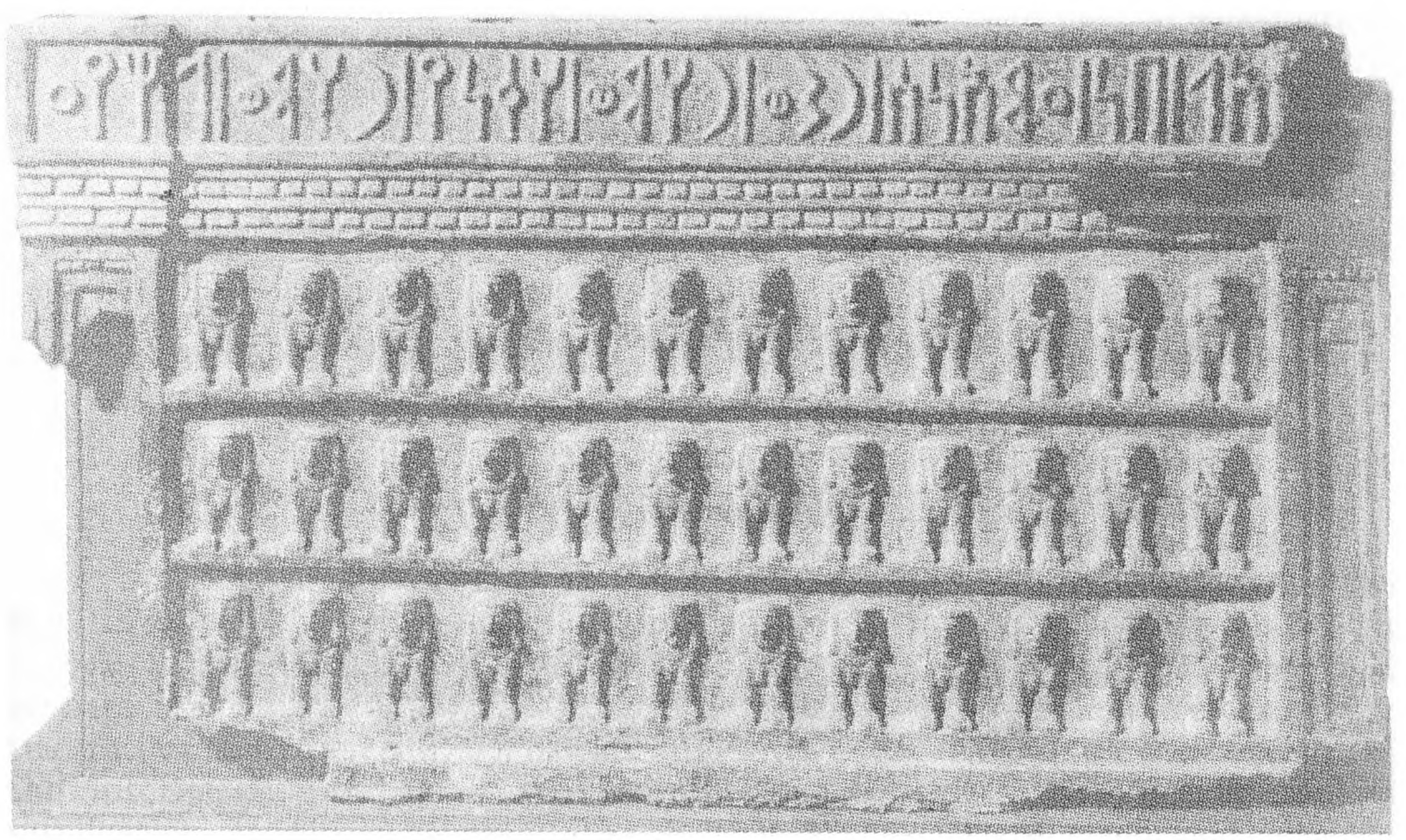
by a projecting bull's head (pl. II c)[7]. These two fragments[8] seem to be remnants of the bronze revetment which originally covered a wooden offering table. It is well-known that the bull's head is one of the most wide-spread motifs in South Arabian art[9]. The representation of a sphinx, on the contrary, occurs very rarely among the artifacts of ancient Yemenite civilization. The sphinx' images already attested in Southern Arabia, namely different varieties of winged sphinxes hewn on the limestone reliefs R 71/o1/96.51, R 71//95.41, R 71//96.91 (CIAS, I/2, p. 461–462, 465–468; Bossert 1951, no. 1286 & 1301 (erroneously discribed as CIH 73)) as well as cast on the bronze plate above the text CIH 73 (Pirenne 1955, p. 145, pl. V d; CIAS, I/2, p. 469, fig. 2 a), apparently followed Hellenistic patterns[10]. In contrast to them the figures of these fantastic creatures skilfully depicted full-faced on the altar from the British Museum were influenced by another, more archaic, prototype. They bear a strong resemblance to a sphinx' statue discovered in 1942 near the Ethiopian village of Addi Keramaten and kept now in the

[7] From a purely iconographic point of view this richly decorated panel may also be interpreted as the front one. It seems that this altar was set up in the centre of the deity's sanctuary so that the worshippers could contemplate all its sides.

[8] In the same show-case one more fragment of the bronze panel is exhibited (WA 135756), but it obviously belonged to another artifact, since it is decorated with four (not three) rows of sphinxes, very similar, however, to those of WA 135323, and differs in its height from the above-mentioned front panel. The detailed analysis and publication of this object would go beyond the limits of the present paper.

[9] The bull as well as the ibex proved to be largely venerated in South Arabian religion. In all probability these sacred animals were not connected with any concrete deity (cf. Ryckmans 1976, p. 262; Robin 1996, col. 1168–1169).

[10] Cf. CIAS, I/2, p. 469, fig. 2 a & b.



© The British Museum

Pl. II a. The inscription LuBM 1 A (on the front panel).

Museum of Asmara [11]. Thanks to a fragment of the early South Arabian inscription hewn on its pedestal (RIE 54) this object was attributed to the sculptors of the Sabaean colony in Ethiopia who had imitated a Cushitic or even Egyptian model [12]. Thus the sphinx' image probably came to early Saba' from Cush or Egypt through Sabaeo-Ethiopian culture.

The three panels of the altar are surmounted by a single line of the inscription marked here with the siglum **LuBM 1** [13]. Perhaps the fourth panel, which is not extant now, bore its final part. Unfortunately the authors had no possibility to determine the exact dimensions of the inscription and of its signs.

[11] See the short description and the bibliography of this artifact in: RIE, I, p. 45, 136. Good photographs of it have been published in: RIE, II, pl. 44 (full-faced); CIAS, I/2, p. 469, fig. 1 (half-faced).

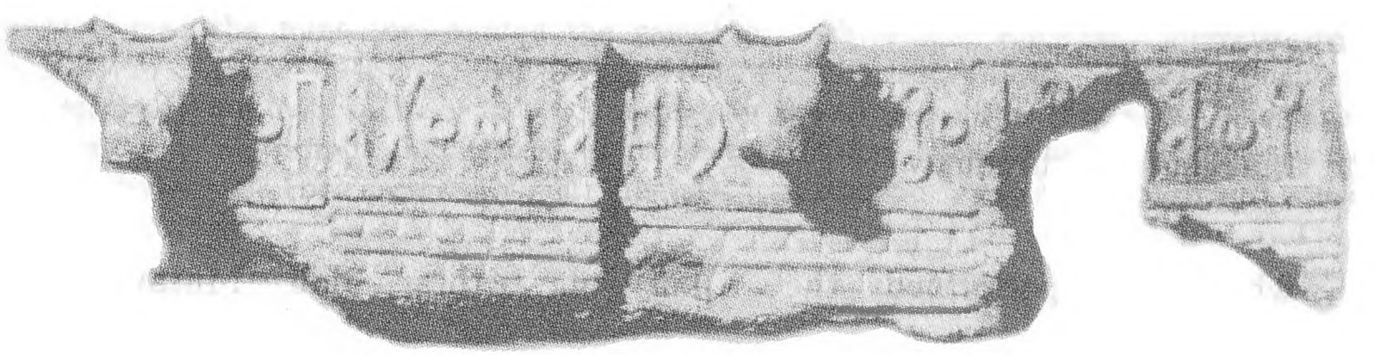
[12] It is not the unique representation of this creature originated in Ethiopia. One more sphinx, also inscribed (RIE 70), was discovered at Dibdib in the same region, but it is too roughly carved to be compared with masterpieces of South Arabian art (RIE, I, p. 148; II, pl. 54).

[13] In commemoration of A. G. Lundin's merits his disciple S. A. Frantsouzoff proposes to designate the two inscriptions of the British Museum, which this famous scholar identified as unpublished, with the sigla LuBM 1—2. The text LuBM 2 will appear later on.



© The British Museum

Pl. II b. The inscription LuBM 1 B (on the lateral panel).



© The British Museum

Pl. II c. The inscription LuBM 1 C (on the back panel).

LuBM 1 (pl. II a—c)

Paleography and dating

The paleographic peculiarities of the inscription, namely a very slight inclination of the horizontal stroke in *n* and in the apex of *alif*, the use of the so-called 'closed' triangles in *m*, a smooth curve of the arc in *r*, etc. provide clear evidence that it dates from the 6th century BC, i. e. from the period that immediately succeeded the reign of the Sabaean *mukarrib* and *malik* Karib'il Watar, son of Dhamar'alay (from the end of the period B according to J. Pirenne) [14]. It is worth noting that the Sabaean colony in Ethiopia, whence the sphinx' image represented on this altar seems to be borrowed, existed in the same epoch (8th—6th centuries BC) [15].

Text

A

[...]'L/bn/'M'NS¹/rs²w/RHMW/hqny/RHMW/LḤY'

B

TT/w-ṢBḤHMW

C

ywm[/ṣ]ẏḏ 'TT#R/d-MS¹W'T-m b-'T#[TR] [16]...

Translation

A

[...]'il, son of 'Amm'anas, priest of Rahmaw, dedicated to Rahmaw Laḥay'a-

B

that and Ṣabaḥhumaw

C

when [he performed the h]unt of 'Athtar dhū Musawwa'at[im]. By 'Ath[tar] ...

---

[14] The chronological conception of J. Pirenne, who traced the starting-point of South Arabian civilization back to the 5th century BC, is now completely rejected. Exhaustive arguments in favour of the so-called 'long' chronology have recently been presented in concise form by Chr. J. Robin (Robin 1996, col. 1111—1117).

[15] Frantsouzoff 1995; Robin 1996, col. 1123—1124.

[16] Unfortunately in that word the character *t*, which is perfectly discernible after *'ayn*, has been completely overshadowed on the photograph by the bull's head (pl. II c).

Commentary

[...]'L – the proper name of the dedicant can't be restored, since the element *'L* is very popular in the South Arabian onomasticon.

'M'NS' – the name used here as the dedicant's patronymic has been attested in all the epigraphic languages of Southern Arabia (Harding 1971, p. 435). It also occurs in some old Sabaic inscriptions such as Ja 2905 c/1 and Y.85.AQ/10 = Er 62. Its first element *'M* derives from the Semitic common noun 'paternal uncle' and bears no relation to the supreme Qatabanian god 'Amm (Lundin 1979).

rs²w/RHMW – the interpretation of *rs²w* as 'priest' is well-founded (Lundin 1971, p. 139). It is the first occurrence of the deity Rahmaw in South Arabian epigraphy. The vocalization Rahmaw is, of course, purely hypothetical. The gender of this deity too cannot be determined with certainty.

hqny/RHMW/LḤY'ŦT/w-ṢBḤHMW – the dedications of persons to deities had been rather wide-spread in the early period of Sabaean history and were replaced later by symbolic offerings of bronze statues of men and women. The name Laḥay'athat is attested in all the epigraphic South Arabian languages except Hadramitic (Harding 1971, p. 513). As for Ṣabaḥhumaw, this proper name had been found until recently only in Sabaic, for the most part in early texts (Harding 1971, p. 366), but in 1990 it was discovered at Raybūn in Western Ḥaḍramawt during excavations undertaken by the Soviet Yemenite Joint Complex Expedition (SOYCE) in two fragmentary inscriptions SOYCE 2433, 2601 which remain still unpublished.

ywm[/ṣ]ẏḍ 'ŦTR – the restoration *ywm/ḥẏ'/'ŦTR* 'when he poured out libation for 'Athtar' proposed at first sight by A.G. Lundin proved to be unreliable (cf. pl. II c). In principle among the verbs used in the old Sabaic formulae after the conjunction *ywm* only *s'qy* 'to irrigate', *'s'y* 'to make, to erect, to offer (a sacrifice), to take possession of ...' [17] and *bny* 'to build, to construct' may be inserted in this lacuna. However, all of them require direct objects (cf. Lundin 1971, p. 146, 153 & pl. 26, p. 173 & pl. 33). On the other hand, it is possible to assume that the damaged vertical line after *ẏ* is not a dividing stroke, but appertains to a character [18]. In that case the verb *[ṣ]ẏḍ* 'to hunt' seems to be the most suitable restoration for such a context [19], since it has already been attested in different versions of the formula of the ritual hunt introduced with *ywm*: *ywm/ṣd ṣyd/'ŦTR/w-KRWM* (RES 4177/3–4), *ywm/ṣd/ṣd/'ŦTR/w-KRWM* (Y.85.AQ 7 = Er 41/2–3), *ywm/ṣyd/ṣyd/'ŦTR/w-KRWM* (Ry 544/3–4) 'when he performed the hunt (or: hunted the game) of 'Athtar and Karwam', *ywm/ṣd/ṣyd/KRWM* (RES 3946/7), *ywm/ṣyd/KRWM* (Schmidt/Mārib 23/2) 'when he performed the hunt of Karwam' [20]. The text on the altar is close to the last 'shortened' version of the formula, but instead of the deity Karwam it mentions the first member of this divine pair (not necessarily matrimonial), i. e. the god 'Athtar. The verb *ṣyd* is used

---

[17] An exhaustive semantic analysis of this verb has been made in: Lundin 1965.

[18] Moreover, the dividing stoke just on the edge of the altar's projection is not necessary. It is lacking, for example, in the same position between *MS'W'T-m* and *b-'Ŧ[TR]*.

[19] Some traces of a triangle of *d* can be discerned on the photograph.

[20] Cf. Lundin 1971, p. 169 & pl. 32, p. 170; Ryckmans 1976, p. 269–271, 276; Beeston 1991, p. 51–54. The interpretation of *KRWM* as a deity's name has been perfectly argued in: Müller 1989.

in that version in the infinitive, not in the perfect [21] and the whole passage may be literally translated «at the time of performing the hunt of 'Athtar» [22].

The ritual hunt described by the above-mentioned formula has been attested up to now only as a prerogative of supreme rulers of the Sabaean state. If our restoration is correct, it would be the first reference to this game hunted by some religious official in early Saba'.

d-MS'W'T-m — this epithet of 'Athtar obviously derives from the name of a sanctuary or locality. The toponym *MS'W'T-m*, however, has not been attested in pre-Islamic Arabian epigraphy.

b-'Ṯ#[TR]... — this final invocation was probably continued on the other side of the altar. In that case some other principal deities of Saba' (Hawbas, Almaqah, Dhāt Ḥimyam or Dhāt Ba'dān) as well as Rahmaw may be enumerated in it[23].

The inscription **LuBM 1** published here clearly demonstrates that the scope of our knowledge about South Arabian religion is extremely limited. Even the discovery of a new Sabaean god or goddess remains still possible. According to this text the cult of Rahmaw was highly developed: the deity had its own priesthood. The splendid appearance of the bronze altar implies the existence of a rich sanctuary of Rahmaw. But the contents of this short inscription are insufficient to ascertain how the dedication of persons to Rahmaw was connected with the ritual hunt of 'Athtar.

BIBLIOGRAPHICAL ABBREVIATIONS

Barnett, Curtis — *Barnett R. D., Curtis J. E.* A Review of Acquisitions 1963—70 of Western Asiatic Antiquities (2). — British Museum Quarterly, 37, 1973, p. 119—137.

Beeston 1991 — *Beeston A. F. L.* The Sayhadic Hunt at Ši'b al-'Aql. — Études sud-arabes. Recueil offert à Jacques Ryckmans. Louvain-la-Neuve, 1991 (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 39), p. 49—57.

Bossert 1951 — *Bossert H. Th.* Altsyrien. Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur. Unter Mitarbeit von R. Naumann. Tübingen, 1951 (Die ältesten Kulturen des Mittelmeerkreises, 3. Bd).

Christies 07.07.1970 — Christies Catalogue, Tuesday 7 July 1970: Sale of Primitive Art, Ancient Gold, Classical, Egyptian and Western Asiatic Antiquities.

CIAS — Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes. T. I. Section 1: Inscriptions. Section 2: Antiquités. Louvain, 1977.

Frantsouzoff 1995 — *Frantsuzov S. A.* Sud'by sabejskoj tsivilizatsii v Efiopii. — Afrika: kul'tura i obshchestvo (istoricheskij aspekt). Moscow, 1995, p. 77—84.

Harding 1971 — *Harding G. Lankester.* An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions. Toronto — Buffalo, 1971 (Near and Middle East Series, 8).

Lundin 1965 — *Lundin A. G.* O znachenii glagola *'sy* v drevnejemenskih nadpisjah. — Semitskie jazyki. Vyp. 2. Chast' 1. Moscow, 1965, p. 306—313.

Lundin 1971 — *Lundin A. G.* Gosudarstvo mukarribov Saba (sabejskij eponimat). Moscow, 1971 (avec un résumé détaillé en français).

---

[21] In the 'complete' version of this formula the first *ṣ(y)d* is the finite verb, while the second *ṣ(y)d* is an infinitive form employed as *maf'ūl muṭlaq* (Beeston 1991, p. 54).

[22] From the stylistic point of view, however, it seems preferable to translate *ṣ(y)d* in the 'shortened' formula by means of the finite verb in the past after W.W. Müller's example (Müller 1989, p. 95).

[23] But not all of them, since the width of the lacuna is sufficient for three names only.

Lundin 1979 — *Lundin A. G.* Element *'m* v juzhnoarabskih imenah: imja boga ili termin rodstva? — Pis'mennye pamjatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka. XIV godichnaja sessija LO IV AN SSSR (doklady i soobshchenija), dekabr' 1978. Chast' I. Moscow, 1979, p. 123—128.

Müller 1989 — *Müller W. W.* The Meaning of Sabaic KRWM. — Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul: Symposium at Yarmouk University, December 8—11, 1984. Ed. by M. M. Ibrahim. Wiesbaden, 1989 (Yarmouk University Publications, Institute of Archaeology and Anthropology Series, vol. 2), p. 89—96.

Pirenne 1955 — *Pirenne J.* La Grèce et Saba. Une nouvelle base pour la chronologie sud-arabe. — Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. XV. Paris, 1955, p. 88—192, pl. I—XI.

RIE — *Bernard E., Drewes A. J., Schneider R.* Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. Introduction de Fr. Anfray. T. I: Les documents. T. II: Les planches. Paris, 1991.

Robin 1996 — *Robin Chr. J.* Sheba (dans les inscriptions d'Arabie du Sud). — Supplément au Dictionnaire de la Bible. Paris, 1996, col. 1047—1254.

Ryckmans 1976 — *Ryckmans J.* La chasse rituelle dans l'Arabie du Sud ancienne. — Al-Bahit. Festschrift Joseph Henninger zum 70. Geburtstag am 12. Mai 1976. Bonn, 1976 (Studia Instituti Anthropos, vol. 28), p. 259—308.

SIGLA OF THE INSCRIPTIONS CITED

CIH — Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars quarta inscriptiones himyariticas et sabaeas continens. T. I—III. Paris, 1889, 1911, 1929.

Ja 2905 c— *Jamme A.* Miscellanées d'ancient (sic!) arabe, XI. Washington, 1980, p. 29, pl. 2.

RES — Répertoire d'épigraphie sémitique publié par la Commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum. T. V—VIII. Paris, 1929, 1935, 1950, 1968.

RIE — see above.

Ry 544 — *Ryckmans G.* Inscriptions sud-arabes. 15ème série. — Le Muséon, 70, 1957, p. 109—112, pl. II.

Schmidt/Mārib 23 — *Müller W. W.* KRWM im Licht einer neuentdeckten sabäischen Jagdinschrift aus der Oase von Mārib. — Archäologische Berichte aus dem Yemen, III, 1986, S. 101—107, Taf. 15 d; Müller 1989, p. 93, 95.

Y.85.AQ/7 (falsely designated as Y.95.AQ/7) = Eryani 41 — *Garbini G.* The Inscriptions of Šiʿb al-ʿAql, Al-Ǧafnah and Yalā/Ad-Durayb. — The Sabaean Archaeological Complex in the Wādī Yalā (Eastern Ḥawlān aṭ-Ṭiyāl, Yemen Arab Republic). A Preliminary Report. Ed. by A. de Maigret. Rome, 1988 (IsMEO, Reports and Memoirs, vol. XXI), p. 26—27, pl. 41.

Y.85.AQ/10 = Eryani 62 — Ibid., p. 28—29, pl. 41.

Еврейские книжные списки XV в.
(Попытка книговедческого анализа)

С. М. Якерсон
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

שים ספריך חבריך . וארגזיך ותיבותיך פרדסיך וגנותיך.
רעה בגנותיהם ולקוט שושניהם . וארה מפריהם בשמיהם
ומוריהם. ואם תקוץ נפשיך ותלאה העתק מגן אל גן. ומערוגה
אל ערוגה. וממראה אל מראה. כי אז יתחדש חפצך ותנאה נפשך!
(Из Завещания Иегуды Ибн Тиббона)*

Книжные списки являются одним из наиболее интересных и информативных источников изучения книжного мира Средневековья. Они проливают свет на различные аспекты бытования книги: динамику рынка, ценообразование, репертуар (уточняя и расширяя наши представления о нем, построенные на анализе лишь сохранившихся памятников письменности)[1], состав частных библиотек и т. д. Сохранившиеся списки относятся к разным регионам и разным хронологическим периодам: Каирская «гениза»[2] открыла ближневосточные спи-

* «Преврати книги свои в друзей своих. А Книжные шкафы и полки в сады и парки. "Пасись" в садах этих и срывай розы, и собирай благовония и мирры от плодов их. А если приестся душе твоей и она устанет — переставь [книги] из шкафа в шкаф, с полки на полку, с места на место. Ибо тогда возродится желание твое и возрадуется душа твоя». (Здесь и далее пер. с иврита мой; цит. по: Hebrew Ethical Wills / Selected and Edited and with an Introduction by Israel Abrahams. Philadelphia, 1954. P. 63.)

[1] Подобные находки (т. е. упоминания утраченных произведений, неизвестных первопечатных изданий или уточнение каких-либо сведений о них) являются, естественно, особыми «изюминками» подобных документов. Например, об упоминании в книжном списке неизвестного сочинения Саадьи Гаона см.: *Zulay M.* A Book-List in Which an Unknown Work of Saadyah Gaon is Mentioned // Kiryat Sefer. 25 (1948—1949). P. 203—205; об упоминании неизвестного сефардского издания талмудического трактата «Gittin» («Разводные письма») см. мою статью: Unknown List of Hebrew Books // Manuscripta Orientalia. 1998. Vol. 4. N 1. P. 1—8.

[2] Гениза (genizah, גניזה) — место «захоронения» вышедших из употребления еврейских книг и ритуальных объектов. Наиболее известная «гениза» была открыта в конце XIX в. в синагоге в Фостате (Старый Каир, Египет). Каирская гениза насчитывала более 200 000 листов, фрагментов и рукописей. Эта находка произвела революцию в гебраистике, сравнимую разве лишь с находками в Кумранских пещерах. О Каирской генизе см. подробно: *Kahle P. E.* The Cairo Geniza. London, 1947; Genizah, Cairo // Encyclopaedia Judaica. Vol. 16. Clmn. 1333—1342.

ски[1], известны списки из Германии[2], особое место занимает большой корпус итальянских списков[3]. Однако подавляющее большинство книжных списков[4], как впрочем и самих библиотек, утрачено в силу естественных и противоестественных (проявления вандализма, которыми так богата еврейская история) исторических причин и поэтому обнаружение каждого нового списка потенциально можно рассматривать как локальное открытие в области книговедения. Автору данной статьи посчастливилось открыть и ввести в научный оборот[5] новый книжный список 1492 г., который заполняет существенную лакуну в этой области в основном вследствие следующих обстоятельств: это единственный известный на сегодняшний день сефардский список; это единственный датированный список периода инкунабулов, в котором они упоминаются наряду с рукописями; в списке упоминается неизвестный сефардский инкунабул. Работа с новым сефардским списком и попытка вписать его в в контекст эпохи, естественно, потребовала привлечения аналогичного материала и, возможно, как следствие этого — постановки более широкой книговедческой проблемы: каковы были книговедческие критерии описания книг в средние века. Естественно, учитывая отсутствие каких-либо ГОСТов в описании книг[6],

---

[1] Ср., помимо вышеупомянутой статьи M. Zulay, также: *Worman E. G.* Two Book-Lists from the Cambridge Genizah Fragments // Jewish Quarterly Review. 20 (1907—1908). P. 460—463 и др.

[2] Ср., например, публикацию ашкеназского списка первой половины XV в.: *Isaiah Sonne.* Book Lists through Three Centuries // Studies in Bibliography and Booklore. Vol. 1. P. 55—76.

[3] См., например, продолжение этой же статьи: *Isaiah Sonne.* Book Lists through Three Centuries // Studies in Bibliography and Booklore. Vol. 2. P. 3—19, с публикацией «итальянского» списка 1445 г.;

ל . *טונפיל* . רשימת ספרים עבריים מאימולה ,סוף המאה הי״ד,

Scritti in memoria di Umberto Nahon. Gerusalemme 1978. P. 47—62. В данной статье см. также библиографию публикаций «итальянских» списков (с. 48—49, сноска 3).

[4] Внутри данной группы документов необходимо выделить так называемый корпус «мантуанских списков» 1595 г. Вкратце история их такова: 27 августа 1595 мантуанский епископ Франческо Гонзаго учредил цензурный комитет для проверки всех книг (как еврейских, так и не еврейских), находящихся в еврейских библиотеках, и обязал каждую семью предоставить в цензурный комитет списки имеющихся у них книг. До наших дней сохранилось 430 подобных списков (и можно с уверенностью предположить, исходя из численности еврейского населения Мантуи, что они составляют подавляющее большинство всех списков, поданных в цензурный комитет). См. об этом подробнее: *Baruchson S.* Books and Readers. The Reading Interests of Italian Jews at the Close of the Renaissance. Ramat Gan, 1993. P. 87—104. Библиографию публикаций, так или иначе связанных с «мантуанскими списками», см.: Там же. С. 237. Сн. 1—2.

[5] Анализу данного списка был посвящен доклад на XII Всемирном Конгрессе по иудаике (Twelve World Congress for Jewish Studies, Иерусалим, 30.07.1997) и подготовлено к печати два варианта статьи о нем — на английском яз. (см. выше, сн. 3 статьи) и на иврите (в рамках публикаций Конгресса).

[6] Некоторая обязательная стандартизация описаний прослеживается лишь в вышеупомянутых «мантуанских списках» (сноска 4 настоящей статьи, с. 393): цензурный комитет интересовали определенные параметры книг (например, выходные данные), указание которых было обязательным.

можно говорить о том, что произвольно выбранные критерии больше отражают культурный уровень непосредственно автора списка или его функциональную направленность (на опознание книги в случае утраты или воровства, памятку для себя, опись библиотек как части имущества и т. д.), чем единство библиографических и эстетических критериев в характеристике книги. И все же, выделив основные компоненты описания, можно попытаться отметить отношение к ним средневековых «библиографов». Для этой цели были привлечены четыре книжные списка:

Первый книжный список (далее — КС I)[1]. Италия (Cesena), январь 1445. Список содержит 47 описаний, расположен на последнем листе рукописи из собрания «Biblioteca Angelica» в Риме (по статье *I. Sonne,* сноска 9, с. 3).

Второй книжный список (далее — КС II)[2]. Италия. По косвенным данным датируется проф. М. Шмельцером (ср. сноску 2 настоящей статьи, с. 394) серединой XV в. и локализуется городом Lesse. Список содержит 78 описаний, расположен на листе 89v рукописи из собрания Еврейской Теологической Семинарии (The Jewish Theological Seminary of America,) в Нью-Йорке (по статье *M. Schmelzer*).

Третий книжный список (далее — КС III)[3]. Италия. Список не датирован. По мнению проф. Урбаха условная датировка списка — «ante 1503» (см. там). Список расположен в конце рукописи, находившейся к моменту его обнаружения в библиотеке Еврейской Теологической Семинарии в Бреславле (по Урбаху), содержит 45 описаний[4].

Четвертый книжный список (далее — КС IV). Иберийский полуостров (Испания?). 1492 г. Список содержит 26 описаний[5]. Список расположен на первом чистом листе инкунабула «Tur Yoreh De`ah» из собрания Еврейской Теологической Семинарии в Нью-Йорке[6].

---

[1] Факсимиле списка и публикация текста см.: *Sonne I.* Book Lists throughout Three Centuries // Studies in Bibliography and Booklore. Vol. 2. P. 10—11

[2] Я благодарю проф. М. Шмельцера (M. Schmelzer, The Jewish Theological Seminary of America, New York), который предоставил мне текст данного списка. Проф. Шмельцером также подготовлена к печати статья, посвященная этому списку: A Fifteenth Century Hebrew Book List (статья будет опубликована в специальном выпуске «Studies in Bibliography and Booklore», посвященном проф. Зафрену (H. C. Zafren).

[3] Список был опубликован проф. Урбахом:

אפרים א. אורבך . רשימת ספרים עבריים מראשית ימי הדפוס, קרית ספר . טז . עמ 237—239.

[4] Э. Урбах указывает 43 описания и отмечает, что в тексте упоминаются 5 печатных изданий. К сожалению, к статье не приложено факсимиле списка, а публикация текста не дает четкого представления о его построчном расположении, тем не менее по тексту видно, что в нем упоминаются 7 печатных книг и список содержит 45 описаний.

[5] Список не содержит полного перечисления состава библиотеки, т. к. в нем имеются указания на «две интересные книги» (строка 12—13) и «другие старые книги» (строка 17), т. е. ремарки, которые позволяют произвольно расширять размеры библиотеки.

[6] *Jacob ben Asher.* Tur Yoreh De`ah. Hijar, Eliezer ben Abraham Alantansi, 1486—1487. 2°. 138 L.

Структура списков

Можно выделить три основных типа расположения материала в списках: систематическое, косвенно систематическое и свободное. *Систематическое* расположение материала с четким выделением разделов прослеживается во **втором** списке (КС II): [1] Библия (внутренняя структура раздела: полная Библия (№ 1), Пятикнижие (№ 2—5), полные Писания (№ 6), книга Иова (№ 7), Первые Пророки (№ 8), Последние Пророки (№ 9); [2] молитвенники (№ 10—15); [3] комментарии к Библии (№ 16—41); [4] Талмуд, комментарии к нему и сочинения по практическому религиозному праву (№ 42—63), [4] философия (№ 64—76); науки (№ 77—78)[1]. *Косвенно систематическая* структура списка (т. е. когда разделы не выделены, четкая структура списка не прослеживается, но очевидно, что автор, возможно бессознательно, систематизировал материал и фиксировал его «блоками») видна на примере **первого** и **третьего** списков (КС I и КС III). Сравним, например, КС I: №1—2 — Пятикнижие, № 3—11 — талмудические трактаты, №12, 14, 17 — религиозное право, № 38—39 — пасхальная аггада и т. д. *Свободное* расположение материала хорошо видно на примере **четвертого** списка: книги записаны по принципу последовательности приобретения, местам покупки и просто по мере «вспоминания» о них.

Имя автора

Указание на имя автора явно не является для составителей списков основным библиографическим признаком описания. Имена авторов указываются или пропускаются бессистемно. Можно проследить определенную тенденцию в указании имен «классиков» (например, Маймонида (אב·או·) или Соломона Ицхаки (ט"או) и пропуска имен авторов дидактической или «галахической»[2] литературы, но все же и это проявляется лишь в виде тенденции. Интересно отметить, что определенные произведения (например, разделы кодекса Якова бен Ашера (ок.1270—ок.1340) «'Arba'ah turim», «Hovot ha-levavot» Бахьи Ибн Паккуды (XI в.) или «Torat ha-bayit» Соломона Ибн Адрета (ок.1235—ок.1310)[3] во всех списках упоминаются лишь под заглави-

---

[1] Отмечу в виде ремарки, что по систематическому принципу построен, например, и ашкеназский список 1415 г. (рассмотрение которого выходит за рамки данной статьи), опубликованный также проф. Зонне (Idem. Vol. I. N 2. P. 64—65).

[2] От слова «הלכה» (Halahah) — законодательная часть Талмуда и шире — религиозное право.

[3] 'Arba'ah turim («Четыре Горы/Столбца») — один из наиболее популярных в Средние века компендиумов по практическому религиозному праву, состоит из четырех частей: 'Orah hayyim («Образ жизни») — законы повседневной жизни, субботы, новомесячья и праздников; Yore de'ah («Обучающий мудрости») — правила убоя скота, законы ритуальной чистоты; 'Even ha-'ezer («Основа помощи») — законы о женской гигиене, семейное право; Hoshen ha-mishpat («Облачение Закона») — гражданское законодательство.

Hovot ha-levavot («Обязанности сердец») — очень популярное дидактическое сочинение.

ем[1]. Имя автора указывается лишь в том случае, когда значимое заглавие использовалось различными авторами. В нашем случае таким примером являются два различных сочинения под одним и тем же названием «Shorashim» («Корни»): библейский словарь Давида Кимхи (ок. 1160—ок.1235; КС I № 30, КС III № 40, 42[2], КС IV № 9) и грамматическое сочинение Ионы Ибн Джанаха (XI в.; КС I № 32, КС II № 23[3]).

Отмечу также, что подавляющее большинство имен указано в виде аббревиатур (см.: Приложение. Индекс аббревиатур). Лишь в нескольких случаях имя автора выступает как доминирующий или единственный элемент описания (см. таблицу).

Заглавие

Заглавие традиционно является основным элементом характеристики еврейской средневековой книги. По алфавиту заглавий произведений выстраивались классические книжные каталоги и расставлялись фонды библиотек[4]. Заглавия выбирались смысловые, построенные в основном на ассоциативном восприятии цитат из первоисточников (Библии и Талмуда) и потому легко запоминающиеся. Следует отметить, что в списках почти не встречаются «безликие» описания (типа «комментарий к книгам Библии», «три книги из Опуса Маймонида» или «два трактата»), что, безусловно, свидетельствует о высоком уровне библиографической грамотности их авторов. Названия частей сочинений (например, книг из «Mishne Torah» Маймонида или из «'Arba`ah turim»), талмудических трактатов или библейских книг, как правило, раскрываются во всех исследуемых списках. Многие из средневековых

Torat ha-bayit («Закон дома») — еврейский «Домострой». Известен в краткой и расширенной редакциях.

[1] Части Turim — КС II № 55, 56, КС III № 7, КС IV № 1—4 15; Hovot ha-levavot —КС I № 16, 19, КС II № 30, КС IV — 10; Torat ha-bayit — КС I № 33, КС IV — 14.

[2] КС III № 43 — указано лишь заглавие сочинения, но с пометкой о том, что имеется в виду печатная книга (עשרי בדפוס). В данном случае имя автора сочинения можно опустить, т. к. словарь Ибн Джанаха«Shorashim» никогда не издавался.

[3] В виде глоссы отмечу, что Зонне, опубликовавшего и прокомментировавшего КС I, удивляет появление этого сочинения в «итальянском» списке. Он пишет «Somewhat surprising is the presence of Ibn Janah's *Shorashim* («Roots»), little known in Italy» (стр. 6) и отмечает в сносках (№ 15), что об этом свидетельствует, в частности, тот факт, что этот словарь не был издан венецианскими типографами Бомбергом и Адельким дом в ряду других трудов по лингвистике, что говорит о его малой популярности. Несмотря на то, что словарь Ибн Джанаха вообще никогда не издавался, он все же фигурирует и во втором «итальянском списке» (№ 23; как и его грамматическое сочинение «Ha-rikmah» (№ 36) и это безусловное подтверждение того, что сочинения Ибн Джанаха были хорошо известны в Италии.

[4] Ср., например, сводные библиографии еврейской книги: *Benjacob I. A.* Ozar ha-Sepharim. Thesaurus Librorum Hebraicorum tam impressorum quam scriptorum. Wilna, 1880; *Friedberg D. B.* Bet Eked ha-Sefarim. Tel-Aviv, 1951—1956; и каталоги отдельных собраний: *Wiener S.* Catalogus Librorum Impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico Academiae Scientiarum Rossicae Asservatorum. Fasc. 1—6. Petropoli, 1893—1918, и др.

сочинений имели по несколько названий и фигурируют в списках, естественно, под одним из них (так, широко известный и наиболее популярный труд Маймонида «משנה תורה» («Mishneh Torah»)[1] упоминается в списках под следующими названиями: «חצי המימוני הראשון» («Первая часть [сочинения] Маймонида»; КС I № 17[2]), «חבור שלם» («Полное сочинение»; там № 46); רבינו משה שלם («Полное [сочинение] учителя нашего Моисея [Маймонида]»; КС III № 3, 31); «יד הרמב"ם» («Рука» РаМБаНа; КС IV строка 3). Отдельные названия сочинений, как и имена авторов, передаются аббревиатурами (см. Приложение. Индекс аббревиатур).

В виде таблицы можно представить соотношение полных и неполных библиографических данных первого уровня (автор, заглавие) следующим образом:

Кол-во сочинений[3]	*Автор, заглавие*	*Только заглавие*	*Только автор*
КС I – 28	16	11	1
КС II – 44	22	20	2
КС III – 30	12	16	2
КС IV – 15	8	7	–

Почерк

Указания на разновидность почерка или его стиль встречаются во всех трех итальянских списках (КС I – III). Стандартным почерком считался так называемый квадратный (כתב מרובה), который, как правило, использовался для переписки всей канонической литературы. Нестандартными являлись полукурсив и курсив, которые использовались для более «приземленных» целей[4]. Интересно отметить, что вплоть до позднего Средневековья евреи в Европе употребляли для обозначения полукурсива/курсива (не отделяя один от другого) производные от арабского каллиграфического термина ал-Маск[5]. В наших списках встречаются следующие его формы: משקין (КС I № 3); משקה (КС II № 8), מאסק (КС III № 4), מאשק (там № 31, 32). Итальянский полукурсив в третьем списке называется «округлым письмом» (כתיבה עגולה). Христиане называли полукурсив «раввинским» письмом, позже евреи называли его,

---

[1] «Mishneh Torah» («Второзаконие») — знаменитый компендиум Маймонида, в котором были систематизированы основы талмудического иудаизма. Завершен ок. 1180 г. Сочинений состоит из 14 книг и имеет подзаголовок «היד החזקה» («Hayiad ha-hazakah», «Мощная рука»), в котором числовое значение букв слова «יד» ('рука'; 14) соответствует количеству книг в Mishneh Torah.

[2] Разделение четырнадцатикнижного Кодекса на отдельные книги или на две половины было широко распространено в средние века.

[3] Естественно, что имеются в виду лишь авторские сочинения.

[4] Однако во втором списке упоминаются Первые Пророки, переписанные полукурсивом (КС II № 8).

[5] Ср.: *Beit-Arié M.* Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology. London, 1992. P. 116, note 40.

В современной ивритской палеографической терминологии, разработанной Институтом Еврейской палеографии при Академии наук и искусств Израиля — כתב בינוני («semicursive»).

уже в печатной традиции — шрифт РАШИ. Почерковый стиль отмечался, очевидно, когда почерк конкретной рукописи отличался от общепринятого в регионе и мог служить опознавательным признаком (например, указание на сефардский почерк в итальянских списках). Интересно отметить, что в **третьем** списке есть указание и на форму букв в печатной книге, причем с использованием того же термина «כתיבה» («письмо») и для шрифтового набора (КСIII № 7).

Кол-во упоминаний	*Квадратное письмо*	*Стили почерков*	*Полукурсив*
КС I—5	—	4 (№1, 2, 46, 47)	1 (№ 3)
КС II—3	2 (№ 19, 43)	—	1 (№ 8)
КС III—25	10	2	13

Материал

В XV в. для изготовления книг использовались два вида материалов — пергамен (קלף) и бумага (נייר). Естественно, что пергамен являлся несравненно более дорогим материалом, чем бумага, производство которой уже было налажено практически в индустриальных масштабах. Материал как элемент библиографического описания упоминается во всех исследуемых списках. В некоторых случаях имеются указания лишь на пергаменные книги (подразумевается, что остальные книги — бумажные), в других отмечаются оба используемых материала. В **первом** списке материал отмечается систематически (за исключением одного случая — № 3). Подавляющее большинство рукописей, указанных в нем — пергаменные, что, безусловно, свидетельствует о богатстве владельца библиотеки[1]. Интересно отметить, что автор **второго** списка фиксирует также и комбинированную технику изготовления рукописи — когда тетради формировались из «защитных» пергаменных листов (как правило, внешний и внутренний листы) и бумажных, которые вставлялись между ними. Палеографам подобная техника хорошо известна — она использовалась в Италии, Сефардском геокультурологическом регионе (Испания, Португалия, Прованс, Марокко, Алжир и Тунис) и в Византии[2].

Кол-во упоминаний	*Пергамен*	*Бумага*	*Пергамен и бумага*
КС I—46	42	4	—
КС II—45	20	4	21
КС III—38	24	13	1
КС IV—8	8	—	—

[1] О владельце библиотеки, Леоне бен Йоаве, и потенциальной возможности рассматривать его библиотеку как частную публичную библиотеку см. цитируемую выше статью Isaiah Sonne (с. 7—8).

[2] См. подробно: *Beit-Arié M.* Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices... Jerusalem, 1981. P. 37—40.

Формат

Формат отмечается лишь во **втором** списке. В описаниях фигурируют два формата — folio (№ 23, 27, 28, 43, 49, 51, 54, 55, 59, 60, 61, 62, 69, 71, 78) и qvarto (в ориг. — וילוף יצח (т. е. «полуфолио»; № 20, 21, 22, 25, 29. 30, 32, 36, 37, 38, 39, 64, 67, 70, 73, 74, 75). Интересно отметить, что в формате folio автор списка выделяет folio magna (№43) и folio parva (№ 51).

Перелет

Рукописи и первопечатные книги попадали на книжный рынок или к заказчику в непереплетенном состоянии. Переплет стоил совсем не дешево и являлся дополнительным, индивидуальным признаком каждой средневековой книги. Поэтому, естественно, его описанию уделяется пристальное внимание. В описаниях отмечается наличие крышек переплета (עם טבלאות), их состояние (например, «מה[ן] שבור[ה] עם טבלאות א[תח]» (с крышками, одна из которых сломана; КС I, 20), материал, которым обтягивались крышки и часто его цвет (например, «מכוס[ות] עו[ר] אדום» (покрытые красной кожей; КС I, № 31), наличие замков (מסמרים) и т. д. В **четвертом** списке нет описания переплетов, однако имеется указание на *отсутствие* переплета («בלי קשירה»; № 21).

Количество томов

Указание на многотомность описываемых книг имеется во втором и четвертом списках. В «итальянском» списке для понятия «том» используется слово «קבץ» (kbz КС II — № 48, 50, 52, 53, 64, 66), в «сефардском» — «כובס». Этимология этого слова (kwbs, форма мн. ч. — kwbsym) не ясна, хотя в контексте *Списка* оно явственно обозначает отдельную книжную единицу. Возможно, что перед нами фонетическая запись того же слова «קבץ» (kbz).

Однако это объяснение вызывает сомнение, так как при полной грамотности остального текста и условно допустимой передачи конечного ***Ц*** как *С* (ץ=ס) остается маловероятным факт замены первой корневой согласной «коф» на «каф» (כ=ק)

Декор

Различные элементы декора — использование красных или золотых чернил для выделения отдельных частей текста (заголовков, ударных слов и т. д.), многоцветные орнаменты восточных рукописей, заставки, буквицы, образцы микрографии и «полноценные» европейские иллюстрации к тексту — были достаточно распространены в еврейских средневековых книгах. Естественно, их наличие могло являться для составителей списков и важным внешним признаком книги. Однако описание декора в списках отсутствует, хотя допустить мысль о том, что элементов декора просто не было во всех упоминаемых рукописях, практически невозможно. Репертуар описываемых книг и образцы данных сочинений или данных типов книг этого периода сохра-

нились в достаточно большом количестве экземпляров и позволяют исследователю убедиться, что элементы декора были в них достаточно распространены[1]. В исследуемых списках отмечаются лишь **иллюстрации** — в рукописях пасхальной аггады (הגדה מציירת; КС I № 38, 39).

Состояние экземпляров

В редких случаях описания экземпляров сопровождаются краткими примечаниями — «ישן» («старый»; КСI № 2), «מטושטש» («неразборчивый»; КС II № 10), «ואינו שלם השלמתיו» («и она [книга] не полная и я дополнил ее»; КС II № 56) и т. д.

Другие лица

В первом, втором и четвертом списках упоминаются дополнительные имена. В первом и втором списках это имена тех, кому временно передана та или иная книга (КС I № 17 (Авраам), 36 (Иехошуа); КС II № 44, 45 (Давид). В четвертом списке это имя книготорговца, Моисея Фиоро (?).

Выходные данные

Имя писца/первопечатника, место и время изготовления книги — т. е. наиболее важные, по современным библиографическим понятиям, сведения о книге *полностью игнорировались* составителями списков. Как правило, подобные сведения содержались в конце книги (часто на отдельном листе), в колофоне. Последние листы чаще всего терялись и, соответственно, содержащаяся на них информация не могла служить верным признаком той или иной книги. Этим, в какой-то мере, можно объяснить тот факт, что колофоны не фиксировались в книжных списках. Однако думается, что причины этого явления глубже — духовная ценность книги определялась ее содержанием, материальная — материалом, переплетом и т. д. И в этой иерархии ценностей не имело существенного значения то, *где*, *когда* и *кем* та или иная книга была изготовлена. Объем книги также никогда не фиксировался, хотя различные системы учета книжных единиц (нумерация тетрадей, листов и т. д.) были широко распространены в еврейской традиции.

Первопечатные издания

Два последних списка (КС III и КС IV) упоминают помимо рукописей и первопечатные издания. КС III содержит семь печатных изданий (№ 7, 18, 24, 25, 29, 43). Список не датирован. По мнению проф. Урбаха, его следует датировать периодом от начала еврейского книго-

---

[1] О традиции декора в еврейских рукописях см. подробно: *Narkiss B.* Hebrew Illuminated Manuscripts. Jerusalem, 1992.

печатания до 1503 г.[1] Terminus post quem составления списка можно уточнить — после 18 февраля 1488 г., так как именно в это время в Италии было выпушено хронологически наиболее позднее editio princeps из упоминающихся в нем — трактат «Gittin» с комментарием РаШИ и «Tosafot»[2] (№ 29). К сожалению, не имея возможности исследовать рукопись de visu, я могу принять данную датировку лишь условно.

В КС IV отмечены восемь инкунабулов для которых дата составления списка (15 адара (5)252 г./ 31 марта 1492 г.) — terminus ante quem. Поскольку все издания указаны без выходных данных, их точная идентификация невозможна (В КС III следует учитывать и палеотипы). Однако, в рамках данной статьи интересным является сам факт выделения изданий по принципу технического способа их изготовления — от руки или «гутенберговским» способом. Это свидетельствует о том, что уже на самом раннем этапе становления книгопечатания (к моменту составления КС IV еврейское книгопечатание на Пиренеях насчитывало лишь 15—17 лет!) различие между рукописной и печатной книгой было столь явным, что отмечалось даже в кратких библиографических описаниях. Этот, казалось бы, очевидный факт разрушает устоявшийся в книговедении стереотип, что первопечатники пытались «замаскировать» плоды своего труда под рукописи и делали их неотличимыми для современника. Например, А. Хаберман, исследуя шрифты мантуанского печатника Авраама Коната отмечает: «Современники и читатели последующих поколений, конечно же, не могли сразу заметить разницу между рукописями и первопечатными книгами»[3]. Вслед за Хаберманом об этом писали и продолжают писать современные израильские книговеды[4]. Нет сомнения в том, что первопечатники исходили из существующих эстетических норм восприятия текста, копировали общепринятые в данном регионе системы составления тетрадей, использовали те же материалы и профессиональные приемы выравнивания и компоновки текста на листе и т. д. Однако объясняется это не желанием ввести в заблуждение потенциальных покупателей, а тем что других примеров создания книги просто не было. Внешнее различие между переписанной *чернилами* рукописью и оттиснутой с помощью *типографской краски* первопечатной книгой было очевидным до такой степени, что являлось одним из существенных внешних признаков описания книги.

---

[1] אפרים א . אורבך . ֯רשימת ספרים עבריים מראשית ימי הדפדס... עמ 237.

[2] (Вавилонский Талмуд). Трактат Gittin («Бракоразводные письма»). С комментарием Соломона Йицхаки (РаШИ), «Tosafot» («Добавления») и «Pisqe tosafot» («Извлечения из Добавлений»). (Сончино, Иегошуа Соломон Сончино), 18 февраля 1488. Folio. 124(?) л. (См.: *Offenberg A. K.* Hebrew Incunabula in Public Collections... Nieuwkoop, 1990. N 123.)

[3] א . הברמן . ֯המדפיס אברהם כונת ואותיותיו",עלים ב . עמ 81.

[4] Ср., например, из последних книговедческих исследований: «Чтобы конкуренция между рукописной книгой и печатной была честной, типографы старались сделать свою продукцию сколь это возможно более похожей на книгу, переписанную от руки» (מ . ריגלר . הקולופונים בכתבי-יד עבריים מימי הביניים כמקור היסטטורי... עמ 280)

Резюме

Книжные списки являются важным источником изучения библиографических критериев описания книг в тот или иной период. Комплексное исследование четырех европейских книжных списков XV в. позволяет выделить обязательные, второстепенные и случайные элементы в описании книг, проследить определенные закономерности в их структуре. К обязательным элементам описания можно отнести *заглавие*, указание на материал (если это *пергамен*), *многотомность* и *способ изготовления книги* (если это первопечатное издание). К второстепенным — имя автора, описание переплета, и характеристику почерка. Все остальные данные (размер, физическое состояние и т. д.) отмечались бессистемно. Библиографические описания XV в. полностью игнорировали выходные данные книги и наличие в них элементов декора.

Приложение

Тексты разбираемых списков

Первый книжный список (КС I)

בהנו״א אילו הם הספרים הנמצאים ליורשי מר ליאון ז״ל בכ״ר יואב ז״ל כתבתים אחד לאחד כפי
שנמצאו פה בעיר ציסיה יינארו ר״ה ליא
1. קודם, א חומש כתיבה ספרדית בקלף עם טבלאו א מהן שבורה ישן
א חומש כתיבה ספרדית ישן בקלף עם טבלאות עם פונילו אדום. ראשו
א גמרא יש בה פסחי יומא יום טוב חגיגא(!) משקין
א גמרא מחצי סדר ישועות אחרון בקלף עם טבלאו
5. א גמר מסנהדרין שבועו מכו הוריו בק בטבלאות א מה שבור
א גמר משבת בקלף עם טבלאו
א גמרא מיומא ופסח שני בקלף מכוס עור אדום
א גמרא מיום טוב ראש השנה וסוכ בקלף עם טבלאו א מה שבורה
א גמרא מבבא בתרא בקלף עם טבלאו א מה שבורה
10. א גמרא מיבמות נדרים נזיר בקלף עם טבלאו
א גמרא מר״ה פסחים סוכה בקלף עם טבלאו
א ספר התרומה בקלף עם טבלאו מכוס עור שחור
א פירוש על כל הפסוק לרש״י בקלף עם טבלאו א מה שבור
א חנוך בקלף עם טבלאו מכוס עור אדום
15. א ס מצות קצר הנקרא עמודי גולה בקלף עם טבלאו מכוס עור אדום
א ספר חובת הלבבות בקלף עם טבלאו א מה שבור
א ספר יש בו חצי המיימוני הראשון בקלף עם טבלאו מכוס עור אדו *ככידטינודה ליד ד אכרהם*
א פירוש מחומש וה מגילות לאבן עזרא בקלף עם טבלאו מכוס עור אדו עם מסמרים
א ספר חובת הלבבות בקלף עם טבלאו מכוס עו ירוק
20. א פירוש ממסכת פסחי לרש״י בקלף עם טבלאו א מה שבור
א פירוש מסנהדרי מכות הוריו לרש״י בקלף עם טבלאו מכוס עו אדום
א פירוש ממסכת עירובין בק עם טבלאו עם פונילו אדו
א ספר מעלות המדות בקלף עם טבלאו מכוס עו אדום
א ספר המלמד בנייר עם טבלאו מכוס עו אדום

25. א תלים עם הפי מר דוד קמחי בקלף עם טבלאו
א ערוך בנייר עם טבלאו מכוס עו אדו עם מסמרי
א פירוש חומש להרמב״ן ז״ל בקלף עם טבלאו מכוס עו אדו
א פירוש ע״ז סנהדרין לר חננאל ז״ל בק עם טבלאו מכוס עו ירוק עם מסמרים זהו
א ספר כד הקמח לרבינו בחיי ז״ל בנייר מכוס עור שחו
30. א שרשים לקמחי בק עם טבלאו מכוס עו אדו
א ספר יש בו ספר הנזיר ובן המלך והאבו עם הפי בק עם טבל מכוס עו אדו
א שרשים לרבינו יונה ז״ל בק עם טבלאו מכוס עו אדו עם מסמרי
א תורת הבית בנייר מכוס עור לבן
א פירוש מנביאים הראשונים בנייר מכוס קלף
35. א נביאים אחרוני בק עם טבלאו (א) מה שבור
א פירוש חומש לרש״י בק בלי טבלאו לידי יהושע
א תרגום מאונקלוק עם החומש בק עם טבלאו
א הגדה מציירת בק עם טבלאו מכוס עו
א הגדה מציירת בק עם טבלאו
40. א ספר מצות גדול לר״מ מקוצי וס״מ קצר למיימוני בכרך אחד בקלף עם טבלאו
א חומש עם תרגום ופי רש״י סביבו בק עם טבלאו מכוס עו אדו
א גמר מברכו תעניות מגילה חגיגה בק בקונטריסין
א פי מברכו ושבת לרש״י בק עם קצת טבלאו
א חדושי ברכו בק בלי מכסה
45. א תלים עם הפירוש מהקמחי בק עם טבלאו מכוס עור לבן
א חבור שלם כתיבה ספרדית בקלף עם טבלאות מכוס עו אדום עם מסמרים
47. א כתובים כתיב ספרדית עם מסורת בקלף עם טבלאות

Второй книжный список(КС II)

[מקרא]
1. ראשונה מקדשיה אחת... מכתיבה(?) טולידאנו עם מסורה גדולה וקטנה
חומש אחר קטן עם הפטרות וה מגילות
חומש אחר עם הפטרות וחמש מגילות
חומש עם חמש מגילות
5. חומש עם חמש מגילות
כתובים שלימים מטושטשים
איוב ומשלי בקובץ אחר
נביאים הראשונים מנייר וקלף מכתיבת משקה
נביאים אחרונים מקלף מכתיבה(!) טולידנו עם מסורה גדו וקטנ
[תפלות]
10. תפילות שלימות עם עניינים אחרים מטושטשים
תפילות אחרות שלימות עם משלי ואיוב ואיכה ורות ושיר השירים וסביב הספר וסביב הספ
תלים ורות
עוד תפילות אחרות כפי סדר ליצי
עוד תפילות אחרות כפי סדר ליצי
מחזור מסודר כפי סדר פרובינצא מקלף
15. עוד מחזור מסודר כפי סדר ליצי מקלף
מביאורי התורה
ראשונה פי רבינו שלמה בקלף
(בצד) עו רב שלמה מבראשית שמות(?) ויקרא

(בצד) עוד אחר מקלף ונייר וה מגילות
ר אברהם ן עזרא בקלף בכתיבה מרובעת
20. זכרון טוב מחצי פול
מר לוי גרשום ביאור על דניאל ואיוב מקלף ונייר מחצי פול
פי שיר השירים ומשלי מר לוי בן גרשום מחצי פול
שרשים מר יונה מפולייאה שלימה
מלות מתילים וד נביאים אחרונים
25. פי משמואל ומלכים מקמחי מקלף ונייר מחצי פול
ספרים תורניים מעורבים עם עיון פילוסופי
מורה נבוכים מקלף מפול
מלחמות השם מנייר מפול
ר יוסף אלבו מקלף ונייר מחצי פול
30. חובת הלבבות מחצי פול
פי מאי וידאל על מורה הנבוכים מנייר וקלף עם דברים אחדים מקבלה
קצת מביאור ר זרחיה על מורה הנבוכים מחצי פול מק ונייר
ספר כוזר מקל
מאמר יקוו מנייר וקלף
35. ...
... הרקמה פתח דברי מחצי פול
מבראשית עד קדושים תהיו פול
... מחצי פול
פירושים על רבנו שלמה מקלף ונייר חצי פול
40. ביאורים אחרים(?) מקלף ונייר
... סוד ה עניינים אחרים
מספרי התלמוד ופסק
ראשונה משניות כל התלמוד
מסכת עירובין ויומא מקלף מרובעת ופולייה גדולה
מסכת בכורות וערכין בקובץ אחד קלף והוא ביד ר דוד
45. פי מבכורות וערכן בקובץ אח מקלף והוא ביד ר דוד
ברכות ותעניות מקלף
תלתא בבות וסנהדרין שבועות וע״ז בקובץ אחד מר יצחק אלפסי
מסכת כתובות ויום טוב מנייר מפול הפי מפול ג״כ
50. מדע אהבה זמנים מקלף בקובץ אחד
פי מרש״י בערובין פסחים מקלף מפולייה קטנה
ספר זרעים עבודה קרבנות בקובץ א מקלף
ספר משופטים מנייר וקלף בקובץ אחד
פי מרש״י מיבמות מפול קלף ונייר
55. אורח חיים מנייר מפול
יורה דעה מנייר ואינו שלם השלמתיו
קיצור א ממצוות מקלף
עמודי גולה מקלף
סדר מועד מרב הגדול מקלף ונייר מפול
60. סדר נשים מרב הגדול מקלף ונייר מפול
מסכת שבת וערובין מרב הגדול מקל מנייר מפול
פסחים סוכה מגילה תעניות מרב הגדול מפול מנייר
סדר נשים מרב השני מקלף ... סדר נזיקין מקלף
מפילוסופים

ראשונה שמע טבעי האמצעי מקלף ונייר מחצי פול בקובץ אחד
65. שמים והעולם הקצר
הויה והפסד אותות עליונות ספ הנפש ממאמר י״ג מס כ״א עד סוף הס מקלף ונייר בקובץ אחד
פי משמע מר לוי בן גרשום מקלף ונייר מחצי פול
כונות מאבוחמד מהעתקת אלבלג
(בצד) ... מפול...
70. (בצד) ... מחצי פול מהעתקת ...
פי משמע מר לוי בן גרשום מקלף ונייר מפול
העיוניות(?)
הקיצורים ממה שאחר מחצי פול
האמצעים ממה שאחר מחצי פול
75. המאמר הז והח והט והי ממה שאחר הארוך מחצי פול
חי בן יקטן ואגרת אפשרות הדבקות
מלמודיות
מספר מן עזרה אחד מקלף ואחד מנייר וקלף מחצי פול
78. אלפרגני מפול מנייר ...

Третий книжный список (КС III)

אלו הספרים שקניתי משה רפאל מהנערים
1. א עשרים וארבעה בקלף עור עם טבלאות מכוסה ארנק מכתיבה מרובעת
א חומש העתק ס מכתיבה עגולה בקע״ט מכוסה ארנק
א רבינו משה שלם מכתיבה עגולה בקע״ט כסוי ארנ
א ס פסקים מרב אלפס מכתיבה מאסק סדר מועד
5. א פירוש מר דוד קמחי בקע״ט מכתיבה עגולה על ירמיה יחזקאל ת״ע
א חומש קטן בכתיבה מרובעת בקע״ט
א טורים בנע״ט עשוי בדפוס מכתיבה מרובעת
א גמרא מבבא בתרא בקע״ט מכתיבה מרובעת
א ס מורה הנבוכים בקע״ט מכתיבה עגולה
10. א שאלות ותשובות הר״ש בענייני היום בנע״ט
א גמרא מכתיבה מרובעת דקה בקע״ט מכתובות וגיטין
א ס הבהיר מכתיבה עגולה בקע״ט
א פירוש מר דוד קמחי בקע״ט מכתיבה עגולה על נביאים הראשונים וישעי
א פירוש ממסכת עירובין ושבת מכתיבה פרווינצלי בנע״ט
15. א פירוש מבבא בתרא בנע״ט מכתיבה פרווינצאלי
א ס קטן בקע״ט מכתיבה מרובעת ובו דברי הימים דניאל עזרא וחמש מגילות
א ספר מכתיבה מרובעת בקע״ט ובו ישעיה ירמיה
א ס העקרים בנע״ט עשוי בדפוס
א ספר היצירה וספר המערכת עם פירושים מכתיבה פרווינצאלי בקע״ט
20. א פירוש רש״י בכתיבה מרובעת בנייר ע״ט
א פירוש מר לוי מכתיבה עגולה בקלף ונייר ע״ט על איוב
א תרגום על החומש מכתיבה עגולה ע״ט אחת
א גמרא ממסכת חולין מכתיבה מרובעת בקלף עם חצי ט
א סמ״ג עשוי בדפוס מכתיבה מרובעת בנייר ע״ט
25. א סמ״ג כנזכר
א גמרא ממס ערובין ופסחים ויו״ט מכתיבה מרובעת בקב״ט
א ספר מר אברהם אלברצילוני בנע״ט מכתיבה פרווינצאלי

א פסק מסדר נשים מר יצחק בקע״ט מכתיבה מרובעת
א גמרא מכתובות וגיטין עשוי בדפוס עם פירוש ותוספות בנע״ט
30. א פירוש היריעה הגדולה בנע״ט
א רבינו שלם מכתיבה מאשק בקע״ט
א תרגום על חומש מכתיבה מאשק בקע״ט
א גמרא מקדושין בקע״ט
וא גמרא מראש השנה בק בלי ט
35. וא גמרא מסנהדרין בקע״ט
א גמרא פסחים בקע״ט
א פירוש מר דוד קמחי בהמקרא עשוי בדפוס על נביאים הראשונים
א אורח חיים מכתיבה פרווניציל בנב״ט
א יורה דעה כנ״ז
40. א ר דוד קמחי שרשים מכתיבה פרווניצאלי בקע״ט
א ספר הסודות ופירוש רות בקע״ט . עד כאן חפוש הספרים הנ״ל
א שרשים עשוי בדפוס
א ספר מצוות מרמב״ן בנע״ט
א פירוש מר דוד קמחי על ישעיה רש״י ר לוי על איוב בקע״ט

Четвертый книжный список (KC IV)

1. קניתי אני סולימאן הכהן מר משה פיורו אלו הספרים הנזכרים להלן/
ארבעה טורים בד כובסים (1) אורח חיים (2) ויורה דעה (3)וחושן משפט/
מדפוס (4) ואבן העזר מכתב יד וז ספרים מיד הרמב״ם בד כובסים /
שהם (5) מדע ואהבה מדפוס בכובס אחד (6) זמנים מכתב יד בכובס א/
5. (7) נשים מכתב יד בכובס א (8) הפלאה ושופטים ונזיקים מכתב יד /
בכובס אחד (9) שרשים מר דוד קמחי מכתב יד בכובס א/
(10) חובת הלבבות ועניינים אחרים מכתב יד בכובס א (11) חומש/
תרגום ורש״י מדפוס בכובס א קניתי אלו ספרים ט״ו ימים/
לרח אדר שני משנת ברן יחד וג״כ קניתי ממנו (12) פי הרמב״ן/
10. מהתורה מכתב יד בשני כובסי קניתי באלמאסאן (13) פי/
הרמב״ן מהתורה מדפוס קניתי בפאראה (14) תורת הבית מכתב /
יד קצר קניתי (15) אורח חיים אחד מדפוס קניתי שני/
ספרים מעניינים באלמאסאן יש לי ארבע פעמים/
כל (16-19) כתובים בד כובסים כלם מקלף יש לי ג״כ (20) חומש/
15. מקלף יש לי ג״כ (21) נביאים אחרונים בלי קשירה מקלף /
יש לי ג״כ (22) סדור מחדש (23) ותלים אחרים יש לי ג״כ (24) הפטרות/
מקלף יש לי ג״כ (25) תרגום מקלף וספרים אחרים ישנים/
מדפוס באלמאסאן ממני/

Список аббревиатур

מרמב״ן - השוה , רמב״ן
מרש״י - השוה , רש״י
ס״מ - ספר מצות
סמ״ג - ספר מצות גדול
ע״ט - עם טבלאות
ע״ז - עבודה זרה
ק״עט - קלף עם טבלאות
לי״א - לאורך ימים, אמן
לר״ח - השוה , ר״ח
וע״ז - השוה , ע״ז
לרש״י - השוה , רש״י
לר״מ - לרבי משה (בן יעקב מקוצי)
מקע״ט - השוה, קע״ט
מר״ה - השוה , ר״ה

הרמב"ן - השוה, רמב"ן
וג"כ - השוה, גם כן
ויו"ט - השוה, יו"ט
וס"מ - השוה , ס"מ
וע"ז - השוה , ע"ז
ורש"י - השוה , רש"י
ז"ל - זכרו/זכרונו לברכה
יו"ט - יום טוב
יצ"ו - ישמרהו צורו וגואלו
כנ"ז - כנזכר
להרמב"נ(ן) - השוה , רמב"ן

רש"י - רבי שלמה יצחקי
ר"ה - ראש השנה
ר"ח - ראש חודש
רמב"ן - רבי משה בן נחמן גירונדי
ת"ע - תרי עשר
בהנו"א - בעזרת השם נעשה ונצליח , אמן
בכ"ר - בן כבוד רבי
בנב"ט - בנייר בלי טבלאות
בנע"ט - בנייר עם טבלאות
בקב"ט - בקלף בלי טבלאות
בקע"ט - בקלף עם טבלאות
ג"כ - גם כן
הנ"ל - הנכזרכ(ים/ות) לעיל

Shimon M. Iakerson. Hebrew Book Lists of the Fifteenth century (attempt of a bibliographical analysis).

Book Lists are one of the most interesting and informative sources for the study of Medieval book culture, and may be the most important source for the study of the bibliographical criteria of book description. In the present article four book lists of the fifteenth century are examined: three of "Italian" and one of "Sefard" origin. The complete examination of these lists, on my opinion, gives the opportunity to point out the obligatory, unnecessary and optional items in book description, as well as to follow certain regularities in its structure. The following items can be observed as the obligatory ones: title, material (in case it is parchment), number of volumes and mode of book production (if it is a first printed book). The unnecessary ones are: name of the author, binding description and handwriting characteristics. All the other items (size, physical condition, etc.) were marked without any system. It is rather remarkable that book descriptions of the Fifteenth century entirely ignored the bibliographical data and the decoration elements. The appendix of the present article includes the text of all the four book lists and the complete index of the abbreviations.

Новые поступления в корейский фонд библиотеки Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения (СПбФ ИВ РАН)

С. Курбанов
Институт востоковедения РАН
И. Циперович
Библиотека РАН
(Санкт-Петербург)

Несколько предварительных замечаний о характере корейского фонда и о задаче настоящего обзора.

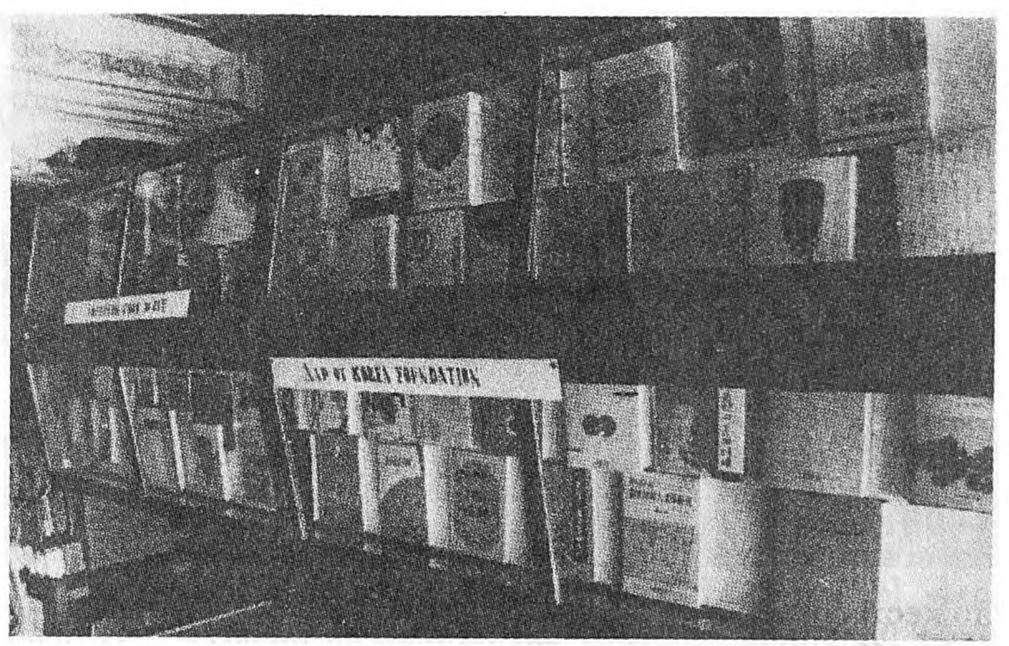
Корейский фонд библиотеки СПИВКРАН включает в себя литературу только на корейском языке[1]. Его основу составляют *издания книжные*. О них и пойдет речь в данном обзоре. Корейская периодика представлена лишь отдельными уникальными номерами некоторых журналов 20—40-х годов и весьма скромным репертуаром (примерно с десяток названий), в основном, общественно-политических журналов, поступавших регулярно начиная с 1952—1953 гг. по 1992—1993 гг. из КНДР в порядке обмена через Библиотеку РАН (БРАН)[2].

По сравнению с другими дальневосточными фондами библиотеки СПИВКРАН, например китайским и японским, формирование которых относится к концу XVIII—началу XIX в., корейский книжный фонд очень молодой. Старая его часть начала обрабатываться и каталогизироваться, скорее всего, в 30-е годы нашего века. Она содержит книги разных лет (самая ранняя датируется 1902 г.), изданные на корейском языке в Москве, Хабаровске, Токио, Пхёняне. В 1971—1973 гг. эта часть фонда подверглась реинвентаризации и рекаталогизации: из нее была исключена непрофильная и дублетная литература. С тех же 70-х годов фонд начал пополняться литературой, получаемой главным образом из Пхёняна по обмену через БРАН, а также книгами, отобранными специалистами библиотеки института в обменных фондах различных библиотек Москвы и Ленинграда. В 80-е годы в библиотеку в большом объеме стали поступать дарственные южнокорейские издания. Первостепенную роль в этом отношении сыграло участие ведущих кореееведов Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН в международных конгрессах и симпозиумах, их личные контакты с зарубежными кореееведами и востоковедными научными учреждениями. До установления дипломатических отношений с Республикой Корея (Южной Кореей) (сент. 1990 г.) дарствен-

[1] В отдельных востоковедных библиотеках национальные фонды, согласно определенным, разработанным в этих библиотеках критериям, включают также некоторое количество литературы на русском и западноевропейских языках, имеющей отношение к истории культуры данной страны.

[2] Библиотека СПИВКРАН является филиалом БРАН, через которую по обмену осуществлялось и осуществляется поныне комплектование библиотеки института.

ные книги от Корейского научного фонда (Korean Research Foundation) и Корейского фонда (Korea Foundation) приходили в нашу библиотеку из Сеула опосредствованно, через университеты европейских стран. Считаем приятным долгом выразить нашу признательность профессорам В. Е. Скилленду (W. E. Skillend, Англия), С. Розену (S. Rosen, Швеция) и доктору Д. Бушэ (D. Bouchez, Франция), взявшим на себя в тот период далеко не легкий труд по отбору нужной для института литературы и организации ее пересылки. С особой благодарностью вспоминаем мы в этой связи ныне покойного доктора Ко Сонму (Kho Songmoo, Финляндия). В дальнейшем, наряду с книгами, поступавшими из Сеула непосредственно по обмену через БРАН, библиотека стала получать большими партиями книги в дар от Корейского фонда. Причем пополнение фонда последним путем носило организованный характер: Корейский фонд посылал институту списки предлагаемых в дар изданий, а наши кореееведы отбирали в нем наиболее интересные для них книги.



На сегодняшний день корейский фонд библиотеки содержит немногим более полутора тысяч книг, что несравнимо с огромными китайскими и японскими книжными фондами, каждый из которых насчитывает ныне далеко за тридцать тысяч библиотечных единиц. И все же наша коллекция книг на корейском языке является теперь самой большой, самой представительной коллекцией в Санкт-Петербурге.

Основные особенности корейской коллекции библиотеки СПбФ ИВ РАН могут быть охарактеризованы следующим образом.

1. Золотой фонд коллекции составляют южнокорейские издания, полученные библиотекой примерно за последние двадцать лет.

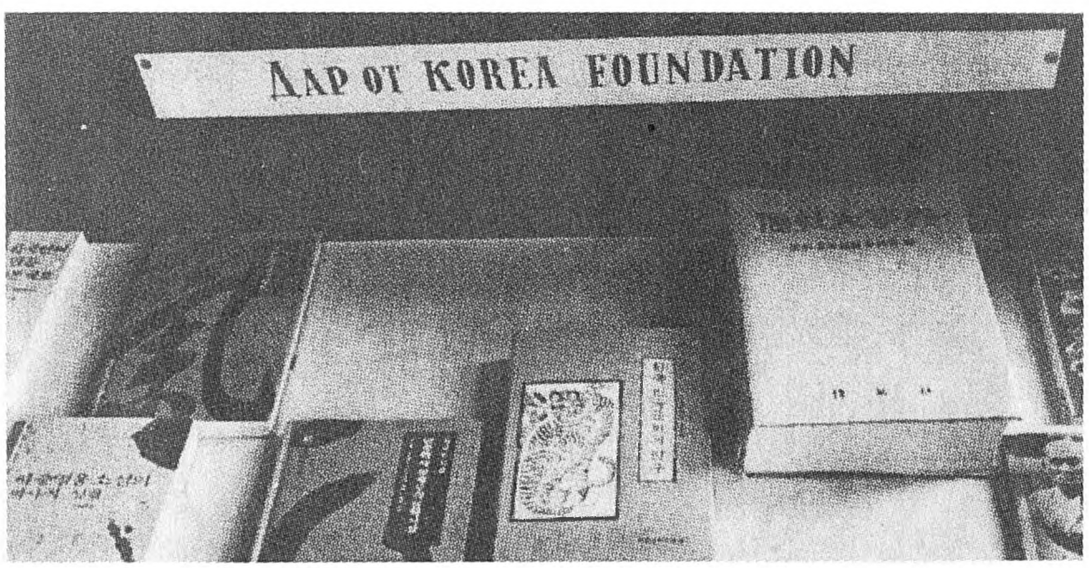
2. Коллекция представляет достижения главным образом молодого корейского кореееведения в самых различных областях истории культуры Кореи начиная с глубокой древности по новое время.

3. Корейский фонд широко открыт для читателей. Его материалами активно пользуются отечественные и зарубежные специалисты. Содержание коллекции отражено в ее алфавитном и систематическом каталогах, которые вполне доступны для ознакомления с ними. Помимо того, каждое очередное поступление корейских изданий регулярно выставляется в читальном зале библиотеки института на выставках новых поступлений.

Дирекция и библиотека СПбФ ИВ РАН пользуются случаем выразить глубокую признательность президентам «Korean Research Foundation» и «Korea Foundation» и их коллегам за тот большой вклад, который оба фонда внесли и продолжают вносить в развитие петербургского кореееведения, снабжая специалистов столь ценной литературой.

Думается, что читателям будет небезынтересно хотя бы в самых общих чертах познакомиться с содержанием основных тематических разделов корейской коллекции.

Раздел **Справочные издания и словари.** Он охватывает самые разнообразные аспекты кореееведения. При описании соответствующих разделов коллекции эти энциклопедические словари будут отражены особо. Здесь же ограничимся упоминанием о крупноформатном пятитомном «Своде биографий исторических персонажей Кореи всех эпох» [1], который факсимильно воспроизводит старинные биографические тексты с указанием источников.



Художественная литература. Особое внимание привлекают в этом разделе многотомные собрания традиционной прозы [2, 3], часть которых представляет собой факсимильное переиздание оригинальных текстов: «Корейские исторические рассказы. Полное собрание» [4], в котором собраны произведения известных писателей 1920—1930-х гг., таких, например, как Ким Донин (金東仁) и Ким Пхальбон (金八奉), причем среди повестей есть немало посвященных знаменитым историческим деятелям Кореи; «Большой свод произведений корейского устного творчества» [5] — самое богатое из известных нам собраний преданий и легенд, народных песен и шаманских сказаний, собранных в начале 1980-х гг. в Южной Корее.

Языкознание. Среди книг по языкознанию специалисты прежде всего обратят внимание на новейшие работы по корейской грамматике, авторами которых являются известные южнокорейские лингвисты Со Чонсу (서정수) [6], Ким Кихёк (김기혁) [7] и др. Толковый «Словарь корейского языка, составленный Академией корейского языка» [8] несомненно, является ценнейшим изданием в корейской коллекции библиотеки. Немалый интерес представляют труды по корейской диалектологии, например «Собрание материалов по корейским диалектам» [9].

История. В коллекции широко представлены как исторические источники, так и труды по истории Кореи. Источники изданы как в оригинале,

на *ханмуне* (漢文), так и в переводе на современный корейский язык. К числу известнейших относятся «Исторические записи трех государств» Ким Бусика (XII в.) [10], «Забытые деяния трех государств» Ирёна (XIII в.) [11], «История династии Корё» [12, 13]. «Библиотека-серия материалов по истории» [14] содержит тексты отдельных памятников.

Что касается исторических трудов, то в первую очередь следует отметить северокорейскую «Всеобщую историю Кореи» в 33-х томах [15] и южнокорейскую «Историю Кореи» в 15-ти томах [16], «Энциклопедию корейской истории» Ли Хончжика [17]. В коллекции собраны монографии практически по каждому периоду истории Кореи, от древности до современности. Среди книг на исторические сюжеты можно найти работы и по весьма специальным областям, например исследование Ким Чжэгына «Корейские корабли» [18].

Археология. Помимо ряда исторических и краеведческих трудов, в которых в той или иной связи используются данные корейской археологии, в коллекции представлены специальные археологические издания, а также серии работ, посвященных раскопкам в каком-либо одном культурном ареале, например археологические отчеты, опубликованные «Институтом культуры Пэкче» (百濟文化硏究院) [19, 20].

История общественной мысли — один из наиболее обширных разделов корейской коллекции библиотеки. Особого внимания заслуживает восьмитомное собрание статей по истории корейской общественной мысли со времени основания Трех Государств (начало I-го тыс. н. э.) до конца XIX века [21]. Оно составлено «Обществом по изучению корейской общественной мысли» (韓國思想硏究會) и дает возможность не только познакомиться со взглядами того или иного мыслителя, но, к примеру, узнать о традиционных представлениях корейцев о духах.

В рамках отдела истории общественной мысли следует специально отметить исследования, позволяющие более подробно познакомиться с корейским буддизмом, даосизмом, конфуцианством. Если обратиться к конфуцианству, то в качестве примера можно привести многотомный труд «История конфуцианской мысли в Корее» Чхве Ёнсона [22], охватывающий огромный исторический период от Трех Государств до конца династии Ли (XIX в.). Есть в коллекции отдельные сборники материалов (текстов), предназначенных для изучения корейского конфуцианства [23]. Особого внимания заслуживает «Большая энциклопедия по конфуцианству» в 2-х томах [24]. Первый том, в котором более 2700 страниц, посвящен корейскому классическому конфуцианству. Второй том представляет собой красочно оформленные статьи, посвященные конфуцианским центрам *сован* (書院) в современной Южной Корее. Не менее интересной представляется «Библиотека-серия по изучению наследия Тхвеге» [25] — крупнейшего корейского мыслителя XVI в. Ли Хвана (李滉, 1501—1570), известного под литературным псевдонимом Тхвеге (退溪). В серии можно найти подшивку журнала «Тхвеге хакпо» (退溪學報), посвященную проблемам корейского конфуцианства, а также факсимильное издание сочинений ученого.

Литература по корейскому буддизму представлена в самых разнообразных аспектах. Это и «Лотосовая сутра» на древнекитайском и современном корейском языках [26], и монография о сон-буддизме (禪) [27], и исследование идейного наследия известнейшего корейского буддийского мыслителя VII в. Вонхё (元曉, 617—686) [28] и многое другое.

Этнография. В этом разделе можно найти как специальные работы о корейской традиционной одежде, пище, жилище, ритуалах, семейных от-

ношениях, так и о корейском этносе в целом, как например монография Им Чжэхэ «Корейская нация и мир традиций» [29]. Здесь же нельзя не упомянуть и о «Большой корейской этнографической энциклопедии» [30].

Искусство Кореи также достаточно полно отражено в библиотечной коллекции. В этом разделе примечательно 24-томное иллюстрированное издание «Корейское искусство» [31], знакомящее с корейской живописью, керамикой, каменной и деревянной архитектурой, бронзовой скульптурой. В библиотеке также есть набор слайдов с фонографическим сопровождением, знакомящих с культурными ценностями Кореи, всего 10 томов [32].

Литература

1. 韓國歷代 人物傳 集成. 1–5. 서울, 1990.
2. 古典小說全集. 1–20. 서울, 1982.
3. 한국고전문학전집. 1–10. 서울, 1993–1994.
4. 韓國野談史話全集. 서울, 1960.
5. 韓國口碑文學 大系. 1–68. 서울, 1980–1986.
6. 서정수. 국어문법. 서울, 1996.
7. 김기혁. 국어문법연구. 서울, 1995.
8. 한글학회 지은 큰 사전. 1–6. 서울, 1957.
9. 韓國方言 資料集. 서울, 1995.
10. 三國史記. 1–2. 평양, 1958–1959.
11. 三國遺事. 평양, 1960.
12. 高麗史. 1–3. 1957–1958.
13. 高麗史 全三卷. 서울, 1990.
14. 古典資料叢書. 1985–1996.
15. 조선전사. 1–33. 평양, 1979–1982.
16. 한국사. 1–15. 서울, 1984.
17. 李弘植. 國史大事典. 1–2. 서울, 1963.
18. 金在瑾. 韓國의 배. 서울, 1994.
19. 百濟 古墳 發掘 調查 報告書. 서울, 6. г.
20. 洪城 星湖里 百濟 古墳群 發掘 調查 報告書. 서울, 1991.
21. 韓國思想叢書. 서울, 1989.
22. 崔英成. 韓國儒學思想史. 1–3. 서울, 1994–1995.
23. 韓國儒學資料集成. 1–3. 서울, 1980.
24. 儒教大事典. 1–2. 서울, 1990.
25. 退溪學叢書. 1975–1988.
26. 나무 묘법 연화경. 서울, 1990.
27. 李基斗. 韓國 禪思想 研究. 서울, 1992.
28. 元曉의 사상과 그현대적 의미. 서울, 1994.
29. 임재해. 한국민족과 전통세계. 서울, 1991.
30. 한국민속대사전. 1–2. 서울, 1991.
31. 韓國의美. 1–20. 서울, 1988.
32. 韓國文化財全集. 서울, 6. г.

ВОСТОЧНЫЕ СОСЕДИ РОССИИ:
МИР ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ

Некоторые персидские астрономические и астрологические рукописи из собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук *

С. Р. Туркин
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Среди более чем трех тысяч персидских рукописей в собрании Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук (в дальнейшем — СПбФ ИВ РАН) свое скромное, но вполне достойное место занимают 85 рукописей астрономического и астрологического содержания. По предварительным подсчетам, в них 112-ю списками представлено 83 произведения. Содержание вышеупомянутых рукописей достаточно полно отражает репертуар произведений средневековой мусульманской науки о звездах, которая еще до самого недавнего времени, входя в число обязательных к изучению дисциплин для образованного человека, являлась неотъемлемым составным компонентом мировоззрения и философии широких масс людей в странах Ближнего и Среднего Востока [1].

Происходя из разных мест (от Малой Азии до Индии и от Шираза до Бухары), относясь к различному времени (XIV—XX вв.) и имея в своем составе от одной-двух страниц до нескольких сотен листов, вышеупомянутые рукописи, до настоящего времени не описанные подробно и детально не исследованные [2], несомненно, представляют большой интерес и имеют важное значение.

Настоящая статья представляет собой краткий обзор коллекции, поэтому в ней будут упомянуты не все, а лишь некоторые списки, по нашему мнению, наиболее интересные своим содержанием, а также ценные и важные по другим признакам (в первую очередь автографы и авторские копии, старые списки, редкие и уникальные произведения).

Вместе с тем, поскольку минимум данных о каждом списке содержится в Кратком алфавитном каталоге [3], а полное описание всех рукописей является предметом отдельной монографии, которую, как мы надеемся, нам удастся подготовить в будущем, главная цель предлагаемого обзора состоит в том, чтобы достаточно подробно рассказать о составе и содержании хранящихся в СПбФ ИВ РАН списков, сравнив

* В данном издании статья публикуется в том виде, в каком она была завершена автором в конце 1992 г. В ней не нашли отражения те новые сведения, которые были получены во время командировок в Великобританию в 1995—1997 гг.

их с другими списками тех же произведений из различных древлехранилищ мира [4].

В процессе выбора рукописей для настоящей статьи был использован упомянутый выше Краткий алфавитный каталог, значительно облегчивший работу по отбору списков.

Объединенные по тематическому признаку отобранные списки образовали следующие разделы:

I. Зиджи и комментарии к ним.

II. Трактаты об устройстве и использовании астрономических инструментов и комментарии к ним.

III. Personalia.

IV. Астрологические произведения.

V. Календари.

Внутри каждого раздела сочинения расположены в хронологическом порядке, а списки — начиная с более ранних по времени переписки.

I. Зиджи и комментарии к ним

1. كشف الحقائق زيج ايلخانى

«Раскрытие истин зиджа ильхана» [5] — комментарий на составленный по приказу Хулāгӯ-ẖāна (654—663/1256—1265 гг.), а завершенный при его преемнике Абāḳā-ẖāне (663—680/1265—1282 гг.) и посвященный ему же труд выдающегося персидского астронома и астролога Наṣйр ад-Дйна Ṭӯсй (597—672/1201—1274 гг.) زيج ايلخانى («Зидж ильхана» или «Ильханский зидж»). Автор — Ḥасан ибн Му-ḥаммад ан-Нйшāбӯрй ал-Ḳуммй (конец XIII—начало XIV в.), известный под псевдонимом Низāм (рукопись С 618, 341 л.).

Данный список интересен и ценен хотя бы потому, что либо он сам, либо, что более вероятно, его протограф датирован 708/1308—1309 г., что на год раньше, чем дата переписки считающегося автографом списка Рампурской библиотеки (10 зӯ-л-ḳа'да 709/11 апреля 1310 г.).

Как уже было отмечено, дата 708 г. х., по всей видимости, относится не к самому списку С 618, а к его протографу (или опосредованному протографу), поскольку по палеографическим данным этот список можно датировать не ранее чем второй половиной VIII в. х. Вместе с тем указанная дата переписки в списке С 618, бесспорно, заставляет по-новому взглянуть как на время написания комментария, так и на место рампурского списка среди прочих списков этого произведения.

В данном списке комментарий состоит из авторского предисловия, двух введений (مقدمه), первое из которых связано с именем Птолемея (بطلميوس)[6], а второе — с именем Аполлония (ابلونيوس)[7], и четырех частей (مقالت).

В первой части рассматриваются эры и летосчисления различных народов. Эта часть состоит из введения и двух глав (باب), первая из которых имеет в своем составе двенадцать, а вторая — семь разделов (فصل).

Вторая часть повествует о движении звезд, их координатах и спутниках. Она состоит из пятнадцати разделов (فصل) и завершается таблицами.

Третья часть разъясняет способы определения дат (либо времен — اوقات) и их гороскопов (восходящих светил — طالع) и подразделяется на четырнадцать разделов (فصل). В конце этой части также имеются таблицы.

Четвертая часть посвящена разбору «остальных астрономических (вернее, даже астрологических) действий» — در باقی اعمال نجومی. Эта последняя часть состоит из двух глав (باب), первая из которых имеет в своем составе семь, а вторая — четыре раздела (فصل), и завершается двумя листами с таблицами.

Из других особенностей списка С 618 отметим, что на л. 16 не вписана в отведенное место басмала.

2. زیج الغ بیك

«Зидж Улугбека», известный также под другими названиями: «Новый султанский зидж», «Зидж султана-гуракана» — زیج جدید سلطانی, زیج سلطانی گورکانی[8].

Данный труд представлен в собрании СПбФ ИВ РАН шестью списками, из которых в первую очередь заслуживает упоминания список С 1843 (206 л., форзацные листы 1—7 и 191—206 добавлены позднее).

Это прекрасно оформленный лицевой список. В нижней части л. 190б указана дата его переписки: تـمّت هذه الزیج فی ایـام الدولة الراصد فی تاریخ ٨٤٧ («окончен настоящий зидж во дни правления [султана-] наблюдателя за звездами (т. е. Улугбека) в год 847/1444—1445»). На этом же листе стоит круглая печать 'Умара ибн Абӯ Са'ӣда, т. е. 'Умар-шаӣха ибн Абӯ Са'ӣда (1456—1494 гг.), а на л. 8а — две такие же печати и круглая печать Абӯ Са'ӣда, т. е. Абӯ Са'ӣда ибн Султ̣ан-Муха̣ммада ибн Мӣра̄ншаха ибн Тӣмӯра (1424—1469 гг.). Причем печати этих двух тимуридских правителей, первый из которых приходился Улугбеку двоюродным внучатым племянником, а второй, соответственно, — двоюродным племянником, отличаются друг от друга только тем, что сын заменил в монограмме печати отца фразу الفقیر ابو سعید на собственное имя عمر بن ابو سعید.

Рукопись много читалась и изучалась, что видно по потемневшим и частично износившимся нижним углам листов, а также по многочисленным пояснительным припискам и записям на полях.

Таким образом, даже если полагать, что список С 1843 не является прижизненным Улугбеку (уб. 853/1449 г.), это, несомненно, один из старейших известных списков его зиджа.

Возвращаясь к датировке самого труда, следует отметить, что вряд ли возможно считать 841/1437—1438 год датой его окончания [9], исходя только из того обстоятельства, что этот год указан как первый исходный год в некоторых таблицах. По-видимому, в настоящее время можно с уверенностью утверждать лишь то, что работа по составлению зиджа была завершена не ранее 8 шавва̄ля 847/28 января 1444 г., поскольку об этой дате в тексте говорится в прошедшем времени (л. 136) [10].

Общая структура и композиция работы (деление на четыре большие части — مقاله и их названия) были заимствованы Улугбеком из вышеупомянутого «Зиджа ильхана» Наṣӣр ад-Дӣна Ṭӯсӣ. Состав произведения подробно указан у Матвиевской и Розенфельда [11], поэтому мы не будем здесь останавливаться на нем, а лишь отметим, что перевод названий второй—четвертой частей по списку С 1843 (равно как и по другим спискам из собрания СПбФ ИВ РАН), на наш взгляд, несколько отличается от предлагаемого перевода в их исследовании [12].

Из других, более поздних списков зиджа Улугбека отметим полные: В 835 (191 л.), С 619 (193 л., в последней таблице содержится дополнительная строка, взятая, как указано, из «Зӣдж-и Ризва̄нӣ» (زيج رضواني), С 1140 (л. 1б—184б, на л. 190б — дата 1144/1731—1732 г., рукопись XVIII в. с интерфолиацией дефектного списка конца XV—начала XVI в.).

Два списка неполные: С 793 (139 л., переписан первого ṣафара 1083/29 мая 1672 г., недостает первых девяти глав и начала десятой главы третьей части, а также таблиц после нее) и С 1675 (л. 2б—33а, конец XV в., перебиты начальные листы, только первая глава четвертой части с таблицами после нее).

В описываемом собрании помимо самого «Зиджа Улугбека» представлены также два комментария к нему.

2а. تسهيل الزيج

«Облегчение Зиджа [Улугбека]» [13]. Автор — ʻИма̄д ад-Дӣн ибн Джала̄л ад-Дӣн ал-Буха̄рӣ, живший в XV в. (рукопись С 1675, л. 34б—95а, конец XV в.).

Указанное выше название этого комментария достаточно условно, т. к. сам автор не приводит точного названия своего труда, а в других списках он именуется по-иному [14].

В предисловии автор сообщает о себе, что еще при жизни «Платона времени», «султана-наблюдателя за звездами» (سلطان راصد, ср. с фразой об окончании переписки списка С 1843 выше), т. е. Улугбека, он в течение нескольких лет составлял выдержки из зиджа правителя применительно к координатам небесных светил (تقويم كواكب استخراج) и с сожалением заметил, что подобная работа в отношении Луны по сравнению с другими светилами наиболее трудна, но и наиболее важна. Посему ʻИма̄д ад-Дӣн вознамерился составить облегченные таблицы фаз и координат Луны на основании таблиц Улугбека и преподне-

сти их своему патрону, но последний сам указал ему на необходимость такой работы.

Гибель Улугбека (853/1449 г.) и последовавшие за ней беспорядки и междоусобицы вынудили автора комментария прервать свои вычисления и отправиться в Мекку.

Свою работу 'Имāд ад-Дӣн смог продолжить только после того, как ситуация в Мавераннахре стабилизировалась, когда к власти пришел Абӯ Са'ӣд (1424—1469 гг.), которому настоящий труд (вместе с аналогичной работой относительно координат Меркурия, о судьбе которой пока ничего не известно) и был посвящен и преподнесен в надежде на благосклонное восприятие и с намерением проделать такую же работу в отношении оставшихся светил (о ней также пока ничего не известно).

Таким образом, приведенное выше название «Облегчение зиджа [Улугбека]», видимо, должно было относиться к соединенным воедино вычислениям координат пяти известных в средние века планет, Солнца и Луны (كواكب سيّاره), которые имели бы свои собственные заглавия в составе общего труда. Описываемый же комментарий, по всей вероятности, логичнее будет называть تسهيل تقويم قمر — «Облегчение лунного календаря» либо تعديل معدّل قمر — «Исправленное уравнение Луны».

Помимо рассмотренного выше авторского предисловия комментарий состоит из следующих частей:

— موامرة العمل («Наставление к действию») — общие положения;

— مثال العمل («Пример действия») — конкретный пример вычислений в полдень первого муḥаррама 871/13 июля 1466 г. (видимо, между этой датой и датой написания комментария существует взаимосвязь, и эту дату можно предположительно считать датой завершения этого произведения);

— таблицы по определению фаз (خاصه) и координат Луны;

— таблица по определению координат центра Луны с кратким руководством о пользовании ею.

Как уже было сказано выше, рукопись С 1675 может быть датирована концом XV в.

Листы с текстом в составе комментария (л. 34б—36а) разлинованы тонкими красными линиями для удобства письма, все данные занесены в таблицы аккуратно, без исправлений.

26.

Анонимный комментарий к Зиджу Улугбека, обозначенный в Кратком алфавитном каталоге (ч. 1, № 2179, с. 304) как «Зидж Улугбека» (рукопись С 1676, 162 л.).

Судьба этого списка, как нам представляется, была такова. К концу XVII—началу XVIII в. в распоряжении некоего переписчика, просто образованного человека, а вероятнее всего — книжного маклера, имелись фрагменты двух списков зиджа Улугбека. Один из них был переписан в 900/1494—1495 г. (л. 50а), а другой — в середине месяца

зӯ-л-ḥиджджа 1097/конце октября—начале ноября 1686 г. (л. 161б). Фрагменты этих двух списков в составе комментария достаточно легко различимы друг от друга, равно как и от той его части, которая была переписана позднее. Здесь следует отметить, что переписчик рукописи довольно умело скомпоновал имевшиеся у него части в единое целое, оставив, где было необходимо, пустые места либо приписав, где требовалось, по нескольку строк над имевшимся текстом.

По-видимому, этот некто, о ком шла речь выше, предполагал составить или переписать комментарий к зиджу Улугбека. Опустив вводную часть оригинала, он начал свою работу с первой части, но осуществил свое намерение только в отношении ее первых пяти глав и частично шестой главы. Комментарий к шестой главе первой части остался неоконченным, для его окончания оставлено место (чуть более трети л. 13а и л. 13б полностью). До этого места текст оригинала выделялся в списке словом متن («текст»), а комментарий — словом شرح («комментарий»). Комментарий достаточно подробный.

Начиная с седьмой главы первой части по неизвестным и необъясненным причинам комментарий исчезает, и остается только текст оригинала, переписанный с этого места более скорописным и курсивным почерком, нежели почерк на предыдущих листах.

Таким образом, выясняется, что по своему составу список С 1676 — это и не комментарий ко всему зиджу Улугбека, но и не собственно зидж. Это сочинение можно отнести к разряду неполных или частичных комментариев.

3. كارنامهء صاحبقران ثانی زیج شاهجهانی

«Книга деяний второго рожденного под счастливым соединением светил, зидж Шāхджахāна» [15] (рукопись Д 139, 434 л.).

Автор — придворный астроном и астролог Великого Могола Шāхджахāна (1037—1068/1628—1657 гг.) Фарӣд ад-Дӣн Мас'ӯд ибн Ḥāфиз Ибрāхӣм Дихлавӣ (ум. 1039/1629—1630 г.).

Наш список был переписан для Шāхджахāна в Лахоре 24 раджаба 1053/8 октября 1643 г. Муḥаммадом Афзалем ибн Мас'ӯдом ал-Ḥанафӣ ал-Джунāбāдӣ, который помимо прочего сообщает о себе на л. 1а, что поступил на службу к монарху в раджабе 1048/ноябре 1638 г.

По-видимому, это один из старейших известных списков произведения.

Структура и названия частей в составе работы были заимствованы автором из зиджа Улугбека, о котором он весьма похвально отзывается, но отмечает, что по прошествии времени некоторые значения и величины в таблицах зиджа Улугбека следует исправить или уточнить.

Введение (مقدّمه) состоит из пяти разделов (قسم), а первая—четвертая части (مقاله) имеют в своем составе 10, 22, 15 и 2 главы (باب) соответственно. Вторая—четвертая части оканчиваются таблицами.

II. Трактаты об устройстве и использовании астрономических инструментов

1. بیست باب در معرفت اسطرلاب

«Двадцать глав о познании астролябии» [16].

Это хорошо известное произведение Наṣйр ад-Дйна Ṭӯсӣ (597—672/1201—1274 гг.) представлено в собрании СПбФ ИВ РАН пятью списками [17].

Интересно отметить, что два списка (А 254, л. 65б—99а и В 4295, л. 30б—41б) начинаются иначе, нежели указано у Стори и Монзави, а именно: اسألك توفيق الاتمام يا ذا الفضل و الاكرام («Испрашиваю у тебя успеха в окончании [труда сего], о, обладающий милостью и щедростью»).

Два списка из пяти неполные: в списке В 4295 недостает второй, третьей, четвертой и начала пятой главы, а в списке В 4375 нет конца девятнадцатой и всей двадцатой главы.

Из других особенностей списков этого произведения отметим, что в списке А 268 (л. 97б—116б) дважды переписана восьмая глава, а в списке В 3059 (л. 108б—125б) главы пронумерованы не персидскими, а арабскими числительными.

1а. شرح بیست باب در معرفت اسطرلاب

«Комментарий к [работе Наṣйр ад-Дйна Ṭӯсӣ] „Двадцать глав о познании астролябии"» [18].

Автор — Низāм ад-Дйн 'Абд ал-'Алӣ ибн Муḥаммад ибн ал-Ḥусa͡йн ал-Бирдa͡жандӣ (ум. 934/1527—1528 г.).

В собрании СПбФ ИВ РАН хранится два списка этого комментария (рукопись А 260, л. 16—91б и рукопись В 2218, л. 5б—132б).

В обоих списках текст оригинала надчеркнут красными чернилами.

В списке А 260 комментарий сопровождается графическими изображениями, а в списке В 2218 для последних оставлены соответствующие места, которые так и остались незаполненными.

Последняя, двадцатая глава списка А 260, видимо, не окончена, т. к. в списке В 2218 после того места, на котором заканчивается текст в списке А 260, содержится еще более полутора листов, из которых три четверти страницы отведено для таблицы, которая так и не была выполнена.

1б. То же.

Автор второго одноименного комментария, Муḥаммад ибн Сулa͡ймāн ал-Бурсавӣ, известный как Афазāда [19], — турецкий астроном, работавший при дворе османского султана Бāйазйд-ḫāна ибн Муḥаммад ибн Мурāд-ḫāна (886—916/1481—1512 гг.), которому и посвящен настоящий труд (рукопись А 261, 94 л., л. 4б).

На л. 94б имеется трудночитаемая помета с датой 1140/1727—1728 г., позволяющая утверждать, что список переписан не позднее указанного года.

Текст оригинала переписан красными чернилами, а сам комментарий — черными. Комментарий сопровождается графическими изображениями.

1в.

Среди прочих комментариев на этот же труд Насйр ад-Дйна Тусй у Стори (II, 1, с. 53) отмечен комментарий Мухаммада ал-Хусайн-ни, известного как Саййид Мунаджджим (XIV—XV вв.). Данное произведение, озаглавленное وسيله — «Средство», «Способ», представлено в собрании СПбФ ИВ РАН списком А 265 (л. 152б—158б).

Основываясь на кратком и неточном сообщении об этом списке в Mélanges Asiatiques (т. 3, 1859, с. 501), Стори отнес это произведение к числу комментариев вышеупомянутой работы Насйр ад-Дйна Тусй [20], хотя на самом деле в предисловии к этому комментарию сообщается, что он был составлен к работе Насйр ад-Дйна Тусй سی فصل — «Тридцать разделов» [21], имеющей также и другое название: مختصر در معرفت تقويم — «Резюме о познании календаря».

Список А 265 уникальный, но, к сожалению, неполный: из тридцати предполагавшихся глав в нем содержится только три первые главы. В конце третьей главы автор сообщает, что ниже будет следовать таблица, однако на этом список заканчивается.

Два предыдущих произведения в составе этой же рукописи переписаны в 985/1577—1578 и 987/1579—1580 гг., что позволяет приблизительно определить дату переписки комментария.

Названия трех первых глав списка А 265 полностью совпадают с названиями тех же глав в работе Насйр ад-Дйна Тусй «Тридцать разделов» или «Резюме о познании календаря», которая, кстати, также представлена в собрании СПбФ ИВ РАН рукописью В 834 (58 л.). Однако поскольку этот список дефектный (нет первого листа) и достаточно поздний по изготовлению, мы не будем специально рассматривать его в данной статье.

Две нижеследующие рукописи связаны с именем видного средневекового ученого Махмуда ибн Мухаммада ибн Кази-заде-йи Руми, известного как Мирим Чалаби (ум. 931/1525 г.).

2. رساله فی الربع

«Трактат о квадранте» [22] (рукопись А 686, л. 193б—208а).

В Кратком алфавитном каталоге [23] приведено несколько иное название этой работы: رساله در ربع المقنطرات — «Трактат об альмукантаратном квадранте». В списке А 686 такое название трактата отсутствует, а приведенный нами вариант несколько раз встречается на л. 193а, где также несколько раз упоминается 20 мухаррама 905/27 августа 1499 г. как дата начала переписки.

Произведение состоит из введения (مقدمه) и двадцати глав (باب) и посвящено Абу-л-Фатху султану Байазиду-хану [II] (886—918/1481—1512 гг.).

Во многих местах текст трактата зачеркнут и исправлен переписчиком, в самом же тексте и на полях имеются многочисленные приписки.

Последнее обстоятельство дает все основания полагать, что список А 686 является черновой авторской копией Мӣрима Чалабӣ.

Второй известный нам список этого произведения, хранящийся в Национальной библиотеке в Париже, моложе нашего списка почти на целый век.

Вторая рукопись (В 836, 84 л.) имеет в своем составе пять небольших трактатов об устройстве и использовании астрономических инструментов. В четвертом по порядку трактате говорится (л. 44б), что его автором является Мӣрим Чалабӣ. В остальных трактатах имя автора не упоминается, однако, судя по значительному сходству предисловий первых четырех трактатов (пятый трактат не имеет предисловия), по единству тематики, а также по посвящению одному и тому же лицу — османскому султану Абӯ-л-Музаффару Бāйазӣду ибн Мухаммад-ханӣ, т. е. Бāйазӣду II (в четырех местах), — с достаточной долей уверенности можно предположить, что автором всех пяти трактатов является Мӣрим Чалабӣ. При этом заметим, что предисловия первых четырех трактатов рукописи В 836 очень похожи и на предисловие к описанному выше трактату Мӣрима Чалабӣ (рукопись А 686), который также посвящен Бāйазӣду II.

Рукопись В 836 была переписана в мухарраме-сафаре 1083/мае—июне 1672 г. Мӣр Исмāʻӣлом ибн Мӣр-и Мӣрāн Хусайнӣ (л. 27б и 84б).

Названия и структура трактатов в рукописи таковы:

3 (1). مختصر در معرفت عمل بربع شکازی

«Резюме о познании действия с квадрантом [астролябии] шиказия» [24] — л. 1б—12а, введение (مقدمه) и 21 глава (باب).

4 (2). رساله در معرفت عمل بربع جامعه

«Трактат о познании действия с соединенным квадрантом» [25] — л. 13б—27б, введение (مقدمه) и 21 глава (باب).

Следует отметить, что приведенный в работе Матвиевской и Розенфельда перевод названия этого трактата на русский язык «Общий трактат о познании действий с квадрантом» [26] требует принципиального уточнения, т. к. слово جامعه, переводимое нами как «соединенный» и переведенное в вышеупомянутой работе как «общий» (?), относится в данном случае не к трактату, а к квадранту [27].

5 (3). رساله در معرفت عمل بربع شکازی a не رساله در معرفت عمل بشکازی

«Трактат о познании действия с [астролябией] шиказия», а не «Трактат о познании действий с квадрантом [астролябии] шиказия», как указано в Кратком алфавитном каталоге и у Матвиевской и Ро-

зенфельда[28] — л. 28б—43а, введение (مقدّمه) и 29 глав (باب), на л. 34а не вписана в отведенное место таблица.

6 (4). مهذّب در عمل بربع مجيّب

«Обучающий действию с синус-квадрантом [трактат]», а не «Мазхаб...» и «Учение...», как указано в Кратком алфавитном каталоге и у Матвиевской и Розенфельда[29] — л. 44б—72б, введение (مقدّمه), состоящее из семи разделов (فصل), и 31 глава (باب). В предисловии к этому трактату Мӣрим Чалабӣ отмечает, что синус-квадрант выделялся султаном Бāйазӣдом II среди прочих астрономических инструментов и поэтому, а также поскольку к тому времени никто не описал устройства этого инструмента, он и составил настоящий трактат (رساله).

7 (5). Анонимный трактат об устройстве и использовании некоего квадранта (просто ربع) — л. 73б—84б, 17 разделов (فصل).

Все вышеперечисленные трактаты в составе рукописей A 686 и B 836 можно с уверенностью отнести к числу достаточно редких произведений своего жанра.

III. Personalia

В предыдущем разделе два блока произведений могут также быть объединены тем, что связаны с именем одного человека — Наṣӣр ад-Дӣна Ṭӯсӣ (№ 1, 1а, 1б и 1в) и Мӣрима Чалабӣ (№ 2—7). Подобный принцип объединения списков будет соблюдаться и в настоящем, третьем разделе.

1. Абӯ Ма'шар Дӂа'фар ибн Муḥаммад ибн 'Умар Балḫӣ (171—272/787—886 гг.)[30].

1а. رساله‌ء مختصرو مفيد در احكام عالم و مواليد

«Краткий и полезный трактат о предсказаниях [относительно происходящего в] мире и о предсказаниях по дате рождения»[31] (рукопись A 264, л. 96а—118б).

Данный трактат состоит из двух частей. В первой части рассматриваются шесть видов (буквально: «степеней» — مرتبت) астрологических предсказаний: предсказания о судьбе религий и исповедующих их народов, предсказания о погоде и ценах на продовольствие, предсказания по гороскопу (восходящему светилу) момента рождения, теоретические пояснения переноса гороскопа и предсказания таким способом, предсказания по нахождению небесных светил в зодиакальных созвездиях, предсказания способом выбора (اختيار).

Вторая часть трактата[32] озаглавлена در معرفت خبر — «Об осмыслении известия» (л. 109б) и подразделяется на 13 разделов (فصل), некоторые из которых имеют свое название, раскрывающее их содержа-

ние. Эта часть трактата поясняет способы составления предсказаний относительно различных сторон повседневной жизни людей, таких как рождение и смерть, удачный или неблагоприятный исход предпринимаемого дела, ссоры, долги и займы, брак и т. п.

16. رساله، مختصردر احوال و احكام قرانات

«Краткий трактат об обстоятельствах соединений небесных светил в одном зодиакальном созвездии и предсказаниях по ним»[33] (рукопись А 264, л. 119а—133а).

Этот трактат не принадлежит перу Абӯ Ма'шара Балхӣ. Его истинным автором является Илйӓс ибн Аḥмад ибн Мӣкӓ'йл ибн 'Абдаллах ал-Ḳӓйсариййавӣ ал-Мунаджджим (л. 119б), который, использовав имевшиеся в его распоряжении труды видного астролога (в частности, он ссылается на «Книгу Тысяч» Абӯ Ма'шара), видимо, приписал настоящий трактат Абӯ Ма'шару в силу существовавшей традиции. Автор трактата указал и дату составления своего труда: 643 г. х./ 1245—1246 г. (л. 124а).

В колофоне трактата указана дата переписки — 29 зӯ-л-ḳа'да 744/14 апреля 1344 г., которую можно считать и датой переписки всей рукописи А 264 (см. ниже).

По содержанию трактат делится на вводную и основную части. В первой рассматриваются взгляды представителей различных народов и вероисповеданий на общие астролого-философские вопросы о сотворенности или извечности мира, о возрасте мира и небесных светил, о периодах в истории человечества, а также говорится о том, что есть соединение светил, какие существуют виды таких соединений и как часто они происходят.

Во второй части подробно разбираются четыре конкретные соединения светил (три соединения Юпитера и Сатурна и одно соединение Марса и Сатурна), произошедшие в VII/XIII в. Для каждого соединения светил приводится графическое изображение расположения небесных тел в момент этого соединения, после чего излагаются предсказания по этому соединению.

1в. مسائل ابو المعشر بلخی در اسطرلاب

«Вопросы Абу Ма'шара Балхи по [пользованию] астролябией» (рукопись А 264, л. 135б—157а, заглавие на л. 134а).

К астролябии как к таковой данное произведение не имеет никакого отношения. Это чисто астрологический трактат, состоящий из 43-х небольших частей. Первые четырнадцать из них названы просто فصل — «раздел», остальные 29 имеют тематические заглавия, два из последних именуются «главами» (باب), хотя структурно и по объему они ничем не отличаются от других.

В трактате поясняется, каким образом надлежит составлять астрологические предсказания относительно самых разнообразных явлений и событий в ежедневной жизни людей.

1г. احكام دوازده برج

«Предсказания по двенадцати зодиакальным созвездиям» [34] — рукопись В 837, л. 16—13а.

Список открывается заставкой ширазской школы. Он был переписан 22 джумада I 996/19 апреля 1588 г. каллиграфическим насхом.

Это небольшое произведение подразделяется на вопросы (سؤال или چون پرسند ، اگر پرسند), а также имеет в своем составе две главы (باب): главу о браке и главу о вражде. В нем даются ответы на возможные вопросы относительно тех или иных сторон повседневной жизни людей.

1д. ساعتنامه

«Книга о часах» [35].

Этот приписываемый Абу Ма'шару труд представлен в собрании СПбФ ИВ РАН двумя среднеазиатскими списками: В 2062 (л. 26б—28а, XIX в.) и С 453 (л. 348а—349б, XVII в.). Причем в Кратком алфавитном каталоге (ч. 1, № 2185, с. 305) автором трактата в первом списке указан Абу-л-Маʻрибӣ (!) Балхӣ. Здесь, несомненно, имеет место неверное прочтение части имени известного средневекового астролога.

В списке В 2062 говорится, что Абу Ма'шар составил настоящее произведение для некоего Бахрам-шаха (ср. у Стори и Монзави), тогда как в списке С 453 сообщается, что эта работа была написана по просьбе Зафар-шаха, правителя Хорасана.

В конце списка С 453 содержится отсутствующий в списке В 2062 раздел о выборе благоприятных и неблагоприятных дней недели для подстригания ногтей (اختيارات ناخن چيدن, л. 349б).

Разница между текстами в списках состоит еще и в том, что при перечислении благоприятных часов каждого из дней недели в списке В 2062 первым днем указано воскресенье, а в списке С 453 — суббота, а также в том, что в списке В 2062 использованы арабские названия дней недели, а в списке С 453 — их персидские эквиваленты, за исключением пятницы (روز جمعه).

Завершая обзор произведений, связанных с именем Абу Ма'шара Балхӣ, отметим, что рукопись В 807 из собрания СПбФ ИВ РАН (154 л., 1146/1733—1734 г.) также содержит произведение Абу Ма'шара كتاب فى علوم النجوم — «Книга о науках о звездах», но составлено оно на арабском языке и поэтому не может быть описано в настоящей статье.

2. Фахр ад-Дин Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Умар ибн ал-Хусайн ибн ал-Хатиб ар-Рази (545—606/1150—1209 гг.) [36].

2а. الاحكام العلائية من الاعلام السمائية

«Высокие предсказания по небесным знамениям» [37] — рукопись А 264, л. 2б—50б, о датировке всей рукописи см. выше.

Как указано у Стори и Монзави, это произведение состоит из двух больших частей (مقالت), первая из которых подразделяется на девять

разделов (فصل), а вторая — на 80 параграфов (у Стори и Монзави — مطلب, в списке A 264 — جزو). В первой части рассматриваются общие астрологические положения (كلّيات), а во второй — частные случаи астрологических предсказаний (جزوّيات).

Во введении автор сообщает, что собрал воедино высказывания таких ученых прошлого, как Птолемей (II в.), Вāлйс [Мисрй] (не позднее VIII в.), Доротей (время жизни точно не известно), Абӯ Ма'шар Балхӣ (см. выше), 'Умар ибн Фарруха̄н ат-Табарй (ум. ок. 815 г.), Ахмад ибн 'Абд ал-Джалйл Сиджзй (ок. 950—ок. 1025 г.), Йа'кӯб 'Алй ал-Касра̄нй (IX в.), Мухаммад ибн Аййӯб ат-Табарй (X—XI вв.), Кӯшйа̄р ибн Лаббан Ба̄шахрй ал-Джйлй (ок. 970—ок. 1030 г.) и Сахл ибн Бишр (ум. ок. 850 г.), на которых он часто ссылается и полагает, что у его труда много преимуществ по сравнению с иными подобными работами.

Среди упоминаемых у Стори и Монзави списков этого произведения список A 264 — самый почтенный по возрасту.

26. السرّ المكتوم فى مخاطبة النجوم

«Сокрытая тайна о беседе звезд» [38] — рукопись B 856, 108 л., переписана в середине месяца зӯ-л-ка'да 1001/августе 1593 г.

Поскольку краткое описание рукописи уже было сделано в середине прошлого века [39], мы не будем здесь повторяться, а лишь укажем, что из восьми [40] частей (مقالت) этого произведения, названия которых приведены во введении, в списке представлены первая—пятая части, видимо, отсутствует шестая часть, а седьмая и восьмая части представлены частично.

В целом же все части работы достаточно непоследовательно подразделяются на главы (باب), разделы (فصل) и прочие более мелкие составные компоненты. Вероятно, в списке имеются лакуны, либо он был изготовлен с дефектного протографа.

Говоря о списках произведений Фахр ад-Дйна Ра̄зй в собрании СПбФ ИВ РАН, отметим также, что в рукописи B 837, упомянутой выше, содержатся выдержки (منقول) из его работы اسرار التنزيل — «Тайны снижения» (л. 102б—107а), написанной на арабском языке.

3. 'Ала̄ ад-Дйн 'Алй ибн Мухаммад ал-Кӯшджй (ум. 879/1474—1475 г.) [41].

رساله در علم هيئت

«Трактат о науке астрономии» [42].

Эта хорошо известная работа 'Алй Кӯшджй представлена в собрании СПбФ ИВ РАН восемью списками.

Интересно отметить, что в списках A 267 (л. 226—856) и A 311 (л. 1246—155а) сказано, что настоящее произведение состоит из введения (مقدّمه) и трех частей (مقاله), тогда как в списках A 268 (л. 26а—946), B 833 (40 л.), B 2315 (л. 356—686) и B 4280 (л. 956—1336) указана несколько иная структура труда: введение (مقدّمه), две

части (مقاله) и заключение (خاتمه). Тем не менее на содержании работы такое различие в ее структуре не сказывается, т. к. третья часть в первой группе списков полностью идентична с заключением во второй.

Два списка из восьми неполные: список A 1061 (л. 1а—5а) содержит только конец девятой главы, десятую—одиннадцатую главы второй части и заключение, а список B 2999 (л. 54б—55а) — только заключение, или третью часть.

Состав работы подробно разобран у Матвиевской и Розенфельда [43], однако у последних вообще не упоминается третья часть, или заключение, именуемые во всех наших списках در معرفت ابعاد و اجرام — «О познании расстояний и [небесных] тел», что почти адекватно названию 11-й главы второй части в изложении Матвиевской и Розенфельда, которая в наших списках озаглавлена: در معرفت سمت نصف النهار و سمت قبله — «О познании полуденной линии и направления кыблы».

Из всех вышеупомянутых списков произведения, хранящихся в СПбФ ИВ РАН, прежде всего достоин упоминания переписанный в 903/1497—1498 г. список A 311. Однако в этом, одном из старейших в европейских собраниях списке отсутствуют несколько графических изображений и таблиц.

Изяществом изготовления и оформления выделяются переписанный мелким каллиграфическим наста'ликом в XVI—XVII вв. список A 267, а также прекрасно оформленный список B 833, который был переписан в 1031/1621—1622 г. и выверен в последний день месяца ша'бāна 1074/27 марта 1664 г.

Отметим также, что список B 817 (л. 16—15а) содержит комментарий пока не установленного автора на вышеупомянутый труд 'Алī Ḳӯшдӂī [44]. Список этот неполный, в нем содержится комментарий только на первые две главы второй части.

IV. Астрологические произведения

Некоторые работы астрологического содержания уже были упомянуты выше, когда речь шла о трудах Абӯ Ма'шара Балḫī и Фаḫр ад-Дīна Рāзī. В этом разделе мы сочли необходимым отметить следующие сочинения:

1. كتاب استخراج اندر طلب عمر و هيلاجات

«Книга выписок относительно изучения жизни [людей] и [их] телесных характеристик» [45] — рукопись A 264, л. 56а—96б, о датировке рукописи см. выше.

Автором указан 'Абдаллах (так!) Муḫаммад ибн Аййӯб аṭ-Ṭабарī (X—XI вв.) [46].

Это, по-видимому, один из самых старых списков произведения (744/1344 г.).

В нашем списке работа состоит из тридцати глав (باب), в которых даются советы и наставления о составлении астрологических предсказаний.

2. اختيارات مظفرى

«Музаффаровы выборы» [47] — рукопись С 794, 142 л., переписана в 830/1426—1427 г. Автор — Ḳуṭб ад-Дӣн Муḥаммад ибн Мас'ӯд Шӣрāзӣ (ум. 710/1311 г.) [48].

Поскольку это произведение уже было достаточно подробно и верно описано, мы сочли возможным ограничиться ссылкой на его описание [49], позволив себе не совсем согласиться с тем лишь утверждением в последнем, что, если бы не достаточная древность списка, он мог бы быть оценен как «довольно посредственный». Действительно, именно дата переписки списка С 794 увеличивает ценность и значимость его прочих характеристик, но будь этот список и много моложе, его вряд ли стоило так сильно занижать в оценке.

3. احكام قرانات

«Предсказания по соединениям светил» [50] — рукопись В 4383, 136 л.

Автор — Ӣрāншāх ибн 'Алӣ ан-Нӣшāбӯрӣ, сведениями о котором мы пока не располагаем, посвятил свой труд некоему правителю Ḳухистāна, Ḫвāфа и Синджāна.

Список В 4383 был переписан во второй половине IX/XV в., не позднее 889/1484—1485 г., поскольку эта дата фигурирует в записи одного из прежних владельцев списка (л. 9а).

Само же произведение, судя по его содержанию, было составлено не позднее конца первой трети—первой половины IX/XV в., т. к. о 847/1444 г., а возможно, и о 828/1425 г. в тексте говорится в будущем времени.

Работа состоит из авторского предисловия и трех частей (قسم), первые две из которых имеют в своем составе по шесть, а третья — три главы (باب).

В своем предисловии автор труда сообщает, что две первые части написаны им для того, чтобы, во-первых, помочь начинающим постичь премудрости соединений светил, а также, во-вторых, чтобы избежать упреков и порицаний, в особенности со стороны астрономов и астрологов, которые тоже могут найти в них ответы на свои вопросы. Здесь же говорится о том, что при написании своей работы автор использовал труды и высказывания Муḥаммада 'Абд ал-Джалӣля Сиджзӣ, Абӯ Ма'шара Балḫӣ и Кӯшйāра [ибн Лаббāна Бāшахрӣ] (даты их жизни см. выше), а от себя ничего не добавил. В первой части рассматриваются вводные положения, а во второй комментируются расчеты и вычисления.

Основной частью произведения как по содержанию, так и по объему (около 80% всего труда) является заключительная третья часть. Как сказано в предисловии, в ней рассматриваются соединения небесных светил за 500 лет.

Повествование об особенностях и предзнаменованиях таких соединений иллюстрируется многочисленными графическими изображениями расположений небесных светил в момент соединения.

В конце списка упоминается соединение светил, произошедшее 27 зӯ-л-ḥиджджа 1051/29 марта 1642 г. (ср. у Монзави).

Список прекрасно оформлен и переписан изящным каллиграфическим насхом. В некоторых таблицах присутствуют более поздние исправления в датах.

4. شرح مدخل منظوم در علم نجوم

«Комментарий к стихотворному введению в науку о звездах» [51] — рукопись A 1005, л. 40б—87а.

Автор — Ḥабӣбаллах ибн Муḥаммад Ṭабӣб — составил настоящий комментарий к одноименному произведению ʿАбд ал-Джаббара Ḥуджандӣ, написанному в месяце джумада II 616/август-сентябрь 1219 г. (так у Монзави), в 927/1520—1521 г. (хронограмма в колофоне: اتمام کتاب حبیب, т. е. 1 + 400 + 40 + 1 + 40 + 20 + 400 + 1 + 2 + 8 + 2 + + 10 + 2 = 927).

Учитывая то, что по палеографическим данным список A 1005 вполне может быть отнесен к началу X/XVI в., а также принимая во внимание тот факт, что данный список, с одной стороны, достаточно богато оформлен: заголовки и подзаголовки выполнены красными и синими чернилами, текст оригинала переписан красными чернилами, подробно и аккуратно исполнены графические изображения и таблицы, но, с другой стороны, текст комментария повсюду зачеркнут и исправлен той же рукой, можно предположить, что список A 1005 представляет собой хорошо оформленный авторский экземпляр работы.

5. لوائح القمر

«Предписания Луны» [52] — рукопись B 1639, л. 199б—279а.

Автор — Ḥусайн ибн ʿАлӣ ал-Байхакӣ, известный как Кашифӣ (ум. 910/1505 г.) — сообщает в предисловии, что настоящим произведением завершает свою большую работу, именуемую سبعهء کاشفیّه — «Кашифийская семерица» и состоящую из семи книг, названия которых он также приводит [53].

Данный труд состоит из введения (مقدّمه), двух частей (مقاله) и заключения (خاتمه). В работе описываются правила и принципы «выбора» (اختیار) благоприятного времени для тех или иных дел и занятий.

Во введении, состоящем из трех разделов (فصل), рассматриваются различные характеристики и аспекты «выборов».

В первой части, также состоящей из трех разделов (فصل), речь идет об общих условиях, которые необходимо соблюдать при осуществлении «выборов».

Вторая часть повествует о 153 конкретных случаях «выбора» благоприятного времени.

Заключение состоит из двадцати разделов и также посвящено разбору конкретных «выборов».

Интересна последняя фраза в составе описываемого произведения относительно его окончания: «Закончилась книга „Предписания Луны“, конец книги „Дары Сатурна“».

Дата переписки отсутствует, однако предыдущее произведение в составе рукописи В 1639 было начато 15 зӯ-л-ҳиджджа 979/29 апреля 1572 г. и завершено 11 рабӣ' I 980/22 июня 1572 г., а поскольку, судя по палеографическим данным, к моменту окончания переписки описываемой работы от указанной даты не могло пройти много времени (оба произведения переписаны на одной и той же европейской бумаге, по-видимому, в Турции), можно считать 980/1572—1573 г. датой переписки настоящей работы. Таким образом, данный список является одним из самых старых известных списков этого сочинения.

Отметим также, что все таблицы в составе списка В 1639 выполнены небрежно: разлиновка граф произведена не по линейке, а от руки.

6. كتاب ملحمه

«Книга-эпопея», или «Соединенная книга»[54], — рукопись В 840, л. 66—80б.

Автор — Абӯ-л-Фазл Ҳубайш (в списке В 840 — Ҳаббашӣ!) ибн Ибрāҳӣм ибн Муҳаммад ат-Тифлисӣ (1100—1230 гг.) — сообщает в предисловии, что после окончания своего труда ثمار المسائل — «Плоды вопросов» обратил внимание на то, что монархи и вельможи почитают «Книгу-эпопею», или «Соединенную книгу»[55], поскольку желают знать, что предвещают те или иные явления на небе, в воздухе и на земле, и что, по мере своих знаний и способностей, составил настоящий труд на основе арабских сочинений.

Данный труд состоит из двух больших частей (مقاله)[56]. В первой части, состоящей из двенадцати глав (тоже مقاله, по числу византийских месяцев, первый месяц — تشرين اول), каждая из которых делится на 25 разделов (فصل), рассматриваются предзнаменования 25 физических, астрономических и атмосферных явлений. Число рассматриваемых явлений определяет количество разделов в каждой главе.

Вторая часть имеет в своем составе 28 разделов (فصل), согласно количеству фаз Луны, каждый из которых подразделяется на 12 составных частей, по числу зодиакальных созвездий. В этой части рассматриваются предзнаменования 28 явлений, причем первые 25 из них полностью совпадают с явлениями первой части.

Дата переписки сочинения не указана, но на л. 99б приведена дата переписки одного из последующих произведений в составе рукописи В 840 — месяц рабӣ' I 1134/декабрь 1721—январь 1722 г., что дает основание полагать, что описываемый список переписан не позднее этой даты.

V. Календари

В собрании СПбФ ИВ РАН представлены восемь традиционных мусульманских календарей на год (تقويم). Поскольку подобные календари достаточно широко представлены в различных коллекциях, мы лишь укажем в настоящем разделе, что в описываемой коллекции представлены календари на годы, начинавшиеся 4 рабӣ' I 1126/20 марта 1714 г. (рукопись С 624, 21 л.); 18 рабӣ' II 1130/21 марта 1718 г. (рукопись С 625, 18 л., нет начала); 19 ṣафара 1259/21 марта 1843 г. (рукопись А 268, л. 16—16а); 7 ǰумāдā I 1266/21 марта 1850 г. (рукопись С 1630, л. 218а—232а, нет начала); 27 ша'бāна 1276/21 марта 1860 г. (рукопись Д 140, 18 л., 2 унвана, каллиграфический список, переписан для Нāṣир ад-Дӣн Шāха Ḳāǰāра (1848—1896 гг.)); 12 шаввāля 1280/21 марта 1864 г. (рукопись С 621, 14 л., каллиграфический список); 23 шаввāля 1281/21 марта 1865 г. (рукопись С 620, 16 л., 2 унвана, каллиграфический список, переписан для Нāṣир ад-Дӣн Шāха Ḳāǰāра (см. выше)); 2 ṣафара 1292/21 марта 1874 г. (рукопись Д 677, 29 л.).

Все вышеперечисленные календари содержат астрономические таблицы с указанием расположения небесных светил в зодиакальных созвездиях на каждый день и месяц, таблицы фаз Луны, астрологические таблицы и предсказания по ним, указания на благоприятные дни и часы для начала того или иного дела.

В заключение считаем своим долгом поблагодарить О. Ф. Акимушкина за многочисленные консультации и советы, полученные при написании настоящей статьи.

Примечания

1. О роли, месте и значении астрономии и астрологии в мусульманском обществе, равно как и об их структуре и задачах написано и сказано немало. Мы не будем подробно останавливаться на этом вопросе в данной работе и ограничимся ссылкой на статью «Астрономия и астрология» в «Энциклопедии Ираника» (т. 2, с. 858—871) и приведенную в ней библиографию.
2. В прошлом веке о некоторых из отобранных нами для обзора рукописях были сделаны краткие сообщения как о новых поступлениях в коллекцию Азиатского музея. Одно такое краткое сообщение и два достаточно полных описания отобранных списков будут отмечены ниже.
3. *Акимушкин О. Ф., Кушев В. В., Миклухо-Маклай Н. Д., Мугинов А. М., Салахетдинова М. А.* Персидские и таджикские рукописи Института Народов Азии (Краткий алфавитный каталог). Ч. 1—2. М., 1964.
4. При сравнении списков собрания СПбФ ИВ РАН со списками других коллекций была использована следующая справочная литература:

   C. A. Storey. Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey. Vol. 2. Part 1. London, 1958 (в дальнейшем — Стори);

   Aḥмад Монзави. Феһрест-е носхеһā-йе хатти-йе фāрси, ǰелд-е йеком, Теһрāн, 1348/1969 (в дальнейшем — Монзави).

   При уточнении био-библиографических данных помимо вышеуказанных работ были также использованы издания:

Матвиевская Г. П., Розенфельд Б. А. Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII—XVII вв.). Кн. 1—3. М., 1983 (в дальнейшем — Матвиевская и Розенфельд).

Fuat Sezgin. Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd. VII. Leiden, 1967—1979 (в дальнейшем — Сезгин).

5. Стори, с. 59; Монзави, с. 339; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 437—439, здесь же об авторе.
6. О нем см.: Сезгин, 7, с. 41—48.
7. О нем см.: Сезгин, 4, с. 89—90, 7, 64—66.
8. Стори, с. 67—72; Монзави, с. 303—304; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 492—495.
9. Ср.: *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 2, ч. 2. С. 138.
10. К сожалению, нам пока не известен источник, позволивший В. В. Минорскому считать датой составления Зиджа Улугбека понедельник 29 рамазана [847 г. х.], или 20 января 1444 г. (там же, примеч. 32).
11. См. примеч. № 8 к настоящей статье.
12. Мы предлагаем следующий вариант перевода второй—четвертой частей:

Часть вторая. О познании времен (либо дат), гороскопа каждого времени (даты) и того, что к этому относится:

در معرفت اوقات و طالع هر وقت و آنچه بدان تعلق دارد.

Часть третья. О познании движения светил, их мест (либо координат) по долготе и широте и их спутников (либо относящихся к этому [вопросов])

در معرفت روش ستارگان و مواضع ایشان در طول و عرض و توابع آن.

Часть четвертая. Об остальных астрологических действиях.

در باقی اعمال نجومی.

13. Стори, с. 75; Монзави, с. 263, 264—265 — تعدیل معدّل قمر ; Матвиевская и Розенфельд, 3, с. 20.
14. См. предыдущее примеч.
15. Стори, с. 89; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 594.
16. Стори, с. 52—54; Монзави, с. 243—247; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 104—105.
17. Об авторе см.: Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 392; названия глав см.: Там же, с. 405; Монзави, с. 243 (есть неточности).
18. Стори, с. 54; Монзави, с. 312—314; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 541—543.
19. Стори, с. 54; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 536.
20. Матвиевская и Розенфельд предположительно указывают, что это комментарий к труду ʿАбд ал-Ḳādира ибн Ḥасана Рӯйānӣ «Резюме о познании календаря» (3, с. 35).
21. Стори, с. 57—58; Монзави, с. 309—312; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 406.
22. Стори, с. 79—80; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 544.
23. Ч. 1, № 1855, с. 258, см. также предыдущее примеч.
24. Упоминаний о других списках этого произведения пока не обнаружено.
25. Стори, с. 80.
26. Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 544.
27. У Матвиевской и Розенфельда указывается (1, с. 86—87), что синус-квадрант соединяется с альмукантаратным квадрантом и астролябией. Возможно, термин ربع جامعه, переводимый нами как «соединенный квадрант», означает именно такое соединение инструментов.
28. В Кратком алфавитном каталоге (ч. 1, № 3881, с. 518) и у Матвиевской и Розенфельда (2, с. 545) название этого трактата указано неточно: «Мухтаṣар дар маʿрифат-и ʿамал ба рубʿ-и шикārӣ» и «Мухтаṣар дар маʿрифат-и ʿамал бā рубʿ-и шикāзӣ».

О термине «шиказия» или «шакказия» см. статью Д. Кинга (JHAS. 3, № 2, 1979, с. 244—257).

29. Краткий алфавитный каталог, ч. 1, № 3881, с. 519; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 544; ср.: Стори, с. 79.
30. О нем см.: Энциклопедия Ираника, т. 1, ч. 4, с. 337—340.

31. Ср.: Монзави, с. 213.
32. В Кратком алфавитном каталоге (ч. 1, № 1277, с. 189) эта часть отмечена как отдельное произведение.
33. Ср.: Монзави, с. 206, 211—212, а также: Blochet II, 784:3 и Ethé, Bodleian Library, № 1526 и 1527. Более подробное описание этого трактата см. в нашей ст.: Астрологический трактат XIV в. о соединениях светил в одном знаке зодиака, приписываемый Абӯ Ма'шару Балхӣ // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Т. 24, ч. 1. М., «Наука», 1991. С. 212—217.
34. Ср.: Монзави, с. 211.
35. Стори, с. 40; Монзави, с. 306—307.
36. О нем см.: Стори, с. 49; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 362—364.
37. Стори, с. 49; Монзави, с. 222—223.
38. Стори, с. 50; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 364.
39. См.: Mélanges Asiatiques, IV, 1863, с. 56—57.
40. У Блоше (II, N 897) указано, что сочинение состоит из шести глав, названия которых идентичны с названиями первых шести глав списка B 856.
41. О нем см.: Стори, с. 75—77; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 504—506.
42. Стори, с. 76.
43. Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 506.
44. У Стори указано три (с. 77), а у Монзави — пять (с. 321—323) комментариев на это произведение.
45. Ср.: Стори, с. 43 (1); Монзави, с. 226—227, где данное произведение, видимо ошибочно, приравнивается к другому труду этого же автора, а именно: شش فصل — «Шесть разделов» — ср.: Стори, с. 43 (2).
46. О нем см.: Стори, с. 3—4; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 312—214, а также статью Ж. Лазара в сборнике статей, посвященном В. В. Минорскому (Йāднāме-йе ирāни-йе минорски, Tehрāн, 1348/1969).
47. Стори, с. 64; Монзави, с. 224—225; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 431.
48. О нем см.: Стори, с. 64; Матвиевская и Розенфельд, 2, с. 427—432.
49. См.: Collections scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Etrangères. Vol. 3. 1886. N 124. P. 300—317.
50. Монзави, с. 212.
51. Монзави, с. 320—321.
52. Стори, с. 78—79; Монзави, с. 344—345.
53. Ср.: Монзави, с. 307.
54. Монзави, с. 355—356; Rieu II, 852.
55. По-видимому, речь идет об одноименной книге Даниила.
56. У Монзави и Рье (см. примеч. № 54 к настоящей статье) отмечены списки этого произведения, состоящие только из одной (первой в списке B 840) части.

Summary

Some Persian astronomical and astrological manuscripts from the collection of the St. Petersburg Institute of Oriental Studies

The article has been aimed to give a fuller description of some rare and unique Persian astronomical and astrological manuscripts from the collection. It updates previous reports on these manuscripts, provides new original data on their dating, structure, contents and derivation, and establishes their place among copies of the same works kept in other collections.

The manuscripts discussed in the article differ in volume, age and place of production. Nonetheless, they represent all sides and branches of medieval Islamic astronomy and astrology.

The compositions chosen have formed the following sections: 1) zijes and their commentaries; 2) treatises on astronomical instruments; 3) personalia; 4) astrological compositions; 5) calendars.

ТОЧКА ЗРЕНИЯ

О парадоксах «Дао дэ цзина»

В. С. Панфилов
Санкт-Петербургский государственный университет

> Взор наш, в созерцании великого пространства, не стремится ли обыкновенно — мимо всего близкого, ясного — к концу горизонта, где густеют, меркнут тени и начинается непроницаемость?
>
> *Н. М. Карамзин.* История государства Российского

Древнекитайский философский трактат «Дао дэ цзин», традиционно приписываемый философу Лао-цзы (VI—V вв. до н. э.), изначально пользовался репутацией произведения темного. Не оспаривая утвердившуюся репутацию по существу, заметим все же, что она явно нуждается в некоторой конкретизации, поскольку в интересующем нас произведении найдется достаточно примеров, когда мысль автора ясна и недвусмысленна. «Нет больше несчастья, чем незнание границ своей страсти, и нет большей опасности, чем стремление к приобретению» [1, с. 128]. «Знать одевается в роскошные ткани, не удовлетворяется обычной пищей и накапливает излишние богатства. Все это называется разбоем и бахвальством» [1, с. 130]. «Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы» [1, с. 124]. «Трудно управлять народом, когда у него много знаний» [1, с. 134]. Примеры можно было бы без труда умножить, однако в подавляющем своем большинстве они будут трактовать такие вполне земные проблемы, как моральные ценности, облик совершенномудрого, устройство общества, идеал правителя. Репутация же темного произведения связана с тем, что исходным моментом всех выводов и умозаключений выступает предельно абстрактный онтологический принцип, дефиниции которого оборачиваются построением доктрины, оперирующей не столько эмпирическими данными, сколько понятиями языка, когда сопоставляются категории мышления, а не факты природы. Нечто подобное — резкий разрыв между теоретическими понятиями и эмпирической наглядностью — наблюдается в современной физике. Отсюда и постановка вопроса о том, что система Лао-цзы представляет собой резервуар абстрактных понятий, способы обращения с которыми дают возможность использовать по аналогии не менее абстрактные понятия теоретической физики [2, с. 24].

Онтологические разделы «Дао дэ цзина» — наиболее глубокие, темные, интригующие и притягательные, ибо уже при первом знакомстве с памятником невозможно избавиться от ощущения, что за туманными формулировками скрывается нечто гораздо большее, чем стилистические изыски или изощренные мистификации. Этот памятник принадлежит к числу произведений, которые лишь до определенных пределов допускают философскую интерпретацию посредством исключительно внутреннего анализа,

так сказать, «сами по себе». Онтологические категории, с разной степенью ясности и определенности намеченные в «Дао дэ цзине», всегда будут побуждать к выходу в более широкий понятийный контекст, позволяющий соотнести древнекитайские понятия с современными идеями и лучше уяснить их место в общечеловеческой системе религиозно-философского знания. При такой постановке вопроса следует спокойно воспринимать возможные текстологические потери, ибо для прояснения сути дела не обойтись без разумной отстраненности от дорогой китайскому сердцу комментаторской традиции, когда под лавиной пояснений, разъяснений и объяснений постепенно смолкает голос обсуждаемого автора, уступая место вековечным спорам самих комментаторов.

«Дао дэ цзин» излагает материал в последовательно парадоксальной форме. Эта яркая особенность древнекитайского трактата побуждает к постановке вопроса: «Что означает манера изъясняться парадоксами? Что такое парадокс?»

Парадокс — это суждение, вступающее в противоречие с *ортодоксальным* подходом. В широком смысле слова понятие «парадоксальный» допускает приложение к самым разным сферам интеллектуальной деятельности, не неся каких-либо религиозно-идеологических коннотаций, однако более корректным представляется все же противопоставление ортодоксального/неортодоксального как мировоззренческих установок. Например, Секст Эмпирик называл парадоксальным мнение Эмпедокла, согласно которому разумно все, а не только живые существа [3, с. 206].

Ортодоксальный подход выступает в качестве точки отсчета, по отношению к которой и происходит выявление парадокса. Таким образом, парадокс, понимаемый как заблуждение мысли относительно некоторой точки отсчета, либо опровергается ортодоксальным суждением, либо существует временно, изобличая *затруднение мысли* в каком-то вопросе. Рано или поздно подобное затруднение решается в пользу определенного подхода, который с этого момента обретает статус ортодоксального.

Рациональное мышление все свои усилия сосредоточивает на устранении парадоксов. Их наличие в научной теории считается нетерпимым недостатком, свидетельством несовершенства теории. В других сферах духовной деятельности мы спокойно миримся с парадоксами, которые при строго рациональном подходе таковыми не являются, допуская устранение посредством рационализации. Условимся называть такие парадоксы *устранимыми*. Главное в устранимых парадоксах то, что они не угрожают рациональному мышлению, возникая по причинам, так сказать, привходящего свойства. Рассмотрим основные причины появления устранимых парадоксов.

В самом простом случае что-то необычное высказывается с целью привлечь внимание к автору. «Лучший способ избавиться от желания — поддаться ему» (О. Уайльд) — это поза по преимуществу, в большей мере ощутимая в серийных «перевертышах» того же автора, по образцу «Своя рубашка дальше от тела». Высказывание «Я люблю смотреть, как умирают дети» (В. Маяковский) не стоит принимать близко к сердцу, ибо тогда пришлось бы отказать его автору не только в звании величайшего поэта нашей эпохи, но и в гораздо более скромном звании нормального человека.

Близко к рассмотренному случаю находится поза несколько иного рода — полемический стиль. В этой формулировке объединяются два мо-

мента, хотя и различные, но достаточно часто выступающие в тесном взаимодействии: внешний (стремление к эффектной форме) и внутренней (сознательное заострение проблемы). «Падающего — подтолкни!» (Ф. Ницше) — это по преимуществу стиль, и неортодоксальная мораль данной сентенции утрачивает парадоксальность в контексте исповедуемой автором антихристианской этики *любви к дальнему*, когда в интересах будущего, работающего над созданием совершеннейшего человека (сверхчеловека), нежелательно сохранение в настоящем всего болезненного и нежизнеспособного. «Этот человек — мертвец» — парадокс, занимавший умы Средневековья и призванный полемически заостренно, представляя статическую ситуацию в динамической перспективе, подчеркнуть смертность человека с позиций Вечности [4, с. 132].

В основе парадокса может лежать логическая ошибка: «Материя вечна. Ситец — материя. Следовательно, ситец вечен». Подобные парадоксы существуют скорее в качестве отрицательных примеров дидактического характера. В науке логические ошибки встречаются, но преимущественно в непарадоксальной, подчас весьма трудноуловимой форме.

Наконец, парадокс возможен в силу трудностей лингвистического порядка. Сравнительно простой случай — отсутствие, как правило временное, подходящих средств для корректной формулировки. Древнекитайский мыслитель Гунсунь Лун, сильно смутивший умы соотечественников сентенцией «Белая лошадь — не лошадь», сказал бы, возможно, что «видовое понятие не тождественно родовому», если бы располагал соответствующей терминологией. Более сложный случай — необходимость выразить нечто, в принципе трудно фиксируемое с помощью естественных языковых средств. Диалектически противоречивая форма высказываний Гераклита («Мы существуем и не существуем») проистекала от проекции на смысл слова чувственно воспринимаемой текучести вещей, тогда как Парменидовская логика тождества замыкалась на логически непротиворечивом определении терминов, которое возможно лишь при жесткой фиксации или, как говорил Аристотель, «остановке» природы [5, с. 52].

Рационализация парадокса, снимающая его метафоричность, изобличающая позу, устанавливающая ограничительные условия для формулировок, — это торжество логики и здравого смысла, но торжество далеко не безграничное, ибо «очень часто логическое мышление ведет лишь до определенного пункта, где оно нам изменяет, оставляя нас на произвол судьбы» [6, с. 78]. Устранимым парадоксам противостоят парадоксы неустранимые, которые будем называть *онтологическими*, имея в виду, что они относятся к сферам бытия, недоступным рациональному анализу. При достаточно строгой и последовательно диалектической формулировке такие парадоксы принимают вид *антиномий*: «Существует первопричина мира — не существует первопричины мира» (И. Кант). «Антиномия порождается осознанной неадекватностью мышления своему предмету. Она обнаруживает недостаточность сил человеческого разума, который на известной точке принужден останавливаться, а вместе с тем не может не идти до этой точки» [7, с. 89].

Человеку естественно присуща рациональная форма мышления, реализующаяся при выявлении связей, имманентных (в терминологии имманентной философии) структуре нашего разума. *Рациональное* — это и есть постигаемое разумом, сообразное с правилами логической непротиворечивости и логического вывода. Соответственно то, что обнаруживает от-

рицательные признаки по данным показателям, есть *иррациональное*. Разум с необходимостью покоится на не-разуме, логика — на не-логике [8, с. 49], и сам факт наличия рационального неизбежно ведет к постулированию иррационального. С научной и прагматической точек зрения вполне понятно повышенное внимание к рациональному как единственно нам доступному способу мышления, однако разведение рационального и иррационального по разным углам «крайне не философично» [9, с. 53].

Онтологический парадокс — это пограничный столб на меже рационального, аннигиляция рационального мышления при попытке вступить в недоступную сферу. Онтологический парадокс — это формулировка иррационального в рациональных категориях, орлиный полет в исполнении крота.

Иррационализм не столько выступает против рационализма, сколько задается вопросом об истине подлинного бытия [9, с. 64]. Рационалистически настроенный мыслитель убежден в умопостигаемом устройстве мира, мыслитель, настроенный иррационалистически, исходит из того, что в основе бытия лежат начала, ускользающие от рационального познания [9, с. 57].

Рациональное познание осуществляется преимущественно в терминах, наделенных знаковой функцией, но не исключает и оперирования иррациональными понятиями, носящими не знаковый, но символический характер. *Знак* — это единство означающего и означаемого. Последнее, т. е. внутренняя сторона знака, представляет собой некоторое содержание, поддающееся осмыслению на понятийном или экзистенциальном уровне. *Символ*, будучи лишен содержательного аспекта, *не обозначает* в точном смысле слова, но лишь *указывает* на некоторый феномен, реальность которого может быть так или иначе обоснована, иногда даже доказана, но осмысление которого невозможно. В математике π (отношение длины окружности к диаметру) есть знак, а i (корень квадратный из минус единицы) — символ, указывающий на нечто, лишенное смысла. Знаковый характер имеет формула потенциальной бесконечности ($n + 1$), тогда как маркер бесконечности актуальной (∞) суть символ, призванный постулировать некий иррациональный фон, вне которого потенциальная бесконечность делается, по определению ряда ученых, «дурной», т. к. не может вырваться за пределы конечного.

Стоящее за символом иррациональное понятие — это такое понятие, определение которого ведет к онтологическому парадоксу (антиномии). Пример — математический нуль: *число*, обозначающее *отсутствие числа* и не поддающееся ни одной из операций, допустимых для других чисел.

Вкрапление символов в знаковую систему рационального знания — это, по сути дела, интеллектуальная катастрофа, хотя прагматически картина вовсе не выглядит столь мрачно. Оперируя иррациональными понятиями в строго рациональном контексте, можно приходить к результатам, поддающимся надежной практической проверке и тем самым как бы «задним числом» оправдывающим использованный для их получения понятийный аппарат. Таково положение дел в математике, которая по количеству иррациональных категорий успешно конкурирует с теологией, также оперирующей символами в знаковом контексте и получающей не менее безупречные, чем математика, выводы, не поддающиеся, однако, никакой верификации.

В «Дао дэ цзине» иррациональные понятия и онтологические парадоксы возникают главным образом в связи с двумя центральными категориями трактата — *дао* (道) и *дэ* (德), отраженными в его заглавии, причем речь идет только об онтологическом аспекте этих неоднозначных категорий.

Слово «дао» употребляется в трактате по меньшей мере в трех основных значениях:

1) Абсолют — трансцендентная категория онтологически парадоксального характера. Именно в этом смысле «дао» иногда употребляется с определением «вечное» (常道);

2) «Небесное дао» (天之道) — установленный Небом порядок вещей в Природе, естественный ход событий, не без положительного этического подтекста. В этом значении «дао» встречается с определением «великое» (大道);

3) Морально-этическое дао, выступающее в двух аксиологических ипостасях: «дао совершенномудрого» (聖人之道) — образ жизни в соответствии с Небесным дао, в гармонии с естественным ходом событий; «человеческое дао» (人之道) — образ жизни вопреки Небесному дао, когда естественность извращается человеческими установлениями.

Что же такое дао — Абсолют? «Дао дэ цзин» начинается словами: «Дао, которое можно обсуждать, не есть вечное Дао. Имя, которое можно наименовать, не есть вечное Имя»[1] (道可道非常道。名可名非常名, 1[2]). Обсуждать, обозначать словом можно лишь то, что доступно человеческому пониманию. Таковы, к примеру, нормы общественной жизни, а призванное зафиксировать их в слове морально-этическое *дао* совершенно явно выступает как *знак*. Дао-Абсолют постулируется как противоположность Универсума, Единого (—), выход за пределы Универсума, трансцендентный принцип начала мира: «Дао рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождают все существа» [1, с. 128] (道生一。一生二。二生三。三生萬物, 42). Менее буквальный, но философски более эксплицитный перевод мог бы звучать так: «Дао порождает Единое. Единое дает начало противоположностям. Противоположности дают жизнь чему-то третьему. Далее складывается множественность вещей в мире». Единое — это Универсум, весь существующий мир начиная от разлетающихся в бесконечность галактик и кончая нашими снами. Если мир исчерпывается самим собой, то никакой трансцендентности нет, она появляется лишь при условии, что мир не основан на самом себе и некоторым образом указывает за свои пределы [10, с. 426]. Дао как первопринцип, предшествующий Единому и предопределяющий его, допускает только *констатацию* с помощью *символа*, но никак не *обсуждение* в точном смысле слова. Переход от Абсолютного к относительному недоступен пониманию, ибо упирается в антиномию [7, с. 156].

Иррациональный характер Абсолюта сказывается и в том, что это понятие допускает только отрицательные определения (*Дао* неисчерпаемо, невидимо, неслышимо, неощутимо, не освещено, не затемнено, неясно, бесконечно, безымянно, бесформенно...) или же такие, которые, будучи положительными лексически, *семантически* содержат отрицание и легко переводятся в отрицательную форму (пусто, т. е. *не* заполнено; вечно,

---

[1] Отсутствие ссылок при переводах означает, что они принадлежат автору.

[2] Цифра после китайского текста указывает на раздел «Дао дэ цзина».

т. е. *не* имеет начала и конца; глубочайшее, т. е. *не* имеющее предела и т. д.). Именно так принято определять Бога в апофатической теологии, поскольку любое положительное утверждение было бы претензией на постижение непостижимого: Причина всего... «не имеет ни тела, ни формы, ни образа, ни качества, ни количества, ни массы; она не имеет места, не видится, не доступна чувственному восприятию; не чувствуется и не ощутима ⟨...⟩» [Дионисий Ареопагит. Цит. по: 7, с. 108].

Безымянность (無名) — существенное свойство Абсолюта, т. к. имя (名), в отличие от простой метки (字), есть *знак*. Констатировать наличие Абсолюта, указать на него можно только с помощью символа: «Я не знаю его имени. Обозначая иероглифом, даю ему метку — Дао» (吾不知其名。字之曰道, 25). Наши слова приспособлены для понятий нашего мира, но с ними нельзя двигаться в трансцендентные сферы, ибо эти сферы невербальны. Вечное имя (常名), т. е. имя вечного понятия, для нас не существует по определению, потому что оно стало бы *именем* Абсолюта. «Всякое именование есть уже шаг к истолкованию» [11, с. 152]. Ср. еще раз позицию апофатического богословия: «...я не умею назвать Тебя, ибо не знаю, что Ты еси. И если скажет мне кто-либо: то или иное есть Твое имя, то потому уже, что он дает имя, я знаю уже, что это не Твое имя» [Николай Кузанский. Цит. по: 7, с. 117].

В свете изложенного вполне ясной представляется идея, развиваемая в первом разделе «Дао дэ цзина»: «Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем, — мать всех вещей» [1, с. 115] (無名。天地始。有名。萬物母, 1). Безымянное — это Абсолют, предшествующий Космосу (небу и земле) Первопринцип, обладающее именем — это Небесное *дао*, или, в современной терминологии, — совокупность законов Природы, включая и моральную сферу.

Трудно требовать от древнего трактата строгой терминологической последовательности, и не стоит удивляться, что слово «дао» довольно часто употребляется без каких-либо уточняющих определений. В каждом подобном случае приходится решать, что же именно имеется в виду, однако поскольку самый глубокий водораздел проходит все-таки между иррациональным и рациональным *дао*, можно предложить снимающий многозначность переводческий тест — подходит ли в том или ином контексте перевод «Абсолют». Например: «Дао пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее! Оно кажется праотцом всех вещей» [1, с. 116] (道衝。而用之久不盈。深乎。萬物宗, 4). Перечисленные здесь атрибуты *дао* вполне приложимы к Абсолюту. Поскольку же в трактате устанавливается иерархия «Абсолют → Единое (Космос; небо и земля) → Все вещи», а «обладающее именем», т. е. Небесное *дао*, характеризуется как «мать всех вещей» (萬物母, 1), то «праотцом» (宗) всех вещей должен быть выходящий за пределы Единого Абсолют.

Другой пример. «Когда устранили великое *дао*, появились „человеколюбие“ и „справедливость“» [1, с. 120] (大道廢。有人義, 18). «Устранить», и то имея в виду лишь морально-этический аспект, можно Небесное дао, но никак не Абсолют. С устранением Небесного дао, иначе говоря — при нежелании соблюдать установленные Небом разумные и справедливые начала, как раз и возникают коллизии типа того, что «Небесное *дао* отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же *дао* — наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято» [1, с. 137] (天之道損有餘。而補不足。人之道則不然。損不足

◦ 奉有餘, 77). Заметим, между прочим, что в переводе «Когда устранили великое *дао*, ...» учтен комментарий, в соответствии с которым в данном контексте иероглиф 人 (человек) употреблен вместо иероглифа 仁 (человеколюбие), однако содержательно корректный перевод может быть получен и без таких текстологических изощрений: «С устранением великого *дао* появилась человеческая справедливость», т. е. возник один из аспектов *человеческого дао* — дуализм справедливости/несправедливости, извращающий Небесную гармонию, не знающую этой антитезы.

Рассмотрим вопрос, непосредственно связанный с категорией Абсолюта, — взаимосвязь небытия (無 *у*) и бытия (有 *ю*). Начнем с терминологических уточнений. Античная философия, чувствительная к динамике отрицания, различала две противоположности бытия: οὐκ ὂν «Ничто» (в форме «укон» этот термин эпизодически встречается в русской религиозной философии) и μὴ ὂν «Нечто» (термин «меон» весьма распространен в философской литературе). «Ничто», совершенное небытие — это только задача для мысли, идеально ставимый предел, категория в полной мере иррациональная [12, с. 265]. Античная философия не чуждалась такой постановки вопроса, не говоря уже о философии религиозной, принимающей Творение из Ничто в качестве одного из исходных своих постулатов, однако «Дао дэ цзин» в данном вопросе остается скорее в сфере непознанного, чем иррационального. Если мышление античного мира трактовало небытие как отсутствие бытия, то в древнекитайской философии небытие есть источник бытия [13, с. 12]. «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии» [1, с. 127] (天下萬物生於有 ◦ 有生於無, 40). Термин «у» может быть понят только в смысле «меон», иными словами — как потенциальное, неоформившееся бытие [14, с. 42].

Более адекватный перевод терминов «у/ю» был бы «хаос/космос» или «беспорядок/порядок». Древние рассматривали хаос как одну из первопотенций мира, необходимую составляющую эволюционных изменений, и в этом смысле даже как часть красоты мира [15, с. 179]. Подобно многим другим откровениям древних мистиков, взгляд этот удивительно современен: «Порядок и беспорядок... оказываются тесно связанными — один включает в себя другой. И эту констатацию мы можем оценить как главное изменение, которое происходит в нашем восприятии универсума сегодня» [16, с. 49].

Бытию (порядку) и небытию (беспорядку) приписываются атрибуты вечности (常), причем если небытие может быть только умопостигаемо в своей сокровенной сущности, то бытие доступно наблюдению в своих видимых границах (常無 ◦ 欲觀其妙 ◦ 常有 ◦ 欲觀其徼, 1). Бытие и небытие имеют общий источник в опосредующем Абсолюте и различаются только названиями (此兩者同生而異名, 1), будучи по сути дела различными моментами Единого. Чередование бытия/небытия, которые взаимно порождают друг друга (有無相生, 2) есть развитие Универсума (Единого). Сравним современный взгляд на проблему: «Космологические открытия последнего времени демонстрируют, что мироздание имеет историю, тогда как традиционная точка зрения исключала какую бы то ни было историю универсума, который рассматривался как целое, содержащее в себе все, что делало бессмысленной саму идею его истории» [16, с. 49].

Мы оставляем вне специального рассмотрения вопросы, связанные с Небесным и человеческим *дао*. Эти понятия рациональны, и оперирование ими не ведет к онтологическим парадоксам.

Слово «дэ» употребляется в трактате в двух значениях — онтологическом (энтелехия) и морально-этическом (добродетель). Не считая эпитета «глубочайшее» (玄), иногда прилагаемого к онтологическому *дэ*, эти значения не разграничиваются с помощью уточняющих определений типа «небесное», «человеческое» и т. п., которые, пусть непоследовательно и нерегулярно, все же сопровождают употребление термина «*дао*». Нас в дальнейшем будет интересовать преимущественно онтологическое *дэ*. Его характеристики немногочисленны и достаточно туманны. Впрочем, редки, коротки, «странно расплывчаты» и первоисточники античной философской мысли в том, что касается понятия энтелехии [17, с. 65].

После того как нечто возникло, оно должно вырасти, набрать силу, утвердиться. Именно в этой сфере становления и роста все определяется онтологической категорией *дэ*. Если *дао* рождает вещи, то *дэ* «вскармливает» их (道生之 ◦ 德畜之, 51), «взращивает их, воспитывает их, делает их зрелыми, ухаживает за ними, поддерживает их» [1, с. 130] (長之 ◦ 育之 ◦ 成之熟之 ◦ 養之覆之, 51). Специально подчеркивается нематериальность *дэ*, причем делается это в специфических и туманных выражениях, напоминающих рассуждения о «неуловимости» вездесущего *дао*. Речь идет о том, что обеспечивая развитие и становление вещей, *дэ* не владеет ими, будучи лишь некой «силой», «энергией». «Создавать и растить, создавая — не обладать созданным, приводить в действие — не полагаясь на то, что приведено в действие, взращивая — не считать себя властелином того, что выращено, — вот что называется глубочайшим *дэ*» (生之畜之 ◦ 生而不有 ◦ 爲而不持 ◦ 長而不宰 ◦ 是謂玄德, 10).

Энтелехия — понятие, введенное Аристотелем, — первоначально обозначала нечто вроде энергии, обеспечивающей осуществленность, актуализованность предмета. Как бы ни варьировались последующие понимания энтелехии, с нею всегда была связана «некая неполная проясненность, ускользание от логической ясности и четкой однозначности, ставящее восприятие этого феномена на грань аналитического познания и внутреннего переживания» [17, с. 66]. В современной терминологии энтелехия довольно естественно истолковывается как фактор, обеспечивающий превращение возможности в действительность, однако весьма проблематично, что этим проясняется *суть дела*. Что это за фактор, поддается ли он, несмотря на свою экзистенциальную очевидность, научно-рациональному анализу? Одно время было принято считать, что витализм, предлагающий своего рода биологическую интерпретацию энтелехии, спекулирует на трудностях биологии, выдвигая иррациональный принцип жизненной силы. Не будет ли более благоразумным согласиться, что биология не в меньшей мере, чем математика, имеет право на постулирование иррациональных категорий?

В том, что касается «Дао дэ цзина», прежде всего возникает вопрос, какое именно *дао* выступает коррелятом онтологического *дэ*? Если имеется в виду Абсолют как праотец (宗) всех вещей, то вопрос автоматически переносится в сферу иррационального. Думается, однако, что толкование «дао-Абсолют» плохо звучит в приведенных выше контекстах, описывающих становление вещей, поддающееся наблюдению. Речь здесь идет о Небесном *дао*, или законах Природы. Последние же допускают отрицательное истолкование как *отсутствие запрета* на что-либо. Существует (если мы правильно понимаем Природу) запрет на вечный двигатель. Запрета на дерево дуб нет, но для реализации соответствующей возможности

должно быть приведено в действие НЕЧТО — невидимое, неслышимое, неосязаемое, но тем не менее каким-то образом присутствующее в желуде. Для указания на это «нечто» можно воспользоваться самыми разными словами — энтелехия, энергия, сила, *дэ* и т. д., однако понятность этих слов, или их общеязыковой знаковый статус, не препятствует тому, что в данном употреблении они обретают чисто символический характер. Суммируя представленные выше признаки *дэ* в их положительных и отрицательных ипостасях, нетрудно заметить, что мы имеем дело с нестрого сформулированным онтологическим парадоксом.

За исключением онтологических положений, все парадоксы «Дао дэ цзина» являются устранимыми. В какой-то мере они объясняются полемическим стилем и неизбежным при этом заострением обсуждаемого вопроса, однако нельзя, кажется, привести ни одного примера, где бы парадоксальность формулировки сводилась исключительно к этим причинам. Важнейший фактор, обусловливающий устранимые парадоксы трактата, — логика системы, как ни странно это звучит для китаиста, привыкшего к композиционной рыхлости древнекитайских текстов — внешнему признаку пренебрежения системным подходом. В содержательном плане логику системы определяют три основных момента: общий аксиологический контекст; динамический подход к явлениям; ориентация на исходный пункт в динамическом процессе.

Аксиологический подход, едва намеченный, скорее имплицитно присутствующий при постулировании иррациональных категорий, становится эксплицитным в рациональной сфере естественных закономерностей (Небесного *дао*), вырастая в целую систему ценностных ориентиров при рассмотрении проблем, связанных с человеком. Суть подхода проста: любое свойство *дао* (в любой онтологической ипостаси) подлежит безусловно положительной оценке, выступая своего рода идеалом на все случаи жизни. Например, если *дао* «пусто», то пустота, незаполненность трактуются положительно в самом широком плане, вплоть до вывода, что «полезность (чего-либо) имеющегося зависит от пустоты» [1, с. 118], — обобщение, которое подкрепляется характерными для древних произведений рассуждениями по аналогии: сосуды делают из глины, но польза сосуда — в его пустоте, дома строят из каких-то материалов, но польза дома зависит от пустого пространства в нем...

Одно из положений трактата гласит: «Превращение в противоположность есть действие *дао*, слабость есть свойство *дао*» [1, с. 127] (反者道之動。弱者道之用, 40). Следовательно, превращение в противоположность, как и слабость, обретает безусловно положительный статус. Превращение в противоположность — это господствующий в мире динамический принцип его развития, а «слабость» — это сопособность утвердиться без всякого усилия, естественно, само собой: «Небесное *дао* не борется, но умеет побеждать» [1, с. 136] (天之道不爭而善勝, 73). Под несколько иным углом зрения «слабость» выступает и как начальный момент развития.

Возможный момент осмысления динамического процесса — перебор противоположностей: начало — конец, верх — низ, слабое — сильное. прием этот широко используется в «Дао дэ цзине», однако характернейшую особенность нашего памятника составляет усиленное внимание к начальной точке отсчета, ее «рематизация», пользуясь лингвистическим жаргоном, ибо за начальным, слабым, нежным — перспектива дальнейшего роста: «Человек при своем рождении нежен и слаб, а при наступле-

нии смерти тверд и крепок. Все существа и растения при своем рождении нежные и слабые, а при гибели сухие и гнилые. Твердое и крепкое — это то, что погибает, а слабое и нежное — это то, что начинает жить» [1, с. 137]. В таком случае действительно ли парадоксальны утверждения, что «сильное и могущественное не имеют того преимущества, какое имеют нежное и слабое» [1, с. 137], «слабые побеждают сильных, мягкое преодолевает твердое» [1, с. 137]? Намечаемая таким образом апология слабости, захватывая по аналогии все новые сферы, поддерживаемая общим полемическим настроением, завершается и вовсе неожиданными утверждениями: «...могущественное войско не побеждает...» [1, с. 137], «умеющий побеждать врага не наступает» [1, с. 135] и т. п. Рационализация подобных крайностей не обойдется без введения каких-то минимальных ограничительных условий: могущественное войско — еще не все для победы, победа не обязательно обеспечивается нападением...

Наша интерпретация устранимых парадоксов «Дао дэ цзина» произведена с учетом широкого контекста, однако без выхода за пределы самого произведения. С позиций современной науки возможно и другое осмысление этих парадоксов. «Синергетика дает знание о том, как надлежащим образом оперировать со сложными системами и управлять ими. Оказывается, главное — не сила, а правильная топологическая конфигурация, архитектура воздействия на сложную систему. Малые, но правильно организованные — резонансные — воздействия на сложные системы чрезвычайно эффективны. Поразительно, что это свойство сложной организации было угадано еще тысячелетия назад основоположником даосизма Лао-цзы и выражено в вечно озадачивающей нас форме: слабое побеждает сильное, мягкое побеждает твердое, тихое побеждает громкое и т. д.» [18, с. 5].

«Слабость», инактивность, проецируемые в сферу человеческих отношений, предстают как принцип недеяния (無爲), хорошо созвучный идее Всеединства, сквозной для «Дао дэ цзина», но плохо соответствующий реальной общественной практике, в связи с чем — страстные призывы к ограничению прогресса, устранению знаний, пресечению активности правителей, искоренению военщины. Пусть государство будет маленьким, население редким. Пусть у народа не будет знаний, а имеющие знания не смеют действовать. Пусть правитель не усердствует, ибо «когда правительство деятельно, народ становится несчастным» [1, с. 132] и т. д. и т. д. Как бы ни относиться к подобным рассуждениям, их нельзя назвать темными и непонятными, а парадоксальными они могут считаться только с позиций какой-то ортодоксальной, например конфуцианской, доктрины.

Каковы же итоги? Не книга темна, темен ее предмет, с трудом поддаются ее идеи окончательным формулировкам, но кто и когда говорил вразумительнее о подобных материях? Если же брать предмет в *его философской сути*, не вдаваясь в текстологические тонкости, то мысль автора выражена вполне понятно. Нет оснований для скептицизма. Ясная книга. Да, но...

Но что же перед нами? Мистическая интуиция, созвучная откровению религиозно чутких людей во все времена? Работа мощного интеллекта, намеченная в общих чертах, чтобы раствориться затем в красивых притчах, а через столетия сказаться вновь, обретя исход в неоконфуцианском синтезе, умном и унылом? Разума или сердца — чего здесь больше?

Трудно сказать. Темная книга.

Литература

1. Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1.
2. *Романовская Т. Б.* Рациональное обоснование вненаучного // Вопросы философии (далее – ВФ). 1994. № 9.
3. *Секст Эмпирик*. Сочинения. М., 1976. Т. 1.
4. *Неретина С. С.* Предисловие к публикации // ВФ. 1995. № 3.
5. *Черняк В. С.* Мифологические истоки научной рациональности // ВФ. 1994. № 9.
6. *Шредингер Э.* Мое мировоззрение // ВФ. 1994. № 9.
7. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1994.
8. *Новиков А. А.* Рациональность в ее истоках и утратах // ВФ. 1995. № 5.
9. *Мудрагей Н. С.* Рациональное и иррациональное – философская проблема (читая А. Шопенгауэра) // ВФ. 1994. № 9.
10. *Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994.
11. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.
12. *Лосский Н. О.* Ценность и бытие // *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М., 1994.
13. *Степин В. С.* Философия и образы будущего // ВФ. 1994. № 6.
14. *Торчинов Е. А.* Даосизм. СПб., 1993.
15. *Сачков Ю. В.* Независимость с точки зрения физики // ВФ. 1994. № 4.
16. *Пригожин И.* Философия нестабильности // ВФ. 1991. № 6.
17. *Кнабе Г. С.* Понятие энтелехии и история культуры // ВФ. 1993. № 5.
18. *Князева Е. Н., Курдюмов С. П.* Синергетика как новое мировоззрение: диалог с И. Пригожиным // ВФ. 1992. № 12.

АРХИВ

Академики-востоковеды Эдуард Шаванн (1865—1918) и Поль Пеллио (1878—1945)

И. Э. Циперович
Библиотека РАН
(Санкт-Петербург)

Вторая половина XIX—первые десятилетия XX в. ознаменованы активными контактами между русскими и западными учеными в области ориенталистики. При этом особую роль в формировании взглядов целого ряда русских востоковедов сыграла прежде всего ориенталистика французская. Едва ли не в первую очередь это относится к нашему китаеведению. В этой области в начале XX в. на первый план выступают три корифея синологии: Шаванн, Пеллио, Алексеев.

Так сложилось, что акад. Василий Михайлович Алексеев (1881—1951), основатель и глава новой петербургской школы китаеведения, первый в России китаевед-культуролог, был теснейшим образом связан с французской ориенталистикой. Ее именитые представители Эдуард Шаванн и Поль Пеллио сыграли особую роль в жизни русского ученого, о чем свидетельствуют и публикации В. М. Алексеева, и материалы его архива. Научное общение Алексеева с Шаванном и Пеллио стало неотделимым от установившихся между ними дружеских отношений. Однако личные контакты русского ученого с его французскими коллегами были кратковременными, эпизодическими. Обмен научными планами, информацией о публикациях, житейскими радостями и неудачами осуществлялся в основном в переписке [1].

Алексеев отдавал должное своим великим предшественникам, первым отечественным синологам, начальникам российских духовных миссий в Пекине — Никите Яковлевичу Бичурину (Иакинфу, 1777—1853), Петру Ивановичу Кафарову (Палладию, 1817—1878) и главе первой национальной китаеведческой школы акад. Василию Павловичу Васильеву (1818—1900). Им он посвятил немало лекций и публикаций. Однако своим становлением как ученого Алексеев считал себя обязанным синологии французской, называя при этом прежде всего имена Эдуарда Шаванна и Поля Пеллио.

Мне выпало счастье с 1937 г. и до начала войны слушать университетские курсы акад. Алексеева, после войны — под его руководством заниматься в аспирантуре, преподавать и быть секретарем кафедры, которой он заведовал. Прекрасно помню, как он втолковывал всем, что китаеведе-

[1] Автором настоящей статьи составлено собрание найденных в Париже писем В. М. Алексеева к Эд. Шаванну и П. Пеллио. Издание этого собрания с комментариями к тексту писем планирует в 1998 году осуществить Центр «Петербургское востоковедение».

ние есть наука французская, как воодушевлялся, с каким упоением рассказывал о французской синологии, о блестящих ученых и удивительных людях Эдуарде Шаванне, Поле Пеллио и Анри Масперо, которым она (эта синология) в первую очередь обязана. И на лекциях, и в частных беседах он называл своих знаменитых коллег, которые волею судеб стали его большими друзьями, не иначе как «крупнейшими синологами XX века». «Первоклассный китаевед», «корифей нашей науки», «самый замечательный из китаистов» — такими словами неизменно сопровождалось имя Шаванна; «крупнейший китаевед нашего времени» было непременной характеристикой Пеллио. «Учитесь у Шаванна и Пеллио», — постоянно напутствовал Алексеев студентов старших курсов и аспирантов, которые вступали на долгий и тяжелый путь исследования и перевода старинных китайских текстов. Горько признаться: при абсолютном доверии к любому слову академика, панегирики в адрес французского китаеведения едва ли не у большинства слушателей вызывали некий неприятный осадок и чувство обиды — что поделаешь, наши мозги в ту пору были запрограммированы на исключительный приоритет всего отечественного. Только много лет спустя, когда пишущей эти строки представилась возможность познакомиться с некоторыми до тех пор неизвестными ей трудами наших и зарубежных востоковедов, стало ясно, сколь объективно отражало истинное положение вещей утверждение Алексеева, внушавшего своим мало что знавшим тогда ученикам неоспоримую истину: китаеведение создавалось долгими и упорными трудами ученых разных стран, но стало методологически выстроенной наукой в конце XIX—первой половине XX в. именно благодаря блестящей плеяде китаеведов Франции. Сделать подобное заключение академик имел полное право. Историю мирового китаеведения, и в первую очередь европейского, он знал как никто иной. Свидетельством тому лекционный курс, который он готовил многие годы, «Введение в синологию Европы» — более 560 листов текстов, заметок, библиографии и проч. (А*. Фонд 820, оп. 1, ед. хр. 33).

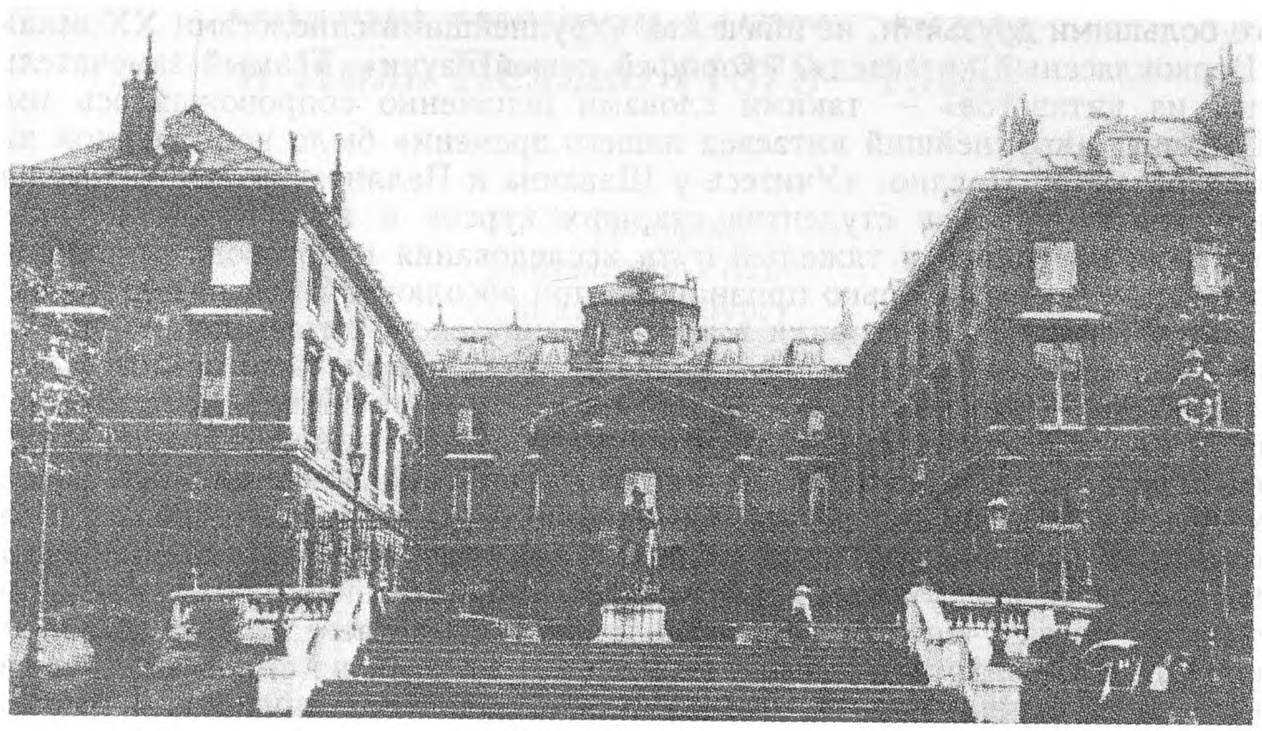
Первое непосредственное знакомство В. М. Алексеева с европейской ориенталистикой состоялось в 1904—1906 гг.[1] Началось оно с Англии. Здесь Василий Михайлович работает в библиотеке Британского музея в идеальных условиях, которые он назвал в одном из своих первых писем к Шаванну «рабочим комфортом»; посещает знаменитые художественные галереи и музеи Дальнего Востока, где его непременным гидом был известный английский синолог-искусствовед д-р Бушелл; занимается в нумизматическом отделе Британского музея, продолжая начатые еще в Петербурге исследования коллекций китайских монетовидных амулетов. Впечатление от всего этого было ошеломляющее. Не раз делится он им в своих воспоминаниях и письмах. «Нельзя положительно представить себе, — пишет В. М. Алексеев в „Автобиографии“, — с каким жаром и увлечением окунулся я в этот новый для меня мир, столь непохожий на скучное и нудное прозябание над афоризмами классиков, понимаемыми сквозь очки схоластов. Этот поток увлечения мчал меня среди идеальной, совершенно невозможной в Петербурге обстановки превосходных музеев и прекрасных библиотек Лондона» [1, с. 270]. И все же, свидетельствует

---

* А. — принятое автором данной статьи обозначение С.-Петербургского филиала Архива РАН.

[1] Подробный отчет В. М. Алексеева об этой командировке в Европу опубликован в 1906 г. в «Заметках об изучении Китая в Англии, Франции и Германии» [3].

Алексеев: «Я не нашел, однако, себе в Англии настоящих руководителей-профессоров, и только в Париже счастливая судьба свела меня с самым крупным и блестящим синологом того времени, проф. Шаванном, от которого я и научился многому, особенно историческому методу» [4, с. 302].



Париж. Коллеж де Франс

Оказавшись в Париже, Василий Михайлович в течение летних семестров 1904 – 1906 гг. посещает Коллеж де Франс (далее: КФ) [1], где, помимо лекций Шаванна, слушает курсы знаменитых профессоров-лингвистов А. Мейе (A. Meillet), В. Анри (V. Henry), П. Пасси (P. Passy) и Ж.-П. Руссло (J.-P. Rousselot). Не раз высказывал Алексеев сожаление, что в ту пору его возможность слушать лекции в КФ ограничилась всего четырьмя месяцами. Однако и этого было достаточно, чтобы оценить эрудицию Шаванна, проникнуться глубочайшим уважением к личности самого лектора и его лекциям, которые буквально потрясли молодого русского слушателя логичностью изложения, убедительностью выводов, методом сравнительного исследования привлекаемых сложнейших китайских текстов [2].

---

[1] Collège de France — одно из старейших высших учебных заведений Франции (осн. в 1530 г.). К настоящему времени в КФ более пятидесяти кафедр и множество лабораторий по разным отраслям гуманитарных и естественных наук. Во времена Алексеева кафедру китайской словесности возглавлял Шаванн, а после его смерти — Пеллио. Особенностью КФ является методика обучения в нем: слушатели свободны в выборе и посещении лекционных курсов, которые обеспечиваются ведущими учеными страны; экзаменов не предполагается, об успехах слушателей судят по их научным трудам. В свое время В. М. Алексеев ратовал за организацию при АН СССР лекционных чтений, подобных тем, что практиковались в КФ. Об этом он вел переписку с Бюро по организации публичных выступлений академиков и член-корров, предлагая и собственный план лекций на десятилетие 1936 – 1946 гг.

[2] О лекциях Шаванна подробно рассказано Алексеевым в упомянутых «Заметках об изучении Китая...», в разделе «Коллеж де Франс». Текст этого раздела опубликован в кн.: *Алексеев В. М.* Наука о Востоке [6, с. 78 – 82].

С первых же дней знакомства с русским специалистом Шаванн уделяет ему особое внимание, дает консультации на дому, помогает ориентироваться в новой обстановке. Восторженное отношение к Шаванну, которого В. М. Алексеев всегда и везде с гордостью называл своим учителем, может быть лучше, чем где бы то ни было, запечатлено в его письмах к Шаванну.

Вернувшись в Петербург, полный парижских впечатлений и чувств благодарности к своему учителю, магистрант Василий Алексеев 17 июля 1906 г. обращается с письмом к тогдашнему декану факультета восточных языков проф. В. А. Жуковскому. Начав с отчета о прослушанных лекциях в КФ, Алексеев особо останавливается на лекционном курсе Шаванна, пишет о добром отношении Шаванна к России, о том внимании, которое тот уделял ему лично, и под конец обращается к декану с просьбой: «Лично весьма тронутый подобным вниманием к целой серии вещей, мне бесконечно дорогих, и признавая наличность в проф. Шаванне безукоснительно доброй воли и убежденнейшей симпатии к университету в России, я имею честь сим покорнейше просить Вас, глубокоуважаемый Валентин Алексеевич, не отказать в предложении факультету согласиться на выражение — в той форме, какая ему кажется удобной, и от его имени — благодарности проф. Шаванну за его прямую услугу факультету в виде создания исключительно благоприятных условий для моей двухлетней миссии на Западе» [8, с. 78].

Следующая встреча с Шаванном была для Василия Михайловича счастливой случайностью: 10 мая 1907 г. в Пекине проездом остановился Шаванн, возглавлявший в то время по поручению Парижской Академии археологическую миссию в Северном Китае. По просьбе Алексеева, который жил тогда в Пекине, готовясь к профессорскому званию, Шаванн включил молодого магистранта в состав своей экспедиции. Совместное их путешествие по историческим местам Северного Китая длилось четыре с половиной месяца. Во время путешествия Алексеев вел путевые дневниковые записи, часть которых впоследствии сам подготовил к печати; оставшуюся часть подготовили к публикации Н. М. Алексеева и М. В. Баньковская. Книга вышла в свет в 1958 г. [2]. После этого путешествия Василий Михайлович часто говорил и писал о нем, особо подчеркивая, как много оно ему дало и в плане собирания фольклорного материала (прежде всего китайских лубочных картин и китайской народной иконы), и в плане общения с любимым учителем.

Последняя возможность встречаться с проф. Шаванном и слушать его лекции представилась В. М. Алексееву в 1911 г. во время летней командировки в Париж и Лондон. Далее обмен мнениями, научными планами, научной информацией и житейскими подробностями между верными друзьями осуществлялся в их переписке. Шаванн умер 29 января 1918 г.[1]

Скорбя об ушедшем учителе и друге, В. М. Алексеев 17 октября того же года выступил в Восточном отделении Русского археологического общества с докладом «Памяти профессора Эдуарда Шаванна». И здесь в который раз Василий Михайлович признает: «Шаванн продолжил и закончил мое подготовительное специальное образование. Я ему обязан всем, чем бывает обязан ученик своему учителю, т. е. главным образом созданием себе целого ряда научных перспектив и способностью находить средства к их достижению.

[1] Весть о кончине Шаванна дошла до Петрограда спустя полгода.

Так забыть ли мне тот день в 1905 г., когда я впервые пришел в Коллеж де Франс и увидел моложавого профессора, автора столь огромных трудов, объяснявшего китайский текст так, как я даже представить себе не мог? Забыть ли мне два семестра, в которых я усердно облачался в новую одежду смиренного перед истинным знанием ученика? Увы!» [7, с. 77]. Многое об отношении Алексеева к Шаванну как к Учителю читатель почерпнет также из писем В. М. Алексеева (см. Приложение 3).

Поль Пеллио был одним из самых талантливых учеников акад. Шаванна; после смерти учителя именно он возглавил французское востоковедение. Не исключено, что в 1911 г., во время второй поездки Василия Михайловича в Европу, и состоялось личное знакомство Алексеева с Пеллио[1]. События, потрясшие Россию в начале века, политика советской власти в отношении общения с иностранцами, запреты переписки с ними сказались на регулярности переписки Алексеева и Пеллио, в которой прослеживаются перерывы с марта 1914 г. по сентябрь 1916 г., с 1918 г. по 1920 г. Чего стоили Алексееву эти вынужденные перерывы! В письме к Пеллио от 22.04.1921 г. Василий Михайлович пишет: «Хотя я пишу Вам уже второй раз после объявления о свободе писем, но надежды остаются прежними. Все же надо всегда пробовать и пытаться! Сюда не доходит ничто или почти ничто о научной работе китаеведов на Западе. Хуже того состояния, в котором я сейчас обретаюсь, и придумать невозможно. Я не говорю уже о собачьей пище, являющейся для нас здесь идеалом, и о всех ужасах поистине собачьей жизни, — с меня достаточно думать и знать, как я отстал от всех. Ведь я не знаю, что Вы делали все это время, кто преемник Шаванна в Collège, что и где Вы обо мне написали. Чудовищно! Нелепо! Фантастично!» Русскому ученому и его французскому коллеге довелось увидеться в 1923 г. в Лондоне и в 1925 и 1932 гг. в Ленинграде, куда Пеллио был приглашен в качестве почетного гостя АН СССР. Конец недоброй памяти 30-х годов прервал всякую возможность переписки двух выдающихся ученых, долгие годы связанных общностью научных интересов и узами искренней дружбы. Не суждено было ей возобновиться и в дальнейшем: политические события в нашей стране до начала второй мировой войны, сама война и безвременная кончина Пеллио в октябре 1945 г. тому причиной.



Прошло восемьдесят лет со времени кончины Шаванна и более пятидесяти со дня смерти Пеллио. Теперь многие, даже те, кому знакомы их имена, мало знают о них самих, об их заслугах перед мировой ориенталистикой. Представляется не лишним хотя бы в общих чертах напомнить об этом.

Эмануэль-Эдуард Шаванн (Emmanuel-Édouard Chavannes, 5.10.1865—29.01.1918). После гимназии Шаванн в 1885 г. поступает в Высший педагогический институт (l'École normale supérieure), который заканчивает в 1888 г. Решив посвятить себя философским наукам, Шаванн в качестве

[1] У нас нет данных, которые позволили бы с абсолютной достоверностью назвать дату этой встречи.

диссертации, защита которой приносит ему степень профессора, выбирает тему, касающуюся метафизических принципов в естествознании. Эта работа, опубликованная в 1891 г., и явилась первым печатным трудом молодого ученого. Вскоре Шаванн решает обратиться к истории китайской философии, что заставляет его искать возможность жить и работать в Китае. Таковая представилась в начале 1889 г. в виде места атташе, не оговоренного определенным кругом обязанностей (attaché libre), при Французской дипломатической миссии в Пекине. Поначалу Шаванн занимается китайской канонической книгой обрядов «И ли», но очень скоро переключается на бессмертный исторический труд Сыма Цяня (II—I вв. до н. э.) «Записи историка» («Ши цзи»). Этот памятник, последовательно излагающий историю Китая с древнейших времен по I в. до н. э., и стал предметом его кропотливого исследования, перевода и научного комментария. Результатом титанического труда явились пять объемистых томов под названием «Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien. Traduits et annotés par Éd. Chavannes» [18]. Все пять томов (причем том третий — в двух книгах) были изданы в период с 1895 по 1905 г. К великому сожалению, этот труд остался незавершенным: пять томов из предполагавшихся десяти составили примерно треть самого источника (47 глав из 130). Но и эта часть, выполненная на самом высоком научном уровне и представленная в таком объеме, принесла ее автору мировую славу. Акад. В. В. Бартольд свидетельствует: «...хотя и не оконченный Шаванном полный перевод „Исторических записок" Сыма Цяня является самой обширной не только из его собственных работ, но вообще из работ европейских синологов в области перевода и толкования китайских исторических текстов» [12, с. 630]. Разумеется, из отечественных востоковедов наибольшее внимание этой фундаментальной работе уделял акад. Алексеев, который считал ее великим подвигом жизни Шаванна и характеризовал как труд «непревзойденный», «бессмертный», «первый и единственный, положивший основы изучению китайской истории». В публикациях Алексеева многократно анализируются научные достоинства этого труда и его роль в мировом китаеведении. Хотелось бы привести соображение В. М. Алексеева о том значении, которое он придавал данной работе в деле обучения молодых специалистов-китаеведов, — области, которой Алексеев посвятил всего себя начиная с первых дней преподавания в Петербургском университете. В «Рабочей библиографии китаиста», в разделе «Исследования по истории» — а таковые, как известно, акад. Алексеев ставил на первый план всего синологического цикла обучения, — с первых же строк говорится: «Учащемуся, безразлично от дальнейшей специальности, какой он себя посвятит, нужно начать свой цикл этюдов (текст европейца параллельно тексту китайца) с капитального исторического труда проф. Шаванна об „Истории" Сыма Цяня „Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien"» [9, часть I, глава IV]. Из необъятного наследия Шаванна назовем еще три его монументальных труда: опубликованный в Оксфорде в 1913 г. перевод китайских документов, обнаруженных А. Стейном в Восточном Туркестане [18]; совершенно уникальный большеформатный альбом, представивший миру 1179 прекрасно выполненных фотоснимков древних памятников китайской скульптуры, запечатленных Шаванном во время его археологической экспедиции по Северному Китаю в 1907 г. (издавался частями в 1909, 1913 и 1915 гг.) [19—21]; комментированный перевод пятисот рассказов и притч, избранных Шаванном из китайской Трипитаки (публиковался четырьмя частями на

протяжении 1910—1924 гг.) [16]. Трудно перечислить тематику, которую охватывает поистине энциклопедическое наследие Шаванна: религии и философии Китая, история и историография, эпиграфика, археологические находки, путешествия китайцев в древние времена и многое, многое другое. Считая своим долгом откликаться на востоковедческие публикации ученых разных стран, Шаванн посвящал им свои очередные рецензии и заметки. Так, в библиографической части некролога Шаванну, написанного Анри Кордье, учителем, коллегой и другом Шаванна, названы 74 работы ученого по разным вопросам китайской культуры и примерно 200 рецензий («comptes rendus», «notes») [26, с. 114—147]. Насколько нам известно, полной печатной библиографии трудов Шаванна не существует. Свидетельством ревностно-почтительного отношения Алексеева к трудам Учителя является тщательно составленная Василием Михайловичем на листочках и сохранившаяся в его архиве погодная библиография трудов Шаванна по китаеведению. Библиография охватывает период с 1890 по 1917 г. и содержит 1045 названий (А. Фонд 820, оп. 1, ед. хр. 616, л. 1—991).

Второй, не менее важной областью работы Эд. Шаванна были его лекции в КФ. В 1893 г. на освободившееся место заведующего китайской кафедрой КФ был объявлен конкурс (имя Шаванна значилось в числе восьми претендентов). На заседании Академии надписей и изящной словесности (l'Academie des inscriptions et belles-lettres) Шаванн в свои двадцать восемь лет был избран на заведование кафедрой и получил почетное звание адъюнкта-профессора (agrégeé). Это назначение и заставило молодого ученого в том же 1893 г. возвратиться из Китая в Париж. О темах лекций Шаванна в КФ достаточно подробно рассказано Алексеевым в уже упоминавшихся «Заметках об изучении Китая в Англии, Франции и Германии» [3], там же дана и характеристика этих, по словам Алексеева, «на редкость подготовленных, и научно, и педагогически, лекций о всем том, что созрело в нем к данному моменту и что он мог уже проповедовать аудитории». Пусть читатель простит за извлечение столь длинного пассажа из уже упомянутого доклада Василия Михайловича «Памяти профессора Эдуарда Шаванна», который здесь будет воспроизведен, но именно в нем, на наш взгляд, заключена наиболее емкая и яркая оценка профессорского таланта Шаванна. «Школа Шаванна, — свидетельствует Алексеев, — была основана на историологии, но он делал экскурсы и в область лингвистики, и это действовало на аудиторию освежающе. Необыкновенно чуткий к ней, старавшийся, с одной стороны, ввести ее в самые истоки знания, с другой — сблизиться с ней и поискать в умах, обращающихся к нему, нового и серьезного, Шаванн был — я говорю это с полным сознанием, как его ученик, — образцовым во всех отношениях профессором, с неподдельным научным воодушевлением, чудесным даром слова, превосходным педагогическим тактом, с безукоризненной отчетливостью сообщаемых знаний и особенно перевода, которому отныне должен быть присвоен эпитет „шаванновский". Чувство долга и великой ответственности владело им при отправлении профессорских обязанностей настолько, что лекции отнимали у него гораздо больше времени, чем прочие научные работы» [7, с. 76—77]. В своих трудах В. М. Алексеев не раз возвращается к лекциям Шаванна в КФ, вспоминая о них с восхищением.

Велика заслуга Шаванна и в том активном участии, которое он принимал в издании ведущего международного европейского журнала (сначала по Дальнему Востоку, а затем исключительно по китаеведению) «Тун

бао» («T'oung Pao»), основанного в 1890 г. А. Кордье и голландским синологом Г. Шлегелем и выходящего по сей день. Вместе с Кордье Шаванн был бессменным редактором журнала с 1904 по 1918 г. Он не только редактировал журнал, но постоянно сотрудничал в нем, помещая там статьи и рецензии.

С 1895 г. Шаванн избирается секретарем парижского «Азиатского общества» («Société Asiatique») [1], в последующие десять лет — почетным членом ряда зарубежных обществ и академий, в том числе член-корром Российской АН (с 1913 г.) [2], в 1915 г. становится президентом Французской Академии надписей и изящной словесности.

Как уже отмечалось, китаеведение обязано Шаванну созданием блистательной школы, определившей в первой половине XX столетия ведущую роль французской синологии. Гениальными французскими учениками Шаванна были востоковеды Марсель Гранэ (Marcel Granet, 1884—1940), историк китайской религии и мифологии, специалист в области древней китайской поэзии; Анри Масперо (Henri Maspero, 1883—1945), историк, лингвист, знаток древнекитайской философии; Поль Пеллио (о нем особо пойдет речь далее) и Поль Демиевиль (Paul Demieville, 1894—1979), известный своими исследованиями по китайскому буддизму и русско-китайским отношениям в XVII в. Именно этих четырех выдающихся ученых называют учениками Шаванна во всех востоковедческих публикациях. Однако было бы несправедливо при этом забывать и зарубежных учеников великого французского синолога, в частности академика Алексеева, который всегда с гордостью и по праву называл себя учеником Шаванна и которого Шаванн высоко ценил как своего русского ученика. Свою книгу «Китайская литература», изданную в 1937 г. в Париже на французском языке [14], Алексеев посвящает «Памяти моего дорогого Учителя Эдуарда Шаванна» («A la mémoire de mon cher Maitre, Édouard Chavannes») — и это почти через двадцать лет после смерти Шаванна!

Предложенный здесь предельно сжатый обзор научной деятельности акад. Шаванна позволю себе завершить афоризмом, который В. М. Алексеев собирался предпослать своему докладу-некрологу «Памяти профессора Эдуарда Шаванна»: «Три типа людей, занимающихся наукой: 1. около науки всю жизнь; 2. сначала в науке, а потом около нее; 3. никогда от нее не отходящих. Таков Шаванн, глава европейской синологии» (А. Фонд 820, оп. 1, ед. хр. 615, л. 1).

Поль Пеллио (Paul Pelliot, 28.05.1878—26.10.1945) — гениальный ученик и продолжатель дела Шаванна, сменивший учителя на всех его постах, — был, по оценке Алексеева, «китаистом абсолютно мирового размаха». Научная карьера Пеллио началась довольно рано. Уже в 1901 г. он стал профессором китайского языка в основанном в 1900 г. в Ханое Французском институте Дальнего Востока (L'École Française d'Extrême Orient).

---

[1] Старейшее европейское востоковедное общество (осн. в 1822 г.), предметом интересов которого было изучение культур всей Азии и значительной части Африканского континента.

[2] Читатель имеет возможность ознакомиться с «Запиской об ученых трудах профессора Эдуарда Шаванна», представленной в 1913 г. для избрания французского ученого член-корром РАН (см. Приложение 1 к настоящей статье). «Записка» подписана академиками В. В. Радловым, К. Г. Залеманом и С. Ф. Ольденбургом. Однако, по всей видимости, материал для нее (если не сам ее текст) был подготовлен В. М. Алексеевым.

В 1905 – 1909 гг. возглавлял знаменитую экспедицию в Центральную Азию. Об этой поистине уникальной по своим результатам экспедиции Пеллио не замедлил доложить в своих отчетах, докладах, статьях [33, 44, 46]. Привезенные им книги, рукописи и предметы материальной культуры дали научному миру новый, неслыханный по своему объему материал по истории культур стран и народов Центральной Азии, а также по культуре Китая. В начале марта 1910 г. в Лувре состоялось торжественное открытие специального зала Пеллио, где были выставлены лучшие экспонаты, привезенные ученым из Центральной Азии. Парижской Национальной библиотеке было передано несметное количество китайских, уйгурских, тибетских, турецких, санскритских, согдийских и других рукописей VI – XI вв. [1] Этой же библиотеке была передана огромная коллекция уникальных китайских научных печатных изданий, приобретенных Пеллио в Пекине и Шанхае [2]. В одной из своих публикаций, посвященных результатам экспедиции, Пеллио с гордостью заявляет: «Мы привезли в Национальную библиотеку целую библиотеку китайских изданий, такую, какой до сих пор не было в Европе, а также коллекцию китайских рукописей, которой нет равных даже в самом Китае» [46, с. 181]. Разбору и анализу материалов экспедиции Пеллио уделяет немало времени и в последующие годы. В 1911 г. он возглавил незадолго до того образованную в КФ кафедру языков, истории и археологии Центральной Азии. С 1914 г. и до самого окончания первой мировой войны Пеллио находится на военной службе: офицер связи в Салониках во время Дарданеллской операции; военный атташе в Пекине (с осени 1916 г.); советник в период Сибирской кампании (1918). В 1921 г. Пеллио избран членом Французской Академии надписей и изящной словесности, в 1922 – член-корром Российской АН. С 1921 г. началась его работа в журнале «Тун бао», главным редактором которого он оставался до конца своих дней. Для русского китаеведения ведущая роль Пеллио в этом журнале имела первостепенное значение: один из немногих европейцев той поры, свободно владевших русским языком, Пеллио внимательно следил за трудами наших ориенталистов, помещая в «Тун бао» отклики



[1] С 1970 г. Отдел рукописей Национальной библиотеки Парижа начал публикацию Каталога китайских рукописей из Дуньхуана, привезенных Пеллио [15]. К настоящему времени вышли тома I, III и IV (последний содержит описания рукописей с № 3501 по 4000). Насколько нам известно, издание завершит еще один том, куда войдет более тысячи рукописей и их фрагментов. Здесь же следует заметить, что разными аспектами богатств Дуньхуана Пеллио не прекращал заниматься и в дальнейшем. Достаточно в этой связи назвать шеститомный альбом «Пещеры Дуньхуана», публиковавшийся в 1914 – 1924 гг. по инициативе Пеллио [37] и переизданный затем посмертно с включением в него пояснений к иллюстрациям самого Пеллио, найденных в его архивных материалах [38].

[2] Эти материалы отражены в составленном Пеллио «Перечне „Коллекции Пеллио А“ и „В“ в китайском фонде Национальной библиотеки» [45], где названы 2047 сочинений, причем многие из них многотомные.

на них, а порой и публикуя в нем статьи русских китаеведов. В 1936 г. Пеллио избирается президентом парижского «Азиатского общества», в котором часто выступает и с собственными докладами.

На редкость бодрый и деятельный, Пеллио много времени уделяет зарубежным поездкам в связи с лекциями, докладами, участием в конгрессах, ознакомлением с востоковедными фондами других стран. Бостон (1921), Лондон (1923), Каир и Ленинград (1925), Нью-Йорк и Вашингтон (1926), Мюнхен (1927), Мадрид (1928), Упсала, Хельсинки, Ленинград и Пекин (1932), Китай и Япония (1933—1935), Лондон и Бостон (1936) — такова география его поездок до 1937 г.

К сожалению, пока не существует полной библиографии печатных трудов Пеллио[1]; далеко не все опубликовано из его необъятного рукописного наследия[2]. Однако с уверенностью можно сказать, что для своего времени Пеллио был самым плодовитым автором из всех ученых-востоковедов Европы.

Пеллио являет собой пример ученого-полиглота. При анализе одного какого-нибудь текста он сплошь и рядом занимался сравнением его с иноязычными версиями. Так, например, работая над переводом фрагмента «Суварнапрабхаса сутры», написанной на одном из древнеиранских языков, Пеллио сверял ее текст с китайской, тибетской, турецкой, монгольской и калмыцкой версиями [35]. Необыкновенная способность к языкам, которыми он быстро и в совершенстве овладевал, настолько расширила его возможности в переводе и критическом осмыслении исторических, философских, литературных и иных памятников древней культуры народов Востока, что его по праву называют не только китаистом, но в равной мере монголистом, тибетологом, тюркологом, индологом, иранистом. Именно этой стороной его занятий в значительной степени определяется и необъятное наследие этого выдающегося ученого, историка и лингвиста. Несмотря на множество разносторонних работ Пеллио, имеющих первостепенное значение, можно назвать некоторые из них, заслуживающие, на наш взгляд, особого внимания. Из публикаций, изданных в виде статей до 1940 г., в этой связи отметим выполненный совместно с Шаванном комментированный перевод китайского трактата о манихействе [25], который, по свидетельству Алексеева, являет собой «пример исключительной эрудиции, предпосланной переводу труднейшего текста, освещающего один из самых темных уголков истории Средней Азии» [9, раздел «Исследования по истории»][3]; «Два путешествия из Китая в Индию в конце VIII в.» [34];

---

[1] Единственной библиографией, которую нам удалось обнаружить, был перечень трудов Пеллио по буддизму, доведенный до 1927 г. и включающий 103 названия (см.: Bibliotheque buddhique. 1934. T. IV—V). Весьма обильный материал к библиографии трудов Пеллио дает прежде всего специальный сборник, посвященный памяти ученого [32]. Особенно важны с этой точки зрения опубликованные в нем статьи коллег и ближайших друзей Пеллио Л. Хамбиса «Поль Пеллио и монголистика» [31], «Поль Пеллио историк и лингвист» [30] и П. Демиевиля «Научная карьера Поля Пеллио и его труды по Дальнему Востоку» [28].

[2] Публикация исследований Пеллио из его рукописного наследия предпринимается во Франции начиная с 1949 г. в серии «Oeuvres posthumes de Paul Pelliot». К настоящему времени посмертно издано немало его фундаментальных трудов.

[3] В наши дни, когда ученые располагают уже множеством уникальных источников о манихействе на самых различных языках (коптском, персидском и др.), становится очевидным, какое значение имел найденный и обнародованный Шаван-

«Великие морские плавания китайцев в начале XV в.» [36]; исследование и перевод древнекитайского философского сочинения «Мо-цзы» [40]; «Монголы и папство» [41]; среди посмертно изданных сочинений — трехтомный труд «Заметки о Марко Поло» [43], «Сокровенная история монголов» [39]. По существу, каждое из посмертно изданных сочинений (а их, как отмечалось, вышло немало) представляет собой фундаментальное исследование.

Читателю будет небезынтересно хотя бы на одном примере проследить манеру и стиль, весьма характерные для трудов Пеллио. Так, при беглом знакомстве с его двухтомными «Критическими заметками по истории Калмыкии» [42] видим, что само исследование, составляющее содержание первого тома, озаглавленного «Текст», занимает 44 страницы; последующие 55 страниц — это набранные петитом комментарии Пеллио к его исследованию. Таких комментариев 348, и почти каждый пестрит отсылками к тексту разноязычных памятников и публикаций. Второй том, «Генеалогические таблицы», состоит из трех неимоверно длинных, сложенных много раз гармошкой листов, на которых воспроизводятся схематически генеалогические древа трех западномонгольских (калмыцких) племенных князей. Несомненно, рассмотренную выше работу акад. Алексеев оценил бы точно так же, как и прочие труды Пеллио: «Все та же картина: сильная, в полном расцвете научная продукция, не имеющая равной; широта интересов, невиданная в синологии; точность, впервые ставящая синологию в ряд европейских наук и выводящая ее из *extemporalia*[1]» (из письма к Пеллио от 27.04.1931 г. в ответ на полученные 13 оттисков его статей).

Библиографическая оснащенность любых трудов Пеллио поражает. Множество его работ, вне зависимости от их объема, является либо библиографическими заметками, либо исследованиями по библиографии. Рассказывая о научных заслугах Пеллио, проф. П. Демиевиль справедливо замечает: «Книги и библиография были его постоянной страстью. По существу, можно даже сказать, что все его творчество — это библиография» [28, с. 44]. Как никто другой, Пеллио был знаком с фондами ведущих востоковедных библиотек многих стран мира. Что касается Европы, то их он посетил все. В письме Алексееву от 14.06.1927 г. Пеллио пишет: «Я сейчас еду в Мюнхен, где пробуду дней пятнадцать с тем, чтобы познакомиться с единственным европейским китайским фондом, который пока еще мне неизвестен. Хочу также посмотреть некоторые рукописи».

И уж если зашла речь о Пеллио как о знатоке востоковедной литературы, было бы несправедливо не упомянуть, что совместными усилиями В. М. Алексеева и П. Пеллио, организовавших книжный обмен китаеведческой литературой, восточные фонды Петербургского университета и Азиатского музея — Института востоковедения АН в свое время пополнились множеством ценных изданий на китайском, японском и европейских языках. Подбор одних лишь архивных документов, касающихся этого обмена, составил бы внушительную папку.

Как и Шаванн, Пеллио оставил после себя неисчислимое количество критических заметок, рецензий на публикации французских и зарубеж-

---

ном и Пеллио в начале века китайский текст манихейского трактата. Ныне к этому тексту стали обращаться специалисты разных стран, рассматривая и переводя его с учетом вновь обнаруженных материалов (см., напр.: [47, 48]).

[1] Учебные упражнения в переводе (*лат.*).

ных авторов, книжных обозрений, некрологов. Работы подобного рода составляют едва ли не добрую половину его наследия. Насколько эта часть важна для науки, можно судить по высказыванию В. М. Алексеева. Говоря о Шаванне, Пеллио и других востоковедах школы Шаванна, Василий Михайлович свидетельствует: «Некоторых из них упрекают за видимую мелочь сюжета, выбираемого для исследования. Однако в науке хорошо разработанная деталь стоит больше, чем огромное исследование, покоящееся на недостаточно разработанных деталях» [9, раздел «Исследования по истории»].

Можно было бы еще много рассказывать о непревзойденных заслугах Поля Пеллио перед мировым востоковедением. Сохранившаяся, к счастью, в алексеевском архиве его «Записка о научной деятельности чл.-корр. АН СССР и д. чл. Французскаго института Поля Пеллио (Paul Pelliot)» избавляет автора от подобной необходимости. Краткое отступление: в августе-октябре 1937 г. НКВД арестовал замечательных ученых, профессоров ЛГУ, лучших учеников акад. Алексеева — Ю. К. Щуцкого 2 августа, Б. А. Васильева 6 сентября, Н. А. Невского 4 октября. 7 октября 1937 г. В. М. Алексеев пишет в дневнике: «⟨...⟩ после потрясений, идущих крещендо, очевидно, до окончательной катастрофы, работа падает из рук» (см.: [11, с. 106]). Тем же 7 октября 1937 г. датирована вышеназванная «Записка» (см. Приложение 2 к настоящей статье), адресованная, по всей видимости, в Президиум АН СССР. Можно предположить, что в это время Академии наук было предписано пересмотреть состав своих здравствующих иностранных членов под характерным для политического момента углом зрения. Остается только восхититься человеческим мужеством и научной принципиальностью акад. Алексеева: в это страшное время, когда один за другим исчезали его друзья, коллеги, ученики, когда никто не был уверен в своем завтра, а над головой самого академика, чья книга «La littérature chinoise» [14] именно в этом году вышла в Париже, тучи сгущались уже совершенно «по заслугам», русский ученый дал блистательную характеристику европейскому «буржуазному» ориенталисту, не унизив себя и тенью угодливой осторожности!

Приложение 1*

Записка объ ученыхъ трудахъ профессора Эдуарда Шаванна

Эдуардъ Шаваннъ (Edouard Chavannes) справедливо считается самымъ выдающимся синологомъ настоящаго времени какъ по глубинѣ своихъ знаній, такъ и по широтѣ своихъ научныхъ интересовъ. Вполнѣ сознавая всѣ характерныя особенности китайской цивилизаціи, онъ, однако, признаетъ необходимымъ ея изученіе на ряду съ другими цивилизаціями и тѣми же научными пріемами. Въ своихъ многочисленныхъ переводахъ китайскихъ источниковъ онъ исходитъ изъ единственно справедливаго убѣжденія, что хорошій переводъ съ китайскаго долженъ быть общепонятенъ, отличаясь отъ многихъ выдающихся синологовъ, переводы которыхъ нуждаются въ новомъ переводѣ

* Текст Приложений 1 и 2 воспроизводится с соблюдением орфографии и пунктуации оригинала.

и дѣлают столь затруднительнымъ пользованіе китайскими источниками для несинолога.

Шаванн ъ началъ свою дѣятельность дипломатомъ въ Китаѣ, откуда былъ вызванъ въ Парижъ для занятія каѳедры въ Collége de France, которую онъ занимаетъ и до сихъ поръ. Кромѣ Collége de France, онъ преподавалъ въ École des Hautes Études и участвовалъ своими совѣтами и указаніями въ постановкѣ превосходной École Française de l'Extrème Orient, которая является лучшимъ разсадникомъ спеціалистовъ по Дальнему Востоку. Шаванн ъ обладаетъ совершенно исключительной способностью работать быстро: его умъ, чрезвычайно систематическій и точный, позволяетъ ему вести работу съ рѣдкою интенсивностью, и списокъ его изданныхъ трудовъ чрезвычайно великъ. Мы остановимся здѣсь лишь на нѣкоторыхъ главнѣйшихъ. Изъ нихъ на первомъ мѣстѣ стоитъ монументальный трудъ, начатый восемнадцать лѣтъ тому назадъ, и пять томовъ котораго уже появились. Это переводъ съ обширными примѣчаніями знаменитаго историческаго труда Сы-ма-цяна. (Les Mémoires Historiques de Se ma ts'ien traduits et annotés. 1895—1905. 5 volumes). Трудъ этотъ представляетъ собою исключительную важность для изученія исторіи Китая.

Древности Китая и археологія обратили на себя особенное вниманіе Шаванна, и имъ онъ посвятилъ рядъ работъ, изъ которыхъ мы назовемъ «La sculpture sur pierre en Chine au temps des deux dynasties Han. Paris 1893»; здѣсь описаны и тщательно изслѣдованы древнѣйшіе изъ дошедшихъ до насъ памятниковъ китайской скульптуры, на которыхъ еще совершенно не замѣтны слѣды индійскаго вліянія. Научная экспедиція въ Сѣверный Китай, которою онъ дополнилъ въ многомъ наше знакомство съ древнѣйшимъ китайскимъ искусствомъ, дала поразительные результаты по отношенію къ китайскому буддійскому искусству, указавъ на чисто индійскія основы этого древнѣйшаго искусства, которое затѣмъ пошло совершенно самостоятельнымъ путемъ. Два превосходныхъ атласа таблицъ этой экспедиціи изданы въ 1909 г. (Mission Archéologique dans la Chine Septentrionale).

Китайскому искусству Шаванн ъ посвятилъ рядъ статей, преимущественно въ редактируемомъ имъ T'oung Pao, и въ 1913 г. напечаталъ какъ первый томъ Ars Asiatica вмѣстѣ съ R. Pétrucci «La peinture Chinoise au Musée Cernuschi en 1912».

Вопросамъ мѣстныхъ и общихъ культовъ посвящена монографія «Le T'ai-chan. Essai de monographie d'un culte Chinois», Paris 1910 и «Le traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se ma t'sien traduit en Français» J. P. O. S. 1890.

Шаванну принадлежитъ главное мѣсто, на ряду съ проф. С. Леви, въ использованіи китайскихъ источниковъ для исторіи буддизма. Только благодаря ихъ трудамъ стало возможнымъ изучать надлежащимъ образомъ развитіе буддизма за предѣлами Индіи и выяснить много важныхъ вопросовъ по исторіи буддизма. Кромѣ ряда статей, Шаванн ъ издалъ надписи китайскихъ паломниковхъ въ Bodh-Gayā, перевелъ съ обстоятельными примѣчаніями путешествіе китайскаго паломника Сун-юна и книгу И-цзина («I-tsing. Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident. Traduit en français», Paris 1894), явившись въ этомъ отношеніи достойнымъ преемникомъ Ст. Жюльена, извѣстнаго переводчика біографіи и путешествія знаменитаго паломника Сюан-цзана.

Когда Академія Наукъ въ связи съ трудами Орхонской экспедиціи пожелала объединить китайскія свѣдѣнія о великой Турецкой Имперіи, то Шаванн ъ немедленно отозвался прекраснымъ трудомъ, изданнымъ нашею Ака-

демiею въ 1903 году (Documents sur les Tou-Kuie (Turcs) occidentaux). Все вышеуказанное побуждаетъ насъ представить профессора Э. Шаванна къ выбору въ члены-корреспонденты Академiи.

В. Радловъ. К. Залеманъ. Сергѣй Ольденбургъ.

Протокол заседания Историко-филологического отделения РАН от 20 ноября 1913 г. (Приложение к параграфу 505)

Приложение 2

Записка о научной деятельности чл.-корр. АН СССР, профессора и д. чл. Французского Института Поля Пэллио (Paul Pelliot)

Профессор Пеллио является самым крупным из всех синологов, когда-либо бывших в Европе и когда-либо писавших на не-китайском языке, да и среди китайцев-китаистов он завоевал себе столь почетное место (его труды по синологии постоянно переводятся на кит. яз.), что говорить о нем следует как о китаисте абсолютно мирового размаха.

И прежде всего, проф. П. — синолог необыкновенной эрудиции, употребивший на ее приобретение все свои гениальные дарования, в том числе и работоспособность совершенно небывалую в истории синологии.

Далее, он дал нашей науке впервые самый совершенный, дотоле неизвестный и недоступный филологический метод исследования китайского текста, сделав синологию во всех статьях, и особенно в статье ее филологии, наукой вполне передовой, а не любительской, каковой она в известной степени была до него.

Затем, проф. П. дал миру невиданный пример синолога, исследующего на основании синологических данных проблемы истории Средней Азии, которые далеко выходят за пределы обычной синологии.

Проф. П. являет к тому же пример редкого и исключительного научного полиглотизма, владея как исследователь Средней Азии арабским, персидским, турецким, монгольским, санскритским, тибетским, согдийским и другими языками Ср. Азиатских культур, и особенно монгольским, причем в такой степени, что назвать его лидером монголистики в Европе не будет вовсе преувеличением.

Не стоит, наряду с вышеизложенным, упоминать о том, что проф. П. владеет всеми языками Европы, на котором пишет синология, в том числе и русским, который он знает в совершенстве, как никто из европейских китаистов. Его положение о том, что русский китаист Палладий Кафаров является для XIX века самым мощным из всех европейских, им пропагандируется повсюду, в том числе и при обзоре русских работ недостаточной квалификации («La Russie est le pays de Palladius et la noblesse oblige»[1]).

Акад. В. Алексеев

7 октября 1937
(А. Фонд 820, оп. 1, ед. хр. 607, л. 1 и 1 об.)

[1] «Россия — страна Палладия, а это ко многому обязывает» (*франц.*).

Приложение 3

Из писем В. М. Алексеева к Эдуарду Шаванну
(публикация, перевод с французского и примечания И. Э. Циперович) [1]

От публикатора

Василий Михайлович Алексеев был человеком необычайно деятельным, в высшей степени организованным, дружелюбным и чутким к нуждам других. Неизменно и своевременно откликался он на обращенные к нему просьбы и запросы, в какой бы форме и от кого бы они ни исходили. Общение путем переписки занимало у академика массу времени; число его корреспондентов приближалось к семистам. Подавляющая часть этой переписки с отечественными и зарубежными корреспондентами хранится ныне в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН, где в фонде Алексеева (Фонд 820) его корреспонденция выделена в отдельный раздел (Опись 3). По понятным причинам основную долю из многих сотен единиц хранения этого раздела составляют письма, адресованные В. М. Алексееву. Что касается писем самого Василия Михайловича, то бóльшая их часть оказалась рассредоточенной по личным архивам его корреспондентов, в разных государственных архивах или (увы!) вообще безвозвратно утерянной. Так в вышеназванном архиве находим 16 писем Шаванна и 67 писем Пеллио, адресованных Алексееву, и черновики всего лишь двух писем Алексеева к Шаванну. Надо сказать, что в зарубежной корреспонденции Алексеева едва ли не первое место занимает его переписка именно с французскими ориенталистами. Помимо писем Шаванна и Пеллио, сохранились адресованные Василию Михайловичу письма учеников Шаванна (П. Демиевиля, А. Масперо, М. Гране) и многих других французских ученых. Однако писем самого Алексеева к ним оказались лишь считанные единицы.

Несколько лет тому назад автору данной публикации удалось разыскать в Париже, в Национальном музее азиатских искусств — Гимэ (Musée National des Arts Asiatiques — Guimet), 26 писем В. М. Алексеева к Эд. Шаванну и 91 письмо к П. Пеллио. Письма эти были обнаружены в архиве корреспонденции, адресованной Шаванну и Пеллио, который хранится в библиотеке Музея Гимэ. Дирекция Музея любезно предоставила мне копии этих писем, равно как право их перевода на русский язык и публикации в России. Как уже отмечалось, Центр «Петербургское востоковедение» планирует издание собрания этих писем. Шесть из них предлагаются вниманию читателя.

---

[1] Предлагаемые читателю письма избраны из готовящегося к изданию Центром «Петербургское востоковедение» собрания: «В. М. Алексеев. Письма к Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио (публикатор и составитель И. Э. Циперович)». Первое письмо к Шаванну в названном издании датируется 18 апреля 1905 г., последнее — 6 декабря 1917 г.

«Hôtel de l'Academie»
2 Rue Perronet
Paris 7[e]
Воскресенье 11 июня 1905[1]

Уважаемый господин Шаванн,

Бесконечно сожалею, что не имел возможности сердечно поблагодарить Вас за Ваш оттиск со столь любезным автографом. Не смог сразу же Вам ответить, так как собирался попрощаться с Вами в тот же день, когда получил бандероль. Но целый ряд обстоятельств задержал меня, и я смог отправиться в Fontenay[2] только вчера.

Благодарю Вас, господин Шаванн, за целый ряд любезностей, которые Вы мне оказали. Полагаю, что сейчас представился прекрасный случай засвидетельствовать здесь, что я усиленно опираюсь на Ваш метод исследований и синологических штудий и что буду следовать Вам всеми своими силами. Переход от скептицизма, без основания и без просвета, без меры и позитивных надежд, который царит в нашей русской школе китаеведов (Факультет восточных языков Петербургского университета) и который обязан своим происхождением покойным господам Васильеву и его ученику Ивановскому[3], этот переход — я повторяю — от столь злополучного скептицизма к столь смелому поощрению исследований, которое я нашел с Вашей стороны, оказал на меня большое влияние. Мне остается лишь глубоко сожалеть, что не дал Вам повода составить более положительное мнение относительно моих убеждений и научных взглядов. И все же я считаю, что роль, которую сыграли Ваши лекции[4] в формировании моих будущих взглядов и в направлении моей предстоящей деятельности, окажется весьма существенной. Именно поэтому я позволяю себе честь называть себя Вашим учеником. Кроме того, Вы дали мне многие идеи, которые будут направлять мой дух, трудолюбивый и сомневающийся, и я буду счастлив, если когда-нибудь смогу оказать подобную же услугу другим, моим ученикам.

Заверяю Вас в глубоком уважении, восхищаюсь Вами как лектором и ученым и желаю Вам полных сил и доброго здоровья — условий, необходимых для продолжения всего того, за что Вы уже взялись, и для того, чтобы новые Ваши идеи и концепции блистали в истории синологии.

Весьма преданный Вам Василий Алексеев

---

[1] Как известно, В. М. Алексеев с июня 1904 г. по июнь 1906 г. находился в Европе, куда был командирован Петербургским университетом для подготовки к профессорскому званию и методического совершенствования. Данное письмо написано перед отъездом из Парижа в Лондон.

[2] Fontenay-aux-Roses — пригород Парижа, где жил Эд. Шаванн.

[3] Будучи в 1898—1902 гг. студентом факультета восточных языков Петербургского университета, Василий Михайлович успел еще застать лекции знаменитого востоковеда, главы первой русской школы китаеведения академика Василия Павловича Васильева (1818—1900) и доктора китайской словесности Алексея Осиповича Ивановского (1863—1903).

[4] Имеются в виду лекции Шаванна, которые В. М. Алексеев прослушал в летние семестры 1904/05 г. в Париже, в Коллеж де Франс.

Upper Bedford
Russel Sg. W. C.
London
14 ноября 1905

Уважаемый господин Шаванн,

В письме, отправленном Вам в июле, я написал все, что мог, о том, как продвигается моя работа. Я посчитал à priori [1], что это может Вас интересовать, и теперь с радостью узнал от господина Вознесенского [2], который передал мне Ваши любезные слова, что так оно и есть. Я бесконечно признателен Вам за Ваше ⟨...⟩ [3] и позволю себе удовольствие Вам ⟨...⟩ еще новости, касающиеся моей работы.

Чтобы суметь заняться ⟨...⟩ серией даосских талисманов, как например 太上咒曰天元 или 雷霆, я решил разобраться в даосизме вообще по тем сведениям, которые дает на этот сюжет европейская литература, и составить основное представление о даосизме ⟨...⟩. В результате я потерялся в ⟨...⟩. Все сведения, которые я к настоящему времени собрал, ни в коей мере не представляются мне достаточными. ⟨...⟩.

Итак, план моей работы состоял в следующем: 1) Составить надлежащее и предварительное представление ⟨...⟩ в Китае; 2) ⟨...⟩. Написать историческое введение о 3) Фольклоре ⟨...⟩. Британский музей дает мне возможность изучить непосредственно и в самых благоприятных условиях все, что я пожелаю. Я прочел или увидел множество книг, о существовании которых и не подозревал. Заняло бы слишком много места — я в этом уверен — перечислять здесь все, что мне удалось просмотреть, с чем удалось познакомиться; или, скорее, это было бы и бесполезно, поскольку Вам известны все источники для подобного исследования. Могу с уверенностью сказать, что если я прежде всего задамся целью систематически и углубленно исследовать материал в той или иной области синологии, нежели написать хорошую работу, то, надеюсь, результат будет хороший. Поскольку время моей командировки продлено до июля 1906 г., я собираюсь продолжить занятия над своей темой [4]. Хочу перевести мои надписи, стремясь сделать перевод научным, точным и ловким, а также прокомментировать его на основании всего того, что оказалось мне доступным. При этом я стараюсь переводить китайские поэтические строки на надписях, сохраняя их ритмику, — вещь не очень трудная для русского языка, столь эластичного для тех, кто им хорошо владеет. Таким образом, я делаю все, что только в моих силах, чтобы мои знания созрели до уровня языка и мышления народа, придавая тем самым моей работе характер добросовестный и приятный. Если я закончу в феврале, то два месяца проведу в Париже, посещая Ваши лекции в Коллеж де Франс и одновременно завершая мою работу. Меня торопят поехать в Китай сразу же после возвращения в Россию, — но это как раз то, что мне особенно приятно и что я сделаю с боль-

---

[1] Заранее (*лат.*).

[2] Скорее всего, речь идет об Арсении Николаевиче Вознесенском (1881—?), выпускнике факультета восточных языков Петербургского университета, китаеведе и японисте, который одновременно с В. М. Алексеевым был командирован университетом в Англию и во Францию.

[3] Письмо написано на тонкой бумаге бледными чернилами, поэтому копия получилась почти слепая, в ряде мест текст вообще не пропечатался. Подобные места здесь и далее обозначаются многоточием, заключенным в угловые скобки.

[4] Подразумевается изучение китайских монетовидных амулетов и их истории, описание их и перевод надписей на них.

шим удовольствием, если мои семейные обстоятельства мне это позволят. Никогда я так много не работал, как теперь. И это единственное, что мне остается, так как вести с родины разрывают мое сердце и лишают меня возможности получать удовольствие от жизни. Будучи верным сыном своей страны, я искренне и твердо верю в будущее России. С русским умом, единственный недостаток которого заключается в отсутствии гибкости применительно к делам обычной повседневной жизни; с русским сердцем, богатым порывами, которые ведут к истинным ⟨...⟩, и с русским идеализмом, как правило, значительным, ⟨...⟩ смелым, — можно прийти ко всему, что только можно вообразить в прогрессе человечества. Я ⟨...⟩ верить, что все те, кто знают мою страну, умеют предвидеть ее роль в истории общества и могут ⟨...⟩ сравнить с другими, ⟨...⟩ всегда разделят со мной эту веру ⟨...⟩.

Заканчивая это письмо, спешу извиниться перед Вами, милостивый государь, за стиль как таковой и за шокирующие ошибки. Я постоянно пользуюсь английским, и — как это ни горестно признать — мне не представляется случай ни говорить, ни писать по-французски.

С самым низким поклоном госпоже Шаванн, шлю Вам, уважаемый господин Шаванн, слова благодарности за все те идеи, которые я воспринял в Коллеж де Франс и которыми ныне руководствуюсь, и прошу считать меня Вашим преданным учеником.

В. А.

Б. Разночинная, 6
С.-Петербург
8 января 1911

Мой дорогой господин Шаванн,

Я, право, был очень рад получить Ваше письмо от 3 января. Бесконечно благодарен Вам за Ваше такое благосклонное внимание (в котором Вы никогда мне не отказывали) и особенно за Ваши пожелания и подарки. Что касается меня, то я совсем не нахожу слов, чтобы выразить мои пожелания. Они очень искренние, но не многословные, поскольку не вижу ничего из того, чего бы Вам нехватало. Само собой разумеется, что все эти нападки (очень подлые и очень глупые), судя по тому, что я увидел в статье Фарженеля [1], никогда Вас не обескуражат. Вы, кто сделал столько для синологии, не должны бояться кого-то, кто все свои усилия направляет на поиски в словаре Куврера [27] значения китайских слов, которые ⟨...⟩ отличались бы от Ваших (т. е. предложенных Вами в Вашем переводе. — *И. Ц.*). Есть слова, имеющие сто различных значений — прекрасно — что же из этого? Право же, весьма забавна сия атака! Возможно, за неимением достаточной практики во французском разговорном и письменном, я изъясняюсь слишком плохо. Но, поскольку Вы способны расшифровать даже китайский язык монгольских канцелярий, может быть, и мой французский стиль в изложении русской мысли также окажется Вам понятным!

В нашей монархической стране не представляется возможным столь легко ниспровергнуть широко признанные заслуги ученых. Судя по тому, что мне

[1] Фернан Фарженель (Farjenel Fernand, ?—1918) — французский профессор-китаевед. Не раз выступал публично и печатно с критикой трудов Шаванна. В данном случае речь идет о большой статье Фарженеля 1910 г. [29], где он в грубой форме критикует шаванновский перевод юньнаньских надписей [23]. На этот выпад Шаванн тут же ответил краткой репликой в «Journal asiatique» [22].

говорил г-н Ольденбург [1], Фарженель и К° предпринимают весьма серьезные демарши, чтобы лишить Вас (имея в виду академических востоковедов Парижа) возможности продолжать азиатские исследования. Поэтому мне вполне понятна поспешность Вашего ответа, которого я с нетерпением ожидаю и за который заранее Вас благодарю.

Ныне у нас в Университете стоит вопрос о радикальном изменении в программе наших курсов по китаеведению. Разрешите мне адресовать Вам нижайшую просьбу оказать любезность и высказать свое мнение относительно программы, которую я составил и собираюсь представить на Факультете восточных языков. С моей точки зрения, университетские дисциплины как таковые должны превалировать над остальными. Но у нас здесь имеются определенные традиции, которые обязывают меня учитывать еще и другие вещи — и это помимо моей воли. Вот эта программа.

А. Курсы пропедевтические (подготовительные)

1-ый год

1. Общее введение в изучение китайского языка (я и Иванов[2]) . 2 лекции
2. Фонетический курс. Изучение звуков пекинского диалекта в сравнении со звуками других диалектов, а также с другими языками Азии и Европы. Фонетические тексты . . . . . 1 л.
3. Грамматика китайского разговорного и письменного языков. Параллельные тексты китайского письменного и разговорного в сравнениях и объяснениях . . . . . 2 л.
4. Особые тексты, представляющие собой промежуточный вариант между китайским разговорным и письменным (как, например, 今古奇觀 [*Цзинь гу цигуань*]) [3] . . . . . 1 л.

2-ой год

1. Первые сведения о 通鑒 [*Тун цзянь*]. . . . . 1 лекция
2. 左傳 [*Цзочжуань*] и образец китайского «прагматизма» (например, 東萊博議 [*Дун-лай бо и*] в качестве текста ясного и понятного начинающим европейцам) . . . . . 1 л.
3. Исторический роман (как, например, 三國志演議 [*Сань го чжи яньи*]) . . . . . 2 л.
4. Роман изящный и нетрудный (紅樓夢 [*Хун лоу мэн*]) . . . . . 1 л.
5. 今古奇觀 [*Цзинь гу цигуань*]. Продолжения и 聊齋志異 [*Ляо Чжай чжи и*] . . . . . 1 л.
6. Стиль эпиграфический (в особенности 對聯 [*дуйлянь*] и 橫批 [*хэнпи*][1]) . . . . . 1 л.

---

[1] Сергей Федорович Ольденбург (1863—1934) — академик, вице-президент РАН (1904—1929), виднейший индолог и специалист по буддизму, широко известен как организатор и историк отечественного востоковедения. Часто бывая в зарубежных командировках, С. Ф. Ольденбург был лично знаком с Шаванном и другими французскими ориенталистами, время от времени работая с некоторыми из них в соавторстве.

[2] Алексей Иванович Иванов (1878—1937) — профессор факультета восточных языков Петербургского ун-та и ряда востоковедных институтов Петербурга; специалист по истории китайской философии, китайскому и маньчжурскому языкам.

[3] Сочинения, названные здесь и далее в программе В. М. Алексеева, для китаистов не нуждаются в комментировании. Тем не менее интересующийся найдет почти для каждого из них краткие пояснения в книге Алексеева «Наука о Востоке», пользуясь при этом составленным В. В. Петровым «Указателем названий книг, произведений, журналов, издательств» [6, с. 515—520].

Б. Специальные курсы

3-ий год

1. 書經 [*Шуцзин*]	1 лекция
2. 司馬遷 [*Сыма Цянь*] [2]	1 л.
3. 通鑒 [*Тун цзянь*]. Продолжения	1 л.
4. Современные исторические тексты (как, например, [*Шэн-у цзи*])	1 л.
*5. 孟子 [*Мэнцзы*]	2 л.
6. 詩經 [*Шицзин*] и китайская поэзия	1 л.
7. История китайской литературы	
а) древней (мой курс)	
б) современной (Иванов)	
8. Предварительные сведения о китайском фольклоре	1 л.
9. Стиль письменного китайского языка наших дней	1 л.

4-ый год

*1. 論語 [*Лунь юй*]	2 л.
2. Религиозные тексты	2 л.
3. Тексты философские пост-канонические	1 л.
4. Поэзия периода Тан и произведение 司空圖 [*Сыкун Ту*] (Поэтические категории) [3]	1 л.
5. Изящная и философская проза 古文 [*гувэнь*] и подражания ей при Тан и Сун	1 л.
6. История китайской литературы (продолжение)	
а) древней (мой курс)	1 л.
б) современной (Иванов)	1 л.
*7. Официальный стиль и договоры	4 л.

Лектор-китаец составляет свой курс в соответствии с нашими указаниями, три раза в неделю.

Звездочками я отметил курсы г-на Попова [4], которые не представляются мне приемлемыми ни в принципе, ни с точки зрения отведенных на них часов.

Буду, конечно, очень Вам признателен, если Вы согласитесь высказать свое мнение по поводу этой программы и дать мне указания своими советами. Можно ли рассчитывать на учащегося, который хорошо освоил тексты и дисциплины, указанные в программе? Надо ли что-либо исключить или добавить? Не будет ли у Вас еще какого-либо соображения на этот счет?

---

[1] Каллиграфически исполненные надписи (поэтические строки, речения и проч.) или живопись, украшавшие интерьер, ворота, входы в храмы. В отличие от дуйляней — параллельных свитков, всегда развертываемых вертикально, хэнпи или хэнфу развертываются на поверхности горизонтально.

[2] Сыма Цянь (145?—87? г. до н. э.) — автор первой знаменитой династийной истории Китая «Записи историка» 史記 (*Ши цзи*), последовательно излагающей историю Китая с древнейших времен до I в. до н. э.

[3] Оригинальное название сочинения Сыкун Ту (837—908) — 詩品 (*Ши пинь*). Этот литературный памятник стал предметом монографического исследования В. М. Алексеева, опубликованного в 1916 г. под названием «Китайская поэма о поэте» [5] и блестяще защищенного им в качестве магистерской диссертации в том же году.

[4] Павел Степанович Попов (1842—1913) — ученик академика В. П. Васильева. С 1902 г., после тридцати лет дипломатической службы в Пекине, приват-доцент кафедры китайской и маньчжурской словесности факультета восточных языков Петербургского университета; автор ряда учебных пособий.

Сожалею, мой дорогой господин Шаванн, что неприятная история, о которой Вы мне сообщили, заставляет Вас терять драгоценное время — но, несомненно, пора положить конец подобному авантюризму.

Предложив Вам такую большую порцию моих новостей, я все же рассчитываю, что Вы не будете на меня слишком сердиться.

Желаю Вам тысячу хороших вещей в Новом Году и заверяю Вас в моей глубокой симпатии и искреннем уважении.

Вас. Алексеев

P. S. Прилагаю еще одну работу по фонетике, опубликованную Академией наук [1].

С.-Петербург
Б. Разночинная, 6
27 декабря 1911 / 9 января 1912

Мой глубокоуважаемый господин и учитель,

Уже очень давно я испытываю жгучее желание написать Вам. Между тем целый ряд весьма неприятных обстоятельств и мои собственные утомительные дела заставляли меня откладывать письмо на другой день, который наконец вот и наступил. Ваш курс, так прекрасно сделанный, навсегда останется в моей памяти. Спасибо, огромное спасибо за все, о чем Вы говорили этой весной (1911, я имею в виду наш стиль) на Ваших лекциях. Я обрел прекрасный материал для синтеза моих идей.

Чем Вы сейчас заняты? Завидую Вашей неиссякаемой энергии, которая приводит Вас к вершинам научных познаний. Мне остается только весьма сожалеть, что не могу постоянно приезжать в Париж, чтобы доставить себе удовольствие слушать Вас. Ваше влияние прекрасно чувствуется — и не Ваша вина в том, что некоторые из Ваших учеников не оправдывают того, что Вы в них вложили.

В настоящий момент я погружен в 司空圖 [Сыкун Ту] [2]. Делаю работу, где на каждом шагу приходится углубляться, объявляя и вступая в войну со словарями, и черпать свою интуицию в контекстах, взятых из *Пэй вэнь юнь фу* [3]. Таким образом, нет ничего удивительного, что за месяц я делаю всего лишь несколько страниц. Все приносится в жертву этой области моих занятий. Я уже ничего не понимаю из того, что творится сейчас в Китае, забываю даже о потребностях сегодняшнего дня. Увы! Как я ни стараюсь Вам подражать, ничего у меня не получается: остаюсь «onesided» [4], как удачно выражаются англичане.

Хочу попробовать читать новый курс в Университете — параллельные тексты, объясняя и показывая на них различия между языками, которые я называю: классическим, средне-литературным и разговорным (последний транскрибируется фонетически). Я не решаюсь говорить категорически об этом различии, которое иногда представляется мне слишком слабым, чтобы дать ему точное определение. Но начать следует. Все мои студенты сильно страда-

---

[1] Имеется в виду статья «Результаты фонетических наблюдений над пекинским диалектом» (1906—1909) [10].

[2] Об этой работе см. примеч. 3 к предыдущему письму.

[3] 200-томный словарь «Сокровищница рифм с приложением литературных текстов» (XVIII в.) — уникальное пособие для прослеживания литературных цитат, материал в котором расположен по системе китайских рифм.

[4] Односторонний, однобокий (*англ.*).

ют от нерешительности, когда им приходится выбирать то или иное значение иероглифа.

Есть масса вещей, которыми я хотел бы с Вами поделиться. Разумеется, я никоим образом не могу развернуть все это здесь перед Вашими глазами. Тешу себя надеждой получить от Вас весточку и узнать наконец, над чем Вы сейчас работаете. Не держите же, прошу Вас, Вашего ученика в состоянии разобщенности и удрученности.

С самыми искренними пожеланиями Вам, госпоже Шаванн и всей Вашей семье. Заверяю Вас, господин Шаванн, в моих чувствах, настолько преданных и искренних, что я не смогу их с точностью передать на языке, который, увы, является для меня иностранным.

В. Алексеев

С.-Петербург
Петр. ст., Большой пр. 1
10 ноября 1913

Мой дорогой Учитель,

От всего сердца благодарю за присланный мне Ваш драгоценный том, в котором Вы мастерски рассматриваете сюжет первостепенной важности [1], и особенно за «большое будущее», которое Вы мне прочите, — этого как раз 小子向敢哉[2]?! Сверх того, в Вашей весьма любезной открытке Вы говорите мне вещи, самые приятные на свете, а именно, что Вы еще сохранили добрую память о нашем путешествии [3], которое несомненно — и я все время об этом твержу — во всем пополнило то знание китайского языка, коим я ныне обладаю, и которое одновременно доставило мне истинное наслаждение быть в непосредственном контакте с Вами, единственным учителем, столь глубоко мною ценимым. Для меня было настоящим счастьем слушать Вас, шагая рядом с мулами и тележками, и с радостью воспринимать Ваш образ мысли, весьма уверенный и искренний. Я, конечно, на всю жизнь сохраню воспоминание об этом незабываемом путешествии, которое мне всегда будет приятно воскрешать в памяти. Как я Вам уже не раз писал, мне по-настоящему больно сознавать абсолютную невозможность поехать в Париж, где бы я мог еще и еще раз слушать Вас в Коллеж де Франс, поскольку Ваша непрерывная работа, без сомнения, ставит Вас выше любых успехов Ваших учеников, коим никогда не достичь знаний, которыми Вы обладаете и которые постоянно совершенствуете. Мне всегда тяжело сознавать, что я еще ничего достойного не опубликовал, и потому, если исходить из Вашего вердикта, о котором я прекрасно помню, я нахожусь сейчас на нуле — и сие чистейшая правда. Этот плачевный факт я объясняю тремя обстоятельствами. Вот они. Прежде всего, мои литературные способности определенно слабы. Мне не нравится то, что я пишу, и я все это рву с тем большим удовольствием, что не успел еще отправить материал в типографию. Мои каталоги и описания скорее являются результа-

---

[1] Скорее всего, речь идет о первом томе издания, посвященного материалам археологической экспедиции Шаванна в Китай (1907 г.) [19]. В этом альбоме воспроизводятся более пятисот фотоснимков ценнейших произведений скульптуры периода Хань.

[2] Смею ли я быть достоин?! (старинное китайское литературное выражение).

[3] Встретившись со своим бывшим учеником в 1907 г. в Пекине, Шаванн охотно откликнулся на просьбу Алексеева включить его в состав археологической экспедиции. Весь дальнейший путь экспедиции Алексеев прошел вместе с Шаванном. Об этом путешествии см. дневниковые записи В. М. Алексеева [2].

том моей обязательной работы в Музее [1], нежели моими самостоятельными идеями и мыслями.

Во-вторых, работа над Сыкун Ту, которой я занимаюсь, и притом достаточно усердно, отнимает весь остаток моего времени. Наконец, — и это наиболее существенно, — на преподавание уходит количество часов отнюдь не малое. Разрешите рассказать Вам, что нового я предпринял в этом году.

Прежде всего я занимаюсь толкованием ... Лао-цзы [2]. Дерзость, которую я позволил себе, взявшись за текст Ли Даня, оправдана лишь одним доводом, и состоит он в следующем. Возможно ли — задал я себе вопрос этим летом — полностью оставить в стороне произведение, которое, вне всякого сомнения, занимало высокие умы Китая на протяжении всех веков? Можно ли действительно молчаливо пройти мимо бессмертного и первого источника всех этих мистических и труднодоступных пониманию европейцев понятий, как, например, 造化, 渾, 濁 (無各), 無爲, 自然, 愚 (положительное качество) и т. д. и т. п. И прежде всего сама парадоксальная идея 道 [*Дао*]! Не лучше ли продемонстрировать студентам все эти идеи на их исконном месте, нежели одно за другим пояснять их в иных различных местах, перегруженных множеством других мотивов и сюжетов?

Таким образом, я решил приняться за курс о Лао-цзы, где будет изложена критическая история изучения Лао-цзы, а также история самого текста и комментариев к нему, в первую очередь комментария 吳澄 [У Дэна] [3], который представляется мне наиболее объективным по сравнению с другими. Затем я хочу рассмотреть главы I, XIV и XXXV источника, постоянно пользуясь комментариями У, Се и Вана [4] и уделяя особое внимание изучению контекстов Дао в соответствии с систематической кодификацией, которую я составил для синтеза этих отличных друг от друга понятий. Таким путем я собираюсь научить студентов IV-го курса, как им следует пользоваться китайским комментарием (то, что им в высшей степени трудно) и как проникнуть в суть глубокого понятия *Дао* в различных текстах. Надеюсь, что все это даст студентам достаточную подготовку, чтобы дальнейшую работу они смогли выполнять самостоятельно. Именно такова, если я в этом не ошибаюсь, моя цель как преподавателя.

Второй «ключ» моей программы составит Введение в изучение китайского языка, которое будет заключаться в нижеследующем. Основной принцип преподавания на нашем Факультете, суть которого расширить кругозор студентов за счет изучения текстов, что научит их со знанием дела судить о культуре, весьма развитой и весьма отличной от других. Где границы нашего знания китайского языка? Что в конце концов предпочтительнее: точное знание (недостижимое за четыре года обучения) или ясное представление о многовековой

---

[1] С 1902 г. по 1907 г. у Алексеева выходили труды с описанием книжных коллекций Азиатского музея и нумизматических коллекций Эрмитажа (см. «Аннотированную библиографию трудов академика В. М. Алексеева и литературы о нем», составленную В. В. Петровым [13, с. 163—164]). Напомним, что в те годы В. М. Алексеев был внештатным сотрудником Азиатского музея и Эрмитажа, где занимался разбором и описанием различных китайских коллекций; в 1913 г. он был назначен младшим штатным ученым хранителем Азиатского музея.

[2] Лао-цзы (Ли Дань, VI в. до н. э.) — родоначальник древнего даосизма. По преданию, памятник даосизма «*Дао Дэ цзин*», трактующий о *Дао* (Пути) и *Дэ* (форме проявления, приложения *Дао*), представляет собой текст, прочитанный Лао-цзы и записанный со слуха.

[3] Известный ученый и комментатор (1249—1333).

[4] Имеются в виду У Дэн, Се Хуй (XVI в.) и Ван Би (226—249).

культуре? Что такое язык вообще и китайский язык в частности? Языком нельзя овладеть без высокой степени умственного развития. Методы изучения китайского языка. Его специфические особенности (картина, не прерывающаяся на протяжении 4000 лет). Точное определение китайского разговорного и литературного языков. Несколько литературных языков: архаический, античный (классический), античный развившийся (古文[*гувэнь*]), схоластический (藝文[*ивэнь*]), литературный общеупотребительный (официальный), современный. Почему изучение китайского языка легче для европейцев? Почему наоборот? Знаменитый парадокс относительно «отсутствия грамматики» (ответ потребует много времени). Совершенно особая трудность в изучении китайского текста (то есть трудность в обладании тем же фондом, каким располагает эрудированный китаец). Лимиты перевода. Перевод и парафраз. Ритмика и ее существенная роль при изучении китайских текстов. Отсутствие пунктуации и как это сказывается на понимании текстов. Восприятие китайского языка на слух и его пределы. «Фонд» языков. Наши заимствования из *других* языков и заимствование китайского из собственного языка предшествующего периода. Примеры: 立憲,組織,文明,革命,維新 и т. д. «Фонд» китайского языка. Примеры: 麟經,周易,七步,班馬,李杜,歸趙之曰 ,年僅而立 и т. д. «Фонд» русского языка (экстенсивный). Теория китайских цитат, формирующих экстралитературный язык. Влияние европейского претенциозного текста на образование китайского эрудита (полная аналогия). Методы дешифровки «плотного и глубокого» китайского текста. Цитаты, составляющие собственные имена в Китае.

Письменность — ее история и преподавание. Роль письменности в формировании китайского литературного языка. Ответ на вопрос профана: почему они не хотят заменить свои иероглифы латиницей? Слово и словарь. Метод пользования словарем. Количество иероглифов и число иероглифов, нужное для использования учащимися. Проблема изучения китайского текста с помощью словаря (самая большая из существующих проблем). Рациональный способ отыскания незнакомых иероглифов в словаре и их регистрация. Выводы.

«Фонд» китайского эрудита: (точное перечисление всех его ингредиентов, начиная с 三字經 [*Сань цзы цзин*] [1] и далее вплоть до античной мудрости). Перспективы прогресса современного китайского языка. Эффект европейского преподавания в китайских школах. Примеры и дедукция. Занятия с параллельными текстами с целью ясной и детальной демонстрации разницы между языком письменным и разговорным. И так далее.

Прошу прощения, что затруднил Вас чтением всех этих строк — возможно, мало интересных, — но я отдаю Вам отчет в том, чем занимаюсь; и уверяю Вас, что живо ощущаю Ваше весьма глубокое и весьма действенное влияние на мое сознание, так что единственное, чему я придаю теперь важнейшее значение, — это ясному пониманию текста и тех понятий, которые этот текст содержит.

Потому примите, прошу Вас, скромное подношение в виде этого сообщения, и не судите меня слишком строго: я ведь как 管仲之器[2].

В ближайшие дни я собираюсь жениться. Таким образом я прерываю привычное мне одиночество, и будущее мне неясно, хотя и весьма заманчиво.

---

[1] Букв.: «Книга по три слова [в строке]» — своеобразная дидактическая энциклопедия для начинающих. Именно с этой книги, где каждый предмет изложен в простых коротких фразах, начиналось обучение в старом Китае, причем текст учебника заучивался частями наизусть.

[2] Примерный перевод: «Я ведь как Гуань Чжун с его способностями». Источником этого намека служит одно из изречений Конфуция в его «Суждениях и беседах» (*Лунь юй*): «Воистину малы способности [философа] Гуань Чжуна!»

Примите, дорогой учитель, заверения в самом глубоком уважении от Вашего скромного и преданного ученика.

Василий Алексеев

Петроград
Петр. ст., Большой пр. 1/33, кв. 1
6 декабря 1917

Мой дорогой господин и Учитель!

От всей души благодарю Вас за Ваше письмо от 13 июля, такое мне дорогое, такое хорошее и доброе. Я до сих пор не ответил Вам, так как терпеливо ждал получения Вашей статьи относительно У и Юэ [24], об отправке которой Вы меня известили. U-boots [1] либо попросту наша отвратительная почта, где почтальоны только и делают, что без конца бастуют, сыграли со мной здесь тот же трюк, что и с моей поэмой Сыкун Ту [2], — я ее (т. е. Вашей статьи. — *И. Ц.*) так вообще и не получил.

Если Вы без особой неприязни вспоминаете о нашем путешествии 1907 г.[3], то для меня оно навсегда останется святым воспоминанием. Досадно только, что в то время я мало что знал и мое неведение никак не побуждало меня к беседе. Все выглядело бы иначе теперь, когда я уже что-то сделал, когда задумался над важными проблемами. Именно теперь наступило время вдохнуть чистый воздух нашей науки то ли в Коллеж [де Франс], то ли вообще в Париже, и именно теперь пришло также время ⟨...⟩ чтобы остановить себя. Мечты жестоко оборваны. Я русский, сын страны, управляемой бандой предателей, подкупленных и продажных. Вы, несомненно, уже знаете о нашей злополучной революции, доведенной до конца кликой нищих террористов, которые прекрасно знают, к кому они обращаются, и равным образом прекрасно умеют манипулировать нашим, скажем, «богопослушным и боголюбивым народом», скотом неграмотным и диким. Они хотят теперь истребить всех, от кого пахнет «буржуазией», то есть тех, кто достаточно хорошо одевается, достаточно прилично ведет себя, не пьет и т. д. Вчера дворники Академии наук грозились убить г-на Карпинского [4], президента, который посмел выгнать одного из двух дворников за допущенную им вне всяких рамок грубость... Жизнь здесь не что иное, как сплошной кошмар. Прежде всего, долго здесь не проживешь, потому что в положенном нам, служащим Академии, жаловании уже отказано нашими бандитами — и карман мой пуст. В случае, если я останусь в живых, я решил уехать. Если на свете найдется какой-нибудь уголок, где мои знания и определенные усилия могут кому-то пригодиться, я туда и отправлюсь — краснея, пишу Вам об этом. Предпочитаю 千馬走[5] среди цивилизованных двуногих, нежели жить здесь, где зверь в образе человека более агрессивен, чем сам зверь. Я был бы Вам очень признателен, если бы Вы могли дать мне какое-то указание, которым я смог бы руководствоваться при моем выборе. И поскольку Ваше имя ведущего китаеведа известно повсюду, я не останавливаюсь в своей дерзости просить Вас об одолжении дать мне рекомендательное

---

[1] Подводные лодки (*нем.*).

[2] Имеется в виду, что до Шаванна не дошла монография В. М. Алексеева «Китайская поэма о поэте» [5], посланная ему год тому назад.

[3] О нем см. примеч. 3 (с. 469) к предыдущему письму.

[4] Александр Петрович Карпинский (1847—1936) — президент Академии наук (1917—1936).

[5] Букв.: «быть рабочим скотом», т. е. влачить жалкое существование (*кит.*).

письмо, где бы Вы, по возможности охарактеризовав меня, предложили бы меня в качестве преподавателя синологии, то ли на французском, то ли на английском в Австралии, Америке или в другой стране, где не доминирует немецкий. Мое имя мало известно за границей, и несколько Ваших строк могли бы меня спасти, если только я до этого не помру. Но если меня не станет и это письмо окажется последним, я от всего сердца благодарю Господа Бога за то, что он дал мне встретиться с Вами в Париже и в Пекине и тем самым пережить множество мгновений, которые я без колебаний могу назвать яркими и возместившими страдания моей несчастной жизни.

Я желаю Вам долгой жизни, что несомненно принесет пользу обществу и науке. Низко кланяюсь всему, что Вы сделали, а равно тому, что Вы еще сделаете в течение многих последующих лет.

Ваш очень преданный ученик
Василий Алексеев

Литература

1. *Алексеев В. М.* Автобиография китаеведа, доцента Петроградского университета, младшего научного хранителя Азиатского музея Академии наук Василия Михайловича Алексеева // *Алексеев В. М.* Наука о Востоке. М., 1982. С. 266—270.
2. *Алексеев В. М.* В старом Китае: Дневник путешествия 1907 г. М., 1958.
3. *Алексеев В. М.* Заметки об изучении Китая в Англии, Франции и Германии // Журнал Министерства народного просвещения. Новая сер. Ч. V. 1906, сентябрь. С. 101—139; 1906, октябрь. С. 277—340. Отд. отт.: СПб., 1906.
4. *Алексеев В. М.* Как я изучал и изучаю Китай // *Алексеев В. М.* Наука о Востоке. С. 266—307.
5. *Алексеев В. М.* Китайская поэма о поэте: Стансы Сыкун Ту (837—908). 詩品 ◦ 唐司空圖撰 / Пер. и исслед. (с прилож. кит. текстов). Пг., 1916.
6. *Алексеев В. М.* Наука о Востоке: Статьи и документы. М., 1982.
7. *Алексеев В. М.* Памяти профессора Эдуарда Шаванна // Там же. С. 68—77.
8. *Алексеев В. М.* Письмо В. А. Жуковскому // Там же. С. 77—78.
9. *Алексеев В. М.* Рабочая библиография китаиста: Книга руководств для изучающих язык и культуру Китая [Л., 1948]. (Машинопись в 4-х книгах, из личного архива В. А. Вельгуса. Хранится у И. Э. Циперович.)
10. *Алексеев В. М.* Результаты фонетических наблюдений над пекинским диалектом (1906—1909) // Известия Академии наук. Сер. VI. 1910. № 12, сент. С. 935—942; То же // Mélanges asiatiques. T. 14 (1909—1910). 1910. С. 333—340.
11. *Баньковская М. В.* «Мой двойник, только сильнее и вообще лучше» // Восток. 1992. № 5. С. 97—107.
12. *Бартольд В. В.* Эдуард Шаванн: Некролог // *Бартольд В. В.* Сочинения. Т. 9. М., 1977. С. 629—641.
13. Литература и культура Китая: Сб. статей к 90-летию со дня рождения акад. Василия Михайловича Алексеева. М., 1972.
14. *Alexeiev B.* La littérature chinoise: Six conférences au Collège de France et au Musée Guimet (Novembre 1926). P., 1937.
15. Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang: (Fond Pelliot chinois). Vols I, III, IV. P., 1970—1991 (Bibliothéque Nationale, Departement des manuscrits).
16. *Chavannes Ed.* Cinq cents contes et apologues extraits du Tripitaka chinois et traduit en français par Ed. Chavannes. T. I—IV. P., 1910—1924.
17. *Chavannes Ed.* Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan Oriental / Publiés et traduits par Ed. Chavannes. Ox., 1913.

18. *Chavannes Ed.* Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien / Traduits et annotés par Ed. Chavannes. Vols I—V. P., 1895—1906.
19. *Chavannes Ed.* Mission archéologique dans la Chine septentrionale: Planches. P., 1909.
20. *Chavannes Ed.* Mission archéologique dans la Chine septentrionale. T. I. Prémiere partie: La sculpture à l'époque des Han. P., 1913.
21. *Chavannes Ed.* Mission archéologique dans la Chine septentrionale. T. I. Deuxième partie: La sculpture bouddhique. P., 1915.
22. *Chavannes Ed.* Note de M. Chavannes // Journal asiatique. Sér. X. T. 15. 1910. N 3. P. 582—583.
23. *Chavannes Ed.* Quatre inscriptions du Yun-nan: (Mission du Commandant d'Ollone) // Ibid. T. 14. 1909. P. 5—46.
24. *Chavannes Ed.* Le royaume de Wou et de Yue // T'oung Pao. Vol. 17. 1916. N 2. P. 129—264.
25. *Chavannes Ed. et Pelliot P.* Un traité manichéen retrouvé en Chine. P. I—II / Traduit et annoté par Mm. Ed. Chavannes et P. Pelliot // Journal asiatique. Sér. X. T. XVIII. 1911. N 3. P. 499—617; Sér. XI. T. I. 1913. N 1. P. 99—199; N 2. P. 261—394.
26. *Cordier H.* Edouard Chavannes: Nécrologie // T'oung Pao. Vol. XVIII. 1918. N 1. P. 114—147.
27. *Couvreur S.* Dictionnaire classique de la langue chinoise. P., 1890; 2-me éd. 1904; 3-me éd. 1911.
28. *Farjenel F.* Une inscription du Yunnan (Mission d'Ollone), traduit par. Chavannes. Etude critique // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1910. Oct. P. 1077—1102.
29. *Demiéville P.* La carrière scientifique de Paul Pelliot et son oeuvre relative à l'Extrême Orient: Allocution prononcée à la Société Asiatique le 9 novembre 1945 // Paul Pelliot. P., 1946. P. 29—54.
30. *Hambis L.* Paul Pelliot (1878—1945) historien et linguist // Ibid. P. 30—40.
31. *Hambis L.* Paul Pelliot et les études mongoles // Ibid. P. 69—77.
32. Paul Pelliot. Publié par Société Asiatique. P., 1946.
33. *Pelliot P.* Une bibliothèque médievale retrouvée au Kan-sou // Bulletin de L'Ecole française d'Extrême Orient. 1908. P. 501—529.
34. *Pelliot P.* Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIII[e]s. // Ibid. 1904. P. 131—414.
35. *Pelliot P.* Un fragment du Suvarnaprabhāsasūtra en iranien oriental: Texte transcrit, traduction et commentaire // Etudes linguistiques sur les documents de la Mission Pelliot. Fasc. IV; extraits des Mémoires de la Société de Linguistique de Paris. T. XVIII. 1913. P. 89—125.
36. *Pelliot P.* Les grandes voyages maritimes chinois au début du XV[e] siécle // T'oung Pao. T. XXX. 1933. P. 237—452.
37. *Pelliot P.* Les grottes de Touen-houang: Peintures et sculptures bouddhiques des époques de Wei, des T'ang et des Song / Par P. Pelliot. T. I—IV. (Planches). P., 1914—1924 (Mission Pelliot en Asie Central).
38. *Pelliot P.* Grottes de Touen-houang: Carnet de notes de P. Pelliot: Inscriptions et peintures murales. T. I—IV. P., 1981—1982.
39. *Pelliot P.* Histoire secrèt des mongols: Restitution du texte mongol et traduction française des chapitres 1 à 6 // Oeuvres posthumes de Paul Pelliot. T. I. P., 1949.
40. *Pelliot P.* «Meou-tseu ou les doutes levés»: Traduit et annoté // T'oung Pao. T. XIX. 1920. N 3. P. 255—433.
41. *Pelliot P.* Mongols et la Papauté // Revue de l'Orient Chrétien. Sér. 3. T. III. N 1, 2 (1922—1923). P. 13—30; T. IV. N 3, 4 (1924). P. 225—335; T. VIII. N 1, 2 (1931—1932). P. 3—84.
42. *Pelliot P.* Notes critiques d'histoire Kalmouke. Vols 1—2. P., 1960 (Oeuvres posthumes de Paul Pelliot, VI).

43. *Pelliot P.* Notes on Marco Polo. P., 1959, 1963, 1973 (Ouvrage posthume).
44. *Pelliot P.* Rapport de M. Paul Pelliot sur sa mission au Turkestan chinois (1906—1909) // Compte rendue des science de l'Academie des Inscriptions et Belle-Lettres. P., 1910.
45. *Pelliot P.* Répertoir des «Collections Pelliot A» et «B» du fonds Chinois de la Bibliothèque Nationale // T'oung Pao. 1913. Vol. XIV. P. 697—780.
46. *Pelliot P.* Trois ans dans la Haute Asie // Bulletin du Comité de l'Asie Française. Janv. 1910.
47. *Schmidt-Glintzer H.* Chinesische Manichaica mit textkritischen Anmerkungen und einem Glossar. Wiesbaden, 1987 (Ser.: Studies in Oriental Religions).
48. *Tajadod N.* Mani, le Bouddha de Lumière: Catéchisme manichéen chinois. P., 1990 (Sér.: Sources Gnostique et Manichéennes).

«Памятка» — в напоминание (к двум датам биографии Ю. К. Щуцкого)

М. В. Баньковская

1997 год был богат памятными для востоковедения датами, которые в большинстве прошли незамеченными. В их числе — столетие со дня рождения монголоведа Н. Н. Поппе и столетие со дня рождения китаеведа Ю. К. Щуцкого. В один год рожденные годы смерти получили из рук судьбы с разницей более полувека: Поппе до своего столетия не дожил всего 6 лет, Щуцкий — 60.

«Юбилейная» цифра 60 (юбилей, Jubilaeus — празднование годовщины, так что в данном случае следует ставить кавычки) на страницах газет — тех, конечно, в которых душа жива, — в прошедшем году коснулась всех решительно областей, всех сторон жизни страны и культуры. Огорчительно, что востоковедение, заплатившее 60 лет назад чудовищную дань большевистскому Молоху, особого поминания не удостоилось, хотя еще в 1990 г. был напечатан мартиролог «Репрессированное востоковедение» [1], в котором 1937 и 1938 гг. в датах жизни (смерти) повторяются с поистине маниакальным постоянством.

В 1937—1938 гг. из одного только Института востоковедения ушли в тюрьмы около 40 ленинградских востоковедов, а штат довоенного Института никогда не превышал 90 человек. 24 ноября 1997 г. на заседании ученого совета индолог Я. В. Васильков, продолжающий работать над подготовкой сильно разросшегося за прошедшие семь лет (всплыли и продолжают всплывать все новые имена) переиздания мартиролога, огласил имена расстрелянных в этот день, один только этот день — 24 ноября 1937 г., двенадцати востоковедов (возможно, считает Васильков, было и больше). Вот этот поминальный список: [1]

Б. А. Васильев, П. И. Воробьев, Д. П. Жуков, Г. И. Ильвес, Мори Миноро, Н. А. Невский и его жена Исоко Мантани-Невская, В. С. Пухов (Хуан-цзе, Хо Фу), М. И. Тубянский, Тэн Хан-лин, И. П. Хван, В. Е. Чикирисов.

Ю. К. Щуцкого в этом списке нет — он шел по другому «делу» и попал в другую очередь расстрельного конвейера, его дата — 18 февраля 1938 г. В отличие от двенадцати «шпионов и диверсантов» Щуцкий оказался участником контрреволюционной организации анархомистиков «Орден тамплиеров», о чем я скажу в конце публикации. А сейчас, памятуя о юбилейной без кавычек дате — столетии со дня

[1] Краткие сведения об этих ученых см. в Индексе имен. См. также работу Е. Н. Невской в предыдущем выпуске альманаха (Вып. 8. СПб., 1996).

рождения (23 августа), хочу представить свидетельство научной юности Юлиана Щуцкого — никому не ведомую сатирическую балладу о сотворении Азиатского музея (АМ), написанную им в начале 1921 г. в соавторстве с Борисом Васильевым. Хочется думать, что их голоса, не потерявшие живого звучания, вызовут отклик и у тех, кому набили оскомину роковые темы, кто почему-то считает себя вправе от всего этого устать.

Листки с красивыми, хотя чернила побурели и поблекли, летящими строчками пролежали 77 лет в отдельном ящике книжного шкафа, в котором мой отец В. М. Алексеев хранил бумаги «Малой академии». О заседаниях «Малака» типа наших капустников, которые проходили на квартирах востоковедов в 20-х—начале 30-х годов, писалось уже не раз [2, 3, 4]. Первое собрание состоялось 12 января 1921 г. К нему, судя по всему, и предназначалось творение Щуцкого и Васильева — главных, не считая Алексеева, застрельщиков, авторов и исполнителей программ «Малака». В то время они еще студенты университета (оба поступили в 1918-м), но уже сотрудники АМ, так что заведующий китайским отделом Алексеев мог назвать их своими «деятельными помощниками, исполненными научного энтузиазма и солидных познаний в китаеведении» [5, с. 203]. Стихотворный шарж «Еще более краткая Памятка АзМуза» пародировал вышедшую за год до того брошюру: «Азиатский музей РАН. 1818—1918. Краткая памятка» [6], приуроченную к столетию Музея и содержавшую 12 очерков о главных его отделах. АМ стал в те годы, по словам Алексеева, центром всех ориенталистов не только Петрограда, но и приезжающих, и, полностью одобряя подобное расширение, Алексеев замечал и его издержки: «Нет тишины. Приходят, как в клуб, — Бартольд, Щербатской, Самойлович...» [7]. Эти постоянные посетители Музея встретятся и в «Памятке», отразившей положение вещей причудливым и в то же время точным образом, в числе 23-х, за малым исключением безымянных, азмузовцев, метко переименованных Щуцким в азмузиатов.

Авторы «Памятки» — оба фра (иногда для смеха фры), как назывались они не только в программах «Малака», но и шире, — писали свою юмористику сообща — настолько сообща, что теперь разделить авторства этих братьев по ордену трудно, да и ни к чему. Вслед за «Памяткой», а может быть и одновременно, была написана Васильевым «История трех трубадуров» (она же «Легенда...» или «Сказание...»), в которой несомненно принимал участие и другой фра [4, с. 486] — многие моменты «Памятки» перекликаются с «Трубадурами» самым непосредственным образом.

Щуцкий в «Жизнеописании» [8] весьма скупо оценил такие свои дарования, как владение стихом и рисунком, и совсем не удостоил внимания талант каллиграфа. Алексеев же считал его единственным владеющим этим искусством среди вообще всех китаеведов. Дар каллиграфа проявлялся не только в начертании иероглифов, но и в удивительном владении несколькими почерками, которые на первый взгляд

кажутся принадлежащими разным людям, и только внимательное сличение букв изобличает одну руку. Так и «Памятка» написана двумя почерками Щуцкого, что никак не отрицает соавторства обоих фра.

Щуцкий и Васильев — дети своего времени, усвоившие его лихость поверх добротного образования классической гимназии. Легко вообразить, как писали они эту свою фантасмагорическую «Памятку» в каком-нибудь укромном закутке между азмузовских красных шкафов, увековеченных много лет спустя И. Ю. Крачковским [9, с. 77], а в это время по другую сторону шкафов ничего не подозревающие прототипы их химер вели ученые беседы над рукописями Ближнего и Дальнего Востока. Само собой разумеется, что «Памятка», как и все шаржи «Малака», писалась на злобу дня, ныне давно ушедшего и позабытого. Как могла, я пыталась что-то из этого забытого напомнить, чтобы сделать понятней подоплеку, и раскрыть закамуфлированные образы. В этом, как оказалось, совсем непростом деле приняли участие индолог Я. В. Васильков, арабист А. А. Долинина, китаеведы А. С. Мартынов и Л. Н. Меньшиков. И все же некоторые моменты остались до конца не выясненными, а лица неопознанными. Быть может, найдется читатель, который сумеет решить заданные Щуцким и Васильевым загадки. Но и вне этих увлекательных головоломок «Памятка» пленяет самим своим настроем — настроем, без которого не мог бы состояться в те далекие годы удивительный подъем российского востоковедения, его «золотой век». Чтобы читающий почувствовал тональность, ритм произведения, убедительно советуем сначала прочесть текст в его цельности и лишь затем вернуться к нашим пояснениям.

Еще более краткая Памятка АзМуза

Мы не любим чрезмерного здоровья,
отражающегося на миросозерцании
(Деяния Шмашанапати, V, B, $(\alpha)^{1.2}$, 22,
ь, γ, ∪,ℵ, и многое другое... лень писать)

I

Хаос (нечто треугольчатое)

Извечный мрак... Извечный мрак,
И только слышно: «Как, как, как?!»
То вьется в безднах Альденбук,
Пенсне его дрожит... И вдруг
Он вверх взлетел, ввинтясь, как штопор,
И дикий ветер дует в ж... илет.

С. Ф. Ольденбург для этих молодцов — «дед» в науке, несомненно «внуками» почитаемый и любимый, но здоровый инстинкт сопротивления всяким водружениям на пьедестал толкает их на озорство. Нет основания думать, что подобные шуточки делались за спиной

Сергея Федоровича, который собрания «Малака» посещал (может быть, не все, но посещал). Вернее допустить, что хотя он, по свидетельству Алексеева, был вообще не чуток к анекдоту и не любил тратить время на все недостаточно серьезное, в других это не порицал и уж, конечно, был далек от наложения каких-либо запретов, следуя главному своему принципу: «умению подойти к каждому, не вторгаясь в уклад его жизни, не враждуя с его особенностями» [5, с. 13].

Зафиксированное с точностью магнитофонной записи энергическое «как, как, как» вьющегося штопором Альденбука — это то, что всегда и всем бросалось в глаза: необычайная быстрота, подвижность Ольденбурга. В одном из шаржей Алексеева академик Вольтеншпрунг (Sprung — прыжок) дает научную консультацию на лестнице при переходе с 12-го на 13-е очередное заседание — то же и в других шаржах. Кроме этой, ставшей нарицательной прыти, за Ольденбургом был закреплен также ставший нарицательным оптимизм: «Академик [Вольтеншпрунг] заключил нас в объятия, пожелав быть оптимистами». Оптимизм Сергея Федоровича уже не в шутку, а всерьез Алексеев назвал воинствующим [5, с. 24 и 29].

4 апреля 1993 г. на посвященном С. Ф. Ольденбургу вечере в цикле «Былое и думы», который уже несколько лет ведет Е. Б. Белодубровский, покойный Ф. Ф. Перченок прочел отрывки из дневниковых записей Сергея Федоровича, полных отчаяния, доходившего до суицидных галлюцинаций.

Не знаем, много или мало
Был самосущим Альденбук,
Но, наконец, душа устала
И попросилась на досуг.
Тут за творенье он и взялся —
Из глины слеплен Бедуин,
Но был он крив и заикался —
Так вышел комом первый блин.

В своей резвости пишущие не остановились и перед такой фигурой, как В. В. Бартольд, которого Алексеев назвал гигантом факультета, последним из могикан комплексного востоковедения, после ухода которых «каждый будет смотреть на Восток из своего уголка, а целого Востока не увидит» [5, с. 191]. «Культурные миры требуют комплексного изучения...» — на этом Алексеев стоял твердо сам и внушал своей смене.

Во всех аттестациях Бартольда всегда говорится о его суровости — Алексеев делил его критику на «суровую» и «очень суровую» [5, с. 85]. Судя по вольности, которую позволяли себе младшие сотрудники АМ, бояться следовало именно критики, но не самого Василия Владимировича.

В легенде о трех трубадурах Бартольд — Бородатый Ольд, Тамплиер. Духовно-рыцарский орден тамплиеров был призван к защите от мусульман паломников и христиан. Бартольд был председателем — главой созданной при АМ в 1921 г. Коллегии востоковедов, которая

несомненно была защитой от лезущих в науку выдвиженцев-образованцев. Скажи тогда Щуцкому в том, 21-м году о «деле тамплиеров» в году 37-м, ничего бы, конечно, он не понял, но желание острить потерял.

Но вернемся пока в 21-й.

Засим — он создал много хлама
И, чтобы оный разобрать,
Подумал и родил Имама,
За ним и иудеев рать.
Тут Лурье, Гурвич, Салье, Эрлих —
Красавица Ливанских гор,
Поистине об этом перле
Не раз бывал кровавый спор...

И. Ю. Крачковский, избранный в 1921 г. в Академию, замещал Ольденбурга во время его частых поездок, и в документах АМ мелькает его подпись. Лурье — очевидно, С. Я. Лурье. В сборнике «In memoriam» (посвященном Ф. Ф. Перченку) опубликована его переписка с отцом, главная тема которой — книга об античном антисемитизме, над которой работал Лурье-сын. Кем был Гурвич, узнать не удалось. М. А. Салье — переводчик «1001 ночи» — попал в иудеи, видимо, по ошибке. Р. Л. Эрлих была ученицей Крачковского, но затем увлеклась эллинистикой. В «Трех трубадурах» эта «измена» предстает как роковая любовь к Питеру Фламандцу — античнику П. В. Ернштедту «прекрасной, но несчастной Рогнеды-сарацинки, той самой, что... изяществом и учтивостью манер поражала сердца многих» [2, 4]. Судя по всему, у Рогнеды Леонидовны был, что называется, характер, потому и отпускались по ее адресу порой ядовитые шуточки. Щуцкий и Васильев не могли знать, что их коллега и сверстница умрет в 30 лет.

Века текли... Немало прочих
В Азмуз, его же имя — Рай,
Стеклось... Они и дни и ночи
Возделывали сирый край.

В числе «прочих» летом 1918 г. в Отделении книг на европейских языках появилась первая в истории Музея женщина-сотрудница — только что закончившая университетский курс у Б. А. Тураева Н. М. Дьяконова (впоследствии Алексеева). В немногих, но ценных своей непосредственностью дневниковых записках и в написанных полвека спустя воспоминаниях, а также и в письмах, которыми обменивалась Наталия Михайловна в последние свои годы с живущим в Париже бывшим азмузовцем С. Г. Елисеевым, — всюду АМ называется не иначе как рай, райский уголок, так что «имя — Рай» никакая не ирония. А между тем в том раю бывали и адский холод, и близкое к голоду хроническое недоедание. Забавно выглядит теперь обращение Алексеева в Пайковую комиссию КУБУ с ходатайством об академических пайках для сотрудников АМ Ю. К. Щуцкого и Б. А. Васильева «ввиду их больших достоинств, свидетельствующих о научной потенции и про-

явленных, хотя лишь отчасти, в напечатанных уже («Антология китайской лирики» Щуцкого) или печатаемых («Четверостишия Бо Цзюй-и» Васильева) работах». Дата — 27 октября 1922 г., а в 21-м было много хуже. И все же Азмуз был рай благодаря особой, по слову Крачковского, установившейся в Музее атмосфере, в которой «работалось легко, несмотря на все тяготы, выпавшие Петрограду в ту эпоху» [9, с. 73—74]. «Памятка» передает вживе эту особую атмосферу, хотя авторы и не ставили перед собой такой цели.

Тут были двое из Атлантов,
Тайком удравших из могил.
Тут между пыльных фолиантов
Агривный Ариман бродил.

Атланты — это сами фра... Невольно вздрагиваешь, дойдя до этих строчек. В шарже «Послания атлантическим народностям», написанном председателем «Малака» Е. Э. Бертельсом, Щуцкий и Васильев названы так же: «Атланты сидят средь высоких шкапов, атланты — они же лемуры». Смысл прозвания ясен: атланты, лемуры, согласно теософским воззрениям, представители населения затонувших Атлантиды и Гондваны, т. е. пережитки минувшего. Но в энциклопедии «Мифы народов мира» есть и другое значение: «Лемуры в римской мифологии призраки мертвецов, не получивших должного погребения, преступно убитых»... Однако может быть и так, что, называя себя в шутку атлантами, авторы-китаеведы имели в виду то, о чем серьезно и проникновенно будет говорить Щуцкий в своем «Жизнеописании»: «Культура Китая содержит в себе наследие той поры в истории человечества, о которой греческий миф рассказывает как об Атлантиде» [8, с. 59]. И дальше: «Многое из того, что говорил Н. Я. Марр о самых ранних ступенях развития языков, иногда дословно повторяет то, что известно в антропософической литературе об Атлантиде. Яфетиды сильно напоминают позднейших атлантов» [там же]. В 21-м году Щуцкий, как и очень многие, особенно молодые, востоковеды с увлечением воспринимал идеи Марра. По словам Алексеева, Марр «внес в китаистику нечто неожиданно новое, внес и тотчас же увлек за собой как совершенно зрелых китаистов (проф. Ю. К. Щуцкий), так и начинающих...» [5, с. 30]. Увлечение не помешало превратить Марра в «Трех трубадурах» в страшного волшебника, «основавшего орден и назвавшего его Фа, но что это значило, никто не знал, кроме него самого» [4, с. 487], — в это самое время Марром был создан Яфетический институт. Но в «Памятку» Николай Яковлевич почему-то не попал, видимо не пришелся к сюжету.

Следующие, связанные рифмой с предыдущими, строчки, по-видимому, серьезных подоплек не имеют — только смех. Зоастрийский дух зла Ариман, как я в том почти полностью уверена, это не кто иной, как мирный, добродушно флегматичный (не без занудства) А. А. Фрейман, один из самых давних и постоянных посетителей Музея (а может быть, и внештатный сотрудник). Ариманом он мог быть назван и по созвучию имен, и по принципу контраста. В воспоминаниях Алексеева

«Студент на рубеже столетий», написанных в поздние уже годы, молодому Александру Арнольдовичу ретроспективно дана такая характеристика: «Серьезный студент, не знавший студенческого детства... его величали пан Фрейман» [5, с. 286]. Что значит «агривный», никто толком сказать не мог. Не исключено, что это производное от латинского (латынь была в ходу) aggravo — «отягчать уликами», «уличать», т. е. — дотошно придираться к молодежи. Можно было бы предположить и связь с медицинским термином «аградант» — мнительный, что соответствовало натуре «пана Фреймана», а в приложении к Ариману было забавно. Однако обе догадки неубедительны, т. к. в обоих случаях должен был бы быть эпитет «аградный», а в рукописи четкое «и».

Стекали мирно годы в Лету,
Все было тихо-скромно, вдруг
Хвост Винерической кометы
Узрел в пространствах Альденбук.
Он рек: «О, чада! Я повержен!
Се есть весьма недобрый знак!
Я негодую, я рассержен —
А вы молчите? Как, как, как?!»

С. Е. Винер — самый старый из всех азмузиатов — работал в АМ с 1887 г. В книге Крачковского он — «оригинальная фигура, появляющаяся вечно с боязливым видом... всегда не по прямой линии, а описывая какую-то параболу (может быть, эта парабола и стала „хвостом кометы“? — *М. Б.*). Ученый еврей, большой знаток не только своей специальности, но и русской книги XVIII века» [9, с. 68—69]. Над Самуилом Ефимовичем посмеивались уважительно. В дневнике Н. М. Дьяконовой о нем замечено: «Сам о себе говорит: я же не ученый, я только библиограф». Не часто можно услышать такое от знатока.

По поводу «Негодую... рассержен...». Ольденбург, по определению Алексеева, «начальник без начальнических окриков и аллюров... допускал всевозможные разногласия, переходившие иногда в тяжелые сцены, как между родными людьми» [5, с. 24, 25]. И не только младшие чада, но и те, что постарше, как и сам Алексеев, попадались под экспрессивный ольденбурговский разнос.

II
Явление

Нависала туча черная,
Приходил Димитрий-страж,
Говорил он: «Что за блажь!
Застопорилась уборная!
Обвалился потолок,
И с небес спустился Залеман,
Что поделать с ним, не знали мы
И удрали, кто как мог.

Видно, светопреставление!
Винер чтой-то оживлен,
Сбавил дюжину кальсон,
Чтоб избегнуть их истления!»

Д. А. Брядов — технический сотрудник, а по-тогдашнему служитель АМ. В книге Крачковского увековечено имя этого талантливого самоучки из крестьян, достигшего совершенства в таком трудном деле, как фотографирование восточных рукописей [9, с. 72—73]. Среди архивных документов фонда с делами РАН не раз встречаются свидетельства жизни Дмитрия Алексеевича, в которой отразилась наша история, как в капле воды — океан. Его письмо к Ольденбургу [10] с мольбой вызволить из лап ярославского ЧК (летом 1920 г. командированный в Ярославль Брядов был схвачен как «дезертир трудового фронта») начинается умилительным обращением: «Дорогой барин Сергей Федорович...» В разных местах фонда встречаются многократные ходатайства Ольденбурга о награждении Брядова за безупречную работу в АМ. Последнее, 1928 г., было отклонено «ввиду отсутствия у т. Брядова общественных заслуг».

К. Г. Залеман, умерший в 1916 г. директор АМ, имел характер, по определению Алексеева, генеральский и любил покрикивать на персонал, который так и называл: «meinen Soldaten». Баллада Алексеева «12 часов, или Серьги сестрам» кончается явлением в полночь тени покойного директора: «...во мраке и стуже музея отчетливо слышится крик: Herein! Wer ist da? Du, Dmitri?...» Карл Германович мог быть суров, мог быть и придирчив в своей фанатичной преданности библиотечному делу, но зато при его директорстве книги не горели. Крачковский запомнил примечательный спор между молодым еще Ольденбургом и его учителем Залеманом о том, что существует для чего: книги для людей или люди для книг? Ольденбург настаивал: «Книги для людей!», Залеман парировал: «А не люди для книг? Это для меня еще очень большой вопрос!» [11, с. 133].

И снова — Винер, чья комичная закутанность во все имеющиеся одежки служила постоянной мишенью для острот (в балладе Алексеева — «33 шубы»), так же как его чудовищный акцент, который будет слышен в четвертой главе.

«Так, так, так! — сказал Имам,
В Абиссинских роясь книжицах, —
Букв не стало... Через ижицу
Начал я писать Ислам».

«Так, так, так» Крачковского зафиксировано с той же точностью, что и «как, как, как» Ольденбурга. То же и в балладе Алексеева «12 часов»: «Так, так, хорошо... — говорит, а взор удирает далеко...» — по книжным полкам, разумеется. «Букв не стало» после реформы 1917—1918 гг., когда были отменены ижица, фита, ять и твердый знак в конце. Привычка к ним ушла не сразу, и в письмах 20-х годов то и дело встречается «ять».

У Атлантов — тоже странное:
Сяньшэн в форточку влетел
И на третий глас пропел
Все молитвы покаянные...

Сяньшэн-учитель Алексеев не раз обращал к молодым китаеведам неформальные, не предусмотренные никакими программами речи (например, «Эмоции востоковеда» — речь, произнесенная в том же 21-м году в «кружке начинающих востоковедов», входившем, судя по всему, в «систему Малака»), в которых со всей открытостью рассказывал о собственных ошибках и промахах, дабы уберечь свою смену от их повторения. Примечательно, что именно эту черту особо оценил ныне И. С. Смирнов, представитель внучатого по отношению к Василию Михайловичу поколения: «...В. М. Алексеев воспитывал учеников, не стесняясь разворачивать перед ними „свиток“ собственных упущений и заблуждений» [12].

Вдруг раздался свист и гром,
Осветилась вся читальная,
Нечто въехало Астральное
И повисло над столом...
Чрево вервьем опоясано,
На грудях его печать:
Шесть, и шесть, и шесть опять,
С неба глас был: «Се Гаджасана!»

Так, после всех вещих предзнаменований, происходит явление (потому и глава — «Явление») центральной фигуры — Е. Э. Бертельса. «Гаджасана» на санскрите — «слоновый зад» (в легенде о трубадурах — «Derriere d'elephant»). Неблагозвучное это прозвание было дано Евгению Эдуардовичу после того, как на одной из вечеринок он нечаянно сел на пирог, неосторожно поставленный на табурет. Бертельс старше Васильева и Щуцкого, но был с ними в дружбе, и в одном из шаржей Алексеева так и назван: «их третий друг», что не мешало обоим фра и Алексееву прохаживаться по его адресу при каждом удобном случае. Исследователь суфизма был и сам склонен к разного рода медитациям, и в алексеевских опусах не раз назван медиосафом. В легенде о трубадурах он — духовник трубадура Жюля, т. к. в эти самые годы ввел Щуцкого в петроградский кружок антропософов [8]. Все сказанное объясняет без всякой мистики зловещее определение — «нечто Астральное» (оно будет повторено в эпилоге), да еще с добавлением апокалипсического 666. И все же на душе от этой шутки худо — так же, как от «Атлантов, тайком удравших из могил», худо, если знать, что Бертельс окажется со временем доносителем на своих коллег, что зафиксировано в документах Большого дома [13].

Не нам судить — говорят в таких случаях, и правильно. Но не нам и молчать. (Думается, что принятое в некоторых опубликованных работах «Б.» ничего не меняет.) Можно негодовать (увы, судя по

документам, Бертельс вел себя у следователя как исправный шварцевский «отличник»), можно и сожалеть: он был, без всякого сомнения, «жертвой века», хотя и не был никогда «мучеником догмата», о чем свидетельствует, например, в своей балладе Алексеев: «...он знает и то, что сейчас идет как слушок незаметный. Знакомый ему сообщил, знакомая клялась, божилась, что завтра не позже чем в час придет coup d'etat (государственный переворот. — *М. Б.*) вожделенный». В «Изводе повести о Юлиане-отступнике» Алексеев дал Бертельсу имя Верьтес, в котором так и слышится «верьте-с» — видно, верили не очень и вообще к его словоохотливости относились с иронией, добродушной. Нет, мучеником догмата Бертельс не был, но был мучеником страха: в начале 20-х он уже подвергался аресту и был вызволен из заключения хлопотами Ольденбурга. Так что — не нам судить. Но... слова не выкинешь не только из песни.

III

Воплощение

Окрепло, и сгустилось,
И в кожу облеклось,
Панамкою прикрылось,
К конторке подошло:
«Нельзя ли Зенд-Авесты
Хотя б заглавный лист?!
Я положу на место.
Ведь на руку я чист».

«Астральное нечто» воплощается в образ, который далее обретет еще большую конкретность. Из примечательной оговорки «ведь на руку я чист» ясно, что с рукописью Зенд-Авесты была связана какая-то история, в которой Бертельс дал к такой оговорке повод. По этой причине, как следует из дальнейшего, поиски вожделенной Авесты не встречают отклика у сотрудников, которые слишком хорошо знали рукописям цену: «работа над рукописями и фондами была основным нервом и наполняла всю жизнь Азиатского музея» [9, с. 76].

Буддоподобный некто
В величии своем,
Пия чернильный нектар,
К мольбам остался нем.
«Ах, нет — так и не надо.
Пойду и сам возьму.
А то какого ляда
Тут кланяться ему?!»

Среди записей, которые заносила в дневник в 18-м году Н. М. Дьяконова, с острым интересом наблюдая своих новых знакомцев — ученых мужей АМ, есть и такая: «Смешно, что каждый из них, на мой взгляд, носит отпечаток той национальности, которая составляет предмет его специальности». Буддоподобен и величествен, к тому же

демонстративно молчалив бывал Б. Я. Владимирцов — но только в отношениях с людьми ему неинтересными или неприятными. В дневнике совместной с Владимирцовым поездки через Монголию в Китай (1926) Алексеев не раз отмечал манеру Бориса Яковлевича «фыркать» на людей, общение с которыми грозило напрасной потерей времени. Понимая и разделяя подобное «высокомерие», Алексеев все же его не одобрял и выражал свое неодобрение открыто: «Болтаем с БЯ о его высокомерии», — записано в дневнике. Зато с людьми, близкими по духу, Владимирцов был «искренний и откровенный до конца» [5, с. 46], и беседы с этим своим, быть может, самым близким другом Алексеев ценил особо, отмечая их в дневнике как нечто важное и радостное, но, за краткостью записей, не пересказывал — к сожалению. Это же сожаление и в воспоминаниях об АМ Н. М. Алексеевой: «Часто к моему столу подсаживался Владимирцов и развивал мне какие-то заумные идеи и теории на космические темы — очень жалею, что я их тогда не записала, Борис Яковлевич был большой фантазер». Добавлю к этому запись, сделанную в дневнике 19 сентября 1918 г. — в день открытия Буддийской выставки: «Сегодня слушали вступительную лекцию Владимирцова... Какая оригинальная манера чтения: несколько приподнятая, немного „с истерикой“, как выразился Елисеев, а по-моему, прямо вдохновенно. Он не читает, у него и листочка не было, а точно рассуждает с самим собой. И никакой воды, никаких лишних слов...»

Но, однако, не менее, а пожалуй, еще более Владимирцова буддоподобен был Ф. И. Щербатской, который не был сотрудником АМ, но бывал там постоянно и мог попасть на перо. Хотя, судя по всему, в тексте подразумевается именно Владимирцов, но и Щербатской был настолько заметной фигурой, что достоин представления. Физической величине Федора Ипполитовича соответствовала научная — его первенство в мировой буддологии, как пишет Я. В. Васильков, представлялось неоспоримым уже его современникам [14]. Ученый и мыслитель Щербатской в те годы не сторонился и насущных политических проблем: в 1922—1923 гг. в Лондоне он оказал немалую помощь советской дипломатии, участвуя в переговорах, которые завершились прорывом дипломатической изоляции Сов. России [Там же]. Несомненно, в этого рода успехах Федора Ипполитовича немалую роль играло его не напускное, а врожденное величие — величественная буддоподобность, которую он сохранил до конца дней. Ф. И. Щербатской умер в 1942 г. в Северном Казахстане, на могильной плите была вырублена составленная Алексеевым надпись: «Он объяснил своей стране ум древних мыслителей Индии». (Вряд ли сохранилась эта плита на кладбище в степи за поселком Боровое.)

Пошел по книжным кряжам
Меж Гинцбурговых гор,
Где onkel Teddi стражем
Сидит с извечных пор.

И. И. Гинцбург, как говорит в некрологе ему Крачковский, трудился, главным образом, в области еврейско-арабской средневековой философии, готовил каталог еврейских рукописей. Продолжая это занятие и в осажденном Ленинграде, умер от голода зимой 42-го [15]. В АМ его рабочий стол, как у всякого рукописника, конечно, должен был быть завален разного рода справочниками.

Ф. А. Розенберг — «наш Onkel», как называли его не только пишущие «мальчики», хотя ему тогда было всего-то 54. Из всех деятелей АМ он был лицом, его полнее и глубже всех олицетворявшим. «Ему не в меньшей мере, чем С. Ф. Ольденбургу, Азиатский музей обязан тем, что стал центром востоковедной научной работы в Ленинграде, учреждением дорогим и близким сердцу каждого ориенталиста. Музей стоял для него на первом месте, ему он посвятил всю свою жизнь» [16] — так писал Крачковский в газетном некрологе Розенбергу, а в очерке, ему посвященном [17], представил и научную характеристику, и живой портрет. Сжатую аттестацию Ф. А. Розенберга беру из выступления Алексеева: «Человек вполне европейской и тотоевропейской культуры, синтетического типа. Немец по рождению, француз по культуре, русский по мироощущению. Был против узкой специализации. Это был тип просвещенного ориенталиста, с широким охватом и Востока и Запада... Для него ориентализм был продолжением гармоничного развития его личности, не карьера, не забава, не экзотика» [18, с. 147]. Добавлю еще одну цитату из той же речи Алексеева, посвященной Федору Александровичу: «Деликатный, скромный, застенчивый (застенчивость прикрывал нарочито ворчливым тоном), вежливый до крайностей, но без них — чувство меры во всем». Качества, вышедшие из употребления. Человечество, думается, еще не раз о том пожалеет.

Там, где Атлантов фанцза,
Проходом услыхал:
«Такое у Чжуан-цзы
Вчера я отыскал.
Хотя оно и слепо —
Но бродит здесь не зря...
Одежа из Совдепа,
Мундштук из янтаря...»

У Чжуан-цзы слепое «оно» — образ бесчувственного и бесформенного хаоса (*хунь дунь*). Таким образом, снова мистическое начало Гаджасаны — «нечто Астральное» облекается в соответствующие времени реалии: костюмчик из совдепа и оставшийся от прошлого янтарный мундштук, в который, однако, согласно балладе Алексеева, вставлялись уже не папиросы, а самокрутки: заявившись утром в Музей, «сотрудник субтильный» первым делом выкуривает «разом две-три, а то и четыре крутенки» — Бертельс был заядлым курильщиком.

И вот он у порога,
Где мусульманский рай.

Глядит: Коранов много.
Ну, значит: «Открывай!
Я жажду Зенд-Авесты!
Лишь в ней найду покой,
О ты, чей тыл, как тесто,
С обритой головой!»

Никто из мною опрошенных не мог с достоверностью сказать, кому в том голодноватом году соответствовало бы сказанное. Как догадку, на которой не настаиваю, предлагаю кандидатуру тюрколога А. Н. Самойловича, который был заметной фигурой не только в Мусульманском отделе, но и во всем АМ. Это был человек общительный и, что называется, свойский, с ним можно было не церемониться — Алексеев, водивший с Александром Николаевичем дружбу, особенно до революции, называет его в своих дневниках не иначе как «Сашка». В дневнике Дьяконовой этому деятелю Азмуза также дается характеристика, говорящая в пользу догадки: «Такой смешной, удивительно добродушный и умеющий обходиться со всеми. Любит рассказывать о своем житье, всегда весел и мил, по-видимому, изрядно легкомыслен, несмотря на профессорское звание иногда до смешного наивен. Любит покушать, хотя больше на счет количества, чем гастрономии, прилежит к возлияниям, хотя, наверно, в пределах должного. Под его фамилией в нашем каталоге бесконечный список трудов».

Дата расстрела А. Н. Самойловича — 13 февраля 1938 г. — почти совпала с датой Щуцкого, раньше на пять дней. Никуда не убежишь от этих совпадений.

И вот Имам с Зухлюлем
Авесту волокут
И под чадрой из тюля
Гаджасане дают.
«Эх ты, моя Авеста!
Истлела — просто страх!
Единственное место
Осталось о быках!
Приемлю тя, невеста,
Как истинный дервиш».
И, прочитав Авесту,
Пустил слезу и... мышь.

Ученик Крачковского В. А. Эберман имел в «Малаке» прозвище Зухлюль, что по-арабски значит «короткошерстый» и служит эпитетом леопарда. Василий Александрович носил короткую стрижку, так что мог бы сойти за «бритоголового», однако второе определение к нему явно не подходит — он был худощав и в балладе Алексеева представлен как «изящный молодчик и паж, предавшийся музе семитской». Паж — так как имел несчастье учиться в Пажеском корпусе (о дальнейшей — соответствующей — его судьбе см. в книге А. А. Долининой [19]). В 21-м году он окончил университет, и Крачковский

сказал о нем: «Мальчик, по-видимому, не без таланта. Что-то из него выйдет?» [19, с. 193].

О быках — в Книге Ясна, гата 29: «Плач души быка».

«И... мышь». Почти во всех опусах-шаржах Бертельса сопровождают мыши или крысы — очевидно, он любил этих зверьков и держал их в доме. В «Юлиане-отступнике» Алексеева уже упомянутый председатель Верьтес «принял нас у себя на квартире в то время, как делал пассы, превращая жарившийся на печке картофель в яичницу. Вокруг печки кроме домочадцев стояли в изобилии крысы, чающие крох». И в балладе «12 часов» видим снова: «...он [Бертельс], в книги уткнувшись свои, там разное ищет перстами», чтобы затем, вечером, «при шуме крысиной кадрили» писать переводы персидской лирики.

IV
Брань

Мятежом всколыхнулся Азмуз.
Ежедневно там клики слышны,
Супротив сверхурочных обуз
Восстают Альденбука сыны.
И вмешался Гаджасана тут.
Произнес он погромную речь:
«Альденбук обманул вас, о люд!»
И пошла тут великая сечь.
Бедуина послал Альденбук.
Хорошо говорил Бедуин,
Он су-су-су-сулил ба-бам-бук,
Но не слушал его ни один.

Нельзя, конечно, установить, какие именно коллизии в жизни Музея нашли свое отражение в этой «брани», но понятен их характер, общий для всех институтов во все времена. Однако призыв к мятежу, так сказать, политически активного Гаджасаны и вразумляющий-угрожающий глас Бедуина, сторонника Альденбука и порядка, а равно и реакция на этот глас сотрудников — все это, несомненно, соответствовало реальной расстановке сил.

И премудростью пали забит,
Альденбуком подкупленный Ма-
ртака тут ведь вскричал из глуби-
ны колодца чувств, грез и ума:
«Mahabhutivasangha hai!
Обаятельны очень уж чрез!
Монгол хеле doch sagt' mir good bay!»
И ответил Гаджасана... «Yes!»

Появляется загадочное имя — Мартака. Его можно было бы по некоторому созвучию ассоциировать с Мартиновичем — в соседствующей с «Памяткой» легендой о трубадурах он — шут Мартинус, но тюрколог Н. Н. Мартинович не знал санскрита, и «премудрость пали»

его не касалась. На ум приходит М. И. Тубянский (хотя никто не может сказать, что значит Мартака), в чьем языковом наборе были, кажется, все языки. Макароническая абракадабра Мартаки, смесь санскрита (в переводе: «Собрание всех великих элементов да здравствует!») и монгольского с добавлением не то немецкого, не то идиша плюс еще «good bay» на конце — все это говорит в пользу кандидатуры Михаила Израилевича. Несомненно, однако, что Щуцкий и Васильев пародировали тут чьи-то конкретные переводы с этакими третьяковскими переносами в словах, и здесь, думается, и следует искать разгадку. А переводы Тубянского были вполне гладкие, как теперь говорим, нормальные, и это ставит под сомнение его кандидатуру на Мартаку.

Уходя, приподняв воротник,
Хануман огорченно мычал.
Рабби Винера в этот же миг
Альденбук на замену послал.
«И чего вы сидаете тут
И творите пашкидство опять?
А на верхо — да — деньги дают.
Таки можете ви их увзять!»
И едва сногсшибательный слух
Возле стен вековых прозвучал —
Как подумал Гаджасана: «Ух!
Здесь я сделать могу капитал!»
Тут Гаджасана вверх поскакал,
Разыгрался Гаджасанин взгляд,
Но раскрыв казначейский журнал,
Он увидел лишь... 3-ий разряд.
Характерный послышался звук,
То в Гаджасане сердце: каюк!
И в Азмузе при Храме наук
Так Гаджасану сверг Альденбук.

Хануман — один из главных героев «Рамаяны» и «Махабхараты», божественная обезьяна, что опять же соответствует внешности Тубянского. Вопрос о Мартаке-Ханумане остается открытым.

И вот — кульминация и развязка. Появляется Винер, в обязанности которого входила выдача жалованья [4, с. 492], и мятежный Гаджасана мчит в кассу. По 3-му разряду сотрудникам АМ, видать, платили не густо, но Щуцкий и Васильев, имея тот же разряд, относились к этому с меньшей чувствительностью. Особо острая материальная заинтересованность Бертельса (хотя заинтересованы были, как мы это хорошо понимаем, все без исключенья), подогревающая его переводческую прыть, отражена и в балладе Алексеева: «...с проворством советских анкет он пишет свои переводы. И вот, что неделя, то пуд бумаги, исписанной четко, идет в Моховую и ждет годами пудов гонорара». На Моховой — издательство «Всемирная литература», в котором подвизались почти все задействованные в «Памятке» востоковеды.

V

Серое

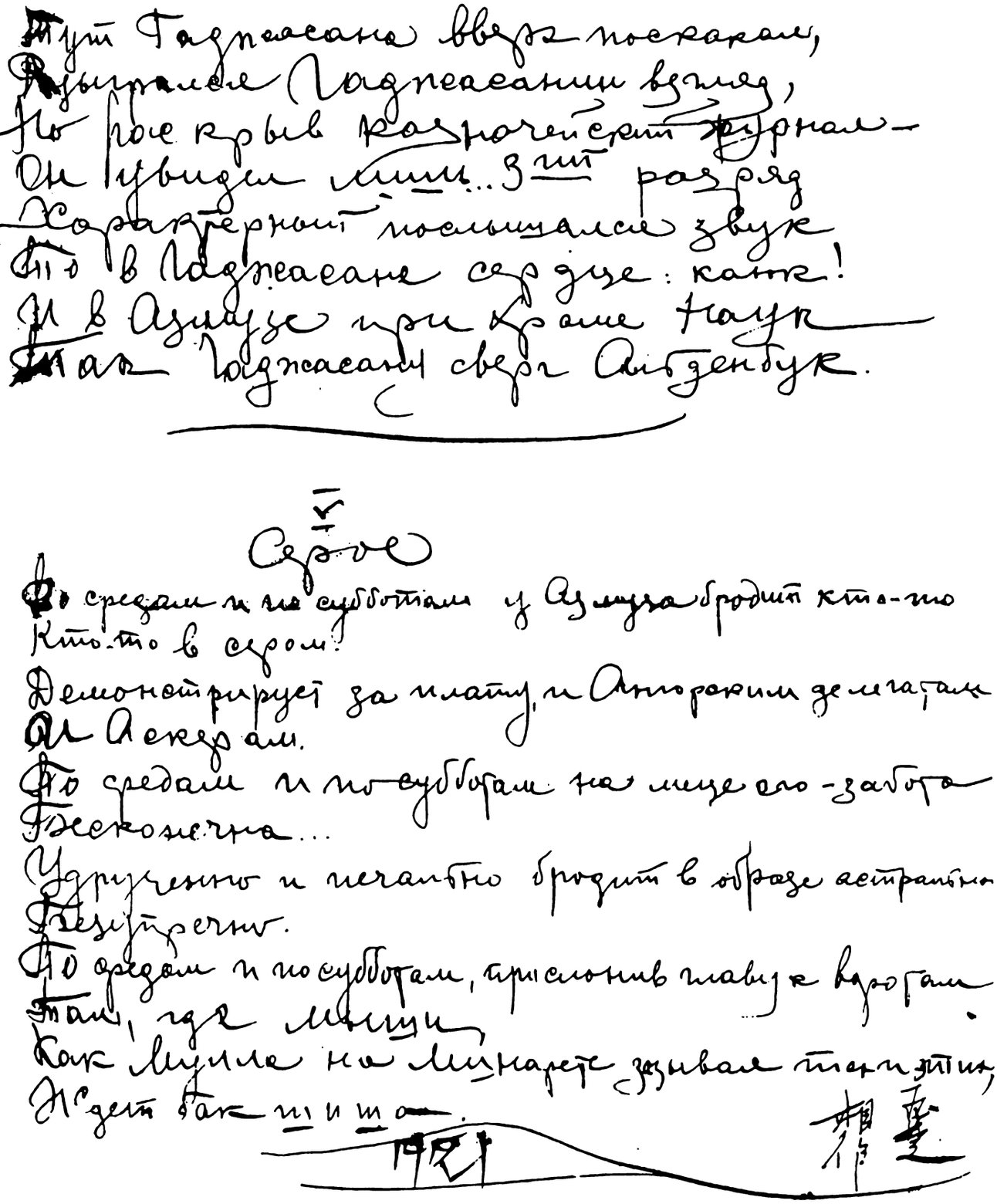
По средам и по субботам у Азмуза бродит кто-то,
Кто-то в сером.
Демонстрирует за плату и Ангорским делегатам,
И Аскерам.
По средам и по субботам на лице его забота
Бесконечна...
Удрученно и печально бродит в образе Астральном
Безупречно.
По средам и по субботам, прислонив главу к воротам,
Там, где мыши,
Как Мулла на минарете, зазывая тех и этих,
Ждет бакшиша.

Последняя глава — эпилог, суммирующий все выше просмеянное. Некто в сером — символическая фигура в пьесе Леонида Андреева «Человек», которая была у всех на слуху. Но кроме того, серыми были в своем подавляющем большинстве и «одежки из совдепа». По средам и по субботам, очевидно, шли экскурсии по выставкам АМ, которые оплачивались особо, так что был какой-то «бакшиш». Аскеры — турецкие солдаты, Ангора — древнее название Анкары. Может быть, была какая-то турецкая делегация, а может быть, красноармейцы-среднеазиаты посетили Музей в порядке культмассового похода. И снова — «в образе Астральном», и снова — мыши, как черный пудель при Мефистофеле.

* * *

Смех — дело, как известно, серьезное, и «Памятка» тому подтверждение. Однако предвижу возможное недоумение некоторых читателей: стоило ли публиковать этот пустячок, хоть и явно талантливый, но все же треп, как говорили мы в наши студенческие годы, а теперь говорят — прикол. Какая цена этой юмористике, столь обычной для студенческих компаний и к тому же привязанной к событиям давно минувшим и людям забытым? Воспоминание о 20-х годах и только? Мне и самой поначалу так казалось, но появилось желание решить «кроссворд» — раскрыть намеки, угадать лица. И стали открываться все новые грани, шарж обернулся магическим кристаллом, отразившим жизнь неповторимого АМ, его быт и дух, срез эпохи с элементами предвидения, леденящего душу наперекор всем резонам.

Простившись с «Памяткой» — с 23-летним Юлианом Щуцким, вернемся к его 100-летию. Имя Щуцкого — из самых известных востоковедных имен, потому как неразрывно связано со знаменитым «Ицзином». Перевод-исследование «Китайская классическая „Книга перемен"» Алексеев назвал научным подвигом, но сводить к нему все содеянное Щуцким было бы ошибкой. Можно сказать: «Ицзин» Щуцкого это очень много, но это не весь Щуцкий, и наглядным тому под-

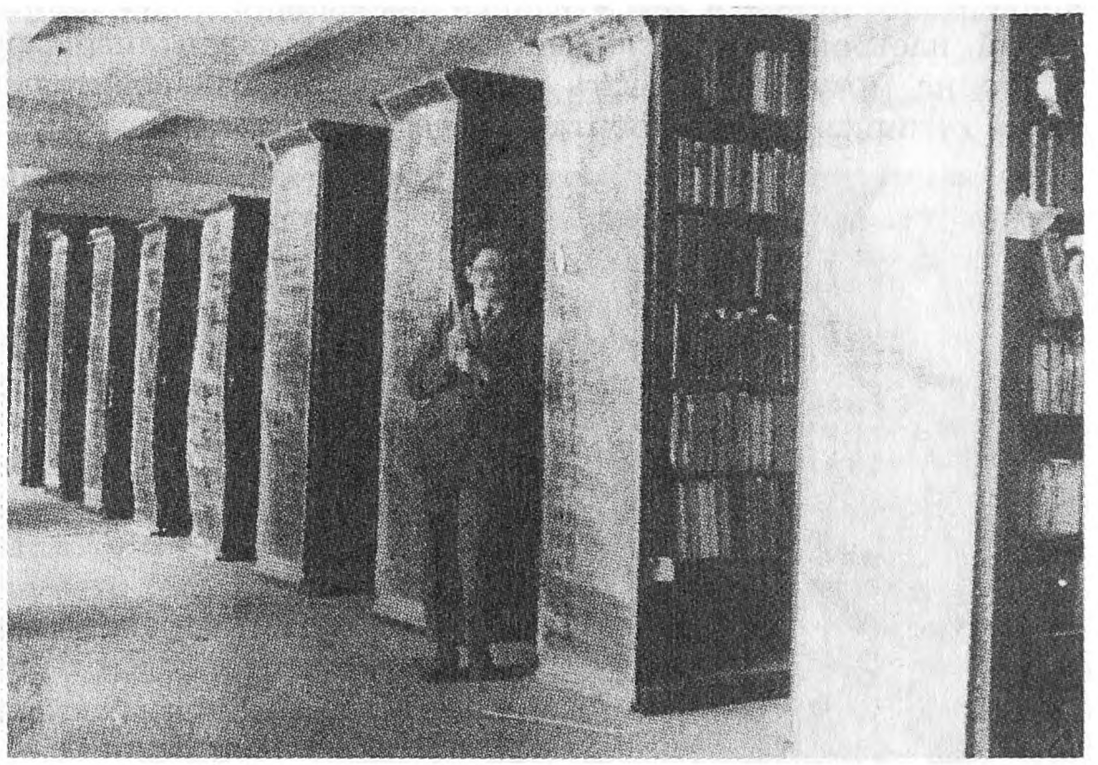


Последняя страница рукописи Ю. К. Щуцкого и Б. А. Васильева

твержденией явится посвященная ему книга, которая готовится к изданию и, дай Бог, увидит свет в не самом далеком будущем. В книгу прежде всего войдут давние, никогда не переиздававшиеся статьи, а также те, что лишь недавно извлечены из архивных захоронений.

Как я не раз убеждалась, не всем, даже востоковедам, известно, что «Ицзин» рассматривался как первый необходимый этап, подступ к намеченному пути — серии исследований памятников древней и сред-

невековой китайской философии. В Отчете о научно-исследовательской работе ИВ за 1937 г. зафиксировано: «...в пересмотренном плане Ин-та в результате выбытия (в связи с арестами) 10 сотрудников 14 тем автоматически были сняты с плана» [18]. В числе этих четырнадцати — заявленные Щуцким на один лишь 37-й год переводы Лаоцзы и Хуайнань-цзы. Однако особый, можно сказать, личный интерес вызывали у него, по собственному признанию, сочинения сунских неоконфуцианцев: неортодоксальность их онтологических представлений оказалась близкой собственным антропософским взглядам [8]. Собранные вместе печатные и неизвестные статьи дают основания для попытки реконструировать взгляды Щуцкого на историю китайской философской мысли, глубоко оригинальные и, конечно, опережавшие время.



Ю. К. Щуцкий в Азиатском музее. Фото В. М. Алексеева

Кроме научных статей, в сборнике будут представлены переводы Щуцкого, прежде всего — «Антология китайской лирики. VII—IX вв. по Р. Х. Переводы в стихах Ю. К. Щуцкого», изданная в 1923 г. крохотным тиражом. Предисловию В. М. Алексеева будет предшествовать статья Л. Н. Меньшикова, дающая современный анализ переводческого стиля Щуцкого. Новинками явятся затерявшиеся в архивах, никому неизвестные переводы с китайского и монгольского, а также его вполне серьезные, в отличие от «малакских», стихи, написанные опять же в паре с Васильевым — на одну и ту же тему, но уже сепаратно. Включенные в сборник, к сожалению, немногие числом письма Щуцкого передают, пожалуй, лучше всего ту удивительную гармонию, с которой сочетались в его личности научная устремленность и душевная проникновенность. Будут, надеюсь, воспроизведены и образцы каллиграфии Щуцкого, сохраненные Алексеевым.

Вторую часть книги составят посвященные Щуцкому публикации, среди которых на первом месте воспоминания его племянницы Марии Николаевны Соловьевой, представляющие собой повесть из отдельных рассказов. Племянница Мака была из тех редких детей, которым не скучны разговоры взрослых, и ее четкая память удержала многое, к чему добавились рассказы матери — Галины Константиновны Соловьевой (Щуцкой), связанной с братом не только родством, но и глубокой созвучностью натур. Дядя Юляка в воспоминаниях племянницы лишь один из персонажей, однако по всему ясно, что голос его звучал камертоном, задавая какой-то поистине музыкальный тон жизни десяти очень разных людей, членов обеих семей — Щуцких и Соловьевых, обитавших в большой, несуразной и холодной квартире 2 в доме 9 на Офицерской, ставшей затем улицей Декабристов. Домашний быт и духовный настрой, воссозданные несомненно талантливой рукой, таковы, что не могут не вызвать вздох зависти, оздоровительной в наше время кумиризации комфорта и общего испошления.



Чаепитие в Азиатском музее. Ю. К. Щуцкий, Е. Э. Бертельс, К. К. Флуг; стоит А. Н. Генко. Фото В. М. Алексеева

В целом своде, хочется сказать, в толпе личностей, составлявших окружение Щуцкого, много известных имен, лиц мало и совсем неизвестных, но равно участвовавших в создании истинного оазиса интеллигентности. Окружающая действительность — время вползала в этот оазис щупальцами гигантского осьминога. 3 августа — день ареста дяди на даче в деревне Питкелево — сохранилось в памяти потрясенной девочки с подробностями, ранящими душу, как кадры Тарковского.

Заключающая повесть Соловьевой глава «Следственное дело № 23561» — конспект документов, выданных Марии Николаевне в

Большом доме в 1990 г., осмысленных и прокомментированных ею, человеком помнившим и чувствовавшим Юлиана Константиновича. По ее словам, она пыталась «приоткрыть завесу над последней ступенью страшной судьбы», стараясь понять, в чем заключалось «дело» и где «среди цепи лживых документов, надуманных следствием вопросов и ответов, могли оказаться подлинные слова Юлиана Константиновича». 45 машинописных страниц читаются как трагический детектив, а вернее — «двадцать четвертая драма Шекспира», одна из столь многих, схожих по сценарию и неповторимых по действующим лицам.

Сценарий, который явственно проступает в протоколах допросов, сводился к раскрытой в Ленинграде «подпольной анархо-мистической террористической организации Орден тамплиеров»: ленинградский НКВД не мог отстать от Москвы, где, как говорится в обвинительном заключении по «делу» Щуцкого, «НКВД обнаружил и ликвидировал террористическую мистическую анархо-контрреволюционную группу». Стало быть, в Ленинграде должен был быть ее филиал. Таким и стал — по сценарию — «Орден тамплиеров». Средневековые легенды стали фигурировать в обвинениях как антисоветские и даже «подрывные» тексты — за отсутствием других «вещественных доказательств», т. е. оружия, которое упорно, обыск за обыском, искали в квартирах арестованных. Чтение этих легенд оказалось подготовкой к террору.

В разработке сценария, по мнению Соловьевой, участвовали какие-то полуобразованные старатели, нахватавшиеся того-сего из учебников и романов и смешавшие в одно антропософию с теософией, йогой и прочей враждебной советскому строю мистикой. Эту мешанину пытался поначалу распутать Щуцкий, не понимая, что от него требуются только признания: кем был завербован, кого завербовал сам — поименно и числом поболе. Тоска видеть попытки Щуцкого объяснить принципы антропософии и анархомистицизма, когда требовалась только подпись под протоколом — страницей сценария, конец которого был, судя по всему, предусмотрен с самого начала — ЛенУНКВД выполнял план по расстрелам.

Идеи анархомистицизма, обращение к мистике тамплиерских легенд, несомненно, были близки Щуцкому. Однако Юлиан Константинович — глубокий антропософ, один из самых, может быть, преданных Рудольфу Штейнеру последователей, и уже поэтому причастность к какой-либо группе или организации анархомистиков, относившихся к Штейнеру отрицательно и даже враждебно, была для Щуцкого невозможна.

Мучительно видеть, читая протоколы допросов, что верный своим антропософским установкам Щуцкий говорит с нелюдью из какого-то другого измерения в мире сем, как с людьми. Соловьева приводит свидетельство А. Д. Лебедева, друга семьи Щуцких, сидевшего в одной с Юлианом Константиновичем тюрьме, но затем отбывшего ссылку и вернувшегося: «Тяжелее всего было там доверчивым. Надо было протестовать, нельзя было ни в чем надеяться на следователей. А Юлиан говорил чистосердечно, думая, что следователь может его по-

нять». Лебедев рассказывал, что следователь давал ему почитать исписанные Щуцким листы — «это был сущий роман», и недоумевал, зачем надо было писать так много. По мнению Марии Николаевны — просто для того, чтобы получить передышку: пока пишешь, можешь сидеть. «Роман на многих страницах» — последний плод безотказной, даже в тех условиях не отказавшей Щуцкому фантазии. Быть может, вернулось к нему даже чувство увлечения и напомнило давнее — увлечение, с которым творили свою «Памятку» «двое из Атлантов, тайком удравших из могил». Если вспомнил, должен был содрогнуться, хотя и не знал ничего о судьбе атланта Васильева, да и свою мог только смутно предчувствовать — уж слишком невероятной была мысль о расстреле за честно высказанные взгляды, далекие от какой-либо политической борьбы. «Роман» не сохранился, во всяком случае, в «деле» его не оказалось. Очевидно, вопреки заверениям Воланда, рукопись сгорела вместе с тоннами бумаг, которым не хватало — и не могло хватить — места в адских канцеляриях НКВД.

О том, что́ было содержанием «романа», Лебедев, видимо, не говорил, иначе Соловьева привела бы, конечно, его рассказ. Скорей всего, Щуцкий пытался объяснить сущность тамплиерства, реабилитировать средневековые легенды своими пересказами и интерпретациями. Юлиан Константинович оставался самим собой — пока его не окончательно расчеловечили.

Протокол, пишет Соловьева, разумеется, не отмечает, когда происходили так называемые физические воздействия, но бросающийся в глаза переход от одного типа показаний к совершенно другому говорит о многом. И дальше, по тексту Соловьевой: «В "деле" не сохранилось "собственных заявлений", но даже подпись на листах протоколов для графолога могла бы многое объяснить. На первом допросе это знакомая рука, с нажимом, размашистые петли у букв, взлетающие окончания, а на втором — в исправлении слова "тамплиерский" переправлено несколько букв и так размазано, что не прочесть. Вряд ли это сделал человек в здравом сознании». У Щуцкого и Лебедева был общий следователь Манейско, по словам Лебедева, — зверь, на которого зэки писали жалобы даже потом, из лагерей. Он приносил в камеру, в которой сидел Лебедев, протоколы допросов Щуцкого и хвастал: «Один раз тряхнули, он и раскололся».

Булгаковский кентурион Марк Крысобой в своей троглодитской стати не так омерзителен, как помощник начальника 5-го отделения 4-го отдела УГБНКВДЛО лейтенант госбезопасности Манейско. Михаил Золотоносов в статье о Шаламове говорит скупо и страшно: «Этот ад — место, где обнаруживается последняя правда о человеке... сдавшийся, безвольный, бессильный раб, у которого удалена всякая способность к протесту... распластанный, способный только подчиняться...» [21].

В 1935 г. — в том самом году, когда, согласно зафиксированному в протоколе допроса «признанию», он, Щуцкий, был «завербован», —

Юлиан Константинович писал в своем «Жизнеописании»: «Рудольф Штейнер указывал на критическую дату в развитии современности, на годы, начинающиеся 1935 годом, когда постепенно и для все большего количества подготовленных людей в духовной жизни произойдет событие такой же важности, как Мистерия Голгофы, но на этот раз лишь в сфере самосознания, ибо физически Голгофа нигде и никогда не повторима» [8, с. 58]. Но — повторилась, для всех, кому выпало «всходить Голгофою» по стертым ступеням, вниз, в подвалы.

Обвинительное заключение, подписанное Щуцким, пышет торжеством победителей, насколько может это выразить сухой, к тому же безграмотный, документ. И это при том, что «вещественных доказательств по делу нет». 17 февраля 1938 г. Прокурор СССР А. Я. Вышинский утвердил обвинительное заключение.

Все повторилось, все так и было в 33-м от Рождества Христова году. Прокурор СССР — Прокуратор Иудеи. Понтий Пилат поднят Булгаковым по великому принципу «нас возвышающего обмана». Анатоль Франс («Прокуратор Иудеи») ближе к истине, пусть «низкой»: престарелый, греющийся на солнышке Понтий в разговоре с подошедшим патрицием честно старается вспомнить иудея Иисуса из Назарета, которого он когда-то приговорил к казни, старается вспомнить и не может: «Нет, не помню». Андрей Януарьевич Вышинский, занимавший в преклонные годы руководящие посты в МИД СССР, можно не сомневаться, не стал бы напрягать свою, как говорят, феноменальную память ради какого-то Щуцкого из Института востоковедения.

Суд 18 февраля 1938 г. «Щуцкий Ю. К. признал обвинение... В последнем слове обвиняемый просил суд дать возможность искупить вину». Где-то вблизи — и во времени, и в пространстве — писались строки: «А ты бы меня отпустил, игемон, — неожиданно попросил арестант, и голос его стал тревожен, — я вижу, что меня хотят убить».

Приговор по ст. 58—8, 11 — ВМН. «Приговор приведен в исполнение».

Следующий документ — стандартная справка о реабилитации от 27 марта 1958 г.: «дело прекращено за отсутствием состава преступления». К чему, думается, считать миллионы и спорить о том, сколько этих миллионов было, когда одной этой загубленной жизни достаточно, чтобы проклясть государственную систему, при которой возможно такое.

Мартиролог, который скупо, но все же продолжает печатать «Вечерний Петербург», дошел до 14-й тысячи расстрелянных в 1937—1938 гг. и сваленных в рвы на Левашовской пустоши. В опубликованных списках были уже названы восемь имен из двенадцати, помянутых в начале публикации. До Щуцкого очередь еще не дошла, но 14 тысяч — это только начало, и далеко еще до полного перечня тех, чьими останками была заполнена пустошь, тех, кто не больше нас с вами повинен в преступлениях и не меньше нас с вами хотел жить. Где-то в сыром земляном мраке таятся меж костей и корней не подле-

жащие тлению кудри — «непокорные вихры», как писал Алексеев, рифмуя «вихры» и «фры». В те, 20-е.

Проезжая туда-сюда на электричках мимо станции Левашово, не забывайте, люди, преклонить головы.

Индекс имен

Алексеев Василий Михайлович (1881—1951) — китаевед, акад. АН СССР (1929). В АМ — второй старший ученый хранитель, зав. отделом Китая и Кореи.

Алексеева Наталия Михайловна (1890—1973) — сотрудница АМ с 1918 по 1929. Жена В. М. Алексеева.

Бартольд Василий Владимирович (1869—1930) — востоковед, д. чл. Петербургской АН (1913). Зав. отделением исторических и географических рукописей, а также нумизматическим отделением АМ.

Белодубровский Евгений Борисович (р. 1941) — литературовед и культуролог.

Бертельс Евгений Эдуардович (1890—1957) — иранист и тюрколог, чл.-корр. АН СССР (1939). Зав. отделом АМ, затем ИВ. Гос. премия СССР (1948).

Брядов Дмитрий Алексеевич (1867—1937) — служитель АМ, фотограф.

Васильев Борис Александрович (1899—1937) — китаевед, сотрудник АМ, затем ИВ.

Васильков Ярослав Владимирович (р. 1943) — индолог, зав. сектором в СПбФ ИВ РАН.

Винер Самуил Ефимович (1860—1923) — гебраист, ученый хранитель еврейского рукописного и книжного фонда АМ.

Владимирцов Борис Яковлевич (1884—1931) — монголовед, акад. АН СССР (1929). В АМ — зав. тибетским и монгольским фондами.

Воробьев Павел Иванович (1892—1937) — маньчжуровед, китаевед, монголовед, зам. дир. ИВ.

Вышинский Андрей Януарьевич (1883—1954) — юрист и дипломат, акад. АН СССР (1939), ген. прокурор СССР.

Генко Анатолий Несторович (1896—1941) — кавказовед, сотрудник АМ, затем ИВ.

Гинцбург Иона Иосифович (1871—1942) — гебраист, сотрудник АМ, затем ИВ.

Долинина А. А. (р. 1923) — арабист, проф. СПбГУ.

Дьяконова Н. М. — см. Алексеева Н. М.

Елисеев Сергей Григорьевич (1889—1975) — японист, сотрудник-хранитель АМ с 1917, зав. японским фондом; эмигрировал в 1920.

Ернштедт Петр Викторович (1890—1966) — эллинист и коптовед, чл.-корр. АН СССР (1946).

Жуков Дмитрий Петрович (1904—1937) — японист-историк, сотрудник ИВ, зав. сектором истории культур и искусств Востока в ГЭ.

Залеман Карл Германович (1849—1916) — иранист, дир. АМ с 1890 по 1916.

Золотоносов Михаил Надбалиевич (р. 1954) — литератор, публицист.

Ильвес Гильда Иогановна (1901—1937) — тюрколог, работала в РНБ.

Лебедев Алексей Дмитриевич (1886—?) — химик, проф.

Лурье Соломон Яковлевич (1890—1964) — историк, античник и семитолог.

Крачковский Игнатий Юлианович (1883—1951) — арабист, акад. РАН (1921), зав. арабским отделом АМ.

Мантани-Невская Исоко (1902—1937) — приехала из Японии к мужу Н. А. Невскому в 1933, преподавала яп. разговорный язык.

Марр Николай Яковлевич (1864—1934) — кавказовед и лингвист, чл. Петербургской АН с 1912, в АМ — зав. отделом Кавказа.

Мартинович Николай Николаевич (1889—1939) — тюрколог; в 1920-е эмигрировал.

Мартынов Александр Степанович (р. 1933) — китаевед, зав. сектором в СПбФ ИВ РАН.

Меньшиков Лев Николаевич (р. 1926) — китаевед, зав. группой дальневосточной текстологии в СПбФ ИВ РАН.

Мори Миноро (1908—1937) — уроженец г. Иокогама, гражданин СССР, референт Музея истории религии.

Невская Елена Николаевна (р. 1928) — врач-педиатр, дочь Н. А. Невского.

Невский Николай Александрович (1892—1937) — японист, исследователь языков и культуры народов Дальнего Востока, основатель тангутоведения, сотрудник ИВ с 1930. В 1962 посмертно присуждена Ленинская премия.

Ольденбург Сергей Федорович (1863—1934) — индолог и буддолог, экстраординарный акад. Петербургской АН с 1903, ординарный — с 1908. Непрем. секретарь Академии с 1904 по 1929. Дир. АМ с 1916, зав. Азиатским архивом и Индийским собранием.

Перченок Феликс Федорович (1931—1993) — преподаватель, историк.

Понтий Пилат — рим. наместник Иудеи в 26—36.

Пухов Василий Сергеевич (Хуан-цзе, Хо Фу) (1908—1937) — уроженец Кантона, преподавал кит. разговорный язык.

Розенберг Федор (Фридрих) Александрович (1867—1934) — иранист, чл.-корр. РАН (1923), старший ученый хранитель АМ, зав. отделом Ирана.

Салье Михаил Александрович (1899—1961) — арабист, переводчик «1001 ночи».

Самойлович Александр Николаевич (1880—1938) — тюрколог, акад. АН СССР (1929), сотрудник АМ, зав. отделом «Турки». Дир. ИВ с 1934 по 1937.

Соловьева Мария Николаевна (1926—1991) — преподаватель англ. языка.

Соловьева (Щуцкая) Галина Константиновна — театровед, преподаватель Театрального ин-та.

Тубянский Михаил Израилевич (1893—1937) — индолог, тибетолог, монголовед, сотрудник АМ, затем ИВ.

Тураев Борис Александрович (1868—1920) — востоковед и историк Дальнего Востока, акад. РАН (1918). Зав. отделением коптских, сирийских и самаретянских рукописей АМ.

Тэн Хан-лин (1907—1937) — китаевед-лингвист, преподавал кит. разговорный язык.

Флуг Константин Константинович (1893—1942) — китаевед, историк, лексикограф, сотрудник АМ, затем ИВ.

Фрейман Александр Арнольдович (1879—1968) — иранист, чл.-корр. АН СССР (1928).

Хван Иван Петрович (Маруя Нагахама) (1902—1937) — преподаватель яп. языка в ЛИФЛИ и ЛВИ.

Чикирисов Василий Ефимович (1907—1937) — китаевед, окончил Ин-т ориентальных наук в Харбине. В 1936 переведен в ЛВИ [1].

Щербатской Федор Ипполитович (1866—1942) — индолог и буддолог, акад. РАН (1918).

Щуцкий Юлиан Константинович (1897—1938) — китаевед, филолог, историк, с 1920 — сотрудник АМ, затем ИВ.

Эберман Василий Александрович (1898—1937) — арабист, сотрудник АМ.

Эрлих Рогнеда Леонидовна (1900—1930) — арабистка, классицистка.

---

[1] О специальном приказе Ежова, касающемся возвратившихся в СССР харбинцев, см. ст. А. Богатых [22].

Литература и источники

1. *Васильков Я. В., Гришина А. М., Перченок Ф. Ф.* Репрессированное востоковедение: Востоковеды, подвергшиеся репрессиям в 20—50-е годы // Народы Азии и Африки. 1990. № 4. С. 113—125; № 5. С. 96—106.
2. *Баньковская М. В.* «Малая академия» в Азиатском музее // Там же. 1985. № 3. С. 139—152.
3. *Баньковская М. В.* Малак — литературные вечера востоковедов, 1920-е годы // Традиционная культура Китая: Сб. ст. к 100-летию со дня рождения акад. В. М. Алексеева. М., 1983. С. 119—126.
4. *Долинина А. А.* Легенда Азиатского музея // Петербургское востоковедение. 1994. Вып. 5. С. 487—494.
5. *Алексеев В. М.* Наука о Востоке: Ст. и документы. М., 1982.
6. Азиатский музей Российской Академии наук, 1818—1918: Краткая памятка. Пб., 1920.
7. *Алексеев В. М.* Мысли по поводу порядков Азиатского музея. — Архив востоковедов ИВ РАН, ф. 152, оп. 1-а, № 64.
8. *Щуцкий Ю. К.* Жизнеописание // Китайская классическая «Книга перемен». 2-е изд. М., 1993. С. 55—60.
9. *Крачковский И. Ю.* Над арабскими рукописями. М.; Л., 1948.
10. *Брядов Д. А.* Письмо С. Ф. Ольденбургу. — СПбФ АРАН, ф. 2, оп. 1-а — 1920, № 9.
11. *Баньковская М. В.* Книги и люди: (Из жизни Азиатского музея) // Народы Азии и Африки. 1986. № 3. С. 133—146.
12. *Смирнов И. С.* Рец. на кн.: В. М. Алексеев. Наука о Востоке: Ст. и документы. 1982 // Там же. 1984. № 1. С. 154—158.
13. *Генко Г. А.* Дело № 3433—41 на Генко Анатолия Несторовича: Уроки гнева и любви // Сб. воспоминаний о годах репрессий (20—80-е гг.). Вып. 3. СПб., 1992. С. 61—69.
14. *Васильков Я. В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф. И. Щербатского // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4. М., 1989. С. 187—223.
15. *Крачковский И. Ю.* Очерки по истории русской арабистики // Избр. соч. в 5 т. Т. 5. М.; Л., 1958.
16. *Крачковский И. Ю.* Ф. Розенберг, 1.III.1867—5.VI.1934 // За социалистическую науку. 1934. № 16 (60). 19 июня. С. 4.
17. *Крачковский И. Ю.* Федор Александрович Розенберг (1.III.1867—5.VI.1934): Некролог // Изв. АН СССР. VII серия ООН (1935). 1936. № 10. С. 895—911.
18. *Баньковская М. В.* Люди и книги // Народы Азии и Африки. 1986. № 6. С. 145—161.
19. *Долинина А. А.* Невольник долга. СПб., 1994.
20. Отчет о научно-исследовательской работе ИВ за 1937 г. с объяснительной запиской. — СПбФ ИВ РАН, Архив востоковедов, ф. 152, оп. 1-а, № 496, л. 11.
21. *Золотоносов М.* Шаламов, вернувшийся за нами. Заметки к 90-летию // Вечерний Петербург. 1997. № 113 (21064). 18 июня.
22. *Богатых А.* Презумпция виновности: Трагическая судьба бывших харбинцев в России // Невское время. 1997. 20 августа.

Н. И. Покровский (1897—1946) и И. Ю. Крачковский (1883—1951)

(Проблемы кавказской арабистики по архивным материалам)

Р. Ш. Шарафутдинова
(Махачкалинский ИИАЭ)

Возросший в последнее десятилетие интерес к народно-освободительному движению горцев Северного Кавказа в 20—50-х годах XIX в., проблемы которого обсуждались на Всесоюзной конференции в 1989 г. в Махачкале [9], на международном симпозиуме «Шамиль» (Англия, март 1991 г.), на IV Всесоюзной конференции востоковедов [1, 14], в год широко отмечаемого 200-летия Шамиля, заставляет исследователей вновь обратиться к трудам крупного историка-кавказоведа Николая Ильича Покровского, чье имя волею судеб в истекшие сорок с лишком лет оставалось в тени.

На конференции 1989 г. с сообщением о научной деятельности этого историка выступила проф. Ростовского университета Е. И. Демешина [2]. Ей принадлежит и статья о нем в сборнике «Путями познания» [3].

Однако самая ранняя оценка научного творчества историка была сделана еще в 1948 г. В статье «Арабская литература на Северном Кавказе» И. Ю. Крачковский писал: «В Ростове-на-Дону недавно скончался профессор Н. И. Покровский — едва ли не единственный русский историк, который уже в зрелом возрасте не остановился перед трудностями овладения арабским языком и многое сделал для изучения этого типа арабских источников истории Кавказа в новое время» [5, с. 616].

С акад. И. Ю. Крачковским Н. И. Покровского в последние десять лет его жизни связывали общие научные интересы. Благодаря этому счастливому обстоятельству в архиве И. Ю. Крачковского сохранилось наибольшее количество материалов, характеризующих личность и творческую деятельность историка, представителя «кавказоведческой» (по выражению И. Ю.) арабистики.

Личный рукописный архив акад. И. Ю. Крачковского хранится в С.-Петербургском Филиале Архива Российской Академии наук (ф. 1026). Уникальный по своему составу архив представляет большую литературную и научную ценность не только для исследователей истории, культуры и литературы арабских стран, но также для регионов Средней Азии и Кавказа.

Документальное наследие И. Ю. Крачковского охватывает период времени с 1811 по 1973 г. Фонд поступал в Архив СПбФ АРАН частями с 1938 по 1947 г., а в полном составе поступил 18 января 1974 г. по завещанию супруги академика — В. А. Крачковской. Фонд отражен в одиннадцати описях, которые включают 3615 дел. Первые пять описей относятся к жизни и творчеству Игнатия Юлиановича, по ним сформировано 2097 дел. Логическим продолжением первых пяти описей фонда является большой комплекс документов, отражающий в описях 6—11 научную деятельность востоковеда и эпиграфиста В. А. Крачковской.

Основную часть личного архива академика представляют материалы, связанные с его научной деятельностью (оп. 1—2). Опись 1 (1904—1958 гг.) включает труды по арабской литературе, языкознанию, истории культуры и науки Востока, Средней Азии и Кавказа, переводы Корана, средневековой поэзии и современной литературы, по истории востоковедения и арабистики, отзывы и рецензии на труды других лиц, содержит неопубликованные рукописи — всего 452 дела; опись 2 (1825—1973 гг.) включает документы к биографии и организационной научной и педагогической деятельности — 258 дел; опись 3 (1866—1960 гг.) включает документы переписки — 1100 дел; опись 4 (1840—1962 гг.) — изобразительные документы — 246 дел; опись 5 (1850—1950 гг.) — труды других лиц — 47 дел [1].

Наибольший материал по интересующей нас тематике обнаружился в описи 1 (13 дел — № 179, 180, 182—184, 190, 191, 195, 198, 201, 444, 446, 448) и в описи 3 (10 дел — № 33, 370, 407, 573, 589, 736, 875, 970, 974, 1096).

Важность арабских источников для истории Кавказа была сформулирована И. Ю. Крачковским еще в 1930 г. в сообщении на заседании Отделения общественных наук, опубликованном в 1932 г. [7]. И первая его публикация по северокавказской тематике была предпринята уже в следующем, 1933 г. [6].

Научная деятельность историка Н. И. Покровского связана с Ростовом-на-Дону, здесь в 30-е годы начинается его научная и педагогическая работа в Педагогическом и Финансово-экономическом институтах.

Уже в первой половине 30-х годов историк публикует ряд статей по истории горцев с особенно пристальным вниманием к источникам. Линии деятельности двух ученых — И. Ю. Крачковского и Н. И. Покровского не могли не пересечься при их одинаковом взгляде на важность первоисточников, на проблемы создания источниковой базы истории народов Кавказа.

Расцвет творческой деятельности кавказоведа падает на конец 30-х — начало 40-х годов. К этому времени им уже написаны многочисленные статьи. В декабре 1938 г. защищена кандидатская диссер-

[1] Характеристика фонда заимствована из предисловия к Описанию фонда, сделанному сотр. Архива Г. Н. Чеботаревой в 1982 г., однако фонд продолжал пополняться и цифровые данные за это время несколько возросли.

тация «Северо-Восточный Кавказ в первой половине XIX века (социально-экономический обзор)» [12], а в июле 1939 г. — докторская диссертация «Завоевание Северо-Восточного Кавказа и борьба горцев за независимость». Тезисы докторской диссертации вышли с указанием, что их редактором является И. Ю. Крачковский. Из докторской диссертации была опубликована только глава «Мюридизм» [10].

По-видимому, знакомство двух ученых состоялось не позднее 1937 г. (а заочное знакомство И. Ю. Крачковского с работами Н. И. Покровского началось еще раньше). Начиная с этого времени мы находим интересные материалы, сохранившиеся в личном архиве академика, одинаково интересные как для характеристики личности одного, так и другого ученого.

Среди ряда дел, сгруппированных по северо-кавказской тематике, наиболее важны д. 446, 448 (оп. 1), а также переписка (оп. 3, д. 33 — от И. Ю. Крачковского, д. 736 — от Н. И. Покровского; д. 1096 — от И. Ю. Крачковского к А. Б. Закс, д. 370 — от А. Б. Закс).

В деле 180 (оп. 1, л. 76) среди библиографических заметок есть указания уже на самые ранние работы историка, ссылки на его «Обзор источников по истории имамата».

В деле 446, опись 1 (хронологические рамки 6—27 ноября 1938—февраль 1939) находим два отзыва И. Ю. Крачковского на кандидатскую и докторскую диссертации историка. Высокую оценку получила докторская диссертация «Завоевание Северо-Восточного Кавказа и борьба горцев за независимость»: «Работа выполнена в масштабах значительно более широких, чем поставленная цель. Мы получаем в книге полную историю соответствующей территории почти за 100 лет — истории как военную и политическую, так и внутреннюю гражданскую с попыткой анализа той религиозной оболочки, в которой вылилась война горцев за независимость, с характеристикой основных исторических деятелей, выдвинувшихся с их стороны... В связи с этим работа подводит некий итог всем предшествовавшим исследованиям и классифицирует в системе накопившийся материал... Знаменует новый этап исторического изучения очень важной эпохи... За советский период это — первая крупная работа, которая идет на смену устарелым построениям дореволюционных историков» (л. 10—11). И далее (л. 16—17): «В событиях на Кавказе в первой половине XIX века он видит крестьянскую войну местного населения, направленную как против покушений царской власти, так и против своих собственных феодалов. Эта борьба принимала религиозную оболочку, в разные периоды изменявшуюся различно...». Такова оценка Н. И. Покровским освободительного движения, переданная словами И. Ю. Крачковского, которая предвосхищает выводы многих современных исследователей. Чуть ниже (л. 18): «...и по истории мюридизма автор имеет свои взгляды и теории. Особенно подробно он останавливается на вопросе о его происхождении в Дагестане, которое, по его усиленно и неоднократно подчеркиваемому мнению, связано с Ширваном, а оттуда с Багдадом, а не с Бухарой, как иногда высказываются... автор — опытный уче-

ный, с большим количеством печатных работ, давно доказавший свое исследовательское уменье и обладающий большими достоинствами...».

В другом месте (оп. 1, д. 448, л. 1) находится отзыв И. Ю. Крачковского от 26 июня 1946 г. на его выросшую из диссертации монографию под тем же названием, которая также получила самую высокую оценку рецензента как «исследование, равного которому в этой области нет в нашей литературе ни по объему, ни по количеству использованного материала, ни по вдумчивости исторического анализа... Работа его в известной мере является энциклопедией всего, что относится к широко поставленной теме. Она несомненно откроет новую эпоху в изучении всего связанного с этим периодом в истории Северного Кавказа; всем будущим историкам придется исходить из нее как отправного пункта: без нее невозможна дальнейшая плодотворная работа в этой области. Напечатание ее в самом скорейшем времени является настоятельной потребностью нашей науки и явится достойным памятником рано умершему автору».

Однако эта работа, названная оппонентом И. Ю. Крачковским «энциклопедией» на публичной защите ее 5 июня 1939 г. и рекомендованная в 1946 г. к скорейшей публикации, осталась неопубликованной, застряв в бюрократических коридорах московских издательств, а имя автора, внесшего огромный вклад в разработку важнейших проблем социально-экономического развития и освободительного движения народов Кавказа, в источниковедение Кавказа, было предано забвению.

В процессе развития отечественного кавказоведения не раз менялась оценка характера народно-освободительного движения горцев в первой половине XIX в. Одним из наиболее важных моментов, влияющих на нестабильность оценки принципиальных вопросов движения, является состояние и уровень источниковедческих исследований по этой проблеме. В этом аспекте значение вклада Н. И. Покровского в изучение истории Северного Кавказа определяется на сегодня прежде всего источниковедческой направленностью его трудов.

И. Ю. Крачковский отмечал блестящий анализ источников периода кавказской войны, данный историком в работе «Обзор источников по истории имамата» [11], а также высокий уровень использования первоисточников в его специальных исследованиях. Особо подчеркивалось, что «автор относится с чрезвычайной, так сказать "археографической" акрибией ко всем попадающим в поле его зрения документам... В области арабских источников заслуга, пожалуй, больше, чем в области русских... Это с полным правом и удовлетворением может подчеркнуть арабист-филолог, каковым является рецензент... Внимательный анализ плохих переводов, скрупулезное сличение разноречивых версий одного и того же памятника, соединенное с несомненным историческим чутьем позволило ему дать внутреннюю характеристику арабского памятника лучше, чем это было сделано до сих пор, а в большинстве случаев сделать это впервые. В результате... арабист должен констатировать, что первый по времени обзор арабских источ-

ников для известной эпохи дан не-арабистом и что этот обзор заполняет крупный пробел в арабистической области и будет необходимым пособием для всех арабистов, входящих в соприкосновение с какими-либо источниками в этой сфере» (оп. 1, д. 446, л. 12—13).

И. Ю. Крачковский отмечает привлечение историком ряда новых документов, в том числе новонайденной им сатиры на шамилевских наибов — трактат Ильяса ац-Цудакари «Лестница мюрида».

Н. И. Покровскому принадлежит заслуга открытия еще одного сочинения, которым пополнилась серия памятников арабской письменности на Кавказе. В деле под названием «О движении Шамиля» (оп. 1, д. 180, л. 91—104) содержится машинопись статьи Н. И. Покровского «Из истории дагестанской литературы XIX века», где речь идет об одном из трех сочинений Исхака ал-Урма (видимо, правильно ал-Урмави. — *Р. Ш.*), очевидца восстания 1877 г. в Чечне, которое закончилось весьма трагично. Об этом повествуется в его сочинении «Сведения о событиях, происшедших в Дагестане после пленения Шамиля». Рукопись Исхака, как утверждает историк, представляет интерес как для историков, так и для лингвистов и историков литературы. В этом историческом очерке он усматривает сближение его с героическим эпосом, т. к. историческое повествование выходит за пределы простой исторической хроники, здесь чувствуется определенное влияние местного фольклора. Наличие эпических черт, продолжает автор, дает право говорить, что в Дагестане в XIX в., если не раньше, возникает своя дагестанская литература.

Эта статья почти никому неизвестна. В свое время она была опубликована только в газете «Дагестанская правда» от 20 апреля 1941 г. Она осталась неизвестной даже тем специалистам, кто непосредственно занимался этим вопросом [8].

В указанном деле (л. 114) находится вырезка заметки «Неизвестный писатель Дагестана» из газеты «Вечерняя Москва» от 5 февраля 1941 г., в которой И. Ю. Крачковский счел необходимым заявить в широкой печати о новонайденной рукописи и о работе над ней историка.

Личность Н. И. Покровского и его научные интересы ярко проявляются благодаря его переписке с И. Ю. Крачковским (оп. 3, д. 736 — 25 писем, 2 открытки, 7 телеграмм, хронологические рамки 12 апреля 1939—19 декабря 1945, на 70 листах — из Ростова, Нальчика, Микоян Шахара), которая не прервалась и в годы войны.

В первом сохранившемся письме Н. И. Покровского (от 12 апреля 1939 г., л. 1) речь идет о подготовке к защите докторской диссертации.

> ...Тезисы диссертации отпечатаны, и я уже успел получить несколько экземпляров. Как видите, Вы не подвели меня со сроками. Наоборот, я очень обязан Вам за Вашу исключительную любезность... Вы написали рецензию, будучи больным... Я уже не говорю о содержании рецензии: за такую высокую оценку моей работы я могу только благодарить Вас...

В этом же письме: «...Мой арабский понемногу продвигается...». А далее автор письма сообщает о переводах неизвестных арабских работ, найденных в Военно-Историческом архиве, в Грозном, «с которым у меня в последнее время завязалась довольно оживленная переписка. Если я попаду туда — обязательно постараюсь разыскать подлинники».

Письма рисуют нам пытливого, энергичного исследователя, увлеченного своей темой, болеющего за дело собирания источников на местах.

> ...Сведения, которые я получаю в последнее время о судьбе рукописей в Дагестане, сильно встревожили меня. Мне кажется, есть опасность, что богатое рукописное наследство, хранящееся в частных руках, пропадет. Это и руководило мной при написании статьи...
>
> 5/III—41, л. 41—42

Арабские письменные источники, их сохранение и сбор являются главным интересом и заботой историка, этим проникнута вся его переписка, и почти в каждом письме имеются сообщения о том или ином источнике. Н. И. Покровский начиная с 1932 г. (участвовал в экспедиции Северо-Кавказского Научно-исследовательского института) совершает поездки по Северному Кавказу в поисках арабских источников, завязывает связи с дагестанскими собирателями рукописей:

> ...В Пединституте договорился об ассигновании некоторой суммы на приобретение рукописей и думаю за этот счет продолжать покупку в Дагестане. Казиев[1] мне написал, что у него есть «История Хаджи-Мурата» и «Мухтасар» (Сб. постановлений Шамиля. Не «Низам»-ли?). Веду с ним переписку о приобретении этих книг.
>
> 26/III—40, л. 246

> Получил от Казиева «Историю Хаджи-Мурата», «Мухтасар» Шамиля, «Историю движения в Чечне и Дагестане после Шамиля»...
>
> 12/V—40, л. 27

> ...На днях мне привезли с Кавказа пять небольших листков с замечаниями Мухаммеда Тахира по вопросам арабского языка. В какой мере они могут заинтересовать вас... Кроме того, привезли еще несколько документов и фото с надгробного камня на могиле Хамзатбека... Вообще начинают завязываться связи с Дагестаном, и я рассчитываю начать получать оттуда арабские рукописи, обещают даже Мухаммеда Рафи...
>
> 25/II—41, л. 396

---

[1] Казиев Абдурахман — знаток и собиратель арабских рукописей, поэт, ученый. О нем: *Абдурахманов А.* Материалы об Абдурахмане Казиеве из Нижнего Дженгутая и его наследии // Рукописная и печатная книга в Дагестане. Махачкала, 1991. С. 176—182.

...Казиев сообщил мне, что имеет (и может продать) книжку о Шамиле Гайдарбек Гаджи Генечуки[1] (правильно Генечутли. — *Р. Ш.*), очень богатую по стилю и языку — подобной вещи он не встречал на арабском языке...

5/III—41, л. 42

...Обещают еще одну копию Мухаммеда Тахира, хранящуюся в Хунзахе. Говорят, она очень объемиста. Как с ворошиловской рукописью? Прислали ли ее?..

19/III—41, л. 44

...Обещают еще кое-что, и между прочим, рукопись Хаджи Али...

30/III—41, л. 46

Переписка между учеными носила дружеский характер. Это была переписка не учителя и ученика, а переписка равных коллег. Н. И. Покровский информирует адресата о результатах своих поездок и работы в архивах Грозного, Кабардино-Балкарии, Дагестана, Москвы:

...В Нальчике получил сведения, что пятигорскую рукопись Тахира (ал-Карахи. — *Р. Ш.*) нужно теперь уже искать в Ставрополе...

2/VIII—39, л. 5

...Я побывал в Кабардинском Архиве, но особенно интересного там ничего нет, если не считать нескольких дел, сохранившихся от 1-ой половины XIX в. и рисующих отношение к Шамилю в Кабарде в пятидесятых годах...

14/IX—39, л. 8

...Проезжал через Москву. Видел т. Закс (из ист. Музея)[2]. У нее любопытная коллекция писем Шамиля и его наибов, но письма в подавляющем большинстве, как мне показалось, по крайней мере относятся к 50-м гг. XIX в. От более интересного периода, 40-х гг., писем мало...

7/VIII—39, л. 3

И в следующем письме:

...А. Б. Закс показала мне добытые ею письма Шамиля и его наибов... (перечислены 8 названий. — *Р. Ш.*)... Кроме того, Закс собирается опубликовать 2 письма Ташов-Хаджи...[3]

19/XI—39, л. 126

---

[1] *Лелашвили Л. З.* Традиции арабоязычной литературы в Дагестане: (Гаджи Гайдар-бек ал-Гиничутли. «Хроника о трех имамах Дагестана»): Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Тбилиси, 1977.

[2] Имеется в виду А. Б. Закс, науч. сотр. ГИМ (Москва), которая тогда работала над диссертацией «Ташов-Хаджи — сподвижник Шамиля», которая в силу различных обстоятельств была защищена только в 1974 г. Общий обзор коллекции опубликован А. Б. Закс в 1941 г.

[3] Однако публикация их осуществилась только недавно (*Закс А. Б., Шарафутдинова Р. Ш.* Два воззвания сподвижника Шамиля Ташев-Хаджи // Петербургское востоковедение. Вып. 6. СПб., 1994. С. 541—553).

Знакомство Н. И. Покровского с А. Б. Закс перерастет в творческую дружбу. И как известно из ее работы (4, с. 155), историк был привлечен к работе над некоторыми письмами (перевод их, редакция):

> ...Изучение арабского языка продолжаю. А. Б. Закс прислала мне ряд фото с шамилевских писем и проекты переводов. Все это они предполагают публиковать. Просмотрев переводы, я обнаружил в них много неточностей и прямых ошибок...
>
> 21/XI—40, л. 33

Письма 1939—1941 гг. свидетельствуют о том, что этот период был особенно плодотворным для Н. И. Покровского, увлеченного работой над арабскими источниками, проявляющего громадный интерес к работам других исследователей в этой области (С. К. Бушуева, Р. М. Магомедова, А. И. Иванова, Г. В. Церетели, А. М. Барабанова):

> ...Статью о различных вариантах переводов Мухаммеда Тахира закончил (и даже перепечатал)... Пересылаю ее Вам... Очень хотелось бы взглянуть на рукопись Тахира... Возможно ли просить о фотографировании рукописи... Как продвигается перевод. Скоро ли можно будет рассчитывать на его окончание и публикацию? [1] Кстати, в только что вышедшей работе Бушуева [2] есть ряд ссылок на Абд ар-Рахмана [3]. Но это не опубликованный Руновским вариант. Не можете ли Вы (далее пропуск. — *Р. Ш.*) откуда эти цитаты взяты? По вопросам мусульманства Бушуеву теперь должно достаться больше, чем досталось мне на защите: у него немало достаточно грубых ошибок в изложении суфизма. Меня очень заинтересовало Ваше сообщение о дате смерти Тахира и его мелких произведениях. Это небесполезно было бы и для полноты критики его основного произведения...
>
> 23/XII—39, л. 15—16

> ...Понемногу работаю над копиями арабской рукописи. Заметку об Ахульго уже перевел всю, кроме нескольких слов. Она, мне кажется, не составляет части сочинения Мухаммеда Тахира, т. к. излагает те же события, но в очень сокращенном варианте. Недавно получил из Махач Кала арабский экземпляр (печатный, изд. в Пб) «Адаб ал Мардийа» Джемал ад Дина Казикумухского. Любопытно, что некоторых цитат, приводившихся мной по переводу, там нет. По крайней мере, я их не нашел...
>
> 26/III—40, л. 24

> ...Скоро думаю быть в Ленинграде... думаю захватить и мою попытку перевода истории Ахульго... Как поживают Ваши географы? Я

---

[1] Речь идет о работе А. М. Барабанова над «Хроникой» Тахира ал-Карахи (13).

[2] *Бушуев С. К.* Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. М.; Л., 1939.

[3] Имеются в виду «Выдержки из записок Абдуррахмана сына Джамалэддинова о пребывании Шамиля в Ведене и о прочем». (Кавказ. 1862. № 72—76. Пер. А. Руновского). Наш ответ на вопрос Покровского: речь может идти о другом сочинении Абдуррахмана («Хуласат ат-тафсил» — резюме подробного изложения о делах имама Шамиля), по отношению к которому «Выдержки» являются лишь подготовительными набросками его отдельных частей.

части курса, относящиеся к IX—X вв. (Кавказ, Средняя Азия). Интересно было бы знать Ваше мнение об этих частях I тома учебника по истории СССР.

12/V—40, л. 27

...На днях получил книгу Магомадова (Магомедова? — *Р. Ш.*) о Шамиле. Небольшая работа популярного типа, без анализа источников и с рядом неопределенных ссылок на письма Шамиля. Проверить эти ссылки вряд ли возможно. Но в общем впечатление довольно легковесное. В Дагестане, с большим количеством арабских источников, воспоминаний и т. д. можно было бы сделать гораздо лучше...

30/1—40, л. 28

В большом письме от 10 сентября 1940 г. (л. 29—31) автор делится своими лингвистическими наблюдениями при работе над рукописью сочинения Исхака ал-Урмави:

... Я просил бы Вас разрешить прислать Вам полный перевод рукописи, когда он будет закончен. Это ведь первый горский источник по восстанию 1877 г. Кстати, в рукописном отделе библиотеки ИВАН есть какая-то рукопись Исхака, но я ее не помню... она находится среди материалов, доставленных Томаи (правильно Тамаем. —*Р. Ш.*).

(л. 30)

...Просмотрел диссертацию нашего ростовского историка А. И. Иванова. Диссертация о движении горцев 60—70-х гг. ...В мюридизме он ничего не понимает. Есть прямое заявление о том, что накшбендии ничем от кадри («зикристов») не отличаются — все это одно и то же. В первой же половине (диссертации. — *Р. Ш.*) концепция взята у меня и я же оказался обруган... Несмотря на капитальные недочеты, диссертация, кажется, имеет шансы пройти. Я просил, чтобы меня известили о сроках защиты — всякой халтуре есть предел... В каком положении Ваши географы... Мне хотелось бы углубиться в раннюю историю горцев с-в Кавказа.

(л. 30б)

...Получил письмо от т. Мугинова, которого я запрашивал о рукописях ИВАН'а. Он высказал предположение, что автор этой рукописи не Исхак, а Али ас-Салти. Соображения, приводимые им, очень веские, но меня они все же не убедили... Недавно сделал доклад об этой рукописи на заседании кафедр языка и истории в Пед. ин-те. Были любопытные соображения по вопросам влияния аварского языка на классический арабский на Кавказе... Изучение арабского языка продолжаю... В моем предполагаемом Исхаке есть любопытное указание на какое-то сочинение об Алибеке Хаджи, написанное чеченцем. Не о воспоминаниях ли Раасу Гойтукаева (перевод которого я передал Вам) идет речь? ...Сегодня предполагаю написать А. М. Барабанову: Вы понимаете, как интересует меня его исследование[1] о знаках, встречающихся в кавказско-арабских рукописях...

21/XI—40, л. 33—34а, 6

[1] *Барабанов А. М.* Пояснительные значки в арабских рукописях и документах Северного Кавказа // Советское востоковедение. Т. 3. 1945. С. 183—214.

...Перевод Исхака я закончил и перепечатал. Посылаю его Вам... Пока перепечатывал эту работу, я успел закончить перевод другой, небольшой рукописи того же Исхака по истории 1860-х гг. В ней ряд известий, чрезвычайно важных... На очереди лежит еще третья рукопись его же — Худжи-Мурат...

25/II—41, л. 39

Сегодня получил авторский экземпляр «Хроники Мухаммеда Тахира» и с большим интересом просмотрел его. Наконец-то появилось столь важное для кавказоведов произведение. Но теперь с не меньшим интересом я жду исследования, м. б. оно ответит и на некоторые мои вопросы. Во вводной статье Барабанова я, конечно, нашел критику моих методов работы над переводами [1]. Я целиком принимаю упрек в вопросе о двух редакциях Тахира. Но я не могу считать правильным указание на порочность метода. Мне кажется, что здесь Барабанов делает большую принципиальную ошибку, выступая против того метода, который успел уже достаточно оправдать свое существование... При отсутствии достоверного перевода и невозможности получить его у историка нет другого выбора, как идти путем сличения вариантов. Да это, мне кажется, достаточно доказывается тем, что я не сделал существенных ошибок при цитировании Тахира в диссертации. Больше того, мне удалось все же исправить некоторые места, пользуясь уж вовсе недостоверным «соч.» Пржецлавского...[2]

30/III—41, л. 46

...В Учен. зап. Пед. ин-та вышла глава о мюридизме (из диссертации. — *Р. Ш.*)...

1/VI—41, л. 48

Переписка двух ученых продолжалась и во время войны, возобновившись почти через год. И снова дружеские письма, обмен мыслями, планами:

Только что получил Вашу телеграмму (и был очень обрадован тем, что Вас не коснулись ужасы войны). Я уже хотел было запросить Президиум АН о Вашей судьбе... У нас еще в средине декабря возобновил работу Ун-т, а в январе мы уже провели первое научное заседание Уч. совета историко-филол. ф-та... Ф-т живет и здравствует. Он открылся 1 сент. 1941 г., деканом назначен я. Вместе с научными работниками ф-та мы решили придать ему кавказоведческий уклон и уже на I курсе ввели специальную дисциплину «Введение в кавказоведение». Историческую ее часть читаю я, лингвистическую проф. Г. П. Сердюченко. С будущего года (II курс) думаю ввести уже специальные курсы по истории, этнографии и лингвистике горцев Кавказа и один из восточных языков. Сам я, сколько позволили события, занимался переводом мемуаров Мухаммеда Тахира: они, по-моему, представляют значительный интерес. В моем плане научной работы есть тема «Обзор арабско-горских источников по истории с-в Кавказа», материалы к ко-

[1] Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи / Пер. с араб. М.; Л., 1941. С. 19.

[2] Имеется в виду рукопись П. Г. Пржецлавского «Краткий очерк военных действий трех имамов Дагестана в период времени с 1829 по 26 авг. 1859 г.» (СПбФ АРАН, ф. 100, оп. 1, д. 44).

торой я подбираю и уже частично подобрал. Все еще не теряю надежды провести конференцию по горцам Кавказа...

25/II—42, л. 51

Следующим посланием, достигшим адресата, была открытка, отправленная из Микоян Шахара:

Вчера только узнал от проф. Разгон, что Вы сейчас в Москве. Я очень рад, что опять нашел Вас. Я 12/VIII—42 вместе со всей семьей ушел пешком в Закавказье, попал в Ереван, где работал всю зиму в Ун-те... В мае был отозван на работу в Микоян Шахар... Кстати, в Ереване есть арабское отд-ние Востфака (только III курс — 6 чел.). Сейчас у них арабский не преподается из-за отсутствия преподавателя. Нельзя ли что-либо сделать? М. б. перевести их в другой ВУЗ?..

6/VII—43, л. 56

...Я переселился уже в Ростов. Нашел все, оставленное при эвакуации. Сохранились все рукописи мои и фото с арабистики, делавшиеся в 1939—1940 гг. в Ленинграде. Здесь опять начинаем налаживать научную работу, и я в свой план поставил «Обзор арабско-горских источников по истории горцев». Между прочим, в связи с этой темой у меня возник один вопрос... В числе арабских писем, которые я в свое время сдавал в Б-ку ИВАН, есть письмо Мухаммеда Тахира Исхаку ал-Урми, датир. 1295 годом. Арабский текст его и проект перевода прилагаю...[1] Недавно я получил письмо от А. Б. Закс с тезисами доклада о Ташев Хаджи. Она, по-видимому, не даром потратила время в архиве и кое-что интересное нашла. Если будет продолжать, то можно надеяться на уточнение некоторых интересных вопросов по Шамилю.

13/II—43, л. 54
(видимо, дату следует читать 13/XI—43, сопоставив письмо с предыдущим)

В мае 1944 г. Н. И. Покровского занимают мысли о переезде в Ленинград. Проблема приближения к научным центрам востоковедения всегда заботила его, ибо он остро ощущал свою оторванность от научного коллектива востоковедов:

...Появились надежды на переезд в Ленинград... Рассчитываю на работу в Фин.-экон. ин-те или в Ун-те. Первое вероятнее. Отъезд отсюда становится для меня уже настоятельной необходимостью. Попытки работать разбиваются об отсутствие или скудость материалов. После чтения статьи Барабанова я бегло просмотрел имеющиеся у меня (в довольно большом кол-ве, ок. 100 шт.) фото с арабских писем 12 и 13 вв. Хиджры. Мне бросилась в глаза одна особенность: до сер. 12 в. подстрочные и надстрочные значки не попадаются, позже они присутствуют в большинстве (но не во всех) рукописей. Документы, исходящие от шамилевского окружения и, в особенности, от Мухаммеда Тахира, содержат довольно много значков, письма и документы Шамхала Тарковского и его приближенных значков почти не имеют. Но это все еще

[1] Однако при проверке в документальном фонде Рукописного отдела СПбФ ИВ РАН это письмо не удалось обнаружить.

нуждается в проверке. Во всяком случае, употребление знаков даже в Дагестане 13 в. Хиджры не является всеобщим... Не лишено интереса более тщательное наблюдение за тем, какие именно рукописи (хронол., геогр. и т. д.) снабжены пояснительными значками. Мне кажется, что при просмотре рукописей, хранящихся в Л-де, в ИВАН СССР можно будет установить любопытные факты. Мне кажется, что в деловой переписке употреблялись лишь очень немногие значки, наиболее элементарные. Более сложная система — уже в рукописях. Во всяком случае, Барабанов поднял интересный вопрос... Что интересного было в докладах на группе востоковедов?.. Мне остается только жалеть, что я так безнадежно оторван от научных новостей.

3/V—44, л. 58а, 6.

И. Ю. Крачковский, вернувшись в Ленинград 1 августа 1944 г., откликался на письма Н. И. Покровского, о чем сообщается в переписке.

...Вашу телеграмму получил. Вашу открытку — также. Наконец, все начинает становиться на свои места, а то Л-д без Вас я не представлял. В каком состоянии нашли Вы Рукописный отдел б-ки ИВАН?.. Очень хотелось бы знать, можно ли будет поработать в Рук. О. — там с 1941 г. у меня остались недоработанные вещи... Вы любезно обещали мне в Москве Ваше содействие в переговорах с Яковкиным [1] по поводу выделения некоторого фонда для нас... А м. б. можно рассчитывать и на дублеты б-ки ИВАН...

3/II—45, л. 61

В письмах Н. И. Покровского содержится и оценка деятельности И. Ю. Крачковского:

Прежде всего поздравляю Вас с нашей великой победой. Я представляю себе, как должны были пережить этот день Вы, кто героически продолжал оставаться на своем посту в осажденном Ленинграде в самые трудные моменты. Я не сомневаюсь, что только благодаря Вашим усилиям громадные научные ценности ленинградских хранилищ Академии сохранены для науки, и теперь, переходя на мирный труд, мы можем снова использовать их... Не знаю даже, как благодарить Вас за присылку Вашей книги «Над арабскими рукописями». Я получил ее вчера и успел уже прочесть от доски и до доски, вчера же у меня уже просили ее. Чтение ее, конечно, не развлечение, над ней много нужно думать [2], она многому учит. Написана она блестяще, и Вас можно поздравить с Вещью, которая увлечет многих из молодежи... Мне стало жаль, что у нас, историков СССР, нет подобной вещи.

Мне хотелось бы немного поднять интерес к кавказской арабистике... Осенью в Рост. ун-те предстоит юбилейная научная конферен-

[1] Яковкин Иннокентий Иванович — директор Библиотеки АН СССР.

[2] В книге А. А. Долининой «Невольник долга» (СПб., 1994. С. 363) приведена цитата из письма И. Ю. Крачковского от 4 июня 1946 г.: «...Из Ростова же декан исторического факультета пишет, что книжка читается с трудом и над ней надо много думать...». Лицом, оставшимся нераскрытым, является Н. И. Покровский, и такое высказывание автора этих строк можно понять только в контексте всего письма, которое, как отмечает А. А. Долинина, написано с большим юмором.

ция... Пока по кавказской арабистике могу предложить лишь свой доклад об арабских горских источниках истории с-в Кавказа. Писал Закс, м. б. договоримся о ее сообщении или докладе в связи с документами, приобретенными ею в Дагестане. Ректорат поручил мне обратиться к Вам с предложением принять в ней участие... Конференция могла бы сыграть известную роль в повышении интереса к кавказской арабистике, если, конечно, Вы не откажетесь от участия в ней...

17/V—45, л. 63

И последнее письмо после большого перерыва, а в нем новые планы и та же увлеченность...

...В Москве... уговорили меня попытаться издать диссертацию... занялся ее доработкой... и включением в нее материалов на арабском, добытых мной после 1939 г. Использовал письма, изданные А. Б. Закс, кое-что из сочинений, бывших в тетрадях Исхака ал-Урми, фото с писем, хранящихся в Ин-те Вост., Дагест. н.-и. ин-те, архивными выписками и т. д. Многое пришлось переводить, и я солидно посидел за арабистикой... Писал ли я Вам, что в Истор. Музее есть автобиография Мух. Тахира ал-Карахи (в копии). Интересует меня и состояние фонда кавказской арабистики в ИВАН. В частности, целы ли те тетради Исхака, которые я когда-то передал б-ке?

Что выйдет из попытки печатания, я пока не знаю. Москва никогда не была благосклонна к моим кавказоведческим работам, не в пример Ленинграду... (под которым имелось в виду, конечно, внимательное, дружеское расположение и неизменная помощь И. Ю. Крачковского. — *Р. Ш.*)... Параллельно с этим продолжаю работать по истории смутного времени. Уже получил сигнальный экз. первой из статей по этой проблеме. Она напечатана в «Учен. записках Рост. ун-та»... Пытался уже поинтересоваться связями Моск. г-ва с Востоком и вост. материалами для этого периода, но пока ничего не нашел... Конференция отложена, новый срок пока не назначен, пожалуй, я сумею съездить до нее в Ленинград...

19/XII—45, л. 68.

Письмо полно надеждами, грустью и благодарностью к И. Ю. Крачковскому.

Личность Н. И. Покровского характеризуется также и из переписки И. Ю. Крачковского с московской исследовательницей из Гос. Исторического музея А. Б. Закс (оп. 3, д. 1096 — два письма к А. Б. Закс, д. 370 — четыре письма от А. Б. Закс, 3 января—18 июня 1946). В ответ на сообщение А. Б. Закс о кончине Н. И. Покровского И. Ю. Крачковский писал (д. 1096 от 23 апреля 1946 г.): «Я потрясен грустной новостью... Я настолько ценил Н. И., что не могу отказаться от того, что Вы пишете... Прошу заявить, где следует, что я согласен быть официальным редактором его работы». И далее (д. 1096 от 28 апреля 1946 г.): «Для нас, старших, такие утраты особенно трудно переносить... Целые области остаются теперь обнаженными на долгие годы, и иногда прямо не хватает сил пытаться как-то восполнить потери остающимися... „Кавказоведческая“ арабистика опять возвращается почти в „первобытное“ состояние... Я готов помочь всем, чем могу, в память Н. И., которого я ценил очень высоко».

В письме А. Б. Закс (д. 370 от 17 июня 1946 г., л. 8) речь идет также вокруг вопросов издания монографии Н. И. Покровского, которая называется «ценнейшим исследованием единственного настоящего знатока истории, замечательного ученого-исследователя с неиссякаемой творческой энергией...» И далее: «...О Вашем дружеском к нему отношении он отзывался всегда с большой теплотой, а Ваши консультации ценил чрезвычайно».

Ценность переписки Н. И. Покровского (оп. 3, д. 736) состоит еще в том, что благодаря ей удается определить круг выполненных (но не опубликованных) работ автора, среди них: «Хроника Исхака ал-Урми» (введ., пер. с араб., коммент.), предисловие и комментарий к переводу «Хроники» Мухаммеда Тахира, «Автобиография Тахира ал-Карахи» (пер. с араб.), «Критический анализ арабско-горских материалов».

В переписке имеются сведения об источниках, с которыми он работал, о которых он слышал, о тех, что сам приобрел и передал в Институт востоковедения и т. д.

Эти упоминания дают надежду найти дополнительные арабские источники, многие из которых, по-видимому, находятся в личном архиве самого историка, который, конечно же, должен быть приобретен у его родственников для обеспечения его сохранности в архивном учреждении и доступности для исследователей.

В некрологе (газета «Молот», 13 апреля 1946 г.), подписанном коллегами по Ростовскому университету, Н. И. Покровский назван крупным деятелем советской исторической науки, принадлежавшим к плеяде передовой интеллигенции; это был один из руководителей политпросветработы, педагог и лектор, широкообразованный исследователь, который одним из первых поставил на подлинно научную основу дело изучения истории Северного Кавказа и оставил оригинальные исследования по истории народов Северного Кавказа — две диссертации и многочисленные статьи, основанные на глубоком анализе первоисточников, в том числе и арабских.

Обращение к личности историка — кавказоведа Н. И. Покровского и к его творческому наследию и сегодня актуально. Несмотря на то, что усилиями коллектива Дагестанского ИИАЭ значительно расширена источниковая база, появились многие публикации исторических источников, и спустя пятьдесят лет мы не имеем труда по истории освободительного движения горцев Северо-Восточного Кавказа, который бы базировался на документальных данных, как того требовал от исторической работы и стремился к этому Н. И. Покровский.

Литература

1. Восток. Прошлое и будущее народов: IV Всесоюзная конференция востоковедов. Махачкала, 1—5 октября 1991 г.: Тезисы докладов и сообщений. Т. 2. Махачкала, 1991.

2. *Демешина Е. И.* Вопросы социально-экономического развития и народно-освободительного движения горцев Дагестана и Чечни в трудах Н. И. Покров-

ского // Народно-освободительное движение горцев Дагестана и Чечни в 20—50-х годах XIX в.: Тезисы. Махачкала, 1989. С. 88—90.

3. *Демешина Е. И.* Н. И. Покровский (1897—1946) // Путями познания: Биографические очерки о видных ученых Ростовского гос. ун-та. Ростов н/Д., 1985. С. 173—178.

4. *Закс А. Б.* Северо-Кавказская историко-бытовая экспедиция Государственного Исторического музея 1936—1937 гг. // Труды Гос. Исторического музея. Вып. 15. Сб. статей по истории СССР XIX в. М., 1941. С. 151—185.

5. *Крачковский И. Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе // Избр. соч. Т. 6. М.; Л., 1960. С. 609—622.

6. *Крачковский И. Ю.* Неизданное письмо Шамиля // Избр. соч. Т. 6. М.; Л., 1960. С. 585—608.

7. *Крачковский И. Ю.* О подготовке свода арабских источников для истории Восточной Европы, Кавказа и Средней Азии // Записки Института востоковедения АН, 1. Л., 1932. С. 55—62.

8. *Мальскгова Т. Т.* Восстание горцев в Чечне в 1877 г. Грозный, 1968.

9. Народно-освободительное движение горцев Дагестана и Чечни в 20—50-х годах XIX в.: Всесоюзная научная конференция 20—22 июня 1989 г.: Тезисы докладов и сообщений. Махачкала, 1989.

10. *Покровский Н. И.* Мюридизм: (Глава из докт. дисс.) // Учен. зап. ист. фак-та Ростовского пед. ин-та. Т. 1. Ростов н/Д., 1941. С. 55—97.

11. *Покровский Н. И.* Обзор источников по истории имамата // Проблемы источниковедения. Сб. 2. М.; Л., 1936. С. 185—234.

12. *Покровский Н. И.* Северо-Восточный Кавказ в первой половине XIX века: Тезисы к дисс. на соискание учен. степени канд. ист. наук. Л., 1938.

13. Хроника Мухаммеда Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля / Пер. с араб. А. М. Барабанова. М.; Л., 1941; То же / Араб. текст, подгот. А. М. Барабановым. М.; Л., 1946.

14. *Шарафутдинова Р. Ш.* Н. И. Покровский (1897—1946) и арабские источники по истории Северного Кавказа 20—70-х гг. XIX в.: (архивные материалы фонда И. Ю. Крачковского) // Восток. Прошлое и будущее народов: IV Всесоюзная конференция востоковедов... Тезисы. Т. 2. С. 210—212.

R. Sh. Sharafoutdinova. N. I. Pokrovsky (1897—1946) and I. Yu. Kratchkovsky (1883—1951). Problems of Caucasian arabistics according to archives' data.

Archives data of St. Petersburg Archives' Russian Academy of Science are equally interesting for characteristics of both scholars, they reveal many, now topical problems of Arabic documentary studies and history of Caucasus of XIX c.

Archives materials cover the period from 1937 to 1945 and include also 27 letters.

Academician I. Yu. Kratchkovsky's review of the book by well-known historian N. I. Pokrovsky («Conquest of North-Western Caucasus and struggle for mountaineers' independence») contains high evaluation of his work (unfortunately unpublished).

Письмо Михаила Васильевича Никольского к Владимиру Казимировичу Шилейко

Н. А. Бурановская
Институт востоковедения РАН
(Санкт-Петербург)

Владимир Казимирович Шилейко (1891—1930), проживший неполных сорок лет, оставил яркий след в истории отечественной и мировой ассириологии. Однако его судьба малоизвестна, несмотря на то что он был не только гениальным ученым, но и одним из поэтов, творивших изысканный покров «серебряного века» русской культуры. По меткому выражению Вяч. Вс. Иванова, «творчеству Шилейко суждено было стать одним из застенчивых ее проявлений, которому мы начинаем удивляться позднее, чем другим» [1].

Литературоведы уже откомментировали поэтическое наследие В. К. Шилейко рядом обстоятельных статей [2]. Как о яркой фигуре своего времени о нем много написано и в мемуарной литературе [3]. Но становление В. К. Шилейко как ученого [4] осталось практически неизученным. В связи с этим оста-

---

[1] *Иванов Вяч. Вс.* Одетый одеждою крыльев // Всходы вечности. М., 1987. С. 120.

[2] *Топоров В. Н.* Две главы из истории поэзии начала века. В. К. Шилейко (к соотношению поэтики символизма и акмеизма) // Russian literature. 1979. May, 7—8 (Special issue. Russian symbolismi); *Гальперин Ю. М.* О поэтическом наследии В. К. Шилейко // Материалы XXVII науч. студ. конф. Литературоведение. Лингвистика. Тарту, 1972; *Цивьян Т. В.* Заметки к дешифровке «Поэмы без героя» // Учен. зап. Тарт. гос. ун-та. Вып. 284. Тарту, 1971; *Иванов Вяч. Вс.* Одетый одеждою крыльев.

[3] *Колпакова Н. П.* Страницы дневника // Об Анне Ахматовой. Л., 1990; *Лукницкая В.* Из двух тысяч встреч. М., 1987; *Она же.* Николай Гумилев. Жизнь поэта по материалам домашнего архива семьи Лукницких. Л., 1990; *Она же.* Перед тобой земля. Л., 1989; *Лукницкий П. Н.* Acumiana. Встречи с Анной Ахматовой. Париж, 1991; *Лукницкая В.* Материалы к биографии Н. Гумилева // Николай Гумилев. Стихи. Поэмы. Тбилиси, 1989; *Найман А.* Рассказы об Анне Ахматовой. М., 1989; *Одоевцева И.* На берегах Невы. М., 1988; *Шилейко Т.* Легенды, мифы и стихи // Новый мир. 1986. № 4; *Пяст В.* Встречи. М., 1929; *Парнис А. Е., Тименчик Р. Д.* Программы «Бродячей собаки» // Памятники культуры. Ежегодник. 1983. М., 1985; *Шкловский В.* Жили-были. М., 1966; *Срезневская В.* Воспоминания // Искусство Ленинграда. 1989. № 2; *Жирмунский В.* Анна Ахматова. Л., 1973.

[4] О научном наследии В. К. Шилейко см.: *Постовская Н. М.* Ассириология // Изучение древней истории Ближнего Востока. М., 1961; *Иванов Вяч. Вс.* О поэзии Древнего Двуречья // Всходы вечности. М., 1987; Востоковедение в Петрограде. 1918—1922; Памятка коллегии востоковедов при АМ РАН. Пг., 1923; *Грибов Р. А.* Из истории русской ассириологии. В. К. Шилейко (1891—1930) // Очерки по истории Ленинградского гос. ун-та. Л., 1968; *Рифтин А.* В. К. Шилейко. Некролог // Сборник Египтологического кружка при ЛГУ. Л., 1930. Вып. 6; *Дандамаев М. А.* Ассириология // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972; *Алексеев В. М.* Наука о Востоке. М., 1982.

ются неясными вопросы о научной школе, в рамках которой проходило его формирование, о преемственности научных традиций.

В одной из работ В. К. Шилейко охарактеризован как «замечательный ассириолог-самоучка» [1], что не совсем верно. Еще в гимназические годы он глубоко увлекался историей Древнего Востока; с благодарностью В. К. Шилейко вспоминал о преподавателе Петергофской классической гимназии М. М. Измайлове, которого он охарактеризовал как человека, «некогда вложившего в меня первую и самую сильную любовь — любовь к угасшему солнцу Востока» [2]. Возможно, что отец В. К. Шилейко, Казимир Донатович, как-то способствовал увлечению сына. Во всяком случае, любопытен тот факт, что К. Д. Шилейко уже немолодым человеком, обремененным службой (петергофский уездный исправник) и многочисленной семьей, в сорок два года (в 1902 г.) поступил на вечерние курсы С.-Петербургского Археологического института, согласно резолюции С.-Петербургского губернатора, «без освобождения от служебных занятий» [3]. Его старшему сыну Владимиру было в это время одиннадцать лет. И отец находил возможность выделять средства для покупки различных старинных предметов — рукописей, книг и т. д.

В 1909 г. после окончания Петергофской гимназии с золотой медалью В. К. Шилейко поступил на Восточный факультет С.-Петербургского университета и сразу привлек к себе внимание профессоров-востоковедов, ученых европейского масштаба — семитолога широкого профиля Павла Константиновича Коковцова (1861—1942) и египтолога и семитолога Бориса Николаевича Тураева (1868—1920). Став учителями В. К. Шилейко, они пристально следили за развитием его уникального дарования. Взаимоотношения студента и его старших коллег можно проследить по переписке ученых, в частности, по переписке между историком, палеографом и коллекционером Николаем Петровичем Лихачевым (1862—1936) и первым русским ассириологом и шумерологом Михаилом Васильевичем Никольским (1848—1917).

М. В. Никольский, сразу воспринявший В. К. Шилейко как экстраординарное явление в науке и объявивший его своим преемником, особенно был озабочен проблемой получения им основательного университетского образования и именно на это обращал внимание как самого В. К. Шилейко, так и его учителей. В письмах к Н. П. Лихачеву М. В. Никольский неоднократно и настойчиво возвращается к этой теме, выделяя в связи с нею преподавательскую деятельность П. К. Коковцова, читавшего в Университете курс ассириологии и семитологии. «Насколько это важно, Вы можете судить по Шилейко, без Коковцова его бы не было. Кто знает, какие еще могут выйти неожиданности из его школы. Будем его поддерживать», — таково было мнение М. В. Никольского о П. К. Коковцове-педагоге [4].

Публикуемое ниже письмо М. В. Никольского к В. К. Шилейко, любезно предоставленное автору публикации наследниками ученого — Алексеем Владимировичем и Тамарой Михайловной Шилейко, проливает свет на не известные ранее факты его университетской жизни, важные для понимания как

---

[1] *Дандамаев М. А.* Ассириология. С. 535.

[2] *Шилейко В.* Вотивные надписи шумерских правителей. Пг., 1915. С. III.

[3] Формулярный список о службе и. д. Петергофского уездного исправника статского советника Казимира Донатовича Шилейко. Санкт-Петербурский исторический архив, ф. 14, оп. 3, № 54827, л. 14, пункты VII—IX.

[4] Письмо М. В. Никольского к Н. П. Лихачеву. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН, ф. 246, оп. 3, № 279, л. 31.

незаурядной личности В. К. Шилейко, так и традиций отечественной научной школы, в рамках которой проходило ее формирование. Ниже — публикация.

6 июля 1912 г.,
Вельяминово

Дорогой коллега!

Я много слышал о Вас от Б. А. Тураева, но, несмотря на лестный о Вас отзыв, я все же думал, что Вы еще только ученик первого элементарного класса по клинописи, с успехом переходящий во второй, но, получив Ваше письмо, был совершенно удивлен, увидав в лице Вашем готового ассириолога, овладевшего всеми важнейшими позициями в нашей науке и с мужеством и успехом берущегося за решение самых трудных и неразрешимых проблем. От души Вас приветствую! Не шучу, а говорю искренно, что, при виде столь одаренной и многообещающей юности, мне, старому и больному ветерану, хотелось сказать словами Праведного Симеона: «Ныне отпущаеши...» [1]

В самом деле! Вы учились клинописи у такого первоклассного ученого, как П. К. Коковцов. Ведь, на мой взгляд, в Европе мало наберется таких ученых, которые бы так всеобъемлюще и глубоко знали семитологию, как Павел Константинович; изучив все другие ее отрасли, он лишьш в последние 10 лет, на моих глазах, основательно изучил ассирийский язык и ассирийские тексты. Ему стоило это немалого труда, но он хотел довершить и довершил свой курс семитологии. Но он не ассириолог и никогда не пожелает им быть; он был и навсегда останется семитологом. Сумеризм (шумеризм. — *Н. Б.*) его не интересовал как чуждая ему область, и мне казалось, что он никогда к нему не перейдет, но лишь недавно он сообщил мне, что он намерен в ближайшем будущем и с ним основательно познакомиться. Как видите, он не мог быть Вашим руководителем в этой отрасли ассириологии, но что он оказался в состоянии в какой-либо один (или два) года открыть Вам тайну своей науки, что благодаря ему раскрылись Ваши глаза и Вы поняли Ваше призвание, смело перескочив через тот рубеж, какой боялся перейти Ваш учитель-гигант, — это составляет его заслугу, цену которой Вы в состоянии будете понять если не сейчас, то впоследствии. Теперь же Вы окончили у

[1] Лк2 : 29.

него курс ассириологии, но это не значит, что он Вам еще не понадобится; полагаю даже, что Вам без него не обойтись. А Ваше призвание, повторяю, теперь определилось: идите смело и открыто в широко открывшуюся Вам дверь навстречу великих научных проблем, плодотворного труда и личного счастия. Да поможет Вам Бог!

Не имея руководителя по сумеризму, Вы обращаетесь ко мне с Вашими вопросами и недоумениями. Сердечно благодарю Вас за Ваше доверие и прошу Вас верить, что я всегда буду относиться к Вам по-дружески, но наперед Вам скажу, что я не в силах Вас в чем-либо руководить и отвечать на все Ваши вопросы; я уже ⟨*предложение не закончено; возможно, утрачена часть письма размером в 4 странички in-32°*⟩. А теперь голос мой давно замолк. И вот явились Вы, как Минерва из головы Юпитера, готовым ассириологом и, кажется, и гебраистом, приветствуете меня как Вашего духовного отца и воздаете мне чуть не божеские почести. Откинув преувеличения, я с изумлением и восторгом смотрю Вам в лицо. Ведь и в самом деле, Вы, хотя и не ученик мой и даже до последнего времени не боле как таинственный незнакомец, на самом деле говоря, подняли уже столько лет выброшенное из моих рук знамя и уже во имя его совершили и совершаете героические действия. И показалось мне теперь, что не напрасно я трудился, что семя, мною брошенное, не умерло или, лучше сказать, не умрет, а принесет плод. Ведь Вы так поздно появились на свет, что не слыхали моего голоса, не видели меня в пору моей деятельной жизни, пред Вами лишь оказался мой труд, в который я вложил свою душу, и — вот я, еще живым, услыхал наконец радостный привет молодой жизни, — в том возвышенном гимне, который Вы мне воспели, я слышу громче всего и всего ближе к душе те струны и мелодии, которые в унисон с моим сердцем воспевают мне величие и прелесть того идеала, которым жила моя собственная душа. Теперь во мне воскресла упавшая вера, что деятельное стремление осуществить свой идеал с готовностию жертвовать жизнию не пропадает бесследно. Да, Вы подняли мое знамя, но теперь я буду жить новою мечтою — о том, чтобы Вам удалось твердо водрузить его у нас, чего не удалось мне. Для этого боле всего необходимо, чтобы сам знаменосец укрепил за собою и под собою позицию. Спасайте прежде всего себя, чтобы спасти свое знамя, пока судьба не отняла Ваше сокровище: старайтесь создать для себя крепкую твердыню, и тогда вместе с Вами настанет и торжество нашей науки. Что же касается меня, то поверьте, Вы если не перешли, то скоро перейдете мою меру, и после появления Вашего первого научного труда, принимая Ваш

мне поднесенный титул учителя, с гордостью я написал бы Вам так, как Жуковский Пушкину: «От побежденного учителя победившему ученику». Если же я хоть немного Ваш учитель, то помните и этот последний мой завет: укрепляйтесь сами и смело водружайте Ваше знамя, но берегите его, пока еще силы Ваши слабы. Погибнете и погубите врученный Вам Ковчег Завета.

Мне очень лестно, что Вы с доверием вручаете мне на мое суждение Ваши научные соображения. К сожалению, я не всегда могу Вас проверять, так как давно уже отстал от науки и даже отстал от самого себя, каков я был в прежних работах. Сердечно благодарен Вам за прекрасную копию лихачевского документа архаической эпохи с интересным суффиксом[1] *-ra* после *Šir-pur-la-ki*. Он действительно должен обратить внимание специалиста. Но я не согласен с Вашим толкованием. Переход *r* в *š* — далеко не обычное явление, да и не в обычае авторов этой эпохи прибегать к фонетическим комплементам, особенно в собственных именах. Всего проще было бы объяснить это *-ra* при субъекте («Enlitarzi patesi Širpurla-ki-ra») в качестве демонстративной частицы, как тожественное с ним *ar* в *Gu-de-a-ar*, «this Gudea» (Langdon, § 163); это было бы указанием на того самого *patesi*, о котором говорится в первых трех линиях столбца. В агглутинирующих языках, к разряду которых принадлежит сумерийский, собственно нет падежных окончаний, частицы же, их заменяющие, указывают на внутреннее отношение к субъекту или предикату, а это открывает возможность и к другим предположениям. Например, здесь *ra*, будучи по значению близко к частице дательного падежа, могло бы указывать на особо близкое отношение субъекта к совершаемому им действию, выраженному сказуемым. Я, впрочем, на этом не настаиваю, ибо ...этот вопрос — все-таки трудный, но — воля Ваша — чтение здесь *Lagar* ни в каком случае не могу принять.

Не эту только таблетку, а вообще все оставшиеся неизданными у Лихачева архаической эпохи следовало бы скопировать и издать, но эту задачу предстоит выполнить *не мне*, *а Вам* (кажется, Вы уже имеете копии), *когда придет Ваш срок*[2]. Пока же обождите, а займитесь Вашей урочной работой, чтобы хоть с успехом перейти из первого класса во второй в Вашем заведении,

---

[1] Здесь и далее речь идет о толковании грамматических явлений в шумерском и аккадском языках. М. В. Никольский был прав, истолковывая суффикс *-ra* как показатель дательного падежа. Предположение В. К. Шилейко касательно перехода *r* в *š* было ошибочным.

[2] Пожелание М. В. Никольского В. К. Шилейко впоследствии осуществил, издав книгу «Вотивные надписи шумерских правителей».

именуемом университетом. *На меня же, пожалуйста, не рассчитывайте*. Мое время близко, а начатой работе нет конца: *Телло* почти окончил, но теперь на очереди Dréhem и Djokha[1], клубок не столько развертывается, сколько свертывается.

Гораздо приемлемее Ваше другое соображение — относительно чтения имени Сеннахерима *Sin-ahê-rîba*[2]. Оно вполне возможно ввиду значения 𒀭𒀀 *rí*, и чтения этого имени у Геродота Σαναχάριβος. Но вокализация этого имени (סנחויב) и др. с долгим *i* не служит достаточным основанием, так как *matres lectionis*, то есть ו и י в значении гласных, очень позднего происхождения: их присутствие еще не говорит за древнее и подлинное произношение и количество гласных.

Сердечно благодарю Вас за присылку «Orientalische Literaturzeitung». По прочтении немедленно Вам возвращу. О статье Пейзера[3] и других, касающихся хронологии, замечу со своей стороны, что их аргументы малоубедительны, в особенности заимствованные из астрономии. Ведь эти эры Сина и Шамаша[4] — чистая фантазия. Я боюсь, что подобный метод решения важнейших исторических вопросов подорвет доверие к ассириологии, выводы которой производят нередко целую сенсацию в мыслящих кругах общества. Главное, что плохо обоснованные гипотезы выдаются прямо за неоспоримые положения, почти за аксиомы. К несчастию, Пейзер мнит себя первою величиною в области нашей науки.

Но пора кончить длинное письмо. Будьте здоровы. Крепко жму Вашу руку и остаюсь неизменно Вам преданный

М. Никольский

---

[1] Телло, Dréhem, Djokha — древние городища на территории Ирака.

[2] Предложенное В. К. Шилейко чтение имени ассирийского царя Синаххериба (Син-аххе-эриба, 704—681 г. до н. э.) впоследствии стало общепризнанным. М. В. Никольский приводит библейский вариант имени — Сеннахерим.

[3] Феликс Пейзер (1862—1921), немецкий ассириолог.

[4] Идея об «эрах Сина и Шамаша», т. е. богов Луны и Солнца, впоследствии была отброшена.

«Домик под грушевым деревом»

Последний псевдоним Черубины

Владимир Глоцер
(Москва)

История Черубины де Габриак, стихи которой появились в 1909 году в журнале «Аполлон», известна всем, кто любит русскую поэзию. Одиннадцать ее стихотворений, напечатанных во втором номере этого журнала, произвели огромное впечатление на современников. А все, что сопровождало их публикацию, отмеченное загадочностью и тайной, навсегда придало образу поэтессы легендарные очертания [1].

Литераторы, причастные к кругу «Аполлона», были даже разочарованы, когда узнали, что под именем Черубины де Габриак скрывается всем им знакомая поэтесса Елизавета Ивановна Дмитриева [2].

К великому сожаленью, раскрытие псевдонима совпало с любовной драмой Е. Дмитриевой, и это был двойной удар для нее. В те дни поздней осени 1909 года два поэта — Максимилиан Волошин и Николай Гумилев, оба близких ей человека, стрелялись на Черной речке, и непосредственным поводом к этой дуэли было их отношение к Дмитриевой [3].

Окончательный разрыв с Николаем Гумилевым и разлука с Максимилианом Волошиным отозвались тяжелым душевным потрясением для поэтессы. В конце жизни она вспоминала: «После дуэли я была больна, почти на краю безумия. Я перестала писать стихи, лет пять я даже почти не читала стихов, каждая ритмическая строчка причиняла мне боль...» [4].

Взлет, которым запомнилось всем вступление Черубины в литературу, отныне казался лишь ослепительной вспышкой, угасшей навеки.

«Тот путь искусства, к⟨отор⟩ый был близок для меня раньше, — писала она М. Волошину спустя почти год после драмы, — теперь далек навсегда. Ничего моего в печати больше не появится. Я-художник умерла» [5].

Однако читатель уже жаждал новых стихотворений Черубины, и, отвечая этому вспыхнувшему и неугасшему интересу, «Аполлон» в следующем, 1910 году опуб-

---

[1] Все, связанное с историей появления стихотворений Черубины де Габриак в «Аполлоне» и последующими событиями, освещено в моей публикации в журнале «Новый мир» (1988. № 12. С. 132—170): *Елис. Васильева.* «Две вещи в мире для меня всегда были самыми святыми: стихи и любовь». Помимо вступительной статьи, там «Автобиография» Черубины, «Рассказ о Черубине де Габриак» М. А. Волошина, десять ее писем к М. Волошину 1908—1928 годов, так называемая «Исповедь» Черубины (письмо к Е. Я. Архиппову, осень 1926 года) и стихотворения 1907—1928 годов.

[2] См. об этом: *Маковский С.* Черубина де Габриак, в его кн.: Портреты современников. Нью-Йорк, 1955; *Guenther J.* Ein Leben Ostwind. München, [1969]. S. 284—300.

[3] Об этом см. в двух воспоминаниях, названных в предыдущем примечании, а также в «Рассказе о Черубине де Габриак» М. А. Волошина (Новый мир. 1988. № 12. С. 151—152).

[4] Письмо к Е. Я. Архиппову // Новый мир. 1988. № 12. С. 160.

[5] Письмо 16/29 ноября 1910 года // Там же.

ликовал еще тринадцать стихотворений Черубины в изящном обрамлении Е. Лансере, а рядом, в том же номере журнала, — стихи под ее подлинным именем — Е. И. Дмитриева, написанные как бы другой рукой.

Время от времени стихи Черубины печатались и в провинциальных альманахах, но то были стихи прежних лет.

«Я не буду больше писать стихи, — с горечью говорила она в письме к М. Волошину. — Макс, ты выявил во мне на миг силу творчества, но отнял ее у меня навсегда потом» [1].

По счастью, Черубина ошибалась, и через пять лет снова стала писать, но уже не печатала свои стихи никогда.

«Между Черубиной 1909—1910 гг. и ею же с 1915 года и дальше — лежит очень резкая грань, — размышляла поэтесса в поздние годы. — Даже не знаю — одна она и та же или уже та умерла. Но не бросаю этого имени, потому что чувствую в душе преемственность и, не приемля ни прежней, ни настоящей Черубины, взыскую грядущей» [2].

В 1911 году Е. И. Дмитриева вышла замуж за инженера-мелиоратора В. Васильева и посвятила себя антропософии. Она стала одним из руководителей Петербургского антропософского общества и по его делам часто ездила в Германию, Швейцарию и Финляндию [3].

Видимо, принадлежность к антропософам и стала причиной гонений, которым Елис. Васильева подверглась в 20-е годы. Обыски, во время которых пропали ее стихи, а затем и арест в 1927 году, когда она служила в Библиотеке Академии наук, положили конец ее относительно спокойной жизни.

Ее, хромую (в детстве она перенесла туберкулез костей), погнали этапом на Урал.

«Я медленно гасну, — писала она поклоннику ее поэзии Евгению Яковлевичу Архиппову. — Ведь через месяц [1. VII] мои муки опять начались. Внезапно ночью меня послали на Урал, послали в ужасных условиях, там месяц до 1го авг. я была в Екатеринбурге, опять за решеткой. — Месяц физической пытки. Голод. — Но друзья хлопотали. 1 Авг. я уже самостоятельно уехала в Ташкент. Здесь должна быть 3 года. Вернусь ли я когда-нибудь в мой город, где все мое сердце?! Здесь я умираю» [4].

На Урале ей было предложено выбрать, где она проведет ссылку, и Черубина выбрала Туркестан, Ташкент, в котором бывал по делам службы Воля Васильев.

«Я очень люблю Туркестан, — писала Е. Васильева в октябре 1927 года М. Волошину, — но я *очень* до боли тоскую и хочу домой. Я *никого* не вижу здесь, всего ведь не напишешь, но так я нахожу нужным, п⟨отому⟩ ч⟨то⟩ так лучше для других, к⟨а⟩к ты понимаешь. У меня — запрет 6 городов, в остальные места я могу свободно ехать с разрешения местных властей» [5].

Каждую неделю она должна была являться в ГПУ («я регистрируюсь в ГПУ и вообще на учете», — сообщала она М. Волошину [6]).

В Ташкенте ее навестил Юлиан Константинович Щуцкий, адресат многих ее стихов [7], — они любили друг друга. Это был молодой талантливый филолог-восто-

---

[1] Письмо 15 марта 1910 года // Новый мир. 1988. № 12. С. 160.

[2] Автобиография // Там же. С. 140.

[3] См., например, ее письма к М. А. Волошину — ИРЛИ, ф. 562 (М. Волошина), оп. 3, ед. хр. 319, л. 19—19 об. (от 30.XI.1913), 20—20 об. (17.I.1914), 25—28 об. (26.V.1916) и другие.

[4] Письмо 26 августа 1927 года — РГАЛИ, ф. 1458 (Е. Я. Архиппова), оп. 2, ед. хр. 22, л. 37—37 об.

[5] Новый мир. 1988. № 12. С. 158.

[6] Там же.

[7] Стихотворения Е. И. Васильевой, посвященные Ю. К. Щуцкому. (Вступительная статья и публикация Н. Ю. Грякаловой) // Русская литература. 1988. № 4. С. 200—205. Все же у Е. Васильевой больше стихотворений, обращенных к Ю. Щуцкому, нежели приведено в этой публикации. В частности, еще и сле-

ковед и переводчик, знаток Китая. Впоследствии он прославился фундаментальными работами по Востоку (среди которых — «Китайская классическая "Книга перемен"»). Но еще в 1923 году во «Всемирной литературе» вышла в его переводах «Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р. Хр.», которую дружески помогала ему составлять и редактировала Елис. Васильева[1].

Их судьбы завершились одинаково печально. В конце 30-х годов Юлиан Щуцкий был арестован и расстрелян. Но это было уже после смерти Е. Васильевой.

Шел предпоследний год ее жизни. Она жила в Ташкенте, недомогала и безумно тосковала по Петербургу. Здесь, при участии Щуцкого, она задумала написать сборник коротких стихотворений — «Домик под грушевым деревом». Завершив его, Черубина прислала этот рукописный сборник, со вложенными в него листиками груши, Е. Я. Архиппову.

В письме к Е. Архиппову, который и сохранил для потомков ее стихи и с которым она, однако, никогда в жизни не виделась, Черубина подробно рассказала «литературную историю» «Домика»[2].

«Он задуман и начат, когда здесь был мой друг Юлиан Щ. — синолог. Грушевое дерево существует; оно вросло в террасу флигелька, где я живу. Это дало повод Ю⟨лиану⟩ называть меня по китайскому обычаю Ли[1] Сян[2]-цзы[3] = Философ[3] из домика[2] под груш⟨евым⟩[1] деревом и предложить мне, как делали все кит⟨айские⟩ поэты в изгнании, написать сборник "Домик под грушевым деревом" — поэта Ли Сян-цзы.

дующие: «И вот опять придет суббота...» (осень 1922 года), «Ты сам мне вырезал крестик...» (VII.1924), «Ты сказал, что наша любовь — вереск...» (13.VIII.1924).

В своем «Жизнеописании» (1935) Ю. Щуцкий говорил: «Интерес к поэзии и развитие поэтического вкуса — это нечто вложенное в меня, а не исконное мое, как музыка». Назвав имена двух людей, повлиявших на него в этом отношении (Л. А. Дельмас-Андрееву и П. З. Андреева), он дальше пишет: «Не меньшее влияние на развитие моих поэтических вкусов оказала покойная Е. И. Васильева (Черубина де Габриак), которая, более того, собственно, сделала меня человеком. Несмотря на то что прошли уже годы с ее смерти, она продолжает быть центром моего сознания как морально творческий идеал человека». И в самом конце «Жизнеописания»: «...на примере с Е. Васильевой вижу, что и смерть не нарушает самого существа дружбы».

О Ю. К. Щуцком (1897—1938) см.: *Конрад Н.* От редактора // Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1960. С. 5—14; *Петров Н.* Ю. К. Щуцкий: (Биобиблиографическая справка) // Там же. С. 15—17; *Алексеев В. М.* Наука о Востоке. М., 1982. С. 89—93 («Записка о научных трудах и научной деятельности профессора-китаеведа Юлиана Константиновича Щуцкого» [1935]). С. 93—97 (приложения 1—7), а также важные упоминания на с. 30, 203, 205—210, 219—221, 223, 239, 371, 383, 399—407, 440—442 и других; *Баньковская М. В.* «Малак» — литературные вечера востоковедов: 1920-е годы // Традиционная культура Китая. М., 1983. С. 119—126; *Кобзев А.* Победа синих чертей: (о Ю. К. Щуцком) — Ю. Щуцкий. Жизнеописание // Проблемы Дальнего Востока. 1989. № 4. С. 142—147, 148—155 (с приложением библиографии работ Ю. К. Щуцкого и литературы о нем и его произведениях, с. 155—156); *Баньковская М. В.* Семь ярких вспышек: Ю. К. Щуцкий // Там же. 1993. № 1. С. 143, 145—147; *Кобзев А. И.* Китайская книга книг // Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен» / Под ред. А. И. Кобзева. 2-е изд., испр., и доп. М., 1993 (в этом же издании обширная «Вступительная часть», в которую, кроме названной статьи, входят статьи В. М. Алексеева, Н. И. Конрада, «Жизнеописание» Ю. К. Щуцкого, библиография работ Ю. К. Щуцкого и о нем. С. 7—82); *Милибанд С. Д.* Биобиблиографический словарь отечественных востоковедов: С 1917 г. 2-е изд., перераб. и доп. Кн. 2. М., 1995. С. 672—673.

[1] Антология китайской лирики VII—IX вв. по Р. Хр. / Перевод в стихах Ю. К. Щуцкого, редакция, вводные обобщения и предисловие В. М. Алексеева. М.; Пб., 1923. 144 с.

[2] Письмо от мая 1928 года, число обрезано, год помечен рукой Е. Я. Архиппова — РГАЛИ, ф. 1458, оп. 2, ед. хр. 11, л. 65. Письмо цитировано в упомянутой статье Н. Ю. Грякаловой.

Так и сделано. С его помощью написано предисловие в духе кит⟨айских⟩ поэтов и даны *заглавия* каждому из 7-стиший»[1].

«Внутри они, конечно, вовсе не китайские, — признавалась поэтесса, — кроме 3—4 образов»[2]. Но это было и так очевидно. Все лирические семистишия пронизывала тоска Черубины, заброшенной в чужой край, в далекую ссылку и разлученной со всем, что ей дорого. Обреченной — на годы! — на разлуку с родным домом, с друзьями, с любимым. И хотя всё окружающее Ли Сян-цзы овеяно поэзией, это поэтическое миросозерцание не в силах заглушить его (Ли Сян-цзы) му́ку, тоску и боль.

Как и в начале своего пути, Черубина предпочла скрыться под псевдонимом и только тогда обнажить свою душу перед читателем. Так она закольцевала свой путь. Помощь и подсказка Ю. Щуцкого в выборе сюжета были, конечно, только внешней стороной замысла. Видимо, поэтическая маска, личина, образ двойника оставался для нее намного ближе, чем открытое лицо. Она бы и сама вряд ли объяснила, почему в образе Черубины или в образе Ли Сян-цзы чувствовала себя лирически раскрепощенной.

«И еще одно, — писала она Е. Архиппову, — для того, чтобы мне быть совсем открытой с *Вами*. Из мира я должна уйти неразгаданной, п⟨отому⟩ ч⟨то⟩ я сама не разгадала себя. Если разгадаю — скажу»[3].

«Домик под грушевым деревом» написан за месяц и несколько дней, в сентябре-октябре 1927 года. Через год, в начале декабря 1928 года Елизавета Ивановна Васильева скончалась на чужбине, в Ташкенте.

Ли Сян-цзы стал последним псевдонимом Черубины.

В полном, неразрозненном виде «Домик под грушевым деревом» печатается впервые. Некоторые стихотворения из него стали появляться начиная с 1970 года в заметках из очень известного издания Вл. Лидина «Друзья мои — книги».

Рукопись сборника хранится в РГАЛИ (ф. 1458, оп. 2, ед. хр. 11, л. 40—63). Каждое стихотворение в рукописи — на отдельной странице. Эту рукопись Е. Васильева послала в мае 1928 года заказной бандеролью в Новороссийск Е. Я. Архиппову.



Конверт, в котором Елис. Васильева послала свой рукописный сборник «Ли Сян-цзы. Домик под грушевым деревом» Е. Я. Архиппову. 1928 год. РГАЛИ, ф. 1458, л. 64. Публикуется впервые

[1] РГАЛИ, ф. 1458, оп. 2, ед. хр. 11, л. 65—65 об.

[2] Там же, л. 65 об.

[3] Письмо 13 мая 1922 года — РГАЛИ, ф. 1458, оп. 2, ед. хр. 22, л. 29.

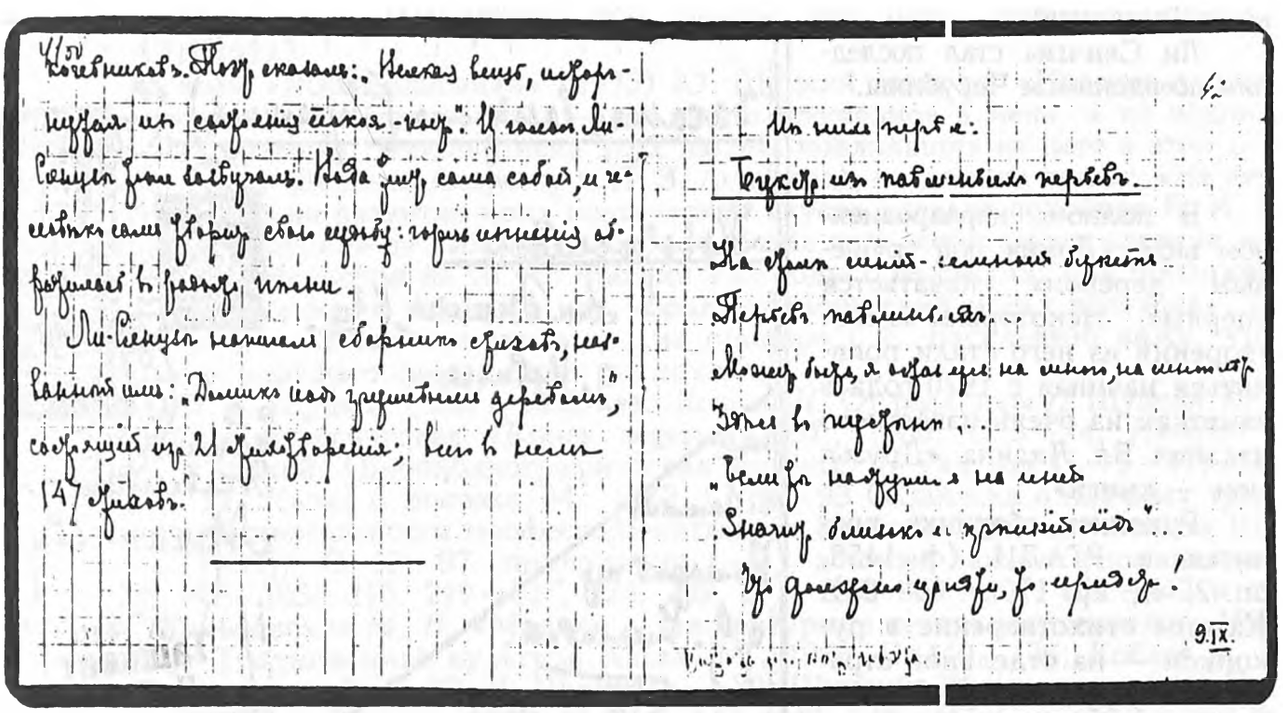
Ли Сян-цзы
Домик под Грушевым Деревом

Предисловие

В 1927 году от Рождества Христова, когда Юпитер стоял высоко на небе, Ли Сян-цзы, за веру в бессмертие человеческого духа, был выслан с Севера в эту восточную страну, в город Камня.

Здесь, вдали от родных и близких друзей, он жил в полном уединении, в маленьком домике под старой грушей. Он слышал только речь чужого народа и дикие напевы желтых кочевников. Поэт сказал: «Всякая вещь, исторгнутая из состояния покоя, поет». И голос Ли Сян-цзы тоже зазвучал. Вода течет сама собой, и человек сам творит свою судьбу: горечь изгнания обратилась в радость песни.

Ли Сян-цзы написал сборник стихов, названный им: «Домик под грушевым деревом», состоящий из 21 стихотворения; всего в нем 147 стихов.



Страницы из рукописного сборника Елис. Васильевой «Ли Сян-цзы. Домик под Грушевым Деревом». 1928 год. РГАЛИ, ф. 1458, л. 41 об.—42. Публикуется впервые

Из них первое:

Букет из павлиньих перьев

На столе синий-зеленый букет
Перьев павлиньих...
Может быть, я останусь на много-много лет
Здесь в пустыне...

«Если ты наступил на иней,
Значит, близок и крепкий лед»...
Что должно придти, то придет!
9.IX.⟨1927⟩

Цитата из кит⟨айского⟩ поэта. *Ч.*

Из них второе:

На балконе под грушей

Покрыто сердце пылью страха,
Оно, как серые листы...
Но подожди до темноты:
Взметнется в небо фуга Баха —
Очнешься и увидишь ты,
Что это он весь страх твой вытер
И наверху зажег Юпитер.
9.IX

Из них третье:

Ивы

За домами, в глухом переулке,
Так изогнуты ветви ив,
Как волна на гребне застыв,
Как резьба на моей шкатулке...
Одиноки мои прогулки:
Молча взял уезжающий друг
Ветку ивы из помнящих рук.
12.IX

Кит⟨айский⟩ обычай: при разлуке давать ветвь ивы. *Ч.*

Из них четвертое:

Разлука с другом

Мхом ступени мои поросли,
И тоскливо кричит обезьяна:
Тот, кто был из моей земли, —
Он покинул меня слишком рано.
След горячий его каравана
Заметен золотым песком.
Он уехал туда, где мой дом.
20.IX

Из них пятое:

Река

Здесь и в реке — зеленая вода,
Как плотная, ленивая слюда

Оттенка пыли и полыни...
Ах, лишь на севере вода бывает синей...
А здесь — Восток.
Меж нами, как река, пустыня,
А слезы, как песок.
20.IX

Из них шестое:

Китайский веер

На веере — китайская сосна...
Прозрачное сердце, как лед.
Здесь только чужая страна,
Здесь даже сосна не растет.
И птиц я слежу перелет:
То тянутся гуси на север.
Дрожит мой опущенный веер...
23.IX

Из них седьмое:

Старые книги

Как для монаха радостны вериги,
Ночные бденья и посты, —
Так для меня (средь этой пустоты!)
Остались дорогими только книги,
Которые со мной читал когда-то ты!
И, может быть, волшебные страницы
Помогут мне не ждать... и покориться.
26.IX

Из них восьмое:

Домик под грушей

Домик под грушей...
Домик в чужой стране.
Даже в глубоком сне
Сердце свое послушай:
Там — обо мне!
Звездами затканный вечер —
Время невидимой встречи.
27.IX

Из них девятое:

Вожатый

На пороге — Гость Крылатый:
Строгий облик, меч и латы...
Под Землею — Змей

Источает смрад и пламя...
Вниз с открытыми глазами,
За крылатыми шагами
Вниз иди смелей!
29.IX

Michaelstag ⟨Михайлов день (*нем.*)⟩

Из них десятое:

Караван

Пустыни горький океан...
Слова́ в душе оцепенели...
Идет к неведомой мне цели,
Сквозь пыльный солнечный туман,
Как серый жемчуг, караван...
Что может быть прекрасней линий
Верблюдов, призраков пустыни?
3.X

Из них одиннадцатое:

Лиловый платок

Китайский лиловый платочек.
Знаки твоей страны:
Узор из серебряных точек
И ветка сосны.
Я, и при слабом свете Луны,
Узор на платке разберу...
И слезы со щек сотру.
3.X

Из них двенадцатое:

Журавль

Нет больше журавля!
Он улетел за другом,
Сомкнулось Небо кругом,
Под ним такая плоская Земля!
О, почему вернуться мне нельзя
Туда, домой, куда ушел ты,
А следом за тобой журавль желтый.
3.X

Из них тринадцатое:

Комната в луне

Вся комнатка купается в луне,
Везде луна, и только четко, четко
Тень груши черная на голубой стене,
И черная железная решетка

В серебряном окне...
Такую же луну видала я во сне,
Иль, может быть, теперь все снится мне?
12.X

Из них четырнадцатое:

Бабочка

...И сон один припомнился мне вдруг:
Я бабочкой летала над цветами;
Я помню ясно: был зеленый луг,
И чашечки цветов горели, словно пламя.
Смотрю теперь на мир открытыми глазами,
Но, может быть, сама я стала сном
*Для бабочки, летящей над цветком?
12.X

*Образ из кит⟨айской⟩ поэзии. (*Прим. автора.*)

Из них пятнадцатое:

Огонь над пеплом

Не навеки душа ослепла —
Золотые цветы огня
Расцветают над грудой пепла
Для тебя и меня,
Потому что такое пламя
Мы раздули с тобой не сами,
И его погасить нельзя!
12.X

Из них шестнадцатое:

Тень Героя

Здесь всюду мчался белый конь
Молниеносного Героя,
И среди пыли, вихря, зноя
Звучат рога его погонь,
И как запекшийся огонь
Стал цвет Земли темно-лиловым...
О, странник, к битве будь готовым!
12.X

Из них семнадцатое:

Чинары Александра*

...Воспоминаний злых страна...
Каким мучительным пожаром
Здесь плоть Земли опалена?
Скажи, какая власть дана

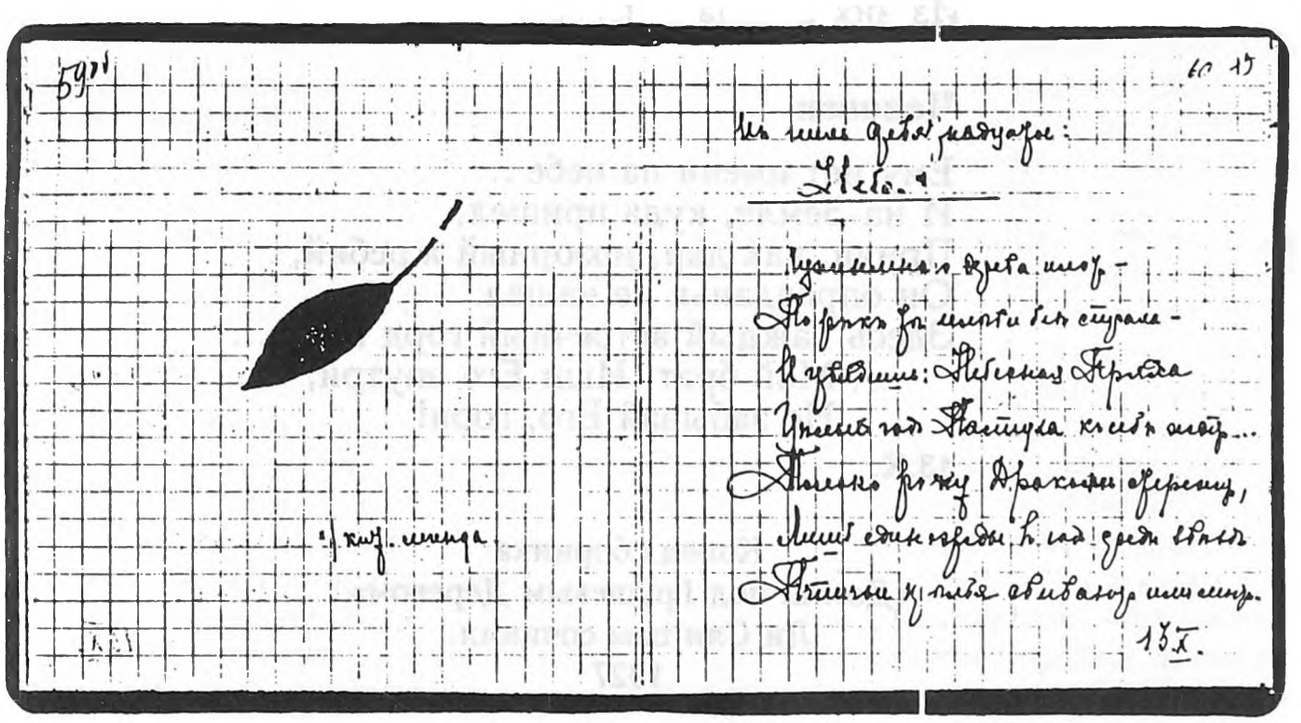
Твоим обугленным чинарам?
— «Здесь над землею черный ад,
Отсюда я вернусь назад».
12.X

*Местное предание, связанное с засохшими чинарами на старом кладбище. (*Прим. автора.*)

Из них восемнадцатое:

Гроздь винограда

Черной гроздью винограда
Стало сердце: вот оно!
Эту ль гроздь мне выжать надо,
Чтоб из чаши, полной яда,
Сделать доброе вино?
Сердце выжатое плачет,
Почему нельзя иначе?
13.X



Страницы из рукописного сборника Елис. Васильевой «Ли Сян-цзы. Домик под Грушевым Деревом». 1928 год. РГАЛИ, ф. 1458, л. 59 об.—60. Публикуется впервые

Из них девятнадцатое:

Небо*

Чужеземного дерева плот —
По реке ты плыви без страха —
И увидишь: Небесная Пряха
Целый год Пастуха к себе ждет...

Только реку Дракон стережет,
Лишь единожды в год среди звезд
Птичьи крылья свивают им мост.
13.X

*кит(айская) легенда. (*Прим. автора.*)

Из них двадцатое:

Земля

В пустыне знойной нет дорог...
Последний бой здесь был проигран...
И вот червонной шкурой Тигра
Покрыт трепещущий Восток.
Но кровь текла... И Джин Проклятый
Забрызгал кровью весь песок —
И стала шкура полосатой...
13.X

Из них двадцать первое:

Человек

Ему нет имени на небе...
И на Земле, куда пришел,
Прияв, как дар, позорный жребий,
Он оправданья не нашел.
Здесь каждый встречный горд и зол...
Мой брат! Ищи Его внутри,
Не забывай Его, гори!
13.X.

Конец сборника
«Домик под Грушевым Деревом»
Ли Сян-цзы сочинил.
1927

Подготовил к печати Владимир Глоцер

PERSONALIA

Исаак Натанович Винников (к 100-летию со дня рождения)

9 декабря (26 ноября по старому стилю) 1997 г. исполнилось 100 лет со дня рождения Исаака Натановича Винникова, профессора кафедры арабской филологии ЛГУ, крупнейшего исследователя языков и культур семитских народов. И. Н. Винников в своих научных трудах проявил себя как ученый большого диапазона: этнограф, филолог и лексикограф. Объектом его исследований были вопросы общей семитской этнографии, семитской эпиграфики и лексикологии, арабской филологии и диалектологии, лексикографии.

Исаак Натанович родился в Белоруссии, в городе Хотимске, в семье народного учителя. С 1916 по 1922 г. он работал в системе народного образования. В 1922 г. Коллегия Наркомпроса командировала его в Петроградский университет на этнолого-лингвистическое отделение факультета общественных наук.

Направление в научной деятельности Исаака Натановича в большой мере определили его замечательные учителя: профессор Л. Я. Штернберг, академик П. К. Коковцов и академик И. Ю. Крачковский.

В 1925 г., после окончания университета, И. Н. Винников был оставлен ассистентом при кафедре общей этнографии. С этого года и начинается педагогическая деятельность Исаака Натановича в Ленинградском университете, которая с небольшим перерывом (1951 – 1955) продолжалась до 1973 г., года его кончины.

Первые работы И. Н. Винникова были посвящены изучению верований доисламских арабов. Среди них большой интерес представляет статья «Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии», вышедшая в 1934 г. Исаак Натанович рассматривает вышеназванную легенду исходя из древнеарабских представлений, лежащих в ее основе. В эти и последующие годы он много занимается вопросами общей этнографии. Ценным пособием для этнографов является составленная Исааком Натановичем «Программа для сбора материала по системам родства и свойства» (1936).

И. Н. Винников изучает архив американского ученого Л. Г. Моргана и публикует по нему ряд работ (1933, 1934, 1935, 1938). Принципиальное значение имела работа Исаака Натановича «Тщательно издавать классиков марксизма» (1932), в которой он вскрыл ошибки, допущенные при издании труда Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», а также его глубокий текстологический анализ этого труда (1934, 1936).

В 1939 г. И. Н. Винников был приглашен на работу в ИМЭЛ (Институт Маркса, Энгельса, Ленина), где подготовил к печати избранные рукописи К. Маркса (1941). Эти рукописи были им расшифрованы, переведены и снабжены примечаниями. В 1940 г. он редактировал также перевод работы К. Маркса «Формы, предшествующие капиталистическому производству».

В 1936 г. по инициативе И. Ю. Крачковского началось систематическое изучение вновь открытых в Средней Азии арабских диалектов — бу-

харского и кашка-дарьинского. В 1936—1944 гг. Исаак Натанович совершает пять поездок к арабам Средней Азии, в результате которых собирает огромный фольклорный, лингвистический и этнографический материал и составляет словари обоих диалектов. «Арабы в СССР» — тема докторской диссертации И. Н. Винникова, которую он защитил на заседании Ученого совета филологического факультета ЛГУ 19 июня 1941 г.

Весь собранный им в Средней Азии материал составляет четыре тома, около 70 п. л. Два тома — исследования языкового и фольклорного материала и два тома — словари обоих диалектов. В виде отдельных публикаций (1949, 1957, 1958, 1963, 1965) небольшая часть этого материала увидела свет и послужила источником для ряда специальных исследований по арабской диалектологии и общесемитскому языкознанию, появившихся на Западе. В 1962 г. был издан однотомный словарь диалекта бухарских арабов, отмеченный I премией Ленинградского университета, а в 1969 г. — монография «Язык и фольклор бухарских арабов». Изучение диалектов и быта среднеазиатских арабов позволило И. Н. Винникову объяснить много непонятных выражений в древних памятниках других семитских народов. Из этих работ следует отметить статью «Из области семитской лексикографии» (1956) и научный доклад «Об одной семитской лексической параллели» (1966).

Другие области исследований, избранные И. Н. Винниковым, — арамеистика и семитская эпиграфика. Он исследует главным образом памятники финикийской и арамейской письменности. И. Н. Винников восстановил в Советском Союзе традицию изучения финикийских памятников, которая прекратилась после смерти Б. А. Тураева и П. К. Коковцова. Дешифровке и всестороннему филологическому анализу финикийских надписей, найденных в 1947 г., посвящены его эпиграфические работы, изданные в 1959—1961 гг.

В 1952 г. выходит статья, посвященная эпитафии Ахирама Библского. В 1955 г. издается работа, посвященная реконструкции дефектной надписи Закара, царя Хамата и Лу аша. Впервые в области семитской эпиграфики И. Н. Винниковым был издан словарь финикийских пунических надписей (10 п. л.). В 1958, 1959, 1962, 1964—1965 гг. в «Палестинском сборнике» был опубликован его словарь арамейских надписей, который охватывает все известные науке надписи за период 1000 лет (IX в. до н. э. — II в. н. э.); в нем исправлены многие ошибочные чтения и дан большой фразеологический материал. Оба словаря одновременно являются и конкорданциями, и важными грамматическими справочниками. Исаак Натанович много лет посвятил составлению по такому же методу ряда словарей отдельных литературных памятников, что облегчило ученым доступ к историческому и литературному материалу, содержащемуся в них.

Из этих лексикографических работ следует выделить словарь — конкорданцию палестинской традиционной литературы (арамейский язык), насчитывающий около 12 тысяч карточек. Одна буква этого словаря напечатана в 1960 г. Он, а также словарь арамейских надписей получили высокую оценку специалистов на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве.

Серия биографических и библиографических работ И. Н. Винникова, а также подготовка им к печати трудов известных ученых имели большое значение для истории науки. Это — статьи о проф. Л. Я. Штернберге (1928, 1930, 1935), библиография работ В. Г. Богораза (1935), статьи

о Н. Н. Миклухо-Маклае и подготовка к печати двух томов его «Путешествия» (1938, 1940, 1941), книга «Игнатий Юлианович Крачковский» (1949), библиографические справки и подготовка к печати первых трех томов «Избранных сочинений» И. Ю. Крачковского (1955—1956) и др.

В 1960 г. И. Н. Винников возглавил секцию семитологии на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве, где выступил с докладом, посвященным анализу языка одного угаритского памятника.

Педагогическая и административная деятельность Исаака Натановича часто шла параллельно с научной. В 1929—1941 гг. И. Н. Винников — научный сотрудник Музея антропологии и этнографии (МАЭ) Института этнографии АН СССР, а в 1941—1942 гг. он возглавляет Институт этнографии.

В МАЭ И. Н. Винников организовал новый отдел, посвященный древнейшей стадии человеческого общества. Он был членом редакции, а затем ответственным редактором журнала «Советская этнография».

Исаак Натанович приложил много труда для сохранения ценнейших и уникальных коллекций МАЭ. Благодаря его усилиям этнография была причислена к филологическим наукам, а в 1938 г. восстановлена кафедра этнографии на филологическом факультете Ленинградского университета. И. Н. Винников заведовал ею в 1938—1942 гг., в 1945—1949 гг. он заведовал также кафедрой ассириологии и гебраистики, будучи одновременно (1943—1953) старейшим научным сотрудником Института востоковедения АН СССР.

В Ленинградском университете И. Н. Винников читал самые различные курсы: истории первобытных верований, семитской эпиграфики, семитского языкознания, финикийского, арамейского и древнееврейского языков и др. Впервые на Восточном факультете им был введен курс арабской диалектологии. Наряду с ним он читал специальные курсы по отдельным диалектам: египетскому, сирийскому и др.

Ученики И. Н. Винникова успешно работают в России и за границей. Они стараются сохранить все традиции школы своего учителя, несмотря на трудности данного периода. Разрабатываются новые лекционные курсы, читаются новые спецкурсы, пишутся учебники, статьи, монографии, продолжающие разрабатывать проблемы по научным направлениям, намеченным их учителем.

Дело, которому служил И. Н. Винников, продолжает жить и в его трудах, и в делах его учеников.

Школа профессора И. Н. Винникова действует.

Г. М. Демидова

Сергей Николаевич Иванов (к 75-летию со дня рождения)

Исполнилось семьдесят пять лет известному профессору Санкт-Петербургского государственного университета, выдающемуся лингвисту-тюркологу, талантливому поэту-переводчику Сергею Николаевичу Иванову.



Доктор филологических наук, заслуженный деятель науки Узбекской Республики, заслуженный работник культуры Узбекской Республики, профессор С. Н. Иванов широко известен в научных кругах нашей страны и за рубежом своими многочисленными трудами по турецкому и узбекскому языкам, литературоведению, истории востоковедения, а также переводами на русский язык произведений узбекских, азербайджанских, туркменских, татарских, турецких поэтов различных эпох.

С. Н. Иванов родился в Петрограде 11 апреля 1922 г. в семье военнослужащего. В 1940 г., после окончания средней школы, он был призван в ряды Красной Армии и направлен на учебу в Ленинградское артиллерийское техническое училище, которое окончил досрочно в связи с началом Великой Отечественной войны.

19-летний С. Н. Иванов — офицер-артиллерист — вступил в ряды защитников Родины; прослужив весь период Отечественной войны, он участвовал в освобождении Прибалтики от фашистских захватчиков, в разгроме вражеских войск в Курляндском котле. Награжден орденом Отечественной войны 2-й степени, медалями «За боевые заслуги», «За победу над Германией» и многими юбилейными медалями.

После демобилизации в 1946 г. С. Н. Иванов поступает учиться на кафедру тюркской филологии Восточного факультета Ленинградского государственного университета, которую в 1951 г. с отличием оканчивает.

Научное мировоззрение Сергея Николаевича в годы учебы в университете формируется под влиянием таких выдающихся деятелей нашей науки, как И. И. Мещанинов, В. М. Жирмунский, Н. К. Дмитриев, С. Е. Малов, А. Н. Кононов, у которых он учился.

После окончания университета Сергей Николаевич был направлен на преподавательскую работу в Бухарский педагогический институт. В годы работы в Бухаре начали складываться его научные интересы — это грамматический строй узбекского и староузбекского языков, литература и культура Средней Азии.

В 1953 г. по приглашению заведующего кафедрой тюркской филологии Восточного факультета профессора А. Н. Кононова Сергей Николаевич приезжает в Ленинград и поступает в аспирантуру. В январе 1958 г. С. Н. Иванов успешно защитил кандидатскую диссертацию на тему «Син-

таксические функции формы на *-ган* в современном узбекском литературном языке».

Еще учась в аспирантуре, с 1954 г. Сергей Николаевич начинает преподавательскую деятельность на кафедре тюркской филологии; в 1960 г. он получает звание доцента, в 1970-м — профессора, с 1972 по 1988 г. занимает должность заведующего кафедрой, с 1988 г., в связи с достижением 65-летнего возраста, оставил заведование кафедрой и перешел на должность профессора. За годы работы на кафедре Сергей Николаевич прочитал целый ряд курсов по различным аспектам тюркского языкознания. Лекционные курсы «Грамматика турецкого языка» (для I и II курсов), «Научная грамматика турецкого языка» (для III курса), «Введение в тюркскую филологию», «Староузбекский язык», «Современный узбекский язык», «Арабо-персидские элементы в турецком языке» (опубликован в виде учебного пособия «Арабизмы в турецком языке». Л., 1973) были насыщены фактическим материалом, глубоко продуманными с точки зрения методики преподавания. В этих лекциях сложные явления морфологии и синтаксиса отдельных тюркских языков получают научное освещение на широком тюркологическом и общелингвистическом фоне.

Исследовательский интерес Сергея Николаевича охватывает широкий круг проблем тюркской филологии, но наиболее важной областью его научных изысканий является изучение грамматического строя тюркских языков. Основной смысл его грамматических разработок с самого начала опирался на убежденность в необходимости преодоления в тюркском языкознании тех неправильных представлений, которые были привнесены в него механическим копированием грамматических объяснений, идущих от изучения европейских языков, а иногда — от некритического приспособления устоявшихся терминов к своеобразным явлениям тюркской грамматики. Уже в своей первой монографии (Очерки по синтаксису узбекского языка. Л., 1959), посвященной своеобразнейшему явлению тюркского грамматического строя — глагольно-именным синтаксическим конструкциям, Сергей Николаевич обосновывает принцип всеобъемлющего охвата всех названных конструкций в их взаимных отношениях, в их специфической системности без оглядки на привычные догмы и без опоры на «разрозненное» сравнение отдельных их типов с русскими синтаксическими эквивалентами, как это делалось некоторыми авторами прежде. Анализируя издержки предвзятого и чрезвычайно запутанного в предшествующей тюркологической традиции объяснения залоговых отношений в причастиях, Сергей Николаевич приходит к выводу, что все сложности этой проблемы находят приемлемое решение в том случае, если исходить из факта двоякого противопоставления друг другу залоговых форм.

Названные принципы в дальнейших грамматических исследованиях Сергея Николаевича получают в связи со стремлением к сущностному, а не терминологическому объяснению фактов тюркской грамматики более яркое развитие уже с привлечением к истолкованию грамматических форм вопросов теории познания в философском аспекте и с рассмотрением всех грамматических категорий имени и глагола. При этом главное внимание уделяется диалектическому пониманию грамматических явлений в русле и духе гегелевского (диалектика — теория познания) истолкования диалектики.

Результатом этих изысканий явились монографии по староузбекскому («Родословное древо тюрок» Абу-л-гази-хана. Грамматический очерк. Ташкент, 1969) и современному турецкому (Курс турецкой грамматики. Ч. 1 и 2. Л., 1975 и 1977) языкам. Оба эти исследования были удостоены премии Ленинградского государственного университета соответственно в

1971 и 1979 гг. В этих работах Сергей Николаевич впервые в тюркском языкознании теоретически обосновал необходимость объяснения фактов тюркской грамматики не только и не столько в их отношениях со сходными явлениями европейских языков и с привычными терминами, сколько в их соотношении друг с другом. Эти принципиальные теоретические положения были реализованы им в совершенно новом истолковании грамматических категорий имени и глагола, показанных в их соотношениях, взаимной связи и обусловленности, в сходстве их грамматической организации. Все это выполнено в свете диалектико-логического постулата о том, что сущность познаваемого должна быть отражена в научном понятии о ней (слово «понятие» здесь употребляется в гегелевском смысле, т. е. как развернутое, расчлененное объяснение исследуемого в его всеобщих связях).

Основной вывод исследователя состоит в том, что каждая грамматическая форма в рамках данной грамматической категории проявляет свою сущность в обязательном вхождении ее в два ряда грамматических оппозиций (семантический и синтаксический ряды). Все грамматические категории объяснены автором с единых позиций и в их взаимоотношениях.

Таким образом, в грамматических трудах Сергея Николаевича представлено оригинальное теоретическое истолкование многих фактов тюркской грамматики и теоретических проблем тюркского языкознания (соотношение форм категории числа, падежей, категории принадлежности, залога, времени и наклонения, проблемы придаточных предложений и др.).

Плодотворные идеи по проблемам грамматики тюркских языков оказали заметное влияние на развитие тюркского языкознания. В Узбекистане, Азербайджане, Туркмении трудятся ученики и последователи Сергея Николаевича, успешно применяющие в своих исследованиях методику, разработанную их учителем.

В творческой деятельности Сергея Николаевича большое место отведено разработке сложных проблем теории перевода и переводческой работе. В лице Сергея Николаевича счастливо сочетается дар поэта-переводчика и ученого, занимающегося проблемами перевода и текстологии.

В 1962 г. по инициативе своего старшего товарища и друга профессора А. Н. Болдырева Сергей Николаевич начинает интенсивно заниматься узбекской литературой и переводами произведений средневековых и современных поэтов, интерес к которым пробудился у него еще во время работы в Бухаре. Первым результатом этих занятий явилось издание в 1965 г. редакцией «Библиотеки поэта» (Малая серия) книги «Стихотворения и поэмы» Навои. Сергей Николаевич — составитель, автор обширной вступительной статьи и историко-филологических примечаний к литературным текстам. Внимание любителей поэзии, а также литературоведов было привлечено мастерски выполненными переводами классической узбекской поэзии.

В своих поэтических переводах тюркской классической поэзии Сергей Николаевич исходит из понимания поэтического перевода как художественного истолкования текста, т. е. воспроизведения его содержания вместе с поэтикой оригинала. Такое понимание поэтического перевода полемически направлено, с одной стороны, против крайностей так называемого филологического перевода поэтических текстов, передающего лишь их содержание в «рассыпанном» виде, т. е. вне каких-либо художественных задач, и с другой стороны — против бесчисленных ремесленных рифмований поэтических произведений по подстрочнику, т. е. вне какого-либо отношения к самому поэтическому тексту и к образно-выразительным средствам языка оригинала.

Теоретически это обосновано в статьях Сергея Николаевича по теории поэтического перевода, а практически реализовано в многочисленных поэтических переводах тюркского авторского эпоса и лирики со всех основных живых и мертвых литературных тюркских языков (староузбекского, уйгурско-караханидского, турецкого, азербайджанского, туркменского, татарского).

Особо нужно отметить переводы крупных эпических произведений Юсуфа Баласагуни «Благодатное знание» XI в. (издано дважды — в серии «Литературные памятники» в 1983 г. и в серии «Библиотека поэта» в 1990 г.), поэмы Алишера Навои «Язык птиц» (издано дважды — в VIII томе сочинений Навои в 1970 г. и в серии «Литературные памятники» в 1993 г.), а также монографические издания переводов лирики («В красе нетленной предстает». М., 1977; «Кровное слово». Ташкент, 1981; «Свиток столетий». Л., 1991).

Особое внимание Сергей Николаевич уделяет адекватному воспроизведению на русском языке изощренной техники стиха классических авторов и их виртуозного владения рифмой.

В своей научной деятельности Сергей Николаевич отдал дань истории тюркологии. Его известная монография, выдержавшая два издания, посвящена жизни и научной деятельности профессора Н. Ф. Катанова (1862—1922), первого хакасского языковеда и этнографа (Николай Федорович Катанов. М.; Л., 1962; второе издание — М., 1973). Перу Сергея Николаевича принадлежит ряд статей по истории кафедры тюркской филологии Восточного факультета и научной, педагогической и общественной деятельности его учителя академика А. Н. Кононова.

Наряду с научной и преподавательской деятельностью Сергей Николаевич отдавал много времени и энергии организаторской работе. Под его председательством в течение десяти лет (1975—1985 гг.) активно функционировал Ленинградский тюркологический семинар. Сергей Николаевич, член Союза писателей, с 1983 по 1992 г. руководил творческим объединением — секцией художественного перевода Ленинградской-Петербургской писательской организации. На заседаниях секции обсуждались переводы, выполненные как с западных, так и с восточных языков. Работа секции способствовала повышению качества переводов, совершенствованию мастерства поэтов-переводчиков, членов секции.

Говоря о Сергее Николаевиче, нельзя не сказать о его прекрасных человеческих качествах: неизменном внимании и чуткости по отношению к товарищам, терпеливом и доброжелательном отношении к молодежи, о его принципиальности и глубокой преданности науке.

В настоящее время Сергей Николаевич на пенсии, но по-прежнему поддерживает связь с кафедрой. Он в курсе всех научных и учебных дел, руководит аспирантами. В издательстве университета готовится к изданию книга стихотворений Алишера Навои в новых переводах Сергея Николаевича.

Сергей Николаевич, как всегда, полон новых замыслов и планов. Друзья, коллеги и ученики шлют ему пожелания доброго здоровья и долгих лет плодотворной деятельности на благо нашей науки.

А. П. Векилов

Михаилу Родионову — 50 лет

Настоящий юбилей бывает только однажды — в день, когда трубят в рог «юбил»: «И насчитай себе семь субботних лет, семь раз по семи лет, чтоб было у тебя в семи субботних годах сорок девять лет... И вострубите трубою... В день очищения вострубите трубою по всей земле вашей. И освятите пятидесятый год... Пятидесятый год да будет у вас юбилей» (Левит. XXV: 8—11).

Осенью 1996 года Михаилу Анатольевичу Родионову исполнилось пятьдесят лет — и мы не можем не вострубить в честь этого знаменательного события.

Наше сотрудничество с М. А. Родионовым началось ab ovo — с самого начала издательской деятельности Центра «Петербургское Востоковедение». Михаил Анатольевич был со-отцом альманаха «Петербургское востоковедение» и журнала «Кунсткамера. Этнографические тетради», где взял на себя обязанность трудиться за весь Ближний Восток — сам-первый и со авторы, коих он самозабвенно увлекал своим примером.

И было чем увлечь и привлечь! Михаил Анатольевич никогда не был книжным ученым узкой специализации. Его деятельность была разно- и многообразна: это и преподавание в Университете, и полевая работа в Йемене, и научные изыскания в Музее антропологии и этнографии (сиречь в Кунсткамере), и телевизионные мини-лекции, а еще — стихи, свои и переводные. Люди, Книги и Стихи — те, что еще не напечатаны, а может, и не родились, — это был круг равно интересных дел, из которого выросло все написанное Михаилом Анатольевичем. Родионов — филолог в самом лучшем смысле: он любитель слова, его собиратель, познаватель и проясните́ль.

Филология, знание языка в жизни Родионова-ученого является осевым стержнем, вкруг которого размещаются прочие немаловажные предметы — исследования по истории, этнографии, религиоведению. Безъязыкий не в силах постигнуть и доступное, молчат в ответ на его вопрошания или остаются дики чужие тексты, где уж говорить о сокровенных знаниях чужой культуры? Посему ученая жизнь должна была начаться и началась с изучения арабского языка на Восточном факультете ЛГУ.

У вчуже живущих народов своя история, свои обычаи: значит, нужно изучать и эти предметы. И, безусловно, нужно услышать живую арабскую речь. Так в 1983 году Михаил Родионов оказался в аравийской пустыне, услышал народных поэтов и узнал их жизнь.

Народная поэзия кочевников-бедуинов оказалась самым дорогим открытием, от которого шли тропинки к самым разным областям человеческого знания (человек и речь; человек в речи; сокровенная речь; общественное слово, или слово в обществе). Это богатейший источник для изучения древней (доисламской) традиции оседлого земледельческого арабского общества. Так родилась мысль о книге «Одержимые Хаджисом»[1].

[1] Мы не говорим об уже изданных книгах (см. ниже библиографию), ведь самая дорогая книга — та, которую только еще пишешь!

Известно, что поэт в арабском обществе занимает особое место, ведь изреченное им слово воздействует на само время: открывает прошлое, объясняет настоящее и прорицает будущее. Поэт ближе к небесам, он собственно и пишет «от неба». Демон поэзии Хаджис (в его мужской ипостаси) шепчет поэту слова, а Халила (женская ипостась демона поэзии) непрестанно навевает образы. Настоящий поэт прочувствует обоих. Ведь тот, кто слушает только Халилу, сходит с ума, не в силах постичь и разделить ее мир. Тот же, кто слышит только Хаджиса, родит мертвые слова. Между тем мертвые слова не могут сказать ничего интересного ни о поэте, ни тем более об обществе. И замкнутый мир остается по-прежнему вещью в себе, тогда как более чуждой мысли для Михаила Родионова нет:

Глаголы странные и чуждые языки
Изматывают душу, будто хмель;
Становятся слова равновелики,
Не выделишь — отсель или досель.
Слух долго не выносит эту славу,
Чужие звуки в воздухе кричат.
Даруй от них свободу и ослабу,
Пусть прояснятся или замолчат[2].

Многие лета и успехов в работе!

Центр «Петербургское Востоковедение»

Список опубликованных работ М. А. Родионова

1. Незабытая Пальмира // Нева. 1971. № 6. С. 175—179.
2. Место маронитов в современном ливанском обществе // Краткое содержание докладов годичн. научн. сессии ИЭ АН СССР. Л., 1972. С. 47—48.
3. [*Рец. на*:] И. Н. Винников. Язык и фольклор бухарских арабов. М., 1969 // Сов. этнография. 1972. № 3. С. 174—181.
4. Из истории формирования этноконфессиональной структуры населения Ливана // Сов. этнография. 1973. № 4. С. 25—37.
5. «Китаб ал-унван» Агапия Манбиджского как этнографический источник // Основные проблемы африканистики. М., 1973. С. 129—137.
6. Эволюция общинного самосознания маронитов Ливана // Краткое содержание докладов годичн. научн. сессии ИЭ АН СССР, 1972—1973. Л., 1974. С. 74—76.
7. Ортокузенный брак у маронитов // Там же. С. 147—149.
8. Мароните в ливанском обществе // Расы и народы. М., 1975. № 5. С. 289—301.
9. Мароните, метуалии, друзы (взаимопроникновение культур) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии, 3. Л., 1975. С. 75—77.
10. Мароните Ливана. Автореф. канд. дисс. Л., 1975 (Ин-т этнографии АН СССР, Ленчасть). 18 с.
11. Этноконфессиональные общности на Ближнем Востоке // Краткое содержание докладов годичн. научн. сессии ИЭ АН СССР. 1974—1976. Л., 1977. С. 75—77.
12. [*Рец. на*:] М. Б. Пиотровский. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977 // Народы Азии и Африки. 1978. № 4. С. 237—239.
13. Ливанская эмиграция и ее проблемы // Расы и народы. М., 1978. № 8. С. 254—261.
14. «История маронитов» Бутруса Дау // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIII годичн. научн. сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1978. С. 100—106.

---

[2] *Михаил Родионов.* Стихи из пяти книг / Сост. и примеч. Ю. Н. Федорова. СПб., 1995. С. 111.

15. Террасное земледелие в Ливане: (к проблеме хозяйственно-культурной типологии) // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 173—179.
16. Ливан, культура: традиции и современность // Зарубежная Азия: Общий обзор. М., 1979. С. 223—225.
17. Перекресток или центр? // Вокруг Света. 1979. № 6. С. 19—22.
18. Eldorádo archeológov // Expres. Bratislava, 1980. № 1. S. 16.
19. О происхождении патрилатерального ортокузенного брака у арабов // Краткое содержание докладов годичн. научн. сессии ИЭ АН СССР. Л., 1980. С. 29—30.
20. Арабская женщина: эволюция социального статуса // Расы и народы. 1981. № 11. С. 194—204.
21. Учение друзов в изложении Сами Насиба Макарима // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичн. научн. сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть 2. М., 1981. С. 93—99.
22. Мароните. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья. М., 1982.
23. [*Рец. на*:] Народы Азии и Африки. 1983. № 1; Сов. этнография. 1985. № 1.
24. Традиционная модель социализации детей в современном Ливане // Этнография детства. Южная и Юго-Западная Азия. М., 1983. С. 4—22.
25. Традиционные социальные институты: общество Горного Ливана // Краткое содержание научн. сессии, посвященной осн. итогам работы в 10-й пятилетке. Л., 1983. С. 61—62.
26. В долинах Хадрамаута // Вокруг Света. 1983. № 12. С. 18—22.
27. Hadhramaut Völgyeiben // Ifjúsága világ. Budapest, 1984. № 9. 18—22.
28. Поэтическое слово в традиционной культуре Хадрамаута // Всесоюзная конференция по проблемам арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского. М., 1983. С. 47—48.
29. [*Рец. на*:] Восходы Лун на стоянках веселья / Пер. с араб., составл., предисл., примеч. А. А. Долининой. Л., 1983 // Лит. обозрение. 1984. № 3. С. 87—88.
30. Учение друзов в изложении Сами Насиба Макарима // Ислам: Религия, общество, государство. М., 1984. С. 111—116.
31. Ал-Мутанабби: поэт в исламском обществе X в. // Там же. С. 149—155.
32. Этнокультурные особенности языка жестов у арабов Сирии и Ливана // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 243—250.
33. Лейпцигский бедуин // Вокруг Света. 1985. № 10. С. 6—10.
34. Ал-муджтама‘ ал-му‘аṣир ли-Ḥадрамаут: ‘āдāтуху ва сулӯкуху. Натā'идж а‘мāл ал-ба‘ṣа 1985. (Современное общество Хадрамаута: обычаи и нравы. Результаты работы экспедиции за 1985 г.) // Далӣл ал-ма‘рад. Сейун, 1985. С. 101—114 (на араб. яз.).
35. Ал-Баḥṣ ал-иṣнӯграфӣ фӣ Хадрамаут: натā‘иджуху ва āфāḳуху (Этнографические исследования в Хадрамауте: результаты и горизонты) // Афāḳ. Мукалла, 1985. № 8. С. 31—43 (на араб. яз.).
36. Ад-Дирāсāт ал-иṣнӯграфиййа фӣ Ḥадрамаут: ат-тāрих̣ ва-л-мустакбал (Этнографическое изучение Хадрамаута: история и будущее) // Ал-Ḥикма. Аден, 1985, № 122. С. 76—96 (на араб. яз.).
37. [Современная антропонимическая модель у арабов Ливана] // Системы личных имен у народов мира. М., 1986. С. 55—58.
38. В долинах Хадрамаута // Человек открывает землю. М., 1986. С. 106-113.
39. Джебран Халиль Джебран. Шествия. Поэма // Джебран Халиль Джебран. Избранное. Л., 1986. С. 274—285. — Пер. с араб. яз.
40. Иṣнӯграфиййа Ḥадрамаут (Этнография Хадрамаута // Ḥадрамаут ал-ḳадӣма вал-му‘āṣира. Сейун. 1987. Т. 2. С. 142—155 (на араб. яз.).
41. Ал-Мукалла̄ // Аṣ-Ṣакāфа ал-Джадӣда. Аден, 1987. № 7. С. 236. — Стихотворение «Мукалла», пер. на араб. яз. ‘Абд ал-‘Азиз Джа‘фар Бин ‘Акил.
42. Сейун // Афāḳ. Мукалла, № 11, сентябрь 1987. С. 88—90. — Стихотворение «Сейун», пер. на араб. яз. ‘Абд ал-‘Азиз Бин ‘Акил.
43. Этнографические разыскания в Хадрамауте (НДРЙ): Итоги и перспективы // Проблемы общей этнографии и музеефикации. Краткое содержание докладов научн. сессии «Сов. этнография за 70 лет: Итоги, направления, перспективы». Л., 1987. С. 33—34.

44. Поэтическое слово: материалы из Западного Хадрамаута // Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского. М., 1987. С. 82—96.
45. Серебряные лягушки и голубая бусина // Ноосфера: духовный мир человека. Л., 1987. С. 168—181.
46. Голубая бусина на медной ладони. Л., 1988.
[*Рец.*:] Тишрин. № 415. Дамаск, 1988. 11 апреля; Вечерний Ленинград. 1988. 14 ноября.
47. Амин ар-Рейхани. Стихотворения: «Спрячься под пеплом, взлети над звездой» (с. 30—32), «Страна Египет» (с. 50—53), «Повелитель Ирака» (с. 55—58), «Вижу тебя двойным зрением, родина» (С. 62—65), Восток. Поэма (с. 69—75) // Амин ар-Рейхани. Избранное. Л., 1988. — Пер. с араб. яз.
48. Пер. с франц. яз.: стихи из книги // Дюма А., Доза А. Путешествие в Египет. М., 1988. С. 147, 267.
49. Мурувва, асабийа, дин: к интерпретации ближневосточного этикета // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 60—68.
50. Характерные черты этикета у ливанцев // Там же. С. 81—100.
51. Арабы // Народы мира: историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 64—66.
52. Друзы (с. 158), Иорданские арабы (с. 180—181), Йеменские а. (с. 189—191), Катарские а. (с. 206), Ливанские а. (с. 254), Мароните (с. 292), Махра (с. 294), Нусайриты (с. 340—341), Объединенных Арабских Эмиратов а. (с. 344), Оманские а. (с. 346), Саудовской Аравии а. (с. 396), Сирийские а. (с. 406—407) // Там же.
53. Ал-Гарӣб фӣ-ш-Шарḳ (Чужак на Востоке. Касыда на 60-летие доктора Вальтера Досталя) // Афāḳ. Мукалла, март 1989. № 12—13. С. 130—131 (на араб. яз.).
54. Перепечатано: Al-Ġharib fī al-Sharq. Dedicated to Prof. Dostal // Kinship, Social Change and Evolution. Proceedings of the Symposium held on on the Occasion of W. Dostal's 60th Birthday / Ed. A. Gingrich, S. Haas, etc. Horn-Wien, 1989. P. III. (Wiener Beiträge zur Ethnologie und Anthropologie. Bd. 5.)
55. Горизонт виден с перевала // Наука и религия. 1989. № 5. С. 61—64.
56. Иннахум йалфитӯна ал-инзāр илā ṣана'āт йаманиййа татавāрӣ (Внимание к исчезающим йеменским ремеслам) // Арба'ат 'ашр Уктӯбир. Аден, 25 октября 1990. С. 5 (на араб. яз.).
57. Ад-дурӯзӣйа (с. 71), ал-мāрӯнӣйӯн (с.159—160), ал-мутавāла (с. 174), ан-нуṣ айрӣйа (с. 194) // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
58. Жалобы бедуина // Вокруг Света. 1991. № 3. С. 30—31.
59. Традиционная культура Западного Хадрамаута: (по письменным и полевым источникам). Автореф. дисс. на соиск. уч. степени доктора ист. наук. Л., 1991. 44 с.
60. Ал-Абḥāṣ ал-иснӯграфиййа фӣ вāдӣ 'Амд (Этнографические разыскания в вади 'Амд) // Натā'идж а'мāл ал-ба'ṣа ли-'āмм 1989. Сейун, 1991. С. 8—113 (на араб. яз).
61. Демократический Йемен: Проблемы этнической консолидации // Этнографические процессы в странах Зарубежной Азии. XX век. М., 1991. С. 28—59.
62. Маула Матар — вали хадрамийской соплеменности сайбан // Ислам и проблемы межцивилизационного взаимодействия. Май 1992. Тез. докл. и сообщ. М., 1992. С. 163—166.
63. The Ibex Hunt Ceremony in Hadramawt Today // Петербургское Востоковедение. СПб., 1992. Вып. 1. С. 104—112.
Перепечатано под тем же названием в: New Arabian Studies, 2. University of Exeter Press, 1994. P. 123—129.
64. Любовная касыда Салаха ал-Ку'айти (Хадрамаут) // Петербургское Востоковедение. СПб, 1992. Вып. 2. С. 10—19.
65. Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии / Отв. ред.: М. А. Родионов, М. Н. Серебрякова. М., 1992. С. 3—6 (введение).
66. Йеменская трапеза // Вокруг Света. 1992. № 3. С. 8—11.
67. Племена ал-Мишкаса: ал-хумум и са'ин // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб, 1993. Вып. 1. С. 60—75.
68. Битва-жатва: южноаравийская касыда из племени сумайда' // Петербургское Востоковедение. СПб., 1993. Вып. 3. С. 146—152.

69. Апостол тамамизма. Три года со дня смерти сабеиста Г. М. Бауэра // Там же. С. 403—406.
70. «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» Реплика о превратностях перевода // Там же. С. 409—413.
71. [*Рец. на:*] Наумкин В. В. Сокотрийцы. Историко-этнографический очерк. М., 1988 // Там же. С. 431—434.
72. [*Рец. на:*] Sh. Weir. The Beduin. London, 1990 // Там же. С. 435—436.
73. The plateau-and-valley complex in Hadramawt. Ba Tays Case Study // Studies in Oriental Culture and History. Festschrift for Walter Dostal / Ed. A. Gingrich et all. Peter Lang. Frankfurt am Main, Berlin; Bern; N. Y.; Paris; Wien. 1993. P. 172—184.
74. Памяти Роберта Сарджента (23.03.1915—29.04.1993) // Петербургское Востоковедение. СПб., 1993. Вып. 4. С. 469—470.
75. Можно ли отменить социальные страты? Уроки Хадрамаута // Ранние формы социальной стратификации. Памяти Л. Е. Куббеля. М., 1993. С. 321—327.
76. Живые стихи о смерти из вади Хадрамаут // Жизнь. Смерть. Бессмертие. Мат-лы научн. конференции. СПб., 1993. С. 34—35.
77. Запад и Восток в записках пешеходца Василия // Россия, Запад и Мусульманский Восток в Новое время: Сб. ст. СПб., 1994. С. 134—154.
78. «Сокровенные Слова» Бахауллы // Петербургское Востоковедение. СПб., 1994. Вып. 5. С. 129—140. — Предисл., пер. с араб., примеч.
79. Этнография Западного Хадрамаута: Общее и особенное в этнической культуре. М., 1994. 234 с., ил.
[*Рец.:*] ТОПОІ. Orient — Occident. Vol. 5. 1995. P. 665—666 (A. Sedov); Bulletin Critique des Annales Islamiques. Le Caire, 1997. № 13. P. 196—200 (S. Frantsouzoff).
80. Раса'ил ал-Хикма I-XIV. Из друзских рукописей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (А 173). СПб., 1995. 272 с. («Памятники культуры Востока: Санкт-Петербургская научная серия». Вып. 1.) — Факсимиле рукописи, предисл., исслед. (гл. 2, 3), пер. с араб., глоссарий (в сотрудничестве с Вал. В. Полосиным: гл. 1).
81. Museum Crisis — Seen from St. Petersburg // Museums and Xenophobia. Papers presented at ICME's 1994 Conference held at the occasion of the 125th anniversary of the Ethnological Museum in Leipzig. Den Haag, 1995. P. 23—24.
82. Осердясь он сбросил укаль // Вокруг Света. 1995. № 6. С. 22—27.
83. Поэт в системе властных отношений. Полевой материал из Хадрамаута (Йемен) // Этнические аспекты власти. Сб. ст. СПб., 1995. С. 123—137.
84. Бу фатила — чужое, ставшее своим // Чужая вещь в культуре. Мат-лы научн. конференции, октябрь—ноябрь 1995. СПб., 1995. С. 81—82.
85. Стихи из пяти книг / Сост. и коммент. Ю. Федорова. СПб., 1995. 162 с.
86. [*Рец. на*]: Vitaly Naumkin. Island of the Phoenix: An Ethnographic Study of the People of Socotra / Tr. from Russian by Valery Epstein. Reading, 1993. 421 p. + il. (Ithaca Press Middle East Cultures Series. Vol.16) // ТОПОІ. Orient — Occident. Vol. 5. 1995. P. 668—673 (avec A. Sedov).
87. Южная Аравия. Традиционное общество и окружающий мир: (вторая половина XIX—первая половина XX века) // Россия, Запад и Мусульманский Восток в колониальную эпоху. СПб., 1996. Гл. VII. С. 128—146.
88. Poetry and Power in Hadramawt // New Arabian Studies. Vol. 3. University of Exeter Press, 1996. P. 118—133.
89. Field Data on Folk Medecine from the Hadramawt // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. Vol. 26. 1996. P. 125—133.
90. Свадебные обряды Западного Хадрамаута // Востоковедение. 19 / Отв. ред. В. Г. Гузев. СПб., 1997. С. 164—172 (совм. с О. И. Редькиным).
91. The Labour Code of Sultan 'Ali b. al-Mansur al-Kathiri 1351/1932 // New Arabian Studies. № 4. P. 196—204.
92. Нож и честь в Южной Аравии // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 11. СПб., 1997. С. 134—139.

О. К. Дрейер и российское классическое востоковедение

Когда начинаешь осмысливать роль Олега Константиновича Дрейера в истории нашего востоковедения, то лишний раз убеждаешься в том, что появление этого неординарного человека в нашей среде более чем соответствовало неординарности самой ситуации в востоковедении конца 50—начала 60-х годов. Эта пора хрущевской «оттепели» принесла неожиданные перемены в жизнь востоковедов, деятельность которых, по большей части, не выходила в ту пору за рамки тематики, признанной актуальной в плане практической политики экспертами из соответствующих партийных или государственных ведомств. Неудивительно, что круг тем и проблем классического востоковедения, ориентированный на комплексное исследование историко-культурного прошлого стран и народов Востока, в эти годы не занимал сколь-нибудь достойного места в перечне тематики, на которую партийным чиновникам представлялось целесообразным тратить государственные средства. Да и сами востоковеды, очевидно напуганные репрессиями 30—40-х годов, включавшими в себя как физическое уничтожение лучших востоковедов — представителей классического востоковедения, так и идеологические репрессии в рамках кампаний по борьбе с космополитизмом в востоковедении, продолжали заниматься такими важнейшими вещами, как изучение письменных памятников, история культуры и восточных религий скорее в виде личного увлечения, выполняя в служебном порядке задания, далекие от их профессиональных интересов и возможностей.

Особенно остро все это ощущалось в Ленинграде — традиционном центре классического востоковедения в России. В сущности, этот центр к началу 50-х годов был разгромлен. Перевод Института востоковедения из Ленинграда в Москву в 1951 г. привел к тому, что ленинградское академическое востоковедение было ограничено небольшим (немногим более 20 сотрудников) Сектором восточных рукописей, обеспечивавшим, главным образом, хранительские функции. Надо сразу же отметить, что сотрудники этого Сектора В. И. Беляев, В. С. Воробьев-Десятовский, И. Н. Петрушевский, Н. Д. Миклухо-Маклай, З. П. Горбачева и их коллеги и ученики сумели в эти трудные годы сохранить преемственность в деле исследования восточных текстов, которым всегда было сильно петербургско-ленинградское востоковедение и которое традиционно составляло основу исследовательской программы классического востоковедения в России.

1956 год стал особенной вехой в российском классическом востоковедении. Осенью этого года стал формироваться штат Ленинградского отделения ИВ АН СССР, которое возглавил выдающийся востоковед, яркий представитель школы петербургского классического востоковедения, академик И. А. Орбели. В течение трех-четырех лет сложился молодой и очень, как показали последующие десятилетия, перспективный научный коллектив, состоявший почти целиком из выпускников Восточного факультета ЛГУ, где к этому времени еще сохранялись традиции петербургской школы классического востоковедения. Так в востоковедение пришли новые люди, для которых изучение письменных памятников и культуры Востока было желанным делом всей жизни. Они знали, как надо исследовать тексты, понимали значение текстологии в контексте комплексного исследования истории культуры Востока. К началу 60-х годов они уже обладали первыми результатами своей работы и ждали с нетерпением и надеждой возможности их публикации. Да и в Архиве востоко-

ведов ЛО ИВАН десятилетиями хранились бесценные рукописи умерших или погибших востоковедов-классиков, в частности работы гениального тангутоведа Н. А. Невского. Здравствующие ученые и ценнейшие архивные материалы ждали своего издателя. И он появился в дворцовом особняке на набережной Невы в один из осенних дней 1958 г.

Олегу Константиновичу Дрейеру в ту пору было около сорока лет, но выглядел он, как, впрочем, и всю свою последующую жизнь, значительно моложе. Автору этих строк именно в этот приезд О. К. Дрейера в Ленинград довелось познакомиться с ним. Я знал о том, что за плечами этого человека долгие дороги войны и опыт издателя и полиграфиста. Знал и о том, что Б. Г. Гафуров, начавший в эти годы гигантскую по нашим востоковедным масштабам работу по созданию комплексного востоковедного центра в Москве, совсем недавно добился, используя свои огромные связи в высших партийных и государственных учреждениях, решения о создании специализированного востоковедного издательства, о котором никто из нас в ту пору, да и ранее, и мечтать не пытался. Но решение состоялось, и дело стало, как и все, за что брался в то время Б. Г. Гафуров, весьма быстро переходить в практическую стадию. Олег Константинович и приехал к нам в Ленинград уже в качестве директора «Издательства восточной литературы».

Что привело его в ЛО ИВАН? Ответ на этот вопрос для меня не труден, ибо мне довелось в качестве референта И. А. Орбели участвовать в долгих беседах директора нового издательства с признанным патриархом советских востоковедов. О. К. Дрейер проявил глубокий интерес ко всему, что может сделать новое издательство для расширения исследовательских программ в основных направлениях классического востоковедения. Именно в эти беседах родился масштабный план издания текстов и переводов наиболее ценных восточных литературных и исторических памятников из ряда коллекций научных учреждений СССР, в первую очередь богатейшей коллекции восточных рукописей ЛО ИВАН. Так было положено начало ставшим, без преувеличения, событием в мировом востоковедении сериям «Памятники литературы народов Востока» и «Памятники письменности Востока».

И. А. Орбели и О. К. Дрейер договорились и о скорейшем издании труда Н. А. Невского «Тангутская филология», который через несколько лет был удостоен Ленинской премии и стал мощным стимулом и обоснованием восстановления исследовательских программ в таких областях классического востоковедения, как дешифровка древних текстов и текстологическое исследование рукописных литературных и исторических памятников, литературоведческое и лингвистическое исследование письменных памятников. Эту же задачу с успехом выполнила публикация работы Ю. К. Щуцкого «Китайская классическая "Книга перемен"», также сохранившаяся в архиве ЛО ИВАН и опубликованная, как и труд Н. А. Невского, уже в 1960 г. Обе названные книги были изданы поразительно быстро и на максимально возможном для «Издательства восточной литературы» той поры полиграфическом уровне. Когда в витринах востоковедных библиотек появились книги Н. А. Невского и Ю. К. Щуцкого, специалистам стало ясно — российское классическое востоковедение вновь обретает свое лицо. Еще одним подтверждением этого стали первые публикации памятников восточной письменности, которые выходили в свет в 1959—1961 гг. Это были факсимильные издания ряда уникальных арабских, персидских, турецких, монгольских, корейских и японских письменных памятников из коллекции ЛО ИВАН. Готовившие эти издания к Международному Конгрессу востоковедов в Москве (1960 г.) сотрудники ЛО ИВАН хорошо помнят, какой неподдельный интерес О. К. Дрейер проявлял к ходу этой работы, сколько ума и энергии этот человек приложил к тому, чтобы молодое издательство сумело подготовить уже первые публикации на высоком научном и полиграфическом уровне.

Мои служебные обязанности, особенно после назначения на пост заведующего ЛО ИВАН в 1963 г., позволили мне часто встречаться с О. К. Дрейером в Москве и Ленинграде, не раз бывать вместе с ним в востоковедных центрах Средней Азии и Закавказья. У Олега Константиновича было поразительное чутье на все новое и перспективное в советском востоковедении. И это была не просто интуиция умного делового человека. Тот, кто знал Олега Константиновича близко, мог понять, что сам круг его интересов и дружеских связей выявлял в нем личность высокообразованную, человека с тонким художественным и литературным вкусом. Мне не раз приходилось обсуждать с Олегом Константиновичем ближайшие и перспективные планы издания книг ленинградских востоковедов. В памяти сохранилась как его благожелательность и понимание научной значимости нашей тематики вообще, так и непременное желание самому разобраться в характере и ученых качествах той или иной предлагаемой публикации. С ним было интересно спорить, он любил внимательно слушать собеседника, умел (что умеют далеко не все даже очень умные люди) изменить свою позицию под влиянием аргументов собеседника. И, наконец, он всегда решительно и умело действовал, когда сомнения исчезали. А ведь в 60—70-е годы далеко не каждая наша книга воспринималась положительно партийными или академическими чиновниками. О. К. Дрейер обладал удивительной способностью «пробивать» нужные нам издания, передавая власть имущим свое понимание актуальности. Точно знаю, что целый ряд ценнейших исследований ленинградских востоковедов мог бы ждать своего часа до перестроечных времен, если бы за их публикацию не брался О. К. Дрейер.

На рубеже 60—70-х годов мы задумали с Олегом Константиновичем серию культурологических востоковедных работ. Ее задачи и планы мне довелось подробно обсуждать в нескольких встречах с О. К. Дрейером и Н. И. Конрадом, который тоже горячо поддержал идею. В эти беседах возникла и новая по тем временам и весьма важная для нас идея публикации в новой серии не только работ советских исследователей, но и наиболее интересных трудов зарубежных востоковедов-культурологов. Серия довольно быстро обрела свое лицо, ежегодно издательство выпускало две-три книги серии. Без преувеличения можно сказать, что серия была одним из любимых детищ директора, который постоянно был активным и в высшей степени полезным для дела членом редколлегии серии. Помню искрящиеся радостью глаза Олега Константиновича, с гордостью показывавшего коллегам первенца серии — книгу В. Г. Луконина о культуре сасанидского Ирана. Ряд книг в серии появился благодаря личным усилиям О. К. Дрейера, умело «вербовавшего» интересных авторов и одаренных переводчиков.

О. К. Дрейер любил Ленинград и ленинградских востоковедов. Здесь у него было много друзей и соратников. Он высоко ценил профессионализм многих талантливых ученых из коллективов ЛО ИВАН и Восточного факультета ЛГУ, труды которых он всегда рассматривал как фундамент нашего востоковедения и одну из важнейших составляющих востоковедного издательского дела. Уже в 60—70-е годы, когда для многих издателей ориентиром служили оценки отделов науки партийных органов, О. К. Дрейер стремился к выходу наших книг на международный уровень их распространения, заботился о рецензировании наших публикаций не только в отечественных, но и в зарубежных востоковедных журналах. Он всегда понимал значение публикации наших работ на иностранных языках, и не его вина, что это осуществлялось тогда (да и сейчас!) явно недостаточно.

Одним из выдающихся проектов того времени, оказавшим огромное влияние на весь ход восстановительных работ в здании отечественного классического востоковедения, стала публикация полного собрания сочинений В. В. Бартольда. Вряд ли нужно сегодня доказывать, что труды этого выдающегося востоковеда являются важнейшим элементом фундамента современного рос-

сийского классического востоковедения, во всяком случае в его среднеазиатской и иранистической тематике и в общих вопросах методологии.

Мне трудно утверждать, что сама идея создания многотомного собрания сочинений В. В. Бартольда принадлежит одному О. К. Дрейеру. В равной мере за эту публикацию ратовали сам Б. Г. Гафуров и еще один человек, который заслуживает особой характеристики. О. К. Дрейер, создавая коллектив нового издательства, стремился привлечь в него людей одаренных и одержимых желанием реализовать обширную программу издания работ отечественных востоковедов прошлого и настоящего. Одной из самых ярких фигур среди этих людей был блестящий востоковед Ю. Э. Брегель, круг научных интересов которого был очень близок к разнообразной тематике исследований самого В. В. Бартольда. Замечу, что Ю. Э. Брегель — ныне профессор Индианского университета в Блумингтоне (США) — в 60-х годах был руководителем Редакции письменных памятников в «Издательстве восточной литературы». Он стал одним из самых энергичных и компетентных редакторов, занимавшихся изданием текстов и их переводов. Именно Ю. Э. Брегель взял на себя сложную научно-организационную работу по подготовке собрания сочинений В. В. Бартольда. О. К. Дрейер и Ю. Э. Брегель сумели воплотить в жизнь этот масштабный проект, опираясь на безоговорочную поддержку Б. Г. Гафурова, которому тоже была, как историку Средней Азии, очевидна научная значимость переиздания трудов В. В. Бартольда, большинство из которых давно стало библиографической редкостью.

Замечу попутно, что для востоковедов-классиков приход Б. Г. Гафурова на пост директора ИВАН в 1956 г. вообще стал буквально подарком судьбы. Новый директор — плоть от плоти советской высшей партийной номенклатуры — неожиданно для многих стал активно поддерживать именно исследования в ряде областей классического востоковедения. И это обстоятельство объясняется не только тем, что сам Б. Г. Гафуров — историк, для которого особое значение имели проблемы историко-культурного прошлого таджиков, узбеков и других народов Средней Азии. По своему воспитанию и мироощущению он испытывал особое почтение к древней рукописной книге вообще, и к мусульманской в особенности. В этом мне удалось убедиться во время частых встреч с Бободжаном Гафуровичем в Москве, а также в Ленинграде, где он не раз бывал в нашем Рукописном отделе, проявляя очевидное благоговение перед старинными рукописными книгами и с неподдельным интересом обсуждая перспективы изучения и издания этих, во многом уникальных памятников восточной культуры.

Так случилось, что на рубеже 50—60-х годов поворот в судьбе отечественного классического востоковедения осуществляли, объединив усилия, весьма разные люди. Ленинградский центр классического востоковедения восстанавливали сугубо беспартийный востоковед-классик И. А. Орбели и очевидно партийный историк Б. Г. Гафуров. Издательство восточной литературы создавали тот же Б. Г. Гафуров с его крепкой партийной хваткой и тонкий интеллигент О. К. Дрейер. Труды В. В. Бартольда эти люди публиковали в сотрудничестве с Ю. Э. Брегелем, через судьбу которого, равно как и через жизнь его отца, прошел ГУЛАГ. Думаю, что эти примеры не случайность. В 60—70-х годах наше востоковедение развивалось именно в результате постоянного поиска взаимопонимания и сотрудничества людей разных судеб и взглядов. И именно результатом удачи в этом поиске стали многие наши профессиональные успехи той поры. Уверенно можно говорить о том, что И. А. Орбели, Б. Г. Гафуров и О. К. Дрейер сыграли исключительную роль в создании той профессиональной и человеческой атмосферы, которая позволила востоковедам Москвы и Ленинграда в 60—70-е годы не только подтвердить былую славу российского востоковедения, но и доказать, что оно имеет большое будущее. И если мы сегодня, в это странное «постперестроечное» время, продолжаем сохранять немалый про-

фессиональный потенциал в российском востоковедении, вопреки безденежью и пренебрежительному отношению властей к науке вообще, то мы должны за это благодарить, в первую очередь, тех, кто на рубеже 50—60-х годов вдохнул в наше востоковедение новую жизнь. Именно поколение востоковедов этих лет и их ученики вернули силу и славу российскому классическому востоковедению, сделав важные шаги в направлении его реальной интеграции в мировое востоковедение. Это тоже оказалось крайне важным для будущего нашего востоковедения, которое в последние годы в немалой степени сохраняло свои позиции благодаря совместным проектам с востоковедами многих стран. И надо сказать, что О. К. Дрейер и здесь оказался в числе первопроходцев.

Мне довелось в 1989—1991 гг. вместе с О. К. Дрейером вести интересные переговоры с китайскими учеными и издателями на предмет совместного издания наших уникальных китайских рукописей из Дуньхуана и тангутских уникальных текстов из Хара-Хото. Переговоры проходили в Москве и Пекине, Шанхае и Ленинграде. Они завершились подписанием договора, результатом которого стал уже десяток томов этой публикации, великолепно подготовленных и изданных крупным шанхайским издательством «Древняя книга». Высокий профессионализм и личное обаяние О. К. Дрейера в немалой степени содействовали установлению продолжающегося по сей день дружеского сотрудничества китайских и российских востоковедов. Это было последнее из множества интереснейших дел и проектов, в которых мне довелось сотрудничать с О. К. Дрейером. Годы все же брали свое, и Олег Константинович решил проститься с издательской фирмой «Восточная литература» и сосредоточиться на научной и преподавательской работе. И хотя последние годы жизни О. К. Дрейер формально не руководил издательскими делами российских востоковедов, многие, решая ту или иную издательскую проблему, «сверяли часы» по О. К. Дрейеру. Отнюдь не случайно, что молодое, уверенно набирающее силу петербургское издательство Центр «Петербургское Востоковедение» посвятило в 1994 г. очередной выпуск своего альманаха «Петербургское востоковедение» 75-летию О. К. Дрейера.

Классическое востоковедение, как и любая иная область науки, это прежде всего люди. Их профессиональное становление и личная судьба постоянно волновали О. К. Дрейера. Он всегда находил время и силы, чтобы поддержать своих ученых коллег, особенно если эта поддержка была нужна незаурядному и порядочному человеку. Вообще он особенно ценил в людях порядочность и настоящую увлеченность делом. Надо заметить, что очень многие востоковеды нашего времени обязаны О. К. Дрейеру не только поддержкой в издании их трудов, но его постоянной доброжелательной готовностью помочь в преодолении трудностей науки и личной жизни. Многие люди приходили к нему в служебный кабинет в Издательстве, рассчитывая на умный совет и его готовность поддержать, используя свои немалые деловые и дружеские связи. Воистину это был человек открытый, верный своим многочисленным друзьям. Хорошо, что многие из них еще живы и могут своими воспоминаниями сохранить для потомков образ человека, чей профессиональный и человеческий дар позволил ему стать одним из архитекторов современного российского востоковедения.

Ю. А. Петросян

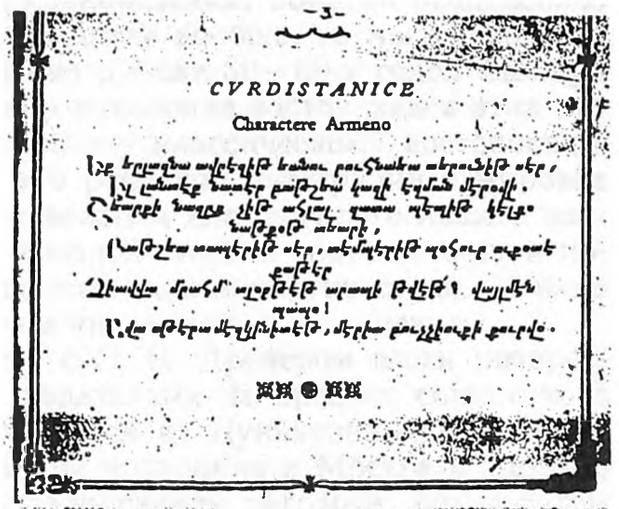
MISCELLANEA

Редкий курдский печатный текст 1793 г.

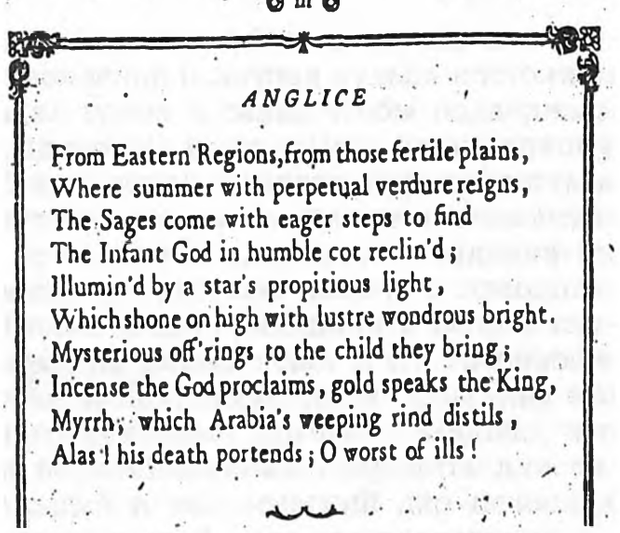
Просматривая многие старинные материалы по востоковедению в поисках материалов по своей основной теме исследований — самаритянской культуре, я обнаружил несомненно редкий сборник текстов на многих языках, в том числе и восточных, среди которых есть текст на курдском языке[1]. Сборник выпущен в Риме в 1793 г. в честь знатного посетителя и, несомненно, задуман как эффектная демонстрация возможностей издателей. Он представляет собой перевод или изложение на четырех десятках языков мира знаменитого евангельского рассказа о дарах волхвов (Мф. 2: 1—11). Курдский текст этого редкого издания, как кажется, мог ускользнуть от внимания ученых-курдологов, и поэтому его факсимильное воспроизведение в настоящем тематическом издании, очевидно, будет интересно для исследователей.

Не будучи специалистом в данном вопросе, я вынужден ограничиться самыми общими замечаниями. Каких-либо указаний на авторов переводов сам сборник не содержит, но, очевидно, их нетрудно установить по архивным материалам Ватикана, несомненно, сохранившимся в идеальном состоянии, что, очевидно, смогут сделать исследователи, заинтересовавшиеся этим сюжетом. Можно предположить, что автором перевода был армянин, владевший одним из курдских диалектов и записавший свой перевод в армянской транскрипции. В этой связи в публикацию включен и армянский вариант текста, а также, для удобства исследователей, английский и немецкий варианты (французский вариант в издании отсутствует).

В связи со сложностями армянской фонетики приходится отказаться от латинской транскрипции текста, которая неизбежно оказалась бы искусственной и, скорее всего, ввела бы в заблуждение. Не приходится сомневаться, что









[1] *Augusto Friderico*. Magnae Britanniae principi Georgii Regis. Filio Carmina Linguis Exoticic in honorem Dei pueri in avla conlegit Catholico Nomini propagando (1793).

обнаруженный текст представляет собой одну из первых печатных публикаций на курдском языке (если не самую первую вообще) и его исследование специалистами может дать много нового для курдской филологии.

А. С. Жамкочян

A Rare Curdish Printed Text Dated 1793 by H. S. Jamgotchian

A rare edition entitled «A Rare Curdish Printed Text» (Rome, 1793) contains a rendering of the story of the Gifts of the Magi in Curdish in Armenian characters. That seems to be one of the first printed texts in this language (if not the earliest one). We present a re-edition in facsimile of this text with parallel texts in Armenian (a probable original for Curdish), English and German. A French version is omitted in the original edition.

Три московских рукописи из библиотеки Муḥаммада Пāрсā

(*Дополнение к статье А. Б. Халидова* [1])

В работе А. Б. Халидова перечисляются рукописи, в свое время хранившиеся в бухарской вакуфной библиотеке (ок. 1348—1420 гг.) и выявленные в современных собраниях Ташкента (34), Санкт-Петербурга (17), Парижа (4—5), Казани (1).

Еще три рукописи из той же средневековой библиотеки обнаружены в хранилищах Москвы. Все они ранее упоминались в литературе, но их принадлежность к знаменитому средневековому собранию не отмечалась. Она устанавливается по многократно публиковавшимся на различных факсимильных снимках оттискам характерной ромбовидной печати.

Две рукописи, хранящиеся в Российской государственной библиотеке (РГБ), отмечены в обзоре В. В. Лебедева [2]. Еще раньше было опубликовано описание одной из них, находившейся в то время в частном собрании, но, к сожалению, с явными недоразумениями, частично воспроизведенными и в более поздних работах [3]. Все три также отмечены в составленном автором настоящей статьи списке арабографичных рукописей Москвы, датированных или датируемых по XV в. включительно [4].

Ниже дается краткое описание всех трех рукописей в хронологическом порядке с поправками очевидных неточностей в публикациях.

1. РГБ. Ф. 726 (И. К. Андронов) № 1. 18,8×15. 203 л. Сборник переписанных в 1218—1235 гг. математических трактатов. Ранее принадлежал Ивану Козьмичу Андронову (1895—1975) [5], и при его участии один из текстов был опубликован в русском переводе [6].

Прозвище переписчика рукописи и автора одного из трактатов, во всех публикациях фигурирующее как «Хамаил», в рукописи совершенно ясно читается как «Ḥаммāл» («носильщик»), напр. л. 14 об.

В описании собрания И. К. Андронова печать вакфа Муḥаммада Пāрсā отмечена, но не идентифицирована: «На ряде листов печати XX в. с вкладной записью Мухаммада» [7].

На основании первого описания рукопись неоднократно упоминалась в литературе [8].

---

[1] *Халидов А. Б.* Рукописи из библиотеки Мухаммада Парса // Петербургское востоковедение. Вып. 6. СПб., 1994. С. 506—519.

[2] *Лебедев В. В.* Арабские рукописи Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина: Краткий обзор // Записки отдела рукописей. Вып. 38. М., 1977. С. 99.

[3] *Андронов И. К., Собиров Г.* О математических рукописях ученых XI—XIII веков Средней Азии, хранящихся в библиотеке проф. Андронова И. К. // Вопросы истории и методики элементарной математики. Вып. 2. Учен. зап. Душанбинского гос. пед. ин-та им. Т. Г. Шевченко. Т. 47. Душанбе, 1965. С. 5—13.

[4] *Морозов Д. А.* Древнерусская рукопись на среднеазиатской бумаге: (Заполнившаяся лакуна славянской кодикологии) // Архив русской истории. Вып. 5. М., 1994. С. 196—197. № 2, 4, 6.

[5] Собрание рукописных книг И. К. Андронова // Записки отдела рукописей. Вып. 40. М., 1979. С. 172—173.

[6] *Андронов И. К., Сабиров Г.* О математических рукописях... С. 11—12.

[7] Собрание рукописных книг И. К. Андронова. С. 172.

[8] *Матвиевская Г. П., Тллашев Х.* Математические и астрономические рукописи ученых Средней Азии X—XVIII вв. Ташкент, 1981.

2. РГБ. Ф. 179 (Арабские рукописи) № 126. 21×17. 260 л. Ат-Табризи (1030—1109). Комментарий к «Сакт азанд» («Искры от огнива») и «Дау' ас-сакт» ал-Ма'арри (973—1057).

Датировка «не позднее 1345 г.», приведенная в обзоре В. В. Лебедева [1], основана на наиболее заметной записи на последнем листе рукописи. На л. 4 (первом после оглавления) читается более старая запись с датой конца раби ' второго 687 г. Х. — ок. 2.06.1288 г.

3. МГИМО (Московский государственный институт международных отношений) № 49. 24×16,5. Конволют из астрономического трактата и филологического сочинения, переписанных разными почерками. У обеих частей утрачены первые листы. Первая часть завершена в конце сафара 733 г. Х.— 1332 г. Год обозначен цифрами. Вторая часть завершена в конце раби ' второго 736 г. Х. — 1335 г. в Джурджании Хорезма (Ургенч). Год также обозначен цифрами. Как явствует из колофона, автор — 'Али б. Мухаммад б. Дихкан 'Али б. Аби Бакр б. 'Али ан-Насафи — завершил свой труд в Термезе 1 раджаба 702 г. Х. — 19.02.1303 г., а датировка завершена 1 рамадана 718 г. Х. — 27.10.1318 г. Сочинение, очевидно, носит название «Фатх ал-галак ва Дау' ал-гасак», упоминающееся в начале сохранившегося текста, это название в доступных указателях обнаружить не удалось. Как можно понять из колофона, оно представляет собой комментарий (халл 'ависат) к разделу морфологии (кисм ас-сарф) широко распространенного сочинения «Мифтах ал-'улум» ас-Саккаки (1229). К. Брокельман отмечает наличие двух рукописей комментария того же 'Али... ан-Насафи, но лишь к разделу риторики указанного сочинения ас-Саккаки, пользовавшемуся особой известностью[2]. В этой связи в рукописи МГИМО можно предположить уникальный список сочинения, представляющего несомненный исторический интерес.

Д. А. Морозов

Three more MSS from Library of Muḥammad Pārsā in Moscow (An Addendum to Article by A. B. Khalidov: Vol. 6 (1994) 506—519) by D. A. Morozov

The author adds to the list compiled by A. B. Khalidov short descriptions of three more MSS originated from the same medieval collection, discovered by him in two Moscow libraries.

100-летие заключения союзного договора между Россией и Китаем

100 лет назад состоялся визит в Россию чрезвычайного китайского посольства во главе с Ли Хун-чжаном, выдающимся китайским дипломатом, одним из крупнейших сановников цинской империи. Официально провозглашенными целями были представление Ли Хун-чжаном Китая на церемонии коронации Николая II и обсуждение вопроса о повышении таможенных пошлин. Истинный же смысл посольства был связан с заключением тайного оборонительного союза с Россией. Подписание 3 июня 1896 г. союзного договора было крупнейшим из целой серии событий, позволяющих говорить о новой стадии во взаимоотношениях Китая и России, начавшейся с середины 90-х годов XIX в.

* * *

Россия являлась активным звеном в намечавшемся к 1895 г. русско-китайском альянсе, который стал возможен только потому, что к этому времени ее политика по отношению к Китаю определилась как «мирное» завоевание, постепенное экономическое проникновение при сохранении территориальной целостности Китая.

Проведение этой политики было во многом связано с деятельностью не-

---

С. 18; *Матвиевская Г. П., Розенфельд Б. А.* Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VIII—XVII вв.). Кн. 1—3. М., 1983: Кн. 2. С. 322. № 2686; С. 323. № 268в; С. 360. № 325а; С. 377. № 351а; Кн. 3. С. 95.

[1] *Лебедев В. В.* Арабские рукописи... С. 99.

[2] *Brockelmann C.* Geschichte der arabischen Litheratur. Bd. I. Weimar; Berlin, 1898. S. 294. Общеизвестные дополнения новой информации в данной связи не дают.

давно назначенного министром финансов С. Ю. Витте. Весной 1895 г. Витте выступил с предложением о спрямлении Великого Сибирского пути и о прохождении части его через Маньчжурию. Помимо политических и стратегических целей, проект Витте преследовал целый ряд экономических интересов. Получение от Китая концессии на строительство маньчжурского участка дороги стало важной составляющей общего стратегического плана.

Вслед за выступлением совместно с Францией и Германией против условий Симоносэкского договора следующим крупным шагом российской дипломатии в этом направлении было заключение займа для Китая при гарантии России, необходимого для уплаты первого взноса послевоенной контрибуции.

Китайско-японская война изменила характер взаимоотношений Китая с внешним миром. Страна оказалась перед угрозой раздела. Проводившаяся ранее политика сбалансирования натиска держав путем использования противоречий между ними оказалась неэффективной в критической ситуации китайско-японского конфликта. В результате большая часть китайских политиков пришла к убеждению, что лучшим способом обеспечить мир и безопасность Китая было бы сблизиться с одной державой, чтобы, используя ее военную помощь, получить реальное средство противостояния враждебному внешнему миру. Главная ставка делалась при этом на Англию, занимавшую к тому времени наиболее прочные позиции в Китае и имевшую самый сильный флот на Тихом океане, и на Россию, непосредственно заинтересованную в том, что происходило вблизи ее границ.

Британская дипломатия рассматривала Японию как заслон распространению российского влияния на Дальнем Востоке и уговаривала китайских министров пойти на уступки и достичь соглашения с Японией. Когда окончательно выяснилась нейтральная позиция Англии в китайско-японском конфликте, многим ведущим китайским сановникам курс на заключение союза с Россией стал казаться единственно возможным выходом в сложившейся ситуации. Его стали поддерживать и те, кто ранее отстаивал опору на Англию.

Идея объединения с Россией против Японии принадлежит Ли Хун-чжану. Родилась она задолго до китайско-японской войны, в 1879 г., когда Ли отстаивал мирный путь урегулирования илийского кризиса, рассчитывая добиться поддержки России в решении вопроса об островах Люцю, аннексированных к тому времени Японией. Хотя тогда его предложение не было принято, существенно, что уже в ту пору китайскими сановниками обсуждалась идея получения военной помощи от России против Японии.

Проявления «дружбы» со стороны России после войны увеличили число сторонников русско-китайского сотрудничества. Вслед за Ли Хун-чжаном такие выдающиеся сановники, как Чжан Чжи-дун, Лю Кунь-и, Чжан Бай-хай, Ван Чжи-чунь, Вэн Тун-хэ, убеждали Цзунли ямынь искать защиты у России от дальнейших притязаний Японии и Запада.

Главным аргументом для них была общность интересов России и Китая перед лицом японской агрессии. Англия отвернулась от Китая и искала поддержки Японии против России. Поскольку Япония была врагом Китая, то Россия, враг Англии, была очевидным союзником для Китая. Хотя Цзунли ямынь был взволнован предостережениями английских и немецких представителей об опасности полагаться на помощь России, приходилось учитывать и то, что дружба России во всяком случае стоила бы Китаю меньше, чем ее враждебность, которую Пекин мог навлечь на себя, отказываясь принять ее руку помощи. Выступая перед троном в защиту оборонительного союза с Россией, вице-президент Министерства финансов Сюй Ин-куй заметил: «Некоторые уподобляют Россию волку или тигру, считают, что мы обязательно навредим себе, если свяжемся с нею, но они даже не могут себе представить, что будет, если мы попытаемся увернуться от нее» [1].

Кроме того, в расчет были приняты традиционные особенности русско-китайских отношений, долгое время поддерживаемая Россией политика на сохранение существующего положения на

[1] Цит. по: *Lensen G. A.* Balance of Intrigue: International Rivalry in Korea and Manchuria, 1884–1899. Vol. 1–2. Tallahassee, 1982. P. 489.

Дальнем Востоке, тот факт, что на протяжении более чем 200-летней истории взаимоотношений стороны ни разу не воевали [1].

В качестве компенсации России предлагалось пойти на уступки в пограничных и торговых вопросах. Были предложения наградить ее частью территории или несколькими городами Синьцзяна.

Но Россию интересовала Маньчжурия. К концу 1895 г. уже выяснились примерные очертания «благодарности», которой она ждала от Китая.

Актуальность задачи железнодорожного строительства в северном Китае осознавалась многими в Китае, особенно после войны. При обсуждении предложения России о строительстве соединительной ветви между Сибирской магистралью и китайскими маньчжурскими линиями высказывались мнения, что это не только устранило бы давление России, но отвечало бы собственным экономическим и стратегическим интересам Китая.

Чтобы урегулировать железнодорожный вопрос и заключить военный союз с Россией, цинский двор назначил Ли Хун-чжана своим представителем, чрезвычайным послом Китая на коронации Николая II, которая должна была состояться в мае 1896 г. Ли попытался отказаться по причине преклонных лет и слабого здоровья, «если вдруг упаду во время церемонии, тем нанесу большой вред государству» [2]. Двор, конечно, не принял отказа, а велел успокоиться и постараться. Ли послал ответ с благодарностью за оказанную милость и обещанием «постараться от всей души» и выполнить ответственное поручение. В доказательство своей самоотверженности он взял с собой в дорогу гроб тикового дерева в разобранном виде на случай, если не переживет долгого и утомительного путешествия, которое ему предстояло совершить в возрасте 73 лет. 3 марта Ли покинул Пекин.

Посольство находилось в России с 28 апреля по 12 июня 1896 г. В Одессе, куда прибыл пароход с Ли Хун-чжаном и его многочисленной свитой, послу была устроена торжественная встреча, первая из целой серии пышных церемоний, отметивших его приезд в Петербург 30 апреля, а затем в Москву 17 мая и в Нижний Новгород 8 мая, где Ли дважды подробно осматривал Всероссийскую промышленную и художественную выставку. 18 (30) апреля на Варшавском вокзале в Петербурге состоялась следующая сцена: «...в Императорских комнатах вокзала на покрытом желтым шелком столе стояли священные письмена китайцев... Ли Хун-чжан, опираясь на святые письмена, высказал пожелание многолетнего царствования Государю Императору Николаю II и повелителю Китайской империи. После церемонии отбыл в Европейскую гостиницу» [3]. С этого момента до отъезда в Москву, казалось, каждый шаг китайского чрезвычайного посла становился достоянием раздела хроники. Сообщалось о многочисленных визитах к нему важных государственных деятелей и его ответных визитах к ним, об осмотре им достопримечательностей города. Посланник проявил повышенный интерес к предприятиям военной промышленности и флота. Он посетил «патронно-гильзовый завод на Литейном, где подробно ознакомился с конструкцией 3-линейных винтовок, казенный завод, где он обратил особое внимание на насыпку патронов бездымным порохом, причем заинтересовался применением женского труда на этом заводе», предпринял экскурсии в Николаевский и Смольный институты, «произвел на Царицыном лугу смотр всем частям столичной пожарной команды», присутствовал при спуске нового броненосца [4].

Секретные переговоры продолжались с конца апреля до начала июня. С русской стороны заправлял всем делом Витте. На предварительном этапе переговоров выяснилось, что Россия связывает свое желание строить железную дорогу через Маньчжурию с готовностью защищать принцип целостности Китая и обосновывает необходимость строительства как средство оказать реальную помощь. Встретив упорство Ли Хун-чжана в вопросе о концессии, Вит-

[1] См.: Доклад Лю Кунь-и от 8 июля 1895 г. // Цинцзи вайцзяо шиляо (Материалы по истории внешних сношений периода Цин). Пекин, 1933. Цз. 115. С. 20–21.

[2] *Юань Шу-и.* Ли Хун-чжан чуань (Биография Ли Хун-чжана). Пекин, 1994. С. 333.

[3] Санкт-Петербургские ведомости. 1896. 19 апр.

[4] Там же. 30 апр.; 1, 3 мая.

те организовал ему встречу с Николаем, которая состоялась 7 мая, через три дня после официальной церемонии вручения верительных грамот, во время которой Ли преподнес царю «орден Дракона 1 разряда 1 класса, усыпанный бриллиантами, до сих пор никому никогда не дарованный Богдыханом» [1].

Разговор с Николаем подтвердил, что вопрос о дороге Россия тесно увязывала с вопросом о военной помощи. Выяснив цену российской «дружбы», Ли Хун-чжан на следующий день на встрече с Витте и Лобановым поднимает вопрос о союзе. Реакция российских представителей подтвердила правильность его выводов. Лобанов предложил, чтобы секретный договор об обороне был заключен между Россией и Китаем после ратификации железнодорожной конвенции. Ли со своей стороны хотел, чтобы вопрос о взаимной обороне был решен прежде обсуждения вопроса о дороге.

В конце концов Витте и Ли Хун-чжаном было выработано устное соглашение, ставшее основой проекта договора. Он состоял из преамбулы и шести статей [2]. Стороны обязывались помогать друг другу всеми средствами в случае нападения Японии на русскую территорию в Восточной Азии либо на территорию Китая или Кореи. После того как проект был подан на рассмотрение царю и затем снова передан Витте, тот обнаружил, что этот пункт обобщен: уже не было указано прямо на Японию, а было сказано, что в случае нападения с чьей-либо стороны Китай и Россия обязуются защищать друг друга. Примечательно, что в разговоре с Ли Хун-чжаном Николай II упоминал не только Японию, но и Англию как возможных противников Китая и говорил о помощи России в случае конфликтов Китая с этими странами [3]. Витте убедил Николая вернуть прежнюю формулировку, чтобы не восстанавливать против себя многие европейские державы, если вдруг о соглашении станет известно. Эта история имела продолжение, когда еще не исправленный проект получила китайская сторона. В ответной телеграмме высказывалась просьба уточнить, что подразумевала Россия под помощью Китаю в случае затруднений на Западе и Юге. В ответ представители России заявили, что не станут связывать себя обещанием помощи Китаю в случае его конфликта с Англией или Францией, т. к. это повлияло бы на ситуацию как в Европе, так и в Азии.

В соответствии с четвертой статьей Китай соглашался на прокладку железной дороги через территории провинций Хэйлунцзян и Цзилинь. По предложению Ли Хун-чжана, в этом пункте была сделана вставка о том, что это не может служить поводом ни для вторжения на китайскую территорию, ни для нарушения суверенных прав его величества китайского императора. Дело поручалось Русско-Китайскому банку, основанному еще в декабре 1895 г.

Попытка Витте на переговорах заговорить о железнодорожной ветви к одному из портов Желтого моря расстроилась формально из-за вопроса о ширине колеи. По словам Витте, Ли Хун-чжан как друг России советовал ни в коем случае не идти на юг от линии, которая должна соединить Сибирский путь с Владивостоком. В противном случае это могло бы возбудить, по его мнению, такие политические волнения среди китайцев, в своей массе совсем незнакомых с европейцами, смотрящих на каждого белого в известной степени как на недоброжелателя, что подобный шаг мог бы иметь самые неожиданные печальные последствия как для России, так и для Китая [4].

3 июня (22 мая), когда был подписан секретный договор, газеты сообщали о пожаловании Ли Хун-чжану ордена А. Невского с бриллиантами.

Обе страны руководствовались на пути к объединению государственными интересами, прежде всего стратегическими, как они понимались в контексте международных отношений того времени. Отступить от этого пути в 1898 г. и обнаружить тем самым фиктивность русско-китайского союза было катастрофой не только для Китая, но и началом катастрофы для самой России. Договор был

---

[1] Санкт-Петербургские ведомости. 22 апр.

[2] Русско-китайские отношения, 1689—1916: Сб. документов. М., 1958. С. 73.

[3] Телеграмма Ли Хун-чжана в Цзунли ямынь от 10 июня 1896 г. // Цинцзи вайцзяо шиляо. Цз. 121. С. 5—6.

[4] *Витте С. Ю.* Воспоминания. М., 1994. Т. 2. С. 72.

выгоден обеим сторонам, но в этом альянсе определяющим звеном была Россия. Видимость союза могла поддерживаться до тех пор, пока Россия предпочитала по отношению к Китаю политику мирного проникновения. Как только она отступила от этого курса, заняв в марте 1898 г. Порт-Артур, союз стал фикцией. Возможно, если бы политика России в тот период была более последовательной, события повернулись бы иначе.

Для китайской стороны политика цинского правительства на сотрудничество с Россией была прагматичным, а кроме того, единственно возможным решением. Она основывалась на общности китайских и российских интересов перед лицом агрессии Японии — врага, которого больше всего ненавидели и боялись тогда в Китае.

Что касается маньчжурской линии, обе страны в той или иной степени шли на риск, решаясь на это предприятие. И для китайской, и для русской стороны существовали свои «за» и «против», и при неблагоприятных обстоятельствах дело могло плохо кончиться. Тот же Ли Хунчжан это понимал. По свидетельству кн. Ухтомского, находившегося в Китае в мае 1897 г. с ответной миссией, Ли отзывался о КВЖД как о великом сооружении, которое призвано или мирно объединить, или враждебно противопоставить друг другу Китай и Россию [1]. О риске для России, который заключался прежде всего в том, что дорога проходила по территории чужого государства, предупреждал еще приамурский генерал-губернатор Духовской в январе 1896 г. [2] И Китаю, и России нужны были годы мирной, стабильной обстановки, чтобы получить то, что было задумано. Китайские политики очень надеялись, что Россия будет поддерживать спокойствие, поскольку оно было необходимо ей самой. Так что у Ли Хунчжана были определенные основания объявить по возвращении: «В основном мир на 20 лет обеспечен». Так казалось не только китайцам. Немецкий посланник Гейкинг в марте 1897 г. высказывал мнение, что по крайней мере в ближайшем будущем Китаю нечего бояться России [3].

Период «дружбы» длился до марта 1898 г. Со времени занятия Порт-Артура политика китайского правительства резко изменилась. Агрессивные действия России убедили его, что ввиду слабости Китая никакой союз не может быть в действительности в национальных интересах страны, а только в ущерб им.

А. Ж. Тойберт

[1] Телеграмма Ухтомского Витте от 26 октября 1897 г. // РГИА, ф. 560, оп. 28, д. 58.

[2] Первые шаги русского империализма на Дальнем Востоке (1888—1903 гг.) // Красный Архив. 1932. Т. 3 (52). С. 83—91.

[3] *Lensen G. A.* Balance of Intrigue. P. 513.

РЕЦЕНЗИИ

Кисть и досуг «совершенного мужа» («Цзюнь-цзы»)

(Заметки о книге И. А. Алимова «Вслед за кистью». Ч. 1. СПб., 1996)

С уверенностью можно сказать, что в петербургском востоковедении ни одному жанру дальневосточной литературы, за исключением, может быть, поэзии, не повезло так сильно, как прозаическому повествованию *би цзи* (яп.— *дзуйхицу*, кор.— *пхэсоль*, кит. — *суй би* или *би цзи*, досл., соответственно, — 'вслед за кистью' или 'записи кистью'). В свое время этому виду прозы большое внимание уделили Д. Д. Елисеев, В. Н. Горегляд и О. Л. Фишман [1]. Особо следует выделить О. Л. Фишман, отдавшую много лет жизни изучению и переводу трех цинских новеллистов: Пу Сун-лина (1640—1715), Юань Мэя (1716—1797) и Цзи Юня (1724—1805). Ей же принадлежит и наиболее тщательная проработка связанных с этим жанром литературоведческих проблем. Несколько лет тому назад в эту когорту исследователей влился и И. А. Алимов, ознаменовавший в прошлом году свою работу в этом направлении промежуточным, так сказать, синтезом — выходом книги «Вслед за кистью» (ч. 1).

Как нам представляется, автор книги ставил перед собой две главные задачи: определить место сунских *би цзи* в истории китайской прозы, в связи с чем и написана глава «Досунская сюжетная проза», и сделать достоянием синологов, — как литературоведов, так и историков, — а также просто любителей восточной литературы уникальный материал — довольно объемные выборки из наиболее популярных сунских сборников *би цзи*. Приведенные в книге переводы И. А. Алимова отличаются большой тщательностью и хорошим литературным стилем. Они легко читаются и лишний раз убеждают нас в том, что *би цзи* — весьма специфический жанр литературного повествования — до сих пор не утратил своего читателя. Таким образом, можно считать, что одна из поставленных И. А. Алимовым задач, а именно вторая, выполнена автором на высоком научном и литературном уровне.

Что же касается первой задачи, то здесь ситуация гораздо более сложная. В исследовательской части работы автор натолкнулся — равно как в прошлом и его наставник, О. Л. Фишман, — на ряд объективных трудностей, связанных как со спецификой жанра, так и с несовпадением европейских представлений о литературе с традиционным подходом к ней в культурном ареале Восточной Азии. Эта ситуация заставляет думать о целесообразности выхода за рамки литературного процесса и применения к такому явлению, как сунские сборники *би цзи*, иного, внелитературного, подхода. Наши заметки как раз и представляют попытку сделать несколько пробных шагов в этом направлении. Начнем с самого легкого и с самого несомненного аспекта — *би цзи* как источник уникальной историко-культурной информации.

***Би цзи* как исторический источник.** Сама композиция второй части работы И. А. Алимова («Сунские бицзи: сборники и авторы»), представляющей исследование и выборочные переводы, ориентация на сборник как на целое и пристальное внимание к доминирующим темам в сунских *би цзи* — все это говорит о том, что автор отдает должное источниковедческому значению этого жанра. Думаю, что правомерность подобного подхода в особых доказательствах не нуждается. Действительно, ведь

[1] См.: *Горегляд В. Н.* Дневники и эссе в японской литературе X—XIII вв. М., 1975; *Он же.* Японская литература VIII—XVI вв. СПб., 1997; *Елисеев Д. Д.* Корейская средневековая литература пхэсоль (некоторые проблемы происхождения и жанра). М., 1968; *Фишман О. Л.* Цзи Юнь. Заметки из хижины «Великое в малом». М., 1974; *Она же* (пер.). Юань Мэй. Новые записи Ци Се. М., 1977; *Она же.* Три китайских новеллиста XVII—XVIII вв.: Пу Сунлин, Цзи Юнь, Юань Мэй. М., 1980. С некоторыми оговорками к этому же литературному направлению можно отнести и сборник Гань Бао. См.: *Гань Бао.* Записки о поисках духов / Предисл., пер. и примеч. Л. Н. Меньшикова. СПб., 1994.

всякий дополнительный канал информации, особенно такой, который не предназначался первоначально на роль официального источника с хорошо просеянным и отобранным материалом, представляет собой зачастую уникальную ценность именно как исторический источник, освещающий порой весьма неожиданным светом те стороны общественной жизни, которые, как правило, неосознанно или намеренно оставались без внимания со стороны официальной историографии. Классическим примером в этом отношении может служить труд японского исследователя Тикуса Масааки о земельных владениях «образованных людей» периода Северной Сун (960—1127), основанный на случайных записках, или работа Р. Игена, исследовавшего деловую переписку Су Ши (1037—1101) [1]. Что же касается именно *би цзи*, то, несмотря на видимую бессистемность и тематическую безграничность жанра, данный канал информации можно охарактеризовать достаточно точно. Это — «остаточная» информация, т. е. то, что осталось неупотребленным после тщательного и продуманного отбора материала для официальных историографических сочинений. Не случайно поэтому одни из самых популярных сборников принадлежат кисти самых знаменитых сунских историков Оуян Сю (1007—1072) и Сун Ци (998—1061) [2]. «Это записи тех событий, бывших при дворе, которые не занесли в анналы чиновники, служившие по исторической части», — писал Оуян Сю. «В том числе и я сам», — с полным правом мог бы добавить знаменитый составитель «Новой истории династии Тан». По-китайски этот материал называют *и ши* («оставленные без употребления факты»). Эти факты зачастую приобретают дополнительный интерес именно потому, что они в свое время были «оставлены». Приведем лишь один пример того, что сознательно оставили за бортом два этих знаменитых историка и что оказалось возможным восстановить именно благодаря *би цзи*.

В свое время автор этих строк потратил много сил, чтобы пересмотреть сложившееся у большинства отечественных синологов представление о средневековом Китае как о стране, где безраздельно господствовала конфуцианская идеология. Нам казалось, что наглядная демонстрация идеологической свободы монархии может основательно поколебать это убеждение. Беда, однако, заключалась в том, что официальная историография, как правило строго конфуцианская по своей идеологической ориентации, тщательно убирала все, что могло навести на мысль о неполноте конфуцианской монополии в идеологической сфере. Для этого годились и замалчивание, и краткость, упускающая суть дела, и упоминания вскользь, не несущие никакой существенной информации. Именно так и поступили актуальные для нас как авторы *би цзи* Оуян Сю и Сун Ци при составлении «Синь Тан шу» («Новой истории династии Тан») по отношению к весьма показательной дискуссии, организованной по случаю для рождения Дэ-цзуна (780—804) при императорском дворе в 796 г.[3]

В «Цзю Тан шу» («Старой истории династии Тан»), составление которой возглавлял Лю Сюй, в биографии одного из участников этого диспута сообщается о том, что он участвовал в дискуссии, которая состоялась в день рождения императора Дэ-цзуна во дворце Линьдэдянь. В ней приняли участие несколько высших чиновников, буддийских монахов и даосских наставников. Всего 12 человек. Обсуждали «три учения»: конфуцианство, буддизм и даосизм. Но ни о предмете, ни о результатах обсуждения там не сказано ни единого слова [4]. В «Новой истории династии Тан» в биографии Сюй Дая, участвовавшего в этом обсуждении, Сун Ци написал следующее: «Император Дэ-цзун в свой день рождения из года в год приглашал для диспута буддистов и даосов во дворец Линьдэдянь. [На этот раз] для участия в обсуждении он пригласил еще Сюй Да-я, Чжао Сюя, Сюй Мэн-жуна

[1] В понятие «деловая переписка» включаются: *шу цзянь*, *чи ду* и *дао би*. Все это — краткие деловые записи в несколько фраз. См.: *Egan R. C.* Su Shih's «Notes» as a historical and literary Source // Harvard Journal of Asiatic Studies. Cambridge Mass., 1990. Vol. 50. N 2. P. 561—588.

[2] См.: *Алимов И. А.* Вслед за кистью. С. 61—73, 100—112.

[3] Там же. С. 100.

[4] Цзю Тан шу (Старая история династии Тан). Сер. «Эршиуши». Т. 5. Шанхай, 1987. Цз. 135. С. 450.

и Вэй Цзюй-моу. Поначалу сторонники трех школ как бы спорили друг с другом. Но в конце концов [сошлись на том, что они] едины в своем обращении к добру. Император был очень рад этому и наградил [всех участников диспута] соответственно их положению»[1]. Из биографии Вэй Цзюй-моу, еще одного из приглашенных во дворец Линьдэдянь, понять что-либо о теме и характере дискуссии также совершенно невозможно. Сун Ци сообщает только, что Вэй Цзюймоу (который успел и послужить, и постричься в монахи, и перейти в даосы, а затем вновь вернуться на службу) произвел на императора отрадное впечатление своим красноречием. «И хотя в трех учениях, — пишет Сун Ци, — он не разбирался, но в ответах на вопросы [проявил] находчивость. Императору было приятно его слушать. [За это Вэй] получил повышение и стал мишуланом»[2]. Что же касается анналов (*бэнь цзи*) «Новой истории династии Тан», составленных Оуян Сю, то там о данном мероприятии вообще нет ни малейшего упоминания. В четвертом месяце 12-го года под девизом Чжэнь-юань («Правильное начало») отмечена лишь кончина цзедуши Тянь Сюя[3].

Между тем на дискуссии 796 г. обсуждались весьма злободневные идеологические вопросы — кого считать совершенным мудрецом. В отличие от знаменитых историков, Ван Дан (1050?—1110?), составитель сборника «Тан юй линь» («Лес высказываний периода Тан»), дает возможность узнать не только тему диспута, но и сообщает результаты этой дискуссии. Согласно Ван Дану, результаты обсуждения подводил буддийский монах Цзянь-сюй, располагавший в то время громадной властью при дворе, что само по себе весьма примечательно. По версии Цзянь-сюя, дискутировавшие пришли к следующим выводам: Лао-цзы является Совершенным мудрецом Поднебесной, Вэнь-ван — Совершенный мудрец всех времен (*гу цзинь*), Шакьямуни — совершенный мудрец Запада, а праздновавший свой день рождения император Дэ-цзун — Совершенный мудрец Джамбудвипы. Император, естественно, был очень обрадован подобной номинацией[4].

Изложение диспута 796 г. в сборнике «Тан юй линь» придает осмысленность мероприятию и позволяет сделать его предметом исторического анализа. С идеологической точки зрения в этом обсуждении можно отметить целый ряд весьма существенных моментов. Первый — эталоном статуса для высших сакральных ценностей был выбран не Будда, как это часто бывало, а *шэн*, «совершенный мудрец», причем — в даосском толковании этого термина. По мнению авторов во главе с Хоу Вайлу, составлявших «Чжунго сысян тунши» («Всеобщую историю китайской мысли»), даосское понимание, объединявшее в себе сакральную природу, властные полномочия и интеллектуальное превосходство, лучше всего выражено у Чжуан Чжоу в гл. «Тянь ся». Там сказано: «Совершенным мудрецом называется тот, кто почитает Небо как своего предка, кто рассматривает свою благую силу как основу, кто видит в Дао-пути свои ворота и появление кого ознаменовано в процессе превращений [благими знамениями]»[5]. Неудивительно, что в результате обсуждения первую номинацию получил Лао-цзы, что совершенно недвусмысленно демонстрирует всем желающим приоритет даосизма в официальной идеологии эпохи Тан. Второй момент — конфуцианская традиция, занявшая второе место, представлена была своим «государственным» вариантом, согласно которому главным лицом в ней являлся Вэнь-ван как «основатель государства в западных землях»[6]. При таком понимании традиционных конфуцианских ценностей Конфуций в качестве скромного продолжателя дела Вэнь-вана и Чжоу-гуна вообще лишался места в первом ряду официального идеологического комплекса. Третий момент —

---

[1] Синь Тан шу (Новая история династии Тан). Пекин, 1986. Т. 16. Цз. 161. С. 4984.

[2] Там же. Цз. 167. С. 5110.

[3] Там же. Т. 1. Цз. 7. С. 200.

[4] *Ван Дан*. Тан юй линь цзяо чжэн («Тан юй линь» с корректурой и сопоставлениями). Пекин, 1987. Т. 2. С. 519.

[5] Чжуан-цзы цзи ши («Чжуан-цзы» с собранием комментариев). Пекин, 1961. Т. 4. С. 1066; *Хоу Вай-лу и др*. Чжунго сысян тунши (Всеобщая история китайской мысли). Пекин, 1962. Т. 1. С. 21.

[6] *Хоу Вай-лу и др*. Чжунго сысян тунши. Т. 1. С. 24.

буддизм, несмотря на то, что являлся в то время наиболее распространенной религией во всем китайском обществе, замыкает идеологическую триаду, но отчасти компенсирует это обстоятельство присовокуплением царствующего монарха к своей космологии. Любопытно отметить, что Дэ-цзун, по мнению приглашенных им на день рождения участников диспута, в некотором отношении даже превосходил Шакьямуни: влияние последнего распространялось только на Запад, тогда как Дэ-цзун соотнесен со всем обитаемым пространством. Если ко всему этому добавить, что докладчиком окончательных результатов диспута был буддийский монах, то идеологическая ситуация в период правления Дэ-цзуна предстанет во всей своей конкретно-исторической сложности. Более того, полная картина идеологического диспута 796 г. заставляет серьезнее отнестись и к диалогу между Чжао Куанинем (927—976) и известным буддийским наставником Цзань-нином (919—1001), с которого начинаются «Записи вернувшегося к полям» Оуян Сю, и включенного затем Лю Фу и в свой сборник[1]. Как отмечает Чэнь Юань, квалификация Цзань-нином императора Тайцзуна как живого будды восходит, по всей видимости, к диалогу знаменитого сановника периода «Пяти династий» (907—960) Фэн Дао (881—954) с императором династии Ляо (916—1125) Елюй Дэ-гуаном (926—946), во время которого Фэн Дао сказал: «Если будда нашего времени не может спасти [народ Поднебесной], то его должен спасти император»[2]. В этом контексте диалог приобретает характер серьезного обмена мнениями по весьма актуальному идеологическому вопросу, а сравнение императора с живым буддой перестает выглядеть тривиальной придворной лестью.

***Би цзи* и *цзюй ши* («ученый на покое»).** Сложившаяся в процессе исторического развития глубинная антитетичность «совершенного мужа» привела к тому, что каждая актуальная для истории и истории культуры конфуцианская личность существовала как бы в двух ипостасях: *да чэнь* — досл. «великий сановник», высокопринципиальная личность, на первое место ставившая служение людям в виде государственной службы, но ограничивавшая это служение возможностью практического воплощения своих идеалов; и *цзюй ши* — «ученый на покое», удалившийся от общественных дел на время или навсегда и культивирующий особое состояние своего сознания, *сянь* (досл. «досуг», «праздность»). *Сянь* с историко-культурной точки зрения ближе всего к «высокому досугу» Аристотеля, во время которого великий мыслитель рекомендовал «совершать все необходимое и полезное, а еще более того — прекрасное»[3]. Таким образом, согласно Стагириту, «высокий досуг» преимущественно был связан именно с эстетическим освоением мира.

Китайская концепция «высокого досуга» или эстетизированной праздности с глубокой древности коренилась в даосском подходе к миру. Как вторая ипостась конфуцианской личности она оформилась в эпоху раннего средневековья, и китайское литературоведение даже склонно точно определять момент ее возникновения. Согласно этому мнению, основная заслуга в этом деле принадлежит знаменитому поэту Тао Юаньмину (365—427), в поэзии которого дано гениальное художественное воплощение момента перехода «совершенного мужа» из конкретного социума в абстрактный космос, включающего в себя смену прагматической ориентации сознания на эстетическую. С поразительной точностью приобретение эстетической парадигмой доминирующего положения в сознании изображено в стихотворении «Я поставил свой дом...», где есть такие строки:

[1] *Алимов И. А.* Вслед за кистью. С. 101—102; *Лю Фу.* Цин со гао и (Высокие суждения у дворцовых ворот). Шанхай, 1983. С. 119; *Оуян Сю.* Оуян Юншу цзи (Собрание сочинений Оуян Юншу). Сер. «Госюецзибэньцуншу». Шанхай, 1958. Т. 3. Цз. 14. С. 79.

[2] См.: *Чэнь Юань.* Чжунго фоцзяо шицзи гайлунь (Очерк буддийской исторической литературы в Китае). Пекин, 1962. С. 43. Более ранние примеры на сходную тему см.: *Мартынов А. С., Поршнева Е. Б.* «Учения» и религии в Восточной Азии в период средневековья // НАА, 1986. № 1. С. 84—85.

[3] *Давыдов Ю. Н.* Искусство как социологический феномен. М., «Наука», 1968. С. 253—255.

Хризантему сорвал под восточной
оградой в саду, //
И мой взор в вышине встретил
склоны Южной горы[1].

Один из наиболее страстных почитателей Тао Юань-мина, знаменитый поэт и выдающийся представитель сунской эстетической мысли, а также действующее лицо многих сунских *би цзи* — блистательный Су Дун-по (1037—1101) проницательно угадал общекультурную значимость цитированных строк. В описанной Тао Юань-мином ситуации Су Дун-по выделил два момента, сознательный и подсознательный: первый — поэт, гуляя по саду, наклоняется и срывает хризантему; второй — выпрямляясь, он видит то, чего не видел, или видел, но не ощущал этого — Южную гору. Первый момент говорит об образе жизни отшельника, второй — об изменении в его сознании: поэт как бы становится частью нового целого, пейзажа-панорамы, эстетически освоенного космоса, антитезы царству пыли и душевного беспокойства. В этот момент совершается переход из социума в космос, от прагматической ориентации сознания к эстетизированному «высокому досугу». Вот как сказал об этом сам Су Дун-по: «[Тао Юань-мин] устремился к свободе-покою (*сянь*), и пейзаж обрел даль»[2].

В китайской поэзии можно найти немало прекрасных строк, посвященных состоянию *сянь*, в том числе — и у гениев. Так, Ли Бо (701—762) следующим образом описал этот ключевой для традиционного сознания конфуцианской личности момент: «Меня спросили о моих стремлениях, // Когда я тихо жил в горах Бишань. // Я улыбнулся и ничего не ответил. // Мое сердце было безмятежно свободным (*сянь*). // Цветы персика текли по реке // И уплывали в безвестность. // Мне остались лишь Земля и Небо. // Меня не было среди людей»[3]. Более прямолинейное и излишне, может быть, с поэтической точки зрения подробное описание «высокого досуга» как обретения свободы через полное отстранение от дел встречается в стихах Сыкун Ту (837—908): «В это время птицы любят еще пощебетать, // Но люди уже притихли в своих жилищах. // В ярком свете луны безмятежное облако (*сянь юнь*) вызывает зависть. // Все дела в этом мире не имеют ко мне отношения. // Стыдно мне, что уж осень пришла, // А стихов про нее еще нет»[4].

И у Ли Бо, и у Сыкун Ту, и у Су Дун-по ключевым словом в описании «высокого досуга» является *сянь*, что на материале приведенных выше примеров можно передать триадой квазисинонимов: «безмятежность», «душевный покой и свобода» плюс «духовный порыв». Колоссальной заслугой Тао Цяня перед историей китайской культуры является соединение нерабочего состояния конфуцианской личности (*сянь*) с поэтическим вдохновением и жизнью отшельника. Это — сплав наивысшей пробы. Однако *сянь*, не выходя за пределы духовной культуры и оставаясь, так сказать, *я сянь* («изысканным времяпрепровождением»), допускала и иные наполнения. Если спускаться с поэтических высот вниз, то следующей ступенью можно назвать широко практикуемые сунской элитой так называемые *ю*, групповые прогулки-блуждания по знаменитым своею красотою местам. Эти прогулки, несомненно, имели даосский корень и являлись подражанием «беспредельным странствиям» или «блужданиям в бесконечном» (*сяо яо ю*), воспетым в первой главе «Чжуан-цзы». Ко времени Тан эти групповые прогулки изысканных компаний обрели, по выражению Ван Вэя (701—761), глубокий смысл и превратились в некий аналог чаньской медитации, духовного просветления, при котором восстанавливалось единство с миром (*у во хэ и* — «вещи и я достигают единства»). Большим любителем таких прогулок был знаменитый литератор и философ танского времени Лю Цзун-юань (773—819), который совместно со своим другом У У-лином любил предаваться подобным раз-

---

[1] Цит. по: *Эйдлин Л. З.* Тао Юаньмин и его стихотворения. М., 1967. С. 287.

[2] *Чэн Цянь-фань, Шэнь Цзу-фэнь.* Гудянь шигэ лунцунь (Сборник исследований древней поэзии). Шанхай, 1954. С. 150.

[3] *Ли Бо.* Ши сюань (Сборник стихов). Пекин, 1954. С. 120.

[4] Цит. по: *Хуа Янь.* Лунь Сыкун Ту ды шигэ чуаньцзо (О поэтическом творчестве Сыкун Ту) // Вэньсюе пинлунь цункань. Б. м., 1988. № 30. С. 210.

влечениям, «ища по пути странное и осматривая примечательное»[1].

Нам представляется, что специально выделяя «поиски странного и осмотр примечательного», китайский литературовед Ян Хуэй-вэнь тонко подметила содержательную сторону этих прогулок и их непосредственную связь с интеллектуально-художественным творчеством конфуцианской личности, в котором внутреннее состояние играло гораздо более важную роль, нежели в Европе. Все, что касалось творчества «образованных людей», не было столь четко ориентировано на «продукт», на результат, а всегда оставалось лишь средством выражения своего внутреннего состояния, что предельно ясно осознано традиционной китайской эстетической мыслью начиная от Лу Цзи (261—301) с его акцентом на *сюань лань* («сокровенном ви́дении») и кончая Ши-тао (1641—1720?), уверенным в том, что «живопись рождается в сердце»[2]. Наиболее подробно этот подход к эстетической деятельности и, прежде всего, к словесному искусству выражен у Сыкун Ту в «Поэме о поэте»[3], а с предельной краткостью — в одном высказывании юаньского монаха-художника Цзюе-иня, который со всей откровенностью заявил: «В хорошем настроении я рисую орхидеи, в состоянии гнева я рисую бамбук»[4]. Нам остается только добавить к этому, что в состоянии *сянь* склонная к эстетической деятельности конфуцианская личность могла заниматься и написанием *би цзи*.

Если рассматривать *ю* — «прогулки-блуждания» — как одну из форм выражения состояния *сянь*, во время которого конфуцианская личность проявляла склонность к «поискам странного и осмотру примечательного», то написание *би цзи* можно трактовать как некую форму интеллектуальных путешествий, во время которых «совершенный муж», находящийся на покое, продолжает свои поиски странного и примечательного. Подобное толкование вполне правомерно, поскольку связь творчества в жанре *би цзи* со второй ипостасью конфуцианской личности — *цзюй ши* и с состоянием *сянь* представлена, так сказать, филологически и, более того, декларативно. С этой целью достаточно обратиться к прекрасному историко-культурному источнику, списку сунских сборников, составленному И. А. Алимовым (см. с. 41—58). Даже беглый просмотр этого списка не оставляет никакого сомнения в том, что подавляющее большинство авторов предпочитает фигурировать там в своих неофициальных ипостасях: то ли под видом ушедших на покой (*цзюй ши*) с каким-нибудь выразительным псевдонимом, то ли под именами своих кабинетов, подчеркивающих приватность их неофициального времяпрепровождения. В качестве иллюстрации приведем лишь несколько имен.

Кабинеты (чжай):

1. Ми чжай би цзи — «Записи из Тайного кабинета» — Се Цай-бо (XIII в.).
2. Мэн чжай би цзи — «Записи из кабинета Первоначального просвещения» — Чжэн Цзин-ван.
3. Нэн гай чжай мань лу — «Неспешные записи из кабинета Могущего исправлять [свои ошибки]» — У Цзэн (XII в.).
4. Фу чжай сянь цзи — «Праздные записки из кабинета Вернувшегося [к полям]» — Гун Сян.
5. Чэн чжай хуэй чжу лу — «Записки помахивающего мухогонкой из кабинета Искренности» — Ян Вань-ли (XIII в.).

Псевдонимы авторов *би цзи*, включающие в себя сочетание *цзюй ши* («ученый на покое»):

1. Дэ цюань цзюй ши — Ученый на покое по прозванию Достигший полноты, Чжао Дин, автор «Бянь у би лу».
2. Цин сюй цзюй ши — Ученый на покое по прозванию Чистая пустотность, Ван Гэ, автор «Вэнь цзянь цзинь лу».
3. Цин сюй цзюй ши — Ученый на покое по прозванию Чистая пустотность, Ван Гун, автор «Суй шоу цза лу».

---

[1] *Ян Хуэй-вэнь.* Лю Цзун-юань хэ У У-лин (Лю Цзун-юань и У У-лин) // Чжунго гудянь вэньсюе луньцунь. Пекин, 1986. № 4. С. 117.

[2] *Завадская Е. В.* «Беседы о живописи» Ши-тао. М., 1978. С. 60.

[3] *Алексеев В. М.* Поэма о поэте. Пг., 1916.

[4] *Пу Чжэнь-юань.* Ичжун дунфан чаосян шэньмэй лилунь (Восточная эстетическая теория о выходящем за пределы образов) // Вэньи яньцзю. 1992. № 1. С. 22. По мнению автора, о том же свидетельствует и сравнение теории типического с концепцией *и цзин* («сфера замысла») (Там же. С. 12—21).

4. Чжи ю цзюй ши — Ученый на покое по прозванию Достигший странствий, автор «Гао чжай мань лу».
5. Фу сюй цзюй ши — Ученый на покое по прозванию Бездумная праздность, автор «Хуа мань цзи».

Хотя семантические поля названий кабинетов и прозваний ученых имеют много общего, а иногда даже и пересекаются [1], но уже эти краткие выборки из пяти авторов позволяют заметить и некоторые отличия. Названия кабинета тяготеют к одной общей теме — теме самостоятельного внутреннего самосовершенствования посредством уединенного постижения доктрины. Об этом говорят нам и «Кабинет Первоначального просвещения», и «Кабинет Могущего исправлять [свои ошибки]», прямо соотнесенный с текстом «Лунь юя» [2], и «Кабинет искренности» [3]. Что же касается прозваний «ушедших на покой», то они значительно смелее и определенно обнаруживают стремление выйти за рамки доктрины «совершенномудрых», духовно перейти из социума в космос и оказаться в лоне даосско-буддийских асоциальных настроений. Сопряжение покоя и легкого отстранения от догматики необходимо для автора *би цзи*[4]. Именно этим и объясняется, почему все, имеющие касательство к данному жанру, столь настойчиво заявляют о своем состоянии «сянь». Вот Ван Дэ-чэнь, автор «Чжу ши» («Истории с мухогонкой»), говорит о составлении своего сборника: «Дни мои шли в праздности...» (с. 93). Ему вторит Оуян Сю, предлагающий «Гуй тянь лу» в качестве чтения «живущим на покое» (*сянь цзюй чжи лань*) [5]. Об этом же говорит и минский редактор коллекции или энциклопедии «Тай пин гуань цзи» («Обширные записи годов Тай пин»), весьма близкой по своей тематике к сунским сборникам *би цзи*: «Я вернулся к полям, — пишет Тань Кай в своем предисловии, — и у меня было много свободного времени» [6]. Современник Пу Сун-лина Тан Мэн-лай предпослал сборнику рассказов знаменитого новеллиста предисловие, датированное 1682 г., в котором он так описывает появление сборника: «Лю-сянь из рода Пу с юности был погружен в необычное, а в зрелости глубоко его постиг... Весь свой досуг он отдавал тому, что облекал в форму *би цзи* то, что слышал и видел...» [7].

Выразительная семантика кабинетов и литературных псевдонимов, дополненная прямыми заявлениями о связи своего творчества с периодами «высокого досуга», не может быть истолкована иначе, нежели желанием *вэнь жэнь* вывести свою литературную активность из официальной сферы идеологически признанной словесности или, во всяком случае, подчеркнуть невхождение ее в эту сферу. Как известно, вхождение или невхождение того или иного вида деятельности в ту или иную сферу зависит исключительно от исторических особенностей данного общества. Это распространяется и на литературный труд, применительно к которому, однако, можно проследить и некоторые общие закономерности. Так, например, повествовательная проза, как правило, сталкива-

---

[1] У Цзэн (? — после 1170), автор «Неспешных записок из кабинета Нэн Гая», в качестве литературного псевдонима имел это же словосочетание. См.: *Алимов И. А.* Вслед за кистью. С. 49.

[2] Учитель сказал: «Если вы допустили ошибку, то не бойтесь ее исправить». См.: Лунь юй и чжу (Лунь юй с переводом и комментариями). Пекин, 1958. Гл. 1, § 8. С. 6; см. также: Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 141.

[3] О категории «искренности» см.: *Мартынов А. С.* «Искренность» мудреца, благородного мужа и императора // Из истории традиционной китайской идеологии. М., ГРВЛ, 1974. С. 11—52.

[4] Нам хочется особо отметить эту любопытную черту духовной культуры традиционного Китая. Чтобы почувствовать ее важность и уникальность, достаточно учесть, что уход на покой христианина не увеличивал, а, наоборот, уменьшал дистанцию между ним и его верой. Христианин на покое как бы приобретал гораздо больше времени и возможностей «о душе подумать».

[5] И. А. Алимов перевел соответствующую фразу из предисловия Оуян Сю так: «[Я] записывал все это, дабы просматривать, праздно живя на досуге» (с. 101). Нам представляется, что автор «Гуй тянь лу» думал и о читателях, поэтому мы предпочитаем перевод «восполнить чтение живущих на покое». См.: Оуян Юншу цзи (Собрание трудов Оуян Сю). Сер. «Госюецзибэньцуншу». Шанхай, 1958. Т. 3. Цз. 14. С. 77.

[6] Тай пин гуань цзи (Обширные записи годов Тай пин») / Сост. Ли Фан. Пекин, 1959. Т. 1. Раздел «Предисловия». С. 2.

[7] *Фишман О. Л.* Три китайских новеллиста XVII—XVIII вв. М., 1980. С. 42.

лась в своей борьбе за общественное признание с большими трудностями. Полезно вспомнить, что в Европе господствующие литературные теории не признавали прозу, за исключением, может быть, романа, вплоть до начала XIX в.[1] Если же вернуться к Китаю, то здесь картину надо признать еще более сложной, поскольку «письменное слово» (*вэнь*) находилось в центре официального идеологического комплекса, занимая приблизительно то самое место, которое в христианской культуре принадлежало откровению, т. е. находилось среди сакральных ценностей первого разряда. Это обстоятельство представляется нам настолько важным, что мы намерены посвятить ему небольшое отступление историко-культурного характера.

Как известно, в основе христианства лежит «слово божье». В отличие от этого конфуцианство было основано на представлении о безмолвствующем Небе. Сакральная информация поступала посредством того, что Конфуций называл *сы вэнь* (досл. «это письменное слово»)[2], где были синтезированы два главных значения: духовное наследие совершенных мудрецов и передающее его письменное слово, что и определило надолго подход к письменному слову прежде всего как к слову совершенного мудреца, непосредственному воплощению Дао-пути. Поэтому, когда в послеханьский период «письменное слово» начало свое стремительное и бурное развитие и когда как реакция на это развитие возникла литературная мысль, эталоном письменного слова в ней оказалось слово-канон, слово как непосредственное воплощение высших нормативных ценностей. Лю Се (465—520), один из самых крупных теоретиков «письменного слова», хорошо чувствовал эту власть каноничности над творчеством своих собратьев по кисти. «Непреложное Дао, — утверждал Лю Се, — называется каноном-*цзин*. Изложение [и дополнение] канонов называется традицией-*чжуань*. Каноны и традиции состоят из того, что вышло из слова, а вошло в кисть»[3].

И еще одну особенность китайского письменного слова хорошо оттенил автор «Вэнь синь дяо лун» («Резной дракон литературной мысли») — непосредственную привязанность письменного слова к современной ему государственности. Поскольку данное обстоятельство, как правило, не пользуется достаточным вниманием, позволим себе привести пространную цитату на сей счет. Вот как характеризует Лю Се состояние «письменной словесности» при правившей в его время династии Ци (479—501): «Когда августейшая династия Ци стала править драгоценной [землей Поднебесной], она привела в движение и собрала воедино все благодатное и светлое. Император Тай-цзу, благодаря своей совершенномудрой воинственности, получил священные письмена, [подтверждавшие его права на трон], император Гао-цзу с помощью мудрости и просвещенности укрепил [начатое] дело... [И во все эти царствования] узоры небес излучали блеск и посылали благодать. Нынче же, когда поднялась целая чреда совершенномудрых государей, сияние мысли письменной словесности накрыло [все пределы нашего государства]. Духи горных пиков и вод совершили свое нисхождение, [повсюду] заблистали таланты и стали возникать дарования. Они управляли драконами на небесных перекрестках и восседали на благовещих цилинях на протяжении десятков тысяч ли. Тексты канонов и ритуальных установлений превзошли все, что было при династии Чжоу, и посрамили все, что было при династии Хань. Уж не расцвет ли это письменного слова, которое было при императоре Яо?!»[4]

Читающий этот панегирик должен учитывать, что он взят не из официаль-

---

[1] *Смирнов А. А.* Борьба за признание прозы в западноевропейской литературной теории XVII—XVIII вв. // Русский и западноевропейский классицизм: Проза. М., 1982. С. 40.

[2] См.: Лунь юй и чжу. Гл. 9, § 5. С. 94.

[3] *Лю Се.* Вэнь синь дяо лун цзяо чжу (Выверенный текст трактата «Резной дракон литературной мысли» с комментариями). Шанхай, 1964. С. 278.

[4] Там же. С. 285—286. Аналогичные тексты выходили и из-под кисти Сяо Туна, у которого, правда, заключение было чуть-чуть поскромнее: «Такого расцвета письменного слова со времени династий Цзинь и Сун еще не было». — Лян шу (История династии Лян). Сер. «Эрши уши». Т. 3. С. 2038).

ной документации, а из трактата по эстетике, центральная мысль которого сводилась к тому, что письменное слово несет в себе не только каноническое содержание, но и обладает определенными эстетическими потенциями, присущими мирозданию в целом. Как можно видеть, даже эта чисто художественная проблематика была не в силах заставить автора оставить в стороне государственно-канонические основы письменного слова. Это же можно сказать и о втором великом теоретике литературы, попытавшемся отделить художественное творчество от канонической литературы. Мы имеем в виду лянского наследника престола Сяо Туна (501—531), который в предисловии к энциклопедии «Вэнь сюань» («Собрание изящной словесности») попытался дать общую теорию жанров для всех видов литературного творчества. Характерно, что после выноса за скобки канонического наследия в центре классификации Сяо Туна главенствующее место заняла совокупность политических текстов, четко распадавшихся на две части: первая — от высшего к низшему, вторая — от низшего к высшему. В первую группу текстов входили: манифест (*чжао*), официальное заявление (*гао*), наставление (*цзяо*) и приказ (*лин*). Во вторую: доклад (*бяо*), предложение (*цзоу*), рапорт (*цзянь*) и памятная записка (*цзи*) [1].

Совершенно очевидно, что воззрения двух крупнейших теоретиков письменного слова периода «Шести династий» (229—589), сопоставленные с современным подходом к литературному творчеству, убедительно свидетельствуют о том, насколько традиционное китайское понимание *вэнь* отличалось от современного и насколько важную роль играли в нем государственные и догматические канонические факторы. Совершенно ясно, что при подобном понимании у повествования типа «фикшн» просто не было никаких шансов занять подобающее место в общественном сознании. Единственную щель, в которую, кроме истории, могло пробиться прозаическое повествование, представляла собой мемориальная надпись *мин* (значение по составу иероглифа — «имя на металле»). О ней Сяо Тун, слегка перефразировав своего предшественника Лу Цзи, написал так: «Мемориальная надпись излагает события четко и полно» [2].

Говоря о Лю Се и Сяо Туне, надо особо отметить, что два этих наиболее глубоких теоретика письменного слова прежде всего были заняты выделением в нем именно эстетического аспекта, того единого, по выражению Сяо Туна, что доставляет радость уху в звучании различных музыкальных инструментов и наслаждение глазу при любовании узорами на различных тканях [3]. Иными словами, поиск эстетического аспекта пошел совершенно в другую сторону, нежели та, которая была актуальна для повествовательной прозы.

В заключение этого раздела нам бы хотелось еще раз отметить важность той грани, которая отделяла официально признаваемую *вэнь* от всего того, что не входило в ее строгие рамки. Примечательно, что сам теоретик изящной словесности, который в раннем детстве усвоил основы канонической литературы и в восьмилетнем возрасте провел при дворе дискуссию по канону «Сяо цзин» («О сыновней почтительности») [4], свои теоретические занятия относил ко времени досуга. «Когда, освободившись от государственных дел, — писал Сяо Тун, — я получал возможность насладиться досугом (*сянь*), то много свободных дней я потратил на обозрение садов изящного слова и рощ [различных] сочинений. И никогда не было такого, чтобы сердце мое не пускалось в странствие (*ю*), а глаз [не заставлял] предаться раздумьям. Время пролетало быстро и не приносило усталости» [5]. Как можно видеть, Сяо Тун проводил свое свободное время в полном соответствии с концепцией «высокого досуга», который постепенно — ко времени Сун, уже вне всяких сомнений — превращался как бы в раз-

[1] *Сяо Тун.* Вэнь сюань (Собрание изящной словесности). Сер. «Госюецзибэньцуншу». Шанхай, 1959. Т. 1. С. 2; см. также: *Hightower J. R.* The Wen Hsüan and Genre Theory // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1957. Vol. 20. N 3—4. P. 524—525.

[2] *Сяо Тун.* Вэнь сюань. С. 2; *Hightower J. R.* The Wen Hsüan... P. 522.

[3] Там же.

[4] Лян шу (История династии Лян). Сер. «Эрши уши». Шанхай, 1987. Т. 3. Цз. 8. С. 2038.

[5] *Сяо Тун.* Вэнь сюань. С. 2.

решение для конфуцианской личности [1] предаваться всяким неканоническим занятиям: делать, думать и писать о том, «о чем не говорил учитель» [2]. Кисть, рабочий инструмент конфуцианской личности, оказавшись в состоянии «праздности», освобождалась от строгих доктринальных ограничений, осознавала свои способности и стремилась отразить окружающий мир во всей его полноте. Как великолепно сказал об этом Ли Бо в одной из своих надписей: «Горы высоки, а реки длинны, // Формы вещей исчисляются тысячами. // Если бы не было у тебя старой кисти, // То и в юности, и в зрелости как бы мог ты их исчерпать?» [3]

***Би цзи*. Основные характеристики.** После всего сказанного в предыдущем разделе нам представляется, что в качестве первой и наиболее всеобъемлющей характеристики *би цзи* может быть следующая: *би цзи* — литература досуга образованных людей, выведенная из-под догматического контроля. Из нее закономерно вытекает и вторая столь же общая характеристика: *би цзи* несет в себе дополняющую функцию, стараясь включить в свой мир все то, что было вынесено за пределы рассмотрения по догматическим соображениям. И, наконец, третья характеристика общего свойства: *би цзи*, отталкиваясь от стесняющей живую мысль и свободное наблюдение строгой нормативности конфуцианской доктрины, предпочитает сферу смещенного миропорядка. Эта смещенность широко варьируется по степени, но почти всегда неизменно сопутствует записям на досуге. Легкое смещение отражается в *би цзи* как занятная деталь, сильное — как рассказы о сверхъестественном и удивительном. Именно соприкосновение различных миров — люди и духи, люди и звери, живые и мертвые — оказывается неиссякаемым источником странного (*и*), ведущей тематической категории *би цзи*. Как бы отдавая должное этой категории, Лю Фу, составитель сборника «Цин со гао и», первый этюд посвящает Ли Фану (925—996), знаменитому составителю собрания «Тай пин гуан цзи» («Обширные записи годов Тай-пин»), в котором категория *и* занимала доминирующее положение, а второй — традиционной, но не совсем догматически выдержанной теме — воздействию благотворной власти на нечисть («Дун сюнь» — «Императорская инспекция востока») [4]. Как бы угадывая заглавный характер этой темы, И. А. Алимов также начинает свой выборочный перевод из сборника этюдом «Шань чжэн» («Справедливое управление») (с. 128—130). К сожалению, приходится отметить, что точному переводу этого этюда предпослан явно недостаточный комментарий. Здесь ощутимо требуются пояснения, по крайней мере, по двум темам. Первая — власть и миропорядок, которая достаточно четко сформулирована в предисловии к сборнику, принадлежащему некому Сунь Фу-шу (см. с. 115). Вторая — особое место тигра среди зверей как персонажа пограничного и склонного к оборотничеству [5]. В этом случае рассказ о правлении г-на Чжана в Юньчжоу обрел бы дополнительное измерение.

Проблема «странного» (*и*) как результат соприкосновения с иным миром довольно четко сформулирована в предисловии к сборнику «Цин со гао и». Можно сказать, что именно с этой проблемы и начинается предисловие Сунь Фушу: «Когда же это бывало, чтобы

---

[1] Любопытно, что необходимость подчеркнуть «досужесть» своего литературного творчества ощущалась не только служилыми конфуцианцами. Так, знаменитый Кэнко-хоси (1283—1352), написавший «Цурэдзурэгуса» («Записки от скуки»), выбрал для своего шедевра такое полисемическое название, которое включало и «праздность», и «напрасность», и «беспричинность». А один из первых профессиональных китайских литераторов Ли Юй (1610—1680) дал одной своей новелле такой заголовок: «Случайно выраженные ленивые (*сянь*) чувства».

[2] Что и было открыто декларировано Юань Мэем, давшим своему сборнику название «О чем не говорил Конфуций». См.: *Фишман О. Л.* (пер.). Юань Мэй. Новые записи Ци Се. С. 41—42.

[3] *Цяо Сян-чжун.* Лунь Ли Бо ды шаньшуйши (О пейзажной поэзии Ли Бо) // Вэньсюе пинлунь цункань. Б. м., 1988. С. 156.

[4] *Лю Фу.* Цин со гао и (Высокие суждения у дворцовых ворот). Шанхай, 1983. С. 7—8.

[5] Вся эта тематика обильно представлена в «Тай пин гуан цзи». Так, о тиграх оборотнях, превращавшихся в буддийских монахов, см.: Т. 5. С. 3492, 3500, 3512; о даосах-оборотнях см.: Т. 5. С. 3473, 3495, 3499; о чиновниках-борцах и чиновниках-оборотнях см.: Т. 5. С. 3466.

среди десяти тысяч явлений [всего сущего] не было бы обычного, а также не было бы [там] странного? Обычное среди них — это человек, странное — это бес»[1]. Заслуга отделения первых от вторых принадлежит, разумеется, совершенным мудрецам. Но молча подразумевалось, что последние не сумели возвести на границе непреодолимую преграду, в результате чего соприкосновения все-таки происходят. «Странное» оказалось самым плодотворным направлением в *би цзи* и к цинскому времени заняло в этом жанре доминирующее положение[2]. Особую прелесть в этих коротких рассказах составляло то, что кистью и словом просвещенного и образованного конфуцианца описывалось как раз то, «о чем не говорил учитель»[3] и что не должно было занимать внимание «совершенного мужа». Предаваясь подобным занятиям, *цзюнь-цзы* как бы раздваивался: с одной стороны, он безусловно оставался самим собой, просвещенным и посвященным в мироустройство человеком, но с другой — как бы возвращался назад, к истокам, к фольклору, элиминируя тем самым все труды совершенных мудрецов, создавших конфуцианскую научную традицию. Эта тенденция нашла свое классическое развитие у Пу Сун-лина, который в одном из наиболее типичных своих рассказов заставил жить с лисами не просто «образованного человека», а потомка Конфуция, носящего его фамилию[4]. Это тематическое направление «странного» в *би цзи* стремилось к освоению фольклора и народных рассказов и при всех оговорках — переписывание, собирательство, заимствование — безусловно эволюционировало к цинскому времени, в своеобразную авторскую прозу «образованных людей». Таким образом, дальнейшее развитие *би цзи* превращается уже в предмет исследования литературоведов и выходит за пределы наших интересов. Но это было лишь одно, хотя и самое мощное, тематическое направление странного. Легкое смещение миропорядка открывалось наблюдателю почти во всех сферах общественной жизни. Выборочные переводы И. А. Алимова из различных сунских сборников дают на этот счет разнообразный и убедительный материал. В соответствии с интересующей нас темой конфуцианской личности целесообразно остановиться на нескольких примерах самоосознания носителей конфуцианской традиции.

Первое, на что обращаешь внимание, читая «Цин со гао и», это явная дедогматизация конфуцианской личности. Второе — полная смена привычной конфуцианской ориентации на легендарную древность преимущественным интересом к современности, непосредственно к тому, что сам «слышишь и видишь», правильно отмеченная И. А. Алимовым (с. 121—122). И третье — определенные сомнения или, во всяком случае, раздумья над весьма непростыми отношениями между конфуцианскими ценностями и объективной реальностью. Позволим себе несколько конкретных примеров на указанные темы.

Примером критики ожесточенного догматизма может служить прекрасная история о взаимоотношениях знаменитого танского конфуцианца Хань Юя с его племянником по имени Сян из сборника «Цин со гао и». Сян был довольно непутевым парнем: «если он видел книгу, то отбрасывал ее, если же ему попадалось вино, то он напивался, напившись же, горланил песни»[5]. Знаменитый дядя пытался наставить его на путь истинный и заставить учиться, чтобы достойно продолжить традицию носителей конфуцианской учености и иметь возможность зарабатывать на пропитание. Во время одного из серьезных и неприятных разговоров Хань Юй осмелился прямо заявить Сяну, что у них нет тех знаменитых со времени Тао Цяня «садов и полей», куда можно вернуться, и что они вынуждены всего добиваться своим тяжелым трудом. На это племянник ответил Хань Юю, что он вовсе не неуч, просто он следует иному учению. Учение это легче всего выражается в стихах. И Сян прочел дяде следующие строки:

---

[1] *Лю Фу.* Цин со гао и. Предисл. С. 6.

[2] *Фишман О. Л.* Три китайских новеллиста... С. 259—290.

[3] Выражение взято из «Лунь юя» (гл. 7, § 21). См.: Лунь юй и чжу. С. 77.

[4] См.: *Пу Сунлин.* Рассказы Ляо Чжая о необычайном. М., 1988. С. 312 (рассказ «Целительница Цзяоно»).

[5] *Лю Фу.* Цин со гао и. С. 85.

В горах Цишань есть пещера
для странников, //
Это и есть мой дом. //
Поздней ночью струится там
чудесный нектар, //
А холодный рассвет там встает
в красной дымке.

Иными словами, племянник четко сказал дяде, что он желает стать даосом. Но дядя, конфуцианец догматического толка, счел все это пустыми словами.

Не поверил Хань Юй в серьезность намерений своего племянника и в достигнутые им некоторые успехи на даосском поприще даже тогда, когда Сян продемонстрировал ему свое умение превращать землю в цветы. Однако, попав в беду из-за своего доклада «О кости Будды», он несколько смягчился в своем догматизме. По пути в ссылку в местности под названием «Лань гуань» («Лазурная застава») Хань Юй встретил своего непутевого племянника, который и объяснил ему, что его манипуляции с цветами и сопровождавшими их стихами [1] являлись предсказанием их грядущей встречи именно в этом месте. Сраженному судьбой Хань Юю ничего не оставалось, как смириться с выбором племянника и признать скрытые в даосизме определенные достоинства. Причем надо отметить, что эта духовная трансформация знаменитого конфуцианца сопровождалась настоящим выговором со стороны племянника, который заявил: «Почему вы, господин, критиковали два [наших] учения? Вы сами в эти учения не верите, ну и хорошо. Но зачем же резко и своевольно нападать на них? ...Разве вы не знали, что два учения — это [всего лишь] оборотная сторона нашего конфуцианства?» [2]

Похоже, что большинство конфуцианских *цзюнь-цзы*, переходящих от служения Сыну Неба к проживанию на покое, совершали одновременно некий духовный дрейф от непримиримого догматизма к плохо замаскированному релятивизму, который примет уже совершенно ясные очертания у Пу Сун-лина. Однако и в сунских *би цзи* можно встретить весьма выразительные примеры на эту тему. Особенно сильно эти тенденции выражены у Лю Фу. Кроме цитированного выше рассказа о Хань Юе и его племяннике, можно привести еще весьма характерный рассказ о странствиях в горах Суншань Оуян Сю совместно с поэтом Мэй Яо-чэнем, во время которых у Оуяна обнаруживается способность читать тайные даосские письмена, в связи с чем у Лю Фу естественно возникает вопрос: «Неужели господин Оуян, который при жизни никогда не говорил о делах небожителей, не знал об [этой способности]?» [3] Что касается теоретической дискредитации, то она, пожалуй, в наиболее наглядном виде представлена в новелле «О наставнике Да-яне», в которой буддист изобличает своего друга-конфуцианца в незнании и несоблюдении основных заветов Конфуция (см. об этом ниже, с. 571—573). О тяге к даосизму говорит у Лю Фу и то душевное волнение, которое охватывает «ученых людей» после их случайных столкновений с «гостями предрассветной дымки», когда служилый человек с необыкновенной остротой вдруг постигал высокую степень своей несвободы, свою отделенность от небожителей «кармой пыльного мира» [4].

Переходя ко второй теме, касающейся перемен в конфуцианском сознании, нам бы хотелось подчеркнуть, что тот мир, в котором пребывал или стремился пребывать верный последователь Конфуция, состоял, главным образом, из отвлеченных норм, фиксированных в письменном слове. Кроме того, если добавить к этому наставления Конфуция, воспитывавшие в его последователях духовную независимость от материального положения и предельную скромность потребностей, то с большей долей вероятности можно предположить, что настоящим миром подлинного конфуцианца должен быть предельно рас-

[1] В стихотворном предсказании были такие строки: «Гряда облаков перегородила хребет Циньлин, где же мой дом? // Снег завалил заставу Ланьгуань, лошадь не идет вперед» (см.: *Лю Фу*. Цин со гао и. С. 86).

[2] Там же. С. 86. В заключение этой поучительной истории можно добавить, что к сунскому времени племянник Хань Юя уже успел превратиться в даосского небожителя и войти в число «восьми бессмертных» под именем Хань Сян-цзы.

[3] Там же. С. 84.

[4] Там же. С. 82—83.

предмеченный мир, мир текстов [1]. Переход на покой или просто в приватную сферу общения и здесь был сопряжен для конфуцианца с большими изменениями. Он воистину начинал по-новому, по-иному «видеть и слышать». Мир как бы заново обретал утраченную в годы учения предметность. И эта предметность зачаровывала оторвавшегося от своих штудий наблюдателя. Здесь корень того, что японцы назовут позже «моно-но аварэ» («очарование вещей»). Надо отметить, что в подборке переводов И. А. Алимов уделил этой, не доминирующей в *би цзи*, но исключительно важной для анализа духовного мира *цзюнь-цзы* теме достаточное место. Особенно четко она прослеживается у Оуян Сю и Чжу Юя (первая пол. XII в.) в сборнике «Из бесед в Пинчжоу». Не могу не привести здесь совершенно изумительный отрывок о доставке в столицу пионов из Чэньчжоу: «Делают так: после того, как цветок срезан, стебель вставляют в пропитанную медом тростинку, слегка подсушивают на солнце и, когда цветок откроется, кладут в бамбуковый короб. [В столице] достают цветы, часть стебля с тростинкой срезают и втыкают ненадолго в сырую землю, а потом подвешивают на веревочках вниз головками. Цветы выглядят так, будто их только срезали» (с. 194—195). С такой же любовью описаны у Чжу Юя и замечательные кисти из кроликовой шерсти, и редкие камни *цюаньши*, одним из которых любовался сам Су Дун-по (с. 192—193). В любви к «предметности» с Чжу Юем может соперничать, пожалуй, только Оуян Сю, от внимательных глаз которого не ускользал ни удивительный сорт чая под названием *туаньча*, ни цветочные свечи из Дэнчжоу (с. 109—111). В дополнение к приводимым у И. А. Алимова материалам такого рода прилагаем свой перевод замечательного этюда Оуяна об осмотре жадеитового кувшина, где сам автор декларирует совершенно отчетливо, что тема «очарования вещей» находится в прямом родстве с ведущей категорией *би цзи — и* («необычайное»), — это придает в какой-то мере цельность большей части приводимого в *би цзи* материала.

Вот наиболее интересный для нас отрывок из этого этюда: «Во взаимодействии обычных предметов [иногда случаются вещи, которые] выходят за пределы законов природы и не постижимы умом человека... Что касается кошек, опьяневших от мяты или погибших в бамбуке (?), то такие истории — общеизвестны. Но вот о том, что камень жадеит может крошить золото (металл?), а человеческий дух превращать мясо носорога в порошок, об этих двух вещах, [думаю], в мире никому пока еще неизвестно. У меня был необыкновенно изящный кувшин очень древней работы. Я получил его от Мэй Шэн-юя [2] и первоначально полагал, что кувшин сделан из яшмы. Во время своего пребывания в Инчжоу я часто показывал его сослуживцам. Однажды среди присутствующих находился начальник кавалерии Дэн Бао-цзи, старый сановник времен правления императора Чжэнь-цзуна [3]. Осмотрев сосуд, он сказал: "Этот кувшин — драгоценный. [Камень, из которого он сделан], называется *фэйцуй* (жадеит). Если бы он находился среди драгоценных вещей в запретном городе, то его следовало бы хранить в императорской сокровищнице. В этой сокровищнице есть одна чаша из жадеита. Поэтому-то я и распознал [материал вашего кувшина]".

После этого однажды я совершенно случайно, [вытирая кувшин] внутри, потер золотым (?) кольцом о его поверхность и увидел, что золотые пылинки одна за другой падают вниз подобно тому, [как это происходит] при натира-

[1] Примером поэтического выражения конфуцианской аскезы или стойкого духовного «антивещизма» могут служить строки из эпитафии каллиграфа Сунь Го-тина, написанные Чэнь Цзы-анем (661—702): «Питая свой дух, пребывал безмятежным // И не был запачкан о бремя вещей». — *Ци Гун.* Сунь Готин шупу као // Изучение «Трактата о каллиграфии» Сунь Го-тина // Вэнь у. 1964. № 2. С. 19.

[2] Мэй Шэн-юй — литературный псевдоним друга Оуян Сю, известного и плодовитого поэта периода Северной Сун Мэй Яо-чэня (1002—1060), придерживавшегося в поэзии сугубо реалистического направления *се ши* («описание реальности»).

[3] Чжэнь-цзун правил с 998 по 1022 г. Он прославился личным выступлением во главе китайских войск против киданей, которое закончилось заключением знаменитого шаньюаньского мира в 1004 г.

нии туши в тушечнице. Так я впервые узнал о том, что жадеит может крошить металл» [1].

Если в первой части наших заметок мы обращали внимание на *би цзи* как исторический источник, имея в виду включение в приватные записи ушедших на покой чиновников явлений, фактов или мнений, имеющих общеисторическую значимость, то во второй части мы попытались коснуться более узкой темы — *би цзи* как историко-культурный источник, имея в виду, прежде всего, содержащийся в них материал по второй, так сказать «отдыхающей», ипостаси императорской бюрократии, материал, позволяющий конкретно описать тот «высокий досуг» образованных людей в период расцвета Срединной империи, ту культивируемую интеллектуально-художественной элитой Поднебесной утонченную и эстетизированную «праздность» (*сянь*), актуальная значимость которой не только не убывает, но, наоборот, возрастает по мере того, как современное общество отходит или пытается отходить все дальше и дальше от агрессивного прагматизма и технологической доминанты при решении гуманитарных проблем. Чтобы окончательно распрощаться с инженерным подходом к духовным проблемам, полезно освоить опыт конфуцианских *цзюнь-цзы*, прежде всего — в искусстве общения друг с другом. Один из вариантов этого общения, так сказать — «коллекционный», общение через эстетизированный «вещизм», как раз и демонстрирует приведенный выше этюд Оуян Сю о жадеитовом сосуде. Но доминирующим способом в этом отношении было, разумеется, общение на фоне природы и по поводу природы, переход из социума в космос, о чем мы уже неоднократно упоминали в наших заметках и о чем убедительно свидетельствует вся история китайской пейзажной поэзии. *Би цзи* и в этом отношении могут оказать неоценимую услугу, ибо обладают огромным и недостаточно использованным до сих пор материалом, который с уникальной, так сказать предельно короткой, дистанции позволяет увидеть и реальное место поэзии в жизни образованных людей, и подлинную, почти бытовую роль любования природой в духовной жизни конфуцианских *цзюнь-цзы*. В подтверждение этой мысли позволим себе последнюю иллюстрацию в жанре *би цзи*, прекрасный этюд из «Тан юй линь» Ван Дана, рисующий удивительно живую картинку из жизни китайской бюрократии [2].

При династии Тан дружили два сановника по фамилии Лу. Один из них, Лу Цюн, отличался необычайной худобой и старческой дряхлостью. Другой же, Лу Хун-чжэн, наоборот, поражал своей тучностью и могучим телосложением. Первый не любил говорить о делах «во дворце и на рынке», тогда как второй никогда не рассуждал о «горах и водах». Цюн любил понежиться, и когда было много работы, он брал документы с собой и дома начерно быстро составлял тексты. Хун-чжэн, который никогда не просил выходных, напротив, всех посетителей принимал у себя на службе.

Однажды, когда выпал снег, а у Цюна был выходной, Хун-чжэн решил отправиться на службу, а по дороге заглянуть к своему старому другу. В это время Цюн, который только что вернулся с прогулки, во время которой он из камышовой беседки любовался снегом в горах, засуетился и заспешил, желая принять друга как положено. Хун-чжэн объяснил, что зашел ненадолго, по пути в присутствие, на что Цюн негодующе воскликнул: «Терпеть не могу бегущих к государственным воротам! У меня есть солонина и чайник вина. Отчего бы нам не выпить вместе?» Когда Хун-чжэн стал отказываться, Цюн позвал слугу и сказал: «Лу Шестой собирается уходить. Принеси нам поскорее целебной конопли на юэской посуде. Мы с ним вместе ее отведаем». На это предложение Хун-чжэн также ответил решительным отказом, заявив, что он утром уже позавтракал мясом с чесночной приправой [3].

Приведенный выше отрывок, безусловно, написан под влиянием анто-

---

[1] *Оуян Сю.* Оуян Юншу цзи. Т. 3. Цз. 14. С. 105—106.

[2] Из соображений экономии места этюд дается в нашем несколько сокращенном пересказе.

[3] *Ван Дан.* Тан юй линь (Лес высказываний периода Тан). Пекин, 1987. Т. 2. № 786. С. 546—547.

логии «Ши шо синь юй» («В мире ходящие разговоры, пересказанные заново»), составленной Лю И-цином (403—444) [1], с ее характерным четко определенным фокусом в каждом этюде и отточенным диалогом, напоминающим фехтование. Но, применительно к нашей теме, теме истории самоосознания конфуцианской личности, *би цзи* Ван Дана несет совершенно иную информацию. Ван Дан далек от свойственной «Ши шо синь юй» апологетики «необычайных талантов». Вместо этого он сообщает нам, что зародившееся во времена династии Цзинь (265—420) деление духовной элиты на две части спустилось ко времени Тан до самого низшего слоя бюрократии и стало, так сказать, фактом повседневного быта [2]. О том, что Ван Дан описывает в этом этюде не курьезное явление дружбы несходных характеров, а один из существенных факторов в духовной жизни «образованных людей», свидетельствует вводка общего характера, в которой употреблены два специальных выражения — *чао ши* («во дворце и на рынке») и *шань шуй* («горы и воды»). В древности *чао ши*, по-видимому, назывался чиновник, наблюдавший за работой рынка, но в средние века выражение *чао ши чжи ши* («мужи двора и базарной площади») имело уничижительный оттенок. Это — «фармацевты» Серебряного века или «технари» 60-х годов, т. е. люди глухие к духовной стороне жизни и лишенные эстетического компонента в своем мироощущении. Им противопоставлялись люди подобные Тао Цяню и Су Дун-по, ориентированные на космос и природу, на что и указывает у Ван Дана словосочетание *шань шуй*, общепринятое обозначение пейзажа в поэзии, живописи и эстетической литературе. Иногда эту категорию «образованных людей» называли *цю хэ чжи ши* («мужи холмов и горных долин»). Деление это сохранило свою актуальность и для династии Сун [3].

В заключение можно заметить, что *би цзи* о двух Лу в полном соответствии с общим характером этого жанра изображает две эти духовные ориентации в несколько «смещенном виде», в духе описания «удивительного» (*и*). Удивлять здесь, по-видимому, должна трансформация опустившейся вниз интеллектуальной моды. Элитарные некогда признаки низведены Ван Даном на уровень житейской прозы, где деловитость граничит с грубой неотесанностью, а аристократический эстетизм трансформируется в расслабленность и лень. Но самое главное, на наш взгляд, заключается в том, что деление бюрократии на две группы, которое обычно упоминается лишь в специальной литературе о поэзии и живописи, предстает в данном случае как характеристика социального и общеисторического порядка.

Переходя к третьей теме, теме раздумий над конфуцианскими ценностями, нельзя обойти особо отмеченный И. А. Алимовым (с. 121) текст стелы, посвященной Ван Янь-чжану, написанный Оуян Сю и включенный затем в сборник Лю Фу «Цин со гао и». Несколько слов об этом генерале. Ван Янь-чжан был отважным и преданным военачальником недолговечной династии Лян (907—922). Генерал одержал много побед, и враги боялись его как огня, однако трон, в силу каких-то интриг, не ценил его заслуги. Кончилось все тем, что Янь-чжан был оклеветан и отстранен от командования. Но в конце своей жизни, перешагнув через все обиды, верный трону военачальник пришел на помощь гибнущей династии, но, увы! уже было слишком поздно, и он не смог ее спасти.

Ознакомившись с семейным архивом этого генерала, Оуян был поражен тем, насколько несправедливо обошлась с ним официальная историография. Полководческий талант Вана был столь велик, что Оуян считал его полученным свыше, а верность трону столь безупречна, что заслуживала увековечения. Сам герой, по всей вероятности, считал так

[1] И. А. Алимов дает несколько иной перевод названия антологии Лю Ицина — «"Повествования о нынешнем веке" в новых словах» (с. 21).

[2] Об этом см., например, диалог между цзиньским Мин-ди (323—325) и сановником Се Кунем (280—322) — *Мартынов А. С.* Проблема личности в императорском Китае // Личность в традиционном Китае. М., 1992. С. 91.

[3] См., напр.: *Vandier Nicolas N.* Art et Sagesse en Chine. Paris, 1963. P. 193—196.

же и со всей прямотой военного человека говорил: «Барс, умирая, оставляет шкуру, а человек — оставляет славу» [1]. Именно эта тема, тема заслуженной славы, и заставила Оуян Сю серьезно задуматься при посещении им около 1060 г. монастыря «Те цян сы». К тому времени от славы знаменитого военачальника осталось лишь потемневшее и облупившееся от времени изображение человека с копьем на одной из монастырских построек [2], отчего и сам монастырь получил в народе название «Те цян сы», т. е. «Монастырь железного копья».

Конечно, интерес знаменитого сунского историка был связан не с военным дарованием Ван Янь-чжана. Оно лишь оттеняло этическую безупречность полководца. «Но разве мало было в то время отважных военачальников и разве не потому среди них [в памяти] уцелел лишь один [Ван Янь-чжан], что он был образцом преданности?» — вопрошал Оуян и чувствовал, что жизнь дает иной ответ — «нет, не потому». И тогда сам себе знаменитый историк отвечал: «Разве не от сохранности изображения зависит [сейчас], погрузится ли господин Ван в забвение или нет?!» Тронутый этой ситуацией, Оуян принимает решение реставрировать изображение и написать по этому поводу памятный текст, который кончается такими достаточно скорбными словами: «Когда я совершал поклонение [господину Вану] перед его изображением, мне невыносимо было видеть следы разрушения на его лице, [и тогда я приказал мастеру отреставрировать изображение]. Когда реставрация закончилась, я написал о том, что мне удалось сделать, дав этому человеку возможность сохраниться» [3]. Вот вам и «шкура барса»! Разве этот поворот в посмертной судьбе славного военачальника не относится, правда самым неожиданным образом, к разряду явлений удивительных, к категории *и*?

Общеизвестно, что китайской культуре в целом не свойственна категория трагического, когда гибель возникает из-за характера самого действующего лица, когда, по выражению А. Ф. Лосева, диалектика жизни поворачивается к человеку своей «патетической (страдальческой) и губительной стороной» [4]. Тем не менее такие произведения встречаются. По мнению китайских литературоведов, наилучшим воплощением трагического в китайской словесности является жизнеописание Сян Юя («Сян Юй бэнь цзи») в «Исторических записках» Сыма Цяня [5]. Надо сказать, что близкие по духу к трагическому попадаются и среди повествований в жанре *би цзи*. Особенно среди повествований о наемных мстителях, начало чему также восходит к Сыма Цяню. Примером чего может служить у Лю Фу «История Ван Ши» («Сунь Ли мстит за обиду господина Вана)» (с. 130—134). Однако от подлинного трагизма повествования о наемных мстителях отделяет одно небольшое различие: гибель благородного человека не сопровождается в них крушением какой-либо этической ценности. Их пафос, как правило, иной. Это — торжество долга, прекрасным примером чего и является «История Ван Ши». И совсем иное дело рассуждения Оуян Сю о судьбе Ван Янь-чжана. Здесь под сомнение поставлены некоторые конфуцианские ценности и, прежде всего, верность (*чжун*), не говоря уже о славе, случайно зацепившейся за нарисованное копье.

Редкость подлинно трагического тона подтверждается и тем, что составитель «Цин со гао и» не придал большого значения размышлениям знаменитого историка и его сетованиям на то, «как проходит слава мира». Для Лю Фу биография лянского военачальника представляла интерес, прежде всего, как исключительно наглядный пример пагубных последствий клеветы в государственной политике. В соответствии с поэтикой *би цзи*, Лю Фу удивляла в этой истории именно разрушительная

---

[1] *Оуян Сю.* Оуян Юншу цзи. Т. 1. Цз. 5. С. 31; *Лю Фу.* Цин со гао и. С. 99—101.

[2] И. А. Алимов склонен переводить заголовок этого текста «Ван Яньчжан хуасян цзи» как «Записки о расписной статуе Ван Яньчжана», мы же, основываясь на том, что *хуасян* значит либо «портрет», либо «изображение», склонны думать, что речь здесь идет о каком-то настенном изображении.

[3] *Оуян Сю.* Оуян Юншу цзи. Т. 1. Цз. 15. С. 32.

[4] *Лосев А. Ф.* Трагическое // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 251—253.

[5] *Кэ Цин-мин.* Вэньсюемэй цзунлунь (Поэтика литературы). Шэньян, 1988. С. 159—172.

сила клеветы, погубившая в конечном счете все лянское государство. Именно в этом заключался тот резон, по которому памятная надпись о Ван Янь-чжане была включена им в его собрание *би цзи*, и именно поэтому он закончил ее такими словами: «Увы! Вот как легко ложь и клевета могут перевернуть государство людей» [1].

Проблемы перевода. В значительной части рецензируемая книга (хотя наши заметки вряд ли можно назвать «рецензией» в узком смысле слова, это, скорее, отклик) состоит из выборочных переводов, поэтому не сказать о них хотя бы несколько слов значило бы оставить без внимания значительную часть проделанной автором работы. Прежде всего, мы должны сказать, что переводы И. А. Алимова, в целом, точны и надежны, но вдобавок отличаются и хорошим литературным языком. Автор хорошо справляется с теми нелегкими проблемами, которые перед ним ставит специфика жанра, заставляя разбираться и в незнакомых бытовых реалиях, и в локальной географии, и в обстановке, окружавшей «образованных людей», и в скрытых цитатах. Все это приводит к тому, что переводы читаются легко и заставляют относиться с доверием к автору. Тем не менее, как и во всякой переводческой работе, в книге И. А. Алимова можно встретить места, которые приводят к некоторым искажениям оригинала. Возьмем, для примера, сборник Лю Фу, из-за разнообразия включенного туда материала один из самых трудных для перевода. В заключительных строках «Истории Ван Ши» герой повествования, мститель Сунь Ли, идет на казнь и дает своей жене наставления, как проводить его в последний путь. И. А. Алимов переводит: «Вы с сыном проводите меня немного, тогда мои отцовские чувства будут удовлетворены» (с. 134). Тогда как в тексте сказано несколько иное: «Пусть сын проводит меня несколько шагов, чтобы мы тем самым выразили [друг другу весь] смысл взаимоотношений отца и сына» [2]. Просьба Сунь Ли, в которой мы, европейцы, склонны видеть лишь естественный порыв отцовских чувств, преследовала совершенно иную цель: Сунь Ли, образцовый в этическом отношении герой, хотел умереть почитаемым отцом и дать своему ребенку возможность начать свой жизненный путь в качестве почтительного сына.

Особенно в сборнике «Цин со гао и» не повезло новелле о наставнике Даяне. Да-янь в переводе «Большой глаз», явно выдуманное буддийское имя, имеющее прямое отношение к повествованию, которое несет в себе ясно выраженные антидогматические, антиконфуцианские тенденции. Остановимся на двух сценах из этого повествования: на берегу озера и на рынке. Прежде всего, надо отметить, что сцена на берегу описана так, что каждый конфуцианец должен вспомнить беседу Конфуция со своими учениками относительно их поведения в случае достижения успеха. Обстановка совпадает до мелочей: весна, берег, время гуляний. Во процессе этой беседы Конфуций признался своим ученикам, что в такой обстановке ему больше всего хочется, следуя примеру ученика Цзэн Си, искупаться весенней порою в приятной компании, а после этого, наслаждаясь весенним ветерком, возвращаться домой, напевая стихи (Лунь юй, гл. 11, § 26) [3].

Ведя беседу со своим конфуцианским приятелем Ши Цзянем, буддийский наставник Да-янь ждал от собеседника ответа в том же духе. Но тот оказался совершенно глух к намекам своего просвещенного друга и начал жаловаться на житейские невзгоды. В беседе возникает сильный диссонанс, дискредитирующий именно конфуцианского начетчика цзиньши Ши Цзяня как «совершенного мужа» конфуцианской духовной традиции. И. А. Алимов так переводит эти жалобы: «Того, что добиваются другие, — блестящей карьеры, — я никак не могу достичь. Давно уже я не в состоянии скопить денег на еду и одежду» (с. 151). Такие вещи, хочешь не хочешь, вызывают сочувствие у читателя. Но на самом деле Ши Цзянь говорит совсем другое: «Я не сумел опередить других, [чтобы получить возможность] есть жирную пищу и носить тон-

[1] *Лю Фу*. Цин со гао и. С. 101.
[2] Там же. С. 44.
[3] Лунь юй и чжу («Лунь юй» с переводом и комментариями) / Коммент. Ян Бо-цзюнь. Шанхай, 1958. С. 126—127.

кое облачение»[1]. Здесь слышится уже совершенно иная нота: это — слова не бедняка, а неудачливого карьериста, за что Ши Цзянь и получает настоящую отповедь от своего друга. Упоминание о еде и одежде приводит на память Да-яню другое наставление Конфуция, которое И. А. Алимов переводит следующим образом: «Для верности долгу еще недостаточно того, чтобы ученый муж стыдился своей бедности» (с. 152). На самом деле буддийский наставник говорит: «Благородный муж, который стыдится скудности своей одежды и пищи, не достоин даже обсуждения (или упоминания? — *А. М.*)»[2]. Эта фраза — прямая отсылка к другому высказыванию из «Лунь юя», где сказано: «Стремления благородного мужа сосредоточены на Дао-пути. Те же, которые стыдятся плохой одежды и плохой пищи, не достойны даже обсуждения»[3]. Не повезло и двум предыдущим сентенциям Да-яня, которые также связаны с этикой «совершенного мужа». Автор книги «Вслед за кистью» передает их так: «Бедность — обычное дело для ученого, и смерть — человеческий конец, а пытаясь выйти за обыденность, вы сами свой конец ускоряете!» (с. 152). В интерпретации И. А. Алимова поучение Да-яня выглядит как предостережение «совершенному мужу»: не следует предпринимать усилий преодолеть бедность, это может укоротить ваш век. Но высказывание Да-яня несет несколько иной смысл — он описывает надлежащую позицию *цзюнь-цзы* и по отношению к бедности, и по отношению к смерти. Наш перевод: «Бедность — обычное состояние благородного мужа, а смерть — [неизбежный] конец [всех] людей. Удел благородного мужа — находясь в своем обычном состоянии, ожидать свой [неизбежный] конец»[4].

Думается, что в основе всех этих мелких языковых неточностей лежит некоторая недооценка текстовой и смысловой близости *би цзи*, посвященных конфуцианским ученым, с классическими каноническими сочинениями доктрины «совершенных мудрецов». Это же можно сказать и о буддийской проблематике на примере прогулки Ши Цзяня и Да-яня по рынку и беседы их о характере перевоплощений.

Благодаря необычайным способностям Да-яня во время прогулки по рынку цзиньши Ши Цзяню открывается наглядная нестойкость положения людей в колесе перерождений. Многим, кого повстречали на рынке герои этой новеллы, еще не удалось окончательно оформить своей человеческий облик. Такие люди сохраняли следы звериного происхождения, которые, правда, можно было видеть, лишь обладая сверхъестественными способностями. Среди подобных существ находился и младенец с телом курицы, которому наставник Да-янь предрек скорую кончину. На вопрос Ши Цзяня о причинах столь странной судьбы младенца буддийский наставник дает такой ответ: «Ныне она (его мать. — *А. М.*) родила ребенка, но не пройдет и нескольких лет, как она лишится его. Если у существа есть хоть одна добродетель, то и за нее существу воздастся. В учении сказано: "Временный хозяин становится на всеобщий уровень". Это значит, что, временно родясь, за свои добродетели он после смерти снова вернется в прошлое состояние» (с. 153).

Не надо быть большим знатоком буддизма или слишком придирчивым читателем, чтобы почувствовать, что в этом объяснении Да-яня не хватает логики. Ее можно нащупать, по нашему мнению, лишь в том случае, если мы примем во внимание, что все это базарное зрелище и в том числе обреченный ребенок имеют непосредственное отношение к буддийской концепции «людей четырех сортов». Согласно этим пред-

---

[1] *Лю Фу*. Цин со гао и. С. 241. Выражение «есть жирную пищу и носить тонкое облачение» представляет собой слегка измененный вариант знаменитого высказывания Конфуция «ездить на жирных лошадях и носить тонкое облачение» (Лунь юй. Гл. 6, § 4). Со временем выражение сжалось до бинома «жирное-тонкое» (*цин фэй* или *фэй цин*). Именно его и использовал Лю Фу при изложении желаний Ши Цзяня. Но к тому времени бином *цин фэй* приобрел отрицательный смысл, обозначая недопустимую роскошь. Именно в этом смысле он и употреблен Бо Цзюй-и в стихотворении «В тонких одеждах на сытых конях». См.: *Бо Цзюй-и*. Лирика. М., 1965. С. 61—62.

[2] *Лю Фу*. Цин со гао и. С. 241.

[3] Лунь юй и чжу. Гл. 4, § 9. С. 40.

[4] *Лю Фу*. Цин со гао и. С. 241.

ставлениям, все люди по отношению к сансаре и нирване могут быть разбиты на четыре группы: «те, кто плывет по течению», «те, кто плывет против течения», «те, кто пребывает [в сансаре] постоянно», и «те, кто обретает спасение». Среди «тех, кто плывет по течению», имеются две разновидности: живые существа, которые не могут обрести человеческого облика и, таким образом, не имеющие даже шансов приблизиться к нирване, и живые существа, которые обретают возможность появиться на свет в человеческом облике, но на очень короткий срок, что объясняется хилостью их «добрых корней». Именно эти существа обречены на кратковременность пребывания в человеческом облике, в связи с чем их и относят к особой категории «возникших на короткое время и возвращающихся затем в небытие» [1]. Поскольку младенец, обладавший к тому же еще и туловищем курицы, относился к классу «возникших на короткое время», наставник Да-янь и предрекает ему скорую кончину именно как человеческому существу. И текст Лю Фу согласуется с этим толкованием. В оригинале сказано: «Ныне она родила ребенка, но не пройдет и нескольких лет, как она его лишится. [Сама эта] женщина не сделала ничего плохого. [Причина в другом, не только люди, но и все другие] живые существа, сделавшие добро, получают воздаяние. В учении на этот счет сказано: "Эту трансформацию определяет краткосрочность". [Таким образом], подобные существа на краткое время рождаются во благе (т. е. в человеческом облике. — *А. М.*), а после кончины возвращаются в прежнее состояние» [2]. Нам представляется, что весь смысл этого поучения, равно как и передача конфуцианцу сверхъестественного буддийского ви́дения места человека в колесе сансары, сводится лишь к одному: добившиеся перерождений в полном человеческом облике должны всемерно заботиться об укреплении своих «добрых корней».

Принимаясь за эти заметки, мы преследовали, в сущности, одну цель — показать, насколько литература *би цзи* была тесно связана с характером конфуцианской личности, с ее различными фазами и состояниями. Главной функцией этой личности было государственное управление. Главным рабочим инструментом — кисть (*би*). Возникновение при Сун жанра *би цзи* как заметного и характерного явления в письменной словесности свидетельствует, по нашему мнению, в первую очередь о том, насколько конфуцианскому «совершенному мужу» удалось к этому времени «приватизировать» свой рабочий инструмент и использовать его в своих личных целях, иными словами, ему удалось повысить статус своего приватного бытия (*сянь*), пребывания на покое, во время которого он коротал свое время с помощью различных записей, которые отражали его подлинные личные интересы и единственная цель которых заключалась в заполнении досуга и доставлении удовольствия [3].

А. С. Мартынов

[1] *Дин Фу-бао.* Фоцзяо да цыдянь (Большой буддийский словарь). Пекин, 1984. С. 399 (3—4).

[2] *Лю Фу.* Цин со гао и. С. 242.

[3] См. об этом свидетельство Юань Мэя, который оценивал свое занятие собирания и записывания материала в жанре *би цзи* как счастье и удовольствие. — *Ли Мэн-шэн.* Юань Мэй «Цзы бу юй» цяньтань (Начальные изыскания сб. Юань Мэя «О чем не говорил учитель») // Чжунго гудянь вэньсюэ луньцунь. № 4. Пекин, 1986. С. 256—257.

Heine, Steven. Dogen ang the Koan Tradition: A Tale of two Shobogenzo Texts. Albany: State University of New York Press, 1994. 329 pp.

The name of Dogen (1200—1253) does not need an introduction to anyone who has at least a general knowledge about Zen. However, for a long time the Soto Zen tradition, implanted by him in Japan, has been associated with certain stereotypes that provided a distorted image of the great Zen master. The book by Steven Heine is the first attempt to radically reevaluate former conventional approaches to the Soto Zen and the writings of its founder. His goal (though not always successful) was to go beyond the

frame of traditional scholarship and to trace the importance of the Chinese Zen koan tradition for Dogen. Heine is the first Western scholar who turned away from the Japanese «Shobogenzo» version and tried to pay attention to the «Sanbyakusoku» (compiled by Dogen in Chinese) that contains three hundred koan cases without any annotations. Until recently the latter work was considered spurious but the recent studies of Japanese scholars proved its genuineness.

The main point of the Heine's book is to stress the importance of the koan tradition for the whole doctrine of Soto as developed by Dogen. Until recently it was too often labeled as anti-koan and exclusive pro-sitting meditation system. Having rejected the conventional views on the Dogen's attitude to koan training, Heine exploits the postmodern theories of the literary criticism to move aside from earlier psychological or comparative philosophical approaches though not completely rejecting their value. With an unprecedented mastery he concentrates mostly on the language used by Dogen. The transformative interpretations of earlier Zen texts that sometimes are rather mis-interpretations finely correspond with the postmodern notion of intertextuality. In fact, nowadays each of us, including Heine, transforms and recreates texts of Dogen without even bothering that we are dealing with already transformed and accommodated texts.

Dogen and his ideas go on to be a riddle, because his philosophical notions were too novel and shocking for his contemporaries and even for the closest disciples. He still goes on to be unsurpassed in the use of any possible language devices, tricks and puns, and as Heine truly states, «for Dogen the aim of koan studies is not to abbreviate and cut off speech, but to expand and multiply the diverse levels and implications of meaning embedded though sometimes also conceals in the polysemy of words» (p. 30). And we may notice in such a trend pursuing the native tradition of the court poetry with its permanent puns, homophonic language plays, quite rare in the Japanese Buddhist tradition that existed preeminently in kanbun.

Dogen made a further step not only in his topsy-turvy use of the language but also in his attitude to the koan practice in general, one of the most distinctive traits of the school that allow immediately to distinguish Zen from other Buddhist schools. Heine suggests a terse definition of koan in the Zen practice: «The koan is a psycholinguistic puzzle that leads to the exhaustion of the ego and fosters a dynamic and dramatic insight based on the unity of self and reality, humans and nature, subject and object» (p. 44). In fact, in his discourse Heine goes further on rejecting the traditional interpretations of koan as unintelligible on a logistic level. He insists that the koan are to be realized rather through an attentive linguistic analysis of their content.

The book is divided into two (unequal in their importance) parts. The first part deals mostly with general and specific methodological problems that arise in the Dogen studies. Attempts to demythologize previous theories sound appealing, while at the end it results with a new theory too susceptible to criticism mainly because not enough convincing textual proofs are presented to support it.

In the second part of the book Heine tries to suggest a new methodology for the koan studies. It must be of great interest for «conventional scholars» (I mean the majority before and even after Heine) to trace the intricate ways of his methods when dealing with koan in Soto Zen. The fourth chapter is of the highest interest because it provides new insights into the nature of koan by examining the different Zen genres that existed in China from the Tang period through the Sung period and by comparing them with later similar genres in Japan. Only in this chapter we find at last convincing textual examples that help to verify general critical statements.

The post-modern discourse (discussed through such items as «Mythology and Demythology», «Inter- and Intra-textuality», «Narratology and Tropology») may be of interest not only for admirers of theories of Derrida or Lacan, but also for more conventional students of Zen, if they were able to break through the lexical brushwood sometimes over-burdened with sophisticated expressions and foiled into embarrassing connotations like «the koan could be considered an "untext"

embedded in the elaborate texts it seeks to subvert in order to defeat any lingering expectation of or dependence on textuality in accord with the notion of "no reliance on words and letters"» (p. 61). After such a rather enigmatic declaration the author moves to a rational explanation why the koan is to be interpreted on a logical level. In a striking contrast to the conventional understanding of the Soto Zen tradition, Heine convincingly proves that there is no considerable difference between approaches of Ta-hui and Dogen.

The appendixes include translations of three koan cases from the «Shobogenzo» and the complete list of all cases in the «Mana Shobogenzo». One feels puzzled, why the latter work proclaimed from the very beginning to be an important source for an adequate understanding of Dogen's thought is mentioned and (even less) analyzed than the standard «Kana Shobogenzo» version. The whole list of 300 koan cases with indications of exact places they have been cited in Dogen's writings and with correspondences to Sung texts is provided, though the aim of list is not defined quite clearly.

At the same time one should stress that Heine extensively used any available Japanese sources in the Dogen studies (Kawamura Kodo, Ishii Shudo and Kagamishima Genryu, to mention just a few) that in a more traditional manner anticipated many of his statements. Nevertheless, Dogen still stays a charismatic figure that with his philosophical background still prevents us to embrace the whole chart of the Soto Zen development in Japan. Even though left into oblivion by his own followers, he went on to stay through centuries a highly respectable figure to convince anyone that the Soto Zen must be traced to Dogen's thought and interpreted in its vein. However, the real situation is more perplexed, and to grasp the philosophical input of Dogen to the medieval Buddhism we are to scrutinize the tradition as it had existed for centuries after his death. Popular religious trends, adoption of native cults along with new influences accepted by the Soto Zen after the infusion of the rather influential Daruma school, as well as possible influences to the Soto Zen are left untouched in the present study. Dogen is mostly presented as a person dangling in an a-historical space. Heine pays a lot of attention to Dogen's attitude towards two main trends in the Chinese Soto line: 'the silent illumination' (*mokusho-zen*), identified with Hung-chih Cheng-chueh (1091—1157), and the 'koan introspection' (*kanna-zen*) advocated by Ta-hui Tsung-kao (1089—1163), the main supposed opponent of the Dogen's criticism. Heine tries to eliminate the opposition and to prove that Dogen virtually had a closer intellectual affinity with Ta-hui than it was traditionally believed.

It is a pity that we get almost no information about the use of the koan by his followers in later centuries: the special koan manuals with secret stereotyped answers or private initiations into the koan practice. In fact, Heine aimed to unveil only the koan's importance for Dogen, but the tradition did not stay unchallenged for centuries and its modifications with course of time are of primary importance.

The book will be surely applauded by people with inclinations to post-modernist structural theories and criticized (or rather ignored) by those who prefer more traditional approaches. I would suggest a compromise: it may be used by traditional scholars to get a better understanding of Dogen's thought and by people with post-modernist trends as a valid guideline for use of their beloved theories when applied to studies of the Oriental thought.

Alexander Kabanoff

«О сколько нам открытий чудных...»

С тех пор, как наша страна оказалась поражена громом перестройки и всяких свобод, в книгоиздании произошло много отрадных событий, главным из которых можно считать возникновение частных издательств. Эти издательства, чьи пятилетние и шестилетние юбилеи идут широкой стройной чередой, за довольно непродолжительный срок про-

делали непростой путь от энтузиастов-дилетантов до вполне крепких, профессиональных коллективов, знающих и любящих свою работу и хорошо понимающих, что это значит — сделать Книгу. Прошли те времена, когда читатель, изголодавшись по изданиям разным, ранее невиданным, хватал любую новинку и когда можно было выпустить любую книгу любым тиражом, и это все равно быстро и хорошо раскупалось. Ныне суровая экономическая действительность толкает книгу «умную», интеллектуальную к пропасти постепенного исчезновения — столь дорого издателю стало выпустить такую книгу и столь сложно распространителю стало довести до ее читателя. Дорого выпустить, но еще дороже подготовить! Известно, что стоимость макета научной книги часто бывает существенно выше стоимости печати. И хотя не годится экономить на предпечатной подготовке, издатель иногда вынужден, хоть и с горечью, это делать. Вполне естественно, что в такой ситуации организации, гордо называющие себя издательствами, но по сути таковыми не являющиеся (ведь быть издательством значит не только купить лицензию на право книгоиздания да еще пару компьютеров с принтером), пытаются по мере сил вклиниться в нишу интеллектуальной литературы и на скорую руку предложить свои опыты в этой области. Вряд ли стоит говорить об отвратительном полиграфическом исполнении таких книг — ведь то, что книга издана на газетной бумаге разного оттенка, не умаляет достоинств самого текста: издавался же, к примеру, во времена социалистические так (или почти так) Маркес в Кишеневе, и слава Богу, что издавался! Хуже, когда страницы книги исполнены опечаток — о существовании такого понятия, как корректура, новоявленные издатели только слышали. Ясно, что это пройдет, время отсеет негодное, некачественное. Много хуже, когда книгоиздающие организации (язык не поворачивается назвать их иначе) с поражающей воображение смелостью берутся за то, что явно находится вне сферы их компетенции. Например, за книгу о Востоке.

Восточную книгу издавать трудно. Чужая культура вообще сложна и непонятна, и чтобы адекватно довести до российского читателя даже переводимый с английского детектив с японской или китайской спецификой нужно знать не только язык, с которого переводишь, но и немного представлять себе реалии культуры соответствующей страны (хотя бы на уровне имен и их передачи в общепринятой русской транскрипции). В конце концов, элементарная переводческая добросовестность приводит к необходимости проконсультироваться со специалистами о том, в чем не компетентен сам. И хорошо, если канули в Лету такие книги как «Золото Будды» (СПб., 1993), где стараниями Творческо-производственного объединения «Измерение» были собраны переводы детективных романов Р. ван Гулика. Элементарное незнание составителей и переводчиков английской транскрипции китайских имен привело к тому, что в русских переводах стали действовать персонажи с именами странными (Ку Менг-пин, Хун Пен, Тзао Мин и другие), а порой даже загадочными (Хай Цех, Ах Кванг, Йи Пен). Человек понимающий может с теми или иными затруднениями восстановить истинное звучание имен персонажей, но что делать читателю неосведомленному с тем же Пей Су-нянгом и что он должен подумать о Роберте ван Гулике да и о самих китайских именах?

И вот движимый жаждой знания читатель, чувствуя, что в тексте что-то не так, пытается проложить дорогу к правильному пониманию имен и названий. Самый простой путь к этому — учебник для начинающих, который может познакомить хотя бы с основами языка. Читатель идет в книжный магазин и обретает там произведение широко известной в узких кругах книгоиздающей организации — «Учим японские иероглифы» (СПб.: Лань, 1997), тоже перевод с английского (сделанный притом не кем-нибудь, а «зав. ред. иност. лит. (?) Нехай А. П.»). Данная книга представляет собой подлинный шедевр книгоиздания: английский вариант книги, вероятно, был аккуратно расшит на листочки; рядом с английской транскрипцией чтения иероглифов делатели книги вклеили русские переводные эквиваленты. Колонтитулы и все прочее остались английскими и в русском переводе мы имеем «Essential Characters», «General-use Characters» и т. п. Поистине, велик

был труд по переводу! Неясно только, чему с помощью такого «впервые переведенного на русский язык» пособия можно научиться, кому оно предназначено и зачем, собственно, было портить английское издание выборочными русскими вклейками.

Но наш читатель упорен. Отбросив поделку «Лани» и пожалев о потраченных на нее немалых деньгах, он смело идет к полке со словарями и справочниками на русском языке. И там находит «Энциклопедию восточного символизма», изданную Ассоциацией Духовного Единения «Золотой Век» (М., 1996). Сюрпризы для читателя начинаются прямо с титульного листа. Оказывается, специально для Ассоциации эту замечательную энциклопедию составил К. А. Вильямс[1]. Такое замечательное единение с авторами из прошлого невольно заставляет признать, сколь велики успехи Ассоциации на пути духовного единения.

Таинственным образом объединившись с Вильямсом в едином духовном порыве, Ассоциация проделала титаническую работу по подготовке рукописи к печати, что выразилось в копирайте на обороте титула, оставляющем за Ассоциацией права на «научное редактирование». Увидев вначале это знамение, наш любознательный читатель думает, что данная книгоиздающая организация, видно из скромности умолчав о том, что представляет читателю перевод с английского известной книги Вильямса, все же внесла свою посильную лепту в текст: например, добавила в нее иные материалы, дабы издание соответствовало своему названию и действительно охватывало бы не только Китай, но и весь Восток, или адаптировала его к сегодняшнему дню — ведь со времени Вильямса немало лет утекло, Китай сильно изменился да и китаеведная наука шагнула далеко вперед. То, что в свое время читалось как новое, нынче смотрится скорее анахронизмом и относится уже к истории науки.

Но где, где научный редактор? Уже в содержании мы видим ряд загадочных названий, которые переводчики (мудро оставшиеся неизвестными) оставили вовсе без перевода. Что ж, может быть это и выход: не знаешь, как написать по-русски, пиши как в оригинале. И это было бы возможно, если бы все переводчики (а работала, несомненно, целая группа), договорились об этом принципе и неукоснительно ему следовали. Увы! Чаще всего переводческий талант старался объять необъятное, и в результате бессмертный Чжунли Цюань превратился в Чунг-ли Чуана, Чжан Го-лао — в Чанг Куо-лао, племянник Хань Юя Хань Сян-цзы — в Хан Хсянг-цу, а бессмертная поэтесса Хэ Сянь-гу по мановению шаловливого пера стала Хо Хсьен-ку (с. 63—66). Допустим, это трудные имена, в литературе встречающиеся не так часто, но почему «Дао дэ цзин», произведение, казалось бы, широко известное, превратился «Дао-тех Кинг»? На с. 72 внезапно возникают буддийские праведники с загадочным названием «лохан»; тут же приведены их изображения (добросовестно изъятые из книги Вильямса) с потрясающими воображение подписями: «Лохан номер 1, лохан номер 2, лохан номер 3» и т. д. Последнего, кстати, по версии Ассоциации, зовут Пин-тоулу-О-ло-суи-ших, просто мантра какая-то!

В порыве духовного единения с таинственным Востоком Ассоциация пошла дальше и кое-где вставила в русский перевод присутствующие в английском оригинале иероглифы — наверное, в качестве забавных, оживляющих текст картинок. Эта инициатива, как и следовало ожидать, закрепила успех издания, и в нем появились замечательные перлы типа: «Солнце, обозначаемое иероглифом 說文»[2] (с. 340), или просто иерог-

[1] Имеется в виду C. A. S. Williams. Указанный автор в свое время действительно написал книгу под названием «Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives» и подзаголовком «An alphabetical compendium of antique legends and beliefs, as reflected in the manners and customs of the Chinese». Книга выдержала несколько переизданий (например, в Шанхае в 1932 году). Даже беглого взгляда на изделие Ассоциации достаточно, чтобы определить, что мы имеем дело с переводом именно этого издания.

[2] Указанные иероглифы обозначают не солнце (которое пишется иероглифами 太 陽), а сокращенное название толкового словаря китайского языка «Шо вэнь цзе цзы». Вообще, этому словарю, кажется, не повезло больше прочих: судя по частоте издевательств над его названием Ассоциация Духовного Единения прониклась к словарю особой любовью. Например, на с. 99 «Шо вэнь цзе цзы» неожиданно превратился в «словарь Шоу Вэна». Есть и разночтения: «словарь Шоу Ве-

лифы, без какого-либо переводного эквивалента (видимо, К. А. Вильямс предоставил издательству небрежно подготовленную рукопись?).

Удалось Ассоциации поразить читателя и русским языком перевода. Так, на с. 157 легко можно узнать, что такое «Поза Maitreya»: это «типично европейская сидячая поза со свисающими ногами». А на с. 208 один из переводчиков потряс читателя своей недюжинной эрудицией и способностью походя делать глобальные обобщения: «Традиционного китайского льва коллекционеры иногда называют "корейским львом" или "Собакой Фу" (Фу — жанр китайской литературы. — Прим. переводчика)...» Или: «Китайцы не проводят жесткого различия между жабами и лягушками (мы, кажется, тоже. — Прим. переводчика)» (с. 115). Но интереснее всего кажется интерпретация (ибо, как будет видно ниже, это больше, чем перевод) статьи о лисе. Читатель с немалым интересом узнает, что в современном Китае (наверное, и посреди Пекина) до сих пор «часто можно встретить придорожное святилище, посвященное лисе» (с. 212) и что китайцы очень боятся лис[1]. Истинная же развязка, подводящая читателя к подлинному пониманию глубин китайской культуры, кроется в заключительной фразе данной статьи (с. 213). Она дословно сообщает следующую потрясающую информацию: «Массу интересных легенд приводит профессор H. A. Giles в своей книге *Strange Stories from a Chinese Studio*. Этот материал ему передал Liao Chai Chin I, а записал эти истории P'u Sung-ling в 7-ом веке н. э.» Каким же незаурядным талантом переводчика, а главное, какой смелостью и жаждой «деньжат по-легкому немного срубить» надо обладать, чтобы, во-первых, поселить Пу Сун-лина в VII (вместо XVII-го) веке и, во-вторых, заставить сочинение «Ляо чжай чжи и» («Записки Ляо Чжая о чудесах», т. е. Liao Chai Chin I в интерпретации Ассоциации), более полутора десятков раз издававшееся на русском языке в прекрасных переводах академика В. М. Алексеева, «передать этот материал» Г. А. Джайлзу! Не совсем понятно только, как этот «материал» умудрился в VII веке «записать» Пу Сун-лин. Хороший сюжет для фантастического боевика на скорую руку — ожившая книга (монстр!) вдалбливает истории в голову профессору Джайлзу[2], который, попутно изобретает машину времени, переносится в прошлое и быстренько надиктовывает тексты древнему китайцу: эксперименты над пространственно-временным континуумом в действии!

Нет никакой возможности объять необъятные чудеса символизма, сокрытые в произведении Ассоциации Духовного Единения. Любой интересующийся может продолжить самостоятельные изыскания в области тонких граней самобытной китайской культуры, талантливо описанных в «Энциклопедии восточного символизма». Эта книга не оставит читателя равнодушным, она вполне может заменить сборник анекдотов и подарит множество веселых минут человеку, мало-мальски знакомому с культурой Поднебесной. «Энциклопедию» можно цитировать почти с любого места. Нам же остается только утешаться надеждой на то, что грамотных людей в нашей стране пока еще больше, и урон, нанесенный данным изданием окажется минимальным. Только вот как быть с честью и достоинством К. А. Вильямса, Г. А. Джайлса и Пу Сун-лина, авторов несомненно пострадавших и, увы, не имеющих возможности защитить себя и свои произведения?[3]

Л. И. Гохман

на» (там же), «Shuo Wen Dictionary» (с. 211). Вообще в «Энциклопедии» многие известные китайские сочинения обретают вторую, принудительную жизнь в человеческом облике.

[1] Что было безусловно верно для тридцатых годов нашего века и стало бы понятно, если бы Ассоциация взяла на себя труд «научного редактирования» в принятом смысле этого слова.

[2] Джайлз в свое время как раз и перевел новеллы Пу Сун-лина на английский язык; именно его переводы и были изданы под названием «Strange Stories from a Chinese Studio».

[3] Старая история: как легко и просто издавать произведения автора, которого уже нет среди живых! Никто не защитит его права; если написанное им попадет в недобросовестные руки, то при нашем законодательстве и его действенности, автор обречен на произвол, граничащий с издевательством. Примеров тому множество.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ: СОБЫТИЯ, КОНФЕРЕНЦИИ, ПРОЕКТЫ

Годичная научная сессия Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН

16—18 декабря 1996 г. в СПбФ ИВ РАН проходила годичная научная сессия под тематическим названием «Рукописное наследие народов Востока (проблемы изучения, каталогизации, издания, реставрации)».

На пленарном заседании с вступительным словом выступил директор филиала ***Ю. А. Петросян.*** Он подчеркнул, что исследование рукописей — магистральная тематика института со дня его основания и будет продолжаться впредь.

Е. И. Кычанов представил доклад «Проблемы исследования тангутских рукописей», в котором охарактеризовал собрание тангутских рукописей СПбФ ИВ РАН и обосновал вывод о том, что колофоны являются важным источником исторических сведений о бытовании тангутской буддийской книги. Также были заслушаны доклады ***О. Г. Большакова*** «Иллюстрации рукописи С 23 и их место в истории арабской книжной миниатюры» и ***В. В. Кушева*** «Сложение и изучение коллекции афганских рукописей Азиатского музея — ИВ РАН».

Далее сессия проходила по секторам, где был представлен ряд докладов.

В секторе источниковедения и историографии Китая и Центральной Азии: ***Ю. Л. Кроль.*** «О публикации английского перевода "Записей историка" Сыма Цяня группой проф. Никнаузера (США)». ***А. С. Мартынов.*** «"Перепонки между пальцами" (Чжуан-цзы, гл. VIII). Так ли это?» ***О. В. Шаталов.*** «Архимандрит Петр против архимандрита Иакинфа».

В секторе тюркологии и монголистики: ***И. В. Кульганек.*** «Фольклорные материалы из Архива востоковедов СПбФ ИВ РАН». ***И. Е. Петросян.*** «Турецкий перевод космографического труда Ибн ал-Варди из собрания СПбФ ИВ РАН». ***Т. И. Султанов.*** «О слове "табак" и распространении табака в странах Среднего Востока (по персидской рукописи из фонда СПбФ ИВ РАН)». ***Л. Ю. Тугушева.*** «О некоторых особенностях графики раннесредневековых уйгурских текстов». ***А. В. Витол.*** «Турция в русской "восточной повести" XVIII в.».

В секторе Ближнего Востока: ***И. И. Надиров.*** «Хатра и термин 'араб». ***Вал. В. Полосин.*** «Заметка "Фихриста" об ал-Марзубани по парижской и дублинской рукописям». ***Вл. В. Полосин.*** Два арабских фискальных документа конца XVIII в. из рукописного фонда СПбФ ИВ РАН». ***И. Н. Воевуцкий.*** «Представления о мусульманской истории у морисков». ***А. К. Аликберов.*** «О некоторых особенностях арабской рукописной традиции на Северном Кавказе». ***А. Р. Шихсаидов, А. Б. Халидов.*** «Рукописи трудов ал-Газали в Дагестане». ***С. А. Французов.*** «"О рудниках Йемена" (приписка к рукописи 10-го тома Китаб ал-Иклил ал-Хасана ал-Хамдани из собрания Британской библиотеки)».

В секторе Дальнего Востока: ***И. С. Гуревич.*** «Об одном странном тексте, рукопись которого, утраченная в Китае, сохранилась в Японии». ***В. Н. Горегляд.*** «"Канкай абун" — рукопись образца СПбФ ИВ РАН». ***Г. Д. Иванова.*** «Европеизация Японии и ее отражение в творчестве Арисима Такэо (1878—1923)». ***С. О. Курбанов.*** «О степени изученности в Республике Корея памятника "История [Ко]рё, составленная частной школой Люи Че"». ***А. Ф. Троцевич.*** «Традиционное в современном корейском рассказе».

В группе дальневосточной текстологии: ***К. Б. Кепинг.*** «Тангутский секретный язык». ***Л. Н. Меньшиков.*** «Апокрифы в китайском буддизме». ***О. С. Сорокина.*** «Семантика некоторых числовых аспектов колеса времени». ***С. А. Школяр.*** «К вопросу об источниках древнекитайского военного трактата "Сунь-цзы бин фа"». ***Т. И. Виноградова.*** «Династийные истории на китайской народной картине».

В секторе Среднего Востока: ***А. И. Колесников.*** «Охранные грамоты А. П. Бержэ во время его пребывания в Иране». ***И. А. Павлова.*** «К вопросу о переписке рукописной книги С. М. Броневского "Историческия выписки"». ***Н. Н. Туманович.*** «Iudian Code of the Persian tabs». ***О. П. Щеглова.*** «Литографский вариант рукописного списка».

В группе курдоведения: ***Ж. С. Мусаэлян.*** «Новая курдская рукопись из собрания СПбФ ИВ РАН». ***З. А. Юсупова.*** «К проблеме изучения рукописного наследия курдов». ***Е. И. Васильева.*** «"Хадике-ий Насирийе". История Юго-Восточного Курдистана. Рукопись хроники из собрания СПбФ ИВ РАН».

В группе буддологии: ***Е. П. Островская, В. И. Рудой.*** «Нордическая проблема в свете буддийского учения о вселенском правителе». ***Т. В. Ермакова.*** «Буддологическое рукописное наследие А. М. Позднеева в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН».

В секторе Южной и Юго-Восточной Азии: ***А. В. Парибок.*** «Понятийная структура перечней avidya у Прашастапады и pramana в ньяе». ***Т. П. Селиванова.*** «Кашмирские рукописи "Раджатарангири" Калханы». ***С. Л. Невелева.*** «О критическом издании древнеиндийского эпоса». ***Т. К. Посова.*** «Туранические рукописи в собраниях Санкт-Петербурга». ***Я. В. Васильков.*** «Из области арийско-уральских культурных и языковых контактов. 1. Название трех "гуморов"».

Т. В. Ермакова

XIX Научная конференция по историографии и источниковедению истории стран Азии и Африки

Конференция проходила 8—10 апреля 1997 г. на Восточном факультете Санкт-Петербургского государственного университета. На пленарном заседании в день открытия конференции были представлены два доклада. ***А. К. Оглоблин*** (СПбГУ) выступил с докладом «П. М. Мовчанюк (1937—1993) в университете и в жизни», в котором осветил преподавательскую деятельность профессора Восточного факультета и его вклад в изучение Индонезии. Особое место в своих трудах П. М. Мовчанюк отводил такой важной теме, как положение этнических китайцев в Индонезии и их вклад в финансово-экономическую сферу страны. ***Л. А. Березный*** в докладе «Западные синологи о тридцатой годовщине „культурной революции" в Китае» отметил, что зарубежные ученые традиционно проявляли интерес к этому трагическому периоду новейшей истории Китая, и проанализировал публикации последних лет, посвященные этой теме.

В рамках конференции работали следующие секции: Китая (рук. — проф. Л. А. Березный), Кореи, Монголии и Японии (рук. — доц. А. В. Филиппов и доц. А. В. Попов), Южной и Юго-Восточной Азии (рук. — проф. Б. Н. Мельниченко), Ближнего Востока (рук. — проф. Н. Н. Дьяков), Африки (рук. — проф. А. А. Жуков).

На секции Китая были заслушаны доклады:

А. А. Бокщанин (ИВ РАН, Москва): «Некоторые аспекты интерпретации ранних государственных структур в китайских источниках мифологического характера». Докладчик проследил дидактический характер традиционной китайской историографии, выразившийся в обосновании статуса правителя как культурного героя, и роли советника при государе. А. А. Бокщанин также проанализировал истоки идеологемы «мандата Неба» и пришел к выводу, что первоначально она сосуществовала с концепцией круговорота пяти элементов.

И. Ф. Попова (СПбФ ИВ РАН) в докладе «Представления о власти в раннетанском Китае и учение Н. Макиавелли» провела сопоставительный анализ концепций власти, содержащихся соответственно в «Памятнике императору» Тайцзуна и трактате «Государь» Н. Макиавелли. Особое внимание в докладе было уделено такому аспекту власти, как взаимоотношения правителя и подданных.

Г. Я. Смолин (СПбГУ) посвятил свой доклад теме «Место „Всепроницающего зерцала, управлению помогающего" в китайской исторической хронистике». Докладчик отметил, что хронистика восходит к III в. до н. э., и сделал обзор этапов становления этого важного жанра китайского историописания. Г. Я. Смолин подчеркнул, что уникальность «Всепроницающего зерцала...» состоит в широте хронологического охвата (14 столетий) и многообразии зафиксированных событий и явлений. В докладе также было отмечено влияние этого памятника на историографические концепции во Вьетнаме, Корее, Японии.

Т. И. Виноградова (БАН) выступила с докладом «Театральная народная картина и запреты на драму при Цин». Она отметила, что в синологической литературе нет прямых упоминаний о цензуре театральной деятельности, однако опубликованные законодательные акты свидетельствуют о регламентации театральной жизни. Т. И. Виноградова провела частотный анализ сюжетов народной театральной картины и сравнила его результаты с репертуаром разрешенных пьес. Была выявлена существенная связь между этими двумя явлениями китайской театральной культуры, с одной стороны, и их зависимость от цензуры — с другой.

В. М. Рыбаков (СПбФ ИВ РАН) в докладе «Некоторые танские законы, охраняющие права престарелых и больных» реконструировал систему пенсионного обеспечения при Тан. По выводу В. М. Рыбакова, танское государство возлагало бремя заботы об инвалидах и престарелых на семью, декларируя такое положение дел в качестве официальной нравственной нормы.

Б. Г. Доронин (СПбГУ) представил доклад «Истоки конфликта маньчжуров с империей Мин. Цинская официальная версия». В докладе была раскрыта позиция цинской официальной историографии относительно роли документа «Семь великих обид» (перечень инцидентов между маньчжурами и китайскими властями) в идеологической подготовке военных наступательных действий. Б. Г. Доронин подробно изложил структуру документа и проинтерпретировал его в контексте маньчжурской политической культуры.

А. М. Решетов (МАЭ РАН) в докладе «Русский этнограф в Харбине (И. Г. Баранов)» обосновал актуальность изучения русской научной эмиграции в Китае и введения наследия ученых-эмигрантов в отечественный научный оборот. Докладчик осветил факты биографии И. Г. Баранова, охарактеризовал его труды по административному строю, культуре и верованиям китайского народа.

Е. А. Торчинов (СПбГУ) в докладе «Гэ Хун о Сыма Цяне и Бань Гу», построенном на материале трактата «Баопуцзы», очертил элементы апологетики и критики великих историков, особенно критики позиции Бань Гу в вопросах соотношения даосизма и конфуцианства.

А. В. Меликсетов (ИСАА при МГУ) представил доклад «Место монографии С. Л. Тихвинского „Путь Китая к объединению и независимости (1898—1949)“ в современной китаеведной историографии». Докладчик отметил, что в этой монографии использован обширный материал по истории Китая XX в., в том числе даны политические портреты китайских руководителей, в первую очередь Чжоу Энь-лая. В центре внимания автора, подчеркнул А. В. Меликсетов, проблема взаимоотношения КПК и Гоминьдана.

В. Н. Усов (ИДВ) выступил с докладом «Советские интердома и китайские дети», в котором осветил малоизвестные факты о пребывании в советских детдомах детей сотрудников Коминтерна и лидеров китайской компартии.

Е. И. Кычанов (СПбФ ИВ РАН) посвятил свой доклад теме «Неизвестный апокриф на тангутском языке о встрече Конфуция и Лао-цзы». Докладчик дал общее описание рукописи из собрания СПбФ ИВ РАН, обнаруженной А. Н. Невским в 30-х годах Е. И. Кычанов провел сравнительный анализ содержания этой рукописи и 31-й главы «Чжуан-цзы» и пришел к выводу о типологическом сходстве сюжета о встрече Конфуция со старцем из «Чжуан-цзы» и Цзы Лу со старцем (Лао-цзы?) из тангутского апокрифа.

Б. М. Новиков (СПбГУ) выступил с двумя докладами. Первый из них — «Разбой в Китае в новое время: публикация в КНР исторических материалов о китайских туфэях». Докладчик охарактеризовал работу китайских историков, опубликованную в 1992 г. в пекинском издательстве «Массы», и ряд других источников. Центральное место в докладе заняла интерпретация термина «туфэй» и реконструкция такого многоаспектного явления, как разбойничество.

Второй доклад Б. М. Новикова назывался «Социальная экзотика старого Китая в современном освещении: о библиотеке-серии „История общественных и народных обычаев Китая“ (Шанхай, 1995)». Докладчик охарактеризовал замысел и структуру сериала, который определил как попытку зафиксировать традиционные формы культуры, исчезающие или модифицирующиеся в ходе модернизации.

Н. А. Королева (ПГПУ) выступила с докладом «От „идей феодального национализма“ к проблемам модернизации китайского общества в середине XIX века: новые подходы в оценке истории тайпинов в публикациях 80—90-х годов XX века». Н. А. Королева отметила, что ряд современных авторов интерпретирует реформы тайпинов как начало процесса модернизации. По мнению докладчицы, это не соответствует датировке реального начала процесса модернизации, начавшегося в конце, а не в середине XIX в.

К. В. Шевелев (ИДВ) представил доклад «Из истории IV пленума КПК 7-го созыва», в котором осветил идейную борьбу на пленуме, его историческое значение — выдвижение идеи социалистического строительства. Были проанализированы оценки пленума, данные в англоязычной, отечественной и китайской литературе.

Н. А. Самойлов (СПбГУ) в докладе «Образ России в китайской периодике начала XX века» представил аналитическое осмысление китайских публикаций начала века о России. Докладчик отметил большое значение появившихся в то время китайских газет в деле формирования нового образа России. Вместе с тем значительное воздействие на его появление в Китае оказывали западные и японские оценки России, т. к. большая часть китайской прессы либо находилась под иностранным контролем, либо черпала информацию из зарубежных изданий.

На секции Ближнего Востока было представлено 22 доклада, зачитанных в ходе четырех заседаний. Тематика докладов была разнообразной и охватывала огромный хронологический пласт от II тыс. до

н. э. до современности. Доклады были посвящены истории, этнографии, традиционным идеологиям Древнего Востока, арабских стран, Афганистана, Ирана, Турции, Центральной и Средней Азии.

Подводя итоги работы секции, Н. Н. Дьяков отметил высокий научный уровень докладов. В заседаниях секции принимали участие преподаватели и научная молодежь (в частности, студенты и аспиранты Восточного факультета МГУ), что Н. Н. Дьяков оценил как положительный и очень обнадеживающий факт.

В секции Кореи, Монголии и Японии было заслушано 10 докладов, из них два было посвящено Монголии, один — Корее. Доминирование японской тематики обусловило участие в заседаниях студентов-японистов (Восточный факультет СПбГУ). Отмечалась обширность хронологического охвата докладов — от средневековья до новейшего времени. Тематически в работе секции были представлены обзоры памятников японской и корейской общественной мысли, результаты архивных изысканий и исследований японской историографии.

В секции Южной и Юго-Восточной Азии прошло два заседания, на которых было заслушано 6 докладов, посвященных источниковедению и историографии Индии, Вьетнама, Таиланда. Так, ***Б. Н. Мельниченко*** (СПбГУ) проанализировал изданную в Бангкоке в 1994 г. монографию Чайан Раджагула «Тайская абсолютная монархия», охарактеризовав эту работу как наиболее полное исследование темы, опубликованное в Таиланде в XX в. Этнокультурная проблематика была представлена, в частности, в сообщении ***Е. В. Ивановой*** (МАЭ РАН) «Традиционная одежда горных народов Северного Таиланда в свете новых данных». Докладчица проанализировала сочинение миссионеров американской баптистской церкви супругов Элен и Пауля Люисов «Народы Золотого Треугольника (6 горных племен в Таиланде)», изданное в Штуттгарте и Лондоне в 1984 г., но только сейчас дошедшее до Санкт-Петербурга. Е. В. Иванова осветила содержащийся в книге ценнейший новый материал о каренах, мео, яо, акха, лису и лаху, сохранивших свою традиционную культуру, одним из элементов которой является одежда.

Руководитель секции Б. Н. Мельниченко отметил высокий научный уровень всех представленных докладов, активное участие студентов в работе секции.

В заседаниях секции Африки программа была представлена 8 докладами, охватившими следующую тематику: анализ письменных памятников, в том числе отечественных и зарубежных архивных материалов; этнические и социальные аспекты истории Судана и Ганы; история Южной Африки.

В обсуждении итогов конференции проф. Г. Я. Смолин отметил, что в ходе работы установилась атмосфера свободной научной дискуссии. В 72-х докладах были затронуты актуальные вопросы историографии и источниковедения истории стран Азии и Африки. Участие студентов в конференции, традиционное для факультета, позволило им ознакомиться с результатами научной работы старших коллег, обсудить интересующие их проблемы.

Н. А. Самойлов,
Т. В. Ермакова

Восточный факультет на Тридцать пятом Международном конгрессе востоковедов

Прошедшим летом в первой половине июля востоковеды со всех пяти континентов съехались на очередной, 35-й Международный конгресс по азиатским и северо-африканским исследованиям (ICANAS), состоявшийся на этот раз в Будапеште. В течение недели, с 7 по 12 июля, ученые-ориенталисты из 64 стран мира — лингвисты, литературоведы, историки, этнографы, социологи, экономисты, искусствоведы — представители различных научных школ и направлений — выступали с докладами, участвовали в дискуссиях, обменивались мнениями по актуальным проблемам востоковедной науки, подводя своеобразный итог достижениям ориенталистики в XX в. Общая тема конгресса так и звучала: «Востоковедные исследования в XX веке: достижения и перспективы».

Международный конгресс востоковедов был и остается самым крупным и представительным научным форумом по ориенталистике. Его история насчитывает уже более 120 лет. Первый конгресс состоялся в 1873 г. в Париже, а три года спустя участников третьего конгресса принимал центр российского востоковедения Санкт-Петербург. Устав конгресса, принятый в 1897 г., закрепил сложившееся правило созывать конгресс раз в три года, которое нарушалось только в период мировых войн. Отметив в Париже столетний

юбилей, конгресс впоследствии дважды менял свое название, но не изменял своим богатым научным традициям. Эти традиции в полной мере были сохранены и Будапештским форумом, который собрал около 900 участников.

Патронат над конгрессом осуществлял целый ряд высокопоставленных лиц: президент Венгерской Республики А. Генц, президент Индонезии Сухарто, принц Иордании Хасан бен Талал, принц Японии Такахито Микаса, вице-президент Индии К. Р. Нараянан и министр иностранных дел Саудовской Аравии Сауд ал-Файсал. В числе спонсоров конгресса значились ЮНЕСКО, Фонд Сороса, Международный союз востоковедов, Издательский дом Харрассовитц и другие известные организации. Непосредственными организаторами конгресса выступили Общество Кереши Чома и Университет Е. Лоранда при содействии Центрально-Европейского университета и Будапештского университета экономики. В здании Университета экономики, расположенном на набережной Дуная, состоялись торжественные церемонии открытия и закрытия конгресса.

Ввиду большого количества участников и тематического разнообразия заявленных докладов программа конгресса была крайне насыщенной. Работу вели двадцать секций по следующим направлениям: древневосточные исследования, иудаистика, исламоведение, арабистика, иранистика, османо-турецкие исследования, кавказоведение, тюркология, монголистика, тибетология, маньчжурские исследования, санскритология, индология, тамило-дравидийские исследования, буддология, исследования по Юго-Восточной Азии, японистика, китаеведение, кореистика, исследования по современному положению азиатских государств. Кроме того, программа предусматривала проведение пяти симпозиумов по отдельным темам: «Дунхуан и Турфан» (исследования по Восточному Туркестану), «История востоковедения», «Библиотеки. Рукописные коллекции. Текстология», «Османо-турецкие исследования в XX веке», «Применение компьютерной техники в востоковедении».

В рамках конгресса также состоялась большая книжная выставка, где были представлены последние издания крупнейших издательских фирм, специализирующихся на востоковедной литературе. К конгрессу был приурочен и ряд художественных выставок, прошедших в различных музеях и галереях Будапешта. Одна из таких выставок, посвященная северокавказским и калмыцким сюжетам, была организована Российским культурным центром.

Делегация российских востоковедов была одной из самых многочисленных на конгрессе и насчитывала 130 человек, причем подавляющее большинство российских делегатов составляли московские ученые (около 80 участников). В конгрессе принимали участие также востоковеды из Барнаула, Иркутска, Казани, Кемерово, Махачкалы, Новосибирска, Омска, Тувы, Уфы, Элисты. Петербургская делегация, вторая по численности после московской, включала 19 человек, из которых 13 были преподаватели Восточного факультета СПбГУ. Пожалуй, впервые за многие годы Восточный факультет был так весомо представлен на международном научном симпозиуме за рубежом. Не последнюю роль в этом сыграла финансовая поддержка, которую факультет счел возможным оказать своим представителям из средств от договорных форм обучения.

Сотрудники семи кафедр продемонстрировали своими выступлениями, насколько широк и разнообразен круг научных направлений и тем, разрабатываемых в настоящее время на Восточном факультете, и поддержали высокий авторитет академической школы петербургского востоковедения.

На секции иранистики с докладами выступили И. М. Стеблин-Каменский, Ф. И. Абдуллаева, М. С. Салихов и М. С. Пелевин. В докладе ***И. М. Стеблин-Каменского*** рассматривались некоторые аспекты арийско-уральских контактов в связи с авестийским мифом о легендарном правителе Йиме и было предложено новое понимание одного выражения из авестийского текста на основе лингвистических и археологических данных. ***Ф. И. Абдуллаева*** рассказала о любопытном списке турецкой версии «Шахнаме», иллюстрированном 30 миниатюрами, из рукописного собрания восточного отдела библиотеки СПбГУ. В выступлении *М. С. Салихова* давалась характеристика некоторых префиксальных глаголов новоперсидского языка на материале исторического сочинения XI в. «Тарих-и Бейхаки». ***М. С. Пелевин*** сообщил о новых находках афганских рукописей (на языке пашто), в том числе сделанных им самим в рукописном фонде Государственной библиотеки Берлина.

Доклады индологов Т. И. Оранской и Н. В. Гурова по своей проблематике относились к области исторического языкознания. ***Т. И. Оранская*** рассмотрела один из вопросов теории происхождения пассивной конструкции на языке хинди. Сообщение ***Н. В. Гурова*** было посвящено дравидийским элементам в ранних санск-

ритских текстах, Ведах и эпосе, на лексическом и мифологическом уровнях.

Преподаватели кафедры монголо-тибетской филологии ***М. П. Петрова*** и ***Б. М. Нармаев*** рассказали соответственно о современном состоянии монгольской поэзии и об истории изучения и преподавания тибетского языка и литературы на Восточном факультете Петербургского университета. Религиозное течение каодаизм, возникшее в середине XX в. в Южном Вьетнаме, и его связь с традиционной культурой Вьетнама были темой выступления вьетнамиста ***Н. В. Григорьевой.*** Предложения по внедрению системного подхода к изучению письменностей, созданных на основе арабского алфавита, высказал в своем сообщении африканист ***Н. А. Добронравин***.

Историческая тематика прозвучала в докладах преподавателей кафедры истории стран Ближнего Востока Н. Н. Дьякова, С. М. Иванова, Г. С. Харатишвили и преподавателя кафедры Центральной Азии и Кавказа А. М. Фарзалиева. ***Н. Н. Дьяков*** рассказал об основных этапах развития исламоведения в СПбГУ, а также о новых учебных и научных программах по истории и культуре мусульманского Востока, в разработке которых участвуют преподаватели кафедры истории стран Ближнего Востока. Доклад ***С. М. Иванова*** был посвящен проблемам взаимодействия восточной и западной цивилизаций в новое время и его влияния на эволюцию общественного и индивидуального сознания населения Ближнего Востока в условиях меняющегося социокультурного окружения. Доклады ***Г. С. Харатишвили*** «Иран-грузинские отношения в раннем средневековье» и ***А. М. Фарзалиева*** «Политика Османской империи в Закавказье в XVI веке» были прочитаны в рамках конференции по кавказоведению, проводившейся одновременно с конгрессом и входившей в программу последнего в качестве отдельной секции.

Для участия в конгрессе свои доклады представили также К. В. Алексеев, И. В. Базиленко, С. Е. Григорьев, В. Б. Касевич, А. К. Оглоблин, Ю. М. Осипов, О. И. Редькин, Н. А. Самойлов, Р. А. Янсон. Тезисы всех представленных и прочитанных докладов вошли в двухтомный сборник, опубликованный в Москве.

На заключительном пленарном заседании конгресса были подведены итоги его работы и по традиции определено место проведения следующего, 36-го по счету, форума. Присутствовавшие в зале участники конгресса большинством голосов отдали предпочтение столице Канады Монреалю. Будем надеяться, что и в 2000 г. преподаватели Восточного факультета смогут принять участие в международном конгрессе ориенталистов и достойно представлять на нем петербургскую школу востоковедения.

М. С. Пелевин

Кавказ — уникальный перекресток древних культур

С 30 июня по 12 июля 1997 г. Будапешт стал настоящим центром мировой ориенталистики и кавказоведения. В эти дни здесь проходили сразу два крупных международных форума: 30 июня в Центрально-Европейском университете (ЦЕУ) открылась конференция «Кавказ — уникальный перекресток древних культур», а 7 июля в актовом зале Будапештского экономического университета состоялось открытие 35-го Международного конгресса востоковедов (ICANAS).

Как известно, в последние годы Кавказский регион привлекает к себе все большее внимание не только России и наших соседей по СНГ, но также политиков, ученых и различных экспертов во всем мире.

Одной из главных задач международного симпозиума «Кавказ — уникальный перекресток древних культур» было проанализировать опыт межцивилизационного взаимодействия в этом важнейшем узловом центре евразийского пространства, тысячелетиями не только впитывавшего влияние различных культур, но и оказавшего свое существенное воздействие на жизнь окружающих народов и государств.

В конференции по кавказоведению приняли участие более сорока ученых-гуманитариев, представлявших университеты и академические институты России, Армении, Грузии, Великобритании, Венгрии, Германии, Израиля, Италии, Нидерландов и США.

Кавказоведческие чтения в Будапеште проходили в два этапа. Сначала, с 30 июня по 4 июля, это были лекции и семинары по программе летних курсов ЦЕУ, а затем, 7—12 июля, — заседания секции 35-го Международного конгресса востоковедов.

Тематика прочитанных докладов и характер состоявшихся дискуссий отличались внушительным разнообразием в подходах и оценках и затрагивали многие аспекты истории самих кавказоведческих штудий, проблемы лингвистики и религиоведения, древней и средневековой истории, искусства и архитектуры, а также этнографии и фольклора народов Кавказа.

Впервые за последние годы в центре Европы, и отнюдь не по инициативе ведущих российских или закавказских научных центров, давно признанных во всем мире, состоялась подобная представительная встреча, посвященная важнейшим проблемам истории и культуры Кавказа. Эта встреча между тем дала нам столь редкую для нашего времени возможность обменяться мнениями и опытом не только с учеными из стран Закавказья или «дальнего зарубежья», но и ближайшими нашими коллегами с Северного Кавказа.

Следует отметить, что, несмотря на известные трудности, уровень научных сообщений, предложенных в Будапеште учеными из России и стран Закавказья, свидетельствовал о сохранении ими лучших традиций русской и советской науки.

Сам состав делегаций из России и Закавказья достаточно полно отражал географию кавказоведческих штудий в странах СНГ. Гости из Армении и Грузии представляли Ереванский и Тбилисский университеты, институты востоковедения и истории и другие академические и исследовательские центры.

К большому сожалению, в конференции не смогли принять участия ученые из Азербайджана, столица которого, Баку, давно является признанным центром кавказоведения и ближневосточных исследований.

Доклады армянских и грузинских ученых затрагивали в первую очередь проблемы древней и раннесредневековой истории Закавказья. Большое внимание было уделено становлению христианства в регионе и его влиянию на культуру, социальные и государственные структуры местного населения (докладчики — Б. Л. Зекиян, Венеция; Д. Куимджан, Фресно, Калифорния; К. Лернер, Иерусалим; Т. Мгалоблишвили, Н. Бурчуладзе, Л. Хоперия — Тбилиси и др.).

Проблемы этноконфессионального взаимодействия в Закавказье, роли ислама и иудаизма в его истории нашли отражение в докладах А. Козмоян, А. Маргаряна, П. Мурадяна и П. Чобаняна из Еревана; Г. Бердзе, Г. Джапаридзе, Л. Пашаевой из Тбилиси; З. Алояна из Будапешта; А. Шиболла из Тюбингена и др.

Широко были представлены доклады по истории искусства народов Кавказа: М. Аракелян, А. Ризаева и К. Ягацпанян из Еревана; А. Соколова, Майкоп; Д. Куимджан, Калифорния; Л. Мануэлян, Массачусетс; Дж. Казнати, Милан; Э. Томпош, Будапешт и др.

Востоковедам мира Венгрия известна, прежде всего, как важный центр тюркологии и алтаистики. Большой интерес вызвали, однако, кавказоведческие исследования венгерских ученых, в том числе фундаментальные доклады патриарха венгерской науки проф. Э. Шютца о проникновении кочевников Центральной Азии на Кавказ в эпоху раннего средневековья; сообщения д-ра Эвы Апор о наследии выдающегося венгерского кавказоведа Бернат Мункаши, Х. Бабирак — о венгерских поселениях на Кавказе, М. Биро — о межэтническом взаимодействии на Кавказе в эпоху арабских завоеваний, Иштвана Перцеля — о культурном влиянии Византии на Кавказе.

Естественно, обсуждение вопросов, связанных с историей и культурой народов Кавказа, было бы неполным без участия представителей российской науки.

Следует отдать должное Оргкомитету, сумевшему обеспечить участие в кавказоведческих чтениях ученых из практически всех ведущих научных центров нашей страны.

В международной конференции и в конгрессе приняли участие ученые из Адыгеи, Дагестана, Кабардино-Балкарии, Северной Осетии — Алании и Чечни.

Сообщения наших северокавказских коллег были посвящены в первую очередь проблемам становления национальных культур и межцивилизационных контактов (Г. Г. Гамзатов и М. М. Агларов, Махачкала; Б. Хозиев, Владикавказ; С. А. Аккиева, Нальчик; С. Хотко, Майкоп); истории ислама (Х. А. Гарасаев, Москва; М. М. Магомедханов и А. Р. Шихсаидов, Махачкала); искусству и фольклору (В. Бессолов и В. С. Газданова, Владикавказ; А. Н. Соколова и Г. Г. Тхагаспова, Майкоп и др.).

Из столичных научных учреждений организаторы конференции в Будапеште явное предпочтение отдали Санкт-Петербургу — старейшему и, судя по всему, попрежнему ведущему центру российского кавказоведения.

Несмотря на все сложности, которые пережила эта область науки в нашей стране в последние десятилетия, именно Санкт-Петербург смог наиболее полно сохранить традиции и культуру исследований по Кавказу, заложенные замечательными российскими учеными в XIX — начале XX в.

В работе кавказоведческой конференции и международного конгресса востоковедов приняли участие представители Восточного факультета Санкт-Петербургского университета. Проф. ***Н. Н. Дьяков***, руководивший одной из секций конференции, прочитал лекции по истории ближневосточных и кавказоведческих исследований в Санкт-Петербурге, а также о месте ислама в системе религиозных и культурных связей на Кавказе. Доцент кафедры Цен-

тральной Азии и Кавказа Восточного факультета ***А. М. Фарзалиев*** выступил с сообщением о политике Османской империи в Закавказье в XVI в., а к. и. н. ***Г. С. Харатишвили*** (кафедра истории стран Ближнего Востока) осветила историю ирано-грузинских отношений в раннем средневековье.

В Будапешт приехали также д. ф. н. ***З. А. Юсупова*** из СПб. филиала Института востоковедения РАН, выступившая с докладом на тему «Курдская литература в общекавказском контексте», и сотрудник МАЭ (Кунсткамера) РАН ***Дж. Месхидзе***, рассказавшая о некоторых новых материалах по истории распространения суфизма в Чечне и Ингушетии.

В целом хотелось бы еще раз подчеркнуть весомое участие петербургской научной школы на международных встречах летом 1997 г. в Будапеште. Наряду с выступлениями и публикациями упомянутых питерских ученых, с которыми они познакомили своих коллег, роль этой школы проявилась и в том, что многие из участников конференции, главным образом представители Северного Кавказа и Закавказья, в разные годы либо окончили наш университет, либо проходили аспирантуру или стажировку на Восточном и историческом факультетах, в соответствующих академических институтах и музеях нашего города.

Некоторые же выпускники Восточного факультета, в частности кафедры истории стран Ближнего Востока, с честью представляли в Будапеште не только любимую Alma mater, но и университеты «дальнего зарубежья»: например, Лондонский университет (Анна Зелькина) и ЦЕУ (Зураби Алоян).

Важным итогом упомянутых встреч в Будапеште стали обсуждавшиеся там возможности развития сотрудничества петербургских ученых, прежде всего с их коллегами в самой России и в странах Закавказья, а также планы подготовки новых научных форумов и совместных публикаций по истории и культуре народов Кавказа.

Н. Н. Дьяков

Второй всемирный Конгресс по африканскому языкознанию (Лейпциг, 27 июля—3 августа 1997 г.)

27 июля 1997 г. в торжественном зале знаменитой старой ратуши Лейпцига открылся Второй всемирный Конгресс по африканскому языкознанию (2nd World Congress of African Linguistics). Первый проходил в Африке — в Свазиленде (ЮАР, июль 1994 г.).

Место представительного собрания африканистов-лингвистов определено было не случайно; именно в Германии, в том числе не в последнюю очередь в Лейпциге, в середине прошлого века зарождались основы классического востоковедения, и в недрах его — африканского языкознания. Именно в Лейпцигском университете были введены курсы африканских языков, созданы структуры, где велось их преподавание и изучение. Лейпцигский университет был центром африканистики ГДР, таковым он является и ныне в объединенной Германии, где активно действует Институт (в нашей терминологии — кафедра) африканистики (Institut für Afrikanistik).

Конгресс проходил под патронажем премьер-министра Свободного государства Саксонии профессора К. Биденкопфа, при финансовой поддержке многих фондов и организаций, непосредственно Саксонского правительства. На церемонии открытия выступил министр по делам науки и искусства Саксонии г-н Э. Ноак, проректор Лейпцигского университета по учебной работе и науке профессор Г. Вартенберг, председатель Оргкомитета директор Института африканистики профессор Э. Вольф. Первую пленарную сессию открыл известный нигерийский ученый ***Айо Бомбоше*** основным докладом «Роль и развитие африканских языков: надежды и реальность».

В рамках Конгресса был специально выделен симпозиум «Исчезающие языки в Африке», проходивший под руководством профессора из Кельна Б. Хайне.

Ежедневная работа секций Конгресса (Историческое языкознание; Язык и культура; Социолингвистика; Фонетика и фонология; Морфология; Синтаксис; Семантика; Прагматика; Прикладное языкознание) предварялась пленарными докладами ведущих специалистов. Кенийский профессор ***Мохамед Абдулазиз*** в докладе «Некоторые актуальные проблемы современного африканского языкознания» подчеркнул необходимость записи и спасения исчезающих языков, дал общий очерк языковой политики в странах Африки, отметил важность полевых описаний отдельных языковых групп и роль профессионалов-лингвистов в разработке прогноза языкового развития.

Новые подходы к реконструкции Нигеро-конголезской семьи предложила одна из старейших языковедов-африканистов ***Кей Уильямсон*** (США), многие годы работающая в Нигерии. Рассматривая ни-

еро-конголезские языки как часть более широкой Нило-сахарской языковой общности, она призвала к последовательной и кропотливой работе без спешки и торопливости с выводами над реконструкцией отдельных языковых групп.

Маститый американский ученый ***Пол Ньюмен*** размышлял (на основе анализа существующих описаний строя языка хауса) о принципах создания модели референциальной грамматики африканских языков по схеме «от простого к сложному».

Завершил работу Конгресса круглый стол (ведущий — профессор Н. Цифер из Вены) «Африканские языки в третьем тысячелетии». Подчеркивалось, что идет процесс демократизации африканских языков, — на них ведется учебный процесс в образовательных учреждениях; африканское языкознание как самостоятельная дисциплина преподается во многих университетах Африки; позитивными моментами характеризуется языковая политика во многих странах Африки. Отмечалось, что в африканском языкознании окончательно ушел в прошлое подход к африканским языкам как к «идиомам» и «диалектам», не прерывается полевая исследовательская работа ученых, возрастает интерес к методологическим подходам и теоретическим обобщениям, к сравнительно-историческим исследованиям (более 20% докладов было посвящено этой проблематике), большего внимания требуют несколько забытые вопросы социальной лингвистики, вопросы взаимоотношения языка и истории культуры, изучения диалектов. Особое значение было придано практической направленности африканского языкознания — подготовке грамматик, разработке учебных программ языковых курсов и т. п. Как ярко сформулировала представительница ЮАР, «третье тысячелетие будет тысячелетием африканских языков».

Среди более трехсот участников Конгресса из 40 стран достойно была представлена отечественная африканистика учеными московских академических учреждений — Института языкознания: д. ф. н., профессор ***В. А. Виноградов*** («Фокусные конструкции в западно-африканских языках»), д. ф. н., профессор ***В. Я. Порхомовский*** («Генетическая реконструкция и историческая типология: вид и время в чадских языках в хамито-семитской перспективе»), к. ф. н. ***В. А. Плунгян*** («Видовые оппозиции в языке догон»); Института востоковедения: д. ф. н. ***А. Г. Белова*** («Префиксы каузатива в хамито-семитских языках»), к. ф. н. ***О. В. Столбова*** («Чадские фонологические реконструкции»); Института Африки: к. ф. н. ***А. В. Яковлев*** («Система гласных в языке африкаанс»); а также Института стран Азии и Африки при МГУ: к. ф. н., доцент ***Ю. Г. Суэтина*** («Хвалебные эпитеты к названиям городов-государств Северной Нигерии»).

С четырьмя докладами выступили сотрудники кафедры африканистики Санкт-Петербургского университета: к. ф. н., доцент ***Н. А. Добронравин*** («Языки хауса, сонгай и манде в Нигерии: многоязычие в регионе Кебби и Сокото» и «Язык кьянга в северо-западной Нигерии»), к. ф. н., доцент ***А. Ю. Желтов*** («Именные классы в языке суахили: некоторые аспекты парадигматического анализа»), д. ф. н., профессор ***А. А. Жуков*** («Литературные памятники как источники для сравнительно-исторического изучения языка суахили»).

Оргкомитет Конгресса поручил В. А. Виноградову, А. А. Жукову и В. Я. Порхомовскому вести отдельные заседания секций «Язык и культура», «Историческое языкознание».

Участие большинства российских ученых оказалось возможным благодаря финансовой поддержке со стороны Правительства Саксонии, а также исключительному вниманию и энергии профессора Э. Вольфа — директора Института африканистики Лейпцигского университета, с которым кафедра африканистики СПбГУ сотрудничает вот уже более тридцати лет на основе Договора о сотрудничестве между двумя университетами. Недавно этот договор вновь был продлен.

Характерной особенностью состоявшегося Второго форума африканистов-языковедов явилось активное участие ученых из многих государств Африки, прежде всего Нигерии, ЮАР, восточно-африканских стран. Большой группой лингвистов была представлена, естественно, Германия, а также США, Россия (десять участников), Великобритания, Франция. Стремительно входит в африканское языкознание новое поколение лингвистов.

Конгресс обновил состав своего Постоянного Комитета (председателем стал известный немецкий ученый Б. Хайне), которому предстоит решить вопрос о месте и времени проведения следующего Конгресса.

А. А. Жуков

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ настоящего выпуска альманаха*

Барановская Наталья Анатольевна — старший лаборант сектора Древнего Востока СПбФ ИВ РАН. Сфера научных интересов: история отечественного востоковедения.

Джалиле Джалил — профессор Венского университета (Австрия), член-корреспондент Иракской Академии наук, член Международного Пен-клуба, доктор исторических наук. Тема докторской диссертации: «Становление и развитие курдского освободительного движения в Османской империи (XIX—начало XX вв.)». Автор более семидесяти книг, статей и публикаций по истории, культуре и фольклору курдов.

Доронин Борис Григорьевич — профессор СПбГУ, доктор исторических наук. Тема докторской диссертации: «Официальное историописание — государственно-политический институт империи Цин (XVII—XVIII вв.)» (СПб., 1994). Область научных интересов: китайская историография, история Китая XVII—XVIII вв. Опубликовано свыше ста научных работ.

Иванова Маргарита Владиленовна — преподаватель Санкт-Петербургской классической гимназии № 610, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: «Идеология царской власти в древнем Израиле» (СПб., 1997). Сфера научных интересов: библеистика, мифология, культурология.

Крылова Ольга Николаевна — студентка V курса кафедры индийской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского Государственного университета, президентский стипендиат. Сфера научных интересов: древнеиндийский эпос «Махабхарата», религиозно-мифологический, этнографический и морально-этические аспекты его содержания.

Либина Рената Борисовна — преподаватель 586 школы. Сфера научных интересов: формирование древнеегипетской культуры.

Невелева Светлана Леонидовна — старший научный сотрудник сектора Южной и Юго-Восточной Азии СПбФ ИВ РАН, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: «Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса». Сфера научных интересов: структурно-типологическое исследование «Махабхараты», поэтическая система эпоса (композиция и стилистика), мифо-ритуальные связи эпического содержания. Опубликовано свыше шестидесяти работ.

Панфилов Панфилов Валерий Сергеевич — доцент кафедры китайской филологии Восточного факультета СПбГУ, доктор филологических наук. Тема докторской диссертации: «Грамматический строй вьетнамского языка» (СПб., 1993). Опубликовано значительное количество научных работ, в том числе монография: Грамматический строй вьетнамского языка. СПб., 1993. Сфера научных интересов: вьетнамская филология.

Сазыкин Сазыкин Алексей Георгиевич — старший научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат филологических наук. Сфера научных интересов: монголоведение, рукописи, ксилографы, монгольские литература и источниковедение, народный буддизм. Опубликовано около шестидесяти научных работ.

Султанов Турсун Икрамович — ведущий научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, доктор исторических наук. Тема докторской диссертации: «Памятники исторической литературы Средней Азии и Восточного Туркестана XV—XIX вв. (проблемы генезиса и функционирования» (Л., 1989). Область научных интересов: история культуры и историография Средней Азии и Казахстана в средние века. Опубликовано значительное количество научных работ, в том числе монографии: Кочевые племена Приаралья XV—XVII вв. М., 1982; Казахстан. Летопись трех тысячелетий. Алма-Ата, 1992, и др.

Туркин Сергей Рудольфович — младший научный сотрудник сектора Среднего Востока СПбФ ИВ РАН. Область научных интересов: история средневекового Ирана, история науки на мусульманском Востоке, источниковедение, текстология, кодикология и археография персидских рукописей.

Успенский Владимир Леонидович — научный сотрудник СПбФ ИВ РАН, кандидат исторических наук. Тема кандидатской диссертации: «Сочинения гуна Гомбоджаба как памятник монгольской историографии XVIII в.» (Л., 185). Область научных интересов: политическая и религиозная история Монголии и Тибета, каталогизация тибетских и монгольских рукописей и ксилографов.

Редакция альманаха «Петербургское востоковедение» приносит извинения А. М. Кабанову за допущенную в восьмом выпуске досадную неточность: в разделе «Письма разным лицам о культе божества Осирасама» из сборника «На стеклах вечности... Николай Невский» (с. 331—366) в качестве переводчика вместо А. М. Кабанова ошибочно указан А. Н. Мещеряков. Там же в качестве переводчика работы «Лечение болезней на Мияко» указан А. Н. Мещеряков, хотя данная работа была написана Н. А. Невским на русском языке; первая ее публикация была осуществлена А. М. Кабановым на страницах журнала «Кунсткамера» (СПб., 1994. Вып. 4. С. 263—283).

---

* В виду отсутствия места мы приводим только сведения о об авторах, впервые публикующих свои материалы на страницах нашего альманаха. О прочих авторах см. выпуски 3—8.