ЦЕНТР
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

St.Petersburg Journal of Oriental Studies

Выпуск 10
Volume

Петербургское Востоковедение, вып. 10

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

ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

ST.PETERSBURG JOURNAL OF ORIENTAL STUDIES

выпуск 10
volume 10

Центр
«Петербургское Востоковедение»
Санкт-Петербург
2002

ББК Т3(5)я52

Настоящее издание подготовлено в рамках научной программы Санкт-Петербургского научного центра РАН

Настоящее издание выпущено при поддержке Комитета по печати и связям с общественностью Санкт-Петербурга

Альманах «Петербургское востоковедение»
Выпуск десятый

Главный редактор *И. А. Алимов*
Ответственный редактор выпуска *О. И. Трофимова*

Издательство «Петербургское Востоковедение»
191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18
☎ Тел./факс: (812) 3116283
http://www.pvcentre.agava.ru
E-mail: pvcentre@mail.ru
Для корреспонденции:
✉ 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111

Макет выполнен в издательстве «Петербургское Востоковедение»
Набор — *Т. В. Чудинова, Г. А. Кочугурова*
Корректоры — *Т. Г. Бугакова, И. П. Сологуб, Н. В. Пивоваренок*
Технические редакторы — *М. В. Вялкина, Л. И. Гохман*

Издательская лицензия ЛР № 65555 от 05.12.97. Подписано в печать 15.09.02
Формат 60x90 1/16. Гарнитура основного текста «Таймс». Печать офсетная
Бумага офсетная. Объем 39 п. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3840

ОТПЕЧАТАНО В РОССИИ

Отпечатано с оригинал-макета в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

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 издательству «Петербургское Востоковедение».

ISSN 0869-8392

ISBN 5-85803-216-8 (вып. 10)

© «Петербургское Востоковедение», 2002
© Коллектив авторов, 2002

«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»
Выпуск десятый

Содержание

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМУ ФИЛИАЛУ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ — 180 ЛЕТ

Ю. А. Петросян **7** Традиции Азиатского музея и их хранители

Е. И. Кычанов **13** Санкт-Петербургскому филиалу Института востоковедения Российской Академии наук — 180 лет

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

24 «Повесть о Великом мире» («Тайхэйки»). Кн. 3
Предисл., пер. с яп. и ком. В. Н. Горегляда

И. А. Алимов **50** Шэнь Ко и его сборник «Записи бесед в Мэнси»

Шэнь Ко **60** Записи бесед в Мэнси.
Пер. фрагментов с кит. и примеч. И. А. Алимова

В. В. Кушев **75** «Дастар-нама» Хушхаль-хана Хаттака — паштунская энциклопедия XVII века (главы из сочинения). Пер. с афганского

В. В. Емельянов **94** Шумерский космогонический миф «Энки и устройство мира»

107 Энки и устройство мира
Пер. с шумерского и примеч. В. В. Емельянова

ORIENTALIA: СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

К. Ю. Солонин **124** Утайшань, кидане, тангуты и буддизм на севере Китая

Л. Н. Меньшиков **142** Ван Фань-чжи (90-е гг. VI в.—60-е гг. VII в.). Открытие поэта

158 Приложение: Ван Фань-чжи. Стихотворения. Пер. с кит. и примеч. Л. Н. Меньшикова

А. В. Парибок, Д. В. Оленев **163** Введение в древнеиндийский органон познания

Г. Е. Куртик **186** Ранняя история месопотамских созвездий (К проблеме происхождения созвездий)

Ю. Б. Гаврилова **230** Сакральные формулы царских надписей Урукагины

С. А. Французов **246** Политическое развитие Южноаравийско-эфиопской цивилизации в I тыс. до н. э.—1-й половине I тыс. н. э.: от раннего государства к несостоявшейся империи

Джалиле Джалил **271** Курдская версия суфийской легенды об Ибрахим Адхаме

А. П. Векилов **292** О семантике слова *ala* в эпосе «Деде Коркут»

Ю. А. Иоаннесян **299** Исторически немотивированный маджгульный гласный как значимая ареальная диалектная черта

С. Гюнтер **305** Абу Сулайман ал-Хаттаби ал-Бусти: Жизнь и научное творчество традиционалиста X века и его изречения о положении в религиозных науках

С. М. Якерсон **317** Системы обозначения года в еврейской рукописной традиции

Источниковедение и историография

С. Р. Туркин **335** Новый взгляд на «Докладную» Джа'фара Табризи Байсунгури на имя Байсунгур б. Шахрух б. Тимура

А. С. Жамкочян **342** Апокрифический сюжет в самаритянской книге Иисуна сына Навина и один из эпизодов армянского эпоса «Давид Сасунский»

С. Н. Носеда **351** О неизвестном эпизоде из арабского апокрифического Евангелия в собрании Амброзианы

Японская литература нового времени

Г. Д. Иванова **358** Рассказы Мори Огай

Мори Огай **361** Цугэ Сиродзаэмон (пер. и примеч. Г. Д. Ивановой)

377 Токо Тахэй (пер. и примеч. Г. Д. Ивановой)

386 Юй Сюань-цзи (пер. и примеч. Г. Д. Ивановой)

Архив

Л. Н. Меньшиков **398** Коллекция китайских эстампажей

В. М. Алексеев **403** Стела XI в. об основании первого эпиграфического музея

В. М. Алексеев **419** Эстампажи стел музея Бэйлинь в г. Сианьфу

Г. Ф. Благова **436** О нереализованных научных планах академика А. Н. Самойловича (по архивным данным)

О. Ф. Акимушкин **446** Автобиографическая справка Владимира Алексеевича Иванова

В. А. Иванов **447** Краткая справочная биографическая заметка (публ. текста и примеч. О. Ф. Акимушкина)

455 List of Publications by W. Ivanow up to the 1-ist January 1962

Е. К. Молчанова **459** В. А. Иванов: из истории русской иранистики в зарубежье

Джон Барлоу **464** Оттон Оттонович Розенберг (1888—1919), блестящий молодой русский буддолог

479 Анатолий Несторович Генко (1896—1941): памяти ученого-востоковеда

А. А. Сумбулатов **480** А. Н. Генко — лингвист

Ю. Д. Анчабадзе **484** А. Н. Генко — этнограф-кавказовед

А. Н. Генко **486** Речь памяти Н. Я. Марра, читанная 6 января 1935 г. в Большом конференц-зале Академии наук в Ленинграде

Г. А. Генко **493** Из воспоминаний об отце (А. Н. Генко в кругу семьи и друзей)

Т. А. Шумовский **507** Голос памяти (воспоминания сокамерника)

508 Список опубликованных работ А. Н. Генко

Personalia

И. А. Алимов, О. И. Трофимова **513** О. Д. Джалилову — 70 лет! Ученый. Хранитель. Человек

In Memoriam

О. И. Трофимова **517** Ушедшие востоковеды

А. Б. Никитин, В. Г. Шкода **521** Памяти Евгения Владиславовича Зеймаля (3.X.1932—6.V.1998)

А. Ф. Троцевич **531** Памяти Марианны Ивановны Никитиной (15.X.1930—29.X.1999)

Л. Н. Меньшиков **534** Памяти Изольды Эмильевны Циперович (31.VIII.1918—11.I.2000)

А. Б. Халидов **539** Памяти Владимира Вячеславовича Полосина (31.XI.1944—19.II.2000)

Л. Н. Меньшиков **543** Памяти Леонида Иоакимовича Чугуевского (3.VIII.1926—23.VI.2000)

Ю. А. Иоаннесян **551** Памяти Владимира Васильевича Кушева (30.XI.1927—27.VI.2001)

О. Г. Большаков **553** Профессор А. Б. Халидов. Взгляд из Арабского кабинета (25.II.1929—1.XII.2001)

Л. Н. Меньшиков **559** Памяти Владимира Семеновича Спирина (5.V.1929—17.V.2002)

Р. Н. Дёмин **565** Фрагмент текста «Хуанди нэй цзин тай су», схематизированный В. С. Спириным (страничка из архива В. С. Спирина)

К. Маранджян **568** Памяти Владислава Никаноровича Горегляда (24.X.1932—3.VI.2002)

MISCELLANEA

В. В. Емельянов **572** Шумерология: мировое разделение труда

А. А. Долинина **577** Размышления об «Осадной записи» А. Н. Болдырева

С. М. Якерсон **583** Рец.: Вартанов Ю. П. Еврейские палеотипы Российской Национальной библиотеки

А. Л. Хосроев **588** Рец.: Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат

А. Л. Хосроев **595** Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада

Б. Л. Рифтин **598** Об американском издании дунганских (хуэй) сказок. В связи с выходом книги: Li Shujiang, Karl W. Luckert. Mythology and Folklore of the Hui, a Muslim Chinese People

Л. Н. Меньшиков **607** Рец.: В. М. Алексеев. Письма к Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио

А. Матвеев **611** Рец.: Vassilios Christides. Byzantine Libya and the March of the Arabs towards the West of North Africa

617 Альманах «Петербургское востоковедение». Содержание выпусков 1—9

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМУ ФИЛИАЛУ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ — 180 ЛЕТ

ТРАДИЦИИ АЗИАТСКОГО МУЗЕЯ И ИХ ХРАНИТЕЛИ

Ю. А. Петросян
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

В российской науке и культуре XIX век — особенный. Об этом сказано и написано немало. Если попытаться сказать об этом коротко, то достаточно, пожалуй, одной фразы — это был век рождения тех культурных традиций, которые стали основой неповторимости культуры современной России. И вряд ли есть какая-либо отрасль науки или область культуры, которая бы не сохраняла эти традиции в России наших дней, и не благодаря, а вопреки историческим обстоятельствам. Не осталось в стороне от этого процесса и российское востоковедение, научные традиции которого начали складываться в самом начале столь значительного для всей российской науки и культуры XIX в.

Подлинным центром формирования традиций научного востоковедения стал созданный в 1818 г. Азиатский музей Академии наук. Общеизвестно, что это новое академическое учреждение в короткий срок превратилось в мирового значения центр собирания и хранения письменных памятников народов Востока. На протяжении всего XIX в. непрерывно шел процесс пополнения коллекции восточных рукописей. Ученые и путешественники, дипломаты и лица духовного звания, военные и коллекционеры, собиратели восточных древностей — вот круг основных дарителей тех рукописных книг, которые составили бесценные коллекции Азиатского музея. Надо отдать должное и царскому правительству, которое многократно выделяло немалые суммы на приобретение рукописей для Азиатского музея. Так, уже в 1819 г. была приобретена ценнейшая коллекция арабских, персидских и турецких рукописей у бывшего французского консула в Алеппо Ж.-Л. Руссо. За нее была назначена большая по тем временам сумма — 36 тысяч франков. Многие известные русские востоковеды (Н. В. Ханыков, В. А. Жуковский, С. Ф. Ольденбург и другие) получали, отправляясь в экспедиционные поездки по странам Востока, немалые денежные суммы для приобретения рукописей и книг для Азиатского музея.

Однако конечно же не собирательская деятельность, при всей ее значимости, закладывала основы научной традиции Азиатского музея. Хранительские функции в Азиатском музее исполнял очень небольшой штат, который имел в первые годы работы музея лишь несколько сотрудников — директор, один хранитель и двое служителей. Несмотря на быстрый рост коллекций рукописей и книг, число хранителей уве-

личилось до трех лишь в 1912 г. Но дело было не в количестве штатных работников, занятых преимущественно хранительскими и административными обязанностями. Научные традиции Азиатского музея зародились и развивались в той среде первоклассных петербургских востоковедов, в том числе и преподавателей Восточного факультета Петербургского университета, для которых изучение рукописей — письменных памятников народов Востока стало делом жизни. Так начал формироваться важнейший принцип российского востоковедения, которое уже в XX в. стали именовать «классическим», — принцип основополагающего значения изучения письменных памятников в качестве главного инструмента познания исторического и культурного прошлого. Так начала складываться важнейшая традиция Азиатского музея — признание за текстом памятника особой роли в востоковедении. В сущности, именно этот тезис отстаивали в своей научной деятельности и сами директоры Азиатского музея — арабист Х. Д. Френ, иранисты Б. А. Дорн и К. Г. Залеман, индолог С. Ф. Ольденбург. Исключительную роль рукописной книги в исследовании истории и культуры народов Востока признавали и подтверждали своими трудами многие выдающиеся востоковеды Петербурга, десятилетиями регулярно посещавшие Азиатский музей и изучавшие его коллекции. Именно эти люди составили научное сообщество тех, кого Х. Д. Френ уже через год после создания Азиатского музея призывал посещать музей и пользоваться его научными коллекциями. Х. Д. Френ писал летом 1819 г., что Азиатский музей открыт для всех, кто интересуется восточными народами и их литературой, и читатели здесь «найдут удобности, которые потребны для употребления с пользой рукописей». Молодой директор подчеркивал при этом, что читатель-востоковед «может пользоваться желаемой рукописью во всякое время года».

Среди тех, кто регулярно посещал Азиатский музей и работал с материалами его замечательных коллекций, были ученые, которые вместе с крошечным штатом сотрудников Азиатского музея и формировали его научные традиции. Десятки талантливых востоковедов, трудившихся в Петербургском университете и в ряде государственных учреждений, связали свою научную судьбу с музеем и его коллекциями. Чтобы оценить значение этого факта в истории формирования традиций Азиатского музея, достаточно назвать имена этих людей, известных сегодня всем востоковедам в России и за ее пределами. До преобразования музея в Институт востоковедения (1930 г.) в нем работали с материалами рукописных коллекций такие выдающиеся востоковеды, как арабисты В. Р. Розен и И. Ю. Крачковский, иранисты Ф. А. Розенберг и В. А. Жуковский, В. А. Иванов и А. А. Ромаскевич, А. А. Фрейман и Е. Э. Бертельс, тюркологи А. О. Мухлинский и И. Н. Березин, В. В. Григорьев и В. Ф. Смирнов, историки Ближнего и Среднего Востока В. В. Вельяминов-Зернов и В. В. Бартольд, китаеведы Н. Я. Бичурин и В. М. Алексеев, К. К. Флуг и Ю. К. Шуцкий, маньчжуровед В. Л. Котвич, тибетолог и монголовед Я. И. Шмидт, индолог Н. Д. Миронов.

Примечательно, что всех этих ученых, бесспорно, объединял глубокий интерес к историко-культурному прошлому Востока, к его культурным традициям. Очевидно и другое (об этом свидетельствует научное наследие упомянутых выше востоковедов): все они высоко оценивали роль восточной письменной традиции в исследовании истории и культуры народов Востока. Так они понимали свою научную задачу, так воспитывали и своих учеников. В результате на протяжении всего XIX в. сформировался тот основной принцип, который определил характер научных традиций Азиатского музея, — изучение историко-культурного наследия народов Востока на основе их письменных памятников.

К концу XIX в. Азиатский музей превратился, как было сказано, в одно из самых крупных в мире хранилищ восточных рукописей. В музее царила атмосфера глубочайшего уважения к этим ценнейшим письменным памятникам и к их создателям. На рубеже XIX—XX вв. ученые хранители музея поддерживали активные научные связи с многими рукописными и книжными хранилищами мира. Опытные хранители стремились привлечь в музей научную молодежь, которая могла только в его стенах получить нужные специальные знания, необходимые для работы с обширными рукописными, архивными и книжными фондами музея. Вот как И. Ю. Крачковский, говоря о тогдашнем главном хранителе Азиатского музея Ф. А. Розенберге, характеризовал обстановку в Азиатском музее в 20-х гг. нашего века: широкие научные связи с другими рукописными хранилищами и библиотеками мира, а также подготовка новых работников для музея — знатоков архивных, рукописных и книжных фондов. Ф. А. Розенберг, по словам И. Ю. Крачковского, учредил в музее свою «совершенно своеобразную кафедру». Эта работа по обеспечению преемственности с той поры стала еще одной из важных традиций музея.

В те годы в музее работали многие выдающиеся ученые, посвятившие свою жизнь сохранению и изучению бесценных коллекций. В их числе были Е. Э. Бертельс и Ю. Н. Марр. Вспоминая о работе по размещению и инвентаризации рукописных фондов, Е. Э. Бертельс писал впоследствии: «Для нас обоих это был один из самых блаженных моментов жизни. Все бесконечные богатства этих замечательных коллекций сразу разверзлись перед нами. И каждый день, проведенный за разборкой рукописей и установкой их по старым местам, приносит новые открытия и новые радости». Думаю, что эти чувства близки и понятны тем, кому довелось в 1957—1959 гг. участвовать в работах по созданию того вида нашего основного хранилища рукописей, которое оно имеет в эти дни.

О преобразовании Азиатского музея в ИВ АН в 1930 г. сказано и написано много. В связи с темой данной статьи хотелось бы затронуть вопрос, в какой мере это событие повлияло на традиции Азиатского музея. К сожалению, ориентация нового научного учреждения почти исключительно на изучение проблем современного Востока едва не привела к полному разрыву с традициями Азиатского музея. В 30—40-е гг.

внимание к изучению исторического и культурного прошлого Востока было резко ослаблено, соответственно и снизилось внимание к проблемам восточной текстологии. И все же группе подлинных энтузиастов, в числе которых были И. Ю. Крачковский и И. А. Орбели, В. М. Алексеев и Н. И. Конрад, Е. Э. Бертельс и Ю. Н. Марр, их ученики и ближайшие коллеги, удалось сохранить довольно тонкую нить, связывавшую Азиатский музей с современным российским востоковедением. Дальнейшее плодотворное развитие традиций Азиатского музея началось на рубеже 50—60-х гг., в пору хрущевской «оттепели».

Эта пора принесла неожиданные перемены в жизнь востоковедов, деятельность которых по большей части не выходила в то время за рамки тематики, признанной актуальной в плане практической политики экспертами из соответствующих партийных или государственных ведомств. Не удивительно, 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 исследований, на которые партийным чиновникам представлялось целесообразным тратить государственные средства.

Перевод в 1951 г. Института востоковедения из Ленинграда в Москву привел к тому, что ленинградское академическое востоковедение было ограничено небольшим Сектором восточных рукописей, обеспечивавшим главным образом хранительские функции. Надо сразу же отметить, что сотрудники этого сектора А. Н. Кононов и Н. В. Пигулевская, В. И. Беляев и В. С. Воробьев-Десятовский, И. П. Петрушевский и Н. Д. Миклухо-Маклай, З. И. 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 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.

Скоро (1959—1961 гг.) в витринах востоковедных библиотек появились первые публикации памятников восточной письменности. Это были факсимильные издания ряда уникальных арабских, персидских, турецких, монгольских, корейских и японских письменных памятников

из коллекции ЛО ИВ РАН. Выполнение программы каталогизации и описания фондов позволило перейти к осуществлению следующего важного этапа текстологической и источниковедческой работы — научно обоснованному отбору наиболее ценных памятников для изучения и издания.

Текстологи-востоковеды изучают и издают тексты не только из коллекции ИВ РАН, но и из фондов Российской национальной библиотеки и библиотеки Восточного факультета СПбГУ. Некоторые разделы текстологической работы опираются и на изданные или микрофильмированные тексты из других коллекций, в том числе зарубежных. Однако программа издания текстов предусматривает главным образом публикацию памятников из коллекции Института востоковедения РАН. Изданы десятки томов арабских, турецких, персидских, китайских, японских и корейских письменных памятников. Так на наших глазах и, что для нас особенно важно, при нашем непосредственном участии, получила новую жизнь замечательная традиция Азиатского музея — от исследования текста к анализу историко-культурного прошлого народа. Нельзя не отметить, что нам в этом очень помогали директоры ИВ АН — Б. Г. Гафуров и Е. М. Примаков.

В последние годы, отмеченные огромными трудностями в развитии фундаментальных исследований в российской науке, возникли казавшиеся некоторое время непреодолимыми проблемы с изданием работ востоковедов-текстологов. Но заменившие уныние упорные поиски выхода из сложившейся ситуации дали свой результат. Молодой, успешно развивающийся Центр «Петербургское Востоковедение» начал в 1993 г. выпуск текстологических работ в новой издательской серии «Памятники культуры Востока». Уже изданы тексты (с переводом и исследованием) уникальных памятников на арабском, тангутском и корейском языках, в производстве еще несколько интересных и важных публикаций. Постепенно восстанавливается процесс публикации памятников в издательской фирме «Восточная литература» в Москве. Значительную поддержку петербургским востоковедам-текстологам оказывают Российский гуманитарный научный фонд и Российский фонд фундаментальных исследований.

В 60—90-х гг. сохранение традиций Азиатского музея отмечалось творческой и хранительской деятельностью большой группы исследователей восточных рукописей, труды которых принесли нашей науке мировую известность, закрепили преемственность поколений в российском классическом востоковедении. О. Ф. Акимушкин и А. Б. Халидов, В. Н. Горегляд и Л. Н. Меньшиков, О. Г. Большаков и Е. И. Кычанов, М. И. Воробьева-Десятовская и Э. Н. Темкин и многие их ученики и последователи сумели обеспечить тот высочайший профессионализм, который традиционно отличал ученых Азиатского музея в их исследовательской и хранительской работе.

Хотелось бы отметить, что, при всей значимости наших нынешних материальных трудностей, наиболее важной проблемой ученой деятельности в области восточной текстологии является сегодня подготовка качественной научной смены поколению текстологов-востоковедов 60—

80-х гг. Общее падение престижа научной деятельности в постперестроечной России очень затрудняет решение этой проблемы, но ученые-текстологи старшего поколения не теряют надежды на то, что наша научная среда будет пополняться молодыми людьми, для которых восточные рукописи суть не экзотические листы старинной бумаги, а умные собеседники, всегда готовые поделиться своими, порой уникальными, знаниями. Именно этой молодежи предстоит сохранять и развивать традиции Азиатского музея.

В заключение отметим, что люди, собравшие наши замечательные коллекции, завещали нам их изучать и бережно хранить. Обеспечивая сохранность и должные условия хранения рукописных и архивных фондов, мы в последние годы начали формировать новую традицию — выставочные программы, которые позволили нам обеспечить нормальное функционирование нашего учреждения в условиях все нарастающего финансового кризиса РАН. Париж и Нью-Йорк, Вена и Лугано, Кагосима и Токио — вот наши выставочные маршруты. И дело не только в средствах, которые они принесли и приносят Филиалу. С уверенностью можно сказать, что выставочные программы сделали наш профессиональный авторитет в востоковедном мире еще значительнее. И пусть эта традиция станет в один ряд с другими замечательными традициями Азиатского музея.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОМУ ФИЛИАЛУ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК — 180 ЛЕТ

Е. И. Кычанов
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

В декабре 1998 г. Институт востоковедения Российской Академии наук отметил свое 180-летие. Россия — евразийская страна. Со второй половины XVI в. владения московских царей перевалили за Урал, и с XVII в. Россия вошла в соприкосновение с Китаем, монголами, ойратами и калмыками, Ираном и оттоманской Турцией. Востоковедение как особая отрасль знаний по изучению Востока родилось в первую очередь из востоковедения практического — необходимости знать языки и страны общения. Практически востоковедение осуществлялось и через собирательство — приобретение вещей, книг, предметов роскоши и т. п. Первыми трудами на востоковедные сюжеты стали официальные и неофициальные отчеты о дипломатических миссиях и поездках по делам торговли. Хорошим примером таких отчетов могут служить материалы по XVII в., собранные в многотомниках о русско-китайских, русско-монгольских отношениях и т. п.

Путь к Институту востоковедения Российской Академии наук шел через Кунсткамеру Петра I и Азиатский музей. В Кунсткамере (основана в 1714 г.) с 1722 г. имелось специальное помещение для книг. С основанием в 1725 г. Академии наук книги из Кунсткамеры перешли в библиотеку Академии, в том числе и восточные рукописи — «рукописные книги, на восточных языках писанные»[1].

Учреждение Азиатского музея связано с именем президента Академии наук С. С. Уварова. 23 ноября 1818 г. им в Комитет правления Академии наук в связи с покупкой восточных рукописей у Ж. Руссо было направлено письмо об образовании Восточного кабинета в дополнение к Азиатскому, имевшемуся с 1815 г. при Академическом музее:

[1] Опыт о Библиотеке и Кабинете редкостей и истории натуральной Санкт-Петербургской Императорской Академии Наук, изложенный на французском языке Иоганном Бакмейстером, подбиблиотекарем Академии наук, а на российский язык переведенный В. Костыговым. СПб., 1799. С. 86.

От Президента Императорской Академии наук
В Комитет Правления при оной Академии

В Музее Императорской Академии наук доселе находилось немало книг и рукописей восточных, а ожидаемым теперь из Марсели, купленным для сей Академии с Высочайшего соизволения у г. Руссо собранием сия часть значительно приумножится. Сверх того хранилась и богатая коллекция восточных медалей.

По случаю чего представлял я г. Министру Духовных дел и Народного просвещения о необходимости устроить при Кунсткамере Академии особое отделение для медалей, рукописей и книг восточных под названием Восточного кабинета и хранителем оного определить г. академика Френа с произвождением ему за сей труд к получаемому им жалованию прибавочных по 400 рублей в год из экономических средств Академии.

Ныне г. Министр дал мне знать, что по внесенной им записке Комитет гг. Министров утвердил такую прибавку жалования г. академику Френу, полагая производство оной с 1-го января будущего 1819 года[1].

27 ноября 1818 г. Х. Френу было предложено принять восточные рукописи и медали. Возможно по личной инициативе Х. Френа Восточный кабинет уже в декабре 1818 г. стал именоваться «Восточным кабинетом Азиатского музея»[2]. В докладе Конференции Академии наук от июня 1819 г. Х. Френ именует вверенное ему учреждение Азиатским музеем.

Наименование «Азиатский музей», несмотря на некоторую неясность, когда, кем и каким документом введенное, осталось за этим учреждением АН до апреля 1930 г.

С июля 1819 г. Азиатский музей был открыт всем желающим для научных занятий без прохождения всяких формальностей.

До 1837 г. Азиатский музей сосуществовал с Этнографическим музеем Академии, в 1837 г. эти музеи были разъединены. Академик Френ полагал хранимые в Азиатском музее рукописи «сокровищем» и ставил задачу описания их для введения в научный обиход, а также издания рукописных книг на языках оригиналов.

Азиатский музей быстро становился всероссийским центром приобретения и хранения восточных рукописей. С 1849 г. появляется периодическое издание Азиатского музея на французском языке «Азиатские заметки» («Mèlauge Asiatique»).

Следует сказать, что в традиции Азиатского музея было приравнивать старопечатную книгу — ксилографы (книги, напечатанные с досок) и книгу, тиражированную с помощью литографии, к рукописям.

Первыми двумя отделами Музея были библиотека («Книги или собственно библиотека») и отдел «Восточные рукописи, а также китайские, японские и другие ксилографы».

---

[1] СПб отд-ние Архива АН, ф. 4, оп. 2 (1818), № 1, л. 12—13.

[2] Азиатский Музей — Ленинградское отделение института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 15, сн. 60.

После открытия в 1855 г. в Санкт-Петербургском университете факультета восточных языков востоковедные исследования в столице Российской империи значительно расширились. Фонды Азиатского музея стали существенно пополняться за счет покупки книг от дипломатических представительств и российских дипломатов в странах Востока, от иностранных подданных, дарений ученых, научных экспедиций, от путешественников и т. д. Несмотря на наличие коллекций восточных рукописей и старопечатной книги в других библиотеках Санкт-Петербурга (Публичная библиотека, библиотека Восточного факультета университета и т. д.) собрание Азиатского музея было самым обширным.

С учетом поступлений после 1917 г. собрание восточной рукописной и старопечатной книги Азиатского музея становится одним из крупнейших в мире специализированных хранилищ такого рода, подлинной сокровищницей культур народов Востока на берегах Невы.

В первое десятилетие существования советской власти Азиатский музей становится Научно-исследовательским институтом [1]. В мае 1928 г. в основном на базе библиотеки и коллекций Азиатского музея в составе Академии наук учреждаются Институт буддийской культуры и Туркологический кабинет. В августе 1929 г. в докладе о работе Азиатского музея, адресованном Коллегии по проверке аппарата Академии наук, говорилось: «Азиатский музей в сущности не музей, а скорее специальная научная библиотека, которая собирает, обрабатывает, изучает и исследует свои рукописные книжные богатства... Когда в составе Академии наук образовался Туркологический кабинет, Институт буддийской культуры и в проекте находятся Кабинет арабской филологии, иранистики и Синологическая лаборатория, Азиатский музей фактически являлся и продолжает являться на практике единственным востоковедным центром Академии наук»[2].

В 1929 г. предметом обсуждения становится передача в Государственный Эрмитаж нумизматических и иных коллекций материальной культуры Азиатского музея, что и было позже осуществлено.

В том же году пополнились ряды действительных членов Академии наук. Среди новых академиков было немало востоковедов. Составились две группы ученых-востоковедов, одна из которых стояла за административно-финансовое объединение всех востоковедных учреждений Академии наук, а другая возражала против этого.

Время, как никогда, требовало участия востоковедов в осуществлении национальной политики Советского правительства внутри страны, участия в его внешнеполитической деятельности. И та и другая деятельность нуждалась в научно-источниковедческой базе, консультациях специалистов. Остро встал вопрос об изучении восточных языков, создании новых письменностей для народов Советского Востока. Не все в новой национальной политике Советского Союза было бесспор-

---

[1] Отчет АН СССР за 1927 г. I, с. XI.

[2] Азиатский Музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. С. 44.

ным (особенно это касалось отношения к религиям), но в целом эта политика имела своим результатом небывалый подъем национальной культуры народов Советского Востока.

23 мая 1930 г. решением ЦИК СССР по новому уставу Академии наук в Академии было образовано Отделение общественных наук. В составе Отделения создавалась группа востоковедения, а в ведение этой группы входил учрежденный Академией новый институт — Институт востоковедения АН, директором которого был утвержден академик С. Ф. Ольденбург.

Азиатский музей вошел в состав Института востоковедения своими фондами и специалистами. Институт востоковедения был сформирован как комплексное востоковедное учреждение, занимающееся исследованием и хранением рукописных богатств и всеми отраслями гуманитарных наук применительно к Востоку — историей, литературоведением, языками, религиями, культурой и т. д. — от древности до современности. Положение о новом Институте было утверждено общим собранием Академии наук 2 октября 1930 г. При Институте была открыта аспирантура, позже — докторантура.

Надо особо подчеркнуть, что в практической жизни никогда не было жесткой грани между академическим востоковедением и университетским. Ведущие востоковеды, академики и члены-корреспонденты, были одновременно и сотрудниками Института и профессорами университета. Определенные противоречия обозначились между востоковедами-традиционалистами и востоковедами новой формации, активно участвовавшими в перестройке страны, между теми, кто получил старое добротное образование, и теми, кто был привлечен в востоковедение благодаря своему рабоче-крестьянскому происхождению с заводов и фабрик и со студенческих скамей из других вузов. Отголоски противоречий между этими двумя группами востоковедов ощущались до начала 60-х гг.

О достижениях Института востоковедения АН довоенных и послевоенных лет и достижениях Ленинградского отделения Института востоковедения за первые десять лет его работы по каждой востоковедной дисциплине подробно рассказано в сборнике «Азиатский Музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР», изданного к 150-летию института (1968) в 1972 г. Нет нужды повторять эти сведения. Следует только напомнить еще раз, что через семь лет после своего открытия в 1937—1939 гг. Институт понес тяжелые потери в период репрессий. Об этом тоже уже немало написано.

Тяжело обрушилась на Институт востоковедения война 1941—1945 гг. и блокада Ленинграда. О погибших в ополчении, в рядах Советской Армии в годы блокады напоминает памятная доска, установленная в Институте на средства, собранные профкомом Института среди его сотрудников.

В годы блокады Институт размещался в здании Библиотеки Академии наук. После эвакуации почти всех сотрудников в 1942 г. он находился на попечении арабиста Д. В. Семенова, не пережившего блокаду, и ираниста Н. А. Болдырева. Им помогали два библиотекаря и

вахтер. Недавно изданы блокадные дневники Н. А. Болдырева[1], и очевидно, что не только мужество живших в осаде, достойное самого высокого восхищения, помогло сохранить рукописное собрание и библиотеку Института — от губительного попадания тяжелых бомб и крупнокалиберных снарядов, которые разрушили десятки других зданий в городе, но, как говорится, «Бог упас!». С горечью приходится узнавать, что и в те годы сотрудники Академии наук в Ленинграде вовремя не получали ту скромную зарплату, которая им причиталась. А они работали. В частности, из разрушенных и брошенных квартир в Институт доставлялись книги из библиотек умерших или эвакуированных сотрудников.

В годы войны Институт востоковедения невольно оказался разделенным на три части — одна группа трудилась в эвакуации в Ташкенте, вторая оставалась в Ленинграде, а в октябре 1943 г. организовалась группа в Москве. Именно в Москве особым докладом ее руководителя академика И. Ю. Крачковского был отмечен 125-летний юбилей Азиатского музея — Института востоковедения АН.

17 мая 1945 г. эвакуированные в Ташкент сотрудники Института возвратились в Ленинград. Институт в полной мере возобновил научную и хранительскую работу. Московская группа, насчитывавшая в 1946 г. одиннадцать человек, стала легитимной основой для перебазирования значительной части Института поближе к властям предержащим в Москву. 27 ноября 1948 г. Президиум АН СССР принял постановление о создании Института востоковедения в Москве и его Отделения в Ленинграде. На основании постановления Президиума АН СССР от 1 июня 1950 г. Совет Министров СССР принимает специальное решение о концентрации научных востоковедных сил в Москве в Институте востоковедения. Постановлением Президиума АН СССР от 2 августа 1950 г. в Ленинграде оставляется только Сектор восточных рукописей единого Института востоковедения АН СССР с центром в Москве. Безусловно, ленинградскому востоковедению этими решениями был нанесен ощутимый ущерб. Пострадал одновременно и Восточный факультет университета. Немало востоковедов оказались на улице без работы.

Следует напомнить, что до 1903 г. Азиатский музей размещался в помещениях Академии наук, вначале в головном здании по Университетской набережной, 5, затем — с 1903 по 1924 г. — в здании АН по Таможенному переулку. В 1924 г. он был перебазирован на пятый этаж нового здания Библиотеки Академии наук. Там же с 1930 г. помещался и Институт востоковедения. В 1949 г., еще до переезда в Москву, Институт был переведен из здания Библиотеки АН в помещение Ново-Михайловского дворца по Дворцовой набережной, 18. Переезд рассматривался специальной комиссией. 30 марта 1949 г. комиссия по сообщению заведующего делами АН И. А. Ванина приняла следующее решение:

---

[1] *Болдырев Н. А.* Осадная Запись. СПб., 1998.

1. Переезд Института востоковедения (имеется в виду переезд из здания Библиотеки АН в Ново-Михайловский дворец по Дворцовой набережной, 18) технически возможен и целесообразен.

2. Помещения, отводимые в здании по Дворцовой наб., 18 под рукописный фонд и библиотеку института, более лучшие, чем имеющиеся в библиотеке АН, особенно при проведении мер для хранения, противопожарных и устройства вентиляции. Кроме того, имеется возможность расширения библиотеки за счет размещения книг по вертикали.

3. Приложить особое мнение зам. директора Института востоковедения А. К. Боровкова от 31.III.49 г.[1]

Последний пункт решения комиссии был связан с тем, что дирекция Института востоковедения возражала против переезда. Об этом и говорил на заседании комиссии А. К. Боровков по прямому поручению директора Института академика В. В. Струве. Основным было заявление о неприспособленности помещений для хранения рукописей и книг, в чем, безусловно, дирекция была права. Но 28 апреля вопрос был окончательно решен президентом АН академиком С. И. Вавиловым: «Доводы против переезда Института востоковедения неосновательны»[2].

Сектору во главе с Д. И. Тихоновым предстояло наладить работу по размещению фондов хранения, их инвентаризации и описанию (каталогизации). Почти все сотрудники Сектора, в том числе молодые специалисты, выпускники Восточного факультета, составившие в будущем основной костяк специалистов по рукописям Ленинградского отделения Института востоковедения АН, были заняты на работе с рукописями и книгами библиотеки. Три переезда и блокада не могли не отразиться на состоянии рукописных и книжных фондов. Были продолжены начатые еще до переезда Института в Москву усилия по возобновлению работы по реставрации и консервации рукописей. Справедливости ради следует сказать и то, что коллектив Сектора не замыкался на чисто технической работе, продолжалась и научная жизнь. Рамки Сектора были узкими для крепнувшего коллектива, насчитывавшего в 1954 г. 61 человек, коллектива, опиравшегося на богатые традиции петербургского-ленинградского востоковедения, на расширение работы Восточного факультета Университета, на финансовую помощь Киргизского филиала АН в поисках и переводах материалов по истории Киргизии, реально шире — всей Средней Азии. Именно в 1954 г. был поставлен вопрос о преобразовании Сектора в Ленинградское отделение Института востоковедения и выдвинута кандидатура возможного директора отделения — академика И. А. Орбели.

В феврале 1956 г. на XX съезде КПСС А. И. Микоян высказал претензии к работе Института востоковедения АН.

В июле 1956 г. Институт возглавил бывший первый секретарь ЦК КПСС Таджикистана Б. Г. Гафуров. 7 сентября 1956 г. Президиум АН постановил преобразовать Сектор восточных рукописей Института вос-

[1] Архив востоковедов СПбФ ИВ РАН, ф. 152, оп. 1, ед. хр. 51, с. 13.

[2] Там же. С. 14.

токоведения АН СССР в Ленинградское отделение Института востоковедения АН. 26 октября заведующим Отделением был назначен академик И. А. Орбели. Одновременно он был и деканом Восточного факультета Ленгосуниверситета. За короткий срок штаты Отделения практически были утроены за счет выпускников Восточного факультета университета и реабилитированных востоковедов, возвратившихся из мест заключения и ссылки. Отделение вскоре выступило одним из организаторов и активным участником XXV Международного конгресса востоковедов в Москве. О работе Отделения за первые десять лет его существования самую подробную информацию можно получить из книги «Азиатский Музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР».

С 1963 по 1996 г. Отделением (с 1991 г. — Филиалом) руководил д-р ист. наук проф. Ю. А. Петросян. Важнейшим для работы Отделения тех лет явилось решение Президиума АН СССР по докладу Ю. А. Петросяна от 24 марта 1967 г. закрепить за Отделением самостоятельную программу научных исследований по истории, литературам, языкам, идеологии стран Востока в древности и средневековье, прежде всего по базе хранимых Отделением и изучаемых его сотрудниками рукописных и архивных коллекций. В осуществление этой программы вложен огромный труд и высочайший профессионализм востоковедов старшего поколения — А. Н. Кононова, В. М. Штейна, В. В. Струве, Н. В. Пигулевской, Н. Д. Миклухо-Маклая, О. П. Петровой, В. Н. Беляева, И. М. Дьяконова, а также их последователей — О. Ф. Акимушкина, О. Ф. Большакова, В. Н. Горегляда, Е. И. Кычанова, С. Г. Кляшторного, Л. Н. Меньшикова, Ю. А. Петросяна, А. Б. Халидова и их многочисленных учеников, составляющих сегодня ядро научного коллектива Филиала.

Ленинградское отделение Института востоковедения сформировалось как научное учреждение по всестороннему исследованию стран Востока (комплексное востоковедение) со своим направлением работы в рамках Института востоковедения АН и собственной источниковедческой базой. Образуются научные серийные издания, в которых Отделению принадлежит ведущая роль:

1. Памятники письменности Востока (так называемая в обиходе «черная серия»).
2. Культура народов Востока.
3. Ежегодник «Письменные памятники Востока».

Годичные научные серии регулярно сопровождаются изданием «Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока». Через Главную редакцию Восточной литературы издательства «Наука» Отделение издает в среднем около 15 книг в год и десятки статей. Резко расширяются международные связи Отделения, крепнет его международный научный авторитет. Успешно реализуется трудная работа по составлению и публикации описаний и каталогов восточных рукописей и старопечатных книг. Издательство «Теза» с 1995 г. выпускает от имени Филиала ежеквартальный журнал по изучению вос-

точных рукописей на английском языке «Manuscripta Orientalia» (главный редактор Ю. А. Петросян; ныне главный редактор Е. А. Резван).

На данный момент в Рукописном отделе Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН зарегистрировано 85 639 единиц хранения. Из них 51 369 единиц — рукописи, 32 877 — ксилографы, 1393 — документы.

Китайских рукописей из Дуньхуана — 19 092
Рукописей арабской графики — 9774, из них:
арабских — 5184
персидских — 3080
тюркских — 1510
Согдийские и тохарские рукописи — 4652
Тангутские рукописи и ксилографы — 8374
Монгольские рукописи и ксилографы — 7509
Маньчжурские рукописи и ксилографы — 855
Еврейские рукописи — 1251
Индийские (санскрит, пали, новоиндийские языки) — 624
Грузинские рукописи — 590
Армянские рукописи — 410
Китайские рукописи и ксилографы из Хара-Хото — 139
Китайские рукописи фонда «Нова» — 379
Эфиопские рукописи — 119
Японские рукописи и ксилографы — 796
Тибетские рукописи из Хара-Хото — 70, из Дуньхуана — 212
Корейские ксилографы — 212
Самаританский фонд — 40
Сирийский фонд — 34
Папирусы (египетские, коптские, арабские) — 35
Китайские ксилографы — 3665
Тибетские ксилографы — 21 789
Уйгурские рукописи из Дуньхуана — 548
Согдийский фонд «Нова» — 77
Коллекция Лихачева — 545

За три десятилетия изданы каталоги почти всех фондов, около 40. Таким образом бесценные коллекции прочно вошли в научный обиход.

Но еще не все каталогизировано и описано, а работы по изданию ценных и даже уникальных памятников письменностей Востока — непочатый край.

За последние десять лет Институтом издано около 200 книг. Несмотря на финансовые трудности, наличие ряда издательств, и прежде всего издательства Центр «Петербургское Востоковедение», обеспечивает издание работ института в количестве не менее 20 книг в год.

На 1 октября 1998 г. в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН трудилось 115 штатных сотрудников и 9 человек по контракту. В их числе 97 научных сотрудников, из них член-корреспондент АН — один, докторов наук — 29, кандидатов наук — 52. Без ученой степени — 15 человек, 4 сотрудника консультанты за штатом.

Учитывая реальную международную ценность хранящихся в Филиале рукописей и книг, руководство филиала в 1996 г. обращалось в Правительство Российской Федерации с просьбой включить СПбФ ИВ РАН в Государственный фонд особо ценных объектов культурного наследия народов Российской Федерации. Ответа, увы, не получено.

Как работает Филиал в настоящее время? Для примера, не более, можно указать на некоторые итоги работы за 1997 г. Фонд восточных рукописей, помимо ежедневной хранительской работы, занимался подготовкой к выставке в Японии «"Лотосовая сутра" на Шелковом пути». Образована межсекторальная группа по изучению ислама на территории бывшей Российской империи (руководитель С. М. Прозоров). Совместно с китайским издательством «Древняя книга» (г. Шанхай) продолжалось издание «Рукописей из Дуньхуана, хранящихся в России» и «Памятников письменности из Хара-Хото, хранящихся в России». Завершен каталог арабо-христианских рукописей (руководитель Вал. В. Полосин). Продолжается компьютерная каталогизация тибетских ксилографов (руководитель Л. С. Савицкий). Вышел в свет первый том «Истории Востока», посвященный развитию восточных обществ в древности, второй из шеститомника, задуманного еще при директорстве Е. М. Примакова. Завершен перевод на русский язык китайского кодекса династии Тан «Тан люй шу и» (В. М. Рыбаков), два тома перевода уже увидели свет. Опубликована книга В. Н. Горегляда «Японская литература VIII—XVI в. Начало и развитие традиций», труд, за который в числе прочих автор награжден императором Японии Орденом Восходящего Солнца 4-й степени. В. А. Лившиц и И. М. Дьяконов в «Корпусе ираноязычных надписей» издали в Лондоне «Парфянские экономические документы». Опубликована монография Н. В. Козыревой «Социально-экономические отношения в Южной Месопотамии (начало II тыс. до н. э.)». Совместно с Институтом восточной философии (Япония) проведена научная конференция «Мировые религии в XXI веке». Этот перечень далеко не полон.

Коллектив Филиала работает успешно, но... силы его на излете. Среди научных сотрудников большинство — люди пенсионного возраста. В Филиале очень слабо представлено среднее поколение, это затруднит назревающее осуществление преемственности в руководстве секторами и группами и по ряду уникальных специальностей. Мало молодежи. В условиях, когда заработная плата сотрудников Академии наук, особенно не имеющих ученой степени, нищенская, молодые люди боятся идти в науку. Разделяя общую судьбу учреждений АН, Филиал страдает от безденежья, от отсутствия средств на оплату коммунальных услуг, средств связи, охраны (противопожарная охрана и обеспечение охранной сигнализации), командировок. И хотя научных поездок за рубеж и в пределах Российской Федерации и СНГ довольно много, все они оплачиваются партнерами, что отражается на достоинстве Филиала и его сотрудников.

Остается надеяться, что трудные времена рано или поздно пройдут. Филиал сумеет сохранить вверенные ему не заботящимся о нем

государством ценности, а их значение для истории мировой культуры будет понято не только за рубежом, но и руководством страны. Наш долг — постараться сохранить преемственность, привлекать на работу талантливую молодежь, не дать заглохнуть делу, за плечами которого уже 180 лет. Россия никуда не уйдет от своих восточных соседей, от государств Центральной Азии, от активизации ислама, от тенденций сепаратизма в ряде автономных республик. Для того чтобы понять многие проблемы, принять вовремя верное решение, государство всегда будет нуждаться в тех, кто глубоко знает проблему, может дать научный отпор спекуляциям на прошлом, которые имеют и еще будут иметь место. Без востоковедения России не обойтись!

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

ПОВЕСТЬ О ВЕЛИКОМ МИРЕ

«Повесть о великом мире» («Тайхэйки»), одно из крупнейших произведений в жанре «воинских повествований» (*гунки*), создано в конце XIV столетия, когда в Японии близилась к концу «эпоха Южной и Северной династий» и уже более 40 лет «не затухали боевые костры». Слепые сказители под аккомпанемент струнных инструментов бива рассказывали о былых сражениях, а писцы в буддийских монастырских скрипториях записывали их сказания, циклизовали их, обрабатывали в буддийском и конфуцианском духе, присовокупляли к этим сказаниям упоминания о прецедентах из китайской и японской истории и придавали своим творениям вид цельных литературных произведений.

В целом памятник состоит из 40 свитков. В переводе на русский язык впервые он публиковался именно в альманахе «Петербургское востоковедение»: перевод первого свитка — во 2-м выпуске, перевод второго свитка — в 9-м выпуске. В данном выпуске публикуется полный перевод третьего свитка «Повести о великом мире».

Книга третья

1. Об августейшем сне государя и о Кусуноки

В двадцать седьмой день восьмой луны первого года эры Гэнкō[1] государь предпринял выезд в Касаги[2] и имел августейшее пребывание в главном павильоне[3]. Сначала, в течение одного или двух дней, из страха перед властью воинов ни один человек не приходил, чтобы служить ему, но после того, как прошел слух, что в сражении у восточного подножия Эйдзан[4] силы Рокухара[5] были разбиты, туда собрались все, начиная от монахов этого храма и кончая воинами из ближайших провинций, которые прискакали отовсюду. Однако к государю не прибыл ни один *даймё*[6], у которого было сто или двести всадников.

«Как можно одними только этими силами охранять местопребывание императора?» — подумал государь с тревогой, ненадолго забылся и во сне увидел место, которое было как будто садиком перед дворцом Сисиндэн[7]. Там было большое вечнозеленое дерево[8]. Отбрасывая густую тень, зеленые ветви его особенно буйно простирались к югу. Под ним, расположившись в соответствии со своими рангами, рядами сидели трое вельмож[9] и множество чиновников. На обращенном к югу сиденье с высоко положенными одна

на другую циновками не сидел никто[10]. В порыве чувств государь во сне удивился и, подумав: «Для кого это место оставлено?» — изволил встать. И тут внезапно пришли два мальчика с прическами *биндзора*[11], преклонили перед государем колени и слезами оросили себе рукава:

— Под небом нет такого места, где государь, хоть ненадолго, мог бы спрятаться. Но в тени вон того дерева имеется сиденье, обращенное к югу. Это яшмовый трон для вас, поэтому сядьте в него на некоторое время.

Августейший увидел, как мальчики, произнеся это, вознеслись на далекое небо, и скоро пробудился ото сна.

Государь изволил подумать, что при помощи этого сна ему вещает Небо. Если же судить по написанию знаков, то, расположив рядом знаки *ки*, дерево, и *минами*, юг, мы получаем иероглиф *кусуноки*, камфарное дерево. Когда двое мальчиков сказали, чтобы я сел в его тени, обратясь на юг, они сообщили мне указание бодхисаттв Солнечного Света, Никкō, и Лунного Света, Гаккō, вторично овладеть добродетелями того, кто обращен к югу[12] и управляет мужами Поднебесной. Так августейший сам истолковал свой сон, и стало ему радостно.

Когда рассвело, государь позвал к себе монаха той обители, наставника в монашеской дисциплине Дзёдзюбō и спросил его:

— Видимо, в этих местах есть воин, которого зовут Кусуноки?

Монах отвечал государю:

— До сих пор здесь не было слышно, что поблизости есть человек с таким именем. В провинции Кавати, к западу от горы Конгō живет человек по имени Кусуноки Тамон Хёэ Масасигэ, который прославился как обладатель лука и стрел. Передают, что он из отпрысков князя Татибана-но Мороэ, левого министра Идэ, потомка императора Битацу[13], в четвертом колене, которые много лет живут среди простых людей.

Говорят, что его матушка, когда она была молодой, совершила стодневное паломничество к Бисямону из Сиги[14], и там во сне ей было сказано, что у нее родится ребенок, а поэтому детское его имя — Тамон[15].

«В таком случае, — подумал государь, — сегодняшний сон был о нем».

— Сейчас же позвать его, — повелел он, и вельможный Фудзифуса[16], получив высочайшее повеление, спешно вызвал Кусуноки Масасигэ.

Когда посланец государя с приказом августейшего прибыл в дом Кусуноки и передал подробности этого дела, Масасигэ подумал: «Что может быть выше этой чести для обладателя лука и стрел?!» — и, много не размышляя, сразу же тайком отправился в Касаги.

Государь через среднего советника Мадэнокōдзи, вельможного Фудзифуса, благоволил молвить ему:

— Императорский посланец был отправлен потому, что государь полагает, что покорение восточных варваров[17] Масасигэ по силам. Государь глубоко удовлетворен тем, что вы прибыли не теряя времени. Прежде всего, исчерпывающе доложите свое мнение о том, что в Поднебесной самое важное и какой план вы держите относительно него, как можно быстро одержать победу и достичь умиротворения Четырех морей[18].

Таково было решение императора, и Масасигэ почтительно отвечал:

— В последние дни восточные варвары своими великими преступлениями навлекли на себя недовольство Неба. Кроме того, они ослаблены беспорядками и дошли до того, что их настигнет небесная кара. Какие же еще нужны причины? Однако успехи в Поднебесной сводятся к двум началам: военной хитрости и умному плану. Если сражаться, столкнув между собою две силы, то, даже если мы соберем воинов из шестидесяти с лишним провинций[19], против двух, Мусаси и Сагами[20], одержать победу будет трудно. Если же мы будем сражаться в соответствии с планом, нас это не должно смущать и бояться нам будет нечего, ибо восточные варвары своей военной силой сделать не могут ничего, кроме как ударить по острому и разбить крепкое. Поскольку у воинов существует обычай так вести сражение, государю не обязательно наблюдать за исходом одной-единственной битвы. Покуда августейший слышит, что еще жив лишь один Масасигэ, пусть он считает, что для государя удача открыта.

Так сказал Масасигэ многообещающе и возвратился в Кавати.

Примечания

[1] 27-й день 8-й луны 1-го года эры Гэнкō — 29 сентября 1331 г.

[2] Касаги — гора в префектуре Киото, на которой расположен одноименный сингон-буддийский храм.

[3] Главный павильон — *хондō*, строение, где помещены главные святыни храма.

[4] Эйдзан — то же, что Хиэйдзан: гора к северу от столицы. На ее вершине раскинулся монастырский комплекс Энрякудзи.

[5] Силы Рокухара — сёгунские войска.

[6] *Даймё* — крупный феодал.

[7] Сисиндэн — главный павильон императорского дворца в столице.

[8] Там было... дерево. — В действительности перед павильоном Сисиндэн росло два дерева — сакура и мандариновое дерево. Император же, судя по описанию, видел только последнее из них.

[9] Трое вельмож — согласно средневековой китайской традиции, это первый министр, левый и правый министры.

[10] На обращенном к югу сиденье... — Во время официальных церемоний лицом к югу должен был сидеть император.

[11] *Биндзора* — название детской прически. Волосы расчесывались на прямой пробор и завязывались слева и справа.
[12] Тот, кто обращен к югу — император.
[13] Битацу — по традиции считается 30-м императором Японии. На троне в 572—585 гг.
[14] Бисямон (санскр. Вайшраваня, Всеслышащий) — в буддизме один из четырех небесных королей, стерегущий северное направление вселенной и сокровища. В Японии один из семи богов счастья. Его культу посвящен храм Тёгосан на горе Сиги.
[15] Тамон — другое японское имя Бисямона.
[16] Фудзифуса — Фудзивара (Мадэнокōдзи)-но Фудзифуса (род. в 1295 г.?), сторонник императора Годайго, был средним советником и главой Сыскного ведомства, сопровождал императора в Касаги, после так называемой реставрации годов Кэмму вместе с ним возвратился в столицу. В 1335 г. принял монашеский постриг в буддийском храме Китаяма.
[17] Восточные варвары — зд.: сёгунские власти.
[18] Поднебесная, Четыре моря — зд.: Япония.
[19] Шестьдесят с лишним провинций — вся Япония; иначе — 66.
[20] Мусаси и Сагами — две провинции на крайнем востоке страны.

2. О битве при Касаги и о ночном нападении Суяма и Комияма

Между тем когда в Киото услышали, что за государем во время его пребывания в Касаги последовали войска из ближних провинций, там возникло опасение, что против Рокухара[1] могут двинуть свои силы и монахи из Горных Ворот[2]. Собрав вместе силы из провинции Ōми, их направили в Ōцу к Сасаки-хōган Токинобу. Когда же сказали, что этих сил мало, к ним добавили восемьсот с лишним всадников, принадлежавших семьям Кугэ и Нагасава, жителей провинции Тамба, и они расположились лагерем к востоку и западу от почтовой станции Ōцу.

В первый день девятой луны оба военных инспектора из Рокухара, Касуя-но Сабурō Мунэаки и Суда-но Дзирō Саэмон, с пятьюстами всадниками направились в монастырь Бёдōин, что в Удзи, отметить прибытие туда воинских сил.

Не дожидаясь напоминаний, днем и ночью без перерыва прибывали воинские силы из разных провинций, и число всадников превысило сто тысяч человек. Они решили, что уже назавтра, второго числа, в час Змеи[3] должны будут вступить в бой. А накануне Такахаси Матасирō выбрался из лагеря и, решив добыть славу для себя одного, собрал триста с лишним всадников из одних только своих сородичей и направил их к подножию горы Касаги.

Говорят, что правительственных войск в крепости было не так много, но дух отваги в них был еще крепок. Это были люди, которые считали, что возьмут в свои руки рычаги управления Поднебесной и явят силы, вращающие Небо. Поэтому, видя перед собою

ничтожно малые силы противника, как могли они удержаться и не ударить по этим силам?! Более трех тысяч всадников спустились с горы на берег реки Кидзугава[4], окружили отряд Такахаси и все до одного начали беспощадно сражаться. Такахаси же позабыл свой первоначальный пыл и, увидев большие силы соперника, повернул назад, был обстрелян и отступил, ни разу не оглянувшись. Множество его людей было загнано в бурные воды реки Кидзугава и обстреляно там. Спаслись лишь немногие. Потеряв коней, побросав доспехи, они остались нагишом и при свете белого дня бежали в столицу.

Зрелище было непереносимым. Некий человек плохо об этом подумал. Возле спуска с моста у монастыря Бёдōин он написал такое стихотворение:

Стремительны
Волны в стремнинах
Реки Кидзугава.
Мгновенно обрушился в них
Высокий тот Мост[5].

Заслышав о срочном выступлении Такахаси, следом за ним сейчас же выступил Кобаякава, который решил добыть себе славу вместо Такахаси, если тот отступит. Говорят, что воинов его отряда преследовали тогда же, так что они без оглядки бежали до самого Удзи. Поэтому вдобавок к первой дощечке прикрепили еще одну:

Не в силах держаться
Свалился Высокий тот Мост.
А Быстрая Речка
Бесчестье несет
В бегущие воды[6].

«Едва только станет известно, что во вчерашнем сражении верные двору войска одержали победу, прискачут отряды из провинций, и тогда появятся трудности. Времени терять нельзя» — с такими мыслями оба военных инспектора разделили войска, расположившиеся под Удзи, на четыре группы и во второй день девятой луны направили их на замок Касаги.

В южную группу направили воинов пяти провинций Гокинай[7]. В этой группе было больше семи тысяч шестисот всадников, они окружили гору Кōмё сзади и направились в тыл к зáмку. В восточную группу направили воинов из провинций Ига, Исэ, Овари, Микава и Тōтōми, которые входят в пятнадцать провинций Тōкайдō[8]. Они были силою более двадцати пяти тысяч всадников и по дороге Ига направлялись, чтобы преодолеть горы Конгōсан. В северной группе были воины из восьми провинций Санъиндō[9]. Свыше двенадцати тысяч всадников направлялись от почтовой станции

Насима[10], чтобы окружить подножие горы Итинобэ и атаковать замок с фронта. В западную группу были направлены воины из восьми провинций Санъёдо[11]. Их силы численностью более тридцати двух тысяч всадников, поднявшихся вверх по Кидзугава, наступали по крутому берегу, разделившись надвое. В общей сложности с фронта и с тыла больше семидесяти пяти тысяч всадников заполнили на глубину в два-три ри с четырех сторон все пространство вокруг горы Касаги так, что не оставалось свободной ни одной пяди земли.

Третьего числа девятой луны, в час Зайца[12] войска, наступающие с востока, запада, юга и севера стали сближаться друг с другом. Голоса воинов гремели словно сотни и тысячи раскатов грома и двигали Землю и Небо. Троекратно издав воинский клич[13], нападающие выпустили встречные стрелы с гудящими наконечниками[14], однако в замке было тихо, ответных кличей не было слышно и встречные стрелы оттуда не летели.

Этот замок под названием Касаги стоял на высокой горе. Одна сторона горы была покрыта белыми облаками. В ущельях позеленевшие камни загромождали дорогу на протяжении десятков тысяч *дзин*[15]. На восемнадцать *тё*[16] поднимались ввысь извилистые дороги. Рвы были сооружены из затесанных скал, стены выложены камнями. Поэтому хотя людей, державших оборону, и не было, подниматься вверх было нелегко. Подумав, что раз в замке не раздается ни звука и все спокойно, не видно ни одного человека, значит, противник бежал, нападавшие со всех четырех сторон семьдесят пять с лишним тысяч всадников преодолели рвы и, цепляясь за побеги лиан, поднялись на вершину скалы, оказавшись у деревянных ворот перед павильоном Двух Королей.

Немного передохнув здесь, нападающие, конечно, подняли глаза вверх, заглянули внутрь замка и увидели, как при свете яркого солнца сверкает парчовое знамя государя с солнцем и луной из золота и серебра на нем. Под его сенью плечом к плечу, безо всякого просвета, выстроились сверкающие звездами наверший шлемов более трех тысяч воинов, одетых в доспехи. Их ряды были подобны облакам и туману. Кроме них, на башнях и в тени бойниц находились те, кого принимали за лучников, они увлажняли ртами тетивы своих луков, ослабляли шнуры у колчанов, а в наконечники стрел втирали жир с ноздрей. Силы эти были настроены решительно, нельзя было опрометчиво нападать на них.

Более десятка тысяч всадников, осаждавших замок[17], пребывали в растерянности, не решаясь ни наступать, ни отходить.

Чуть погодя, в башне над воротами замка откинулась доска, закрывавшая бойницу, и послышалось *называние имени*:

— Я Асукэ Дзиро Сигэнори, житель провинции Микава, всемилостивейше призван Владыкой Поднебесной и охраняю в замке

эти ворота. Не ошибаюсь ли я, что знамена наступающих отрядов — это знамена людей из провинций Мино и Овари? Здесь замок, где имеет пребывание обладатель десяти видов благих деяний[18], поэтому я ожидал, что против замка двинутся господа из Рокухара[19]. Чтобы к этому приготовиться, я припас немного стрел с наконечниками работы кузнецов из Ямато[20]. Извольте получить одну из них!

С этими словами он до предела натянул тетиву лука, которую обычно натягивали трое, со стрелою длиной в тринадцать ладоней и три пальца[21], не спеша прицелился и выстрелил. Его стрела перелетела через долину и, пробив пластину в доспехах, глубоко, по самое древко, вонзилась в правый бок Араи Курō, который спокойно сидел на коне на расстоянии больше двух *тё* от стрелка. Хоть и считается, что это была простая стрела, но цель для нее была выбрана удачно, поэтому Араи тотчас же рухнул с коня и сразу умер.

Его младший брат Ягорō, встал лицом к противнику, укрывшись от него так, чтобы тот не увидел его, чуть высунулся из-за края щита и прокричал насмешливо:

— Мощь лука господина Асукэ не настолько велика, как я считал прежде! Благоволите выстрелить сюда! Проверим при помощи вашей стрелы стыки моих доспехов![22] — И стоял, похлопывая себя по набрюшнику.

Услышав его слова, Асукэ подумал: «Судя по тому, что говорит этот человек, у него под доспехами наверняка надеты безрукавка или кольчуга. Увидев мою первую стрелу, он хлопает себя по груди со словами "стреляй сюда!". Если попасть в верхнюю часть доспехов, древко стрелы сломается, а наконечник рассыплется. А если угодить стрелой в забрало шлема — отчего бы ей и не разбить забрало и не пройти насквозь?!»

Потом Асукэ достал из колчана стрелу с металлическим наконечником, провел по ней носовым жиром и произнес:

— Ну, тогда одну стрелу пошлю. Попробуй-ка, получи ее!

Он несколько ослабил на себе доспехи, тетиву со стрелой длиною в тринадцать ладоней и три пальца оттянул пуще прежнего, до самого упора, и выстрелил. Стрела не отклонилась от намеченной цели, разбила забрало у шлема Араи Ягорō в двух *сунах*[23] выше его металлического края и, угодив как раз посередине между бровями, вонзилась туда. Не сказав и двух слов, оба брата мертвыми легли на одну подушку.

Это было началом сражения. Нападающие с фронта и с тыла, люди внутри замка, издавая вопли и крики, отчаянно сражались. Звон стрел и голоса людей не прекращались ни на мгновение. Казалось, это большие горы рушатся и тонут в море, что земная ось ломается и разом погружается в недра Земли.

Когда опустились вечерние сумерки, многими рядами нападающие устремились в сторону ворот, выставив перед собой щиты,

однако здесь был монах секты рицу по имени Хондзёбо̄, человек огромной силы, который принес с собой из храма Ханнядзи, что в Южной столице, список буддийских сутр. Он связал за спиной рукава своего монашеского облачения и, легко сжав в руках большие обломки скалы, которые трудно было сдвинуть с места даже сотне обычных людей, словно мячи, метнул их один за другим штук двадцать или тридцать. Ими монах не только вдребезги разбивал щиты десятков тысяч нападающих. Люди, которых эти камни задевали хотя бы слегка, падали навзничь.

На восточных и западных склонах людскую лавину смело́, сверху на нее падали и падали кони и люди. Долины были очень глубоки, но они обе были заполнены мертвыми телами. И даже после того, как сражение закончилось, река Кидзугава текла кровью, ее воды своим темно-красным цветом не отличались от тех, по которым плывут сплошным потоком багряные листья клена. Несмотря на то, что нападающие были подобны облакам и туману, никто не пытался идти приступом на замок. Замку угрожали только издалека, окружив его со всех четырех сторон.

Так шли дни за днями. В одиннадцатый день той же луны из провинции Кавата прискакал срочный гонец. Он доложил:

— Человек по имени Кусуноки-*хёэ* Масасигэ принял сторону двора и поднял знамя. Те из его соседей, которые сочувствуют Масасигэ, примкнули к нему, а те, которые не сочувствуют ему, бежали и укрылись на востоке и на западе. Простому народу своей провинции он выставил требование поставлять его воинам провизию и построил на горе Акасака, что возвышается над его резиденцией, укрепление и укрылся в нем со своими силами численностью в пятьсот всадников. Если промедлить с его усмирением, могут возникнуть трудности. Нужно срочно направить против него войско.

В Рокухара зашумели, посчитав это дело серьезным.

Кроме того, к вечеру тринадцатого дня той же луны прибыл срочный гонец из провинции Бинго, который передал:

— Вступивший на Путь Сакураяма Сиро̄ со своими сородичами принял сторону двора и поднял знамя. Своим укреплением он сделал главное святилище провинции[24]. К нему примкнули некоторые мятежники из соседних провинций, так что силы его составляют уже более семисот всадников, и он собирается захватить всю провинцию и после этого ударить по другим провинциям. Думаю, что нужно срочно, превратив ночь в день, направить воинов против него, иначе дело может стать серьезным. Небрежность недопустима.

Сначала укрепился замок Касаги, и он до сих пор не пал, хотя крупные силы из провинций штурмовали его днем и ночью. Потом каждый день стали прибывать гонцы с докладами о том, что следом за ним поднялись мятежники Кусуноки и Сакураяма. Уже принесли смуту дикари с юга и варвары с запада[25]. «Кто знает, как

поведут себя восточные варвары и северные дикари?» — так думал владетель провинции Суруга, управляющий северной частью Рокухара, и не было на душе у него покоя. Поэтому он каждый день отправлял срочных верховых на восток[26], прося прислать воинские силы.

Сильно встревоженный вступивший на Путь владетель Сагами[27] созвал шестьдесят три человека своих родственников и главных вассалов из других домов и сказал им:

— В таком случае, скоро посылаем карательную экспедицию!

Командующими были Осараги Саданао — владетель провинции Муцу, Осараги — владетель провинции Тōтōми, Фуондзи — владетель провинции Сагами, Масуда — владетель провинции Этидзэн, Сакурада — владетель провинции Микава, Акахаси — владетель провинции Овари, Эма — владетель провинции Этидзэн, глава Левых придворных конюшен Итода, Ида — помощник начальника уезда Хёго, Сакаи — губернатор провинции Кадзуса, помощник главы Правых придворных конюшен Нагоя, помощник главы Правых придворных конюшен Канадзава, Тōтōми-но *сакон-тайфу-сёгэн* Харутоки[28], старший помощник главы Ведомства гражданской администрации Асикага Такаудзи[29]; командиром отряда — помощник командира Левой дворцовой охраны Нагасаки Сирō; помощниками командира — вступивший на Путь Миура-но Сукэ, помощник командира Левой дворцовой охраны Такэда Каи-но Дзирō, вступивший на Путь Юки Кōдзукэ, вступивший на Путь Ояма Дэва, Удзиэ — владетель провинции Мимасака, вступивший на Путь Сатакэ Кадзуса, вступивший на Путь Наганума Сирō из Левой дворцовой охраны, Цутия — помощник владетеля провинции Аки, Насу — помощник владетеля провинции Кага, помощник командира Левой дворцовой охраны Кадзихара Кōдзукэ-но Тарō, вступивший на Путь Ивая Дзирō, Сано-но Ава-но Ятарō, помощник командира Левой дворцовой охраны Кимура Сирō, Сōма Дзирō из Правой дворцовой охраны, Намбу Сабурō Дзирō, Мори — прежний губернатор провинции Танго, Наба — *сакон-тайфу-сёгэн*, Игусэ — *тайфу* из Ведомства народных дел, Тохи — прежний губернатор провинции Садо, Уцуномия — помощник владетеля провинции Хиго, помощник главы Воинского ведомства Касаи-но Сабурō, Сангō-но Ясирō, Кōдзукэ-но Ситирō Сабурō, Ōути — прежний губернатор провинции Ямасиро, младший помощник главы Ведомства гражданской администрации Нагаи, Нагаи Бидзэн-но Тарō, вступивший на Путь старший помощник главы Народного ведомства Нагаи Инаба, прежний губернатор провинции Этиго, вступивший на Путь Симоцуса, *тайфу* из Левой дворцовой охраны Ямасиро, вступивший на Путь Уцуномия Минō, помощник командира Левой дворцовой охраны Ямадзаки Дансё, Кōку Дōсон Хикосабурō, вступивший на Путь Датэ, вступивший на Путь старший помощник Ведомства юстиции Тамуру

ра, семья Ириэ Камбара, обе партии Ёкояма Иномата; кроме того, там были военные силы из пяти провинций: Мусаси, Сагами, Идзу, Суруга и Кōдзукэ, а всего более двухсот семи тысяч шестисот всадников в двадцатый день девятой луны были отправлены из Камакура и в последний день той же луны их передовые отряды достигли провинций Мино и Овари, арьергардные же находились еще на вершинах Такаси и Футамура[30].

Суяма Тōдзō Ёситака, житель провинции Биттю̄, и некий Комияма Дзиро̄, повинуясь требованиям Рокухара, присоединились к числу нападающих на замок Касаги и встали лагерем на берегу реки, но когда они услышали, что крупные силы из восточных провинций уже прибыли в Ōми, они собрали своих соплеменников и молодых сподвижников и сказали им так:

— Каково будет ваше мнение? Нет числа тем тысячам и десяткам тысяч воинов, которые побиты камнями или погибли, пораженные дальними стрелами, в этих многодневных сражениях. Все они умерли, так и не свершив выдающихся деяний, поэтому тела их еще не высохли, а имена уже забыты. Мы с вами одинаково смертны, но если мы все разом погибнем в бою, отважно сражаясь, мы на тысячу лет оставим свои славные имена, а воздаяние расцветет в домах наших потомков. Если хорошенько подумать о тех людях, слава о которых, как о людях большой твердости, высоко вознеслась в древности и современности со времен мятежа дома Тайра[31], они совсем не заслуживают такой чести. Во время битвы при Итинотани[32] первыми ворвались в расположение противника Кумагаэ и Хираяма[33], потому что они полагались на большие силы в тылу. Кадзивара Хэйдзō выступил дважды, чтобы выручить Гэнта[34]. То, что Сасаки Сабуро̄[35] переправился через бухту Фудзито, было заслугой его проводника, Сасаки Сиро̄ Такацуна первым переправился через реку Удзи благодаря своему коню Икэдзуки[36]. Но в нынешнем мире даже и о них передают, имена их остались на устах людей в Поднебесной.

Так он сказал, и пятьдесят с лишним его сородичей и молодых сподвижников согласились с ним:

— Это будет лучше всего!

Решив, что живым вряд ли вернется назад один из тысячи, все заранее приготовились к смерти и прикрепили к себе мандалы[37]. Сложив вдвое поводки уздечек длиною в десять *дзэ̄*[38] и связав их так, что получилось по одному *сяку*[39], к их концам воины привязали медвежьи лапы[40]. Теперь появилась возможность подниматься на скалы и камни, так что нападающие решили использовать эти поводки для того, чтобы подниматься наверх, цепляясь медвежьими лапами за ветви деревьев и за скалы.

Это была ночь последнего дня девятой луны, поэтому она была темной, хоть глаз коли; дождь и ветер были такими жестокими, что не было опасности кого-нибудь встретить. Пятьдесят с лишним

человек с большими мечами за спиной, втыкая малые мечи позади себя, поднимались на каменную стену с северной стороны замка, что возвышается на несколько сот *дзё*, где и птицам пролетать трудно.

И вот, поднявшись только на высоту в два *тё*, воины обнаружили еще более высокое место. Там громоздились скалы наподобие стоящих складных ширм, старые сосны свешивали вниз ветви, дорога была скользкой от зеленого мха. Добравшись до этого места, все призадумались: как тут быть? Остановились и посмотрели далеко вверх. Суяма Тōдзō, легко поднимаясь на скалы, набрасывал свою веревку на ветки деревьев, которые росли выше, и спускался с верхушек скал, а каждый из воинов, следовавших по его стопам, хватался за нее, и все они легко преодолевали даже самые трудные места. Оттуда вверх не было отвесных скал, поэтому некоторые держались за корни лиан, некоторые же на цыпочках передвигались по мху, и всего через четыре часа трудного пути добрались до самого гребня стены.

Немного отдохнув там, все перебрались через стену и, следя за тем, как ночные стражи ходят по кругу, в первую очередь стали наблюдать, что происходит внутри замка.

Главные ворота, обращенные к западному склону горы, обороняли более тысячи верховых воинов из провинций Ига и Исэ. Задние ворота — восточный проход в стене — обороняли силы в пятьсот с лишним всадников из провинций Ямато и Кавати. На южном склоне, перед павильоном Ниōдō, оборону держали силы в семьсот с лишним всадников из провинций Идзуми и Кии. Полагались ли защитники замка на отвесные скалы с северной стороны? Воинов охраны здесь не было ни одного, только два или три человека из низкоранговых, которые никакого отношения к сражению не имели. Они расстелили под башней рогожи, раздули угли в металлической жаровне и легли спать.

Суяма и Комияма обошли замок кругом и быстро осмотрели лагерь противника со всех четырех сторон. Задавшись вопросом, где же находится император, они направились к главному павильону, и там их услыхал кто-то из штаба.

— Удивительно, как много людей крадучись проходят мимо нас среди ночи. Что вы за люди?! — спросил он, и Суяма-но Ёсицугу тут же ответил:

— Мы из войска провинции Ямато. Нынче ночью чересчур свирепствует дождь с ветром, и пока столь беспокойно, мы совершаем ночной обход, чтобы на нас не совершили ночное нападение и не проникли сюда скрытно.

— Действительно! — послышалось замечание, и больше вопросов не было.

После этого они уже особенно не таились и громко окликали осажденных:

— Эй, во всех станах! Быть начеку! — И преспокойно заглянув в главный павильон, решили, что здесь — место пребывания государя: во многих местах горят свечи, чуть слышен звон колокольчиков.

На просторной галерее прислуживали человека три-четыре в надлежащих одеяниях и головных уборах. Они спрашивали воинов охраны:

— Кто вы?

Воины, выстроившиеся в ряд в изогнутом дугой коридоре, в ответ называли себя:

— Мы такие-то из такой-то провинции!

Когда Суяма и его люди высмотрели все, вплоть до места пребывания императора, и решили, что этого довольно, они совершили благодарственное поклонение местному божеству[41], потом, поднявшись на вершину, которая возвышается над главным павильоном, в пустующей монашеской келье зажгли огонь и в один голос издали воинственный клич.

Нападавшие на замок со всех четырех сторон, услышав этот клич, решили: «Это мятежники вышли из замка и зажгли огонь. Надо соединить наш боевой клич с их кличем!» — и голоса семидесяти с лишним тысяч всадников, осадивших главные ворота и задние ворота, слились в единый мощный вопль. Этот вопль отозвался на Небе и на Земле, он был таким, что мог разрушить восемьдесят тысяч *йоджан*[42] горы Сумэру[43].

Теперь пятьдесят с лишним воинов Суяма все подробно выведали внутри замка. Они зажгли огонь у здания управления и там издали воинственный клич; улучив момент, зажгли огонь у башни и, обегая по очереди все четыре угла и восемь сторон замка, на своем пути издавали такой шум, словно замок переполнен военными силами нападающих.

Правительственные войска, державшие оборону, видимо подумали, что в замок проникли большие силы противника. Сбросив с себя доспехи, люди бежали, в спешке побросав луки и стрелы, не разбирая ни круч, ни рвов, падая и опрокидываясь.

Увидев это, чиновник резиденции экс-императора Нисигори воскликнул:

— Что за гадкое поведение! Похоже, что люди, на которых угодно было положиться государю, совершившему десять благих деяний, те, которые способны стать врагами воинских домов, бросились бежать без боя, посчитав, что силы врага чересчур велики. Для чего же нам жалеть наши жизни?!

Он бросался и бросался на врага, по пояс обнажился и когда выпустил все свои стрелы и сломал меч, вместе со своим сыном и тринадцатью вассалами все разрезали себе животы. Они вместе замертво упали на одну подушку.

Примечания

[1] Рокухара — зд.: сёгунская управа в Киото.
[2] Горные Ворота — монастырский комплекс Энрякудзи.
[3] Час Змеи — время от 9 до 11 часов утра.
[4] Кидзугава — река, протекающая возле горы Касаги.
[5] Высокий тот Мост. — Фамилия Такахаси означает букв.: Высокий Мост.
[6] Быстрая речка. — Кобаякава означает букв.: Быстрая Речка.
[7] Гокинай (Пять Внутренних провинций) — общее название для ближайших к столице пяти провинций: Ямасиро, Ямато, Коти, Идзуми и Сэтцу.
[8] Тōкайдō (Дорога у Восточного моря) — общее название пятнадцати восточных провинций: Ига, Исэ, Сима, Овари, Микава, Тōтōми, Суруга, Каи, Идзу, Сагами, Мусаси, Ава, Кадзуса, Симоса и Хитати.
[9] Санъиндō (Дорога в тени гор) — общее название восьми провинций на юго-западе о. Хонсю: Тамба, Танго, Тадзима, Инаба, Хōки, Идзумо, Ивами и Оки.
[10] Насима — почтовая станция в окрестностях столицы.
[11] Санъёдō (Дорога, открытая к горам) — еще одна область из восьми провинций на юго-западе о. Хонсю: Харима, Мимасака, Бидзэн, Биттю, Бинго, Аки, Суō и Нагато. Вместе с провинциями Санъиндō образует регион Тюгоку.
[12] Час Зайца — время от 5 до 7 часов утра.
[13] Воинский клич. — Перед началом атаки командующий обращался к нападающим с кличем: «Эй-эй!», на что те отвечали кличем готовности: «Оу!».
[14] Встречные стрелы — стрелы, которые противостоящие войска выпускали друг в друга перед началом сражения. Наконечники таких стрел были деревянными или роговыми, полыми внутри и во время полета стрел гудели.
[15] *Дзин* — мера длины. В старину равнялась 121 или 115 см.
[16] *Тё* — мера длины, равная 109,09 м.
[17] Более десятка тысяч всадников. — Немного раньше число осаждающих определялось в 75 с лишним тысяч всадников.
[18] Обладатель десяти видов благих деяний — деяний, совершенных в прежних жизнях — император.
[19] Господа из Рокухара — два представителя сёгунского правительства в императорской столице.
[20] Я припас немного стрел... — В г. Нара (провинция Ямато), древней столице Японии, находились самые знаменитые оружейные мастерские.
[21] Стрела длиной... — Имеется в виду ширина ладони и ширина среднего пальца руки.
[22] Проверим... стыки моих доспехов. — Железные и кожаные пластины самурайских доспехов накладывались одна на другую наподобие рыбьей чешуи и прошивались нитяными или кожаными шнурами.
[23] *Сун* — мера длины, равная 3,03 см.
[24] Главное святилище провинции (Бинго) — святилище Сибицу-но мия в уезде Асина совр. префектуры Хиросима.
[25] Дикари с юга и варвары с запада — сторонники Кусуноки Масасигэ из южной провинции Кавати и сторонники Сакураяма Сирō из западной провинции Бинго.
[26] Восток — зд.: г. Камакура, где находилось сёгунское правительство.
[27] Вступивший на Путь владетель Сагами — фактический правитель Японии *сиккэн* Хōдзё Такатоки (1303—1333).
[28] *Сакон-тайфу-сёгэн* — третий по старшинству чиновник Ближней дворцовой охраны. Имел 5-й придворный ранг, но занимал должность, соответствующую 6-му рангу. Харутоки принадлежал к роду Хōдзё.

[29] Асикага Такаудзи (1305—1358), направленный *сиккэном* Хōдзё Такатоки против императора Годайго, перешел на сторону последнего. В 1338—1358 гг. был первым *сёгуном* династии Асикага.

[30] Такаси — населенный пункт в провинции Аити. Расположен на одноименном холме. Футамура — гора в уезде Нукада той же провинции.

[31] Мятеж дома Тайра — зд.: война Гэмпэй (конец XIII в.), в результате которой была свергнута власть дома Тайра и учрежден сёгунат Минамото. Далее в тексте приведены эпизоды сражений этой войны.

[32] Итинотани — местность в провинции Сэтцу, недалеко от г. Хёго, где Минамото Ёсицунэ (1159—1189) в 1184 г. разгромил войска Тайра.

[33] Кумагаэ (Кумагая, Кумагаи) Дзирō Наодзанэ (1141—1208) — первоначально служил у Тайра Томомори (1152—1185), но потом перешел на службу к дому Минамото и в битве при Итинотани при поддержке своего сына Наоиэ и Хираяма Суэсигэ ворвался в лагерь неприятеля, где вступил в схватку с Тайра Ацумори (1169—1184), сбил его с коня и обезглавил. В 1192 г. принял монашеский постриг в храме Куродани (г. Киото) и взял имя Рэнсёбō. Герой многих средневековых пьес в разных жанрах.

[34] Кадзивара Хэйдзō (Кагэтоки, ?—1200) — самурай из провинции Сагами, вассал будущего сёгуна Минамото Ёритомо (1177—1199). Гэнта — прозвище его сына Кагэсуэ (1162—1200), одного из активных участников битвы при Итинотани.

[35] Сасаки Сабурō — самурай из войска Минамото, которому его проводник из местных жителей показал место переправы через бухту Фудзито, на западном, противоположном, берегу которой располагался лагерь Тайра. В результате войско Минамото внезапно переправилось через эту бухту и разбило неприятеля.

[36] Сасаки Сирō Такацуна первым переправился... — Этот эпизод описан в 9-м свитке «Повести о доме Тайра», воинской эпопее, посвященной перипетиям гражданской войны конца XII в.

[37] Мандалы — в эзотерическом буддизме схематические изображения Вселенной, в данном случае считаются способными помочь воинам родиться после смерти в Чистой земле (буддийском раю). Воины прикрепляли мандалы к своим шлемам или рукавам доспехов.

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

[39] *Сяку* — 10 *дзё* или 30,3 м.

[40] Медвежья лапа — кошка для лазания по вертикальной стенке.

[41] Местное божество — божество синтоистского святилища, расположенного на территории буддийского храма. Считается сакральным защитником, покровителем буддийского храма.

[42] *Йоджана* — древнеиндийская мера длины. По разным версиям, была равна 16,30 или 40 японским *ри* (1 *ри* равен 3,927 км).

[43] Сумэру — по буддийским представлениям, высокая гора в центре Вселенной, окруженная девятью горами и восемью морями. Вокруг нее вращаются солнце, луна и звезды.

3. О том, как пал государев замок Касаги

Вскоре огонь, раздуваемый неведомо откуда — с востока и с запада, — и дым достигли того места, где пребывал император, и начал подбираться к августейшей особе. Близкие государя, высшие сановники, гости с облаков[1] — все бросились бежать прямо босиком, сами не зная, куда. Первые один или два *тё* эти люди помо-

гали государю, сопровождая его величество спереди и сзади. Однако дождь и ветер были свирепыми, дорога терялась в темноте, а воинственные кличи противников слышались тут и там, поэтому постепенно все разделились, и под конец протянуть государю руку помощи стало некому, кроме двоих — Фудзифуса и Суэфуса. Признательный Сын Неба, совершивший десять благих деяний, свою яшмовую плоть скрыл под видом селянина и побрел, неведомо куда. Было очень страшно за его августейшую особу.

Государь всем сердцем стремился во что бы то ни стало под покровом ночи добраться до замка Акасака, но он не изволил привыкнуть даже недолго передвигаться пешком, поэтому испытывал такое чувство, будто двигается во сне. Сделав один шаг, он отдыхал, сделав два шага, останавливался. Днем изволил укрывать свое августейшее тело в тени покрытых зеленью холмов у обочин дороги; из холодной травы делал себе подушки для сиденья, ночами брел по безлюдной росистой равнине и не мог просушить рукава из тонкого полотна.

Тем не менее три ночи и три дня государь изволил следовать к подножию горы Ариō[2] в уезде Така провинции Ямасиро. И у Фудзифуса, и у Суэфуса три дня во рту не было ни крошки, ноги у них устали, тело болело, и не было желания бежать, с чем бы они ни встретились. Им поневоле приходилось вместо подушек класть под голову камни из глубокой долины; господин и подданные, старший брат и младший вместе спали тревожным сном. Государь, слушая ветер, который обрушился на верхушки сосен, и шум дождя, изволил стоять в тени дерева, и частые капли падали на рукава августейшего. Глядя на них, государь произнес:

С тех пор,
Как оставили
Гору Касаги,
Под небесами
Нам спрятаться негде.

Фудзифуса, роняя слезы, сказал:

Стоим и стоим
Здесь, под сенью,
Как будто надежной.
А рукава увлажняют
Частые капли с сосны.

Два жителя провинции Ямасиро — вступивший на Путь Мису и чиновник Административного ведомства Мацуи были знатоками этой местности, поэтому они обшарили все без остатка горы и пики и отыскали то место, откуда к ним не таясь вышел император. Государь, чей облик поистине внушал трепет, изволил произнести:

— Вы люди благоразумные, а потому, удостоившись благорасположения Неба, достигнете процветания.

Как и следовало ожидать, сознание вступившего на Путь Мису внезапно переменилось, и он стал думать, как бы ему спрятать государя и поднять верных долгу воинов. Но узнать, что лежит на душе у Мацуи, который следовал сзади, было трудно, и, рассчитав, что разболтать о деле легко, а совершить поступок трудно, он промолчал и ничего ему не сказал. Это очень жаль.

Дело было неожиданным, и, поскольку даже носилок в сетку[3] там не было, принесли грубые носилки, занавешенные соломенными циновками, и прежде всего доставили государя в храм Утияма[4] в Южной столице. Положение его было в точности таким, как в старинных снах, где Тан-ван был заточен в башню в княжестве Ся или где Юэ-ван сдался при Хуэйцзи[5]. Говорят, что среди людей, которые слышали об этом или видели это, не было никого, кто бы не увлажнил рукава слезами.

Среди людей, взятых в это время тут и там живыми, были, прежде всего, его высочество первый принц — глава Ведомства Центральных дел, второй принц — монашествующий принц Сонтё из монастыря Мёхōин, *сōдзё*[6], Сюнга из Минэ, *сōдзё* Сёдзин из Юго-восточного павильона[7], старший советник Мадэнокōдзи[8] Нобуфуса, старший советник Кадзанъин Мороката[9], старший советник Адзэти Кинтоси, средний советник Гэндзи Томоюки[10], камергер двора, средний советник Кинъакира, глава Ведомства дознаний и командир Левого отряда дворцовой охраны Санэё, средний советник Фудзифуса, государственный советник Суэфуса, государственный советник Хэй Нарисукэ, помощник командира Левого отряда дворцовой охраны Тамэакира, Левого отряда средний генерал Юкифуса, Левого отряда младший генерал Тадааки, младший генерал Минамото-но Ёсисада, младший генерал Сидзё-но Такаканэ и Тёсюн-хōин — управитель храма Мёхōин. Из воинов, охранявших северную стену дворца, и из самураев, служивших в домах вельмож, — чиновник 5-го ранга Удзинобу из Левого отряда дворцовой охраны, чиновник пятого ранга Арикиё из Правого отряда дворцовой охраны, воин охраны Цусима-но Сигэсада, чиновник 5-го ранга *сёгэн* Канэаки, *сёгэн* Сакон-но Мунэаки, младший офицер из отряда воинов охраны Ута Нориаки, заместитель главы университета Нагаакира, Асукэ-но Дзирō Сигэнори, помощник главы Ведомства двора Ёсиюки, младший офицер из Левого отряда дворцовой охраны Окавара Гэнсити Арисигэ. Из нарских законоучителей[11] — Сюндзō, Кёмицу, Гёкай, Сигараки-но Дзибубō Эндзицу, младший офицер из Левого отряда дворцовой охраны Кинтō Сабурō Мунэмицу, вступивший на Путь Кунимура Сабурō Мунэмицу, вступивший на Путь Кунимура Сабурō Дзёхō, вступивший на Путь воин отряда Левой дворцовой охраны Гэн Дзиган, вступивший на

Путь Оку-но Дзёэн, вступивший на Путь Рокурō Дзёун. Из горной братии[12] Сёгёбō Дзёкай, Сюдзэмбō Дзёун и Дзёдзицубō Дзисан. В общей сложности шестьдесят один человек, а их сородичей и слуг невозможно было сосчитать. За одними из них были вызваны паланкины, другие были посажены верхом на почтовых лошадей и среди бела дня доставлены в столицу. Мужчины и женщины, которые, видимо, имели к ним отношение, рядами стояли вдоль улиц и от жалости плакали, не стесняясь людских глаз. Жаль их было безмерно.

Во второй день десятой луны сёгунский наместник северной части столицы из Рокухара, владетель провинции Суруга Токива Норисада, послав охранять дорогу три с лишним тысячи всадников, переправил государя в Удзи, в храм Бёдōин. В тот же день два полководца из Кантō, не заезжая в столицу, направились сразу в Удзи, предстали перед Ликом дракона[13] и прежде всего стали просить его передать им Три священных сокровища[14], чтобы они могли преподнести их новому императору из Дзимёин[15].

Его величество изволил передать через Фудзифуса:

— Издревле ведется так, что когда новый государь принимает свой ранг от Неба, его предшественник сам передает ему Три священные сокровища. Хотя и говорят, что есть люди, некоторое время сжимающие в своих дланях Поднебесную, мы не слыхивали о таких случаях, когда кто-то своевольно передавал бы Три сокровища новому императору. Кроме того, священное зерцало оставили в главном павильоне в Касаги, поэтому оно, по-видимому, обратилось в пепел на поле битвы. Священная яшма была подвешена на ветви дерева, когда мы блуждали в горах, поэтому она в конце концов снова сможет защищать нашу страну. Что касается драгоценного меча, то если люди из воинских домов, не боясь кары Неба, приблизятся к яшмовому телу государя, я сам лягу на этот меч и не выпущу его ни на миг.

Так государь изволил молвить, и оба посланца с востока и наместники из Рокухара удалились, не произнеся ни слова.

На следующий день вызвали Повозку дракона[16] с тем, чтобы перенести августейшего в Рокухара, но государь твердо произнес, что без проведения прежних церемоний по высочайшим выездам его возвращение в столицу не состоится. Делать нечего, приготовили носилки с навершием в виде феникса и облачили государя в церемониальное платье. Государь оставался в храме Бёдōин до трех дней, после чего благоволил прибыть в Рокухара.

Императорский выезд отличался от вчерашнего. Повозка феникса была окружена десятками тысяч воинов, а лунные вельможи и гости с облаков ехали в грубых паланкинах, на носилках или верхом на почтовых лошадях. Когда процессия двигалась по Ситидзё на восток, к берегу реки, и была направлена в сторону Рокухара,

люди, видевшие ее, проливали слезы, а те, кто слышал, испытывали скорбь. Как это печально!

Еще вчера государь высоко восседал в северной части дворца Сисиндэн, его окружали сотни чиновников, наряженных в церемониальные платья, а теперь изволит нисходить к грубым восточным варварам [17] из жилищ под камышовыми крышами и заставляет страдать свое августейшее сердце из-за суровости десятков тысяч воинов охраны. Времена меняются, дела уходят в прошлое; радость истощается, приходит печаль. У небожителя есть пять печатей смерти, но у людей они представляются всего лишь пустыми мечтами [18]. Неподалеку отсюда находится государева облачная обитель, и в это время государю вспоминалось многое. Одно время государю послышались беглые звуки дождя, преграждавшего свет луны на стрехах, и тогда он сочинил:

В деревне
Я слушаю звуки дождя.
Здесь в кровлю из дранки
Он так непривычно стучит.
А рукав мой уже намокает...

Дня через четыре или пять от императрицы прислали лютню-*бива* и письмо:

Представьте себе —
Одна только пыль покрывает
Четыре струны.
Не в силах я вытереть пыль,
Как и слезы свои.

Государь сразу же послал ответ:

Из-за слез
Полумесяц [19]
Подернулся дымкой.
Только мне не забыть
Проведенных с тобою ночей.

В восьмой день той же луны оба инспектора — Такахаси Гёбу Саэмон и Касуя Сабурō Мунэаки прибыли в Рокухара; все пленники по одному были переданы наместникам сёгуна. Первого принца, главу Ведомства центральных дел, передали судье Сасаки Токинобу, второго принца из храма Мёхōин — судье из Ведомства ближней охраны, чиновнику 5-го ранга Нагай Сакон Такахиро, среднего советника Гэн Токиюки — Садамото, прежнему губернатору провинции Тикудзэн, *содзё* из Юго-западного павильона — Токимото, прежнему губернатору провинции Хитати, среднего советника Мадэнокōдзи Фудзифуса и младшего генерала Рокудзё

Тадааки поместили под стражу в Рокухара как правонарушителей, сказав, что они могут выполнять обязанности ближних слуг государя.

В девятый день той же луны государь передал Три священные регалии новому императору из храма Дзимёин. Получив их, старший советник Хорикава Томотика и средний советник Хино-но Сукэна отправились в зал Тёгодо. В почётный экскорт были назначены цензор, чиновник Административного ведомства Нагаи, воин охраны, чиновник Административного ведомства Мидзутани, чиновник 5-го ранга из Народного ведомства Тадзима и судья из провинции Оки Сасаки Киётака. В тринадцатый день той же луны новый император изволил из Тёкодо прибыть во дворец, чтобы занять престол. Вельможи его свиты шествовали в процессии словно цветы, воины сопровождения, облаченные в шлемы и доспехи, предупреждали всякого рода происшествия.

Судя по их внешнему виду, вельможи из свиты прежнего императора[20], виновные и невиновные, переживали всяческие невзгоды, по любому случаю опасались за себя и беспокоились. Люди, прислуживавшие новому императору, как преданные ему, так и нет, считая, что теперь-то и начинается их процветание, радовали себе взоры и услаждали слух.

Семя проросло и стало отбрасывать тень, цветы осыпáлись и падали с веток. Процветание и успех, слава и позор разделились между собой. Мир страданий начался не теперь, но именно в это время сновидения стали особенно неразделимы с явью.

Примечания

[1] Гости с облаков — придворные аристократы.

[2] Ариō — гора на правом берегу реки Кидзугава, к востоку от дороги из Нара в Киото.

[3] Носилки в сетку — крытые носилки с боковыми стенками, плетенными из тонкого бамбука, тростника или кипарисовника японского. Использовались для переноски принцев и высших сановников.

[4] Утияма — буддийский храм в г. Тэнри провинции Нара.

[5] Ссылка на эпизоды из древней истории Китая. Тан-ван попал в плен и был заточен правителем династии Ся в XVIII в. до н. э., а второй эпизод относится к концу V в. до н. э. и описан в 4-м свитке настоящего памятника.

[6] *Сōдзё* — высший сан в буддийской иерархии. Соответствовал чину старшего советника 2-го ранга в придворной чиновничьей структуре.

[7] Юго-восточный павильон — павильон Тōнан-ин монастыря Тōдайдзи в Нара.

[8] Мадэнокōдзи — одна из ветвей рода Фудзивара.

[9] Кадзанъин Мороката — Фудзивара Мороката (1301—1332), сын внутреннего министра Моронобу; занимал крупные административные посты при дворах императоров Ханадзоно и Годайго.

[10] Гэндзи Томоюки — Минамото-но Томоюки (1290—1332), принадлежал к ветви Китабатакэ. Приверженец императора Годайго.

[11] Нарские закононаставники — монахи-воины из Тōдайдзи, Кōфукудзи и других нарских храмов.
[12] Горная братия — монахи-воины из монастыря Энрякудзи на горе Хиэйдзан.
[13] Лик дракона — особа императора.
[14] Три священных сокровища — меч, яшма и зерцало, символы императорской власти, передаваемые, по преданию, из поколения в поколение японскими монархами от самой богини Солнца Аматэрасу Омиками, прародительницы императорского дома.
[15] Дзимёин — буддийский храм в Киото; новый император Дзимёин — первый император Северной династии Кōгон (1313—1364; на престоле в 1331—1333), после своего отречения принявший монашеский постриг.
[16] Повозка дракона — императорский экипаж; то же означает и упоминаемая ниже Повозка феникса.
[17] Грубые восточные варвары — пренебрежительное обозначение самураев.
[18] У небожителя... — парафраз из стихотворной антологии «Вакан рōэйсю» (1013 г.).
[19] Полумесяц — иносказательно: *бива*.
[20] Прежний император — император Годайго.

4. О битве при замке Акасака

Замок Касаги пал еще до того, как могучее войско, направлявшееся в столицу из далеких восточных провинций, вошло в провинцию Ōми, поэтому из чувства досады ни один человек из этого войска в Киото не въехал. Некоторые из них пересекли горы Ига и Исэ, другие пересекли дорогу на Удзи и Дайго[1] и направились к замку Акасака, где заперся воин охраны Кусуноки Масасигэ[2]. Проследовав через долину реки Исикава, они увидели общий вид этого замка. Все там казалось сделанным наспех, неглубокими были вырыты рвы, с четырех сторон была сооружена лишь оштукатуренная ограда в один ряд не более одного-двух *тё* и с двадцатью или тридцатью башнями внутри нее.

Всякий, кто увидел это, подумал: «Что за жалкий вид у нашего противника! Если бы надо было взять этот замок в руку и швырнуть его, мы могли бы и швырнуть. Пусть Кусуноки ко всеобщему удивлению продержится хотя бы один день, тогда мы захватим его, прославим свои имена и добьемся наград».

Не было человека, который бы так не думал. С такими мыслями нападающие, силой в тридцать тысяч всадников, в едином порыве спешились, спрыгнули в ров и, встав под башнями рядами, стали спорить, кто из них раньше ворвется внутрь.

Масасигэ с самого начала управлял из своей ставки согласно плану, решив «одержать победу с расстояния в тысячу *ри*». Он был человеком мудрым, вроде Чжэнь Пина и Чжан Ляна[3], поэтому закрыл в замке больше двухсот выдающихся лучников, а своему млад-

шему брату Ситирō и Вада Горō Масатō предоставил триста с лишним всадников и разместил их вне замка, в горах. Нападающие об этом и не подозревали. Они мыслили однобоко: собираясь простым штурмом взять замок, все собрались на дне крутого рва, окружавшего замок со всех четырех сторон. Но лучники в тени бойниц натянули тугие тетивы и пустили стрелы с острыми наконечниками. В один миг замертво упали больше тысячи нападавших. Воины из восточных провинций не ожидали этого.

— Ну, нет! Судя по виду этого замка, он не падет за один или два дня. Немного подождем, и, установив места скопления противника и его службы управления, разделимся на группы и начнем сражение.

С такими словами они немного отступили, расседлали коней, сняли с себя доспехи и расположились на отдых в боевых порядках.

Кусуноки Ситирō и Вада Горō спустились с отдаленных гор и, решив, что подходящее время пришло, разделили своих триста с лишним всадников на два отряда. Они тихо пустили коней из-под укрытия деревьев на восточных и западных горах и с двумя развевающимися на ветру среди сосен знаменами с цветками хризантем на воде[4] двинулись вперед, окутанные туманом.

Увидев их, воины из восточных провинций засомневались, противники это или свои, а триста с лишним всадников улучили момент и с двух сторон клиньями[5] врезались в войско из трехсот тысяч всадников, стелющихся подобно тучам и туману. Они рвались на восток, на запад, на юг и на север, кружились, разрезая осаждавших на четыре стороны и восемь частей. Силы осаждавших, потрясенные, были не в силах организоваться.

Трое ворот замка, вдруг одновременно распахнулись, и более двухсот всадников с луками наготове вырвались из них, изо всех сил пуская стрелы. Силы осаждающих были очень велики, но, оторопевшие от шума, поднятого немногочисленными врагами, некоторые вскакивали на привязанных коней и понукали их, пришпоривая и стегая плетками, другие пытались отстреливаться из луков, не натянув как следует тетиву, но выстрелить не могли. За одни и те же доспехи хватались по два-три человека и тянули их каждый к себе: «Это мое, это чужое!» — а в это время подданный не знал, что убит его господин, сын не знал, что убит его отец, и все, словно падающие пауки, отступали к долине реки Исикава. На протяжении пятидесяти *тё* их пути некуда было поставить ногу из-за брошенных коней и доспехов. Похоже, что жителям уезда Тōдзё неожиданно привалило богатство!

Даже воины из восточных провинций, из-за того, что они, против ожидания, понесли потери и первое сражение проиграли, стали думать, что презирать стратегию Кусуноки нельзя. Несмотря на то, что их силы нагрянули сюда из окрестностей Ханда и Нарабара[6],

сразу же атаковать они не стали. Немного подождав здесь, осаждавшие посовещались и решили, что нужно впереди своего войска поставить проводников из Кинай[7], вырубить в горах деревья, чтобы не подвергаться нападению с тыла, до основания сжечь все дома и со спокойным сердцем идти приступом на замок. А поскольку среди воинов из Хомма и Сибуя[8] много было убито отцов и пало сыновей, оставшиеся с горячностью заявили:

— Для чего нам сохранять жизнь?! У нас не осталось ничего, кроме решимости, но мы все же поскачем навстречу врагу и умрем в бою.

И все, воодушевленные этими словами, поскакали вперед с возгласами: «Я тоже! Я тоже!»

У того замка Акасака с восточной стороны высились к горам, одна над другой, террасы рисовых полей, и это представляло некоторую трудность для атаки, а с остальных трех сторон тянулись равнины и был один ров и одна оштукатуренная стена, поэтому нападающие подумали презрительно: «Какие бы чудища там ни заперлись, что они смогут с нами поделать?!»

Снова дружно приблизившись, они бросились вперед, до противоположной крутой стенки рва, порубили заградительный колючий кустарник и уже готовы были проникнуть внутрь, но в замке не раздавалось ни звука.

Это чем-то напоминало вчерашний день. Осажденные считали, что многие из нападавших будут ранены, и туда, где от стрельбы возникнет замешательство, они направят резервные силы, чтобы те ввязались в драку.

Нападающие отделили от основных сил более ста тысяч всадников и направили их на горы в тылу. Остальные двести тысяч всадников плотно окружили замок, подобно стеблям риса, конопле, бамбуку и тростнику. Тем временем из замка не выпустили ни одной стрелы, и там по-прежнему не было видно ни одного человека, поэтому нападающие мало-помалу воспряли духом, окружили стены с четырех сторон и приготовились все разом взобраться на них.

Стены с самого начала были построены двойными. Чтобы обрушить наружные стены, с четырех сторон изнутри разом обрубили канаты, которые поддерживали их, а более тысячи нападавших, карабкавшихся по стенам, были придавлены так, что у них двигались одни только глаза. Из замка на них сбрасывали большие бревна и крупные камни, отчего и в этот день нападавшие потеряли в сражении более семисот человек.

В войсках из восточных провинций, за два дня получивших горький урок в сражениях, теперь не осталось ни одного желающего атаковать замок. Основав поблизости укрепленные лагеря, они лишь обстреливали замок издалека. Так прошло четыре или пять дней. Нападающие пытались вовлечь противников в бой, но безуспешно.

Им было жаль, что люди до скончания века будут смеяться: какая нелепость — в замке менее четырех квадратных *тё* затворились человек четыреста-пятьсот, а войска восьми восточных провинций не могут взять его приступом и обстреливают издалека.

— Прежде, — говорили они, — мы атаковали, полагаясь только на свою отвагу, даже не поднимая щиты и не приводя в готовность орудия атаки, поэтому зря потеряли людей.

На этот раз способ нападения изменили: каждому было велено привести в порядок свой щит, воины обтянули поверхность щитов склеенной кожей, так, чтобы пробить щит было нелегко, украсили свои шлемы и пошли на приступ. Нападавшие думали, что очень легко с ходу преодолеют стену, потому что насыпи не так высоки, а ров не очень глубок. Они сомневались, что и эту стену обрушат при помощи веревок, однако напролом на нее не полезли ни слева, ни справа. Все спустились в ров и мокли там. Зацепившись за стену «медвежьими лапами», они уже видели, что стена вот-вот рухнет, когда осажденные в замке ковшами с рукоятками длиною в один-два *дзё* стали зачерпывать крутой кипяток и принялись ошпаривать тела нападавших этим кипятком, проникавшим через отверстия в макушках шлемов и через щели в наплечниках. Не в силах терпеть, нападавшие в беспорядке побросали щиты и «медвежьи лапы». Смотреть на это было невыносимо. Хотя на поле боя мертвых не было, но у одних были ошпарены руки и ноги, и они не могли даже стоять, другие лежали, страдая от боли во всех частях тела, — и всего таких насчитывалось до двухсот-трехсот человек.

На какие бы новые уловки нападающие ни пускались, в обороне применялись все новые приемы. Тогда нападающие вынесли решение: теперь делать ничего не надо, а надо морить врагов голодом. И после этого, сражение прекратив, в воинских станах у себя они соорудили башни и, укрывшись за бревнами, стали вести обстрел издалека. Воины в замке, напротив, устали без развлечений.

Кусуноки строил этот замок в спешке, поэтому продовольствию для воинов не было уделено достаточно внимания. От начала сражения и после того, как замок был окружен, прошло чуть больше двадцати дней, но запасов продовольствия в замке теперь оставалось дня на четыре-на пять.

По этому случаю Масасигэ сказал, обращаясь к воинам:

— Хотя за это время в нескольких сражениях мы одержали победу и перебили насмерть неисчислимое количество врагов, но из-за множества врагов твердо назвать общее их число нельзя. А провизия в замке уже закончилась, и нет бойцов, которые помогли бы нам. Я с самого начала стою впереди всех воинов Поднебесной и не пожалею своей жизни, отстаивая верность государю. Однако отважный человек, приступая к делу, проявляет осмотрительность и придерживается плана[9]. Поэтому я на некоторое время покину этот

замок, а враги будут считать, что Масасигэ покончил с собой, но им не опознать его тело. Если воины из восточных провинций будут уверены, что Масасигэ покончил с собой, они возрадуются и должны будут уйти к себе. Когда же враги уйдут, Масасигэ опять начнет сражаться, а как только они снова придут сюда, Масасигэ уйдет в горы. Повторив это раза четыре или пять, я измотаю войска из восточных провинций. Разве они не устанут?!

— Так тому и быть, — согласились все.

— Ну, тогда так... — сказал Масасигэ и выкопал в замке большую яму размером в два дзё, сложил в эту яму человек двадцать-тридцать из множества тех убитых накануне, что лежали во рву, навалил на них угли и хворост и стал ожидать ночи, когда подует ветер и польет дождь. Видимо, в согласии с судьбой Масасигэ и волей Неба, ветер внезапно поднял песок, а бамбуковый хворост как будто насквозь пронизало дождем. Ночь была черным-черна, и в лагере все опустили занавеси. Как раз такую ночь и ожидал Масасигэ. Он оставил внутри замка только одного человека, наказав ему:

— Когда ты решишь, что мы удалились от замка на четыре-пять тё, запали в замке огонь.

Все освободились от снаряжения и, разделившись на группы по пять и по три человека, смешались с нападавшими и прошли перед штабом противника и там, где спокойно спали войска. Когда Масасигэ проходил пред конюшнями Нагасаки, один из противников увидел его и недовольно спросил:

— Кто это такой, не называя себя, крадется перед штабом?!

— Это человек из окружения полководца. Перепутал дорогу, — ответил Масасигэ и быстро проследовал мимо.

Тот, недовольный, подбежал близко к Масасигэ и выстрелил прямо в него со словами:

— Подозрительный тип. Думаю, что это не иначе, как конокрад. Застрелить его!

Стрела коснулась локтя Масасигэ и отлетела. Казалось, что стрела с силой вонзится, но она не задела даже кожу воина, а повернулась и отлетела прочь. Потом, когда осмотрели след, оставленный этой стрелой, выяснилось, что она угодила в амулет — сутру о богине Каннон[10], в которую Масасигэ верил и которую читал много лет, и своим наконечником попала на две строфы гатх и[11] с восхвалением всем сердцем имен будд и бодхисаттв. Как это удивительно!

Спасшись от неминуемой смерти, Масасигэ бежал двенадцать с лишним тё, а когда оглянулся назад, — как и было обещано, штаб в замке уже подожгли. Наступающие войска, изумившись, издали победный клич:

— Ого! Замок пал! Никого не выпускать! — волновались они.

Когда осмотрели внутреннюю часть замка после того, как пламя погасло, в огромной яме, заполненной углями, обнаружилось много сгоревших трупов. Все, кто увидел это, говорили:

— Какая жалость! Масасигэ покончил с собой. Хоть и был он врагом, но это — прекрасная смерть с луком и стрелами в руках.

Не было ни одного человека, который бы не хвалил его.

Примечания

[1] Удзи — город в префектуре Киото; Дайго — местность в столичном районе Фусими.
[2] Кусуноки Масасигэ — см. гл. 1.
[3] Чжэнь Пин (?—178 г. до н. э.) и Чан Лян (?—168 г. до н. э.) — подданные ханьского императора Гао-цзуна, умевшие, по его отзыву, побеждать, «планируя сражение на расстоянии в тысячу *ли*».
[4] Цветок хризантемы на воде — герб рода Кусуноки.
[5] Клиньями — букв.: «в форме рыбьей чешуи».
[6] Хандаи Нарабара — названия местностей поблизости от Акасака.
[7] Кинай — пять ближних к столице провинций.
[8] Хомма и Сибуя — названия местностей в провинции Сагами.
[9] Отважный человек... — Парафраз из «Бесед и суждений» Конфуция (глава «Шу эр»).
[10] Каннон (санскр. Авалокитешвара) — имя бодхисаттвы, буддийской богини милосердия.
[11] *Гатха* — славословие добродетелям Будды.

5. О самоубийстве Сакураяма

Тем временем вступивший на Путь Сакураяма Сирō, заняв только половину провинции Бинго, считал, что он пересечет Биттю̄ и сможет усмирить провинцию Аки. Когда же пронесся слух, что и замок Касаги пал, и Кусуноки покончил с собой, все войска, следовавшие за ним, разбежались. Теперь с ним остались сородичи, неразрывно между собой связанные, и двадцать с лишним молодых вассалов, которые издавна служили ему.

В последние годы вне власти, захваченной в старину воинскими домами, не осталось и малой толики земли во всех Девяти провинциях среди Четырех морей[1], поэтому их не могли спрятать у себя даже близкие люди, а малознакомых тем более нельзя было об этом просить. Чем попадать в руки чужих людей, которые выставят напоказ его труп, Сакураяма направился в главное святилище своей провинции, предал смерти любимого сына, которому исполнилось восемь лет, и свою верную жену двадцати семи лет. Потом развел на алтаре святилища огонь, сам себе взрезал живот, а двадцать три его сородича и молодых вассала — все превратились в пепел.

Итак, если спросить, почему Сакураяма из множества мест именно этот алтарь избрал, чтобы на его огне сжечь свое тело, выяснится, что этот вступивший на Путь долгие годы преклонял голову в этом святилище и скорбел о том, что передняя его часть слишком повреждена. Сакураяма дал обет восстановить ее, а поскольку это была большая работа, у него было просто желание и не было сил. И к теперешнему заговору он присоединился исключительно для того, чтобы выполнить этот обет.

Однако не встретились ли здесь боги с непочтительностью? Обет выполнен не был, а человек захотел умереть. Но он при этом думал: «Если мы сожжем это святилище, то и придворным вельможам, и воинским домам ничего другого не останется, как распорядиться каким-то образом восстановить его. Пусть сам я упаду на дно преисподней, я не буду страдать, если обет исполнится. Поэтому я с отважным сердцем сжигаю себя на алтаре святилища. Все глубже проникая мыслью в милосердие будд и бодхисаттв, явленных в этом мире в других ипостасях, понимаешь, что хорошее и дурное связаны и равно являются средствами спасения, поэтому, совершив грехи в этой жизни, я встречу благо в грядущей. Думаю, что это желание не мелкое».

Примечания

[1] Девять провинций среди Четырех морей — вся Япония.

Перевод с японского и примечания В. Н. Горегляда

ШЭНЬ КО И ЕГО СБОРНИК «ЗАПИСИ БЕСЕД В МЭНСИ»

(Материалы к истории сунских бицзи, 5)

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

Среди многих других сунских книжников великий ученый-энциклопедист Шэнь Ко (Гуа) стоит несколько особняком — и благодаря обширному кругу научных интересов и неустанной любознательности, и благодаря тому вкладу, который он внес в сокровищницу китайской культуры. Масштабная фигура Шэнь Ко давно стала объектом пристального изучения, о его жизни и творчестве написаны десятки работ [1]; вклад Шэнь Ко в самые разные области знания настолько велик и многообразен, что для изучения его наследия создаются даже специальные научные общества [2]. Некоторое представление о личности Шэнь Ко можно получить, исследуя главные факты его биографии.

Шэнь Ко 沈括 (второе имя Цунь-чжун 存中) родился на девятый год под девизом правления Тянь-шэн (1031) [3]. Род Шэнь Ко происходит из Цяньтана

---

[1] Не имея возможности перечислить здесь их все, кратко упомянем многочисленные статьи Чжу Кэ-чжэня (1890—1974) и работы Ху Дао-цзина, в первую очередь — изданный им сборник «Мэн си би тань» («Записи бесед в Мэнси») с текстологическим комментарием (Шанхай, 1956. Именно это издание используется для переводов в настоящей работе), а также изданные им же «Шэнь Ко шици цзицунь» («Собрание поэтических произведений Шэнь Ко». Шанхай, 1985); следует отметить специально посвященные Шэнь Ко издания, например сборник из 18 статей «Шэнь Ко яньцзю» («Изучение Шэнь Ко». Ханчжоу, 1985), касающихся самых разных сторон наследия великого ученого — от математики до музыки; есть там также и разыскания о биографических данных ученого и о его родственниках. Также см.: *Holzman D.* Shen Kua and his Meng-ch'i pi-tan // T'oung Pao. N 46. Leiden, 1958. P. 260—292; *Сакада Ёсинобу*. Син Кацу-но сидзинкан-ни цуйтэ (Представления Шэнь Ко о природе) // Тохогаку. № 30. Токио, 1970. С. 74—87, и многие другие.

О самом Шэнь Ко подробнее см. его официальную биографию в цз. 331 сунской династийной истории, в цз. 86 «Дун ду ши люэ» («Краткие биографии [жителей] Восточной столицы») Ван Чэна (XIII в.), жизнеописание см.: *Чжан Инь-линь*. Шэнь Ко бяньпянь шицзи (Хроника жизни Шэнь Ко) // Цинхуа сюэбао (Учен. записки ун-та Цинхуа). N 11. 1936. С. 323—358, а также: Сунжэнь чжуаньцзи цзыляо соинь / Ван Дэ-и цэндин (Указатель биографических материалов лиц, живших при Сун / Под об. ред. Ван Дэ-и). Пекин, 1988. Т. 1. С. 676—677; *Чжан Цзя-цзюй*. Шэнь Ко. Шанхай, 1978; *Sivin N.* Shen Kua: A Preliminary Assessment of his Scientific Thought and Achievements // Sung Studies Newsletter. N 13. 1977. P. 31—56 [перепечатка слов. ст. Н. Сивина из «The Dictionary of Scientific Biography». Vol. 12]; *Subrenat J.-J.* Shen Kua // Sung Biographies. Vol. 2. P. 857—863 и др.

[2] В частности, в апреле 1986 г. в Ханчжоу под руководством проф. Сюй Гуя была создана «Ассоциация по изучению Шэнь Ко», а в 1989 г. там же прошел первый посвященный ему международный симпозиум.

[3] Источники расходятся в указании дат жизни Шэнь Ко; в сунской династийной истории таких сведений нет. В других источниках даты различны: 1) 1029—1093;

(Ханчжоу) [1] и прослеживается с периода Пяти Династий (907—979); особенной древностью род не отличался; чиновников среди его представителей было мало, и, судя по всему, общественное положение предков ученого не было особенно высоким. Известно, что его прадед Шэнь Чэн-цин (沈承慶) некогда занимал пост *даличэн* [2]. Немного больше преуспел отец Шэнь Ко — Шэнь Чжоу (沈周, второе имя Ван-чжи 望之 978—1052). Выдержав вместе со старшим братом Шэнь Туном (沈同) экзамен на степень *цзиньши* [3], он служил главным образом в провинции, в качестве начальника уездов и областей; в 1043 г. Шэнь Чжоу даже получил назначение в столицу и прожил там с семьей почти пять лет; однако ничем особым он как чиновник не отличился.

Детство Шэнь Ко, как и всякого отпрыска чиновничьей семьи, прошло в разъездах по стране вместе с отцом — от одного места службы к другому. Так, в 1040 г., в девятилетнем возрасте, Шэнь Ко оказался в области Цюаньчжоу (Фуцзянь), начальником которой был назначен его отец. Немного позже семья переехала в Шу (Сычуань), где отца Шэнь Ко назначили управлять уездом. В это время Шэнь Ко, уже в юные годы проявлявший немалую любознательность, начинает приобщаться к знаниям. Чтению и письму мальчика научила мать, госпожа Сюй (許氏 986—1068) [4]. А уже с одиннадцати лет Шэнь Ко начинает учиться у приходящего учителя.

Когда отец был назначен на должность *паньгуаня* [5] в Кайфэн, Шэнь Ко впервые попал в столицу. Путь в Кайфэн был неблизок, проходил через множество городов, и Шэнь Ко многое сумел повидать в этом путешествии [6]. В столице у него появляется новое увлечение — каллиграфия.

В 1048 г. Шэнь Чжоу назначают в провинцию Цзяннаньдунлу, и семья селится в Цзяннине. В том же году Шэнь Ко, не отличавшийся крепким здоровьем, получил некую «болезнь глаз» — видимо, резкое ухудшение зрения вследствие переутомления от постоянных ночных бдений за книгами у лампы. К этому же периоду относится появление у юноши интереса к фармакологии; он обучается этой науке у известного лекаря того времени Ван Ци (王琪).

---

2) 1030—1094; 3) 1031—1095; 4) 1032—1096. Чжан Цзя-цзюй убедительно показывает, что ближе к истине третий вариант, см.: *Чжан Цзя-цзюй.* Шэнь Ко. С. 238—239.

[1] Данные относительно места рождения Шэнь Ко также разнятся. Например, Фань Чэн-да (范成大 1126—1193) в цз. 28 «У цзюнь чжи» («Описание округа У») называет Сучжоу; это заблуждение, по всей вероятности, вызвано тем, что из Сучжоу происходила мать Шэнь Ко.

[2] Помощник начальника Далисы — Палаты наказаний.

[3] Высшая ученая степень на государственных экзаменах, дававшая возможность получения значительной государственной должности.

[4] Род Сюй происходил из уезда Усянь в Сучжоу. Старшим братом матери Шэнь Ко был Сюй Дун (許洞 976?—1017?), человек разносторонне одаренный и известный, сызмальства изучавший военное дело, знаток «Цзо чжуани» («Комментарий Цзо [на "Чунь цю"]»). Госпожа Сюй также была женщиной просвещенной, сведущей в конфуцианских классиках, а сочинения брата знала наизусть. От нее-то Шэнь Ко и его брат Шэнь Пи (沈披) уже в юности переняли основы теории военного искусства.

[5] Помощник начальника ведомства, к обязанностям которого относились разбор дел и вынесение решений. В сунское время в кайфэнском управлении было учреждено две должности *паньгуань*.

[6] Эти юношеские наблюдения нашли отражение в «Мэн си би тань», см., например, фрагменты 381, 474 и 594 оригинального издания.

Но вот в 1051 г., когда Шэнь Ко было двадцать лет, его отец умирает[1]. Схоронив его в Лунцзюйли, в Цяньтане, и выдержав положенный траур, Шэнь Ко в 1054 г. получает назначение на первый свой пост — *чжубу*[2] уезда Шуянсянь области Хайчжоу (Цзянсу). Уже здесь он проявил себя как человек деятельный, неукоснительно исполняющий свои обязанности, делающий много более положенного по должности: немало усилий Шэнь Ко потратил на то, чтобы провести многотрудные ирригационные работы на протекающих через уезд реках Шухэ и Ихэ. Прежние чиновники совсем этим не занимались, и в результате ирригационные сооружения пришли в полную негодность, особенно в нижнем течении реки, а прибрежные районы страдали от неудержимых разливов. Шэнь Ко приступил к работе весьма основательно и начал с изучения имеющихся в его распоряжении географических сочинений и прочих источников. В результате были восстановлены значительные земельные угодья, и река вошла в положенное русло. Это был первый из целой серии ирригационных проектов, осуществленных Шэнь Ко.

Интерес к географии и географическим сочинениям подвигнул Шэнь Ко на следующем месте службы, в уезде Дунхайсянь той же области, полностью выправить географическое описание уезда; с этой целью он посетил многие места.

Заслуги Шэнь Ко на ниве ирригации не остались незамеченными, и в 1061 г. он был послан управлять уездом Нингосянь области Сюаньчжоу (совр. пров. Аньхой), где под его руководством были полностью реставрированы старинные насыпные дамбы на озере Уху[3]. Теоретическим результатом полученного опыта стало сочинение «Лунь вэй тянь» («О пойменных полях»), которое Шэнь Ко представил трону.

Не оставлял Шэнь Ко и своих занятий медициной. В 1062 г., будучи начальником уезда Ваньцюсянь области Чэньчжоу (Хэнань) он заболел (история умалчивает, чем именно), но, пользуясь изученными им дыхательными даосскими упражнениями меньше чем через год благополучно излечился.

В 32-летнем возрасте, в 1063 г. Шэнь Ко выдержал экзамен на степень цзиньши и отправился в столицу, получив право на аудиенцию у императора Жэнь-цзуна (на троне 1023—1063) как лучший среди выдержавших экзамены. Под впечатлением посещения столичных ученых заведений у Шэнь Ко появилась еще одна научная страсть — астрономия.

В 1064 г., будучи на посту *сыли цаньцзюня*[4] в Янчжоу, Шэнь Ко познакомился с Чжан Чу (張𪟝1015—1080)[5], бывшим в то время налоговым эмисса-

---

[1] Самый высокий пост, до которого удалось дослужиться Шэнь Чжоу, был *тайчан шаоцин* — помощник начальника Тайчансы, второе лицо в этом ведомстве. Ведомство Тайчансы отвечало за императорские жертвоприношения божествам земли, плодородия и неба, а также за церемонии в храме императорских предков. Должность *тайчан шаоцин* была учреждена после 1040 г.

[2] Мелкая чиновничья должность, что-то вроде уездного секретаря. В сунское время служивший на этой должности чиновник был фактически одним из помощников начальника уезда (области).

[3] Дамбы после реставрации даже переименовали: из Циньцзявэй («Дамбы семьи Цинь») в Ваньчуньвэй («Дамбы вечной весны»).

[4] Судебный чиновник областного масштаба. Как известно, в сунское время в связи с расширением бюрократического аппарата управления дальнейшее развитие получило учреждение должностей, не дающих реальной власти, но с жалованьем и привилегиями, относящимися к данному рангу (форма одежды и т. п.). Грубо говоря, все чиновничество делилось на *цзилугуань* (寄祿官, чиновники с жалованьем, но без должности, или *цзегуань* 階官, рангированные чиновники без должности) и *чайцянь* (差遣, «уполномоченные», они же *чжишигуань* 職事官, чиновники в должности). *Сыли цаньцзюнь* относился к первой категории.

[5] Некоторые источники указывают другое написание его имени — 𪟝. Получив в 1059 г. степень цзиньши, Чжан Чу много служил в провинции (в основном

ром Хуэйнани. Чжан Чу исполнился большой симпатии к талантливому молодому чиновнику; впоследствии при всяком удобном случае он старался замолвить за него слово при дворе. Через несколько лет, когда умерла первая жена Шэнь Ко, Чжан Чу даже предложил ему в жены свою дочь.

В 1066 г. Шэнь Ко получил свою первую должность в столице — сверщика текстов в палате Чжаовэньгуань[1]; к этому же времени относится и начало планомерного изучения им астрономии. Шэнь Ко редактирует «Нань цзяо ши» (南郊式)[2], изучает исторические свидетельства о «шаньюаньском союзе» — мирном договоре, заключенном в 1005 г. императором Чжэнь-цзуном с киданями в Шаньчжоу[3]. Работа его идет настолько успешно, что Шэнь Ко назначают на должность сверщика на второй срок[4]. Однако в восьмую луну 1068 г. умирает мать Шэнь Ко, и он, согласно обычаю, надевает траур и оставляет службу на все время траура (три года). Он везет останки матери на родину, в Цяньтан, и предает их земле на семейном кладбище в Лунцзюйли. А в 1069 г. к власти приходит Ван Ань-ши (王安石 1021—1086)[5].

Когда по окончании траура Шэнь Ко возвратился в столицу, реформы Ван Ань-ши были в разгаре, и он принял в них самое деятельное участие. В 1072 г.

управлял различными областями) и при дворе (в частности, читал лекции в столичном училище Гоцзыцзянь).

[1] Палата Чжаовэньгуань (при Тан — Хунвэньгуань) представляла собой придворное хранилище сочинений, сгруппированных по традиционным четырем разделам: *цзин* (конфуцианские канонические книги), *ши* (истории), *цзы* (философы) и *цзи* (собрания).

[2] Сочинение это ныне утеряно. Известно, что в нем было 110 глав.

[3] В 1004 г. двухсоттысячная армия киданей вторглась в пределы Сун и дошла до Шаньчжоу, стратегически важного пункта на северном берегу Хуанхэ, собираясь развивать наступление на Бяньцзин, столицу империи. Первый министр Коу Чжунь (寇準 961—1023), преодолев панические настроения большинства придворных (они предлагали не мешкая бежать на юг), убедил императора Чжэнь-цзуна лично возглавить оборону Шаньчжоу, что несказанно подняло боевой дух армии. Ляоский император, войска которого были утомлены предыдущими боевыми действиями и лишены в опустошенных ими же землях нужного количества провианта, предложил перейти к мирным переговорам, на что Чжэнь-цзун немедленно согласился. В результате был подписан довольно унизительный договор, по которому империя Сун, «учитывая благоприятные природные условия нашей страны», обязалась ежегодно высылать Ляо 100 тыс. лян серебра и 200 тыс. кусков шелка. См.: *Е Лун-ли*. История государства киданей (Цидань го чжи) / Пер. с кит., введ., коммент. и прилож. В. С. Таскина. М., 1979. С. 283.

[4] Традиционно в Китае чиновник назначался на пост сроком на три года, после чего он или получал другое назначение, или попадал в категорию «ожидающего должность».

[5] Сунский министр и литератор, в первую очередь известен проведенными им реформами, которые в упрощенной форме суть следующие: усиление ирригационных работ в стране; предоставление крестьянам ссуд под будущий урожай; освобождение от трудовых повинностей путем внесения за это особого налога; полный перемер земельных наделов в целях равномерного сбора налогов; организация торговли под государственным наблюдением; государственное регулирование цен и денежного обращения; учреждение сил местной самообороны (*баоцзя*); установление для всех, охваченных *баоцзя*, конной повинности; установление постоянных должностей командующих местными войсками; создание военных арсеналов. Научная литература, посвященная реформам Ван Аньши, довольно обширна. Из работ на русском языке см., например: *Лапина З. Г.* Политическая борьба в средневековом Китае (40—70-е годы XI в.). М., 1970.

он получает назначение управлять Сытяньцзянь[1], что как нельзя лучше отвечает его научным устремлениям. Шэнь Ко старательно изучает звездное небо и делает более двухсот его зарисовок. Основываясь на своих наблюдениях и на богатейшей библиотеке по астрономии, собранной в Сытяньцзянь со всей страны, он задумывает реформу календаря. Для составления календаря на период с 1075 по 1092 гг. Шэнь Ко привлекает в свое ведомство Вэй Пу (衛朴)[2]. Календарь был закончен к началу 1075 г. и в том же году успешно представлен императорскому двору.

В том же году по рекомендации Ван Ань-ши[3] Шэнь Ко отправился с инспекцией вдоль реки Бяньхэ. Главной задачей его экспедиции было составление точной карты всего течения реки (на протяжении 840 ли).

В 1073 г. Шэнь Ко был назначен в провинцию Лянчжэ, где активно и успешно занимался ирригационными работами, а также созданием местного ополчения[4]. К этому времени относится и его сочинение об армиллярной сфере «Хунь и» (渾儀).

Из опыта, полученного во время пребывания в этой провинции, многие места которой он посетил лично, Шэнь Ко сделал выводы, отразившиеся в докладе трону, где он высказал свои соображения относительно сооружения новых дамб и благоустройства пахотных земель в нескольких областях, а также порекомендовал разделить Лянчжэ на две отдельные провинции — восточную и западную[5].

Вернувшись в 1074 г. ко двору, Шэнь Ко изготавливает реформированную им армиллярную сферу[6] и водяные часы и демонстрирует все это императору Шэнь-цзуну (на троне 1068—1085) и его приближенным, отвечая на их много-

---

[1] К задачам данного заведения относилось наблюдение за звездным небом и происходящими на нем изменениями, за порядком и правильностью отсчета времени, составление календаря, а также определение сроков жертвоприношений различным духам.

[2] Вэй Пу прославился интересом к астрономии, феноменальными математическими способностями и прекрасным знанием всех элементов календарной системы. Шэнь Ко и Вэй Пу, основываясь на астрономических наблюдениях и вычислениях, рассчитали, в частности, длину года, которая получилась у них равной 365,243585 дням (совр. данные: 365,243585) и длину месяца — 29,5305971 (29,530588 соответственно).

[3] О давнем знакомстве Шэнь Ко и Ван Ань-ши говорит, например, тот факт, что текст стелы на могиле Шэнь Чжоу в Лунцзюйли написан Ван Ань-ши. В тексте «Мэн си би тань» Шэнь Ко называет его почтительно, не иначе, как 荆公 или 荆王.

[4] Успехи Шэнь Ко на поприще создания системы местного ополчения не остались незамеченными, и он еще не раз получал назначения подобного рода в другие провинции, в частности в Хэбэй (1074). Там, кстати, не без участия Шэнь Ко, к 1076 г. насчитывалось уже более семи миллионов ополченцев; эти силы оказали серьезное сопротивление вторгшимся позже в пределы Сун цзиньским войскам.

[5] Лянчжэ («два Чжэ») — сунская провинция, в годы правления под девизом Синин (1068—1077) действительно была разделена на две части: восточную — Чжэдун и западную — Чжэси. Располагалась на территории, занимаемой совр. пров. Цзянсу и Чжэцзян.

[6] Одну из первых армиллярных сфер (прибора для для определения экваториальных координат небесных светил), как известно, создал великий китайский ученый-астроном Чжан Хэн (張衡 78—139); его модель была соединена с водяными часами, которые непрерывно вращали сферу и создавали иллюзию движущегося неба с созвездиями, Луной и Солнцем. В VIII в. сферу усовершенствовал буддийский монах И-син (—行 673—727), который применил систему зубчатых колес, приводивших в движение двух деревянных человечков, один из которых отбивал четверти часа, а другой — каждые два часа.

численные вопросы. За эти свои изобретения Шэнь Ко удостаивается награды — его назначают на ряд высоких постов, в том числе *ючжэньянь* и *чжичжигао*[1], а также в Иньтайсы[2].

Следующий, 1075 г. был наиболее плодотворным в жизни и деятельности Шэнь Ко; об этом периоде его жизни мы располагаем довольно обширными свидетельствами. Будучи в Хэбэе, он занимается укреплением и строительством дамб, реставрацией городских оборонительных сооружений, активно укрепляет местное ополчение и учреждает государственные рынки, подает трону несколько докладов с соображениями относительно пограничной политики, изучает географию приграничных районов и создает несколько объемных географических моделей местности. Потом его экстренно вызывают ко двору, где Шэнь Ко представляет трону сочинение о завоевании киданями земель к востоку от Хуанхэ, основанное на архивных материалах и подлинных документах, и получает аудиенцию у императора, тысячу лянов серебра в награду, почетную должность *ханьлинь шиду сюэши* и повеление отправиться послом к ляоскому двору.

Трехмесячная поездка в Ляо, с одной стороны, доставила Шэнь Ко много неприятностей (так, кидани почти двадцать дней продержали его в Сюнчжоу, не позволяя двигаться дальше, и Шэнь Ко готовился уже к смерти), а с другой — дала его пытливому уму многочисленные материалы для наблюдений: с великим вниманием записывал и зарисовывал Шэнь Ко малейшие подробности быта, нравов, обычаев, географии, животного мира и мест, где оказывался в пути. В результате появилось сочинение «Ши ци дань ту чао» («Иллюстрированные наброски о посольстве к киданям», утеряно). К этому же времени относится и изготовление Шэнь Ко рельефных карт пограничных с киданями областей.

Добившись аудиенции у киданьского императора Дао-цзуна (на троне 1055—1101), Шэнь Ко изложил цели своего посольства, однако, несмотря на довольно длительные переговоры, успеха не имел и вернулся к сунскому двору с пустыми руками. Там до конца года он сменил несколько должностей.

В последующие три года Шэнь Ко занимает ряд крупных постов в центральном правительстве страны, так или иначе связанных с финансами или военным делом. Заслуги его в очередной раз были признаны: Шэнь Ко был пожалован титул *Чансинсянь кайгонань*, триста крестьянских дворов в кормление и золотая рыбка на пояс[3]. В этом же году Шэнь Ко поручили отредактировать «Тянь ся чжоу сянь ту» («Карты областей и уездов Поднебесной»), труд, который он сумел закончить лишь через десять лет.

В 1080 г. император Шэнь-цзун начал военные приготовления к походу против тангутского государства Си Ся[4]. Шэнь Ко, который в то время служил

---

[1] *Ючжэньянь* — цензор, правый наставник-советник императора. Должность с таким названием была учреждена в 988 г. *Чжичжигао* — чиновник, ведающий составлением черновиков императорских бумаг. В 1074—1075 гг. Шэнь Ко возглавлял также Цзюньцицзянь (Управление вооружений).

[2] Канцелярия по приему челобитных и пересылке разного рода документов.

[3] *Кайгонань* — низший почетный титул, делавший его обладателя носителем младшего титула знатности *нань* (*гун* 公, *хоу* 侯, *бо* 伯, *цзы* 子 и *нань* 男) и дававший ему в кормление не менее трехсот крестьянских дворов в определенной местности, в данном случае — в уезде Чансинсянь. Золотая рыбка на пояс — особая подвеска, привилегия чиновника четвертого класса (а также платье пурпурного цвета, золотой пояс, памятная дщица из слоновой кости и пр.). Ниже будет сказано о том, что несколько позже Шэнь Ко получил титул *кайгоцзы* — следующий по значению после *кайгонань*, с титулом знатности *цзы*.

[4] После довольно продолжительных боевых действий между Сун и Си Ся в 1044 г. был заключен мирный договор, и хотя обе стороны понесли значительный урон в этой войне, империя Сун пострадала больше, поскольку по данному договору, признав Си Ся своим вассалом, стала выплачивать последнему ежегодно по

военным начальником Яньчжоу (Шэньси), получил соответствующие распоряжения и принялся за усиленную военную подготовку армейских подразделений и ополченцев вверенной ему территории, а также за работу по укреплению фортификационных сооружений. В то же время он стал внимательно изучать историю Си Ся, обычаи и нравы тангутов и современное положение дел в их государстве, разумно полагая, что врага надо хорошо знать. Результаты своих наблюдений Шэнь Ко обобщал в многочисленных и обстоятельных докладах двору; при дворе он пользовался репутацией знатока данной проблемы, мнением которого живо интересовался сам император: за шестнадцать месяцев пребывания в должности в Яньчжоу Шэнь Ко получил 273 его личных письма. За успехи в военной кампании против Си Ся двор пожаловал Шэнь Ко титул *кайгоцзы* и двести крестьянских дворов в кормление.

1083 г. Шэнь Ко, как и многие другие сторонники реформ Ван Ань-ши, отстраненный от службы, провел в буддийском монастыре Фаюньюань в Суйчжоу. Потом служба его возобновилась: Шэнь Ко получил назначение на пост помощника военного инспектора в области Сючжоу.

В 1086 г. 55-летний Шэнь Ко, будучи по делам службы в Жуньчжоу, посещает купленное им здесь поместье и вдруг понимает, что именно этот прекрасный уголок видел он во сне тридцать лет назад. Пораженный этим обстоятельством, Шэнь Ко велит соорудить в поместье жилые постройки и называет это место Мэнси («Речка из грез»).

В 1087 г. Шэнь Ко закончил редактирование «Тянь ся чжоу сянь ту» и, приведя работу в окончательный вид, на следующий год представляет ко двору. Император милостиво одаривает его сотней кусков шелка и позволением уйти в отставку и жить на покое. Шэнь Ко с семьей переезжает в Мэнси и ведет там вполне затворнический образ жизни, предаваясь чтению стихов (и более всего выделяя Тао Цяня и Бо Цзюй-и), коллекционированию картин известных художников, а также работает над своими сочинениями.

Незаметно подошла старость, а с нею и болезни. Шэнь Ко часто хворает, становится немощен; в 1094 г. умирает его вторая жена, госпожа Чжан, дочь Чжан Чу[1]; на следующий год в возрасте 64 лет умирает и сам Шэнь Ко. Со-

---

72 тыс. лянов серебра, 153 тыс. кусков шелка и 30 тыс. цзиней чая. Подробнее о китайско-тангутской войне 1081—1086 гг. см.: *Кычанов Е. И.* Очерк истории тангутского государства. М., 1968. С. 200—209.

[1] Некоторые источники отмечают крайне сварливый, склочный характер госпожи Чжан и нежное, преданное, несмотря ни на что, отношение к ней супруга; так, например, Чжу Юй (1075?—после 1119) в своем сборнике *бицзи* «Пин чжоу кэ тань» («Из бесед в Пинчжоу») пишет: «На старости лет он женился на женщине из рода Чжан, злобной и жестокой. Цунь-чжун не мог с ней совладать, и, бывало, она ругала и била его и таскала за усы по земле так, что вырывала волосы с кровью и мясом. Дети рыдали, видя это, и поднимали его на ноги, но Цунь-чжун ни разу на жену даже не прикрикнул. Моя вторая младшая сестра вышла замуж за его сына Цин-чжи, и злобная Чжан стала выживать ее. Она выгнала старшего сына Цунь-чжуна — Бо-и, родившегося от прежней жены. Узнав, что Цунь-чжун время от времени делает сыну подарки, Чжан взбеленилась еще больше, стала наговаривать на Бо-и, будто он лелеет злые помыслы и вообще невежа, так что Цунь-чжун в наказание отослал его в Сючжоу. А еще Чжан временами являлась в присутственное место, [где служил Цунь-чжун], и, расхаживая там, во всеуслышание поносила своего супруга. Все стремились убраться прочь и не попадаться ей на дороге.

Покойный батюшка, узнав обо всем этом, очень испугался за судьбу моей сестры и забрал ее обратно домой.

Цунь-чжун более десяти лет не служил и лишь в начале годов Шао-шэн снова испросил назначения и получил пост заведующего дворцовыми храмами. Тут госпожа Чжан заболела и умерла, и все бросились поздравлять Цунь-чжуна, но он был очень опечален и не находил себе места. Проплывая в лодке по

временники и потомки по достоинству ценили его эрудицию: «Ко обладал широчайшими познаниями: помимо глубокого знания литературы и искусства, канонических и исторических сочинений не было ничего такого, в чем бы он не был сведущ — астрономия, география, календарное счисление, законы, музыка, медицина, системы гадания — во всем он имел собственное суждение»[1].

После Шэнь Ко осталось довольно большое и разнообразное наследие в виде письменных памятников; Ху Дао-цзин перечисляет более тридцати известных ему названий[2]; из них до наших дней сохранилось четыре сочинения[3]; одно из них — сборник *бицзи* «Мэн си би тань» 夢溪筆談[4].

Сборник этот не датирован, но текст позволяет заключить, что Шэнь Ко закончил работу над основным корпусом «Мэн си би тань» никак не ранее 1090 г.[5] и неоднократно возвращался к работе над сборником. Его название восходит к наименованию имения Шэнь Ко, где он жил после 1088 г. и где работал над этим и другими своими сочинениями, а также к литературному псевдониму, который Шэнь Ко взял себе в это время, — Старец из Мэнси 夢溪翁[6].

Современный текст «Мэн си би тань» в издании Ху Дао-цзина состоит из 609 фрагментов. Сборник имеет основную часть — собственно «Мэн си би тань» в 507 фрагментов, объединенных в 26 цзюаней и 17 тематических разделов, а также три цзюани дополнений «Бу би тань» 補筆談 («Дополнения к "Би тань"», 91 фрагмент) и 11 фрагментов «Продолжения "Би тань"» 續筆談[7]. Первым изданием сборника мы не располагаем; можно думать, что тогда он

Цзяну, он даже хотел броситься в воду, но сопровождающие удержали. Горе его было так велико, что скоро Цунь-чжун оставил службу. Удивляются: всю жизнь Чжан причиняла ему столько горя, вот он освободился от такого несчастья — что ж горевать? Я же полагаю, что злобная ревность этой женщины была вовсе не такой обыкновенной и после смерти душа ее продолжала быть связанной с Цунь-чжуном» (*Чжу Юй.* Пин чжоу кэ тань. Шанхай, 1989. С. 62).

[1] Цит. по: *Шэнь Ко.* Указ. соч. С. 273. Сжатое описание вклада Шэнь Ко в математику, астрономию, картографию, геологию, медицину, изучение атмосферных явлений и оптики и др. см.: *Sivin N.* Op. cit.

[2] См.: *Ху Дао-цзин.* Шэнь Ко шилюэ. С. 352—356.

[3] Кроме «Мэн си би тань» это: «Ту хуа гэ» 圖畫歌 в одной цзюани; «Чан син цзи» 長興集, из 41 цзюани первоначального объема которого до нас дошло 27, а также «Лян фан» 良方 (или «Су Шэнь лян фан» 蘇沈良方) в десяти цзюанях.

[4] Не менее распространено чтение второго иероглифа — *ци.*

[5] И. Э. Циперович утверждает, что все три части были закончены Шэнь Ко в период с 1086 по 1093 г. — *Tsiperovitch I.* Meng-ch'i pi-t'an // A Sung Bibliography. Hong Kong, 1978. P. 226.

[6] А. С. Мартынов совершенно справедливо замечает, что подавляющее большинство авторов сборников *бицзи* «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» (*Мартынов А. С.* Кисть и досуг «совершенного мужа» («Цзюнь-цзы»): (Заметки о книге И. А. Алимова «Вслед за кистью». Ч. 1. СПб., 1996) // Петербургское востоковедение. Вып. 9. СПб., С. 559—577). Следует добавить, что это также бывают, как в случае с Шэнь Ко, названия поместий, где прошли последние годы жизни авторов сборников бицзи; если же сборник носит официальное имя его создателя, его название дано, как правило, потомками или последователями ученого — как это было со сборником Сун Ци, который называется «Сун цзин вэнь гун бицзи» («Заметки господина Сун Цзин-вэня»), где «Сун Цзин-вэнь» — посмертное имя Сун Ци. Пользуясь случаем, хочу выразить глубокую признательность А. С. Мартынову за обстоятельную и информативную рецензию первой части моей работы.

[7] Последние реконструированы и добавлены к основному тексту Ма Юань-дяо 馬元調 в 1631 г.

уже состоял из 30 цзюаней. Однако 3 цзюани дополнений, написанные Шэнь Ко несколько позже, уже после того, как основной корпус сборника был опубликован, некоторое время не были столь известны и, видимо, имели отдельное, весьма ограниченное, рукописное хождение [1]: по крайней мере, Чао Гун-у в своей библиографии указал текст «Мэн си би тань» в 26 цзюаней, поделенных на 17 тематических разделов [2].

Известно, что первое издание сборника Шэнь Ко было предпринято в 1166 г. в Янчжоу Тан Сю-нянем[3]. В современном же виде — с «Дополнениями» и «Продолжением» в составе основного корпуса — текст сборника впервые вышел в книжной серии «Бай хай» 稗海 [4].

Темы, затронутые в «Мэн си би тань», чрезвычайно разнообразны, об этом можно судить уже по упомянутым выше 17 разделам, по которым организован материал внутри сборника. Так, в первые две цзюани (故事) объединены фрагменты, связанные с установлениями при дворе и для чиновничества и их историей; 3-я, 4-я (辨證) — о спорах, логике; 5-я, 6-я цзюани (樂律) посвящены музыке; 7-я, 8-я (象數) — астрономии, астрологии, философии; 9-я, 10-я (人事) — происшествиям с известными людьми, жившими при Тан, Пяти Династиях и, главным образом, при Сун[5]; 11-я, 12-я (官政) — чиновникам и делам

---

[1] Ху Дао-цзин утверждает, что «Дополнения» были присоединены к книге самое раннее в конце правления династии Южная Сун; а наиболее раннее ксилографическое издание «Дополнений» Ху Дао-цзин относит к годам минского девиза правления Вань-ли, т. е. к 1573—1619 гг.

[2] Библиография «Цзюнь чжай ду шу чжи» была завершена Чао Гун-у (XII в.) в 1180—1187 гг.; другая, более поздняя сунская библиография — «Чжи чжай шу лу цзе ти» Чэнь Чжэнь-суня (1190—1249) указывает такой же объем; таким образом, к концу правления северосунской династии сборник в 26 цзюаней был уже вполне распространен. Кстати, интересно, что в библиографии Чао Гун-у сборник Шэнь Ко назван просто «Би тань». См.: *Чао Гун-у.* Цзюнь чжай ду шу чжи цзяо чжэн. Сунь Мэн цзяочжэн (Сверенные и прокомментированные «Заметки о чтении книг в кабинете начальника округа» / Сверил и прокомментировал Сунь Мэн). Шанхай, 1990. С. 580; *Чэнь Чжэнь-сунь.* Чжи чжай шу лу цзе ти. Сюй Сяо-мань, Гу Мэй-хуа дяньцзяо (Аннотированные заметки о книгах из кабинета Чжи-чжая / Крит. текст Сюй Сяо-маня и Гу Мэй-хуа). Шанхай, 1987. С. 328.

[3] Тан Сю-нянь 湯修年 (второе имя Шоу-чжэнь 壽眞), сдав в 1154 г. экзамен на степень цзиньши, закончил свою карьеру на посту преподавателя областного училища Янчжоу; он оставил свою заметку после текста «Мэн си би тань». См.: *Шэнь Ко.* Указ. соч. С. 272.

[4] Минское издание сборников *бицзи*, предпринятое Шан Цзюнем и объединявшее 74 произведения общим числом в 448 цзюаней; преобладали в нем танские и сунские сборники. Каждый издатель, стремясь улучшить выходящую книгу, предпринимал в разной степени успешные попытки текстологического анализа текста. Заметки такого рода, выполненные Ху Дао-цзином, подготовившим последнее критическое издание «Мэн си би тань», весьма информативны и проясняют многие темные места текста (хотя и Ху Дао-цзин, в стремлении сделать издание максимально полным, в некоторых местах сообщает неверные сведения; на это обратил внимание С. А. Школяр, см.: *Школяр С. А.* Китайская доогнестрельная артиллерия. М., 1980. С. 317); работа по уточнению ведется и в наши дни, см., например: *Сюй Гуй.* «Мэн си би тань» чжун югуань шиши цзицзай динъу (Выправление ошибок в «Мэн си би тань» в записях, касающихся исторических событий) // Сунши яньцзю луньвэньцзи (Сб. ст. по изучению сунской истории). Шанхай, 1982. С. 570—579.

[5] Иногда эти эпизоды довольно забавны, таков, например, фрагмент, где описывается дружба известного сунского поэта Ши Мань-цина с неким простолюдином Лю Цянем и их совместные ночные пирушки: «Когда поздно ночью у них кончалось вино, они возвращались на лодку, где стоял жбан в доу с лишним с винным уксу-

управления, в том числе связанным с торговлей, ремеслом, военным делом; 13-я называется 權智 «гибкость»; 14—16 цзюани (藝文) посвящены литературе и искусству; в 17-й (書畫) речь идет о живописи и каллиграфии; 18-я (技藝) посвящена техническим достижениям, играм, спорту; в 19-й (器用) собраны сведения о различных предметах; 20-я (神奇) и 21-я (異事) цзюани посвящены необычайным событиям и сверхъестественным предметам; 22-я (謬誤) — разбору разного рода ошибок и заблуждений; в 23-й (譏謔) собраны шутки и смешные эпизоды; в 24-й и 25-й цзюанях (雜誌) — различные записи, не вошедшие ни в один из предыдущих разделов; в 26-й (藥議) содержатся рассуждения о медицине. Все эти же темы находим и в «Дополнении»; в «Продолжении» превалируют фрагменты, посвященные литературе.

Из всех известных нам сунских сборников *бицзи* «Мэн си би тань», пожалуй, самый разнообразный в тематическом плане. Следуя приведенной в первом томе моих исследований классификации, сборник Шэнь Ко следует отнести к *цункао цзабянь бицзи*: наблюдения научного характера составляют в нем более двух третей[1].

О многом в сборнике ныне мы говорим с эпитетами «самое раннее упоминание» или «самое подробное из ранних упоминаний» — это информация и о магнитном компасе; и о способе печати с помощью подвижного шрифта и его изобретателе Би Шэне (畢昇 ?—после 1050)[2], и об известном плотнике и архитекторе Юй Хао (喻皓 кон. X—нач. XI в.), и о многих других лицах и предметах [3]. Как редкий, незаменимый источник по истории науки и техники в Китае X—XII вв. «Мэн си би тань» привлекался неоднократно разными учеными [4].

Ниже читатель найдет переводы избранных фрагментов из «Мэн си би тань».

сом, наклоняли его и вычерпывали до дна. Наутро все, [даже уксус], было выпито подчистую. И каждый раз [Мань-цин] и его гость мучались с похмелья — с волосами, мокрыми от росы, босые, сидели они, будто закованные в колодки; это называлось "пирушка заключенных"» (*Шэнь Ко.* Указ. соч. С. 113).

[1] См.: *Алимов И. А.* Вслед за кистью: Материалы к истории сунских авторских сборников бицзи: Исслед. Пер. Часть 1. СПб., 1996. С. 40.

[2] Содержащиеся в «Мэн си би тань» сведения о Би Шэне, «простолюдине», как называет его Шэнь Ко, изобретшем подвижной шрифт, являются уникальными.

[3] Иногда это упоминания изобретений или механизмов неглобального характера, однако весьма любопытные и курьезные. Например, такое описание мышеловки в форме статуи усмирителя бесов Чжун Куя: «В годы под девизом правления Цин-ли жил один знающий человек по фамилии Ли, он отличался остротой ума. Он некогда вырезал из дерева "танцующего Чжун Куя": высотой в два-три чи, в правой руке — железная дощечка, а в левую руку Чжун Кую вкладывали приманку. Мышь, привлеченная запахом, взбиралась к ней — тут [Чжун Куй] сжимал ее левой и прихлопывал дощечкой, что в правой руке» (*Шэнь Ко.* Указ. соч. С. 89).

[4] Например, К. К. Флуг в своем классическом исследовании китайской печатной книги эпохи Сун привлек и материалы о Би Шэне; и о том, что именно Шэнь Ко донес до нас сведения, что в киданьском государстве Ляо существовал запрет на вывоз книг на киданьском языке за пределы страны; и о рельефных картах местности, которые, по представлению Шэнь Ко, императорский двор повелел изготавливать в каждой области; и о многом другом. См.: *Флуг К. К.* История китайской печатной книги сунской эпохи X—XIII вв. М., 1959. Еще более обширны привлечения материалов из «Мэн си би тань» в многотомном труде Дж. Нидэма — здесь цитируются и подробно разбираются целые пассажи из сборника. См., например: *Needham J.* Science and Civilization in China. Vol. 3. Cambridge, 1959. P. 574—577, 580 и др.

ШЭНЬ КО

ЗАПИСИ БЕСЕД В МЭНСИ

(1) Владыка лично [совершает] жертвоприношения в предместьях и храмах, и в официальных бумагах это называется «ежегодное почтительное жертвоприношение». Сначала [Владыка посещает] храм Цзинлингун, и это называется «подношения двора»; потом — храм императорских предков, и это называется «жертвы двора»; в последнюю очередь совершает жертвоприношения в южном предместье. Когда я составлял «Ритуалы жертвоприношений», то неоднократно дивился такой последовательности: коли наиболее почитаемое посещать первым, то [жертвы небу и земле] в предместье не должны следовать за храмом предков; коли же наиболее почитаемое идет последним, то [посещение] храма Цзинлингун не должно следовать перед храмом предков. Я стал доискиваться, откуда это пошло, ведь должна же быть причина. Согласно тому, что передают о [династии] Тан, все как один духи готовы были [сами] отправлять послов с докладами о жертвоприношениях — ведь они служили Владыке, — и лишь Тайцингун и храм предков Владыка посещал лично. Текст молитвенного обращения был следующий: «Такого-то дня такой-то луны совершается служение в таком-то месте, не смеем не доложить». В Тайцингуне и храме предков это называлось «представление доклада», а во всех прочих местах — «доклад о жертвоприношениях». И лишь при служении в южном предместье проводилось «истинное жертвоприношение». Так продолжалось до девятого года правления под девизом Тянь-бао, когда был издан указ: «Слово "доклад" — употребляется в обращении низших к высшим. Отныне и впредь [моления] в Тайцингуне должно именовать "приношение двора", а в храме императорских предков — "жертвы двора"». С этих пор смысл выражения «представление доклада» потерялся, и в официальных бумагах всюду стали писать «истинное жертвоприношение».

(3) При Тан [академия] Ханьлиньюань находилась в запретном городе, там, где обитает Владыка людей. В состав ее входили залы Юйтан, Чэнминдянь и Цзиньлуаньдянь. Чиновники, входившие в свиту государя — от *сюэши* и ниже, а также чиновники, принадлежавшие к прочим ведомствам, — все назывались *ханьлинь*, как, например, нынешние *ханьлинь игуань*, *ханьлинь дайчжао* и пр. Лишь [чиновники из] Ханьлинь чацзюсы — Управления чая и вина в Ханьлинь — именовались коротко *ханьлиньсы*.

Примеч. Ханьлиньюань — придворное учреждение, «академия», в сунское время включавшее в себя четыре управления 局: астрономическое Тяньвэньцзюй (или Тяньвэньюань, с 1129 по 1131 гг. называлось Тайшицзюй); медицинское Игуаньцзюй, где была должность *ханьлинь игуань* (придворный лекарь); Шуицзюй и Тухуацзюй, в ведении которых находились императорские книжные собрания, коллекции картин и каллиграфии, музыкальные инструменты; в этих управлениях существовали должности *ханьлинь дайчжао* (редактор докладов и прошений на высочайшее имя), *сюэши* (ученый муж) и др.; часто в текстах при обозначении должностей *ханьлинь* опускается.

Ханьлинь чацзюсы — оно же Ханьлиньсы, небольшое ведомство (в его штате было всего четыре чиновника), ведавшее поставками ко двору вина и фруктов, а также продовольственным обеспечением императорских выездов.

(5) Зал Юйтан в Сюэшиюань император Тай-цзун некогда осчастливливал личными посещениями. И до наших дней в дни высочайших посещений лишь одним *сюэши* разрешается сидеть в высочайшем присутствии, прочие — не смеют ничего такого. Вот история этого: в зале устраивалось возвышение для составляющих черновики бумаг, и чиновники, получив указание составлять документ, оправляли платье, поднимались туда и садились [работать]. Ныне не так, это возвышение остается просто пустым.

К востоку от Юйтана находится павильон Чжэнчжигэ, и там над оконной рамой есть углубление для свечи. [Дело в том, что когда] Су И-цзянь был сюэши, однажды Тай-цзун ночью осчастливил Юйтан посещением, и тот вскочил спросонья, но огня не оказалось, и он поправлял платье и шапку [в темноте]. Одна из придворных дам просунула в окно руку со свечой и посветила ему. С тех пор так и повелось, это один из существующих в Юйтане обычаев, которые не смеют изменить.

Примеч. Сюэшиюань — палата, где жили и работали *сюэши*, впервые была учреждена при Тан, в 936 г.

Император Тай-цзун — был на троне с 976 по 997 гг.

Чжэнчжигэ — «Палата принимающих повеления», палата, где жили *ханьлинь сюэши чэнчжи*, чиновники-члены Ханьлиньюань, ведавшие составлением секретных повелений императора.

Су И-цзянь (958—997) — сунский сановник, в 980 г. первым по списку прошел на экзаменах на степень цзиньши, на посту сюэши служил с 985 по 991 гг., на должность *ханьлинь сюэши чэнчжи* был назначен в 991 г.

(6) *Дунтоу гунфэнгуань* и *ситоу гунфэнгуань* — название чиновников свиты, идет с танского времени. После годов правления под девизом Юн-хуэй Владыка людей много времени проводил в покоях Дамингун, и были учреждены специальные чиновники для услуг под названием *дунтоу гунфэнгуань*. Подобные чиновники западной части [запретного города] упразднены, однако, не были, и их стали называть *ситоу гунфэнгуань*.

Примеч. *Дунтоу гунфэнгуань...* — полное название: *нэйдун (си)тоу гунфэнгуань*, такое название просуществовало до 1112 г., когда *нэйдунтоу...* были переименованы просто в *гунфэнгуань*, а *нэйситоу...* получили название *цзодайцзинь*.

Годы... Юн-хуэй — 650—655. Один из девизов правления танского императора Гао-цзуна (на троне с 650 по 683 гг.)

Дамингун — известный дворцовый комплекс, располагавшийся в столице танского Китая г. Чанъань (совр. Сиань). Официальная императорская загородная резиденция. Заложен в 634 г., название Дамингун получил в 707 г. На протяжении более чем двухсот лет был одним из главных дворцовых сооружений танского

двора. Помимо многочисленных сооружений на территории Дамингуна располагалось озеро Пэнлайчи площадью в 16 000 кв. м.

(9) Одежда и шапки Срединного государства происходят из Северной Ци, а там они были все сплошь хуские. Узкие рукава, малиновые и зеленые короткие халаты, высокие сапоги, пояса с подвесными ремнями — все это хуская, варварская одежда. Узкие рукава удобственны при стрельбе из лука, короткие халаты да высокие сапоги — при ходьбе по траве. Хусцы любят густую траву, часто спят прямо на ней. Когда я был послом на севере, я сам это видел. Там даже княжеские покои в густых зарослях. Когда я прибыл к хускому двору, как раз прошел дождь, и мой халат и туфли стали влажными от ходьбы по мокрой траве, а хусцам — тем хоть бы что. Или вот пояса со свисающими ремнями — верно для того, чтобы подвешивать колчан, меч, кошель, нож и прочее в этом роде. Хоть с тех пор подвески исчезли, бляхи остались, бляхи эти крепили [к поясу] подвесные ремни — на манер лошадиной узды, это нынешние «поясные накладки» (*дай куа*). Сын Неба непременно должен был иметь на поясе три[надцать] блях, и в годы правления под девизом У-дэ и [Чжэнь-]гуань при Тан это еще сохранялось. А после годов правления под девизом Кай-юань, хотя и продолжали следовать прежним традициям, с этим стало не так строго. Однако пряжка по-прежнему накладывается на пояс, внутри она полая, а при нынешней династии и размеры ее уменьшены, она — просто украшение.

Примеч. Северная Ци — династия, 550—577 гг. Известно, что во многих элементах традиционной китайской одежды прослеживаются древнетюркские влияния, в частности подробно описанные выше пояса с приспособлениями для крепления к ним различных функциональных предметов — яркая черта материальной культуры древних кочевников Азии. К сунскому времени халаты, пояса и сапоги практически полностью «окитаились», те же пояса утратили важные для кочевников признаки функциональности и превратились в простые элементы декора. Подробнее см., например: *Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В.* Китайский этнос в средние века (VII—XIII вв.). М., 1984. С. 150—162. Кстати, авторы этого исследования обращают внимание на то, что в XI—XII вв. из-за возроссшего противостояния с северными соседями-«варварами» (тангутами и киданями) усилились и патриотические настроения, распространившиеся, в частности, и на одежду; эти настроения поддерживались официально: в 1110 г. император Хуэй-цзун издал указ о строжайшем запрещении ношения «варварской» одежды в пределах столицы (с. 153).

Хуские — ху — общее название для северных кочевых племен.

Годы... У-дэ и [Чжэнь-]гуань — 618—626; 627—649.

Годы... Кай-юань — 713—741.

(53) В древности в книжных хранилищах, дабы отпугнуть жучков-древоточцев, держали листья руты. Рута — душистая трава, это то самое, что ныне называют *цилисян* (七里香 «аромат на семь ли»). Листья у нее как у гороха, растет кустами, испускает острый аромат, а ближе к зиме на листьях появляются белые пятна, как от пудры. Южане собирают [руту] и кладут под циновки — прогоняет вшей. Когда я служил в палате Чжаовэньгуань, мне посчастливилось достать несколько корневищ [руты] в доме Лу-гуна, и я прикопал их в укромном месте на заднем дворе, но сейчас там ничего не сохранилось.

Почти у всех ароматических растений [в прежние времена] были странные названия. Вот то, что называют *ланьсунь* 蘭蓀, — это просто

нынешний аир (菖浦 *чанпу*); *хуэй* 蕙 — нынешняя кумаруна (零陵香 *линлинсян*); *цзюй* 苣 — нынешний борщевик (白芷 *байчжи*).

Примеч. Лу-гун — сунский сановник Вэнь Янь-бо (1006—1097), которому за заслуги был пожалован титул Луго-гуна; неоднократно при дворе занимал посты министерского ранга. В сборнике Шэнь Ко он фигурирует неоднократно. Интересен фрагмент № 266, где говорится о поэтических «собраниях одногодок» — четырех почтенных сановников-одногодок, вышедших на покой и достигших 78-летнего возраста: Вэнь Янь-бо, Чэн Сяна (1006—1090), Сыма Даня (1006—1087) и Си Жу-яня (1006—?).

(61) При Хань были такие, кто мог выпить целый дань вина и не опьянеть. Я сравнил способ приготовления вина: из двух ху низкосортного риса получали шесть ху и шесть доу вина. Ныне же даже самого жиденького вина из одного ху делают не более ху и пяти доу, так что в ханьском вине только и было, что один винный дух! Поистине не удивительно, что его пили и не пьянели. С другой стороны, один ханьский ху равен нынешним двум доу и семи шэнам — может ли желудок человеческий вместить два доу и семь шэнов жидкости?! Еще говорят: «Дань — его измеряют в цзюнях, и это сто двадцать цзиней». Если считать по нынешним стандартам, то тогдашние тридцать два цзиня как раз и равны нынешним трем доу вина. Но боюсь, что когда Юй Дин-го пил вино и не пьянел, он все равно считал както иначе!

Примеч. Дань — мера объема, равная 10 доу, в сунское время около 60 л. Ху — мера объема, равная пяти доу, около 53 л. Доу — мера объема, равная десяти шэнам, около 10,5 л. Шэн — мера объема, около 1 литра. Цзюнь — мера объема, равная тридцати цзиням, около 18 кг. Цзинь — мера веса, около половины килограмма.

Юй Дин-го (?—40 гг. до н. э.) — западноханьский министр.

(77) Известные сейчас портреты Хань Туй-чжи — маленькое лицо, красивая борода, в шапке из флера — это Хань Си-цзай из Цзяннани. А объясняется все очень просто. Посмертное имя у Си-цзая было Вэнь-цзин 文靖, жители Цзяннани называли его Хань Вэнь-гун 韓文公, потому его и стали путать с Туй-чжи. Туй-чжи был толстый и с жидкой бородой. Когда в годы под девизом правления Юань-фэн Туй-чжи стали приносить жертвы в Вэньсюаньванмяо, все изображения, [имеющиеся] в уездах и округах, были [портретами] Си-цзая, потому и решили, что это — Туй-чжи. Потом уж не решились исправить, и так Си-цзай превратился в Туй-чжи.

Примеч. Хань Си-цзай (902—970) — чиновник и литератор, экзамен на степень цзиньши выдержал при правлении Поздней Тан (907—923), при дворе Южной Тан (936—959) дослужился до крупных должностей в военном ведомстве, был членом Ханьлиньюань.

Хань Туй-чжи — второе имя танского литератора, эрудита и философа Хань Юя (768—824), главы «движения за возврат к древности» (復古), т. е. возрождения благородной простоты стиля, свойственного древним авторам, и изначальной конфуцианской мысли. Посмертное имя его было Вэнь-гун.

Годы... Юань-фэн — 1078—1085.

Вэньсюаньванмяо — храм Конфуция. Первый храм в честь Конфуция был сооружен вскоре после его смерти, в Цюйфу, на родине Учителя. Начало государственному культу Конфуция положил основатель Ханьской династии Лю Бан, который в 195 г. до н. э. принес первую жертву Учителю. В 267 г. был издан указ

об обязательных жертвоприношениях Конфуцию — четыре раза в год, в столице и в Цюйфу. В 555 г. согласно императорскому указу Конфуцию стали возводить храмы (*мяо*) в каждом городе страны; тогда же в этих храмах начали совершать регулярные жертвоприношения. При династии Тан, в 739 г., Учителю был дарован почетный титул Вэнь-сюань-вана, при Сун он был пожалован императорским титулом. Помимо табличек с именем Конфуция и его изображений, в храмах в честь Учителя помещали и изображения его ближайших учеников и последователей, а также и выдающихся конфуцианцев последующих эпох — в нашем случае Хань Юя, которого за вклад в развитие конфуцианства в Китае иногда называют «предтечей сунского неоконфуцианства». Добавление того или иного исторического лица к числу почитаемых в храмах Конфуция осуществлялось императорским указом.

Интересные подробности собержатся в сборнике «Чжун у цзи вэнь» («То, что слышал о Центральном У») Гун Мин-чжи (1091—1182). Гун Мин-чжи сообщает, что храмы Конфуция особенно пострадали в период восстания Хуан Чао (875—884); довольно долгое время — более полувека — не предпринималось централизованных действий по их восстановлению, и лишь в 978 г. были сделаны первые шаги в этом отношении (*Гун Мин-чжи.* Чжун у цзи вэнь. С. 66).

Ху Дао-цзин замечает, что если бы Шэнь Ко не обратил внимание на ошибку, описанную в вышеприведенном фрагменте, то она присутствовала бы и до нынешнего времени. См.: *Шэнь Ко.* Указ. соч. С. 51.

(165) По старым правилам, когда ко двору со всей Поднебесной прибывали рекомендованные из областей *цзюйжэни*, они все [должны были] встать в два ряда, а было их не менее трех тысяч человек; это называлось «массовая аудиенция». Ученые, приезжавшие из отдаленных районов, придворного этикета не знали, перепутывали группы и ряды, и власти не могли ничего с ними поделать.

В день аудиенции заранее сооружали «запретный круг» перед установленным троном, и цзюйжэни преклоняли колени за его пределами — причем каждый хотел обязательно пролезть в первый ряд. Были даже такие, что приподнимали друг друга вверх, дабы хоть глазком увидеть сидящего за пологом. Власти, озабоченные этим, в последние годы стали допускать на аудиенцию только тех из *цзюйжэней*, кто [у себя в области] был первым в списке выдержавших, но все равно получалось несколько сотен человек.

В годы под девизом правления Цзя-ю я попал в первый список выдержавших, был включен в первую особую группу и оказался в самом первом ряду. Во время аудиенции лишь первые один-два ряда хоть как-то соблюдали церемонию коленопреклонения, а прочие даже и в группах не объединялись, каждый заботился только о том, чтобы вперед пролезть.

Часто слышишь, что в дворцовых покоях к порядку не удается привести лишь троих — цзюйжэней, варваров-иноземцев и верблюдов.

Примеч. *Цзюйжэнь* — ученый, выдержавший областные государственные экзамены на право занятия вакантного государственного поста.

Годы ... Цзя-ю — 1056—1063. Известно, что в 1062 г. Шэнь Ко сдавал областные экзамены в Сучжоу и прошел по списку выдержавших первым; в 1063 г. он посетил столицу и выдержал там экзамен на степень *цзиньши*.

(203) Известно, что издревле почтовых станций было три вида: *бу ди* 步遞, для пеших курьеров; *ма ди* 馬遞, для конных курьеров; *цзи цзяо ди* 急腳遞, для срочной почты. Самой быстрой была срочная курьерская почта, в день она покрывала четыре сотни ли и использовалась лишь во время военных действий. В годы правления под деви-

зом Си-нин была учреждена *цзинь цзы пай цзи цзяо* ди 金字牌急腳遞, срочная почта с бирками с золотыми надписями — похоже на древний *юй си* 羽檄, «рескрипт военачальника с пером» (в знак срочности). Деревянную бирку покрывают красным лаком и [наносят] желтым золотом иероглифы, сверкает так, что глазам больно, [такая почта] летит как молния, каждый ее увидевший должен освободить дорогу, в день она покрывает около пятисот ли. [Эта почта] есть только в войсковых оперативных канцеляриях для связи с августейшей персоной; ни Три управления, ни Шумиюань ею пользоваться не могут.

Примеч. Годы ... Си-нин — 1068—1077.

Бирки с золотыми надписями — деревянные бирки длиной около тридцати сантиметров; в конце правления Северной Сун их цвет был изменен на желтый, а иероглифы стали писать темно-красным цветом. По свидетельству современников, такая почта действительно довольно быстро покрывала значительные расстояния: например, от Ханчжоу до Чэнду добиралась за восемнадцать дней (т. е. делала более чем по четыреста ли в день).

Три управления — Мэньсяшэн, Совет двора (палата советников при государе), Чжуншушэн, Государственная канцелярия, Шаншушэн, Кабинет министров.

Шумиюань — в сунское время Высший военный совет страны.

(234) В годы под девизом правления Си-нин из Гаоли прибыло [посольство] с дарами. Во всех областях и уездах, через которые они проезжали, [посольские] требовали карты местности, и им специально их изготавливали и преподносили в дар. На картах все особенности рельефа были изображены отчетливо и ясно.

Прибыв в Янчжоу, они письменно обратились [с просьбой] выдать им карту местности. В то время Янчжоу управлял министр Чэнь Сюгун. Он выразил желание взглянуть на все те карты Лянчжэ, которые уже добыли послы, дабы изготовить [свою карту] по их образу и подобию. Карты ему доставили, [Чэнь] собрал их, привез в областной город, сжег и доложил об этом [происшествии] государю.

Примеч. Гаоли — государственное образование Корё (Когурё), существовавшее на территории нынешней Кореи.

Янчжоу — область, располагалась на территории, занимаемой совр. пров. Цзянсу.

Чэнь Сю-гун — в виду имеется Чэнь Шэн-чжи (1011—1079), сунский чиновник, занимавший посты министерского ранга. За заслуги был пожалован титулом Сюго-гуна, который в сокращенном виде и употребил Шэнь Ко.

(245) Оуян Вэнь-чжун некогда похвалил такую строку Линь Бу:

В грязи средь травы *го-со* [— краб шуршит].
В ветвях средь облаков *гоу-чжоу* [— турач кричит].

Вэнь-чжун оценил стихи за новизну слов и точность параллелизма. *Чук-чук* — так кричит турач. У Ли Цюнь-юя в стихах сказано:

Я едва одолел столько круч и кругов
каменных, кремнистых дорог;
И везде слышал крик «*гоу-чжоу гэ-чжэ*»,
словно «некуда ехать» слова.

Го-со — такие звуки бываю, когда краб ползет. У Ян Сюна в «Великом сокровенном» сказано: «*Го-со* крабье — на сердце от него тревожно».

Примеч. Я едва одолел... — Из стихотворения «На склоне Цзюцзыпо слушаю турачей». Перевод Л. Н. Меньшикова.

Оуян Вэнь-чжун — посмертное имя Оуян Сю (1007—1072), сунского литератора и чиновника. В написанном им сборнике *бицзи* «Гуй тянь лу» (об этом сочинении см: *Алимов И. А.* Указ. соч. С. 100—112) действительно есть упоминание об этой строчке Линь Бу: «Отшельник Линь Бу жил на горе Гушань, что у озера Сиху в Ханчжоу. Он искусно владел кистью — писал и рисовал, слагал прекрасные стихи, например строки "в грязи средь травы *го-со* — краб шуршит. / В ветвях средь облаков *чук-чук* — турач кричит" очень ценились среди ученых мужей» (см.: *Оуян Сю*. Гуй тянь лу // Оуян Сю цюаньцзи (Полное собрание сочинений Оуяна Сю). Пекин, 1986. Т. 2. С. 1025).

Линь Бу (968—1028) — сунский литератор, в юности еще пустившийся в странствия и не помышлявший о карьере. В более зрелом возрасте, так и не женившись, поселился уединенно на Гушани, где и прожил двадцать лет, выращивая цветы и разводя птиц. Был очень известным и популярным среди современников поэтом, славившимся воспевающими природу и уединение стихами. После смерти получил прозвание Хэцзин сяньшэн.

Ли Цюнь-юй — известный танский поэт, прекрасно играл на свирели и был отличный каллиграф. Не пройдя экзамены, приехал в Чанъань и умудрился передать свои стихи императору, который оценил его талант и дал ему должность при дворе. Однако долго Ли Цюнь-юй не прослужил и ушел в отставку.

Ян Сюн (53 до н. э.— 18) — ханьский философ, литератор и филолог. Дослужился до титула *дафу*. «Великое сокровенное» — имеется в виду одно из основных его сочинений «Тай сюань цзин» («Канон великого сокровенного»), философский трактат, созданный в подражание «И цзину» (предлагал систему из 81 гексаграммы, в которых применены целые, единожды и дважды прерванные черты). Подр. см.: Китайская философия: Энцикл. словарь. С. 519—520.

(246) В собрании Хань Туй-чжи в «Надписи на стеле духу Лочи» сказано так: «Весною с обезьянами кричите — о (兮) — осенью с журавлями улетаете!» А на имеющейся ныне каменной стеле вырезано: «Весною с обезьянами кричите — о — с осенними журавлями улетаете!» Такой формой часто пользовались древние. Например в «Чуских строфах»: «Благоприятный день — о — благость планет!», или: «В душистых травах готовим мясо — о — циновка из орхидей; Подносим коричное вино — о — и перечный соус!» Видно, что здесь «о» использовано только для более точной организации текста. У Ду Цзы-мэя в стихах: «Красного проса клюет оставшееся от попугая зерно. Бирюзового утуна садится на встарь бывшую феникса ветку». И параллелизм соблюден, и смысл не нарушен. У Туй-чжи в [стихотворении] «Снег»: «Танец у зеркала — луань глядит в лужу. Движенье по небу — конь переходит мост». Тоже вроде этого. Получается, что некоторая натянутость [в нынешних стихах] не может сравниться с тем, что намутили прежние поэты.

Примеч. Хань Туй-чжи — второе имя танского литератора и эрудита Хань Юя; он сделал «Мемориальную надпись для храма в Лочи, что в Лючжоу» для своего друга Лю Цзун-юаня (773—819), здесь названную «Надпись на стеле духу Лочи». В 815 г. Лю Цзун-юань получил назначение на должность начальника области в Лючжоу, это было его последнее назначение, на этом посту он и умер. За время службы Лю Цзун-юань успел сделать многое для блага области, и когда он умер, подчиненные Лю Цзун-юаня и местные жители воздвигли в его честь на берегу озера Лочи храм, а Хань Юй написал текст для мемориальной стелы. В ли-

тературе, в том числе и в сборниках *бицзи*, неоднократны описания чудес, которые явил дух Лю Цзун-юаня местным жителям. Например, у Лю Фу в «Цин со гао и»: «Однажды военачальник из Биньчжоу Ли И возвращался в столицу и, зайдя в храм, с бранью на устах поднялся в зал. Тут же с громким воплем он выкатился кубарем из зала, и у него кровь пошла носом. Ли еле выбрался из храма и умер. С этих пор народ в области стал еще более почтительно относиться к храму» (см.: *Лю Фу*. Цин со гао и (Высокие суждения у дворцовых ворот). Шанхай, 1986. С. 10).

«Чуские строфы» — поэтическая антология, составленная при Поздней Хань Лю Сяном (77?—6 до н. э.).

Ду Цзы-мэй — второе имя прославленного танского поэта Ду Фу (712—770).

(248) В стихах о богатстве и знатности, сложенных танскими поэтами, часты описания роскоши жизни, одежды и утвари, которая поражает взор бедняка. Но, к примеру, у Гуань-сю в стихотворении «Богатство и знатность» сказано: «Колки резные чжэна выстроились стаей гусей». [Ничего особенного], у любого актера-музыканта из простого люда такое было, стоило ли упоминать! Или у Вэй Чу-лао в стихотворении «Москит» сказано: «Десять кусков красного шелка скрывают [блистающую] ночную яшму». Шатер из десяти кусков красного шелка, площадью не больше четырех-пяти чи — хватит ли места, чтобы ногу-то поставить? Про такое как раз и говорят: и рядом с богатым домом не стойт!

Примеч. Гуань-сю (832—913) — танский буддийский монах, прославившийся своими стихами и картинами. Мирское имя Цзян Дэ-инь.

Чжэн — струнный щипковый инструмент, род гуслей, с 13 струнами.

Вэй Чу-лао (IX в.) — танский поэт и чиновник, в 824 г. выдержал экзамены на степень *цзиньши*. В «Цюань тан ши» фигурирует (ошибочно) под именем Чан (常) Чу-лао.

Чи — мера длины, немногим больше 3 см.

(278) Господин Оуян некогда купил старую картину, [на которой были изображены] пионы. Под пионами лежала кошка; [господин Оуян] не мог понять, какой смысл скрыт [в этой кошке]. Когда покойный министр У Чжэн-су породнился с семьей господина Оуяна, он, лишь взглянув [на картину], сказал: «Это "Полуденные пионы". Как я определил? Цветение обильно, а цвета сухие — такие бывают только в середине дня. Зрачки у кошки черные, узкие, как ниточки — такие бывают у кошки в полдень. На цветах капли воды — значит, собрали их у дома и оросили из пруда. У кошек же утром и вечером зрачки круглые, а по мере того, как день идет к середине, делаются у́же и вытягиваются, в полдень же становятся как ниточки».

Вот пример прекрасного понимания смысла рисунка прежних времен!

Примеч. Господин Оуян — Оуян Сю. См. примеч. на с. 66.

У Чжэн-су — посмертное имя У Ю (1004—1058), сунского сановника. Выдержал экзамен на степень *цзиньши* первым, много служил в столице и в провинциях, неоднократно занимал посты министерского ранга. Человек обширных знаний, был членом Ханьлиньюань.

(299) Искусство возведения сооружений [заключено в книге], называемой «Му цзин» («Канон дерева»). Говорят, ее автор — Юй Хао. В постройках [он] различает три уровня: верхний — от стропил и

выше; средний — от уровня пола и выше; нижний — все, что ниже ступеней. Длина потолочной балки и высота конька крыши находятся в строгой зависимости друг от друга. Если длина балки восемь чи, а конек выступает на три чи и пять цуней, значит, в помещении соблюдены пропорции. Это [Юй Хао] называет верхним уровнем. Сколько чи высотой колонны, столько же чи должно быть и у фундамента — таковы пропорции. Если колонны высотой в один чжан и один чи, то основание ступеней должно быть в четыре чи и пять цуней. Для всех основных деталей несущих конструкций тут существуют четкие правила, и это [Юй Хао] называет средним уровнем. Ступени бывают крутые, ровные и пологие. Во дворцах мерой являются государевы носилки. Когда их поднимают снизу вверх, жердь впереди опускается, пока позволяют руки [носильщиков], а позади жердь поднимается, пока позволяют плечи, — это и есть крутые ступени. Если передняя жердь вровень с ребрами, а задняя жердь вровень с плечами — это пологий путь. Если передняя жердь на опущенных руках, а задняя жердь вровень с плечами — это ровный путь. Это [Юй Хао] называет нижним уровнем. В его книге три цзюани. В последние годы при строительных работах эту книгу непременно используют как весьма важную, а в прежние времена «Му цзин» привлекали редко. При Сун поняли ее важность, ведь это опыт великого мастера!

Примеч. «Му цзин» ныне утерян. У Оуян Сю в «Гуй тянь лу» содержится такой фрагмент о Юй Хао: «Пагода монастыря Кайбаосы — самая высокая, самая искусно сработанная среди всех пагод столицы. Строил ее предводитель столичных плотников Юй Хао. Когда строительство закончилось, то оказалось, что пагода стоит не ровно, а наклонена на северо-запад. Люди дивились этому и спрашивали Хао, а тот отвечал: "В столице местность ровная, гор нет, а северо-западный ветер дует часто и сильно. Так он будет дуть — и не пройдет ста лет, как пагода выпрямится!" Вот каков был его искусный расчет. Хао был наипервейший плотник с начала правления нынешней династии! И до сего дня все плотники пользуются способами, которые применял Хао. Распространена в мире и его книга "Му цзин" ("Трактат о дереве") в трех цзюанях. Передают, что у Хао была единственная дочь. Ей исполнилось [тогда] немногим более десяти лет. Каждый вечер они с отцом по-всякому скрещивали руки, воображая разные архитектурные конструкции. Прошел год, и Хао составил книгу "Му цзин", ту самую, что сейчас распространена в свете!» (*Оуян Сю*. Указ. соч. С. 1013).

(307) Печатание книг с досок при Тан еще не очень распространилось. Начало положил Фэн Дао, напечатавший пять канонов, после него [печатали] классические сочинения — это все с досок. А в годы под девизом правления Цин-ли некий простолюдин Би Шэн сделал еще и подвижной шрифт. Способ был такой: из вязкой глины вырезались знаки, не выше ободка монеты, и каждый знак был отдельный; для прочности обжигали [знаки] на огне. До этого готовилась железная доска, и на нее наносили смесь из сосновой смолы, воска и бумажного пепла. Потом на железную доску помещали железную рамку и в нее вплотную вкладывались литеры, так заполнялась вся рамка и получалась одна доска [для печати]. Взяв доску, [Би Шэн] нагревал ее на огне и когда смесь размягчалась, накладывал сверху ровную доску — знаки выравнивались на точильном камне. Если печатать три-два эк-

земпляра, то это слишком трудоемко, а вот если несколько сотен или тысячу, то получается необыкновенно быстро.

Обычно [Би Шэн] использовал две железные [наборные] доски: с одной печатали, а на другую набирали литеры, и когда печать с первой заканчивалась, вторая уже была готова для использования. При таком способе печать была очень быстрой.

Каждого иероглифа [у Би Шэна] было несколько экземпляров, а знаков вроде 之 и 也 у него было более двадцати каждого, на случай, если на одной доске их встретится много. Те литеры, которые не использовались, были [помечены] бумажными [ярлыками], для каждой рифмы был отдельный ярлык; складывали их в [отдельные] деревянные ящики. Если попадался редкий знак, который раньше не встречался, его тут же вырезали и обжигали на огне, так, чтобы сразу можно было использовать.

[Би Шэн] не изготавливал литер из дерева, ведь оно то тонкое, то грубое, и влагу впитывает, так что поверхность [набора] делается неровной. Кроме всего [дерево] прилипает к смеси — не отодрать! — не то, что глина, которую потом снова поднесешь к огню, дашь размягчиться смеси, постучишь рукой, и знаки сами выпадают, безо всяких следов смеси.

[Когда Би] Шэн умер, его литеры достались моим родственникам и до сих пор хранятся как великая ценность.

Примеч. Фэн Дао (882—954) — министр при ряде правительств периода Пяти Династий (907—979), по его докладу в 932 г. правительством Поздней Тан была начата работа по подготовке к печатанию с досок конфуцианских канонических сочинений и комментариев к ним; долгое время именно с его именем связывалось изобретение книгопечатания. Была образована комиссия для сверки текстов из авторитетных ученых, во главе которых был поставлен Тянь Минь, бывший в то время начальником столичного училища Гоцзыцзянь. Работы по этому изданию продолжались двадцать один год, за это вермя сменилось четыре династии, но в 953 г. печатание было закончено. Подробнее см.: *Флуг К. К.* История китайской печатной книги сунской эпохи. С. 86—90. Впрочем, личность Фэн Дао в разных источниках оценивается по-разному. Так, Оуян Сю в «Гуй тянь лу» приводит следующий широко известный эпизод: «Почтенные старцы, знающие о событиях времен Пяти Династий, рассказывают: министры Фэн [Дао] и Хэ [Нин] оба состояли в Государственной канцелярии. Однажды Хэ обратился к Фэну с таким вопросом: "Вы, господин, купили, я вижу, новые сапоги. Какую цену платили?" "Девять сотен! "— приподняв левую ногу и указывая на сапог, отвечал ему Фэн. Хэ был человек мелочный, он тут же повернулся к своему слуге и сказал: "Почему же ты за мои сапоги отдал тысячу восемьсот?!" — И велел того наказать. Спустя довольно долгое время Фэн вдруг приподнял правую ногу и добавил: "И за этот тоже — девятьсот монет!" Все в зале громко рассмеялись. В то время говорили, что если министры таковы, то уж как им удержать в повиновении чиновников!» См.: *Оуян Сю.* Указ. соч. С. 1014.

Годы... Цин-ли — 1041—1048.

(338) Те, у кого есть «громовые топоры» (*лэй фу* 雷斧) и «громовые рубила» (*лэй се* 雷楔), рассказывают: «Их часто находят после сильного громового раската, там, куда спускается бог грома». Но самому мне раньше этого видеть не приходилось.

В годы под девизом правления Юань-фэн, когда я жил в Суйчжоу, летом страшный раскат грома сломал дерево и под ним обнаружили рубило, и тогда я поверил в эти истории.

«Громовые топоры» по большей части — из меди или железа, а рубила — просто каменные, как топоры, но без отверстия.

Молва передает, что в Лэйчжоу часто бывает гром. Там есть даже храм [бога] грома, и в нем хранится множество «громовых топоров» и «громовых рубил». Согласно «Ту цзин» в границах области Лэйчжоу есть две реки — Лэйшуй и Циншуй, и Лэйшуй протекает через областной город, отсюда происходит и название области. Если так, то *лэй* (гром) идет от названия реки, и рассказы о многочисленных громах — ерунда. Однако в области Гаочжоу есть уезд Дяньбайсянь (уезд Молнии Белой), он пограничный [с Лэйчжоу] — откуда бы такое название?

Примеч. Культ бога грома (Лэй-шэня) получил развитие в Лэйчжоу начиная с танского времени. Географическое расположение (полуостров) и климатические условия были таковы, что в этой местности издавна случались частые и сильные ливни с грозами. Находки каменных изделий в форме топоров и рубил укрепили местное население в вере в Лэй-шэня, и в области уже в сунское время появилось значительное количество посвященных этому божеству кумирен. Центральной фигурой этих кумирен был сам Лэй-шэнь, изображавшийся в виде величественного чиновника, облаченного в красный халат и официальную шапку; вокруг него стояли статуи сподвижников и подчиненных. Сунский двор пожаловал Лэй-шэню княжеский титул.

Годы ... Юань-фэн — 1078—1085.

Лэйчжоу, Гаочжоу — области, располагались на территории совр. пров. Гуандун.

(341) В Шаньяне была одна женщина-шаманка, она обладала поистине волшебными возможностями. Мой дядюшка как-то вызывал ее к себе — она могла все рассказать о людях и предметах, даже если они находились за тысячу ли! Только в сердце зарождалась мысль, как она уже ее знала. Когда садилась с гостем играть в облавные шашки, просили, спрятав в кулаке известное количество черных и белых фишек, попробовать ее угадать, сколько их, и она никогда не ошибалась. А вот если брали шашки наугад, без счета и спрашивали, сколько, то и шаманка догадаться не могла, — ведь она знала только то, что было в мыслях у человека; если в мыслях нет, то и она узнать не могла. Вот так же Цзи-сянь [была посрамлена] при встрече с Ху-цзы, а наставник по Трипитаке Да-эр — при виде наставника Чжун-го!

Еще ее спрашивали о предметах, лежащих в завернутом в платок коробе, и она умела пересчитать, сколько их. У дядюшки в то время с собой была «Алмазная сутра», сто экземпляров; он держал книги в большом коробе. Указав на короб, дядюшка спросил:

— Что в нем?

— Пусто! — был ответ.

— Тут же буддийская сутра в ста копиях, — сказал дядюшка, открывая короб и показывая книги. — Как же ты говоришь, что пусто?

[Владевший шаманкой] дух долго молчал, потом повторил:

— Короб пуст! Зачем меня дурачить?!

Это означает, что письмена [сутр] проявляют Пустоту; у кого праведное сердце, тому являются без [внешних] проявлений, и понятно, что духи, которые [служили шаманке], не могут этого разглядеть.

Примеч. Цзи-сянь — обладавшая сверхъестественными возможностями шаманка китайской древности. В «Чжуан-цзы» содержится описание ее встречи с Ле-цзы. Цзи-сянь удалось произвести на Ле-цзы столь сильное впечатление, что он, придя к своему наставнику Ху-цзы, признал, что она гораздо дальше, чем Ху-цзы, ушла в познании Дао. Ху-цзы, встретившись с шаманкой несколько раз, опроверг это утверждение так, что очередной встречи Цзи-сянь не дождалась, спасшись от мудрости Ху-цзы бегством. Подробнее см.: Чжуан-цзы. Сянъинь, 1986. Т. 1. С. 177—178.

Мой дядюшка — старший брат отца Шэнь Ко, Шэнь Тун (沈同).

(342) В мире ходит множество баек про бессмертных и духов. Но я сам был свидетелем двух таких историй.

Когда *гунфэнгуань* Чэнь Юнь был назначен надзирателем по винной части в Цюйчжоу, он был уже в преклонных годах, лысый и почти без зубов. К нему явился посетитель, одетый в полное рванье, — он назвался Сунь Си-лином — и преподнес Юню лекарственное снадобье, как говорится, на кончике ножа. Велел втирать в зубы. Юнь не очень-то ему поверил.

Как-то в свободный от службы день Юнь потер несколько раз верхние зубы и стало ему лучше. Когда же вернулся домой, домашние, увидев Юня, со смехом стали спрашивать, зачем он покрасил усы. Юнь в испуге схватил зеркало — а усы черным-черны как лак! Он скинул платок и увидел, что на голове у него появились волосы — как у юноши — и длиной уже в несколько цуней! На месте некоторых выпавших зубов виднелись ростки новых. Когда я встречался с Юнем, ему было уже за семьдесят, усы и волосы у него были совершенно черные, а борода — белая как снег.

Другая:

Когда *чжэнлан* Сяо Бо, будучи замещен в должности в Байбо, что называется, в паланкине прибыл в столицу, там был некий клейменый солдат по фамилии Ши, который умел, потерев рукой, превращать в серебро черепицу и песок. Бо отнесся к Ши с глубоким почтением и стал выспрашивать про его секрет.

— Такие превращения делает истинный дух-*ци*, — отвечал Ши, — и передать это нельзя. Но если принять киноварное снадобье, то подышишь [на камень] и он превратится! — и дал Бо несколько пилюль.

Бо принял [пилюли], взял черепицы, подышал на них — все превратились в серебро! А Бо состоял в брачных связях с семьей министра Цзин-гуна — в то время Цзин-гун стал у кормила власти, я тоже получил придворную должность и видел это все своими глазами.

Желающие повидать Ши из числа столичных ученых стояли толпой как на рынке, и тот бежал и скрылся неведомо куда. Едва он ушел, сразу же перестало действовать и умение Бо.

Ши был из циских земель, и Цзэн Цзы-гу, который в то время управлял Ци, прознав обо всем этом, тоже посылал людей к нему домой, но там никто не знал, где Ши.

Бо же, после того как принял его пилюли, должен был получить и продление жизни, однако не прошло и нескольких лет, как он заболел и умер, подозреваю, что это сказалось побочное следствие тех превращений!

Примеч. *Гунфэнгуань* — чиновник из придворной свиты, см. также прим. к фрагменту № 6.

Цюйчжоу — область, располагалась на территории совр. пров. Чжэцзян.

Чжэнлан — сокр. от *чжэншилан*, что-то вроде военного инспектора.

Министр Цзин-гун — сунский министр и реформатор Ван Ань-ши.

Цзэн Цзы-гу — второе имя известного сунского литератора и сановника Цзэн Гуна (1019—1083). С юных лет проявил себя талантливым литератором. В 1057 г. стал *цзиньши*. Управлял рядом областей в разных частях Китая, как правитель отличался вниманием к нуждам народа. В 1081 г. был вызван ко двору для редактирования династийных историй Пяти династий, но вскоре заболел и умер.

(367) По старым суевериям в ночь дня середины первой луны встречают духа отхожего места, и зовется он Цзы-гу. Можно к нему обращаться и в другое время — не обязательно в первой луне.

Когда я был еще маленьким, то видел как праздная ребятня забавы ради вызывала этого духа. Среди моей родни тоже были такие, кто пробовал вызывать [духа], но тот явиться не пожелал, — я наблюдал это раза два, — и потом больше уже на это они не осмеливались.

В годы под девизом правления Цзян-ю в доме *тайчан боши* Ван Луня встречали Цзы-гу и дух вошел в незамужнюю дочь [Вана]. Дух называл себя девой из внутренних покоев Верховного Императора, умел писать литературные произведения, в высшей степени изящные, то, что сейчас называют «Ню сянь цзи» («Собрание бессмертной девы»), ныне распространенное в свете. Дух писал несколькими почерками, все очень выразительные, но ни один не имел ничего общего с известными в мире стилями *чжуань* или *ли*[*шу*]. Назывались они *цзаоцзяньли* 藻箋隸, *чжоцзиньли* 茁金隸 — всего около десяти названий. [Ван] Лунь был в дружеских отношениях с моим покойным батюшкой, я путешествовал вместе с его сыновьями и лично видел написанное духом.

В доме Вана также иногда появлялся и сам дух: до поясницы вполне видимая, пригожая девушка, а ниже всегда клубился туман. [Девушка] прекрасно играла на чжэне, извлекая из него прелестные мелодии, от которых слушатели, как говорится, забывали об усталости.

Однажды дочь [Вана] спросила ее:

— А могу я с тобой полетать на облаке?

Дева согласилась, и тут же через весь двор протянулась, как ствол дерева, белая облачная [дорожка]. Дочь Вана попробовала ступить на нее, но облако ее удержать не могло.

— На твоих туфлях слишком много мирской пыли, — сказала ей дева, — сними их, тогда получится.

Дочь Вана разулась и стала подниматься, понемногу поднялась на высоту крыши и снова свалилась.

— Ты еще не можешь отправиться со мной, — сказала тогда дева, — Может быть, в другой раз...

Потом дочь Вана вышла замуж, Цзы-гу перестала приходить, и семья лишилась предсказаний горя и удачи.

Записи о Цзы-гу очень подробны, и я, то, что видел своими глазами, по-простецки записываю здесь.

В последние годы очень многие встречают Цзы-гу. Во многих случаях [Цзы-гу] пишет литературные произведения, песни, слагает стихи, иногда очень искусные, и я не раз их видел; часто называет себя Небожительницей, изгнанной с Пэнлая, все умеет — и лечить, и гадать, а в облавные шашки с ней могут садиться играть лучшие мастера страны! Но, к сожалению, свой божественный облик никому Цзы-гу не являла так, как это было в доме Ван Луня.

Примеч. Цзы-гу. — Первое упоминание о Цзы-гу содержится в «И юань» («Сад удивительного») Лю Цзин-шу (?—463?). Из разных источников более позднего времени известно, что легенда о духе Цзы-гу восходит к девушке Хэ Мэй (второе имя Ли-цин), жившей при Тан во времена императрицы У Цзэ-тянь (на троне с 684 по 705 гг.), попавшей служанкой в дом некоего Ли Цзина, жена которого, увидев, что Ли-цин молода и красива, стала ее всячески изводить и довела до самоубийства. Это случилось ночью пятнадцатого дня первого лунного месяца в отхожем месте. С тех пор этот день стал днем поклонения Цзы-гу. Первоначально «встреча» Цзы-гу происходила в отхожем месте или свинарнике, вызывали духа особым молитвенным обращением: «Цзы-сюя здесь нет!» (Цзы-сюй — второе имя ее мужа Ли Цзина); «Цао-гу ушла!» (имя главной жены Ли Цзина, особо третировавшей девушку). Со временем Цзы-гу стали почитать как духа, предсказывающего будущее и пишущего ответы на вопросы кистью на бумаге или палочкой на золе (крупе и пр.). В сборнике Чжу Юя «Пин чжоу кэ тань» содержится такой фрагмент: «[Вера в] духа Цзы-гу, о котором говорят с древности, особенно расцвела в последнее время. В начале годов Сюань-хэ культ этот запретили, и только тогда все прекратилось. Я сам однажды наблюдал, как вызывали Цзы-гу. Ее дух чертит палочкой для еды, привязанной к веревке, которую за концы держат двое, а если прикрепить к палочке кисть, то тогда дух может и на бумаге писать. Цзы-гу отвечает на заданные вопросы. Себя она называет "Великой святой с Пэнлая", и ее сопровождает множество девушек и юношей, и один из них, по имени Бо-чжун, пишет иероглифы весьма искусно, а в игре в шахматы среди людей ему нет равных. Когда я был в Наньхае, то повстречал там некоего человека, одетого как находящийся не у дел конфуцианец. Он умел вызывать Цзы-гу, и в моем кабинете Цзы-гу сложила такие стихи: "Книжную мудрость всю вы постигли с древних до наших времен. // Основа тому — не только талант, но трудолюбие тоже. // Ныне коль феникса сын вас призовет в свой чертог, // Повсюду великое умиротворение воцарится вмиг!" Тот человек писать не умел, так что без вмешательства духа, конечно, не обошлось. Но странно — когда другие, не знающие грамоты люди вызывают Цзы-гу, она не пишет, а лишь выводит причудливо изогнутые линии на золе или песке. Почему бы это?» — *Чжу Юй.* Пин чжоу кэ тань (Из бесед в Пинчжоу) // Чэнь Ши-дао. Хоу-шань тань цун. Чжу Юй. Пин чжоу кэ тань. Шанхай, 1989. С. 55.

Ван Лунь — сунский сановник, в 1135 г. выдержал экзамен на степень цзиньши, занимал при дворе ряд постов министерского ранга.

Чжуань и *лишу* — архаические почерка китайской древности.

Пэнлай — легендарный морской остров, обитель бессмертных.

(373) В недавние годы в Юннингуане в области Яньчжоу на отвесном берегу Реки обрушился берег и на глубине нескольких десятков чи в земле нашли целый лес ростков бамбука — несколько сотен — сплевшиеся между собой корни превратились в камень. Там как раз был некий придворный, и он захватил с собой несколько веточек, желая поднести их государю. В Яньцзюнь не растут бамбуки, уж и не знаю, к какому времени относятся те, что обнаружили на глубине в несколько десятков чи. Не иначе как в глубокой древности земля тут, как говорится, «по нраву» была влажной и для бамбука пригодной. А на горе Цзиньхуашань, что в области Учжоу, есть каменная сосна, а также плоды сливы, корни тростника, рыбки и рачки — все превратившиеся в камень! Но все это в тех местах было отвеку: ничего осо-

бенного. А вот то, что обнаружили глубоко в земле и чего ныне в тех местах нет, — поистине достойно удивления.

Примеч. Яньчжоу — область, располагалась на территории совр. пров. Шэньси.

Река — имеется в виду Янцзыцзян.

Учжоу — область, располагалась на территории совр. пров. Чжэцзян.

Яньцзюнь — имеются в виду область Яньчжоу и округ Яньаньцзюнь, входивший в состав области.

(374) В годы под девизом правления Чжи-пин в Цзэчжоу крестьянин копал колодец и нашел в земле камень в виде извивающегося дракончика. Испугавшись, он [сперва] не смел даже дотронуться [до него], потом увидел, что дракончик не двигается, ударил слегка — а это камень! Тогда его односельчане разбили [дракончика] вдребезги.

В то время Чэн Бо-чунь был начальником Цзиньчэна. Он достал обломок [этого камня] — чешуя была как у живого существа. Верно, дракончик окаменел, наподобие тех каменных крабов.

Примеч. Годы... Чжи-пин — 1064—1067.

Цзэчжоу — область, располагалась на территории совр. пров. Шаньси.

Чэн Бо-чунь. — В виду имеется знаменитый философ и литератор Чэн Хао (1032—1085), второе имя которого было Бо-чунь, а посмертное имя — Чуньгун. В тексте, вероятно ошибка — второе имя Чэн Хао написано как 伯純, тогда как на самом деле — 伯淳, а иероглиф 純 позаимствован из его посмертного имени.

Упоминания о окаменелых растениях и мелких животных содержатся и в других сочинениях сунского времени. Так, Фань Чэн-да (1126—1193) в «Гуй хай юй хэн чжи» приводит известия о «каменной сливе» 石梅 и «каменной туе» 石柏, которые добываются из моря и представляют из себя окаменелости. Такие же сведения есть в сочинении Чжоу Цю-фэя (?—после 1178) «Лин вай дай да» («Вместо ответа [на вопросы о землях юго-запада] за горными хребтами»). См.: *Фань Чэн-да.* Гуй хай юй хэн чжи цзи ши цзяо чжу / Ху Ци-ван Тань Гуан-гуан цзяочжу («Записи гуйхайского попечителя гор и вод», с добавлением утерянного, критическими замечаниями и комментариями / Примеч. и коммент. Ху Ци-вана и Тань Гуан-гуан). Чэнду, 1986. С. 36—38.

Перевод с древнекитайского и примечания И. А. Алимова

«ДАСТАР-НАМА» ХУШХАЛЬ-ХАНА ХАТТАКА — ПАШТУНСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ XVII ВЕКА (ГЛАВЫ ИЗ СОЧИНЕНИЯ) *

В. В. Кушев
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

Хушхаль-хан Хаттак (1613—1689) — величайший из афганских поэтов, почитаемый паштунами как «отец афганской литературы», создатель той письменной формы языка, которая стала понятна большинству паштунов, независимо от их племенной принадлежности и социального положения, благодаря тому, что он расширил лексический состав пашто за счет диалектов и стремился определить единые грамматические нормы. Но, кроме того, Хушхаль-хан Хаттак широко известен и среди афганцев, и за пределами паштоязычного ареала как незаурядный политик, экономист и полководец, весьма образованный человек, знакомый, помимо еще сравнительно небогатой тогда литературы на пашто, с многообразной по содержанию персидской, арабской и, в какой-то мере, с индийской литературой, что дает право исследователям творчества Хушхаль-хана Хакката считать его одним из ученейших людей того времени. Об этом свидетельствует его литературное наследие, включающее в себя большое собрание (*диван*) стихотворений разных видов (*газель*, *касыда*, *рубаи*, *кыта*, *тарджибанд*, *таркиббанд*, *мурабба*, *мухаммас*, *муашшар*, *месневи*) и жанров (лирические, этико-дидактические, автобиографические и др.) на пашто и персидском языках, стихотворные трактаты «Тибб-нама» («Книга о медицине»), «Баз-нама» («Книга о соколиной охоте»), переводные трактаты по медицине и фикху в прозе и стихах, поэму «Фаррух-нама» — диспут меча и пера, «Сват-нама» — поэму о географии, хозяйстве, конфессиональной ситуации, событиях в области Сват, этико-дидактическую поэму «Фазл-нама», трактат о системе графики пашто, сборник сложенных в годы тюрьмы ностальгических стихов «Фирак-нама» и, наконец, одно из важнейших сочинений — трактат в прозе и стихах «Дастар-нама» («Книга о чалме»), написанный тоже во время заключения в Индии [Пелевин: 54, 171—173, 262].

После смерти своего отца Шахбаз-хана в 1640 г. Хушхаль стал вождем хаттакских племен с единодушного согласия родственников и решением собрания старейшин. Могольский император Шах-Джахан подтвердил для него лен (*джагир*), данный отцу, и обязанности по охране торговых путей, проходивших по хаттакской территории между Аттоком и Пешаваром, выражая хану полное доверие и уважение. Хушхаль-хан участвовал во многих военных кампаниях падишаха. После кончины Шах-Джахана он продолжал служить его преемнику Аурангзебу, но через несколько лет оказался у него в немилости в резуль-

* Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 98-01-00393: Письменные памятники по истории, филологии, культуре региона Гиндукуша: Исследования и публикации).

тате интриг представителей могольской администрации. Назначенный в 1661 г. губернатором (*субадаром*) Кабульской провинции Сеид Амир-хан Хвафи и его заместитель в зимней резиденции Пешаваре Абдуррахим, благоволившие племени юсуфзаев — соперников хаттаков в борьбе за главенство над паштунскими племенами, доложили императору, будто некоторые крупные хаттакские вассалы (*джагирдары*) противятся выполнению указов об отмене сбора ими дорожной пошлины за пересечение Инда у Аттока, каковым правом те пользовались издавна. Чиновники рекомендовали арестовать несколько человек, на что было получено согласие Аурангзеба, который был введен в заблуждение. Хушхаль-хан не противился выполнению указов, несмотря на то что эти решения лишали его значительной части доходов. В январе 1664 г. он был приглашен якобы для совещания в Пешавар и там арестован. После двухмесячного заключения, закованный в кандалы и под конвоем, он был доставлен в Дели и оттуда переправлен в крепость Рантхамбхор в княжестве (*рийасат*) Джайпур, где пробыл два с половиной года. Затем он находился под домашним арестом в Агре и только еще через два года получил разрешение возвратиться на родину [Куллиййāт: XVIII—XX; Caroe: 233—240; Пелевин: 70—84]. В связи с усилившимися мятежами племен, особенно юсуфзаев, Аурангзеб советовался с Хушхаль-ханом о назначении наместников, и в результате в 1668 г. Амир-хан был смещен и на его место назначен прежний субадар Махаббат-хан, сторонник Хушхаля, способствовавший его освобождению.

В крепости и в Агре Хушхаль-ханом было сложено много стихов, навеянных разлукой с родиной, семьей и друзьями («Фирак-нама» — «Книга разлуки»), в Рантхамбхоре написан и трактат «Дастар-нама».

Сочинение было издано в 1952 г. в Пешаваре хранителем Пешаварского музея Мухаммадом Абдушшакуром по единственно известной в то время рукописи из частного собрания Ханбахадура Мухаммад-Рафик-хана с сохранением особенностей хаттакской графики XVII в. и неточностей переписчика. Тексту издания были предпосланы краткие предисловия Абдушшакура и Самандара и приложен словарик, составленный известным филологом-хушхалеведом Дост-Мухаммадом Камилем. В 1966 г. трактат был переиздан в Кабуле Сиддикуллахом Риштином, который был в то время президентом Академии пашто [Дастāр-нāма, 1966]. В предисловии Риштин указывает, что публикует текст современной графикой и в новой орфографии, исправив, по возможности, ошибки и дополнив словарик [Дастāр-нāма, 1966: П]. Однако, заметим, и этому издателю не все удалось понять в тексте из-за трудностей синтаксиса и пояснить в словаре из-за редкой и архаичной лексики и специальной терминологии, которой пользовался Хушхаль-хан. Так, многие названия птиц толкуются как «некая птица», «некая ловчая птица» и т. п., а часть слов «объяснена» многоточием. К тому же глоссарий к первой части помещен вторым и соответственно обозначен, и наоборот. Видный афганский археограф и кодиколог Зальмай Хевадмаль сообщает, что в фондах Худабахш Паблик Лайбрари (г. Патна, индийский штат Бихар) хранится недатированная (видимо, поздняя, судя по тому, что текст переписан черными, синими и фиолетовыми чернилами) копия пешаварской рукописи [Фихрист: 165—166]. Пешаварская рукопись, согласно колофону на персидском языке, была выполнена 5 джумада ус-сани, т. е. 1119 /3 сентября 1707 г., во владениях и по заказу Мухаммад-Афзаль-хана (по-видимому, внука Хушхаля и автора «Тарих-и мурасса», исторического сочинения, в котором, в частности, отражено противостояние паштунских племен хаттаков и юсуфзаев) писцом по имени Абдульхалим [Дастāр-нāма, 1966: 138]. В предисловии к изданию Риштин ссылается на мнение одного из подготовителей пешаварского издания, считающего, что трактат был сочинен в 1076 г., но

точная дата заключена в последних строках самого сочинения: Хушхаль указывает, что он «начал работу в среду, а завершил 17 раби уль-авваля, и вот кыта с хронограммой:

Такой книги, какую Хушхаль сочинил на пашто,
Прежде паштуны не сочиняли.
Если ты спросишь у меня время написания,
Скажу так: *довольно страдать в разлуке*».

И смысл слов, составляющих хронограмму, и сумма числовых значений букв (по *абджаду*), входящих в нее (в транслитерации — *bs dy mhnt d bylt'nh*, то есть *бас дэй михнат дэ белтанэ*), с несомненностью подтверждают факт составления «Дастар-нама» в период заключения в крепости: сумма числовых значений букв в этих словах равна 1076, а 17 раби-I 1076 соответствует 27 сентября 1665 г. Трактат был еще раз издан в Пешаваре в 1991 г., а также в переводе на язык урду [Дастар-нāма, 1991].

«Дастар-нама» — это «зерцало», отражающее мировоззрение просвещенного афганского феодала XVII в. Хушхаль-хан обращает внимание на те знания и качества, которыми должен обладать всякий, но прежде всего человек благородного происхождения, правитель и вождь племени, аристократ и воин. Поэтому работа интересна в историко-культурном аспекте как источник для изучения культуры и быта паштунов. «Дастар-нама» принято считать этико-дидактическим произведением, однако, обладая чертами, присущими этому жанру, трактат, особенно его первую часть, скорее можно оценивать как краткую энциклопедию, содержащую сведения о науке, литературе, культуре, политике, экономике и быте паштунов [Кушев: 201—204; Kushev: 20—22].

Структура трактата близка к построению научных сочинений нашего времени: введение, две части, разделенные на главы, заключение. Введение открывается обычным славословием Аллаха и в двух главах — «Истина о чалме», «О способностях и талантах» — рассказывается о значении чалмы и о том, кто ее достоин носить, а также дается оглавление. Первая часть, «О двадцати искусствах», состоит из 20 глав, названных *хунарами* (искусствами): 1) о самопознании, 2) о науке, которая признается обретением совершенства, 3) о письме, необходимом для обретения совершенства, 4) о стихосложении, 5) о стрельбе из лука, 6) о плавании, 7) о верховой езде, 8) об охоте, 9) о храбрости, 10) о щедрости и благородстве, 11) о брачных отношениях, 12) о воспитании детей, 13) об обращении со слугами, 14) о приобретении средств к существованию, 15) о сельском хозяйстве, 16) о торговле, 17) об изучении родословной, 18) о музыкальной науке, 19) о нардах и шахматах, 20) о живописи. Вторая часть, «О качествах», делится на 20 глав, названных *хислатами* (качествами): 1) принятие совета, 2) принятие решений, 3) молчание, 4) правдивость, 5) стыд, скромность и совесть, 6) добронравие, 7) великодушие, 8) прощение и милосердие, 9) продуманность поведения, 10) справедливость, 11) упование на Бога, 12) воспитание, 13) страх перед Богом, 14) порядок в государстве, 15) доблесть и стойкость, 16) мягкость и обходительность, 17) гордость и честь, 18) благоразумие и осмотрительность, 19) благочестие и набожность, 20) раскаяние и покаяние. В заключении говорится о недостатках человеческой натуры: невежественности, от которой можно избавиться, и глупости, которая неодолима.

В прозаический текст «Дастар-нама» вставлены 195 стихотворных отрывков на персидском языке (многие из них из сочинений Саади), 92 на пашто, 57 на арабском языке, в том числе цитаты из Корана [Majrouh: 241—250].

Приводимый ниже перевод пяти глав из первой части дает возможность составить мнение о сочинении и его авторе, мировоззрение которого, видимо, отвечало научным взглядам и жизненной практике того времени. (Ранее автором настоящей публикации был издан перевод тринадцати глав второй части «Дастар-нама» [Кушев; Kushev].)

ХУНАР ТРЕТИЙ
Искусство письма [1], необходимое для достижения совершенства

Наука и письмо взаимообусловлены, друг другу необходимы. Если науку сравнить с диким животным, то письмо подобно аркану, которым пленят зверя. Не было бы стольких книг, если бы не было письма. Кто разумел бы счет, книги, *сияк* [2], если бы не было письма. Все дела в мире зависят от письма. Это большое искусство, его роль, его положение велики, его значение, важность неоценимы. Для богача, его изучившего, оно — украшение, для бедняка, его познавшего, — богатство.

Месневи (перс.)

Хорошее письмо, сынок, весьма привлекательно:
Как дух оно в теле юноши и старца.
Кто богат, тому украшение,
А коли нищ, будет поддержкой.

Это искусство чрезмерно себя превозносит:

Бейт (перс.)

Сказал калям [3]: «Я владыка мира,
Пишущего я веду к богатству и счастью».

Но воистину, что бы ни говорили, это искусство достойно таких похвал. Дела его не сокрыты, они очевидны. И жаль, что оно готово общаться со всяким, без разбору. Кто бы ни брался за калям, тому и принадлежит, каждому — друг.

Рубаи (пашто)

Всем ты прекрасен, мой дорогой,
Только в одном ты равнодушен:
Стоит кому-нибудь с тобой сблизиться,
Как ты уже ему товарищ.

Я не пожелал бы ему благ, ибо от него столько же вреда, сколько процветания. Он алхимик каждому, к кому обращает свой черный лик: свинец делает золотом, неудачнику посылает уйму удач, одним возла-

---

[1] Слово *хатт* означает и письмо, письменность, и почерк, и Хушхаль-хан пользуется им в обоих значениях, которые определяются контекстом.

[2] Особая система знаков, применявшаяся в счетоводстве.

[3] Тростниковое перо.

гает на голову венец, головы других посыпает прахом — оттого, что двуязык. Кончиком, который постоянно подрезается острым лезвием, делает он свои дела: приносит счастье несчастным, терзает души, ласкает друзей. Благородства и верности в нем много, нет предела. Жаль, что попадает в руки недостойных. А был бы в руках достойных людей, бедствия его острия обрушивались бы на презренных, негодяев и подлецов.

Освоение письма происходит путем обучения писца. Само собой, что он разглядывает красивый почерк и пишет — это естественно, так тоже учатся письму. Но «разве услышанное бывает подобно увиденному?» — и каллиграф объясняет ему правила письма и исправляет. Таким образом, письмо и почерк изучаются по правилам и изучаются быстрее. Каллиграфом признается тот, кто усваивает почерк учителя.

Бейт (перс.)

Твердо знай, что всякое дело
Без учителя лишено основы.

С самого начала изучают каллиграфию у писца в соответствии с правилами, учат правила написания каждой буквы. Кроме того, нужна сила собственных рук: чем больше упражнений, тем совершеннее становится почерк. Искусство письма и искусство стрельбы из лука — оба на всю жизнь: пока живет человек, требуются упражнения. Сколь хорош ни был бы каллиграф или стрелок, стоит прекратить занятия, как покинут их каллиграфия и мастерство стрельбы. Прекрасен ли каллиграф, силен ли стрелок, упражнения в письме и стрельбе нужно сделать ежедневными и не прерывать их исполнение. Написанное кем-нибудь кыта в два-три бейта оценивается в могарах [1], другим — рупиями, третьим — «черной» монетой. Таких пределов достигает сравнительная оценка в зависимости от степени различий в искусстве письма. Благодаря своему почерку некоторые каллиграфы стали приближенными падишахов, одни только такие свойства письма возвышают людей до такого положения. Значит, это искусство, которое в мире равно алхимии или даже выше ее. Необходимо добиваться в нем превосходства и постоянно сохранять его силой упражнений, чему немало подтверждений.

Бейт (перс.)

Если хочешь, друг, чтобы стал совершенен почерк,
Пиши, пиши и пиши.

Занявшись каким либо искусством, человек энергичный ставит цель превзойти в том искусстве других или, по меньшей мере, сравняться с ними, но не оказаться ниже.

[1] Золотая монета в Могольской империи.

Бейт (перс.)

Не высок достоинствами тот,
Кто покинет Герат и удовольствуется Туном [1].

Никому ни в каком деле не подобает зависть, но белая зависть нужна: недостанет искусства тому, кому недостает доблести и упорства. Нельзя довольствоваться малостью, нужно стремиться к совершенству в искусстве.

Фард (перс.)

Если письмо лишено подозрений в красоте,
Опозорена этим судьба бумаги.

Если письмо не придаст бумаге красы и изящества, можно сказать, очернит белый лик бумаги, лишит его красоты. Счастлив тот, кто не останется без дела в искусстве, кто не станет заниматься напрасным делом. Наш учитель Шах-Увайс Сиддики Мультани был великим и святым человеком, приобщившимся к наукам внешним и сокровенным [2], и он часто произносил такой бейт (перс.):

Возлюбленные — это книга, лук и тростниковое перо,
Все прочее — трудности, страдания и беды.

При изготовлении тростникового пера следует зачинить его вровень с суставом большого пальца, прорезь должна быть ровной, одна и другая стороны — узкие, не толстые, но перо для упражнений лучше потолще. Имея скошенное перо, быстро станешь каллиграфом.

Фард (перс.)

Косо зачинивающий и косо пишущий
После немногих занятий станет каллиграфом.

Косым называют остроконечный калям. Суть почерка — в большом пальце, который должен стать сильным, остальные пальцы будут подготовлены калямом. Большой палец не укрепится без толстого пера, и оно должно стоять вертикально. После того, как некоторые буквы будут получаться, палец обретет силу. Если упражнением будет маленькая буква, пусть будет такого размера, как большой палец. Упражняться нужно на плотной бумаге. Если писать много, но тонким калямом, не станешь каллиграфом, но если писать немного и толстым, то каллиграфом станешь. Сделав калям, испытай его на точках: если точка получается хорошая — перо хорошее, а если нет — зачини снова. Лезвие для зачинки требуется острое, тогда все получится хорошо, правильно. Хорошо зачиненным пером получится хорошая точка. В этом деле многое зависит от ножа.

---

[1] Небольшой старинный город в Хорасане (совр. Фердоус).

[2] В суфизме знания делились на внешние (экзотерические) и сокровенные (эзотерические).

Месневи (перс.)

О писец, когда ты зачинил калям,
Потер прахом его спинку,
Сначала испытай его точкой.
Запомни эти слова древнего старца.
Когда из-под пера выйдет правильная точка,
Сделав так, ты достоин называться каллиграфом.

Письмо калямом берет начало от Хушанга, внука Каюмарса Пишдади[1]. Он пленил дива, готов был убить его, а див ему сказал: «Если не убьешь меня, я научу тебя одному искусству». Они договорились, див показал ему это искусство, а он подарил диву жизнь. С тех пор это искусство распространилось. В разные времена мудрецы и ученые создали разнообразные стили почерков. Известны семь почерков, упоминаемых под названием «хафт калям», которыми переписывается Коран. Кроме других письменностей, как-то для еврейского, греческого, европейских, индийских, китайского, существует насталик, который двести-триста лет тому назад изобрел Мир Сеид Али[2]. Были изобретены чернила, сначала из маслянистой сажи, потом из грецкого ореха, миндаля, фисташек, дикого сушеного миндаля, плодов гургуры или ежевики — из всего, что содержит масло. Нужно это сжечь и взять сажу: на одну часть сажи взять три части индийской акации, смешать с камедью и растереть палочкой. Чем больше растирать, тем лучше получаются чернила. Вот и всё.

Хунар четвертый
Искусство стихосложения

Обретение совершенства связано и с искусством сложения стихов, но это искусство является производным ума и таланта. Поэт только тот, кто обладает врожденной натурой стихотворца. Техника и приемы приобретаются занятиями, если упорно учить теорию, изучать поэтические фигуры, [но] если нет внутренней поэтической природы, слова́ не сложить в стихи. Необходимо изучение всего: и внутренней сути стиха, и поэтики, и риторики, но помимо этого прелесть и очарование поэзии происходят от страданий и любви, ибо зрелость заключена в опыте. Изначально, согласно словарям, поэзией называют стройно расставленные слова: пара полустиший (*мисра*) уравновешена в стихе (*бейт*), в согласии с его словами размер стиха (*аруз*) сочетается с рифмой (*кафийа*). И что бы ни было: *касыда*, *газель*, *рубаи*, *кыта*, *мухаммас*, *мусаддас* — все это в целом называется поэзией. Касыда имеет от четырнадцати до более чем ста бейтов, в ней в любом обли-

[1] Пишдади (авест. Парадата) — в авестийской традиции первая династия иранских царей; Каюмарс — в «Шах-наме» первый царь, в зороастризме Гайомарт (Гайа Мартан) — родоначальник человечества.

[2] Известнейший иранский каллиграф XVI в.

чье — совет или назидание, хвала или хуление. В газели от пяти до четырнадцати бейтов, и содержится описание родинок и пушка на лице возлюбленной, роз и цветников, страданий, разлуки и любовной тоски. Кыта не имеет вступительного бейта (*матла*), отчего и называется кыта, то есть усеченное, будь в нем два бейта или семь, восемь, десять, двадцать. Рубаи такой вид, который состоит из двух бейтов, мухаммас — из пяти мисра, мусаддас — из шести. Кроме того, есть тарджибанд, таркиббанд. Много есть видов, составленных в поэзии предшественниками.

Допустимо, если кто-либо в наше время силою духа и таланта внесет в это свои изменения. Существует от двухсот до трехсот поэтических приемов. Искусство поэзии ведет начало от философа Платона. Высока основа поэзии, она известна так же и с тех же пор, что и философия. Стихи слагали пророки, слагали товарищи пророков. Существует полный арабский диван эмира правоверных Али. Кто говорит, что пророк Аллаха Мухаммад не обладал даром стихотворца, не понимает того, что говорит. Этим наносится непременный вред, а причинение вреда Совершенной Сущности Прибежища Пророческой Миссии не разрешено. Все совершенство, какое есть в живых тварях, обретено ими только от его сути, разум стал уделом всех только благодаря ему. Если собрать воедино ум и знания всех людей, пророков, святых всех времен, это не сравнится с его умом. Посему, если речь о стихах, как же их могло не быть у него? В этом он превосходил всех, но он не осквернял ими уста по нескольким причинам. Одна из них заключается в том, что язычники, неверные обвиняли его в сочинительстве стихов, но об этом есть аят Корана: «И мы не учили его стихам, и не годится это для него» [Коран, сура 36-я, аят 69-й].Всегда, когда высказывалось мнение о том, что Мухаммад не слагал стихов, поскольку и аяты об этом вошли в Коран, язычники утверждали, будто он занимается поэзией, и поэтому, если бы он произносил стихи, их подозрения еще более увеличились бы. Другая [причина в том, что] он имел миссию призывать людей к вере, ждал божественного откровения и не обращал внимания на подобное их поступкам. Биби Аиша [1] была в этом искусна, помнила много касыд, хранила в памяти тысячи бейтов и время от времени читала хазрату, и хазрат внимал ей с улыбкой. На службе у пророка состоял поэт А'ша, поэтические диспуты были традиционным явлением во всем курейшитском племени.

Занятия поэзией — великое дело. *Бисмиллах-ир-рахман-ир-рахим* тоже имеет размер стиха.

Бейт (перс.)

Басмала — корона на главе Корана,
И она размерена по этому размеру.

Как описать поэзию — разрушительницу и мучительницу? Она — палящий огонь, который обрушивается на всех, это гость-деспот, поглощающий кровь сердца.

[1] Супруга пророка Мухаммада, дочь Абу-Бакра.

Бейт (перс.)

Каждый, слово присоединяя к слову,
На каплю убавляет кровь в своей печени.

Понимание поэзии сложно, сочинение стихов трудно, удел не всякого. Надо сказать так: чтобы человек стал литератором, ради устроения одного слова он лишается сна.

Бейт (перс.)

Ради чистоты одного слова я ночь веду ко дню,
Пока птица и рыба и спят, и бодрствуют.

Каждый бейт создать, что ребенка родить — такие бывают рези в животе. Не дай бог никому стать пленником подобных страданий.

Бейт (перс.)

Я огляделся и нигде в мире — ни слева, ни справа —
Не увидел труднее дела, чем стихотворчество.

Его благие свойства — в обмане: чем больше там лжи, тем больше хороших качеств.

Бейт (перс.)

Сочиняя стихи, не изощряйся в поэтическом искусстве,
Ибо самое лживое в них — самое лучшее.

То удивительно, что в них обман настолько подобен истине, что достоин одобрения и похвалы. Вся их красота, их убранство таятся в заблуждении. Обман в них верный — таково это искусство. Нужно приобретать знания, но не отдавать этому [искусству] предпочтения.

Бейт (перс.)

Хотя сложение стихов подобно сверлению жемчуга,
Верно понимать важнее, чем слагать.

По природе своей стих подобен смерчу, которому большие деревья в силах противостоять, но если дерево непрочно, он вырывает его с корнем. Нужна сила знания, чтобы корень был крепок, не то не избежать беды и ущерба. Много будет вреда, если станешь писать стихи не прибегая к теории. Но поначалу не сможешь слагать правильно, и немало найдется таких, кто будет выискивать погрешности в твоих стихах, подвергнешься осмеянию. Кроме того, если изучишь только науку поэтических фигур и аруза, ее могущество не таково, как у других наук, отчего будут случаться ошибки, и можешь потерять доверие. Опьянение поэзией настолько сильно, что, если силой знания это опьянение не одолеешь, лишишься разума. Если, преодолев все это, человек достигает совершенства, то, когда слагает стихи, эти знания — и мудрость, и ученость. Но и кому это недоступно, все равно дозволено.

Рубаи (пашто)

Если поэзия, так это та, которую создал знаток,
Не поэзия всё то, что состряпал невежда.
Я определю тебе значение этих двух вещей:
Вторая — крик осла, первая — звучание флейты.

ХУНАР ПЯТЫЙ
Искусство стрельбы

Стрельба из лука стрелами имеет давние традиции. Некто спросил пророка, какое оружие лучше всех, и он ответил: «*Ар-рами, ар-рами*», то есть «стрелы, стрелы»[1]. Хадис этот получился гиперболичным. Трактат по стрельбе из лука большой и состоит из нескольких частей, в нем записано много правил стрельбы из лука «бахрами», каким стрелял Бахрам-Гур, и стрелы его пронзали слона. Еще лук «лесного льва» и многие другие луки там упомянуты. Нет нужды говорить здесь обо всех. Каков бы ни был лук, требуется большая практика. Чем больше упражняться в стрельбе, тем лучше приспосабливаются кисть и большой палец. Если только на день прекратить тренировки, [навыку в] стрельбе будет нанесен десятидневный ущерб.

Бейт (перс.)

Если хочешь стать искусным стрелком,
Стреляй, стреляй и стреляй.

Для упражнений в стрельбе нужен податливый лук, от земляной кучи[2] надо стоять близко, в одном-двух шагах. Чем мягче лук, тем лучше: рука хорошо тренируется, и, кроме того, не будут портиться стрелы, хорошо укрепится часть руки между большим и указательным пальцами, большой палец останется чистым. Если же лук будет тугим, всё получится наоборот: кисть на нем будет опасаться повреждений, место между пальцами повредится как спина лошади, страдающей от соленой потливости, стрелы будут ломаться. Смысл таков, что мягкие луки во многом полезны на тренировках. Кто-то сочинил такой прекрасный бейт (перс.):

Сильно стрелять из слабого лука
Дается не всякому ткачу — трепальщику хлопка.

Следует иметь отдельный лук для тренировки, а для охоты и сражения должны быть другие луки. Для того, кто много упражняется, используя слабый лук, в будущем стрельба из тугого лука не составит труда. Достоинство хорошего лука заключается в том, что он стреляет и мягко, и туго, и с правой стороны, и с левой. И совершенство этого

---

[1] *Ар-рами* (араб.) — бросание, стрельба.

[2] Мишень для учебной стрельбы.

искусства в том, что стрела должна пронзать корову, буйволицу так свободно, чтобы оперение стрелы не пачкалось кровью. Когда достигнешь совершенства в этом искусстве, надо завести около ста стрел и ежедневно упражняться в стрельбе из мягкого лука по земляной куче, чтобы никогда не случалось промахов.

Хунар восьмой
Разрешенное занятие охотой

Ее дозволенность утверждена в аяте «дозволена охота на суше и на воде» [1]. Велико удовольствие от охоты. Все благородные очень любят охоту, охота необходима царям. Цари — для охоты, охота — для царей. Занятиями охотой достигается готовность к боевой рекогносцировке, на охоте развиваются смелость и отвага. Кто не искусен в делах охоты, тому от этого явный ущерб. Царям полезна та охота, при которой требуется много усилий в верховой езде, а затем и в ходьбе. Ибо и верховая езда, и ходьба пешком полезны для физического развития. В военном деле, в атаках, в налетах конницы или в пешем строю всюду, в горах и на равнине, благодаря этому спорту достигается готовность к передвижениям. Если не будет этих занятий, если не подготовишься, прибегая к этим упражнениям, ничего не получится, останешься слабым и ничтожным. Из всех видов охоты лучшая — стрелами, своей рукой, проявляя свою доблесть. Охота на *киика* [*gharcə*] — это большая охота: если уж охота, то эта. Она была распространена в старые времена. Или с собакой, прежние цари ею владели. С соколом [*bāz*] [2], с шахином, с охотничьим барсом [*yūz*] и прочие появились позднее. Сокол был приручен и обучен охоте во времена Фаридуна, шахин — после. Позднее цари Аравии обучили балабана [*čargh*], им же подчинились индийский балабан [*lagar*], ястреб-перепелятник [*bāsa*], ястреб-тювик [*šikara*] и бесара. Подобным же образом во времена Афрасиаба ловчими птицами стали орел [*'uqāb*] и кречет [*šunqār*]. Теперь недавно из Европы завезена охота с ружьем. Рыбная ловля, ловля птиц — это охота для мастерового люда. Ловля птиц сетью, силком — древний вид птицеловства, со времен Адама. Появившаяся недавно охота с ружьем тоже неплоха, требует большого искусства. Прятаться, устраивать засаду на киика, преследовать его пешком — хорошее упражнение. Правители с недавних пор увлеклись ею, она очень азартна. Есть два способа стрельбы из ружья. Один — с земли, когда стреляют, вставив в землю ножки упора. Такая стрельба из ружья не считается искусством, женщина так выстрелит, да и мальчик. Искус-

[1] В действительности смысл этой части 97 (96)-го аята 5-ой суры Корана таков: «Дозволена вам охота в море и питание ею в пользование вам и путникам. Но запрещена вам охота на суше, пока вы в хараме (в арабском тексте: «в ихраме», т. е. в состоянии во время паломничества в Мекку, в хадже. — *В. К.*)». Видимо, Хушхаль писал текст по памяти.

[2] Краткий орнитологический словарик см. в конце перевода.

ство — это стрельба с рук. Муж тот, кто стреляет с рук, на весу, и он молодец, если скачет на хорошей лошади, в набегах он противостоит двадцати вооруженным воинам. Для охоты и кавалерийского сражения требуется короткоствольное ружье, четырехмискальное, длиною два *гяза*[1], даже меньше, но больше гяза. От стрелка требуются ловкость и проворство: быстро зарядить ружье, быстро выстрелить, без суеты подойти к дичи. Сидеть упорно и уверенно, стрелять хладнокровно, без спешки. Если всё будет не так, охотник незрел, и что из того, если постреляет по козам или подстрелит киика.

Еще охота с собакой, в ней нет никакого искусства. Хорошая охотничья собака охотится благодаря своей подготовке, а если она плохой охотник, то бегает бестолково, беспорядочно, понапрасну мучает группу охотников. Хотя охота с собакой приятна, она требует пространства, равнины без высот, впадин, леса. Еще нужны верховые, которые следовали бы за ней, не отставая. Так как поражение дичи в горах затруднительно, при охоте на коз, оленей, кабанов пусть лучше собаки настигнут добычу в любом месте, и если олень не убит стрелами, собак он не проведет. Кабан тоже хорошая цель для грузинских собак, которые лучше борзых.

Когда станешь обучать соколов, знай, что охотятся с базом, шахином и другими хищными птицами. Много искусства и мудрости в том, чтобы ловить небесных хищников и вынашивать их, завоевать их близость и привязанность в такой степени, чтобы становились человеку друзьями-товарищами, подчинялись приказаниям человека, ловили других птиц. Вот и уразумей, какие нужны искусство и мудрость. Это дело требует знаний, оно не для каждого, трудное искусство. Говаривали, мол, какая в этом необходимость, никакого в нем нет секрета. Все цари, не владеющие этим искусством, словно лишены одной из основ, нужных царям. Знаток по глазам шахина поймет, годится для охоты, поддается обучению или нет. И глаза животного распознает настолько, что, когда достигнет совершенства в этом искусстве, будет различать глаза друга и врага. Иные цари владеют саблей, они герои, олицетворение славы. Эти птицы превзошли царей, они тоже явление славы, энергии, героизма. «Всякая партия радуется тому, что у нее» [Коран, сура 25-я, аят 55 (53)-й]. Становятся богатырями из богатырей базы, шахины и другие. Ловчие птицы стараются, на охоте обагряют когти кровью дичи, проявляют смелость. Они доставляют наслаждение. Бери с них пример храбрости и отваги. Увидишь, как маленький шахин смело нападает на огромную журавлиху [*zāna*] и сбивает вниз, — и столько в том доблести, смелости, что и мы поступим так же. Много врагов или велик враг, не будем с этим считаться, а будем вести себя так, как стремительно атакующий шахин. Известно, у ветви много ответвлений, у этой охоты много польз, для многого использу-

---

[1] *Мискаль* — мера веса, 4 мискаля — около 18 г; вероятно, вес порохового заряда или пули. *Гяз* — мера длины, от 75 до 105 см; также «шомпол», в каком значении, возможно, употреблено в тексте.

ется. Все достоинства этого искусства заслуживают разговора. Среди черноглазых [1] ловчих птиц лучше всех кречет, затем шахин. Вынашивание всех черноглазых одинаково. Они «ходят» на руку на мясо, дается им сочное, белое, без крови, мытое в воде — такое лучше для берегового сапсана [*bārəy*]. Не должно быть сочным и очень белым только в одном случае — для база. Когда он жирен, ему мясо спускают, в то время как смоченное и сочное требуется для барэй. Степной кречет [*čargh, čarx*] приручается быстрее всех, это смелая бесшабашная птица. Она нехороша жирная; если немного мясиста, то не сохраняет верность, ночью стремится к бодрствованию. Если соблюдать эти два дела, она не допускает огрехов на охоте, берет лежащую газель [*hūsə y*], журавлиху, гуся [*qāz*], притравливается на любую предложенную ей приманку. Хорошо берет бенгальскую дрофу [*cā̲ray*], но уносит далеко в сторону и пропадает.

Шункар той же породы, что и чарг, но, как и белый сокол [*spīn-bāz*], встречается редко и ценится выше спинбаза. Лаггар тоже из кречетов, дербник [*turumtay*] — отдельно. Барэй и шахин принадлежат к одной группе. Барэй водится на островах соленых вод, устраивает гнезда на сандаловых деревьях, шахин гнездится в горах, он встречается, лучше [брать] «гнездаря». А прибрежный шахин легко попадает в тенёта.

Царь всех упомянутых здесь птиц — баз. Все прочие содержатся с закрытыми глазами, а у него столько благородства, что его содержат с открытыми глазами. Он как друг-собеседник привыкает к человеку, известен своей общительностью. Его приручают двумя способами. Во-первых, после поимки ему на голову надевают клобучок, всю зиму держат в хороших условиях в теплом помещении, дают разнообразный питательный корм. Когда наступает месяц Рыб [*xym*], его выносят, регулярно приманивают на руку, осторожно снимают с головы клобучок — вынашивают. В месяце Овна [*хамаль*], месяце Ноуруза, раз за разом кормят на руке. При линьке его сажают на «стул», а когда заканчивает линьку, с наступлением месяца Весов [*мизан*], берут на вынашивание. Всю зиму и до конца весны, до наступления Тельца [*cayp*], у него вызывают желание охотиться. Таким обучением, таким содержанием осуществляют выноску база. Другое дело, если у него сильно желание охотиться или нет другого ловчего сокола, а он нужен. Пойманному в мизане соколу, которому быть ведущим, обучающим, клобучок не надевают. Его отпускают на *шнурах* (?), пусть несколько раз полетает, затем ночью ему открывают глаза перед светильником. Когда убеждаются в том, что ночью сокол подчиняется, надо днем постепенно приручать в укрытии, а на двадцатый-двадцать пятый день отпускать, притравливать к петуху. Когда он хорошо подготовлен на петуха и страх у него исчезает, надо брать его на охоту.

---

[1] В персоязычной литературе о соколиной охоте хищные птицы делятся на черноглазых (к ним относятся, в частности, соколиные) и желтоглазых (ястребиные).

Время от времени сажают на руку и кормят. При натравливании на петуха целый день не кормят, совсем не дают снадобий для облегчения, только на третий-четвертый день средство с корицей для отрыжки погадки. Молодого сокола-первогодка не следует готовить снадобьями и очищением: настолько силен его охотничий пыл, что он погибнет, если давать ему снадобья. Это допустимо только тогда, когда сокол почувствует нрав и запах человека, обретет силу и выдержку. Определи характер сокола. Если он покладист и благороден, не надо мучить его учебными заловами, так как маленький молодой сокол от этого слабеет. И так от начала до конца вынашивания. Потом через ночь дают отдых. Но если дурен нравом, упрям, не поднимают даже мясом. Поведение алчных, требующих корм выявится, когда обучатся и полетят. Такая подготовка обязательна и для обучающего сокола (*pīšang*), пойманного с наступлением Мизана. И наоборот, пойманных в месяцах Скорпион [*акраб*] и Стрелец [*каус*] сажают, надев клобучок. Так же учат и после того, когда пройдет зима и наступит *хут*.

Очевидно, что сокола не сохранить, если его вынашивать в холодную погоду; такие действия — несвоевременное обучение — далеки от искусства *миршикара*[1]. Вынашивание обучающего сокола допустимо в Мизане при двух условиях. Во-первых, если погода умеренна, и можно до наступления холодов получить подготовленного сокола; во-вторых, будут еще птички, и сокол быстро обучится; в противном случае лучше его поберечь. Когда соколу дается очистительное, то соли — половина *дамри*[2], сахара — три с половиной дамри. Так должно быть по весу, ни больше ни меньше, то есть берется восьмая часть соли и семь частей сахара. Сахар-набат должен быть чистым, белым, и соль тоже, чтобы в ней отражалось лицо, чистая синдская соль. Если же увидишь, что сокол раздражается, своенравничает, то нет вреда в том, чтобы ежемесячно давать очистительное такого веса. Но в тех неприятных случаях, когда соколу необходимо отрыгнуть сразу после еды, пусть отрыгнет, не беда. Надо вызывать голод, чтобы сокол стал требовать, и тогда дать ему еду — одну-две небольшие птички, на другой день побольше, на второй-третий день перевести на свое питание. Кроме того, когда ему пищу не подсушивают, он отрыгивает ее с дурным запахом. Это плохая болезнь. Нужно приготовить смесь семян кресса, толченого тута и кенафа с равным количеством муки, залить медом так, чтобы все хорошо перемешалось, и приготовить шарики размером с фисташку. Утром вложить шарик соколу в горло. Когда потребует пищи, дать ему птичку. Если переварит, можно на следующий день спокойно давать по одной, увеличить до двух, чтобы перешел на свое питание. Рвота случается и из-за пыльного воздуха, холодной зимней погоды. Это плохо, вызывает тревогу, называется «белой смертью», «черным пометом». Испражняется черным, грязным пометом, испытывает сильную жажду, опускает клюв, просит пить. Невежест-

[1] Главный сокольничий.

[2] Мелкая монета (1/8 пайсы) и единица веса.

венный миршикар дает ему воду, сокол ее пьет. И плохо, если выпьет и не испражнится жидко. В один из годов двенадцать-тринадцать моих соколов, молодых соколов домашней линьки, умерли от этой напасти. По советам книги о соколах было применено много средств, но они не подействовали. Своими стараниями я приготовил *сангтā* [1], дал птицам, и Бог сохранил остальных соколов. Сангта готовили таким образом: был собран в степи старый помет крупного рогатого скота, подожгли его, поставили на него необожженные горшки, в них измельчили набат и гвоздику с холодной водой, положили около одного *шершахи* [2], примешали большое количество детской мочи. Сняли с огня горячие горшки. Шесть-семь горшков нагретой жидкости я очистил от осадка, перелил в стеклянную посуду. Рано утром, всякий раз, когда сокол просил пить, ему ее давали. Жидкость очень резкая, и если по этой причине он ее не пил, оставшееся смешивали с водой и давали ему такую, какую пил. Это хорошее испытанное лекарство в зимнее время от тяжелых для сокола несварения желудка, боли в горле, насморка, поражающего ноздри. Сокола надо привязать в теплом темном месте, днем и ночью держать там горячие уголья, чтобы было тепло, как в бане, не должно быть сквозняка. В пищу давать грудку козленка или ягненка, голень коровы, чтобы грыз с усилием, и у него выйдет слизь и мокрота, но пусть глотает. Взять птиц, посредством которых устраняется несварение желудка, выжать из них сок, закапать соколу в ноздри и смазать нёбо и горло. Если за несколько дней он этим исцелится, то хорошо, а если нет, то надо дать ему табак из Хангу [3] или горчицу или пусть постоянно в теплом месте терзает коровью ногу, чтобы выздороветь. Пока полностью не выздоровеет, не переводить на обычную пищу, не выпускать из теплого помещения, пока не будет испражняться. Какая болезнь ни случится у сокола, ему необходимо теплое уединенное место, где он был бы в покое.

Стремительность сокола проявляется [в охоте] на пустынную куропатку [*sīsəy*] и перепела [*bateray*]. Верха совершенства он достиг в охоте на бенгальскую дрофу, а утки [*murghāwī*], красные утки-огари [*surxāb*], каменные куропатки-кеклики [*zərka*], турачи [*tārū*] — это его царство. Гусь и журавль [*kulang*] им не должны ловиться, это добыча шахина, барэй и чарга. Сокол охоч до перепелок, когда в линьке. Хорошо летает в первой линьке и неистов молодой, еще необученный, еще не имел птенцов [4], нет любви к детям. Пока не пройдут две-три линьки, не очень годится для дела.

Много есть разных видов соколов.
О, соколы страны Сват!
Разнообразные, разных видов!
Тот, что был там крупнее, принадлежал Хушхалю.

---

[1] Можно предположить и *синкйа,* — сернистый мышьяк.

[2] Денежная и весовая единица.

[3] Селение в Кохате.

[4] К соколиной охоте обычно готовят самок.

С черной спинкой и черным языком,
За таким душа стремится из тела.
Старайся взять такого сокола,
Какого ловят в одном из двух месяцев:
Или в Мизане пришел,
Или в Стрельце пойман.
Все соколы пригодны,
Но два их вида — сардары:
Это белый сокол [*tuyghūn*], он незаменим,
И чистопородный баз [*qīr*], пара первому.
У них маленькая головка и длинная шея,
От такого добивайся быстрого полета.
Охоться с барэй и балабаном.
Джуррабаз рыжего цвета
Еще более смел и отважен.
Хороший джурра работает, как хороший сокол,
Хорошая перепелятница охотится, как джурра.

Баз, джурра, шахин и другие птицы не должны получать много снадобий. В лекарствах находят вред. Но при необходимости, когда страдания очевидны, лечить всякое заболевание согласно книге о соколе. Чтобы птицы были здоровы, приходится давать лекарства, однако от простуды, для аппетита нет ничего лучше кроме *пармухра́*, как уже упоминалось. В холодное время давать ему гвоздику с корицей, но осень и лето не время для гвоздики. С перцем, с кенафом, или один перец, кенафа столько же, сколько перца, иногда это, иногда то, также и весной. Вьюнок, как и зерна проса, полезен по утрам в дни охоты. Чтобы уберечь от непогоды, холода, соколу нужны *мумйаи*, мускус: количество мумйаи — размером с зерно маша, мускуса — с два зерна.

Если дичь на охоте ранена стрелой, базом, шахином, сразу доберись до нее. Если добыча убита, то, согласно риваяту, она разрешена, можно есть. При этом условием является *такбир*[1]. Еда из мяса дичи есть воздаяние за добро. Некоторые говорят, что дни, проведенные на охоте, не считаются днями жизни. Эти слова — стремление к крайности. Могу сказать, что в книгах этого я не видел, но видел, что пророки и святые охотились. Это весьма благое дело. Кроме описанных видов охоты хороша и рыбная ловля. Ловля птиц сетью и силком хотя и легка, но достойна упрека и порицания.

Хунар шестнадцатый
Об искусстве торговли

Это занятие традиционно у пророков и больших людей веры. Очень хорошее искусство. Все виды торговли хороши, кроме двух. Один —

[1] Троекратное произнесение формулы «аллах акбар».

барышничество, другой — торговля людьми. Торговля вином [*шараб*], которое называется *хамр,* тоже влечет мучительное наказание. Есть очень справедливый хадис: «Существуют семь групп людей или семь человек, чьи лица отвращены будут от кыблы, давайте заглянем в их могилы. Один — винопийца, [другой] виноторговец, еще — торговец людьми, еще — лжесвидетель, еще — ростовщик, еще — женщина-плакальщица, еще — скупщик зерна»[1].

Торговля целесообразна, польза от нее велика, но пусть охранит нас Аллах от стремления к дороговизне, то есть от извлечения барыша. Всем, что в огне не горит и от воды не мокнет, не имеет души, такими товарами торговля, по разумности, хороша, например, железом, золотом, свинцом, медью и подобными им. На торговое дело должен назначаться знающий и честный человек. Во владениях царей многим, что им полезно, тем торговля хороша, как то: лошади, ковры, снаряжение для войска, специи для кухни. Это постоянно должно находиться в товарообороте. Хороший товар, хорошие вещи, всё, чем разрешается торговать, наилучшим образом полезно царям. Всё необходимое пригодится в государстве, а что остается сверх того, следует продавать. Всегда должно поступать таким образом, и будет лучше назначить на это дело своего надежного, имеющего знания и интерес человека, рожденного от царской рабыни. Если разумным способом торговли, с целью сделать доброе дело, царь достигнет благополучия, и благодать его имущества так или иначе снизойдет на кого-нибудь либо придут к нему хорошие товары, ткани, то пусть будет в том усердие, без того не станешь торговцем ни по роду занятий, ни по природе.

Если скуп купец и тратятся его жизнь и состояние по счетам и книгам, проявляет прижимистость и жадность, — такого не должно быть в помыслах, нельзя быть пленником счетов и бухгалтерских книг. Не следует заботиться, велика или мала прибыль. Для этого пусть будет отдельный человек, который ведет расчетные книги, самому же надо быть сведущим и разумным в товароведении. Целесообразны также торговля комиссионная и торговля на паях. Как бы то ни было, торговля нужна: даже если случается убыток, это занятие не без выгоды, не без пользы, не без вознаграждения. Коли есть имущество, жизнь в этом мире требует его преумножения, было бы глупо не торговать. Три вещи держатся на трех делах и даже ими прирастают: государство — политикой, наука — диспутом, имущество — торговлей.

И да будет мир.

---

[1] В приведенном Хушхалем арабском тексте вместо виноторговца — покидающий общину.

Краткий орнитологический словарик к хунару восьмому

Bālābān — балабан, близок чаргу, насчитывается 10—12 видов [Бāз-нāма-и нāсири: С. 30].

Bārəy (bahrī) — сапсан, прибрежная разновидность чарга и шахина (Falco peregrinus). Автор «Бāз-нāма-и нāсири» считает, что барэй, пойманного сетью, и шахина нужно ослеплять на левый глаз.

Bāša — ястреб-перепелятник, обычно самка (самец: *'асфи* из араб. *'акси*, или *башин*), (*баша* — Accipiter nisus, *башин* — A. velos), англ. *sparrow hawk*.

Bateray — перепел (Coturnix).

Bāz (или qūš) — 1) ястреб-тетеревятник (A. peregrinus), 2) родовое название соколов (Falco), 3) общее название ловчих птиц, англ. *falcon*.

Besara — ловчая птица из вида баша, похожа на пустельгу (пустельга — пайгу, F. tunnunculus).

Cāṛay — бенгальская дрофа (Otis bengalensis).

Čargh, čarx — степной кречет, балабан (F. cherrug, cerchneis), араб. *сакр*, англ. *saker*. По «Бāз-нāма-и нāсири» — четыре разновидности. (С. 34, 68 и сл.).

Čūzbāz — молодой сокол, первогодок.

Jurra, jurrabāz — черный коршун (A. milvus migrans), араб. *зуррак*, англ. *black-winged kite*.

Kulang — журавль (Grus).

Lagaṛ — лаггар, индийский балабан (F. jugger); мелкая разновидность балабана.

Murghāwī — утка (Anas).

Pīšang — обучающий, ведущий сокол.

Qāz — гусь (Anser).

Qīr — чистопородный сокол, баз.

Qūš — см. Баз.

Sīsəy — пустынная куропатка.

Spīnbāz — белый сокол, белый ястреб (A. gentilis), перс. *баз-и сипид*, или *шах-баз* — белый ястреб-тетеревятник; альбинос (возможно, подвид A. albidus), см. также *туйгун*.

Surxāb — красная утка, огарь (Tadorna ferruginea).

Šāhīn — шахин, сапсан (F. peregrinus, F. peregrinoides), англ. *barbary falcon*. «Бāз-нāма-и нāсири» выделяет три разновидности (С. 23 и сл.), см. также *барэй*.

Šikara — ястреб-тювик (A. baldius); общее название ловчих птиц, преимущественно мелких.

Šunqār — кречет (F. rusticolus, F. gyrofalco), тюрк. *сункур*, англ. *gyrfalcon*; самый крупный сокол. Согласно «Бāз-нāма-и нāсири» — один из видов куша.

Tārū — турач (Francolinus).

Turumtay — мелкий сокол дербник (F. columbarius), англ. *merlin*. «Бāз-нāма-и нāсири» называет три основные разновидности.

Tuyghūn, tīghūn (tarlān) — большой белый сокол или ястреб (тетеревятник) (A. gentilis); альбинос. По окрасу наз. *кафури* или *лазики* (камфорный или жасминовый). См. также *спинбаз*.

'Uqāb — орел (Aquila).

Zāṇ, ж. р. zāṇa — журавль (Grus).

Zərka — каменная куропатка, кеклик (Alectoris graeca).

Литература

Азкāи, Парвиз. Бāз ва бāз-нāмахā-и фāрси // Хунар ва мардум. № 176. С. 2—13; № 177/178. С. 37—45.

Асланов М. Г. Афганско-русский словарь (пушту). М., 1966.

Бāз-нāма дэ Хушхāл Хатак. Мусаххих ау мухтамим Сиддикаллāх Риштин. Кабул, Пашто толэна, 1332 (1953).

Бāз-нāма-и нāсири — Шикāр-нāма, маусум ба Бāз-нāма-и нāсири... та'лиф-и шāхзāда-и āзāда-и Таймур-Мирзā б. Фармāнфармā-и мамлакат-и Фāрс б. хāкāн Фатх-'Али-Шāх Кāджāр. Бомбей, 1308.

Ганзак Я. Иллюстрированная энциклопедия птиц. Прага, 1974. С. 136—146, 183—193, и др.

Дāнишпажух. Бāз-нāма // Encyclopaedia Iranica. IV/1. N. Y., 1989. P. 65—66.

Дастāр-нāма, 1966 — Дастāр-нāма, мусанниф Хушхāл Хатак. Кабул, Пашто толэна, 1345 (Destaar naama de Khoshhal Khan Khatak. Pashto tolana, 1966).

Дастāр-нāма, 1991 — Дастāр-нāма дэ Хушхāл-хāн Хатак. Пешавар, 1991.

Коран — Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. 2-е изд. М., 1986.

Куллиййāт — Куллиййāт-и Хушхāл-хāн Хатак сара дэ мукаддаме ау хāшиййе дэ Дост-Мухаммад-хāн Кāмил Мухманд. Пешавар, 1960.

Кушев — *Кушев В. В.* Паштунский правитель и литератор XVII века о политической этике // Восток: История, культура (К 70-летию профессора Ю. А. Петросяна). СПб., 2000. С. 199—233.

Лоренц М. «Dāstar-nāma» — сочинение Хушхаль-хана Хаттака (1613—1689) // Вестник Восточного института. Acta Institutionis orientalis. СПб., 1996. Т. 2. № 1 (3). С. 58—66.

Лугатнāма та'лиф-и 'Али-Акбар Диххудā. № 59. С. 341—342; № 73. С. 437—438; № 102. С. 620.

Массон В. М., Ромодин В. А. История Афганистана. М., 1965. Т. 2. С. 59—68.

Пелевин — *Пелевин М. С.* Хушхал-хан Хаттак (1613—1689): Начало афганской национальной поэзии. СПб., 2001.

Свāт-нāма дэ Хушāл-хāн Хатак. Дэ похāнд 'Абд ал-Хайй Хабиби дэ саризе ау царгандавэно сара. Кабул, 1358 (1979).

Симаков Г. Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб., 1998.

Фарханг — Фарханг-и адабиййāт-и пашту, джилд-и 3, нигāриш-и Залмай Хевāдмал. Кабул, 1366. С. 273.

Фихрист — Дэ Хинд дэ китāбхāно хатти нусхе йā дэ Хинд дэ дзйно китāбхāно дэ пашто хатти нусхо фихрист, муаллиф Залмай Хевāдмал. Кабул, 1363 (Catalogue of Pushtu Manuscripts in Indian Libraries by Zalmy Hewadmal. Published by Academy of Sciences of Afghanistan, 1984).

A'lam, Hūšang. Bāz // Encyclopaedia Iranica. IV/1. N. Y., 1989. P. 17—20.

A'lam, Hūšang. Bāzdārī // Ibid. P. 53—58.

Caroe — *Caroe O.* The Pathans 500 B. C.—A. D. 1957. London, 1958.

Kushev — *Kushev V. V.* A Pashtun Ruler and Literary Figure of the Seventeenth Century on Political Ethics // Manuscripta Orientalia. Vol. 6. № 2. June 2000. P. 20—38.

Lorenz M. Chuschhāl-Chān über das Schahspiel // Ex Oriente. Prague, 1995. P. 101—104.

Lorenz M. Der afghanische Dichter Chushhāl-Chān in seinem «Dastār-nāma» über die Ehe // Eros, Liebe und Zuneigung in der Indogermania. Graz, 1997. P. 31—36.

Majrouh — *Majrouh S. B.* Etude du Destar-nama de Khoshhal Khan Khatak // Труды XXV Международного конгресса востоковедов. М., 1963. Т. 2.

ШУМЕРСКИЙ КОСМОГОНИЧЕСКИЙ МИФ «ЭНКИ И УСТРОЙСТВО МИРА»

В. В. Емельянов
Санкт-Петербургский государственный университет

Введение

Из трех главных божеств шумерского пантеона Энки — богу подземных вод, ремесел и таинственных знаний — повезло меньше всех. Его город Эреду уже в начале III тысячелетия до н. э. был оставлен жителями и больше не возрождался. Культ Энки перешел в соседние города юга Урук и Ур, где празднества в честь этого бога практически не проводились. Шумерская письменная традиция показывает, что к помощи Энки прибегали не во время больших торжеств, а в годину бедствий и неразрешимых вопросов. В большинстве текстов Энки является посредником между небесными законами и разумом людей. Так, в старошумерских надписях из Лагаша Энки фигурирует в числе божеств, одаряющих новорожденного царя — он дарит ему разум[1]. В текстах II тысячелетия до н. э. Энки известен как спаситель человечества от потопа — он учит праведника искусству выживания в экстремальных условиях. Энки также славен как искусный заклинатель, передающий свое знание сыну Асарлухи, исцеляющему людей. Основное оружие Энки — интеллект, помогающий найти выход из самой затруднительной ситуации, выжить и приумножить жизненные достижения. Гибкость, изобретательность и изворотливый ум Энки находятся в некотором конфликте с прямолинейностью, грубостью и властолюбием наиболее почитаемых богов Шумера — Энлиля, Нинурты и Инанны, олицетворяющих силы внешнего мира. Может быть, поэтому официальная шумерская идеология разных времен уделяла такое небольшое место почитанию этого премудрого бога[2]. Тем драго-

[1] В Шумере Раннединастического периода Энки был очень хорошо известен, но не имел собственного культа. В частности, в раннем Лагаше жертвоприношения Энки совершались либо в связи с почитанием водной богини Нанше, либо в процессе поклонения одному из святилищ Абзу (подземный пресноводный океан Абзу — традиционное место обитания Энки). Известны также случаи обращения к Энки царя с целью получить оракул по поводу военных действий (Selz, 1995, ^{d}en-ki).

[2] Древнейший гимн в честь Энки-Нудиммуда как хозяина Абзу дошел из Абу-Салябиха: abzu ki kur-gal men-nun-an-ki ^{d}En-nu-de$_4$-mud za$_3$-me «Абзу — земле Горы Великой, Короне Владыки Неба и Земли Нудиммуда — слава!» (XXV в., Zame 30—32; PSD A II, 185).

ценнее для нас каждый текст, связанный с деятельностью Энки — разума, побеждающего внешние обстоятельства.

Шумерский текст, известный в науке под названием «Enki und die Weltordnung» («Энки и Мировой Порядок», или «Энки и устройство мира»), впервые был обнаружен среди табличек Ниппурской библиотеки экспедицией Х. В. Хильпрехта (Филадельфия) в 1900 г. Основной корпус текстов Ниппурской библиотеки составляют записи шумерских гимнов богам, сделанные в позднешумерскую эпоху (XIX—XVII вв.) писцами местной школы. Сами гимны отстоят от момента записи на сотни лет, а их сюжеты нередко касаются событий, происходивших на заре шумерской цивилизации (конец IV—начало III тыс.). Такая дистанция — от возникновения до записи устного текста — разумеется, не может не сказаться на его содержании: в составе одного произведения порой присутствуют реалии различных эпох. В результате получается гимн-миф — еще не литературный текст, но уже и не вербальная часть ритуала. Таковы самые знаменитые тексты Ниппурской библиотеки — те, которые принято называть мифами о жизни богов, те, что по своей функциональной принадлежности относятся к гимническим песнопениям, исполняемым во время городских празднеств.

Первое издание текста «Энки и устройство мира» (472 строки старовавилонской клинописью) в составе текстов Ниппурской библиотеки осуществлено С. Н. Крамером (Kramer-Bernhardt, 1959; Kramer, 1961), впоследствии давшим литературоведческий экскурс в предисловии к переводу гимна (Kramer, 1963, 171—173). Филолого-лингвистический анализ всех сохранившихся в Филадельфии и Йене фрагментов текста дал в начале 60-х гг. А. Фалькенштейн (Falkenstein, 1964, 44—130), надолго избавив текстологов и переводчиков от необходимости нового сводного комментария. Последняя на сегодня работа, выполненная по тексту, — диссертация К. А. Бенито, включающая список новых фрагментов гимна, его полный перевод и филологический комментарий, выполненный на основе комментария А. Фалькенштейна и картотеки научного руководителя диссертанта О. Шеберга (Benito, 1969, 77—160). Однако необходимо признать, что еще ни разу в шумерологии не проводился культурно-исторический анализ мифа. Настоящее введение предполагает только несколько моментов такого анализа, а именно: 1) жанровую идентификацию текста; 2) вопрос о его хронотопе; 3) вопрос об исторической датировке текста; 4) вопрос о системе ценностей, отраженной в тексте; 5) вопрос о соотношении с гимном об Инанне и Энки.

В диссертации, посвященной двум шумерским мифам цикла Энки (Энки и Нинмах, Энки и устройство мира), К. А. Бенито выдвигает предположение о формальном родстве текста об устройстве мира с заклинаниями типа «Эа-Мардук» (Benito, 1969, 77). Доказательством своего утверждения он считает слова Энки, обращенные к Инанне в последней части текста: [a-na] a-ra-an-la_2 / [In-ni]n a-na a-ra-an-la_2 [a-na a]-ra-ab-da$\check{g}$-e-de_3-en «Что тебе уменьшено? Инанна! Что тебе уменьшено? Что мы тебе добавим?» (424—425). Чтобы до конца представить

читателю основания этой гипотезы, нужно обратиться к композиции шумерских заклинаний типа «Эа-Мардук». Заклинания эти состоят из трех основных частей. В первой части представляется инцидент — частный случай нарушения чистоты в помещении или здоровья в теле человека. Инцидент оказывался в поле зрения сына Энки бога Асарлухи (впоследствии сращенного с Мардуком). Во второй части он пересказывает инцидент отцу и просит у него помощи, на что отец отвечает: a-na nu-e-zu a-na a-ra-ab-daḫ-en / ni_3-$g̃a_2$-e i_3-zu-a-$g̃u_{10}$ u_3 za-e in-ga-e-zu «Чего ты не знаешь? Что я тебе добавлю? То, что я знаю, знаешь и ты!» (Falkenstein, 1931, 54ff.). Третья часть заклинания состояла из рецепта, который отец Энки дает своему сыну. Рассмотрим теперь композицию нашего текста:

1—60	Эпический зачин — восхваление Энки
61—81	Самопрославление Энки
82—85	Хвала Энки со стороны Ануннаков
86—131	Второе самопрославление Энки
132—138	Вторая хвала Ануннаков
140—191	Путешествие Энки. Ритуал ладьи Энки, начался в Эреду
192—209	Благословение Шумера и Ниппура
210—218	Благословение Ура
219—237	Благословение Мелуххи
238—249	Дань с Дильмуна, разрушение Элама и Мархаши, дары Марту
251—385	Оплодотворение рек Тигра и Евфрата, интронизация в Ниппуре, распределение должностей в мире
385—432	Претензии Инанны на должности и ME. Ответ Энки Инанне, напоминающий ответ своему сыну Асарлухи
432—466	Энки жалует Инанне ряд полномочий. Конец текста разбит.

Мы видим, что композиция текста об устройстве мира радикально отличается от композиции заклинаний типа «Эа-Мардук», и наличие похожей формулы совершенно не доказывает их формального родства. Мы не видим здесь ни инцидента, ни его исправления, ни даже утверждения о равном знании двух собеседников. Понятно только то, что Инанна раньше уже получила часть ME от какого-то другого божества (возможно, от своего отца Ана)[1], и теперь число этих ME уменьшилось. Энки искренне хочет помочь ей. Мы видим, что ситуация, в которой здесь употреблена измененная формула заклинаний, вряд ли позволяет говорить о формальном родстве двух текстов. В то же время, имеются многочисленные аргументы в пользу идентификации текста «Энки и устройство мира» как гимна храмовому божеству. Прежде всего это колофон текста [a-a ^{d}En-ki za_3]-mi_2 «[Отцу Энки хва]ла!» (472). Колофон, состоящий из имени божества и формулы прославления, характерен только для гимнов. Далее это описание храмового ритуала Эреду, с которого начинается путешествие Энки. Затем это эпический зачин, включающий эпитеты, применимые только к господствующему божеству. Наконец это общий строй текста, постоянно подтверждающий важность только одного ценного объекта, ритмически и

[1] О том, что Инанна некогда получила ME от своего отца Ана, сообщает текст гимна «Возвышение Инанны» (см. Benito, 1969, 81).

интонационно подчеркивающий его нахождение в фокусе. Всего этого не бывает в заклинаниях типа «Эа-Мардук», где главный герой — не существо, а ситуация.

Когда же происходит действие гимна? Это «когда» в шумерских текстах, как правило, двух видов: «когда» календарное и «когда» историческое. С календарным разобраться проще, потому что это и есть реальное время ритуала, породившего гимн. Установив календарную датировку события, мы посмотрим на него глазами самих шумеров, которым было важно э т о, а не наши линейные представления, да еще с точки зрения христианской эры. Историческая датировка — всегда взгляд из времени исследователя, которое меняется с каждым новым методом хронологии, с каждым новым летосчислением. Парадоксальным образом наиболее точной и стабильной будет именно дата события с точки зрения месяца и сезона, поскольку их повторяемость неизбежна и не может быть сильно отодвинута новыми субъективными поворотами идеологии. Итак, рассмотрим основания для календарной датировки, взяв за эталон Ниппурский календарь (что логично в применении к тексту Ниппурского канона). Первым таким основанием являются точные астрономические координаты построения храма Э-Энгура (главного храма Энки в Эреду): положение (*ki-gub-ba*) храма — звезда Площадь ($^{mul}AŠ_2$. $GANA_2$), верхняя часть — звезда Колесница ($^{mul\ giš}$GIGIR) (288—289). Хорошо известно, что обе названные звезды относились к звездам пути Ана, восходившим весной. Площадь (= α Пегаса) считалась в Ниппуре «звездой начала года» и восходила в первом месяце, когда происходило избрание царя (март—апрель). Колесница — сочетание ζ Персея и одной из звезд созвездия Тельца — появлялась на весенне-летнем небе в конце второго—начале третьего месяца (май—июнь) (ВРО 2, 8—11). Второе основание для календарной датировки — упоминание пестрого ячменя (*še-gu-nu*), который Энки приносит людям (260, 327). Известно, что этот сорт ячменя (Hordeum rectum nigrum) выращивали за 80 дней — сажали его в феврале, собирали в апреле—мае (Дьяконов, 1990, 296). Третий аргумент датировки — интронизация Энки, происходящая в Ниппуре сразу после оплодотворения рек (262—267). Хорошо известно, что царь в Ниппуре выбирался только весной, в начале первого месяца. И, наконец, четвертый аргумент — формула, сходная с эпической формулой Цилиндра А Гудеа: «сердце Энлиля к берегу своему поднялось — Страна на место свое возвратилась» (447) (у Гудеа: «сердце Энлиля к берегу своему поднялось... — сердце Энлиля — Тигр — хорошую воду принесло», Zyl. A I 7, 9). Речь идет о начале половодья, несущего с собой хорошую, добрую воду для земледельца. Как известно, Тигр разливается в марте—апреле. Таким образом, все четыре приведенных нами текстовых свидетельства указывают на одну и ту же дату — весна, март—апрель, время начала половодья, собирания пестрого ячменя и избрания царя в Ниппуре. Действие гимна могло растянуться на месяц-полтора. Об этом свидетельствует верхняя небесная координата храма Э-Энгура (звезда почти летнего неба), а также появление в конце текста Инанны, имеющей

отношение к священному браку, происходящему во II месяце Ниппурского календаря (Емельянов, 1997; Емельянов, 1999, месяцы I—II).

Сложнее обстоит дело с исторической датировкой гимна. Он посвящен божеству храмов Эреду, но идеологически привязан к культу Энлиля и Ниппуру. Ур в нем не очень выделен, упоминание Исина и Ларсы отсутствует — следовательно, он едва ли мог использоваться для нужд новошумерской и позднешумерской идеологии. Весь путь Энки — путь сперва на север от Эреду (Ниппур), затем на юг от Эреду (Ур, Дильмун, Маган), затем на восток (Мелухха, Элам, Мархаши), под конец на запад (Марту). Охватывается весь мир, в центре которого Эреду. Маршрут движения Энки традиционен для шумерских экспедиций со времен Гудеа, но в нем нет таких важных пунктов, как Киш, Урук, Шуруппак, Умма, Лагаш, Адаб, Лараг — городов, упомянутых в «Царских списках». Приходит на ум список городов из вставной поздней части в гимн «Энки и Нинхурсаг», где встречаем Дильмун, Тукриш (Иранское нагорье), Мелухху, Маган, Марахши, Элам, Ур. Г. Комороци показал, что вставка в гимн, известная только в копии из Ура, может датироваться последней третью XIX в. до н. э. — временем правления Рим-Сина из Ларсы. В этот период Дильмун был перевалочным пунктом торговли, принимавшим «дани» и «подарки» от соседей (Комороци, 1976). В нашем тексте список мест, облагодетельствованных Энки, почти идентичен списку «Энки и Нинхурсаг», но датировать текст сходным образом нет никаких оснований. В статуях и цилиндрах Гудеа и даже еще раньше — в царских надписях досаргоновского времени — уже упомянута большая часть перечисленных населенных пунктов. Это свидетельствует лишь об одном: все объекты, посещаемые Энки, находятся в геополитической сфере влияния Шумера. Чужеземные города и страны обязаны доставлять Энлилю в Ниппур все, чем они богаты, все, что необходимо и полезно шумерам. Поэтому список городов в нашем случае не является основанием для исторической датировки.

Гораздо интереснее два момента, указывающие на большую древность гимна. Во-первых, благословляя Шумер (*ki-en-gi*), Энки на самом деле ведет речь о Ниппуре, называя Шумер *kur-gal* «Великой Горой» и *ma-da-an-ki* «Союзом Небес и Земли» (192). Далее говорится об интронизации правителя (196-199), и наконец правителем *ki-en-gi* назван Энлиль (200). По-видимому, гимн сохранил очень старые представления, согласно которым наименование *ki-en-gi*(*-r*) < *kengir* «родная земля» было связано прежде всего с Ниппуром и властью Энлиля. В таком случае когда-то на заре шумерской цивилизации Шумер и Ниппур были синонимами, а «шумерское» понималось как относящееся к Энлилю и Ниппуру[1]. Второй момент, отбрасывающий тень в глубокую древность, — интронизация Энки в Ниппуре после оплодотво-

[1] Шумер отождествляется с Ниппуром и в очень древней песне «Энмеркар и владыка Аратты», где встречаем эпитет Шумера *kur-gal-me-lugal-la* «Великая Гора государевых ME» (Афанасьева, 1997, 104).

рения Тигра и Евфрата (261—267). Из древних гимнов цикла Нинурты хорошо известно, что весной в Ниппуре коронуется первородный сын Энлиля Нинурта, получающий право на управление полевыми работами Шумера. Власть шумерского царя принимается из рук Энлиля и Нинурты, а Энки нигде не фигурирует как основная фигура коронации. С каким же реальным событием связана интронизация Энки в гимне об устройстве мира? Здесь возможны два ответа. Первый — аранжировщик текста намеренно «подарил» Энки царственность, чтобы сделать его абсолютным героем гимна и показать щедрость Энлиля к своему брату. И тогда к реальным событиям этот поворот сюжета отношения не имеет. Но возможен и другой ответ — когда-то давно, еще во время существования Эреду, решением Ниппура городу действительно была дана царственность, и один из правителей Эреду на короткий срок стал правителем всего Шумера (т. е. всей Ниппурской области шумерского юга). Из одного текста, повествующего о времени Саргона, мы знаем о том, что в самом начале Шумера боги правили по очереди (*bala*), и срок их правления обязательно заканчивался вовремя (Jacobsen, 1970, 406, прим. 60—61). Возможно, текст об устройстве мира отразил именно этот момент очередности правления. Впрочем, приведенные факты только подтверждают наше исходное предположение относительно текстов Ниппурского канона: на очень древний каркас городского предания, связанного с календарным ритуалом, писец-аранжировщик наложил столько современных ему представлений и вместе с тем столько старых гимно-эпических клише, что не приходится и говорить об окончательной датировке текста. Самый ранний слой приходится здесь на конец IV тысячелетия — время реальной жизни города Эреду. Самый поздний — на время записи текста (XIX—XVII вв.).

Хотя многие тексты Ниппурского канона называют этиологическими и приписывают им школьно-назидательный характер, к нашему гимну такая характеристика вряд ли имеет отношение. Энки в нем — не интеллектуал, не мудрец, а созидатель и производитель. Вспоминается новоассирийский комментарий на предсказания II месяца (апрель—май): ITI. GU_4 *šà*$_2$ ^{d}*E*$_2$-*a* EN *te-ni-še-e-ti* «Месяц *гу* принадлежит Эа — владыке человечества» (Iq.-ip; 105,2). В ритуале весны Энки выполняет особую роль — он создает условия для непрерывного воспроизводства жизни и людей. В тексте нашего гимна основное достоинство Энки — умение словом построить загон, излить с небес «дождь изобилия», вызвать половодье, умножить домашний скот, принести людям быстрорастущий ячмень и умножить человеческий род[1]. Вся хлопотливая и разносторонняя деятельность бога Эреду, в том числе и

[1] Это подтверждается и данными ономастики Раннединастического периода, где есть, например, имя ^{d}En-ki-i$_3$-gara$_2$-su$_3$(-g) 'Enki lässt Fett (und) Fettmilch reichlich sein' (DP 133 iii 8; Fö. 183 iii 4; Selz, 1995, Enki in Personennamen). Скорее всего, нужно полагать первичной именно связь между помощью Энки и получением продуктов сельского хозяйства. Общине необходим Энки-технолог. Энки-грамотей в раннее время еще не столь актуален.

раздача должностей, сводится к одному: все ремесла и виды деятельности, существующие на Земле и обеспеченные небесными ME, необходимы для обеспечения непрерывного акта жизни — рождения, насыщения, размножения, нового рождения и т. д. Между прочим, среди аккадских эквивалентов шумерского слова *me* встречаем *la-lu-u₂*, *du-u-tu* (CAD,L; CAD,D). Первое слово имеет значение «полнота возможностей», «потенция», «первобытие», второе — «привлекательный внешний облик», «мужественность», «мужская потенция». Энки, оплодотворяющий реки и размножающий скот, так же как и Энки, раздающий должности, — выполняет одну и ту же функцию распространителя данных ему потенций бытия, каковыми, согласно силлабариям, могут быть ME. В этой связи интересно наблюдение И. С. Клочкова: «При "доличностном", родовом сознании индивид воспринимается как часть какой-либо общности и сам по себе ценности не имеет; важно сохранение целого — рода, племени и т. д. Пока существует это целое, обеспечено и существование его членов: уходящие (умирающие) члены рода возвращаются вновь, воплощаясь в новорожденных. Проблема конечности человеческого существования таким образом получает в подобном обществе достаточно приемлемое для его членов решение» (Клочков, 1983, 136). В нашем гимне есть все необходимые компоненты такого решения — забота о целостности города и страны, мотив начала года и возвращения к прежнему порядку вещей. Таким образом, нужно отметить, что здесь проявляется система ценностей, свойственная не государственному, а родовому сознанию, и это лишь подтверждает наше предположение об очень раннем происхождении текста. С точки зрения социально-экономической истории, в гимне об устройстве мира отражены ценности земледельческо-скотоводческой общины на стадии ее превращения в город-государство. Причем на первое место здесь поставлено скотоводство и размножение скота[1], и только потом говорится о земледелии. Перечисленные среди должностей ремесла — формовка кирпичей, строительство, ткачество — удовлетворяют достаточно примитивные нужды общины в одежде и жилище, так что по тексту гимна нельзя судить о разнообразии и тонкости ремесел.

Гимн «Энки и устройство мира» нередко сопоставляют с текстом «Инанна и Энки», правильно отмечая два общих мотива: а) ME находятся у Энки в Эреду; б) Инанна хочет их получить. Однако в остальном тексты серьезно расходятся, и их расхождение принципиально. Во-первых, в гимне об устройстве мира Инанна с самого начала названа «владычицей великих ME» (*nin-me-gal-gal-la*) (363). Энки, зная об этом, спрашивает, как восстановить утраченное ею в результате не-

[1] Самый частотный образ нашего гимна — бык (либо домашний бык, либо дикий тур). Быку уподобляются и сам Энки, и юноши Шумера, и местности, и даже реки. Образ быка концентрирует в себе все наиболее ценные атрибуты ранней древности — физическую силу, плодовитость, выносливость, одержимость одной целью. Понятно, что вне скотоводства и тяглового земледелия как основы жизни такой образ просто не смог бы появиться.

ких обстоятельств (или, по другой интерпретации, чем дополнить полученное от другого благодетеля) (425). Таким образом, к моменту диалога с Энки Инанна уже имеет в своем распоряжении часть МЕ. Во-вторых, текст об Инанне и Энки отражает реалии специфически урукской жизни — путешествие ладьи Инанны из Урука в Эреду для выражения почтения жрецам, храмовый праздник и ликование народа в Уруке. В центре всех событий только Инанна, Энки изображен склонным к выпивке и рассеянным богом — пафос текста явно не на его стороне. Это взгляд из Урука, а не из Эреду и не из Ниппура (который в тексте даже не упомянут). В-третьих, список МЕ, данный в тексте об Инанне и Энки, включает большое число ремесел и предметов интеллектуальной деятельности, которых нет в гимне об устройстве мира, и главное — в списке отсутствуют атрибуты земледелия, столь важного в системе ценностей нашего гимна. Следовательно, можно говорить о позднем происхождении текста об Инанне и Энки по сравнению с «Энки и устройством мира». Текст о похищении МЕ, вероятно, основан на событиях реального городского (урукского) ритуала, но не исключено, что он мог быть аранжирован как школьное пособие, а список МЕ, повторяющийся в нем несколько раз, предназначался для заучивания наизусть. Так или иначе, но различный взгляд на Энки в обоих текстах, исходящий из разных городских традиций (Эреду, Урук) и различных ценностных приоритетов (там — материальное производство в целях сохранения человеческого рода, здесь — политика, ремесла и интеллектуальные занятия), не позволяет сюжетно и формально объединить оба мифа. А. Фалькенштейн предлагает два варианта решения проблемы: либо конец мифа об устройстве мира служит введением к более древнему мифу об Инанне и Энки, либо же он служит литературным материалом для последующего создания мифа о похищении МЕ (Falkenstein, 1964, 46). Из этих двух возможностей сам исследователь предпочитает первую, поскольку она предполагает бóльшую древность мифа об Инанне и Энки в сравнении с гимном об устройстве мира. Мы же не видим никаких аргументов в пользу первой возможности и выбираем вторую, основываясь в свою очередь на трех аргументах. Во-первых, это уже рассмотренный вопрос о различных ценностных приоритетах обоих текстов. Во-вторых, это данные царских надписей из Исина, в которых встречаются заявления царей о получении ими МЕ из Эреду, непосредственно из рук Энки[1]. Идеологема получения источников жизни из рук бога мудрости, разумеется, поздняя, и возникнуть она могла только в то время, когда разум и писцовое ремесло стали почитаться наравне с могуществом и харизмой. Науке хорошо известны гимны исинских царей начиная с Липит-Иштара, в которых превозносились именно интеллектуальные качест-

[1] Исследователь мифа об Инанне и Энки Г.Фарбер-Флюгге датирует текст эпохой Исина (XIX—XVIII в.) и приводит список формул получения МЕ из Эреду, найденных в царских гимнах из Исина (в частности, МЕ в Эреду получают в подарок от Энки Иддин-Даган и Ур-Нинурта) (Farber-Flügge, 1973, 4—5).

ва правителя, связанные с конкретными школьными навыками. Есть и еще один аргумент в пользу позднешумерского происхождения текста об Инанне и Энки — в интронизационном гимне Ишме-Дагана перечисляются некоторые ME, упомянутые в мифе об Инанне и Энки (в том числе и не фигурирующие в гимне об устройстве мира)[1]. Мы полагаем, что древний текст гимна об Энки и устройстве мира, переписанный со старого подлинника ниппурскими писцами, впоследствии мог послужить источником нового текста, как бы продолжающего фабулу предыдущего и связанного с ним несколькими общими мотивами[2]. Однако, ритуал получения ME, положенный в основу этого нового текста, несомненно, должен быть очень древним[3].

Несколько слов об основных принципах перевода. Основная цель нашей работы с текстом — не филологическая, не литературно-эстетическая, а историко-культурная. В нашем распоряжении оказался уникальный космогонический гимн-миф, чрезвычайно нагруженный категориями мироощущения, характерными для шумерской культуры. Главное для нас — донести до читателя адекватный перевод этих категорий и связанных с ними структур этнокультурного менталитета. Во имя этой цели пришлось отказаться от многого — как в общем замысле, так и в деталях переводческого стиля. Не стараясь излишне украшать гимн обычными атрибутами художественного перевода древних текстов (высокопарность слога, архаизмы русского языка, стремление к передаче некой «экзотики»), мы стремились точно передать ритмико-интонационную основу шумерского гимна, его смысл и заложенное в нем эмоциональное состояние. В выбитых частях текста мы ничего не додумывали, а так и оставляли их без перевода. Все культурные категории и эпитеты мы старались передать максимально бережно, ничего не модернизируя и не искажая. «Энки и устройство мира» — это возвышенное и простое, серьезное и трогательное, глубокое и яркое произведение шумерской литературы. В нем содержательная сто-

---

[1] sibir eškiri (62), bara$_2$-maḫ (65), aga$_x$-zi-maḫ (71), ^{giš}gu-za-nam-lugal-la (75), g̃idri-nam-lugal-la (79), nam-en-na (87), ni$_3$-si-sa$_2$ (92), di-ku$_5$-ru ka-aš-bar (93), ni$_3$-gi-na (94), ni$_3$-erim$_2$ (100) (Посвящение Ишме-Дагана в Ниппуре, SKIZ, 40-55).

[2] Между тем есть основания также датировать текст об Инанне и Энки весной. На весенний характер ритуала указывают два момента: а) в начале текста Инанна входит в священный загон к Думузи и радуется своему лону, но соития не происходит (намек на священный брак, который не может состояться без ME?); б) Инанна, доставив ME в Урук, говорит о даровании мудрости старцам, оружия — воинам и радости сердца — детям (Афанасьева, 1997, 48, 58). Значит, до привоза ME жизнь в Уруке временно замерла, а замирание жизни в Месопотамии всегда происходит в зимний период.

[3] Правитель Урука получает ME из Эреду уже в одном из самых древних шумерских текстов — в эпосе «Энмеркар и владыка Аратты»: Eredu^{ki}-ta me tum$_2$-a-g̃u$_{10}$-de$_3$ «когда я ME из Эреду принес...» (58). ME из Эреду получает и Нинурта в другом древнем гимне An-gim dim$_2$-ma: pirig Abzu-ta me-ḫuš-a šu-ti-a «Леопард, из Абзу яростные ME получивший» (II 10). Впрочем, возможно, что это поздние интерполяции — ведь оба текста записаны только в эпоху Исина.

рона явно преобладает над формальной: почти нет игры звуками и совсем нет внутренней рифмы, что компенсируется изобилием усиливающих мысль повторов, ритмико-синтаксических параллелизмов, богатством эпитетов. Его содержание доступно каждому читателю — это призыв к утверждению жизни на Земле, страстная хвала вечному обновлению и любви, на которой держится весь мировой порядок.

Филологические заметки

Как уже сказано, филологический разбор текста об устройстве мира выполнен в 60-е годы А. Фалькенштейном, и здесь мы вряд ли можем что-то добавить. Эти заметки касаются нескольких филологически трудных мест, от интерпретации которых зависит понимание смысла в последней части нашего гимна. Таких места в тексте два: стрк. 423—426 (Энки вопрошает Инанну после ее жалоб) и стрк. 428—448 (ответ Энки Инанне).

Первое место вызывает затруднение из-за формы *a-ra-an-la*$_2$ и значения глагола *la*$_2$. Форму можно раскрыть как *a-ra-an-la*$_2$ < *i-e-ra-n-la*$_2$ (3 л.; ед. ч; претерит: префикс пространственной ориентации со значением «от», «туда», «там», дат. п. 2-го л. ед. ч; объектный показатель) «там-тебе-он-R». Значений *la*$_2$ довольно много: «отвешивать», «платить», «уменьшать», «простирать(ся)», «протягивать». Крамер и Фалькенштейн нигде не переводят *a-na a-ra-an-la*$_2$, поскольку в начале 60-х еще не было полной коллации этой части текста. Фалькенштейн полагает, что Инанна требует у Энки хоть какие-нибудь ME, а Энки без причины не дает ей ничего (Falkenstein, 1964, 45). Крамер считает, что Энки знает об Инанне как хозяйке некоторых ME, и именно поэтому не дает ей больше (Kramer, 1963, 174). И только Бенито, впервые прочитавший стрк. 423—426, дает перевод и свое объяснение этого места: «What did he offer to you? What more shall we add to you?» («Что он предложил тебе? Что еще мы добавим тебе?». См.: Benito, 1969, 135). «Он» — по мнению Бенито, бог Ан, который в тексте гимна «Возвышение Инанны» вручает Инанне некоторые ME. Общий смысл интерпретации: «Что я добавлю тебе к тому, что уже дал Ан?» (Benito, 1969, 150). Мы полагаем, что *la*$_2$ не может иметь значения «давать», «даровать», связанного с исходным «отвешивать» — в случае дарования стояло бы *sum* «давать», *sag̃-rig*$_7$ «дарить», *šu-g̃ar* «вручать». Употребление глагола *la*$_2$ в контексте ME дает один-единственный случай: *ensi*$_2$.... me-^{d}Nin-ĝir$_2$-su-ka ba-ni-ib$_2$-la$_2$-a... «Энси... который ME Нингирсу уменьшит... (далее формула проклятия)» (Gudea St. B I 13f.; Farber-Flügge, 1973, 150). Следуя контексту, нужно буквально переводить: «Что он тебе уменьшил? Что мы добавим?» Но вполне возможно, что здесь может отсутствовать конкретный субъект, и тогда переведем в безличной форме: «Что у тебя уменьшилось? Что мы добавим?» Общий смысл интерпретации: «Чем восполнить утраченное?» В этом случае исчезает

конкретный даритель ME и появляется внимательный и жалостливый Энки, который прослушал жалобы Инанны от начала до конца и теперь искренне хочет помочь ей.

Интерпретация ответа Энки представляет вторую филологическую проблему текста. Энки перечисляет некие свойства и привилегии Инанны, всякий раз завершая предложение глагольной конструкцией с употреблением префикса наклонения *ḫe₂-* «пусть!» Конструкции с этим префиксом можно переводить двумя способами: а) передавая однократное завершенное действие в будущем (с глаголами совершенного вида); б) в подтвердительном значении в прошлом (Канева, 1996, 93—94). Стало быть, есть большая разница в переводах «пусть он возьмет» и «воистину он взял». Фалькенштейн и Крамер выбрали способ «б», не поясняя своих аргументов. Бенито выбрал также способ «б», основываясь на логике интерпретации вопроса Энки: дескать, ты (Инанна) все уже получила в прошлом, и добавить к этому нечего. Мы следуем логике своей интерпретации, по которой Энки спрашивает Инанну, что из утраченного следует восстановить (что прибавить к уменьшенному, чтобы ME было ровно столько, сколько необходимо?). Исходя из этой логики, последующие титулы и свойства, перечисляемые Энки, нужно понимать не как перечень ее прошлых наград, а как ту помощь, которая дается сейчас и должна быть полезной в будущем. Следовательно, мы выбрали способ «а» и переводим слова Энки с оттенком пожелания на будущее. Это помощь, в чем-то действительно напоминающая рецепт, даваемый Асарлухи. Но в заклинаниях типа «Эа-Мардук» в формуле рецепта употребляется только конструкция с императивом (Емельянов, 1993).

В заключение обратимся к строчкам 246—247 ku$_3$-za-gin$_3$-bi e$_2$-ni$_3$-ga-bi / ^{d}En-lil$_2$-lugal-kur-kur-ra-ra Nibru^{ki}-še$_3$ ḫe$_2$-na-ab-tum$_2$ «его серебро (и) лазурит, его богатства Энлилю — царю всех стран — воистину он принес». Слово *e₂-ni₃(g)* имеет значение «храмовая дарохранительница» (место, где лежат пожертвованные храму драгоценности). Употребление в нашем гимне этого сочетания, напоминающего стилистическую конструкцию гендиадиса, помогает скорректировать чтение другого текста — царской надписи Эншакушанны из II династии Урука (Enšak. v. Uruk 1:3'—8'). Издатель старошумерских надписей Х. Штайбль читает и переводит это место так: alan-bi ku$_3$-za-gin$_3$-bi ⌜ĝiš⌝-ni$_3$-ga-bi ^{d}En-lil$_2$-la [N]ibru^{ki}-še$_3$ ⌜a⌝ [m]u-na-ru «Статую его (покоренного города. — *В. Е.*), серебро (и) лазурит его, его дерево (и его) имущество Энлилю в Ниппуре он посвятил» (GABW, 204). Причем тут дерево и почему оно отделено от прочего имущества — непонятно. Но если прочесть знак перед *GAR* (= *ni₃*) как *E*, смысл проясняется. Знаки *E* и *GIŠ* в старошумерской клинописи похожи, и половинное написание одного из них легко может привести к путанице. Таким образом, получается, что в стрк. 246—247 перед нами клише старошумерской надписи из Урука. Это лишний раз свидетельствует в пользу очень древнего происхождения нашего гимна.

Ритуалогические заметки

Как уже сказано, гимн об Энки и устройстве мира представляет собой аранжировку вербальной части старого городского ритуала, возможно, связанного с культовой практикой древнейшего города шумеров Эреду. Текст дает некоторые представления о характере этого ритуала.

Прежде всего, это весна, начало года, период вегетации, начало нового жизненного цикла, связанного с полевыми и скотоводческими работами. Это время преисполнено для общины чрезвычайной сакральной значимости. Весна не просто начало, она — центр, из которого кругами расходятся все дальнейшие события года и человеческой жизни в году. Таинство весны заключается в переходе от полнейшего отсутствия жизненной активности к ее катастрофически сильному всплеску. Вместе с тем отсутствие активности не означает небытия — напротив, боги есть всегда, и ME вечно пребывают у кого-нибудь из них. Но это вечное пребывание не ассоциировано с каким-либо внешним проявлением (предметом или действием). Думузи есть, но он просто бог и жених Инанны, а не овечий пастух. Он еще ни с чем не связан, ни к чему не приставлен и ни за что не отвечает. Только после дарования ему пастырства Думузи будет выделен, отмечен и как следствие — пригоден для мира. В этом и состоит основная ценность шумерского бога: он имеет ценность, если имеет внешнее приложение, если максимально овнешнен и закрепощен какой-либо должностью. А что такое должность, как не способ быть на виду, т. е. максимально овнешниваться и выделяться из числа многих незаметных предметов?

Главное действующее лицо гимна — Энки — выполняет работу по выделению и овнешнению мира, т. е. по приданию миру формы. Индивидуальное, связанное с именем и должностью, вытесняет здесь размытые контуры безымянного и бездеятельного прошлого бытия. Царь укрепляется на престоле для формализации и стабилизации мира, и точно для того же приставляется к должности каждое божество. Индивидуализация, таким образом, становится и актуализацией потенциального (в данном случае, предвечных ME). И мы, наконец, понимаем подлинное значение того устройства мира, которое осуществляет Энки: мир устроен как контур или форма, определенная для бесконечного повторения и умножения каждой своей части с целью замены, если произойдет износ. Каждый штрих контура уподоблен другому и заменяем, поэтому изменения формы в целом не заметит ничей глаз. В мире должна происходить непрерывная активная работа, бесконечное выделение феноменов-индивидуумов, готовых работать только с одной целью — сохранить неизменность формы мира. Такова в ритуале «тема Энки». Инанна ведет другую тему: есть нечто, не вложенное или не укладывающееся в форму мира. Это нечто для мира не нужно и избыточно, но оно есть и требует для себя места. Все должности, связанные с действием, с активностью воспроизводства, уже розданы. Энки предлагает Инанне существенно иное — не действия, а эмоции по

поводу действий. Инанна становится владычицей исступленных пророчеств, погребальных плачей, заинтересованных мужских взглядов. Ее миссия — чувство, не вместимое в размеры действия, но не нарушающее при этом целостность мировой формы. Таким образом, можно уловить психологическую подоплеку ритуально-эстетической модели гимна: 1) «тема Энки» — придание миру внешнего облика и обеспечение деятельности по сохранению этого облика в неизменном контуре (индивидуализация); 2) «тема Инанны» — эмоционально отрефлексированное действие, чувственно-материальное отрицание энергетических импульсов деятельности (эмотивизация).

В тексте хорошо просматриваются действующие лица ритуала. Прежде всего, это Хор, который должен был иметь здесь две функции — хвала Энки в Прологе и роль Ануннаков. Из мистерий Нового времени (например, из «Страстей...» И.-С. Баха) мы знаем, что славословие Богу в прологе оратории произносит именно хор, а не солист или ведущий. Поэтому прославление Энки в начале текста, скорее всего, должно было находиться в функции хора. Что до Ануннаков, то их было много (самое малое — 7 божеств), и потому маловероятно, чтобы эту роль исполнял один человек. Помимо исполнителей Энки и Инанны, был еще Ведущий, в чьи обязанности входили фразы, вводящие прямую речь героев (как это было в аккадском эпосе о Гильгамеше или в тех же «Страстях...»). Помимо говорящих, были и молчаливые персонажи, к которым относятся слуга Энки Нимгир-сиг, лахамы, жрецы-абгали и «заклинатели Эреду». Вполне возможно, что жрецы и не были молчаливы, просто текст утаил слова их заклинаний (это ведь не запись ритуала).

Маршрут ритуала, описанный в тексте, вряд ли можно считать реально проделанным — слишком большое расстояние и за большое время должна была пройти ладья Энки. Наиболее возможным из всех визитов Энки в другие города представляется визит с дарами в Ниппур, без которого была бы невозможна интронизация. Остальные маршруты, скорее всего, могли проходиться в пределах города символически, по расписанию в определенные дни[1]. Подробности мешают узнать литературно-эстетическая трансформация ритуала, большая клишированность гимна и значительное расстояние от ритуала до момента записи его гимнопоэтического отражения.

[1] Однако, вместе с тем вспоминается ежегодный хеттский ритуал кругового объезда своих владений царем. На него отводилось 38 дней и начинался он весной (Ардзинба, 1982, 8—18).

Энки и устройство мира

en-maḫ-di-an-ki-a nir_2-$ĝal_2$-ni_2-te-na

(Библиотека Ниппура, XIX-XVII вв.)

Перевод текста*

Перевод осуществлен по изданиям: *Kramer S. N.* Sumerische Literarische Texte aus Nippur. Berlin, 1961. Bd. 1; *Kramer — I. Bernhardt.* Enki und die Weltordnung // WZJ. 1959—1960 (клинопись); *Falkenstein A.* Sumerische Religiöse Texte // ZA 56 (22). 1964. S. 44—130; *Benito C. A.* Enki and the World Order, Enki and Ninmah (PhD). Ann Arbor microphilms, 1969 (транслитерация).

Перевод с шумерского *В. В. Емельянова.*

1. Владыка, возвышенный на Небе и на Земле, сам себя почитающий!
2. Отец Энки, диким быком зачатый, туром рожденный!
3. Нежно взращенный Великой Горой Энлилем[1],
   любимый светлым Аном[2]!
4. [Ца]рь — дерево *мес*[3], в Абзу[4] растущее,
   над всеми странами поднявшееся,
5. Великий Дра[кон], в Эреду стоящий, —
6. [Те]нь твоя Небо и Землю покрывает!
7. Плодоносный лес, над Страной простирающийся!
8. [Эн]ки — владыка изобилия Ануннаков!
9. [Нуди]ммуд, *киагаль*[5] Экура, силач Ана и Ураш!
10. [Дом] твой высокий, основанный в Абзу, —
    причальный кол Небес и Земли!
11. [Эн]ки, чей единственный глаз[6] глубины гор прозревает!
12. Породивший [буйвола], породивший оленя,
13. Породивший [дикого барана], породивший дикого онагра!
14. [.....], яма внутри лесистой горы!
15. [.....], место, куда никто не войдет!
16. Ты глаз свой, как тростник *халь-халь*,
    [внутрь Страны] протягиваешь!
17. Считающий дни, вводящий месяц в его дом,
    чтобы год усовершенствовать,
18. Чтобы совершенный год, как решение, Собранию даровать[7],
19. Чтобы решением в порядок дни привести —
20. Отец Энки, ты — царь собравшихся людей!
21. В [мире] и изобилии земли укрепляющий!

---

* Впервые фрагменты гимна «Энки и устройство мира» были переведены на русский язык В. К. Афанасьевой в издании: *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере. М., 1991. С. 106—108.

(Дальше разбито)

27. [По твоему слову] груды и кучи[8] насыпаются,
28. [.....] воистину масло, воистину молоко, загоны и хлевы их приносят!
29. [Овечий пастух], приятно поющий свою песню *илулам*[9]!
30. [Коровий пастух], молочный кувшин взболтавший!
31. В обеденной зале богов совершенно подающий ужин!
32. Твое слово[10] укрепляет тело юноши!
33. Как бык толсторогий, во дворе он бодается!
34. Твое слово венец *хили*[11] на девушку надевает!
35. Страна радуется основанным (тобою) городам!

(Дальше разбито)

38. [Влады]ки, престолы —
39. Возвеселить [сердца их]
40. Великая Гора Энлиль [тебе] поручил.
41. [Энки] — владыка изобилия, владыка разума,
42. [Владыка], любимый Аном, украшение Эреду!
43. [Слова] (и) решения на место возвращающий[12],
знающий определения судеб!
44. [.....] вернувший начало дня, впустивший месяц в дом его[13]!

(Дальше разбито)

46. Людей на места их поселил!
47. [Подобно овцам], за пастухом научил их следовать[14]!

(Дальше разбито)

51. Людей на месте их постоянно закрепил!
52. [Отец] Энки! Людей он к семени приводит,
семя истинное пусть прорастет!
53. Нудиммуд, овцу он к родам приводит,
ягненок истинный пусть родится!
54. Корову он к семени приводит, теленок истинный пусть родится!
55. Козу к родам он приводит, козленок истинный пусть родится!
56. Когда ты поле к родам приводишь —
57. Кучи и груды (зерна) Энлилю насыпаются!

(Дальше разбито)

61. Энки, царь Абзу, свое величество[15] истинно похвалил:
62. «Мой отец, царь Небес и Земли,
63. В Небесах и на Земле все подобающее для меня вывел[16].
64. Мой старший брат, царь всех стран,
65. МЕ собрал[17], МЕ в руку мою вложил.
66. Из Экура, дома Энлиля,
67. В мой Абзу в Эреду искусства я внес.
68. Благородное порождение Великого Тура[18] — я!

Первородный сын Ана — я!
69. Великий Свет, от Великой Земли исходящий — я!
Великий Владыка Страны — я!
70. Благодетель престолов — я! Отец всех стран — я!
71. Великий Брат богов — я! Изобилие совершенное — я!
72. Хранитель Печати[19] в Небе и на Земле — я!
73. Разум, Мудрость всех стран[20] — я!
74. С царем Аном на престоле его изрекающий справедливое — я!
75. С Энлилем-Горой надзирающим судьбы определяющий — я!
76. Судьбы места, где Уту восходит[21], — в моей руке!
77. Заботливой Нинтур взращенный[22] — я!
78. Добрым именем Нинхурсагой[23] нареченный — я!
79. Предводитель Ануннаков[24] — я!
80. Первородный сын светлого Ана — я!»
81. Владыке, величие умножающему,
82. Великому Князю[25], себя прославляющему,
83. Ануннаки с молитвой и приношением предстали:
84. «Владыке, на искусства стопу возложившему[26],
85. Решения принявшему, прославленному, Энки — хвала!»
86. Во второй раз с великой радостью
87. Энки, царь Абзу, свое величество истинно похвалил:
88. «Господин — я! Слово Истинное — я! Все Превзошедший — я!
89. Слово мое строит загон и скот окружает!
90. Если к Небу оно приближается —
дождь изобилия с Неба изливается!
91. Если к Земле оно приближается — наводнение начинается!
92. Если же к нивам этим зеленым оно приближается —
93. Словом моим груды (и) кучи (зерна) [насыпаются]!
94. [Дом] мой в чистом месте построен, добрым именем назван!
95. Мое святилище Абзу первым построено, доброй судьбы удостоено!
96. Тень моего дома над Змеиным Болотом прос[терта]!
97. В доме моем к медкам рыба *сухур*[27] бороду тянет!
98. Карп в [тростниках священных] поводит длинным хвостом!
99. Вороны в гнездах своих каркают!
100. Владыки святилищ почтительно передо мной замирают!
101. Я — Энки! [....] передо мной они стоят!
102. Жрецы-*абгали*[28] [. . . .] [. . . .]!

(Дальше разбито)

106. Священные песни и заговоры Абзу мой наполняют!
107. Царская барка моя "Антилопа Абзу"
108. Всем существом мне радость приносит!
109. Большое Болото — место, открытое в сердце моем, —
110. Руку свою мне протянуло, шею передо мною склонило.
111. Гребцы мои разом сдвинули весла,
112. Затянули песню, порадовали Реку.

113. Нимгир-сиг, мой кормчий,
114. Золотой скипетр для меня держит.
115. Я — Энки! Моей баркой "Антилопа Абзу" он командует!
116. Я — *эн*[29] — хочу выйти,
117. Я — Энки — к Стране моей хочу выйти!
118. Я — повелитель судеб[30] — хочу [....]!

(Дальше разбито)

123. [....] — за его (?) зелеными кедрами я буду наблюдать!
124. [Страны эти] — Маган[31], Дильмун —
125. На меня, на Энки, пусть поднимут очи!
126. Барке Дильмуна лес пусть нарублен!
127. Пусть барке Магана край Неба растянут!
128. Судно Магилум, что из Мелуххи[32],
129. Золото-серебро пусть погрузит,
130. Энлилю — [царю] всех стран — доставит!»
131. Города не имеющего, храма не имеющего —
132. [Марту] —скотом одарил он![33]
133. Великому Князю, к Стране своей вышедшему,
134. Ануннаки молвят почтительно:
135. «Владыке, великие ME, чистые ME оседлавшему,
136. На великие ME, несметные ME стопу возложившему,
137. На ширину Небес и Земли себя поместившему,
138. В Эреду, драгоценном священном месте своем,
высокое сияние принявшему,
139. Энки, Владыке Небес и Земли, — хвала!»
140. Для Великого Князя, к Стране своей вышедшего,
141. Владыки престолов,
142. Заклинатели Эреду
143. В льняных покровах Шумера
144. Заклинания Абзу прорекли.
145. Отцу Энки в священном месте Страны (?) ногу они поставили,
146. Жилище Энун [сиять заставили],
147. Небесную стоянку [его именем] нарекли,
148. Высокое святилище Абзу очистили,
149. Внутри него сосну Ана, мыльный корень вырастили,
150. Священный [...], великий курс [..] Энки, проложили,
151. Водоему Эреду хорошую пристань устроили,
152. Для «Антилопы Абзу» хорошую пристань,
большую гавань насыпали,
153. Священный *узга* установили[34],
154. Многие молитвы сотворили.

(Дальше разбито)

165. Карп в тростниках священных поводит длинным хвостом!
166. Великий штандарт из Абзу поднят, на зонт похож он —
167. Тень его над горизонтом простерта, под ней человечество отдыхает!

168. Лучший из вожаков, на Змеином болоте построенный,
над всеми странами поднялся!
169. Владыка, *энсигаль*[35] Абзу,
170. «Антилопой Абзу» управляет,
171. Дерево-*мес* из Абзу сияет!
172. В Эреду, месте священном, драгоценном, высокое сияние принявший,
173. Главный инспектор всех стран, сын Энлиля,
174. Священное весло взял,
175. Герой к Абзу [голову] поднял.

(Дальше разбито)

184. Нимгир-сиг, кормчий барки,
185. Для Владыки священный скипетр в руке держит.
186. 50 лахам Энгурры[36] ласковые речи ему говорят.
187. Гребцы, птицам небесным подобно, [.....]
188. Царь, стоящий (в Стране), отец Энки, голову в Стране поднявший,
189. Великий Князь, к Стране своей вышедший,
190. Изобилие Небес и Земли заставивший сиять —
191. Энки — судьбу определил:
192. «Шумер, Гора Великая, Единение Небес и Земли,
193. Покрытая истинным светом!
Страна, от восхода до заката несущая МЕ!
194. МЕ твои — МЕ высокие — недосягаемы!
195. Сердце твое искусно сделано, никому не доступно!
196. В *мумму*[37] твоем, где рождаются боги —
месте, как Небо, недосягаемом, —
197. Если рождается царь — диадема сверкающая его обвивает,
198. Если рождается *эн* — корона на голову его возлагается!
199. Владыка твой — Владыка Истока —
с царем Аном на небесном престоле восседает!
200. Царь твой — Великая Гора, отец Энлиль, —
201. Отец всех стран зеленеющим древом тебе [....]
202. Ануннаки, великие боги,
203. В сердцевине твоей — Киуре[38] — места заняли!
204. Травы едят на твоей террасе, из одиночных стволов собранной!
205. О дом-Шумер! Хлева твои пусть воздвигнуты,
коровы твои плодовиты!
206. Загоны твои пусть воздвигнутся, овцы твои пусть размножатся!
207. Террасы твои пусть Небо поддерживают!
208. Пусть [дом] твой праведный руки к Небу простирает!
209. Пусть Ануннаки в сердцевине твоей[39] судьбы определяют!»
210. К святилищу Ура[40] подошел он,
211. Энки — царь Абзу — судьбу ему определил:
212. «Город, имеющий необходимое, водой омывающийся!
Бык, спокойно стоящий!

213. Престол изобилия, над странами простирающийся,
как лесистая гора, зеленеющий!
214. Широкая тень леса *хашур*[41], сама собой любимая!
215. Пусть совершенные МЕ твои в порядке будут!
216. Великая Гора Энлиль в Небесах и на Земле
имя твое высокое назвал:
217. "Ты — город, чья судьба определена Энки!"
218. Пусть святилище Ура к Небу шею поднимет!»
219. К стране Мелухха подошел он,
220. Энки — царь Абзу — судьбу ей определил:
221. «Черная страна[42]! Стволы твои пусть велики,
лес [твой] — дерево-*мес* чужеземья да будет!
222. Трон из него [пусть] в царском дворце находится!
223. Пусть тростник твой велик, тростник чужеземья да будет!*
224. Пусть воин (твой) оружие на месте битвы [оставит]!
225. Быки твои пусть велики, быки чужеземья [да будут]!
226. [Пусть] их крик криком туров чужеземья [будет]!
227. Пусть великие МЕ богов будут для тебя [совершенны]!
228. [Пусть] гребни петухов чужеземья — из [сердол]ика!
229. [Пусть] птица твоя — птица Хайа[43]!
230. Крики ее пусть в царском дворце раздаются!
231. Серебро твое золотом пусть будет!
232. Медь твоя пусть оловом бронзы станет!
233. Чужеземье! Все, что имеешь, пусть изобильным пребудет!
234. Пусть люди твои [....]!
235. Пусть [муж] твой, быку подобно, к сопернику своему выходит!

(Дальше разбито)

238. Ст[рану Диль]мун очистил, осиял,
239. Нинсикиль ее поручил[44].
240. [....] княжескому святилищу даровал, рыбу его ел.
241. [Пальму] полю праведному даровал, финики е[е е]л.
242. [..] х [..] Элам Мархаши [.....]

(Разбито)

244. Царь силой, данной ему Энлилем,
245. Их храмы порушил, их стены уничтожил[45].
246. Серебро и лазурит — их богатство —
247. Энлилю, царю всех стран, в Ниппур принес.
248. Города не имеющего, храма не имеющего —
249. Марту — Энки скотом одарил.
250. После того, как глаза с этого места отвел он,
251. Отец Энки на Евфрат их поднял.
252. Как самый бодливый бык перед схваткой, встал он,

*Либо «чужеземный», либо «горный» (шум. *кур*).

253. Член свой поднял, излил семя,
254. Прозрачной водой Евфрат наполнил.

(Разбито)

256. Тигр [встал] на его пути, как бык бодливый.
257. Член он поднял, брачный дар принес.
258. Тигр, как большой бодливый тур, возрадовался [.....]
259. Воду принес — вода эта прозрачна, сок ее поистине хорош!
260. Ячмень принес — пестрый ячмень это, съедобен он для людей!
261. Экур, дом Энлиля, всяким добром он наполнил.
262. Энлиль Энки обрадовался — Ниппур радостью светится!
263. Владыка диадему — знак энства — [надел],
264. Корону истинную — знак царственности — [на себя возложил],
265. Земли слева от себя коснулся —
266. Изобилие от земли этой ему вышло!
267. Справа от себя скипетр положил (?),
268. Дабы Тигр и Евфрат вместе питались.
269. Только слово он промолвил —
270. Процветание из дворца, маслу подобно, вышло!
271. [Энки], владыка определения судеб, царь Абзу,
272. Энбилулу[46], смотрителю рек,
273. Это поручил.
274. К [Болоту] воззвал он, рыб *сухур-хи* и *сухур* ему даровал.
275. К [зарослям тростниковым] воззвал он, тростник *ги-уш*[47]
и зеленый тростник даровал им.

(Дальше разбито)

279. Тому, из [чьих сетей] ни одна рыба не вырвется,
280. Из чьих капканов ни один [зверь] не вырвется,
281. Из чьих силков ни одна птица не вырвется,
282. [....] сыну Исина (?) —
283. Нанне (!)[48], любителю рыбы, —
284. Энки это поручил.
285. Владыка дом основал, святилище светлое,
чье сердце сотворено искусно!
286. На море дом основал, святилище светлое,
чье сердце сотворено искусно!
287. Сердце святилища — нить скрученная, никто ее не размотает!
288. Положение [святилища] — звезда Площадь, (на Небе) стоящая!
289. Верх (?) светлого [святилища] к звезде Колесница подступает!
290. [...] яростн[ый...] сияние Неба [...]
291. Ануннаки, великие боги, его не вынесли.
292. [....] дворец радуется!
293. Ануннаки с молитвой и [приношением] ему предстали,
294. Для Энки высокий престол Э-энгуры они учредили.

(Дальше разбито)

298. Экур, дом [Энлиля], добром он [наполнил],
299. И Энки Энлиль обрадовался, а Ниппур просиял от счастья!

(Дальше разбито)

302. Высокие волны Энгуры,
303. Ярость их пены, волнение моря [...] х [...]

(Разбито)

305. Госпоже Сирар[ы, матери Нан]ше[49],
306. Морские широкие дали
307. Энки поручил.
308. Дождь небесный он вызвал.

(Дальше разбито)

312. Оседлавшему шторм великий, молниями украшенному,
313. Священному засову середины Неба,
314. Сыну Ана, смотрителю каналов Небес и Земли —
315. Ишкуру, человеку орошения[50], сыну Ана
316. Энки это поручил.
317. Плуг, ярмо и упряжь он подготовил.
318. Великий Князь Энки направил волов по прямой дороге,
319. Нива священная уста раскрыла,
320. Поле праведное ячмень прорастило.
321. Владыке, увенчанному диадемой, приличной для степи,
322. Совершенному рукой пахарю Энлиля —
323. Энкимду, человеку каналов и арыков[51],
324. Энки это поручил.
325. Владыка поле праведное окликнул, пестрый ячмень ему даровал,
326. Энки горох, чечевицу и *са-зид* вывел,
327. Зерно *эштуб*, пестрый ячмень, *шиннуха* в кучи сложил,
328. Энки кучи и груды умножил,
329. И из-за Энки Страна в изобилии расширилась.
330. Той, чье голова и тело пестры, чье лицо медом покрыто,
331. Госпоже совокупления, силе страны, жизни черноголовых —
332. Ашнан, хлебу доброму, хлебу множеств[52],
333. Энки это поручил.
334. Великий Князь к мотыге мускулы приложил,
кирпичную форму в порядок привел,
335. Острие, как драгоценное семя, (в землю) вонзил.
336. Зубец мотыги — змея, поедающая трупы, [.....]
337. Его кирпичная форма [.....] в порядке!
338. Кулле — человеку кирпичей Страны[53] —
339. Энки это поручил.
340. Измерительную нить он положил, основание подровнял,
341. На стороне Собрания храм поставил, омовение рук совершил.
342. Великий князь основание заложил, кирпич на него возложил —

343. Основание, им заложенное, нерушимо!
344. Истинный храм, им построенный, неизменен!
345. Арка его, как небесная радуга, середины Неба достигает!
346. Мушдамме, великому строителю Энлиля[54],
347. Энки это поручил.
348. В степи Ана священную тиару он надел,
349. В степи Ана лазуритовую бороду простер,
лазуритовую диадему на себя возложил —
350. Благое это место, травой блистающее, самым совершенным сделал,
351. Зверей степных умножил, до нормы довел,
352. Диких баранов, пастбищных баранов он умножил,
совокупление им предрек.
353. Герою, короне степи Ана, царю степи,
354. Великому льву степи Ана, си[лу имеющему],
высокой [руке] Энлиля —
355. Сумукану, царю лесистой горы[55],
356. Энки это поручил.
357. Загон он построил, омовение рук совершил,
358. Хлев установил, лучшее масло и молоко ему дал,
359. К священному месту трапезы богов сияние радости вернул,
360. Степь, созданную для роста трав,
он заставил производить изобилие.
361. Царю, праведному благодетелю Эанны, другу [Ана],
362. Любимому зятю юного Сина, мужу све[тлой Ина]нны,
363. Госпожи-владычицы великих МЕ,
364. Что на улицах Кулаба совокупляться приказывает, —
365. Думузи, дракону Неба, другу Ана[56],
366. Энки это по[руч]ил.
367. Экур — дом Энлиля — имуществом он наполнил.
368. Энки Энлиль обрадовался — Ниппур сияет!
369. Холм он насыпал, края укрепил.
370. Энки для Ануннаков
371. Жилище в городе создал,
372. Поле на равнине создал.
373. Герою — быку, из леса *хашур* выходящему, леопардом рычащему, —
374. Юноше Уту, прочно стоящему быку, власти свергающему (?),
375. Отцу великого города — места, откуда свет выходит,
великой молнии светлого Ана,
376. Судье божественных решений,
377. Лазуритовую бороду свешивающему,
в Небе светлом из горизонта выходящему —
378. Уту — сыну, рожденному [Нинга]ль[57], —
379. Энки Небо и Землю вместе поручил.
380. Он спрял одежду *мукку*, соткал основу.
381. Энки дело женщин до полного совершенства довел.
382. Для Энки люди [....]
383. Тиару дворца, украшение царя

384. Утту, праведной женщине тихой[58],
385. Энки поручил.
386. Тогда она, должности не получившая,
387. Великая небожительница, дева Инанна[59], должности не получившая,
388. Инанна к [отцу своему] Энки
389. В жилище вошла, расплакалась, с жалобой к нему обратилась:
390. «Ануннаков, великих богов, решающих судьбы,
391. В [руку] твою Энлиль поместил!
392. Что я — женщина — на это скажу?
393. Я — светлая Инанна — где [моя дол]жность?
394. Аруру — сестра Энлиля[60],
395. Нинту, владычица родов,
396. Получила священный кирпич рождений — судьбу своей власти,
397. Тростник разрезания пуповины, камень *имман*,
луковицы (?) она взяла себе,
398. Сосуд *силагарра* из свежего лазурита она получила,
399. Свой священный чистый *ала*-сосуд держит она в руках.
400. Лона всех жен Страны она знает!
401. Рождение царя, рождение жреца — в ее руках!
402. Сестра моя, светлая Нининсина[61],
403. Получила украшение из агата — иеродула Ана она!
404. Ану она предстала, криком наполнила Небо!
405. Сестра моя, светлая Нинмуг[62],
406. Резец из золота, сверло из серебра,
407. Сплав обсидиана и золота себе взяла —
408. Медник Страны она!
409. Рождение царя, наложение диадемы,
410. Рождение жреца, возложение тиары — в ее руках!
411. Сестра моя, светлая Нидаба[63],
412. Измерительный стержень она получила,
413. Лазуритовую веревку на руку повесила,
414. Воззвала к великим ME,
415. Землю расчертила, границу провела — писец Страны она!
416. Питье и пища богов — в ее руках!
417. Нанше, владычица владык,
священного ворона у ног своих поместила!
418. *Энкум*[64] моря она!
419. Хорошую, вкусную рыбу
420. Своему отцу Энлилю в Ниппур она доставляет!
421. Что я — женщина — на это скажу?
422. Я — светлая Инанна — где моя должность?»
423. Энки своей дочери Инанне отвечает:
424. «Чего тебе не хватает?*
425. Инанна! [Чего] тебе не хватает? Что мы добавим?
426. Дева Инанна! Чего тебе не хватает? [Что] мы добавим?

---

* Авторы электронной версии переводят: «Чем я тебя обделил?»

427. [....] пусть ты скажешь!
428. Сияющий скипетр (???) пусть тебе вынесут (?),
429. Силой геройства одеяние пусть покрыто!
430. Правую его сторону с левой ты поменяешь!
431. В одеяние "сила молодой женщины" ты да оденешься,
432. Слова молодой женщины ты установишь,
433. Булава, стрекало, прут пастырства пусть тебе поручены!
434. Дева Инанна, чего тебе не хватает? Что мы добавим?
435. В сражениях и битвах ты пророческое
животворящее слово произнесешь!
436. В середине их ты, хоть не ворон, а злое слово произнесешь!
437. Прямую нить ты скрутишь!
438. Дева Инанна, прямую нить ты скрутишь!
439. Ткани ты изготовишь, льняную одежду сошьешь!
440. Одежду *мукку* ты спрядешь, прялку повращаешь!
441. В своем [....] многоцветные нити ты изготовишь!
442. Инанна! Ты насыплешь головы, как холмы земные!
Как семена, ты посеешь головы!
443. Инанна, неистребимое ты истребишь, несотворимое сотворишь,
444. Одеяние с барабана плачей ты снимешь!
445. Дева Инанна! Ты возвратишь *тиги* и *адаб*[65] в их дома!
446. Ты — та, на кого поклонники будут глядеть неустанно!
447. Дева Инанна! Глубину колодца веревкой ты не измеришь[66]!
448. В те дни, когда сердце к берегу своему поднялось,
Страна на место свое возвратилась!
449. Когда сердце Энлиля к берегу своему поднялось,
Страна на место свое возвратилась[67]!
450. Возвращение сердца к берегу своему — для людей...[68]

(Далее до конца таблички отдельные знаки)

472. [Отцу Энки хва]ла!

Примечания

[1] Энлиль — главный бог г. Ниппура, в шумерском пантеоне руководил внешней средой, могуществом, властью.

[2] Ан — старейший бог шумерского пантеона, один из хозяев г. Урука, господин небесного свода.

[3] Мес — дерево, идентификации нет.

[4] Абзу — водная бездна, располагавшаяся у шумеров над миром мертвых. Основное место обитания Энки. Синоним Абзу — Энгур(а). В тексте упомянут основной храм Энки в Эреду, называемый здесь Э-Энгура («Дом Водной Бездны»).

[5] Киагаль (*ki-a-ĝal*$_2$) — эпитет, перевод неизвестен. Если чтение верно, буквально переводится «место, воду имеющее» (т. е. изобильное, благодатное место).

[6] На печатях существо, символизирующее Энки, — высокий человек с потоками воды, исходящими из плечей — часто изображается одноглазым. Вполне возможно, что и сам бог Энки имел только один глаз.

[7] Под «словом» здесь понимается неотменимый приказ, под «решением» — неизменное решение по сложному судебному делу.

[8] Имеются в виду груды и кучи зерна.

[9] Илулам — пастушья песня, поется в процессе подгона скота к пастбищу. Нарекание Энки овечьим пастухом здесь имеет глубокий смысл: тем самым хотят показать, что Думузи, которому этот эпитет принадлежит во всех других текстах, еще не получил своей должности. Таким образом, время действия нашего гимна — то незапамятное прошлое, когда и Думузи еще не был овечьим пастухом.

[10] Вероятно, опять «слово» в значении «повеление», «приказ».

[11] Хили — особого рода тиара или венец, надеваемый на невесту. Его магическая сущность — сексуальная привлекательность и магнетизм, способствующие счастливому браку.

[12] То есть, добивающийся их соблюдения и исполнения после того, как они были проигнорированы.

[13] Здесь Энки объявляется носителем тотального начала нового цикла — начала нового дня, нового месяца и, как увидим далее, нового года.

[14] В стрк. 46—47 Энки превозносится как божество, научившее людей оседлому образу жизни и началам государственности.

[15] Величество здесь выражено через «великое сияние» (*ni₂-gal*), т. е. магическая сущность царской власти как субстанции проявляется в некоем свечении, исходящем от царского (или божественного) тела. Другое выражение божеского и царского достоинства *nam-maḫ* (букв. «судьба высоты», абстр. «высочество», но с нашим пониманием «высочества» как княжеского атрибута ничего общего не имеет).

[16] Распространенная формула шумерских гимнов богам и царских гимнов. Ее основное назначение — констатация соответствия между действиями богов обитаемого мира и замыслами небесных богов (между формой и идеей в терминах платоновской философии).

[17] Буквально «ME увязал (как сноп)», и затем этот символический сноп вручил.

[18] Великий Тур — эпитет бога Ана. Бог Неба довольно часто ассоциируется с диким быком, изливающим семя на Землю.

[19] Хранитель печати — важная должность при храмовой или царской канцелярии. Тем самым Энки обозначает свою связь со сферой бюрократического аппарата.

[20] Буквально «Ухо, Внимание всех стран — я!» В Шумере более всего ценилась способность внимать советам старших и следовать традиции.

[21] Местом восхода Уту (= Солнца) в шумерских текстах может быть и Ниппур, и Дильмун (совр. Бахрейн).

[22] Нинтур — богиня-мать, в переводе «богиня родов».

[23] Нинхурсаг — также богиня-мать. В тексте «Энки и Нинхурсаг» является супругой Энки, в эпосе "Нинурта и Асаг" — матерью Нинурты и супругой Энлиля. В состоянии девственности ее имя Нинсикила, «владычица чистого (места)», после брака — Нинхурсаг(а), «владычица лесистой горы». Здесь очевидно изменение клише: в царских надписях из Лагаша добрым именем нарекает царя Инанна или Нанше (GABW, 282—283). Однако, по условию сюжета Инанна никак не может быть покровительницей Энки, и потому эта роль передается старейшим богиням-матерям.

[24] Ануннаки — старейшие боги Подземного мира, справедливые судьи умерших. Титул предводителя Ануннаков в применении к Энки может указывать на неразличение в начале II тыс. до н. э. первого парного бога Подземного мира Энки-Нинки и бога Эреду Энки. Впоследствии это различение приведет богословскую мысль вавилонян к отождествлению обоих божеств (см. списки богов и силлабарии I тыс. до н. э.).

[25] Великий Князь — так лучше всего переводится термин *nun-gal*, буквально означающий «великий вельможа».

[26] «Возложить на что-то/кого-то стопу» означает подчинить это себе, полностью овладеть этим.

[27] Сухур — предположительно Barbus (рыба-усач).

[28] Абгаль — жреческая должность, значение для шумерской эпохи не вполне ясно. В вавилонское время *apkal ili* — «мудрейший из богов».

[29] Эн — жреческая должность, известная главным образом из эпических текстов о царях Урука. В этом городе *эн* — действующее лицо священного брака и одновременно высший военный предводитель (Энмеркар, Лугальбанда, Гильгамеш). Должность эна связана с культом Инанны. Букв.: «владыка», «тот, кто обладает». Здесь, скорее всего, просто «повелитель», «властелин».

[30] Одинаковое начало стрк. 115—118: все 4 строчки начинаются со знака EN (^{d}en-ki, en-me-en, ^{d}en-ki-me-en, en-nam-tar-re). Детерминативы не произносятся и потому в игре не участвуют.

[31] Маган — страна на аравийском побережье Персидского залива, в районе современного Омана.

[32] Мелуххa — страна на полуострове Индостан, с которой шумеры со времен Гудеа вели морскую торговлю (Мохенджо-Даро?). Впоследствии — район Нильской Эфиопии.

[33] Скотом Энки одаряет западносемитские кочевые племена (в т. ч. амореев).

[34] Узга (*us-ga*) — часть святилища, место, связанное с обрядом священного омовения рук.

[35] Энсигаль (*ensi$_2$-gal*) — должность, связанная с надзором за хозяйственными работами на территории, принадлежащей богу. Энсигалем бога был сам царь. Можно в какой-то мере отождествить эту должность с современным мажордомом (предположение Ю. Б. Гавриловой).

[36] Лахама — существа подводного мира, подданные Энки. Энгура — синоним Абзу.

[37] Мумму — мастерская по изготовлению статуй богов, в вавилонском эпосе о сотворении мира — один из образов Хаоса. Место, где бесформенные груды глины обретают оформленные контуры и где после обряда омовения и отверзания уст оживает божество.

[38] Киур (или Э-киур) — храм супруги Энлиля богини Нинлиль в Ниппуре.

[39] Поскольку речь идет о Ниппуре (см. Введение), «сердцевиной, где определяются судьбы», назван один из ниппурских храмов — возможно, храм Энлиля Экур, жрецы которого принимают участие в утверждении царской власти.

[40] Ур — шумерский город. В конце III тыс. урские цари подчинили своей власти всю территорию Южного Двуречья (период III династии Ура). Однако, в нашем гимне нет никаких воспоминаний об исключительном положении Ура в недавнем прошлом.

[41] Хашур — разновидность можжевельников. В гимнах Уту упоминается рядом с другой разновидностью eren, ранее переводившейся словом «кедр».

[42] Черная страна (*kur-ge$_6$*) — здесь эпитет Мелуххи. Вероятно, это нужно понимать как "страна смуглых людей".

[43] Хайа — возможно, павлин. Скорее всего, шумерский текст воспроизводит местное мелуххитское название птицы.

[44] Нинсикиль (Нинсикила) — в тексте «Энки и Нинхурсаг» супруга Энки до брака с Дильмуном; в текстах Гудеа (Zyl. A XV 15) и в нашем гимне хозяйка Дильмуна. В отличие от текста об Энки и Нинхурсаг, здесь Нинсикила и Нинхурсаг не одно и то же лицо. Однако, как и в том тексте, Дильмун здесь — средоточие святости и чистоты.

[45] Элам — древнее государство, существовавшее на месте южных провинций современного Ирана. Самый древний и самый заклятый враг Месопотамии.

[46] Энбилулу — божество оросительных сооружений.

[47] Ги-уш (*gi-uš$_2$*) — «мертвый тростник», употреблялся для плетения корзин и производства матов.

[48] Нанна — божество Луны, хозяин города Ура. Чтение спорно, поскольку кроме знаков для имени Нанны после детерминатива «божество» видны следы еще двух знаков. Нанна никогда не упоминался в функции покровителя рыбалки или охоты.

[49] Нанше — богиня-толковательница снов, хозяйка одного из храмов в округе Лагаша. Идеограмма имени включала знак рыбы. Наряду с лахамами и рыбами-*сухур*, близка к культу Энки, а в некоторых текстах даже считается его дочерью. В нашем тексте родственные связи с Энки не указаны.

[50] Ишкур — божество дождя, грозы и бури.

[51] Энкимду — божество земледельческих работ. В диалоге «Энкимду и Думузи» — один из претендентов на руку Инанны. Получил отказ.

[52] Ашнан — божество зерна. В диалоге «Лахар и Ашнан» одерживает верх над божеством скота.

[53] Кулла — божество строительства, отвечает за производство кирпичей.

[54] Мушдамма — божество строительства, отвечает за закладку фундамента.

[55] Сумукан — божество степи, пустыни и диких животных.

[56] Думузи — здесь божество, связанное с выпасом скота. В переводе — «истинный сын». Шумерская традиция знает двух Думузи: Думузи из Куары — рыбак, Думузи из Кулаба — пастух, дружка Инанны. Думузи-пастух изображается с бараньей головой (т. е. он именно овечий пастырь).

[57] Уту — божество Солнца. Нингаль — супруга Нанны, мать Уту. В урской традиции отец Уту — Нанна; в урукской, вполне возможно, Ан (там Уту считается братом Инанны).

[58] Утту — божество льна и ткачества. В тексте «Энки и Нинхурсаг» выливает семя Энки из своего лона на землю, после чего из земли появляются 8 прекрасных растений.

[59] Инанна — божество любовной и воинской страсти, олицетворение планеты Венера. Одна из хозяев г. Урука. В Уруке дочь (?) Ана и сестра Уту, в Уре дочь Нанны.

[60] Аруру — богиня-мать, другое имя — Нинту.

[61] Нинисина — обычно второе имя богини врачевания Гулы («госпожа Исина»?). Однако, здесь она является иеродулой Ана — должность, в которой в большинстве текстов состоит сама Инанна. Условие сюжета (Инанна жалуется на то, что остальные женские божества разобрали все должности) не позволяет приписать Инанне ее обычный эпитет, поэтому его отдают другой богине.

[62] Нинмуг — божество металла.

[63] Нидаба (Нисаба) — богиня урожая и хлебных запасов, затем — покровительница хозяйственного учета и связанной с ним грамотности. Со II тыс. — покровительница шумеро-вавилонских писцовых школ.

[64] Энкум — жреческая должность, что-то вроде кладовщика.

[65] Тиги и адаб — ударные музыкальные инструменты, что-то вроде литавр.

[66] Возможно, народная пословица, по значению близкая к знаменитой пословице из песни о Гильгамеше и Хуваве: «Кто столь высок, чтоб достать до Неба? Кто столь широк, чтоб покрыть (все) страны?» Смысл тот же: «безмерное неизмеримо негодным предметом». В нашем тексте это выражение употребляется Энки с целью показать Инанне, что ее власть и знание имеют предел.

[67] Формула возвещения начала года. Начало половодья в Южном Двуречье приходится на вторую половину марта и совпадает с весенним равноденствием.

[68] Здесь слово «человечество» употреблено в родительном падеже, и это последнее понятное слово на табличке. Можно предположить, что разговор о человечестве, начатый после формулы начала года, далее идет в контексте нового жизненного цикла. Человечество, пережившее злоключения дождливого зимнего периода, включается в активную созидательную работу на полях.

Категории культуры и наиболее важные эпитеты

an-ki — «Небо-Земля». Обычный перевод «Вселенная» недопустим, поскольку у шумеров не было представления о едином мире. *an* — верхний мир (область неподвижных звезд, планет, Луны и Солнца), *ki* — средний и нижний мир (обитаемый мир и мир мертвых). Небо-Земля — не единый мир, а совокупность всего, что есть в трех мирах. См. в этой связи другой шумерский термин *nam-šar$_2$-ra* «множественность, расчлененность, смешанность». Всеобщее понимается здесь как совокупность множества неразличимых глазом вещей.

ki-gub(-ba) — «положение» (букв.: «место стояния»). В царских гимнах — место, которое царь занимает на молитве в храме. В астрономических и астрологических текстах — положение созвездия на небе либо положение объекта под определенным созвездием.

Kur-gal — «Великая Гора» — эпитет Энлиля. Горы для шумеров — далекие объекты, связанные с чужими землями и народами, предмет внимания завоевателей, место, где могут жить бессмертные. Энлиль живет в области далекого, недосягаемого и временами враждебного — поэтому и называется Великой Горой.

me — «потенция, сущность». Оставлена без перевода. В многочисленных силлабариях ей эквивалентны аккадские слова «назначение на должность», «проведение ритуала», «внешняя привлекательность мужчины», «потенция», «полнота бытия», «первобытие», «приказ», «откровение», «собрание». По-видимому, образована от глагола *me* «быть-являться».

nam-galam — «искусство». Обычный перевод «ремесло» не вполне корректен. Значение категории — «искусство как искусность», «точность», «совершенное исполнение».

nam-tar — «определение судьбы». Буквально *tar/ku$_5$* «отделять», «отрезать», *nam* < **a-na-me* «что есть», «то, что есть (существует-является)». Вместе «отделять феномен (то, что является)».

Nu-dim$_2$-mud — эпитет Энки. Здесь *nu* «статуя», «образ», *dim$_2$* «создавать», *mud* «красная глина», «кровь». В целом можно перевести как «ваятель образа в красной глине». Эпитет отсылает к мифу «Энки и Нинмах», в котором из красной глины Энки создает фигурки первых людей.

zi(d) — «истинный», «праведный». Эпитет образован от направления *(šu)-zi(d)* «по правую руку».

Библиография

Ардзинба, 1982 — *Ардзинба В. Г.* Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982

Афанасьева, 1997 — *Афанасьева В. К.* От начала начал: (Антология шумерской поэзии). СПб., 1997.

Дьяконов, 1990 — *Дьяконов И. М.* Люди города Ура. М., 1990.

Емельянов, 1993 — *Емельянов В. В.* Шумерская литургия водосвятия по фрагментам ассирийского ритуала mīs pi (CT XVII, 38—41) // Петербургское востоковедение. Вып. 4. СПб., 1993. С. 247—267.

Емельянов, 1997 — *Емельянов В. В.* Ниппурский календарь как источник по истории шумеро-аккадской культуры. Автореф. дисс... канд. ист. наук. СПб., 1997.

Емельянов, 1999 — *Емельянов В. В.* Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб., 1999.

Канева, 1996 — *Канева И. Т.* Шумерский язык. СПб., 1996.

Клочков, 1983 — *Клочков И. С.* Духовная культура Вавилонии. М., 1983.

Комороци, 1976 — *Комороци Г.* Гимн о торговле Дильмуна // Древний Восток. № 2. Ереван, 1976. С. 5—36.

An-gim — *Cooper J. S.* An-gim dim_2-ma. Rome, 1978.

Benito, 1969 — *Benito C. A.* Enki and Ninmah and Enki and the World Order. Ann Arbor, 1969.

BPO 2 — *Reiner E., Pingree D.* Babylonian Planetary Omina. Malibu, 1981 (vol. 2)

CAD — Chicago Assyrian Dictionary. Chicago, 1958—.

Falkenstein, 1931 — *Falkenstein A.* Die Haupttypen der Sumerischen Beschwörung. Leipzig, 1931.

Falkenstein, 1964 — Sumerische Religiöse Texte. V: Enki und die Weltordnung // Zeitschrift für Assyriologie 22 (56). 1964. S. 44—130.

Farber-Flügge, 1973 — *Farber-Flügge G.* Der Mythos «Inanna und Enki» unter besonderer Berücksichtigung der Liste der ME. Rome, 1973.

Gudea Zyl. — *Thureau-Dangin F.* Les cylindres de Goudea. Paris, 1925.

Iq.-ip. — *Labat R.* Un calendrier babylonien des travaux: des signes et des mois (series Iqqur-Ipuš). Paris, 1965.

Jacobsen, 1970 — *Jacobsen T.* Toward the Image of Tammuz. Harvard, 1970.

Kramer-Bernhardt, 1959—60 — *Kramer S. N., Bernhardt I.* Enki und die Weltordnung // Wissentschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität Jena, 1959—1960.

Kramer, 1961 — *Kramer S. N.* Sumerische Literarische Texte aus Nippur. Berlin, 1961.

Kramer, 1963 — *Kramer S. N.* The Sumerians. Chicago, 1963.

PSD — Pennsylvanian Sumerian Dictionary. Vol. A II. Philadelphia, 1994.

Selz, 1995 — *Selz G. J.* Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš. Philadelphia, 1995.

SKIZ — *Römer W. H. Ph.* Sumerische Königshymnen der Isin-Zeit. Leiden, 1965.

Электронный источник — The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. Oxford, 1998— (M. Civil, J. Krecher, J. Black, G. Zolyomi; http://www.etcsl.orient.ox.ac.uk)

ORIENTALIA: СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

УТАЙШАНЬ, КИДАНЕ, ТАНГУТЫ И БУДДИЗМ НА СЕВЕРЕ КИТАЯ

К. Ю. Солонин
Санкт-Петербургский государственный университет

В одной из предыдущих публикаций [1] мы отмечали, что на данной стадии изучения буддизма в Восточной Азии целый ряд вопросов, особенно оформление буддийского направления в качестве господствующего в каком-либо из сопредельных Китаю государств, не может быть прояснен, если брать за основу сложившееся представление о китайском буддизме как о некотором непротиворечивом целом, укладывающемся в рамки традиционных сочинений по истории китайского буддизма. В частности, буддизм Си-Ся (1032—1227) и киданей нельзя адекватно понять, исходя исключительно из того, как это вероучение предстает в традиционных буддийских исторических сочинениях [2], относящихся к времени существования государства киданей.

Содержательное многообразие даже имеющихся текстов Сунского периода (960—1279) дает основания полагать, что «классический чань-буддизм» (выражение J. McRae) отнюдь не всегда и не везде стал господствующим и распространился повсеместно. Широко известно, что классический чань эпохи Тан (учения Ма-цзу Дао-и (709—788), Ши-тоу Си-цяня (700—790)) зародился в Центральном и Южном Китае (пров. Цзянси и Хунань), и его становление также протекало в основном к югу от р. Янцзы и, отчасти, в Сычуани. Каким бы странным это ни показалось, на настоящий момент нет оснований говорить о сколько-нибудь широком самостоятельном проникновении данных направлений на север и северо-запад Китая, за исключением Дуньхуана [3]. Однако чань и буддизм Дуньхуана не совпадают в полной мере с сунским, и их воздействием на сопредельные территории можно в этом

[1] См.: *Солонин К. Ю.* Учения и религиозная практика школ китайского буддизма в тангутском государстве Си-Ся: Автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. СПб., 1997

[2] Указ. соч. С. 18—19.

[3] Дуньхуанский буддизм также не вполне совпадает с китайским чань периода Тан и Сун. Наибольшим распространением в Дуньхуане пользовались как раз те традиции, которые уже в позднетанское время были не столь популярны в Китае. О дуньхуанском чань см.: *Broughton J.* Early Chan Schools in Tibet // Studies in Ch'an and Huayen. Honolulu, 1983. P. 1—69; *Daishun Ueyama.* The Study of Tibetan Ch'an Manuscripts, Recovered from Dunhuang: A Review of the Field and its Prospects // Early Ch'an in China and Tibet. Berkeley, 1985. P. 327—350, и др.

смысле пренебречь. Следует, таким образом, предположить, что определяющее воздействие на формирование буддизма у тангутов и киданей оказала не некая аморфная «китайская буддийская традиция», а вполне определенные центры, чье исповедание буддизма отличалось от того, что, по нашим представлениям, постепенно становилось господствующим в Китае.

Наиболее очевидный выбор в этом отношении представляет Утайшань, который с давних пор являлся одним из буддийских центров притяжения в регионе и форпостом китайской культуры в Центральной Азии. К рассматриваемому нами времени — XI—XII вв. — на Утайшане сложился особый буддийский комплекс, синтезировавший в себе направления эзотерического буддизма и буддизма Хуаянь, а также некоего, не вполне ясного, чаньского направления. Изучение Утайшаня как целостного религиозно-исторического феномена было предложено Р. Гимелло (R. Gimello), чьей работе мы обязаны значительной части наших материалов по Утайшаню[1].

В традиционной китайской буддийской литературе Утайшаню посвящено довольно много сочинений историко-географического характера. Наиболее значительными из них являются «Древнее описание горы Цинлян» («Гу цинлян чжуань» 古清涼傳) Хуй-сяна (прибл. 679 г.), «Расширенное описание горы Цинлян» («Гуан цинлян чжуань» 廣清涼傳) Янь-и (опубликовано около 1060 г., дополнения выходили еще в течение столетия) и «Продолжение описания горы Цинлян» («Сюй цинлян чжуань» 續清涼傳) Чжан Шан-ина, которое содержит сведения об Утайшане с периода 1090 г. по (прибл.) 1160[2]. Своей популярностью у буддистов Утайшань обязан тому, что в сорок пятой главе «Аватамсака-сутры», повествующей о местожительстве бодхисаттвы Манджушри, говорится, что «на северо-востоке имеется гора, которая называется Цинлян. С древности на этой горе пребывало множество бодхисаттв. Ныне имеется бодхисаттва, по имени Манджушри, который пребывает на ней вместе с родственными ему бодхисаттвами числом десять тысяч и проповедует Дхарму»[3]. В буддийских легендах пять пиков Утайшаня получили самые различные символические истолкования: они интерпретировались как троны пяти Татхагат пяти сторон света, как пять узлов волос на голове бодхисаттвы, как пять слогов дхарани Манджушри, пять добродетелей Манджушри и так далее. Из данных, приводимых «Расширенным описанием горы Цинлян» и другими источниками, следует, что уже во времена династии Тан Утайшань привлекал паломников и монахов не только со всего Китая, но и из Индии. Из описаний Утайшаня следует, что там в разное время останавливались монахи не только из окрестностей горы — области Дайчжоу,

---

[1] *Gimello R.* The Glimpses of Wutai-shan During the Early Chin Dynasty: The Testimony of Chu Pien // The Chung-Hwa Journal of Buddhist Studies. Vol. 7. Taibei. 1994. P. 501—611.

[2] Все указанные сочинения включены в 51 том Трипитаки Тайсё.

[3] Гу цинлян чжуань // Трипитака Тайсё. Т. 51. С. 1092—1093.

района Тайюаня и Датуна, но и из таких далеких областей, как Цанчжоу в Фуцзяни, Вэньчжоу в Чжэцзяне, из района Цзяндун (областей к востоку от Янцзы), из Хэнани, Усина и других мест. Таким образом, Утайшань действительно был центром притяжения буддийского мира уже в период Тан и Пяти династий. В настоящее время большинство исследователей, изучающих формирование тангутского буддизма, признают колоссальную роль, которую Утайшань сыграл в процессе проникновения буддизма в Си-Ся, однако источников, которые подтверждали бы влияние утайшаньского буддизма на тангутов в ранний период их истории, практически нет[1].

К моменту переселения тангутов в земли Ордоса (сер. VIII в.), история Утайшаня насчитывала, вероятно, около четырехсот лет — первый храмовый комплекс в этом районе был возведен по повелению одного из императоров династии Северная Вэй, в середине V в. С этого времени Утайшань стал одним из самых значительных духовных центров сначала Северного Китая, а с момента объединения Китая — и всей страны. Наибольшего развития храмовый и монастырский комплекс Утайшаня достиг в правление династии Тан. Практически с начала правления династии Тан Утайшань стал оформляться как центр эзотерического буддизма. Об этом свидетельствует приводимая «Гуан цинлян чжуань» история индийского монаха Фо-то-по-ли (возможно, sanskr.— Buddhapalita), который прибыл в Китай в правление танского императора Гао-цзуна (первый год И-фэн, 676 г.) специально с целью поклонения Манджушри на горе Утайшань. Впоследствии этот монах вернулся в Западный край, откуда затем вывез текст тантрической сутры «Фо дин цзуй шэн толони цзин» (佛頂最勝陀羅呢經), которая и была переведена на китайский язык при посредстве наставника Жичжао. Особым покровительством одарил Утайшань танский император Дай-цзун (правил в 762—779 гг.)[2]. Именно во время его правления монах Бу-кун (不空 Amoghavajra, 705—774), один из основных проповедников эзотерического буддизма в Китае, построил на Утайшане храмы Цзиньгэсы и Юйхуасы, которые стали одним из центров распространения данного направления буддизма в Китае. Доклад Бу-куна Дай-цзуну о необходимости завершения строительства храма Цзиньгэсы датирован 766 г. В этом докладе Бу-кун мотивирует важность постройки тем, что незадолго до того чаньский наставник Дао-и наблюдал в этих местах явление Манджушри. Из этого же доклада следует,

---

[1] О выдающейся роли Утайшаня в формировании буддизма Си-Ся много говорит в своем фундаментальном труде Ши Цзинь-бо, однако приводимые им свидетельства относятся к числу, так сказать, материальных: посвятительные надписи, иконография, паломничества и, наконец, строительство «Северного Утайшаня» (см. ниже), но тексты, принадлежащие именно деятелям утайшаньского буддизма, в собрании СПбФ ИВ РАН нами пока обнаружены. Таким образом, приходится констатировать общий факт популярности Утайшаня у тангутов, который не вызывает сомнения, и отложить его конкретизацию. См.: *Ши Цзинь-бо.* Краткая история буддизма в Си-Ся (西夏佛教史略). Иньчуань, 1988.

[2] *Gimello R.* Op. cit. P. 505

что еще до завершения строительства Цзиньгэсы, на горе Утайшань существовали храмы Цинлянсы, Фогуансы, Хуаяньсы и Юйхуасы[1]. В период правления Дай-цзуна и позднее тантрическое учение Бу-куна и Шань-у-вэя было достаточно распространено в северных районах Китая. Так, сам Бу-кун в одном из докладов, поданных императору во втором году Гуан-дэ (765), ходатайствовал перед Дай-цзуном о переводе в храм Дасиншаньсы в Чанъани сорока девяти монахов, очевидно своих единомышленников и последователей. Среди этих сорока девяти монахов, «известных своей добродетелью», упоминаются монах из храма Бяоцзюэсы Шэнь-чжао и монах из храма Цзяньфасы Фа-цзин. Примечательно, что оба этих храма находились в области Фэнсян в современной провинции Шэньси, то есть в непосредственной близости к территориям расселения тангутов. Кроме этих персонажей в списке Бу-куна фигурируют также монах Цянь-чжэнь из храма Линцзюэсы в области Сячжоу и монах Хуй-тун из храма Чундаосы в Цанчжоу в области Тайюаня — территории, сопредельной с областями расселения тангутов и киданей[2]. Таким образом, данные источников, связанных с деятельностью Бу-куна, могут служить косвенным подтверждением существования его учения и вне территории собственно Китая, на варварских землях. После гонений на буддизм периода Хуй-чан (會昌841—847) тантрический буддизм школы Чжэньянь (眞言宗) в Китае утратил свою популярность и практически исчез. Предположение возможности раннего знакомства тангутов с эзотерическим учением Бу-куна подкрепляется тем, что согласно краткой биографической заметке о Бу-куне, последний перед прибытием в Китай к танскому двору довольно долгое время «блуждал» по западным областям Китая, «...то преобразуя (то есть обучая, 化. — *К. С.*) Хэси (河西), то входя в заставы (то есть в собственно Китай. — *К. С.*)»[3].

Хронологические рамки жизни Бу-куна практически совпадают со временем переселения тангутов в Ордос. Хотя с начала шестидесятых годов VIII в. Бу-кун пребывал в столице, он мог столкнуться с тангутами ранее или, наоборот, позднее, когда вернулся на Утайшань. Резоннее, однако, говорить не столько об одномоментном воздействии учения Бу-куна или его последователей на какую-то часть тангутского народа, сколько о постоянном воздействии утайшаньского буддизма на окружающие Утайшань народы. Как показывает исторический пример киданей, народы, находящиеся на стадии шаманизма, наиболее легко воспринимают именно эзотерический вариант буддизма, который кажется им наиболее схожим с их собственными верованиями. Вопрос о связи эзотерического буддизма с шаманизмом и прочими «примитивны-

---

[1] О деятельности Бу-куна на Утайшане см.: 代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集 (далее — «Дай-цзун чао»), представляющее собой собрание докладов Бу-куна императору Дай-цзуну и каталог переводов текстов эзотерического буддизма. См.: Трипитака Тайсё. Т. 52. С. 834—835; также: *Gimello R.* Op. cit. P. 505—506.

[2] См.: Дай-цзун чао. С. 830

[3] Там же. С. 826

ми» формами религиозности сложен и не имеет однозначного решения. Вместе с тем наличие в эзотерическом буддизме значительного элемента магии или, во всяком случае, некоей имитации магии, объективно должно было облегчать усвоение буддизма народами, находящимися на ранней стадии исторического развития. Это специфическое усвоение определяло и последующий облик буддизма у этих народов. Так или иначе ряд дуньхуанских текстов, описывающих различные паломничества на Утайшань, упоминают о пересечении паломниками тангутских земель и отмечают почитание, оказывавшееся этим народом Утайшаню[1].

Влияние Утайшаня на тангутов окажется еще более значительным, если принять во внимание, что к концу VIII в. под давлением тибетцев часть тангутских племен, возглавляемая членами клана Тоба, была вынуждена переселиться в различные области провинции Шаньси, в частности в район Датуна и Тайюаня, расположенный в непосредственной близости от Утайшаня[2]. Очевидно, что эта часть тангутского народа подверглась еще более значительному буддийскому влиянию, так что вернувшись впоследствии в Ордос, тангуты могли принести с собой если не саму религию, то почтение к ней и Утайшаню.

Буддизм Утайшаня представлял собой достаточно многостороннее явление, не ограниченное одним лишь эзотерическим направлением, как бы велико ни было его влияние. Будучи признанной как место пребывания Манджушри, Гора пяти вершин ассоциировалась в кругах китайских буддистов с учением «Аватамсака-сутры» («Хуаянь цзин», 華嚴經) и соответствующей школой китайского буддизма — «Школой Аватамсаки» («Хуаянь-цзун»)[3].

История формирования этой школы с самого ее возникновения тесным образом связана с горой Утайшань. Идеологическое оформление школы Хуаянь определялось прежде всего деятельностью патриархов Ду-шуня (556—642) и Фа-цзана (642—712). Ду-шунь происходил из Дуньхуана и, несомненно, имел возможности посетить Утайшань во время своих многочисленных странствий. Определенную предрасположенность Хуаянь-цзун к восприятию эзотеризма демонстрирует сама личность Ду-шуня, который был известен как чудотворец и волшебник. Побывал ли на Горе пяти вершин Фа-цзан, неизвестно, однако его сочинение «Записи о передаче "Аватамсака-сутры"» свидетельствует, что Фа-цзан был осведомлен о том, что его школа достаточно распространена в области Утайшаня, хотя в его время Утайшань не был центром именно учения Хуаянь-цзун. Как свидетельствует упомянутое

---

[1] См.: *Gimello R.* Op. cit. P. 557. Американский ученый приводит свидетельство из работы Р. Шнайдера, посвященной тексту описания паломничества некоего индийского монаха Пу-хуа (普化 Рама-Шриниваса) на Утайшань в 30—40-х гг. X в. через тангутские земли. См.: *Schneider R.* Un moine indien au Wou-t'ai chan: Relation d'un pèlerinage // Cahiers d'Extrême-Asie. 3. 1987. P. 27—40.

[2] *Friedland P.* The Reconstruction of Early Tangut History. 1968. P. 227—228.

[3] *Gimello R.* Op. cit. P. 506—509.

сочинение Фа-цзана, значительная часть монахов, исповедовавших учение «Аватамсака-сутры», первоначально обучалась и принимала обеты у различных чаньских учителей (*чань ши*)[1]. На настоящий момент не вполне ясно, какого рода чаньских наставников имел в виду Фа-цзан. Можно лишь предположить, что разделение школы на северную и южную, связанное с именем Шэнь-хуя, могло быть ему неизвестно или не было им учтено. Видимо, под термином «чань ши» Фа-цзан имел в виду всю совокупность последователей учения о созерцании.

Таким образом, можно предположить определенную связь между чань и Хуаянь и, как следствие этого, присутствие на Утайшане элементов чань-буддизма. Вообще говоря, в период поздней Тан конвергенция чаньских и хуаяньских учений на какой-то момент стала одной из магистральных линий развития буддизма.

Этот период связан с именем Гуйфэна Цзун-ми и его наставника Цинляна Чжэнь-гуаня. Цзун-ми, исходивший в своей теоретической деятельности из идеи гармоничного слияния учения Хуаянь и чаньского учения Хэцзэ Шэнь-хуя, мог, видимо найти на Утайшане благодарную аудиторию[2]. Так, по указанию «Гуан цин лян чжуань», монах Шэнь-ин прибыл на Утайшань по совету Наньюэ Шэнь-хуя[3], монах У-чжу являлся последователем чаньского наставника Шань-чжуна из школы Ню-тоу и т. д.[4] Вообще, из упоминаемых «Гуан цин лян чжуань» монахов многие носят звание «наставников чань» (禪師), из чего следует, что в период династии Тан, особенно во второй ее половине, на Утайшане наряду с буддизмом Хуаянь-цзун и эзотерическими направлениями существовал и чань-буддизм. Подобная ситуация не выглядит удивительной, поскольку правила, установленные для чаньских монахов, не предусматривали создания собственных монастырей и предписывали пользоваться монастырями других школ, в основном школы винаи. На Утайшане же, очевидно, не было строгого разграничения монастырей по школам, так что последователи чань-буддизма могли находить приют практически в любой обители.

Более того, подчас достаточно трудно реконструировать и облик самого утайшаньского буддизма, поскольку имеющиеся об Утайшане данные носят не столько историко-религиозный, сколько описательный

---

[1] См.: *Фа-цзан.* Хуаянь-цзин чжуань цзи (華嚴經傳記) // Трипитака Тайсё. Т. 51 С. 153—173. Упоминания о чаньских наставниках как об учителях хуаяньских деятелей встречаются в этом тексте весьма часто. Особый интерес для нашего исследования представляет история о некоем монахи Ши Фа-няне (釋法念), которого Фа-цзан определил как «жун из Тайюаня» (太原之戎族也). — Ibid. P. 176

[2] Свое представление о синтезе Хуаянь и Хэцзэ Цзун-ми выразил в пространном сочинении, см.: *Цзун-ми.* Предисловие к собранию разъяснений истоков чаньских истин. Ч. 1 / Пер. с кит. и коммент. К. Ю. Солонина // Буддизм в переводах. Вып. 1. СПб., 1992. С. 100—128; То же. Ч. 2 // Буддизм в переводах. Вып. 2. С. 99—127.

[3] Очевидно, имеется в виду Хэцзэ Шэнь-хуй.

[4] Гуан цин лян чжуань // Трипитака Тайсё. Т. 51. С. 1112—1113.

характер и не всегда позволяют с достаточной точностью определить, какого рода буддийские направления пользовались на Утайшане наибольшей популярностью[1].

Отдельно следует отметить и то, что гору Утайшань неоднократно посещал один из крупнейших деятелей китайской виджнянавады (школа Фа-сян), ученик Сюань-цзана Куй-цзи (632—682). Описание его пребывания на горе не дает сведений о его проповеднической деятельности или о наличии у Куй-цзи учеников из числа утайшаньских монахов. Куй-цзи посещал Утайшань, видимо, исключительно с паломническими целями, так что вряд ли можно говорить о присутствии в утайшаньском буддизме значительного элемента виджнянавады.

Несмотря на соседство эзотерического направления Бу-куна и присутствие чань-буддизма, школа Хуаянь-цзун продолжала в течение долгого времени оставаться основной на Горе пяти вершин. Расцвет этой школы в конце правления династии Тан связан с именем наставника Хуаянь Чжэнь-гуаня (ум. после 810)[2]. Свое прозвище — Цинлян — этот наставник получил по месту своего постоянного пребывания — горе Утайшань (второе название — Цинлян). В 810 г. Чжэнь-гуань был пожалован титулом *сэнтуна* (僧統, главы монашеской общины всего Китая) и званием государственного наставника Цинляна — *Цинлян гоши* (清涼國師). Очевидно, именно Чжэнь-гуань являлся основоположником тенденции к конвергенции доктринального буддизма Хуаянь с различными чаньскими учениями. Основанием для такого мнения может служить то, что в начале своего монашеского поприща Чжэнь-гуань обучался у чаньского наставника Пэя из храма Баолиньсы, затем у наставника У-чана. От этих учителей Чжэнь-гуань перешел к наставнику Чжи-сяню, от которого и воспринял учение Фа-цзана. О первом наставнике Чжэнь-гуаня в чань-буддизме практически ничего неизвестно, но «Биографический словарь китайских буддистов» сообщает, что Чжэнь-гуань обладал совершенным знанием учений северной и южной школ чань, учения винаи, учения Хуй-нэна, учения школы «Трех трактатов», учений «Лотосовой сутры» и «Аватамсака-сутры»[3]. Прибыв на Утайшань, Чжэнь-гуань обрел пробуждение при чтении «Аватамсака-сутры» и по просьбе настоятеля храма Хуаяньсы Сянь-линя составил и прочитал монахам новый комментарий на «Аватамсака-сутру», за что и был впоследствии удостоен титула «хозяин комментария к Хуаянь» (華嚴疏主). Комментарий Чжэнь-гуаня на «Аватамсака-сутру» очень значителен по объему и, как представляется, отражает достаточно определенную тенденцию к уклонению в сторону эзотеризма и чань в качестве практических измерений хуаяньской доктрины. Само учение

---

[1] Тексты «Описаний» Утайшаня посвящены в большинстве своем описанию чудес и знамений, сверхъестественных явлений и природных красот, содержат биографии замечательных монахов, но не являются историко-религиозными трактатами.

[2] О деятельности Чжэнь-гуаня на Утайшане см.: Гуан цин лян чжуань. С. 1120. О Куй-цзи см.: Там же. С. 1119

[3] Словарь китайских буддистов (中国佛学人名辞典). Пекин, 1988. С. 581

Хуаянь, развивающее концепцию совершенной реальности, имманентно подлежащей внешнему миру и порождающей все кажущееся бытие через свое развертывание, изначально благоприятствовало появлению разного рода эзотерических и мистических интерпретаций.

Конечно, ни сам Чжэнь-гуань, ни его ближайший последователь Цзун-ми не провели обстоятельной ревизии собственного учения с целью полностью перетолковать его в мистическом или чаньском духе, но концепция вселенского Будды Вайрочаны, проявляющего свою истинную субстанцию через слияние всех дхарм, послужила в дальнейшем основанием для такого перетолкования учения Хуаянь киданьскими буддийскими мыслителями.

Следует также заметить, что распространение учения Хуаянь было теснейшим образом связано с индийцами и выходцами из Западного края — Ду-шунь происходил из Дуньхуана, а Фа-цзан — из одного из городов-государств Центральной Азии, так что, возможно, даже не был этническим китайцем. Тексты по истории Утайшаня и учения Хуаянь-цзун несколько раз отмечают прибытие на гору индийских монахов с целью поклонения Манджушри и рецитации «Аватамсака-сутры» [1].

Как уже отмечалось, с середины VIII в. путь паломников неизменно проходил через тангутские земли, так что культ Утайшаня и культ Манджушри могли быть хронологически первой ветвью буддизма, с которой познакомились тангуты на раннем этапе своей истории [2]. В дальнейшем, в период конца Тан (618—907) и Северной Сун (960—1127), Утайшань продолжал оставаться важнейшим и практически единственным центром буддизма, где сохранялась танская традиция учения Хуаянь-цзун. Подтверждением этому служит схема преемственности наставников Хуаянь. В течение VIII—X вв. наряду с Чжэнь-гуанем и Цзун-ми буддийские источники фиксируют нескольких заметных деятелей направления Хуаянь, чья деятельность была тесно связана с Утайшанем: Утай Сянь-линь (五臺賢林, упомянут под 780 г.), Утай У-цзи (五臺悟寂, даты жизни неизвестны), Утай У-чжу (五臺無著, упо-

---

[1] См., например: *Фа-цзан*. Запись о призыве и отклике "Аватамсака-сутры"» (大方廣佛華嚴經感應傳) // Трипитака Тайсё. Т. 51. С. 175. Подобные истории не единичны в буддийских памятниках и примерно однотипны, что позволяет говорить о некоем архетипическом образе индийского монаха, который служился, видимо, в эпоху Тан—Сун.

[2] О раннем знакомстве тангутов с буддизмом см.: *Солонин К. Ю.* По поводу тангутских чань-буддийских текстов из тангутского собрания СПбФ ИВ РАН // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1997. С. 393. Знакомство тангутов с буддизмом произошло, видимо, раньше, чем это изначально предполагалось, — значительную роль в этом процессе мог сыграть сычуаньский наставник чань Баотан У-чжу (720—794), проповедовавший в 751—753 гг. в районе Хэланьшань — будущем центре Си-Ся. Текст традиции У-чжу «Ли дай фа бао цзи» свидетельствует об известности буддизма в данном районе, существовании там монахов и монастырей и популярности направлений чань преподобного Кима и винаи. См.: Записки о буддийских драгоценностях разных эпох (歷代法寶記) // Трипитака Тайсё. Т. 51 С. 189, 196 и далее. Вместе с тем культы Утайшаня также могли быть хронологически первыми при ознакомлении тангутов с буддизмом.

минается под 767 г.), Утай Вэнь-и (五臺文一, упоминается под 827 г.), Утай Хун-чжунь (五臺弘準, упоминается под 914 г.)[1]. Из всех этих наставников направления Хуаянь, Утай У-чжу является, очевидно, наиболее заметным так как ему посвящен специальный раздел в «Гуан цин лян чжуань»[2]. К сожалению, о литературной и теоретической деятельности других упомянутых монахов практически ничего неизвестно. По рассказу же «Гуан цин лян чжуань» можно судить лишь о том, что У-чжу был восприимчив к чудесам и сверхъестественному, так что последующее слияние эзотерических культов с учением Хуаянь на этом фоне не выглядит неестественным. Доказательством длительной преемственности традиции Хуаянь на Утайшане может также служить деятельность двух монахов, последовательно пребывавших в храме Чжэньжунюань на Утайшане, — Чэн-цяня и его ученика Цзиньшуй Цзинюаня (1101—1188), с именами которых связано некоторое оживление хуаяньской традиции при Северосунской династии в конце X—начале XI в. Оба этих монаха, которых связывали отношения учителя и ученика, составили свои комментарии на на знаменитое сочинение Фа-цзана «Золотой лев Хуаянь»; причем сочинение Чэн-цяня «Комментарий на "Золотого льва Хуаянь"», очевидно, пользовалось большой популярностью — его издание 1096 г. было вывезено в Японию и в настоящее время сохраняется в библиотеке японского императорского дома. Цзинюань также был автором комментария на указанное сочинение Фа-цзана — «Разъяснение "Золотого льва Хуаянь" по категориям среди облаков» (под «облаками» имеется в виду обитель Цзин-юаня — гора Утайшань, которая была столь высока, что задевала за облака). Оба сочинения этих утайшаньских монахов вошли в настоящее время в состав Трипитаки Тайсё. В составе тангутского фонда СПбФ ИВ РАН имеется ксилографированное издание «Золотого льва Хуаянь» с комментарием Цзин-юаня[3].

Вместе с тем следует отметить и то обстоятельство, что в более поздний период, уже после возникновения тангутского государства и его активного выхода на политическую арену Восточной Азии, из центров распространения учения Хуаянь-цзун наибольшее влияние на тангутов оказывал уже не Утайшань, но центр, расположенный на севере нынешней китайской провинции Шэньси, в районе пика Гуйфэн. У подножия этого пика находится «Соломенная хижина» («Цаотан» 草堂), в которой долгое время пребывал Чжэнь-гуань, а после него его ученик и последователь выдающийся деятель буддизма Хуаянь периода конца династии Тан Цзун-ми (780—841), чье учение оказало фундаментальное воздействие на формирование тангутского буддизма[4].

---

[1] Линия преемственности школы Хуаянь [: Прилож.] // Словарь китайских буддистов.

[2] Гуан цин лян чжуань. С. 1111—1112.

[3] Тангут. 323, № 739.

[4] О влиянии Цзун-ми на буддизм Си-Ся см.: *Солонин К. Ю.* По поводу тангутских чань-буддийских текстов. С. 390—412.

Еще одной заметной фигурой утайшаньского буддизма в VIII в. был Фа-чжао (法照), которого иногда считали воплощением основателя учения Чистой Земли, монаха Шань-дао (善導). Годы жизни Фа-чжао достоверно неизвестны, однако сохранились точные данные, согласно которым Фа-чжао прибыл на Утайшань летом 770 г.[1] Во время своего пребывания на горе Фа-чжао постоянно совершенствовался в созерцании, в результате чего ему явился Манджушри и проповедал учение «памятования о Будде» (念 佛, *няньфо*), которое, по указанию бодхисаттвы, является самым быстрым и действенным способом обретения состояния будды. Вообще, с именем Фа-чжао связано большое число чудесных историй, так что посвященный ему раздел «Гуан цин лян чжуань» является самым длинным во всем произведении. С именем Фа-чжао связано строительство нескольких новых храмов на Утайшане, а также распространение практики «памятования о Будде» по всему северу и северо-западу Китая и на сопредельных территориях. Данная практика тесно ассоциирована с учением Чистой Земли и является одной из наиболее распространенных форм народного буддизма. Наличие в составе тангутского собрания текстов, так или иначе относящихся к данному учению вместе с текстами школы мантр, демонстрирует распространенность в тангутском государстве представлений о Чистой Земле в качестве части эзотерического буддизма в целом, независимо от того, существовала ли там в оформленном виде сама школа Чистой Земли[2]. Как ни парадоксально это выглядит, можно предполагать, что учение о «памятовании о Будде» и рождении в Западном Рае в том виде, как оно существовало в Си-Ся и в других государствах севера и северо-запада Китая, имеет своим источником именно Утайшань и его эзотерическую традицию, а не какое-либо иное направление[3].

---

[1] О Фа-чжао см.: Гуан цин лян чжуань. С. 1114—1116.

[2] Вопрос о наличии именно школы Чистой Земли не только в Си-Ся, но и вообще в Китае представляется не до конца решенным. В своем развитом виде школа известна с XIII в. (период Дао-чо) и тесно ассоциирована с традицией Тяньтай, которая на севере и северо-западе Китая не фиксируется. Уместно говорить не о школе, а именно о культе Чистой Земли, который для севера Китая следовало бы соотносить с китайской ваджраяной, а не Тяньтай.

[3] В качестве подтверждения этого положения можно прибегнуть к рассмотрению тангутского текста «Собрание тайных заклинаний для обеспечения рождения [в раю]», датируемого седьмым годом Тянь-цин (1200—1201). Текст составлен Чжигуаном, обозначенным как «покинувший семью чэнчжи» с пика Шицзыфэн в Ганьцюане, Хуй-чжэнем, который являлся покинувшим семью *тидянем* (тангутские чиновничьи должности) из «Северного Утайшаня», храма Цинлянсы, и переведен наставником чань, почитающим дхарму Цзиньган-туном. Последнее имя в сочетании со званием монаха дает некоторое представление о чань, существовавшем в «Северном Утайшане» и, возможно, на самом Утайшане. Рассматриваемый текст представляет собой описание тантрических ритуалов, которое сопровождалось разъясняющими отрывками из различных сутр. Большинство из упоминаемых текстов относится только к Ваджраяне, но среди них присутствуют и тексты «Шурангама-сутры», односложная дхарани Амитабхи, «Обряд провозглашения памятования Татхагаты Безграничного долголетия» и др. тек-

Дальнейшее развитие Утайшаня во времена Северной Сун, Ляо (907—1125) и Цзинь (1115—1234) было связано с тенденцией к слиянию учения Хуаянь-цзун с эзотерическим буддизмом. Как уже было отмечено выше, данная тенденция присутствовала на Утайшане изначально и была обусловлена самой природой взаимодействовавших учений: доктринальный дискурс хуаяньских мыслителей должен был найти свое завершение в виде вполне эзотерического созерцания Будды Вайрочаны как воплощения истинной реальности космоса; с другой стороны, эзотерический буддизм нуждался в некотором доктринально-философском обосновании, в частности для того, чтобы выглядеть «истинным буддизмом», а не учением о призывании духов и собранием невнятных заклинаний. Характерно, что опасность утратить облик истинного буддизма осознавалась носителями эзотерической традиции, точно так же как и осознавалась определенная односторонность их учения, концентрировавшегося на обрядовой стороне религиозной практики[1]. Именно в целях придания своему учению необходимой полноты идеологи мистического буддизма обратились к философии Хуаянь. Вместе с тем эзотерический буддизм доставлял верующим простые средства для обретения вполне земных благ и последующего счастливого рождения и вследствие этого пользовался достаточно широкой популярностью, в то время как утонченные рассуждения хуаяньских мыслителей зачастую оказывались непонятны даже императорам и высшим сановникам[2].

В своем популярном измерении китайская Ваджраяна приходила в соответствие с другим популярным культом — Чистой Землей и памятованием о Будде, что и придало специфический облик буддизму Си-Ся и его соседей. Основой этого синтеза, благодаря прежде всего близости Утайшаня, стало учение «Аватамсаки».

Синтез учения Хуаянь-цзун и эзотерических направлений представляется закономерным процессом. Характерно, что наибольшие масштабы это явление приняло в тех обществах, где сохранились остатки традиционных верований, легко приходивших в соприкосновение с эзотерическим буддизмом, через посредство которого шло усвоение буддизма в целом. В этой связи можно привести в пример такой факт, как приглашение в Тибет Падмасамбхавы взамен собственно буддийских философов типа Шантаракшиты или Камалашилы.

сты, которые следовало бы отнести именно к «чистоземельной» традиции. «Аватамсака-сутра» в ряду цитированных сочинений, кстати, не упомянута. См.: Ми чжоу юань инь ван шэн цзи (密咒因圆往生集) // Трипитака Тайсё. Т. 46. С. 1007—1013.

[1] Киданьский монах Дао-чэнь сформулировал свои взгляды на конвергенцию эзотеризма и учения Хуаянь в труде «Собрание основных сведений о полном и совершенном обретении сознания Будды согласно явному и сокровенному учениям» (顯密圓通成佛心要集). См.: Трипитака тайсё. Т. 46. С. 989—990; 992—994. *Gimello R.* Op. cit. P. 508—509, 558—560.

[2] С подобным случаем непонимания столкнулся Фа-цзан, заметивший однажды, что императрица У совершенно не понимает его объяснений хуаяньского учения. Чтобы всё-таки добиться понимания, Фа-цзан обратился к метафоре золотого льва (см.: «Сунские биографии достойных монахов» (宋高僧傳). Цз. 5).

Так или иначе, слияние эзотерического буддизма с учением школы Хуаянь действительно имело место и может быть с совершенной определенностью констатировано для периода Ляо (907—1125). Влияние Утайшаня и его учений на киданей было столь значительным, что в области Вэйчжоу ими был учрежден монастырский комплекс, получивший название «Малый Утайшань». С доктринальной точки зрения воздействие утайшаньского буддизма сказалось прежде всего в широком распространении учения школы Хуаянь, которое выразилось, помимо прочего, в составлении обширного комментария к «Аватамсака-сутре», причем работа по написанию этого комментария шла, видимо, под непосредственным наблюдением киданьского императора Дао-цзуна (правил с 1055 по 1100 гг.) В буддийских каталогах и в тексте «Ляо ши» Дао-цзун указывается как непосредственный автор данного труда[1]. О почитании киданями «Аватамсака-сутры» свидетельствует сооружение ими в Датуне (одной из пяти столиц империи Ляо) двух храмов — Верхнего и Нижнего Хуаяньсы. Место расположения этих храмов в непосредственной близости к самому Утайшаню также свидетельствует о стремлении киданей находиться как можно ближе к своей святыне. Из этих фактов с очевидностью следует, что кидани заимствовали свой буддизм именно из Утайшаня. Наиболее ясно указанная выше тенденция к слиянию тантрического буддизма с буддизмом Хуаянь была выражена в творчестве монаха Дао-чэня (прибл. 1056—1114) из Ляо, который называл себя «утайшаньским монахом»[2]. Из письменного наследия Дао-чэня до наших дней дошло только сочинение, озаглавленное «Собрание основных сведений о полном и совершенном обретении сознания Будды согласно явному и сокровенному учениям», в котором автор произвел своеобразный синтез эзотерических учений Шань-у-вэя (善無畏 Subhakarasimgha, ум. 735) и И-сина (一行, 683—727) с учением Фа-цзана и Чжэнь-гуаня.

Дао-чэнь рассматривает различные тантрические ритуалы, подробно разъясняет их значение и обосновывает их истинность и действенность положения в свете философии Хуаянь. На столетие позже аналогичная ситуация повторилась и в Японии, где монах Кобэн (高辯, 1173—1232), известный, в частности, своим комментарием на «Золотого льва Хуаянь», также предпринял попытку соединения хуаяньского дискурса с методами эзотерических учений[3].

---

[1] *Gimello R.* Op. cit. P. 557.

[2] Ibid. P. 507—509, 559—560. Титул «утайшаньский» указывает здесь не на сам Утайшань, а на так называемый Малый Утайшань — Цзиньхэсы — 180 км к северо-востоку от собственно Утайшаня. Вообще говоря, информация о Дао-чэне весьма разрозненна— неизвестны точные даты его жизни, но можно с уверенностью полагать, что он жил в период киданьского императора Дао-цзуна и, вероятно, происходил из благородного семейства Ду. Так или иначе, его трактат входит во все издания Трипитаки начиная с Цзи-ся (1231—1322) и был известен и в Японии. Тем более странным представляется указание, что Дао-чэнь жил в период Юань, помещенное в Трипитаку Тайсё.

[3] *Gimello R.* Op. cit. P. 557—561.

Основные идеи синтеза Дао-чэня можно соотнести с идеями Цзун-ми о конвергенции чань и Хуаянь — Дао-чэнь в стремлении привести к единству Хуаянь и тайные учения несомненно близок Цзун-ми типологически и, что весьма важно, также и терминологически. В начале своего труда Дао-чэнь выстраивает в рамках классификации «пяти учений» Фа-цзана собственную классификацию буддийских школ и направлений в зависимости не только от их доктрины, но и от их практики. Основным критерием, по которому Дао-чэнь разделяет учения, а затем соотносит их друг с другом, является понимание ими концентрации сознания или ума: тайное (密) или явное (顯). Разделение им явных учений строится следующим образом: первое — учение Малой Колесницы, за которым следует начальное (始) учение Махаяны — учения виджнянавады (法相) и мадхъямики (無相). Третьим идет конечное (終) учение Махаяны о природе Будды — учение «Лотосовой» и «Нирвана-сутры». Четвертое — мгновенное учение (頓) — доктрина «Ланкаватра-сутры» и чаньское учение Бодхидхармы. Совершенным (圓) учением является, по мнению Дао-чэня, доктрина Аватамсака-сутры и Дашабхумика-шастры, поскольку только они дают возможность совершенствоваться в двух видах практики — реализации мира объектов Вайрочаны и практиках Самантабхадры. В своем рассуждении Дао-чэнь опирается на термины и приемы, известные из творчества Цзун-ми — так, он вводит понятие «единого сознания» (一心), которое есть «три времени» и «четыре мира» [1] и источник всех дхарм. Это же единое сознание отождествляется с истинным сознанием и абсолютным истинным сознанием (絕對眞心), о котором, по мнению Дао-чэня, учили и наставники Хуаянь, и Бодхидхарма, и Хуйнэн [2].

Каждому из явных учений соответствует свой вид практики, причем Хуаянь соответствуют тайные учения, которые есть путь адекватной реализации той же истинной реальности — мира Вайрочаны, которую Цзун-ми предполагал постигать через чаньские методы. Вместе доктрина Хуаянь и высшая из практик — эзотерическая пратика мантраяны (眞言), собственно, и образуют совершенное учение [3].

В своих рассуждениях Дао-чэнь вводит полный набор хуаяньской терминологии истинной реальности, заимствованной из того же источника, что и у Цзун-ми — из работ Чжэнь-гуаня. Следует отметить, что этот набор терминов — 清淨眞如, 寂然清淨, 一眞心 полностью встречается в тангутских текстах, относимых нами к традиции Гуйфэн-чань, и позволяет предполагать, что конвергенция чань и учений Хуаянь была

---

[1] То есть прошлое, настоящее и будущее; мир дхарм, мир вещей, мир дхарм и вещей, переходящих друг в друга без преград, и мир вещей, переходящих друг в друга без преград.

[2] *Дао-чэнь*. Указ. соч. С. 989—990. Об абсолютном сознании у Цзун-ми см.: *Жань Юнь-хуа*. Цзун-ми (冉雲華。宗密). Тайбэй, 1988. С. 153—170; *Солонин К. Ю.* Учение Цзун-ми о сознании и китаизация буддизма // Вторая науч. конф. «Дальневосточный буддизм. История, философия, психология»: Тез. докл. СПб., 1993. С. 45—51. О Цзун-ми и чань см.: *Цзун-ми*. Предисловие к собранию разъяснений чаньских истин. Ч. 1—2.

[3] *Дао-чэнь*. Указ. соч. С. 994

не единственным направлением буддийского синтеза, а в Си-Ся шел специфический процесс, продолжение этого синтеза с позиций Цзунми, а у киданей — с позиций Утайшаня и эзотерического буддизма[1]. Таким образом, для севера Китая уместно предполагать на протяжении всего времени Сун продолжение хуаяньского синтеза, и буддизм Си-Ся стал в своей китайской части закономерным продолжением этого синтеза.

В период Тан—Сун Утайшань оставался важнейшим центром распространения буддизма на севере и северо-западе Китая. Будучи своего рода местом притяжения для всего буддийского ареала, Утайшань с необходимостью должен был сочетать в себе черты и элементы различных буддийских школ и направлений. При этом с Утайшанем произошла удивительная метаморфоза — будучи на протяжении долгого времени, в основном в правление Тан и начала Северной Сун, центром изучения и распространения буддизма, Утайшань довольно быстро начал утрачивать свое положение творческой колыбели буддийской мысли — практически ни один из крупных деятелей основного для периода середины и конца Тан и особенно Северной и Южной Сун направления так называемого классического чань-буддизма не связан с Утайшанем. Классический чань-буддизм основывается на учении Ма-цзу Дао-и и его последователей, прежде всего Байчжана Хуай-хая (720—814), его ученика Хуанбо Си-юня (ум. 850) и ученика последнего Линьцзи И-сюаня (ум. 866/867). Ни один из этих персонажей, как следует из указанных выше сочинений по истории Утайшаня, не имел никакого отношения к монастырям этой горы. Некоторое косвенное отношение к утайшаньскому буддизму имел, возможно, Хэцзэ Шэньхуй, но это кажется мало вероятным. Тем не менее некий вид чань-буддизма на Утайшане также присутствовал, что следует из часто используемого источниками термина *чань ши* («наставник чань»). Данный термин употреблялся авторами описаний Утайшаня вполне сознательно, а не в качестве общего обозначения буддийских монахов — прозвания *чань ши* удостаивались не все перечисленные деятели, но лишь те, о ком можно было определенно сказать, что они являются именно наставниками чань.

Как уже указывалось, в настоящий момент сложно сделать однозначный вывод об общей природе утайшаньского чань, но можно предположить, что на Утайшане не было разделения на чаньские школы, но существовала некая синкретическая форма чань, объединявшая в себе элементы учений южной и северной школ и, возможно, школы Баотана У-чжу. Как показывают труды Гуйфэна Цзун-ми, все эти школы еще существовали в начале IX в., а архаические учения чань-буддизма могли сохраниться и дольше.

Однако преобладающим на Горе пяти вершин все равно оставалось эзотерическое учение в сочетании с философией Хуаянь. Об этом, даже при недостатке собственно текстового материала, может свидетельст-

[1] Разбор тангутских текстов Гуйфэн-чань см.: *Солонин К. Ю.* По поводу тангутских чань-буддийских текстов. С. 397—411.

вовать «хуаяньско-эзотерический» облик киданьского буддизма, сформировавшегося под непосредственным влиянием Утайшаня[1].

Учтя вышесказанное, можно вполне определенно констатировать, что буддизм Утайшаня представлял собой отображение буддизма эпохи Тан или альтернативный вариант развития буддизма, избежавшего тотального воздействия учения чань и доктрины Чистой Земли, которые практически единственные определяют облик дальневосточного буддизма Махаяны в настоящее время. Причин для возникновения такой специфической ситуации именно на Утайшане должно быть несколько, однако основной из них следует полагать политический фактор — начиная с конца Тан Утайшань постоянно ускользал из-под китайского контроля — сначала при киданях в период Пяти династий (907—960), а затем при чжурчжэнях, которые заняли область Дайчжоу, Тайюань и Утайшань в 20-х гг. XII в. Приблизительно с этого времени Утайшань оказался отрезан от Китая. Для тангутов, сохранивших вначале относительно дружеские отношения с Цзинь, доступ на Утайшань оказался затруднен. Возможно, именно с этим обстоятельством связано строительство тангутами в XI—XII вв. в районе гор Хэланьшань «Северного монастыря Утайшань»[2]. Датировка этой постройки подтверждается данными эпиграфики — в дуньхуанской пещере № 444 имеется тангутская посвятительная надпись, датируемая 1099 г. В этой надписи упоминается «настоятель храма [Фо]гуансы Великого монастыря Цинлян на "Северном Утайшане"»[3]. Следовательно, «Северный Утайшань» был построен тангутами еще в конце XI в., до завоевания чжурчжэнями территории Утайшаня. Таким образом, строительство тангутами «Северного Утайшаня» предстает как вынужденная акция, обусловленная политическими причинами, и как религиозный подвиг. Так или иначе, мы не имеем сообщений источников о тангутских паломничествах на Утайшань после третьего года правления Да-цин тангутского императора Юань-хао (1038). Вскоре после этого паломничества началась первая тангутско-китайская война (1040—1044), за которой последовал почти столетний период войн с киданями (1044 и 1049—1053), с китайцами (1069—1072; 1081—1086; 1096—1099) и войны с восточнотибетскими племенами. Очевидно, что в этот промежуток времени тангутам не был доступен Утайшань, однако о почитании его тангутами говорит то обстоятельство, что «Северный Утайшань», представлявший собой комплекс храмов, воспроизводивший изначальный Утайшань, был построен тангутами именно в XI в., в момент наиболее напряженной борьбы тангутского государства за существование.

---

[1] Библиографию киданьского буддизма см.: *Gimello R.* Op. cit. P. 558—559.

[2] *Ши Цзинь-бо.* Краткая история буддизма. С. 118, 131. Существование «Северного Утайшаня» зафиксировано также в колофоне одного из тангутских буддийских сочинений, вошедшего в Трипитаку Тайсё: См.: Собрание тайных заклинаний для последующего рождения (密咒圓因往生集) // Трипитака Тайсё. Т. 46. С. 1007. В колофоне упомянут монах храма Цинлянсы «Северного Утайшаня» Хуй-чжэнь (см. выше, примеч. 3 на с. 132).

[3] *Ши Цзинь-бо.* Указ. соч. С. 118.

Первое отмеченное историческими источниками паломничество было снаряжено отцом Юань-хао Дэ-мином в четвертом году правления под девизом Цзин-дэ (1007) сунского Чжэнь-цзуна[1]. Следует, однако, учесть, что в исторических источниках удостаивались упоминания лишь крупные религиозные начинания, проводившиеся под покровительством двора и имевшие не только религиозное, но и политическое значение. Таким образом, в исторические хроники просто не могли попасть упоминания о частных паломничествах и иных религиозных предприятиях. Следует полагать, что почитание Утайшаня тангутами не ограничилось двумя государственными паломничествами, но было гораздо шире и охватывало различные слои населения тангутского государства.

После чжурчжэньского завоевания Утайшань оставался доступен также и для пришельцев и паломников из Центральной Азии и Индии. Сочинение юаньского времени «Всеобщие записи о Буддах и патриархах [различных] эпох» (佛祖歷代通載) содержит сведения об индийском монахе Су-то-ши-ли, прибывшем из Индии в Китай то ли морским, то ли сухопутным путем на предмет поклонения Манджушри. Об этом монахе сообщается, что он прибыл в район Утайшаня вместе с семью учениками около 1140 г. Он был искусен в пяти светских науках, в различных чудотворствах, а также в учении «Аватамсака-сутры», которую он, по сообщению источника, знал наизусть[2]. Таким образом, можно заключить, что тенденция к слиянию эзотеризма с учением Хуаянь на Утайшане сохранялась и, возможно, становилась более значительной и после Дао-чэня и гибели Ляо и воцарения Цзинь. Однако это остается лишь предположением, поскольку в нашем распоряжении имеется недостаточно источников, позволяющих проследить эволюцию утайшаньского буддизма в период Сун.

Единственное, о чем можно говорить с уверенностью: монастырский комплекс Утайшаня достаточно быстро оправился от разрушений после штурма чжурчжэньскими войсками непокорного монастыря и продолжал существовать в качестве крупного буддийского центра, хотя и не пользовался безусловным покровительством властей Цзинь. Можно предполагать, что и во время чжурчжэньской оккупации Утайшань продолжал оказывать значительное влияние на тангутов. Так или иначе, преемственность утайшаньского буддизма в Си-Ся сохранялась через посредство возведенного тангутами «Северного Утайшаня».

Буддизм проник в Си-Ся не только через посредство Дуньхуана и Утайшаня, но и через некоторые другие буддийские центры. Однако и здесь как и в случае с Дуньхуаном и Утайшанем, воздействие китайских буддийских центров может быть реконструировано лишь гипотетически, на основе изучения буддийской литературы, сохранившейся в Си-Ся на тангутском и китайском языках. Выше было указано, что

---

[1] *Ши Цзинь-бо*. Указ. соч. С. 334

[2] См.: «Всеобщие записи о Буддах и патриархах [различных] эпох» (佛祖歷代通載) // Трипитака Тайсё. Т. 49. С. 685. Биография Су-то-ши-ли приводится также в кн.: *Gimello R.* Op. cit. P. 517–518.

своей приверженностью «Аватамсака-сутре» и эзотерическим учениям тангуты во многом были обязаны распространившейся на Утайшане тенденции слияния мистических учений с учением школы Хуаянь, но документировать наличие подобной тенденции на тангутском материале на настоящий момент не представляется возможным[1]. Следует сразу оговорить, что подтверждение существования в Си-Ся такой тенденции нельзя считать в принципе невозможным, просто проделанный нами анализ пока не выявил подобного материала среди тангутских текстов.

Реконструкция тенденции к слиянию между эзотерическим буддизмом и учением Хуаянь возможна на киданьском и японском материале, в частности, по трудам Дао-чэня, Кобэна и других буддийских мыслителей. Тангутские же сочинения по сходной проблематике, в особенности имеющееся в составе Трипитаки Тайсё «Полное собрание тайных заклинаний, служащих основой обретения последующего [счастливого] рождения», составленное монахом «Северного Утайшаня» Чжэньхуем и монахом Чжи-гуаном со Львиного пика (Шицзыфэн) в Ганьцюане (совр. Ганьсу) в седьмом году Тянь-цин государства Ся (1200), демонстрируют отсутствие какого-либо теоретического осмысления ритуалов и заклинаний, но обнаруживают значительное влияние китайского эзотеризма. В целом указанный текст может быть соотнесен с традицией Дао-чэня, но в нем достаточно значителен элемент мистики Чистой Земли, отсутствующий у киданьского монаха.

Многие из цитированных в «Полном собрании заклинаний» сочинений были впервые переведены на китайский язык еще в период Тан: например, «Цзинь ган дин цзин» (金鋼頂經, «Сутра Алмазной макушки») в переводе Шань-у-вэя, «Вань син шоу лэн цзя цзин» (萬行首楞伽經, «Шурангама сутра десяти тысяч практик») в переводе Цзи-ляна (сер. VIII в.), «Фо дин цзунь шэн толони цзин» (佛頂尊勝陀羅呢經, «Дхарани победоносной макушки») в переводе Фо-то-по-ли (Buddhapalita?) и некоторые другие сочинения.

В тангутском собрании СПбФ ИВ РАН имеются переведенные с китайского сочинения эзотерического буддизма, относящиеся к эпохе Тан: «Фо дин синь гуань ши инь пуса толони цзин» (佛頂心觀世音菩薩陀羅呢經), «Фо дин синь толони цзин» (佛頂心陀羅呢經), и другие тексты. Характерно, что первое из этих сочинений известно только по дуньхуанскому собранию Пельо (№ 3916 и 3236), что может свидетельствовать и о некотором дуньхуанском влиянии на формирование корпуса тайных учений в Си-Ся. Вышеупомянутые тексты не несут на себе следов воздействия учения школы «Аватамсака-сутры», так что можно предположить, что тенденция к слиянию эзотеризма с Хуаянь была характерной для развития буддизма именно на Утайшане и в киданьском государстве в период конца Тан—Сун и не экстраполируется с легкостью на процесс развития буддизма в Си-Ся, где также обшир-

[1] Определенным доказательством этого положения может быть то, что в тангутском собрании СПбФ ИВ РАН присутствуют практически все мантрические тексты из цитируемых Дао-чэнем в своем трактате.

но представлен китайский эзотеризм, но сам хуаяньский синтез принял несколько иное направление.

Несомненно, что до некоторой степени тангуты испытали на себе воздействие и киданьского направления буддизма, однако подтвердить это положение источниками достаточно сложно. Здесь же можно сделать дополнительное предположения относительно того, почему данное направление не стало господствующим в Си-Ся. Причину этого мы склонны усматривать в том, что в период активного взаимодействия тангутов с буддизмом в период Сун и направление Хуаянь, и тантрическое учения Бу-куна, Шань-у-вэя и И-сина находились в определенном упадке, связанном как с гонениями годов Хуйчан так и с общей переориентацией буддийской мысли Китая с философско-онтологической и ритуальной проблематики на проблемы непосредственного созерцания ума, призванного доставить адепту состояние Будды уже в этой жизни. Эта переориентация связана с широким распространением идей Ма-цзу Дао-и и его последователей о том, что «обыденное сознание есть Будда» и что любая повседневная деятельность сознания есть проявление природы Будды в человеке. Утверждение школой Ма-цзу непосредственного тождества обыденного и истинно реального сняло необходимость философского дискурса по поводу истинной реальности, составлявшего основу учений доктринальных школ (главным образом Тяньтай и Хуаянь) и разнообразной ритуальной практики направлений эзотерического буддизма.

Период формирования буддизма Си-Ся пришелся, таким образом, на время значительного упадка именно доктринально-философских концепций и связанных с ними эзотерических учений в Китае. По этой причине, говоря о влиянии Утайшаня, нужно иметь в виду, что это влияние не всегда можно проследить в его конкретном выражении. Воздействие Утайшаня с его культом «Аватамсака-сутры» и мистицизма следует интерпретировать как фактор, определивший в значительной мере общее направление буддийской ментальности тангутов, обусловивший их последующую ориентацию именно на учение Хуаянь и буддийский эзотеризм, который был заимствован ими в основном из Тибета. Создавшаяся под влиянием киданьской, а затем чжурчжэньской завоевательной политики ситуация некоторой изоляции Си-Ся еще более усугубила отрыв тангутов от достижений китайской буддийской мысли, что сделало переориентацию тангутов в сторону тибетского буддизма практически неизбежной. Однако то же самое чжурчжэньское завоевание Северо-Западного Китая способствовало приобретению тангутским буддизмом некоторых специфических черт. Еще одной, более конкретной, причиной преобладания в хуаяньском синтезе Си-Ся именно его чаньского аспекта можно полагать более тесную связь тангутов с «Соломенной хижиной» Цзун-ми, где именно его стремление к конвергенции с чань продолжалось в течение длительного времени[1].

[1] О «Соломенной хижине» Цзун-ми см.: *Солонин К. Ю.* Учения и религиозная практика школ китайского буддизма в тангутском государстве Си-Ся. С. 16—17.

ВАН ФАНЬ-ЧЖИ (90-Е ГГ. VI В.—60-Е ГГ. VII В.). ОТКРЫТИЕ ПОЭТА[1]

Л. Н. Меньшиков
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

Еще совсем недавно — лет семьдесят тому назад — имя Ван Фань-чжи 王梵志 было незнакомо исследователям китайской поэзии. В известный свод «Все танские стихотворения»[2] ни одно стихотворение поэта не вошло, хотя «отшельническое» направление поэзии, основателем которого он был, в этом своде представлено широко. Причины полного забвения его поэзии в течение почти семисот лет[3] остаются неясными. Вряд ли их нужно искать в тематике стихов поэта — мы имеем стихи ряда авторов того же периода (например, Ханьшань-цзы 寒山子)[4], гораздо более резко оценивающих как несовершенство этого мира, так и деятельность власть имущих. Не находит объяснения факт

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ).

[2] 全唐詩。北京。中華書局(Все танские стихотворения. Пекин, 1960). Составление свода, начатое коллегией из 10 человек в 1705 г., завершено в 1706 г. В свод, изданный в 1707 г., вошла тысяча цзюаней. Все последующие издания повторяли первое. В целом «Все танские стихотворения» содержат свыше 48 900 произведений более чем 2200 поэтов.

[3] Из каталогов («Сведений о литературе») династийных историй «Собрание стихов Ван Фань-чжи» (王梵志詩集一卷) зафиксировано только в каталоге «Сунской истории». Есть оно и в «рабочем» каталоге XII в. «Дополнения к Каталогу книг, отсутствующих в Четырех Хранилищах, составленные ведомством Сокровенных книг» (秘書省續編到四庫闕書目). Каталог был завершен в 1132 г., и книги, включенные в него, как видно из заглавия, уже в то время считались утраченными. См.: 宋史藝文志。補。附編。上海。商務印書館 (Сведения о литературе из Сунской истории с дополнениями и приложениями. Шанхай, 1957. С. 356). Упоминание его в «Сведениях о литературе...» (цз. 7) в «Сунской истории» (см.: Там же. С. 195), по всей вероятности, основано на указанном выше источнике. Тем не менее в каталоге императорской библиотеки династии Мин «Сведения о книгах по истории страны» (國史經籍志). цз. 4, ч. 1, составленном Цяо Хуном (焦竑, 1541—1620) в конце XVI в., стихи Ван Фань-чжи числятся, см.: 明史藝文志。補編。附編。北京。中華書局 (Сведения о литературе из Истории Мин. С дополнениями и приложениями. Пекин, 1959. С. 1009). Впрочем в самих «Сведениях о литературе» в «Истории Мин» (составленных в конце XVII в.) стихи поэта вновь исчезают, и мы не можем сказать, была ли эта книга в руках Цяо Хуна.

[4] Все известные стихи Ханьшань-цзы вошли в свод «Все танские стихотворения». См.: Цз. 806. С. 9063—9102.

утраты его произведений и в том, что стихи Ван Фань-чжи написаны простонародным языком — в танское время было немало и других поэтов, писавших в «простонародном» стиле и тем не менее вошедших в антологии; наиболее известен среди них Бо Цзюй-и. Невозможным оказывается объяснить сколько-нибудь убедительно утерю и забвение его творчества и какими-либо другими причинами. Нам остается только констатировать факт, отказавшись от его удовлетворительного объяснения [1].

Когда в 1900 г. в Дуньхуане была открыта пещера с рукописями [2], никто — в том числе ее первооткрыватель, неграмотный даосский монах Ван Юань-лу (王圓籙) [3] — не мог предположить, что эти рукописи послужат материалом для огромного количества работ ученых самых разных стран и что в результате сложится новая отрасль науки — «дуньхуановедение» [4]. Рукописное собрание, найденное в дуньхуанских

---

[1] Проф. Пань Чжун-гуй предпринял весьма основательную попытку выяснить причину забвения поэта, но вопрос, тем не менее, остался открытым, в целом — по тем же соображениям, что изложены здесь. В своей статье (см.: 朱鳳玉。王梵志詩研究。臺北。新文豐出版公司. *Чжу Фэн-юй*. Исследования стихов Ван Фань-чжи. Тайбэй, 1986) он высказал предположение, что составители свода «Все танские стихотворения», сообразуясь со временем рождения поэта, отнесли его стихи к предыдущему периоду, а составитель полного свода дотанских стихотворений отнес его творчество, наоборот, к периоду Тан. Поэтому стихов Ван Фань-чжи нет ни в том, ни в другом своде.

[2] Об открытии пещеры с рукописями написано достаточно много. Документы, касающиеся этого события, см.: 姜亮夫。敦煌一偉大的文化寶藏。上海。古典文學出版社 (*Цзян Лян-фу*. Дуньхуан — великая сокровищница культуры. Шанхай, 1956. С. 17 и далее). Все последующие работы используют данные, приведенные Цзян Лян-фу, лишь изредка уточняя их. Канаока Сёкō, например, помещает фотокопию донесения Ван Юань-лу.

[3] О Ван Юань-лу писали неоднократно. Очень живой набросок его портрета находим у С. Ф. Ольденбурга в его известной статье «Пещеры тысячи будд» (журн. «Восток». Кн. 2. М.; Пг., 1922. С. 57—76). Материал этой статьи был не учтен Цзинь Жун-хуа в его докладе, посвященном Ван Юань-лу, на конгрессе 1990 г.

[4] Вот приблизительный подсчет числа работ по дуньхуановедению, вышедших в разных странах к 1976 г.: в Японии — около 1500, в Китае (включая публикации на Тайване) — около 450; на европейских языках (Англия, Франция, Чехословакия, Венгрия, ГДР, ФРГ) — около 550; в СССР — около 70. Всего число работ по дуньхуановедению приближается, таким образом, к 2600. Подсчет произведен по картотеке, составленной Л. И. Чугуевским и автором настоящих строк. Общий очерк развития дуньхуановедения на русском языке: *Чугуевский Л. И.* Дуньхуановедение // ППВ. 1968. М., 1970. С. 241—259, 304—311. На японском языке лучшими очерками по истории дуньхуановедения являются: 藤枝晃。敦煌學の展開 // 歷史教育 (*Фудзиэда Акира*. Развитие дуньхуановедения // Рэкиси кёику. 1962. Т. 10. № 5; 藤枝晃。敦煌學の現段階 // 圖書 (*Он же*. Современный этап в дуньхуановедении // Тосё. 1975. № 309. С. 2—17); из других работ отметим как наиболее детальный рассказ книгу: 神田喜一朗。敦煌學五十年。東京。二玄社 (*Канда Киитиро*. 50 лет дуньхуановедения. Токио: Нигэнся, 1960; второе издание: Токио: Сикума Сёбō, 1970). За последние 20 лет вышло также большое количество исторических обзоров и библиографий по дуньхуановедению в КНР, на Тайване и в Японии. В КНР появилось несколько специальных журналов по дуньхуановедению, часто соединяющих исследования по Дуньхуану и Центральной Азии («турфановедение»): «Исследования

пещерах, в результате ряда экспедиций было разделено на несколько коллекций, наиболее значительные из которых хранятся в Британском музее в Лондоне и в Библиотеке Индийского ведомства (экспедиция А. Стейна 1906—1907 гг., в Дуньхуане в 1907 г.) [1], в Национальной библиотеке в Париже (экспедиция П. Пеллио 1906—1908 гг., в Дуньхуане в 1908 г.) [2], в Пекинской библиотеке (экспедиция 1910 г.) [3], в Киото, в университете Рюкоку (экспедиция Отани, 1912—1915 гг., в Дуньхуане в 1914 г.) [4] в Санкт-Петербургском филиале Института востоко-

по Дуньхуану» (敦煌研究, «Дуньхуан яньцзю», издается в Академии дуньхуановедения в самом Дуньхуане), «Сборники по дуньхуановедению» (敦煌學輯刊, «Дуньхуансюэ цзикань», издаются в Ланьчжоу), «Бюллетень исследований по Дуньхуану и Турфану» (敦煌吐魯番資料研究通訊, «Дуньхуан-Тулуфань цзыляо яньцзю тунсюнь», издается в Пекине). Мы здесь не можем привести ни списка библиографических работ по Дуньхуану, ни перечня многочисленных университетских журналов, печатающих дуньхуанские материалы. Оставляем это для будущего общего историкобиблиографического обзора. Отметим только систематические подборки трудов по дуньхуановедению, появлявшиеся сначала в журнале «Дуньхуансюэ» (敦煌學), начиная с № 5 (1981), и продолжающиеся до сих пор. Результат на 1987 г. в кн.: 鄭阿財 。朱鳳玉 。敦煌學研究論者目錄 。臺北 (*Чжэн А-цай, Чжу Фэн-юй*. Каталог исследований и трудов по дуньхуановедению. Тайбэй, 1987).

[1] Описания этих двух частей коллекции: *Giles L.* Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tun-huang in the British Museum. London, 1957; *Louis de la Valée Poussin*. Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library: With an Appendix of the Chinese Manuscripts by Kazuo Enoki. London, Oxford University Press, 1962.

[2] Существуют каталоги-перечни дуньхуанских китайских рукописей коллекции, составленные П. Пеллио и опубликованные в китайских научных журналах: 伯希和 (羅福萇譯). 巴黎圖書館敦煌書目//國學季刊 (*Пеллио П.* Каталог книг из Дуньхуана в Парижской библиотеке / Пер. Ло Фу-чан // Госюэ цзикань. 1923. Т. 1. № 4); 伯希和 (陸翔譯). 巴黎圖書館敦煌寫本書目// 國立北平圖書館立北平圖書館刊 (*Пеллио П.* Каталог рукописей из Дуньхуана в Парижской библиотеке / Пер. Лу Сян // Голи Бэйпин тушугуань гуанькань. 1933. Т. 7. № 6. 1934. Т. 8. № 1). Вышли первый, третий, четвертый и пятый тома подробного описания рукописей: Catalogue des manuscrits chinois de Touen-Houang (Fonds Pelliot Chinois). Vol. 1. Nos 2001—2500. Paris, 1970; Vol. 3. Nos 3001—3500. P., 1983; Vol. 4. Nos 3501—4000. Paris, 1989; Vol. V. Nos 4001—640. Paris, 1995 (т. 2 пока не вышел).

[3] Описание фонда: 陳垣 。敦煌劫餘錄。北平 (*Чэнь Юань*. Опись оставшегося после разграбления Дуньхуана. Т. 1—6. Бэйпин, 1931). См. также изданное в 90-е гг. XX в. Пекинской библиотекой дополнение: 敦煌劫餘錄續編 (Продолжение «Описи оставшегося после разграбления Дуньхуана». [Б. м., б. г.]). К трем вышеперечисленным фондам составлен указатель: 敦煌遺書總目索引 (Сводный указатель текстов из Дуньхуана. Пекин, 1962). Каталог Чэнь Юаня и указатель неоднократно переиздавались в 80-е гг. XX в. как в КНР, так и на Тайване.

[4] Экспедиция называлась по имени ее организатора Ōтани Кōдзуй (大谷光瑞), возглавляли ее Татибана Дзуйтё̄ (橘瑞超) и Ёсикава Кōитирō (吉川小一朗). Наиболее полное описание коллекции: 龍谷大學所藏敦煌古經現存目錄//西域文化研究 。第一 。京都: Monumenta Serindica (Каталог древних рукописей из Дуньхуана, хранящихся в университете Рюкоку // Исследования по культуре Западного Края. Т. 1. Киото, 1958. С. 229—244).

ведения (экспедиция С. Ф. Ольденбурга 1914—1915 гг.)[1]. Есть еще ряд мелких коллекций, хранящихся в Китае, Японии, на Тайване и в других местах. Все это, вместе с археологическими находками и предметами искусства, найденными в пещерах, и составляет основу дуньхуановедения.

При такой разбросанности материалов и сложности состава рукописной библиотеки важное значение приобретают сводные издания и указатели, позволяющие в той или иной степени ориентироваться в огромном количестве рукописей и предоставляемых ими данных. Кроме описаний рукописных собраний разных стран, до недавних пор являвшихся единственным пособием этого рода, появляются и сводные работы, учитывающие данные ряда хранилищ. Первым таким трудом был изданный в Китае в 1962 г. уже упоминавшийся «Сводный указатель текстов из Дуньхуана». Несмотря на скудость сообщаемых им сведений (названия сочинений и изредка — далеко не всегда — данные колофонов рукописей), этот указатель на многие годы стал важным подспорьем в работе специалистов по Дуньхуану. Однако по мере развития дуньхуановедения становится все более очевидным, что наука эта может успешно развиваться только при одновременном использовании рукописей всех имеющихся фондов и только при объединении усилий дуньхуановедов разных стран. И тут оказывается очень трудно — если не сказать невозможно — заранее определить, какие данные понадобятся при исследованиях. Любые описания становятся недостаточными, если специалист приступает к детальному обследованию материала. Для нужд этих детальных исследований и предназначены многие сводные издания материалов, появляющихся в последние два десятилетия. Мы не включаем в это число сводные издания по частным вопросам, такие, например, как рукописи считавшегося утраченным позднедаосского сочинения «Бэнь цзи цзин», изданные и исследованные У Ци-юем[2]; «Исследование о Хуэй-нэне», капитальный труд ученых университета Комадзава в Японии[3], или даже совместное

---

[1] Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 1. М., 1963; Вып. 2. М., 1967. Сводная характеристика всех основных дуньхуанских коллекций имеется в статье: Akira Fujieda. The Tunhuang Manuscripts (A General Description) // Zinbun. N 9. 1966. P. 1—32; N 10. 1969. P. 17—39. Из всех переизданий отметим 16-томный свод: 敦煌叢刊初集。黃永武博士主編。臺北。新文豐出版公司(Дуньхуанская библиотека. Серия первая. Общая редакция проф. Хуан Юн-у. Тайбэй, 1985). В этот свод вошли все перечисленные выше каталоги и еще некоторые важные публикации общего порядка. Кроме «Сводного указателя текстов из Дуньхуана» в Китае издано аннотированное подробное руководство к имеющимся дуньхуанским каталогам и описаниям, весьма полезное для исследователей: 白化文。楊寶玉。敦煌學目錄初探。石家莊。河北人民出版社 (*Бай Хуа-вэнь, Ян Бао-юй*. Необходимые сведения о дуньхуановедческих каталогах. Шицзячжуан, 1989). Вышел также полный китайский перевод «Описания» (Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1999).

[2] Pen tsi king (Livre du terme Originel). Ouvrage taoïste inédit du VIIe siècle. Manuscrits retrouvés à Touen-houang reproduits en fac-similé. Introduction par Wu Chi-yu (Mission Paul Pelliot. I. Paris, 1960)

[3] 慧能研究：慧能の傳記と資料に關する基礎的研究。駒澤大學禪宗中研究會編著。東京。大修館書店 (Исследование о Хуэй-нэне: Фундаментальные изы-

издание П. Демьевиля и Жао Цзун-и песен из Дуньхуана[1]. Эти и многие другие тщательные и важные исследования и публикации посвящены более или менее частным вопросам и проблемы всесторонней информации специалистов в целом не решают. Более обширную и всеобъемлющую информацию должен был представить задуманный японским издательством «Tōe̅ бунко» систематический каталог текстов из Дуньхуана, издание которого остановилось на четвертом выпуске[2]. В нем должны были быть сообщены подробные сведения о небуддийских письменных памятниках, обнаруженных в Дуньхуане. Отсутствие факсимиле было серьезным недостатком указанного издания.

Целый ряд других сводов, уже изданных или находящихся в издательствах, в большей степени удовлетворяют нужды дуньхуановедов. Задачей этих изданий является подача не только вербальной, но и зрительной информации, что достигается полным набором факсимиле. Таких изданий еще немного, и они все могут быть здесь перечислены. Из них первым по времени было издание Пань Чжун-гуем факсимиле всех дуньхуанских рукописей, хранящихся на Тайване, независимо от их содержания[3]. За ним последовали сводные публикации рукописей по отдельным обширным разделам Кабутоги Сёкō и Офути Ниндзи[4]. Наконец, в настоящее время на Тайване осуществлено сводное факсимильное издание рукописей из Дуньхуана, хранящихся в различных рукописных собраниях во всем мире, в 150 томах. Аналогичное, стремящееся к исчерпывающей полноте издание начато в КНР[5]. Такое

скания о биографии Хуэй-нэна и материалах, с ним связанных. Издание общества по изучению истории школы Чань при университете Комадзава. Токио, 1978).

[1] Airs de Touen-Houang (Touen-houang k'iu): Textes a chanter des VIIIe—Xe siècles. Manuscrits repoduits an facsimilé. Avec une Introduction en chinois par Jao Tsong-yi. Adaptée en français aves la traduction de quelques textes d'Airs par Paul Demiéville. (Mission Paul Pelliot ducuments conservés a la Bibliothèque Nationale, II, Paris, 1971.)

[2] 西域出土漢文文獻分類目錄。東京。東洋文庫。I, II。スタイソ敦煌文獻及て研究文獻に引用紹介やられたる:非佛教文獻え部。古文書類。1964,1967; III。吉岡義豐。スタイソ將來大英博物館藏:敦煌文獻分類目錄道教之部。1969; IV。金岡昭光。敦煌出土文學文獻分類目錄附解說。スタイソ本ヘリオ本。1971 (Систематический каталог китайских письменных памятников из Западного Края. Токио: Tōe̅ бунко. I—II: Каталог дуньхуанских текстов из коллекции А. Стейна и текстов, использованных при исследованиях. Раздел небуддийских текстов: Древние документы. 1964, 1967; III: *Ёсиока Ёситоё*. Систематический каталог текстов из Дуньхуана, из коллекции А. Стейна в Британском музее. Раздел даосизм. 1969; IV: *Канаока Сёко*. Систематический каталог литературных памятников, обнаруженных в Дуньхуане, с предисловием. Коллекция А. Стейна и П. Пельо. 1971).

[3] 國立圖書館所藏敦煌卷子。六册。臺北。石門圖書公司 (Дуньхуанские свитки, хранящиеся в Центральной государственной библиотеке. Т. 1—6. Тайбэй, 1976).

[4] 兜木正亨。スタイソヘリオ鬼集敦煌法華經目錄。東京 (*Кабутоги Сёкō*. Каталог дуньхуанских рукописей «Лотосовой сутры» в коллекциях А. Стейна и П. Пельо. Токио, 1978); 大淵忍爾。敦煌道教文獻。目錄編。圖錄編。東京。福武書店 (*Офути Ниндзи*. Даосские сочинения из Дуньхуана. Токио. Описание. 1978; Факсимиле. 1979).

[5] 敦煌寶藏。黃永武主編。臺北。西文豐出版公司 (Дуньхуанская сокровищница / Главный редактор Хуан Юн-у. Тайбэй. Т. 1—150, 80-е гг.). В настоящее время

решение вопроса представляется идеальным, поскольку все без исключения дуньхуанские рукописи становятся доступными для исследователя в полной мере.

Состав рукописной библиотеки из Дуньхуана чрезвычайно сложен (по объему она составляет по всем коллекциям не менее 50 тысяч рукописей и фрагментов). Как и следовало ожидать от библиотеки буддийского монастыря, до 80 % ее текстов — это сочинения буддийского канона, а также молитвы, обрядники, заклинания и другие произведения, связанные с буддийской религией, ее идеологией, обрядами, практикой. Эта часть библиотеки представляет для историков буддизма и буддийской литературы в Китае необозримый материал, значение которого трудно переоценить [1]. Тем не менее наиболее пристальное внимание ученых привлекли другие тексты, а именно произведения китайской художественной (по нашим современным понятиям) литературы, ранее или считавшиеся утраченными, или вообще не известные [2].

Наиболее знамениты обнаруженные в Дуньхуане произведения жанра бяньвэнь, использовавшиеся во время праздников. Публикации текстов бяньвэнь, начавшиеся в 20-х гг. XX в. и продолжающиеся до сих пор, позволили выявить не известное ранее направление в развитии китайских изустных повествований, сыгравшее решающую роль в дальнейшем формировании китайской драмы, романа, народного рассказа «шошу»[3].

в КНР начато печатание обширных серий под общим названием 敦煌文獻集成 (Полное собрание рукописей из Дуньхуана). В этих сериях предполагается издание факсимиле всех рукописей, обнаруженных в Дуньхуане. (Хуан Юн-у рукописи дает в отборе, и свод, даже при его объеме, все-таки весьма неполон). Уже вышли из печати последние тома факсимильного издания Дуньхуанского фонда в собрании Института востоковедения в Санкт-Петербурге (русский его титул: «Рукописи из Дуньхуана. Коллекция России. Т. 1—17. Шанхайское издательство "Древняя книга", 1992—2001»; есть также китайский и английский титулы), и четырнадцать томов издания: 英藏敦煌文獻。成都 (Дуньхуанские рукописи в собраниях Англии: Небуддийская часть. Чэнду, 1990—1992).

[1] Исследования и публикации конкретных буддийских текстов, обнаруженных в Дуньхуане, весьма многочисленны. Наиболее значительные по объему публикации принадлежат Ябуки Кэйки (矢吹慶輝): 1. 三階教の研究。東京 (Исследования учения о трех ступенях. Токио, 1927); 2. 鳴沙餘韻。東京 (Отзвуки Поющих Песков. Токио, 1930); 3. 鳴沙餘韻解說。東京 (Пояснения к «Отзвукам Поющих Песков». Токио, 1933). Солидный подбор дуньхуанских текстов включает также 85-й том многотомного японского издания китайской Трипитаки: 大正新修大藏經。第一至第百卷。東京 (Трипитака, заново составленная в годы Тайсё. Т. 1—100. Токио, 1924—1928; переиздание всего свода — в 60-е гг. Далее: «Трипитака Тайсё»). Серия публикаций этого рода включена в шеститомный свод: Исследования по культуре Западного Края (Monumenta Serindica). Киото, 1958—1963. См. также: Китайские рукописи из Дуньхуана: Памятники буддийской литературы сувэньсюэ / Изд. текстов и предисл. Л. Н. Меньшикова // Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. XV. М., 1963; 敦煌研究//東方學報 (Дуньхуанские исследования // Tōxō gakuxō. Т. 35 (1964): Специальный выпуск).

[2] Наиболее полное их описание см. в работе: *Канаока Сёкō*. Систематический каталог литературных памятников, обнаруженных в Дуньхуане. Сводная характеристика содержится также во второй части книги: *Канаока Сёкō*. Дуньхуанская литература.

[3] Важнейшим сводом текстов бяньвэнь является 敦煌變文集。北京。人民文學出版社 (Собрание дуньхуанских бяньвэнь. Пекин, 1957). Свод много раз переиз-

Следующий разряд текстов, привлекший внимание специалистов, — тексты поэтические. Первыми в этом ряду стоят публикации и исследования песен *цюйцзыцы* (曲子詞) — особого жанра, где стихи писались применительно к уже известному мотиву (*цюйцзыцы* собственно и значит 'слова на мотив'). Хотя *цюйцзыцы* (или просто *цы*) в танской поэзии и ранее были хорошо известны, тем не менее публикации новонайденных текстов значительно расширили наши представления об этом направлении китайской поэзии и его истоках. К *цюйцзыцы* примыкают песенные жанры других форм, также в подавляющем большинстве впервые обнаруженные в Дуньхуане. Любопытно, что среди дуньхуанских рукописей найдены были также нотные записи, позволившие реконструировать мелодии некоторых песен[1].

давался, частично с дополнениями как в КНР, так и на Тайване. В настоящее время в китайских научных журналах систематически появляются «поправки» к своду. Насколько можно судить, конечной целью этих «поправок» должно быть новое, критически выверенное по оригиналам сводное издание текстов бяньвэнь. Свод впоследствии был дополнен публикациями: Бяньвэнь о Вэймоцзе. Бяньвэнь «Десять благих знамений» / Изд. текста, предисл., пер., коммент. Л. Н. Меньшикова // Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия. VIII. М., 1963; Бяньвэнь о воздаянии за милости. Ч. 1: Факсимиле рукописи, исслед., пер. с кит., коммент. и табл. Л. Н. Меньшикова; Ч. 2: Грамматический очерк и словарь И. Т. Зограф // Памятники письменности Востока. XXXIV. М., 1972; Тексты бяньвэнь, впервые опубликованные факсимиле в этих изданиях, впоследствии перепечатывались: 1. 潘重規。變文〈雙恩記〉校錄// 東洋研究 (*Пань Чжун-гуй*. Критический текст «Бяньвэнь о воздаянии за милости» // Тōё кэнкю. 1980. № 57. С. 53—59); 敦煌變文論文錄。上海。古籍出版社 (Собрание статей о дуньхуанских бяньвэнь. Шанхай, 1982. С. 812—849). В последнем издании воспроизведены набором тексты 5 рукописей из указанных публикаций. См. также в издании «Собрания дуньхуанских бяньвэнь» с дополнениями и поправками: 潘重規。敦煌變文集新書。上。下。[臺北]。中國文化大學印行//敦煌學叢書。第六種 (*Пань Чжун-гуй*. Новое издание «Собрания дуньхуанских бяньвэнь» // Серия по дуньхуановедению. Вып. 6. [Тайбэй]. Т. 1. 1983; Т. 2. 1984). Все вновь вводимые в науку тексты, включая и бяньвэнь из собрания С. Ф. Ольденбурга, даны также факсимиле. Новейшее издание: Бяньвэнь по Лотосовой сутре / Факсимиле рукописей. Исслед., пер., коммент. и словарь Л. Н. Меньшикова. М., 1984. (Памятники письменности Востока. LXIV).

[1] Наиболее значительные публикации: 敦煌曲子詞集。王重民輯。上海。商務印書館 (Собрание дуньхуанских цюйцзыцы / Сост. Ван Чжун-минь. Шанхай, 1950; неоднократные переиздания); 任二北。敦煌曲校錄。上海 (*Жэнь Эрбэй*. Критические тексты дуньхуанских песен. Шанхай, 1955); 敦煌曲初探 (*Он же*. Опыт исследования дуньхуанских песен. Шанхай, 1955); и особенно его заключительная трехтомная публикация: 敦煌曲詞集。上海。古籍出版社 (Собрание песен и цы из Дуньхуана. Шанхай, 1989); *Jao Tsong-yi, Demiéville P.* Airs de Touen-Houang (Touen-houang k'iu). Textes a chanter des XIIIe—Xe siècles // Mission Paul Pelliot. Document conservés a la Bibliothèque nationale. II. Paris, 1971. Публикации нотных записей: 林謙三。敦煌琵琶譜的解說研究。上海。音樂出版社 (*Хаяси Кэндзо*. Истолкование и исследование нот для лютни-пипа из Дуньхуана. Шанхай, 1957). Наиболее полный свод цы танского времени, известных до дуньхуанских открытий: 萬樹。詞律//四部備要。上海。中華書局(*Вань Шу*. Законы цы // Сы бу бэйяо. Т. 280. Шанхай); 全唐五代詞。北京。中華書局 (Все цы периодов Тан и Удай. Пекин, 1987).

Находки танских стихов, хотя в целом и пополнили наши сведения о поэзии этого периода, в подавляющем большинстве предоставляют нам лишь небольшие добавления к тем текстам, которые были известны ранее и которые и после этого остаются основными в творчестве соответствующих поэтов[1]. Исключение составляет Ван Фань-чжи — его стихи были утрачены практически полностью, и открытие их рукописей в Дуньхуане стало настоящей сенсацией для историков китайской поэзии.

Первая публикация стихов Ван Фань-чжи принадлежит Лю Фу (Лю Бань-нуну 劉復 。劉半農, 1891—1934). В начале 20-х гг. XX в. он изучал во Франции новые тогда методы экспериментальной фонетики и на досуге разбирал рукописи фонда П. Пеллио, переписывая наиболее интересные тексты. Вернувшись в Китай, он напечатал сборник «Дуньхуанские фрагменты», ставший одной из лучших для тех времен публикаций текстов из Дуньхуана[2]. В этом сборнике под № 32 был напечатан текст «Стихи Ван Фань-чжи в одной цзюани» (王梵志詩一卷, рукопись P. 2718 с разночтениями по рукописи. P. 3266)[3]. Рукопись заключала в себе 92 нравоучительных четверостишия, принадлежавших кисти поэта, даже имени которого в то время никто не знал[4]. Нужно отдать должное Лю Фу, отобравшему для своей публикации среди других и эту рукопись.

Вскоре после издания Лю Фу один из ведущих китайских ученых начала века Ху Ши (胡適, 1891—1962) откликнулся на эти стихи особой статьей[5]. Ху Ши известен своей борьбой за введение в качестве

---

[1] См., например, антологию стихов танских поэтов в сб.: 唐人選唐詩 。北京 。中華書局(Антологии танских стихов, составленные при Тан. Пекин, 1958) — по рукописи Парижского фонда P. 2567. Из других отметим серию публикаций У Ци-юя (Wu Chi-yu, 吳其昱): 1) 李翔及其涉道詩 。附敦煌寫本影印本// 道教研究 (Ли Сян и его стихи «Переход дороги», с приложением факсимиле дуньхуанской рукописи // Даоцзяо яньцзю. Т. 1. 1965); 2) 禪月集補遺 //福井博士頌壽記念東洋文化論集 。東京 (Дополнения к собранию стихов Чаньюэ // Собрание статей по культуре Востока в честь проф. Фукуи. Токио, 1969); 3) Deux fragments du Tchou-ying tsi 珠英集 une Antologie de poèmes des T'ang (ca. 702) retrouvée Touen-houang // Melanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville. Vol. 2. Paris, 1974.

[2] [劉復] 。敦煌掇瑣// 國立中央研究院歷史語言研究 所專刊之二 。[北平] ([*Лю Фу*], Дуньхуанские фрагменты. Т. 1—6 // Голи чжунъян яньцзююань лиши юйянь яньцзюсо чжуанькань. 2. (Бэйпин, 1925); стереотипные переиздания были неоднократно как в КНР, так и на Тайване.

[3] [劉復] 。敦煌掇瑣. С. 165—173.

[4] Любопытно отметить, что известный знаток китайских древностей Цай Юань-пэй (1868—1940) в предисловии к сборнику (蔡元培 。敦煌掇瑣序. — см.: [劉復] 。敦煌掇瑣. Т. 1), высоко оценивая работу Лю Бань-нуна, в перечне наиболее важных текстов, им обнародованных, стихи Ван Фань-чжи не упоминает. Вряд ли Цай Юань-пэй мог предполагать, что именно эти стихи вскоре вызовут живой интерес виднейших китайских ученых. Также и Ябуки Кэйки, приводя в своих публикациях стихотворение Ван Фан-чжи, замечает, что такого поэта он не знает (см.: Пояснения к «Отзвукам поющих песков». С. 250--251).

[5] 胡適 。白話詩人王梵志//現代評論(*Ху Ши*. Ван Фань-чжи — поэт, писавший на байхуа // Сяньдай пинлунь. 1927. Т. 6. № 1, 4).

государственного языка *байхуа* — литературного языка, основанного на разговорных нормах (в отличие от классического литературного языка *вэньянь*). Ему надо было доказать, что байхуа и в классической литературе играл большую роль, несмотря на господство вэньяня. Поэтому он собирал и исследовал произведения литературы прежних времен, написанные на байхуа. В ряду писателей и поэтов этого направления почетное место занял Ван Фань-чжи: в стихах его широко использовались просторечные выражения и обороты, что приближало язык поэта к байхуа[1]. Ху Ши первый высоко оценил творчество Ван Фань-чжи, указал его место в истории китайской литературы и обнаружил в источниках танского времени биографию поэта, впрочем, в достаточной мере фантастическую.

В 1932 г. Чжэн Чжэнь-до (1898—1958) опубликовал свою «Иллюстрированную историю китайской литературы», до недавнего времени остававшуюся лучшим и наиболее полным изложением вопроса. В этом труде нашел свое место и Ван Фань-чжи, которого Чжэн Чжэнь-до считает родоначальником целого направления в истории китайской поэзии[2]. В расширенном виде те же выводы повторены в другой его книге — «История китайской простонародной литературы»[3]. Концепция Чжэн Чжэнь-до почти без изменений переходила потом в истории китайской литературы других авторов[4]. Чжэн Чжэнь-до внес свой вклад и в расширение числа текстов, атрибутируемых Ван Фань-чжи. В хрестоматии «Сокровищница мировой литературы» (Т. 5) Чжэн Чжэнь-до кроме рукописей P. 2718 и P. 3266 (определенных как стихи Ван Фань-чжи по заголовку еще у Лю Фу) добавляет еще рукопись P. 2914, представляющую собой, по его мнению, цзюань 1 свода стихотворений Ван Фань-чжи в трех (上。中。下) цзюанях (на самом

---

[1] См. также главу «Стихи на байхуа начала Тан» в знаменитой книге: 胡適。白話文學史。上海 (*Ху Ши.* История литературы по байхуа. Шанхай, 1928. С. 229—236), являющуюся повторением статьи Ху Ши 1927 г.

[2] 鄭振鐸。插圖本中國文學史。北京。人民文學出版社 (*Чжэн Чжэнь-до.* Иллюстрированная история китайской литературы. Пекин, 1957. С. 287—288. — Первое издание: Шанхай, 1932). В ряду последователей Ван Фань-чжи названы как поэты-монахи Ханьшань-цзы, Ши-дэ (拾得), оба середины VIII в., Фэнгань (豐干, начало VIII в.), так и поэты, близкие по настроению к буддизму, Гу Куан (顧況, 725—814), Ду Сюнь-хэ (杜荀鶴, 846—904), Ло Инь (羅隱, 833—909).

[3] 鄭振鐸。中國俗文學史。 人民文學出版社 (*Чжэн Чжэнь-до.* История китайской простонародной литературы. Пекин, 1957. Т. 1. С. 124—127. Первое издание: Шанхай, 1938). В изданной Чжэн Чжэнь-до хрестоматии 世界文庫 (Сокровищница мировой литературы. Т. 1—6. Шанхай, 1936) в послесловии к стихам Ван Фань-чжи (Т. 5) он повторяет все те же доводы. Мы используем перепечатку этой статьи в кн.: 敦煌古籍敘錄 (*Ван Чжун-минь.* Описание древних текстов из Дуньхуана. Пекин, 1958. С. 283—284). Сама же хрестоматия нам осталась недоступной.

[4] Наиболее известна: 劉大杰。中國文學發展史。北京。中華書局 (*Лю Да-цзе.* История развития китайской литературы. Пекин, 1958. Первое издание: Шанхай, 1941—1949). Ср. с. 416—418, где автор, говоря о Ван Фань-чжи, почти дословно повторяет сказанное Чжэн Чжэнь-до.

деле ее надо считать цзюанью 3)[1]. Чжэн Чжэнь-до, видимо, не знал о том, что в 1930 г. Ябуки Кэйки в Японии опубликовал факсимиле цзюани 1 того же свода (рукопись S. 778) и потом, в 1933 г., пояснения к ней. В рукописи (конец которой утрачен) сохранился начальный титр: «Собрание стихов Ван Фань-чжи с предисловием, цзюань первая» (王梵志詩集并序。上口). В «Пояснениях» приведено еще одно стихотворение Ван Фань-чжи, в свод не вошедшее. Впрочем, кто такой Ван Фань-чжи, Ябуки Кэйки определить отказывался и отметил только, что это «простонародные стихи», стилистически близкие к дуньхуанским повествованиям[2]. Последним, вышедшим до так называемой «культурной революции» трудом китайских ученых, где исследовались стихи Ван Фань-чжи, был «Сводный указатель текстов из Дуньхуана»[3]. В этом указателе назван ряд рукописей, ранее как стихи Ван Фань-чжи не определенных.

В 1957—1958 гг. китайские издательства предприняли перепечатку целого ряда старых, ставших уже классическими, работ по истории китайской литературы. Вскоре последовала критическая кампания, в результате которой на работы Чжэн Чжэнь-до стало возможным ссылаться только в отрицательном смысле[4]. И с этого времени со страниц китайских историй литературы имя Ван Фань-чжи надолго исчезает.

---

[1] В 1933 или 1934 г. вышла еще работа 儲完峰。初唐兩個白話詩人 — 王績。王梵志// 浙江大學文理學院會刊 (*Чу Вань-фэн*. Два поэта начала Тан, писавшие на байхуа, — Ван Цзи и Ван Фань-чжи // Чжэцзян дасюэ вэньли-сюэюань хуйкань. Вып. 3). Работа фигурирует в библиографических отсылках, но нигде не дано ее характеристики, года издания и страниц, сама же статья осталась нам недоступной.

[2] *Ябуки Кэйки*. Отзвуки Поющих Песков. Табл. 85—II. Еще раньше текст этой рукописи был перепечатан в «Трипитаке годов Тайсё» (Т. 85. 1927. № 2863) с большим количеством ошибок. В т. 52 того же издания (№ 2075) опубликовано сочинение «Записки о сокровище закона при разных династиях» (歷代法寶記) по рукописи P. 2125 (есть еще списки, рукописи S. 516 и P. 3717), в котором цитируется стихотворение Ван Фан-чжи. Ср.: *Ябуки Кэйки*. Пояснения к «Отзвукам Поющих Песков». С. 250—254.

[3] См.: Сводный указатель... С. 395.

[4] Вот взятые наудачу образцы критики «Истории простонародной литературы» Чжэн Чжэнь-до: «Когда господин Чжэн доходит до четвертого признака "простонародной литературы", он говорит, что она "хотя и свежа, но груба... не прошла отделки и соответственно полна грубого духа". С такими взглядами мы не можем согласиться. Неужели же трудящийся народ может считать собственные творения исполненными грубого духа? Не может! Он считает, что если эти произведения в совершенстве выражают его мысли и чаяния, то это хорошие произведения. А действительно исполнены грубого духа подделки под образцы правящего класса, наполненные феодальными отбросами... Дело в том, что литературные произведения, которые господин Чжэн называет "исполненными грубого духа"... это на самом деле совершеннейшие отбросы, и мы никак не можем признать их творениями трудящегося народа» (中國民間文學史初稿。北京。人民文學出版社 (Материалы к «Истории китайской народной литературы». Пекин, 1958. Т. 1. С. 10—11). Или далее: «В целом, "История простонародной литературы" господина Чжэна — это груда грубых сочинений помещичьего класса и мещан, и она не может отражать истинного облика истории народной литературы нашей страны» (Там же. С. 17). Нам кажется, что подобная критика не нуждается в комментариях.

Можно, таким образом, утверждать, что в Китае, где появились первые публикации и первые оценки стихов Ван Фань-чжи, за последующие 40 лет после первых откликов на находку о поэте и его творчестве не было сказано почти ничего нового (Ян Гун-цзи, о котором речь ниже, был уверен, что он исследует не стихи Ван Фань-чжи). Но в это же время интерес к его произведениям возникает в Японии. Наиболее значительные исследования в этой области выполнил Ирия Ёситака [1]. Он собрал почти все тексты, где упоминался Ван Фань-чжи, атрибутировал все доступные стихотворные сборники, в частности, определил рукописи P. 3418 и P. 3811 (опубликованные в «Дуньхуанских фрагментах» под номерами 30 и 31) как, соответственно, 2-я и 3-я цзюани собрания стихотворений Ван Фань-чжи в трех цзюанях. Проф. Ирия, кроме того, в развернутом виде представил традицию более поздней китайской поэзии периода Тан, идущую от Ван Фань-чжи, убедительно показав, что многие поэты ценили его стихи, брали их за образец. После исследований Ирия Ёситаки появились японские переводы некоторых стихотворений Ван Фань-чжи, выполненные Кураиси Такэсиро и Суда Тэйити [2]. Наконец, значительную работу по выявлению рукописей стихов Ван Фань-чжи проделал Канаока Сёкō [3]. Хотя в его описании есть несколько неоправданных упущений, им введен в научный обиход целый ряд рукописей, в том числе ранее не определенных как стихи Ван Фань-чжи.

В европейской синологии имя Ван Фань-чжи почти не упоминается. Исключением являются труды П. Демьевиля, который ввел Ван Фань-чжи в свои курсы по истории китайской литературы в Коллеж де Франс и писал о поэте в связи с буддийской поэзией школы Чань [4]. Три стихотворения Ван Фань-чжи были процитированы в антологии китайской литературы, составленной С. Н. Сюем [5], и у Ц. У. Лу в его книге «О китайской поэзии» [6].

---

[1] 入矢義高 (Ирия Ёситака): 1. 王梵志について//中國文學報 (О Ван Фань-чжи // Тюкоку бунгаку хō. 1955. № 3. С. 50—60; 1956. № 4. С. 19—56); 2. 唐王梵志詩集攷//神田博士還歷記念書識學論集 (Исследование собрания стихов танского поэта Ван Фань-чжи // Библиографический сборник. К 60-летию проф. Канда. 1957); 3. 寒山解說//中國詩人選集。V。東京。岩波書店 (Предисловие к стихам Хань-шаня // Избранные стихи китайских поэтов. Вып. 5. Токио, 1973).

[2] 白話詩：王梵志。倉石武四郎。須田禎一編譯//中國古典文學全集 (Стихи на байхуа: Ван Фань-чжи / Сост. и пер. Кураиси Такэсиро и Суда Тэйити // Полное собрание произведений китайской классической литературы. 31—1. Токио, 1960. С. 75—76, 323—324).

[3] *Канаока Сёкō*. Систематический каталог литературных памятников, обнаруженных в Дуньхуане. № 232—249.

[4] См.: *Demiéville P.* Le Tch'an et la poèsie chinoise // Hermes. 1970. Vol. 7. P. 1—14, а также аннотации его курсов в Annuaire de Collège de France. 62e anée, 1962 и последующие.

[5] *Hsu S. N.* Antologie e la Littérature Chinoise des origines a nous jours. Paris, 1933. P. 136—137.

[6] *Luh C. W.* On Chinese Poetry. Peiping. 1935. P. 97—98.

На этом можно было бы и закончить очерк изучения стихов Ван Фань-чжи в Китае, Японии и в Европе в 50—60-е гг. XX в., однако необходимо отметить три немаловажных обстоятельства, значительно расширяющих список исследований и исследователей творчества поэта.

Первое обстоятельство связано с забавной ошибкой, когда автор детального исследования о стихах Ван Фань-чжи сам не смог точно определить, чтó он исследует. В 1962 г. в Чанчуне была напечатана книга Ян Гун-цзи, целиком посвященная стихам, обнаруженным в Дуньхуане и дуньхуанским же бяньвэнь [1]. Вся первая часть книги — это разбор стихов, помещенных Лю Фу в «Дуньхуанских фрагментах» под номерами 30, 31 (рукописи, соответственно, P. 3418 и P. 3211). Ян Гун-цзи не воспринял стихи этих двух свитков как сочинения одного автора, определив, что «...переписанное [в этих двух свитках] отнюдь не представляет собой одной поэмы, но смесь более чем ста стихотворений, среди которых есть и буддийские проповеднические песни, и тексты народных изустных песен. Среди рукописей, обнаруженных в Дуньхуане, часто встречаются "смешанные при переписке" разнохарактерные сочинения...» [2]

Мало того, стихи, которые Ян Гун-цзи считает народными песнями, он противопоставляет опубликованным в «Дуньхуанских фрагментах» (№ 32 рукопись P. 2718) четверостишиям, о которых в колофоне рукописи прямо сказано, что это — стихи Ван Фань-чжи.

Ян Гун-цзи, таким образом, совершил ошибку, противопоставляя друг другу различные стихи Ван Фань-чжи как произведения литератур разных слоев. Это произошло вследствие прямолинейного подхода к литературе. По его мнению, буддист не может высказывать ничего, кроме стандартных положений буддийской пропаганды. Если же в стихах встретились положения, близкие к мнениям народа (как их понимает Ян Гун-цзи, конечно), то это уже не буддист и, следовательно, Ван Фань-чжи — не буддийский поэт. Неправомерность такого подхода вряд ли нужно объяснять. Кроме того, определения Чжэн Чжэньдо и Ирия Ёситаки остались Ян Гун-цзи, по-видимому, неизвестными.

В книге Ян Гун-цзи есть и другие промахи. Так, выделив из произведений Ван Фань-чжи стихи, которые он счел народными песнями, Ян Гун-цзи определил время их написания годами правления танского императора Сюань-цзуна (712—755). Когда же он замечает, что в стихах упоминаются факты более раннего периода, он объясняет это устойчивостью явлений китайской жизни той поры или относит данное конкретное стихотворение к более раннему периоду, чем остальные. Между тем, по всем определениям, Ван Фань-чжи жил в первой половине VII в., и, значит, то, что Ян Гун-цзи считает принадлежностью времени Сюань-цзуна, уже существовало при жизни Ван Фань-чжи.

---

[1] 楊公驥。唐代民歌考釋及變文考論。長春。吉林人民出版社 (*Ян Гун-цзи*. Истолкование народных песен Танского периода и исследования бяньвэнь. Чанчунь, 1962).

[2] *Ян Гун-цзи*. Истолкование песен... С. 199.

Несмотря на все сказанное, труд Ян Гун-цзи отличается большими достоинствами. Прежде всего, это единственная для того времени серьезная попытка детально и доказательно прокомментировать стихи Ван Фань-чжи. Даже статьи Ирия Ёситаки, являющиеся несомненным и важным вкладом в изучение творчества поэта, не могут сравниться с тем, что сделал Ян Гун-цзи — по подробности и количеству приведенных текстов, подтверждающих те или иные толкования слов и выражений. Но все-таки предвзятость исходной точки зрения заставляет относиться к его выводам и даже к комментариям на отдельные глоссы стихов с большой осторожностью. Наши пока неопубликованные комментарии, где мы пытались учесть все сделанное Ян Гун-цзи, покажут это, как нам кажется, достаточно ясно.

Труд Ян Гун-цзи остался незамеченным дуньхуановедами (во всяком случае, нам неизвестны отклики на него). Возможно, тут сыграла роль вскоре наступившая «культурная революция». Однако и после «культурной революции», когда гуманитарные исследования, включая исследования Дуньхуана вообще и стихов Ван Фань-чжи в частности, возобновились в достаточной мере (это произошло в конце 70—начале 80-х гг. XX в.), книга Ян Гун-цзи нигде не упоминалась — это можно объяснить только тем, что провинциальные чанчуньские издания находят слишком малое распространение (мы познакомились с этими исследованиям благодаря любезности Б. Л. Рифтина). Не то с трудами Ирия Ёситаки. Его статьи, охарактеризованные нами выше, стимулировали повышенный интерес европейской науки к творчеству Ван Фань-чжи в последнее время. Творчество поэта стало объектом изучения для целого ряда ученых в нескольких странах. Автору данных строк известно, что кроме Ирия Ёситаки стихи поэта предполагает собрать и издать, перевести и прокомментировать известный китайский ученый Жао Цзун-и, а в Германии — Д. Тафель-Керен и Р. Трауцеттель. Такое возобновление интереса к стихам поэта, еще сравнительно недавно забытого или полузабытого, вряд ли может быть случайным. Во Франции это изучение завершилось посмертно изданным трудом академика П. Демьевиля, где он постарался собрать все доступные и определенные рукописи стихов поэта, составив (как это ни странно, впервые) собрание его стихотворений [1]. Сопровожденное текстологическими примечаниями, переводом, подробными комментариями и фундаментальным исследованием, это издание стало наилучшим и единственно полным (на момент кончины ученого в 1979 г.) сводом стихов поэта. При том что в свете последних изысканий и открытий неизвестных ранее текстов труд П. Демьевиля нуждается в некоторых поправках и дополнениях, он должен быть принят как образец и основа для дальнейших работ в этой области.

---

[1] *Demiéville P.* L'oeuvre de Wang le Zélateur (Wang Fan-tche) suivié des Inscriptions domestiques de l'Aïeul (T'ai-kong kia-kiao). Poèmes populaires des T'ang (VIIIe—Xe siècles). Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1982. (Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises. Vol. 26.)

Тем не менее в солидном томе труда П. Демьевиля отсутствуют факсимиле рукописей (сам П. Демьевиль в примечаниях указывает, что фотокопии необходимых рукописей у него в распоряжении были), а это делает издание менее надежным и менее поддающимся критической проверке, чем хотелось бы. Напомним, что, кроме очень неясного и мелкого издания фото с рукописи S. 778 в трудах Ябуки Кэйки, другие рукописи стихов Ван Фань-чжи факсимиле не издавались.

Третье и последнее обстоятельство, которое необходимо отметить, — это возобновление интереса к стихам Ван Фань-чжи в самом Китае. После конца «культурной революции», остановившей все без исключения гуманитарные исследования, возродились научные силы, способные вернуть эти исследования к жизни. Поэзии Ван Фань-чжи посвящена статья Чжао Хэ-пина и Дэн Вэнь-куаня [1], которые, впервые после долгого перерыва, попытались представить критические тексты 2-й и 3-й цзюаней собрания стихотворений поэта в рукописях из Дуньхуана. Недостатком статьи Чжао и Дэна, как и критики на нее Сян Чу, является то, что авторы не соблюдают орфографии подлинника, допуская современные новейшие сокращения. В результате остается неясным, есть ли те или иные формы иероглифов в рукописях, или это результат допущений новейшей публикации. Вместе с утратой текстологической строгости, к которой авторы как будто стремятся, теряется во многих случаях и возможность надежных суждений о ряде особенностей как стихов Ван Фань-чжи, так и имеющихся рукописей. Предполагаемое полное издание всех дуньхуанских рукописей факсимиле должно снять многие претензии к уже имеющимся публикациям. Так или иначе, живой интерес к поэзии Ван Фань-чжи возродился, и подготавливаемое нами издание должно внести свой скромный вклад в изучение творчества поэта.

В 1983 г. в Пекине издано собрание стихотворений Ван Фань-чжи, подготовленное Чжан Си-хоу [2]. Вслед за П. Демьевилем Чжан Си-хоу постарался собрать воедино все стихи поэта, использовав для этого фотокопии доступных ему рукописей и стихи, собранные Ирия Ёситакой по литературным источникам. Собрание, как и у

---

[1] 趙和平。鄧文寬。敦煌寫本王梵志詩校注//北京大學學報。哲學社會科學版 (*Чжао Хэ-пин, Дэн Вэнь-куань*. Критический текст стихотворений Ван Фань-чжи из дуньхуанских рукописей // Бэйцзин дасюэ сюэбао. Философия и общественные науки. 1980. № 5. С. 64—81; № 6. С. 32—37). См. также: 項楚。敦煌寫本王梵志詩校注補正//中華文史論叢 (*Сян Чу*. Дополнения к «Критическому тексту стихотворений Ван Фань-чжи из дуньхуанских рукописей» // Чжунхуа вэньши луньцун. 1981. № 4. С. 89—113).

[2] 王梵志詩校輯。張錫厚校輯。北京。中華書局 (*Ван Фань-чжи*. Стихи: Критический свод / Собрал и сверил Чжан Си-хоу. Пекин, 1983. Далее: ВФЧ). За год до этого о выходе книги было заявлено в статье: 任半塘。王梵志詩校輯序//社會科學季刊 (*Жэнь Бань-тан*. Предисловие к критическому своду стихов Ван Фань-чжи // Шэхуй кэсюэ цзикань. 1982. № 3. С. 84—87). Это предисловие теперь вошло также в состав публикации Чжан Си-хоу. Автор его — то же лицо, что и упоминавшийся ранее Жэнь Эр-бэй.

П. Демьевиля, снабжено комментариями и обширным научным аппаратом. Кроме того, Чжан Си-хоу дополнил свое издание сводом почти всего, что написано о Ван Фань-чжи как в произведениях классической китайской литературы, так и в современных китайских, японских и европейских исследованиях, начиная от первых трудов Ху Ши и Ябуки Кэйки и кончая изысканиями Ирия Ёситаки и П. Демьевиля. Правда, в своде отсутствуют даже упоминания о работе Ян Гун-цзи и о статьях Чжао Хэ-пина и Дэн Вэнь-куаня, нет и статьи Чу Ваньфэна, остающейся таким образом недоступной, но в целом это чрезвычайно важное пособие для всех, кто интересуется стихами Ван Фань-чжи. Очень ценны другие приложения к «Своду» Чжан Си-хоу, а именно: перечень всех определений и упоминаний рукописей Ван Фань-чжи; словарь особой и буддийской лексики в стихах Ван Фань-чжи; определение, какие сборники стихов поэта имеются в списках дуньхуанских собраний, а также детальное исследование его жизни и творчества, выполненное Чжан Си-хоу в значительной степени вслед за Ирия Ёситакой и П. Демьевилем.

Всего П. Демьевиль собрал, определил и прокомментировал 282 стихотворения Ван Фань-чжи, а Чжан Си-хоу — 407 (не считая нескольких стихотворений «в духе Ван Фань-чжи»). Расхождения в общем счете получились главным образом из-за того, что стихотворения по текстам друг от друга по большей части никак не отделены, и поэтому каждый исследователь сам решает, где кончается одно стихотворение и начинается другое. Наши определения в этом направлении тоже не во всем совпадают с определениями наших предшественников.

По некоторым сведениям, Ирия Ёситака тоже выпустил свод стихов поэта со своими комментариями, но нам не удалось пока его найти, и мы не имеем даже точных выходных данных этого труда.

Несмотря на столь интенсивное изучение творчества Ван Фань-чжи, далеко не все необходимое сделано. В имеющиеся собрания П. Демьевиля и Чжан Си-хоу не включены рукописи стихов Ван Фань-чжи из петербургского Дуньхуанского фонда, кроме того, нам удалось определить рукопись S. 4277 как непосредственно предшествующую тексту рукописи Ф. 256, это тоже стихи Ван Фань-чжи. Чжан Си-хоу, хотя и помещает стихи из этой рукописи в своем своде (№ 501—512), но как произведения «в духе Ван Фань-чжи» (王梵志體). Непонятно также, почему из 22 стихотворений этой рукописи взято только 11. Многое необходимо добавить к биографии поэта, нуждается в дальнейшем уточнении и деление текста на отдельные стихотворения. Нет сколько-нибудь удовлетворительного исследования творческого метода и мировоззрения поэта. Наконец, мы составили полный словник стиховорений, в отличие от выборочного у Чжан Си-хоу, что очень поможет нам в дальнейшей работе и определениях. Сравнение нашего словника с материалом, включенным в словарь Чжан Си-хоу, показало, что этот исследователь позволяет себе вводить в словарь выражения не в той форме, как они встречаются в стихах Ван Фань-чжи, в ряде случаев произвольно видоизменяя и сокращая их. Вышесказанного достаточ-

но, чтобы наша новая публикация стала необходимой. Мы также надеемся приложением факсимиле всех рукописей стихов Ван Фань-чжи из петербургского собрания подать пример для аналогичных публикаций из других фондов: ни у П. Демьевиля, ни у Чжан Си-хоу, ни у Чжао и Дэна, не говоря уже о других ученых (исключая Ябуки Кэйки), факсимиле не было.

Недостатком всех имеющихся публикаций, в том числе и последних, является безразличие к орфографии подлинника. Так, П. Демьевиль и Чжан Си-хоу заменяют танские формы иероглифов на современные полные написания — правда, П. Демьевиль иногда в примечаниях приводит и написание подлинника. Чжао и Дэн, наоборот, вместо танских начертаний часто употребляют современные новейшие сокращения, лишь изредка приводя написания подлинника. Все это нарушает палеографическую перспективу. Мы попытались везде, где было возможно, свериться с фотокопиями рукописей и восстановить первоначальные формы иероглифов.

* * *

Данная статья была готова много лет назад. С тех пор изучение творчества Ван Фань-чжи значительно продвинулось вперед, причем вышли в свет две публикации, которые во многих отношениях можно считать образцовыми. Это упомянутая мимоходом, в связи с открытием текстов Ван Фань-чжи, работа Чжу Фэн-юя 1986 г (см. с. 143, примеч. 1) и особенно двухтомный свод, составленный Сян Чу [1]. Эти издания по основательности, тщательности подборки и подготовки материала — а работа Сян Чу еще и по обширной библиографии вопроса и по предложенному словарю (правда, опять выборочному) стихов поэта — заслуживают специальной рецензии, что мы оставляем на будущее.

[1] 王梵志。詩集校注/項楚校注。上海古籍出版社 (*Ван Фань-чжи*. Собрание стихотворений / Сверил и прокомментировал Сян Чу. Шанхай: Гуцзи чубаньшэ, 1991).

Приложение
Ван Фань-чжи. Стихотворения

Полей во владении
много у нашего дома.
Прельстит ли при этом
меня гуанпинский нефрит [1]?
Пусть деньги появятся —
сам не смогу их истратить,
Что проку копить их,
когда умереть предстоит?
Я слышал — при трапезе
в праздник седьмого — седьмого [2]
Бывает, что духам
даруется тоже еда:
Навеки утратили
яства, что были при жизни;
Вина или пищи
давно у них нет и следа.
За все преступления
не ожидают их казни:
Кто жив — за преградой,
не свидеться им никогда.
Долги не оплатятся:
нет с задолжавшими связи.
Вино им приносят —
порадуются иногда.

* * *

Дом обеднел —
и одежды хорошей не стало.
Ватник себе я
скроил из чего ни попало.
Вдоль по спине
приспособил изодранный войлок,
Даже немного
холста на подкладку достало.
Беден — но чист,
и от этого чувствую радость;

---

[1] Гуанпинский нефрит. — Уезд Гуанпин расположен в южной оконечности нынешней пров. Хэбэй и в древности славился своим нефритом высокого качества.

[2] Праздник седьмого — седьмого — один из главных китайских праздников, приходящийся на седьмое число седьмой луны по китайскому традиционному календарю. В этот день устраивались угощения, часть от которых уделялась для алтарей духов.

Толку мараться
в богатстве и знатности — мало.
День рассветет —
через ворот продену я шею;
Ночью улягусь —
укутаюсь как в одеяло.

* * *

Тело у нас —
как придорожный трактир;
Жизнь — постоялец,
который там только ночует.
Встанет с зарей
и устремится вперед:
Мол, оставаться
в доме чужом не хочу я,
Дом для меня
там, где холмистая глушь,
В тех перелесках,
где высятся сосны и туи.
Около тех
тысячелетних могил
Длинной межою
пройду на дорогу родную.

* * *

Не заявляй
никогда о своей правоте;
Не возмущайся
неправотою другого.
Скажешь: «я прав» —
исчезает твоя правота;
Станешь неправым,
сказав осуждения слово.
Если на белом нефрите изъян,
руки мастера сточат его;
Если исчезла в речах правота,
она не появится снова.

* * *

Не должен быть
чиновник слишком жаден:
Кто слишком жаден,
ходит возле смерти.
Добудет много —
вся семья довольна,

Но на него
уже готовы сети.
Суровы кары
по статьям законов,
И будет он
за произвол в ответе.
В темнице он
однажды утром вспомнит,
Что есть же бедность
чистая на свете.

* * *

Стал я богат,
только ты почему-то не рад;
Стань ты богатым —
на это я злиться не буду.
Пусть я богат,
но жалею о бедном тебе;
В бедности злобно
меня за богатство ты судишь.
Делай добро —
и тебе воздадут небеса;
Зло затаивший
себе же и сделает худо.
Если же ты
не поверишь советам моим,
В сутры вчитайся:
я знаю об этом оттуда.

* * *

Во всем знать меру —
вот это и есть достаток.
С какою целью
богатства и деньги множить?
Долин глубины,
запрудив, заполнить просто,
Но сердца мели
насытить ничто не может.
Взлет и упадок
не разнятся меж собою;
Смерть и рожденье —
все это одно и то же.
Умом постигни:
ни в чем постоянства нету,
К столетней жизни
стремиться совсем негоже.

* * *

Счастья врата
мы никогда не построим;
Счастью удары
наносят все наши деяния.
Даже узнав
разницу счастья и горя,
Не постигаем
тайну рожденья по знаменьям.
В скверне страстей
вовсе несчастья не видим;

Прибыли алчем
все чаще и все неустаннее.
Сами свершив
грех, в преисподнюю ввергший,
Плачем, что будды
не ведают к нам сострадания.

* * *

Увижу я —
какой-то парень помер.
В утробе жар,
как будто от огня.
Не потому,
что так уж парня жалко:
Боюсь, черед
дойдет и до меня.

* * *

«Столетнего — найди хоть одного,
Проживших семьдесят — немного тоже», —
Кто пялит очи на чужую смерть,
Тот самого себя постичь не может:
Нелепой кожей скрыты кровь и слизь,
И кости глупо подпирают кожу,
Для платья вешалка на двух ногах
За шагом шаг в Апи [1] идет без дрожи.
Глазам слепым не видно, что грядет
Проворный демон, посланный Сымина [2],
На шее вмиг затянет красный шнур,
Связав, погонит палкой по хребтине.

---

[1] Апи — китайская форма санскритского Авичи, названия для преисподней, где происходит судилище над душами умерших.

[2] Сымин — демон, ведающий человеческими смертями.

Пойдешь босым и с голой головой,
На тело тоже платья не накинешь;
Неудержимо сердце рвется в бой,
Но стражу с четырех сторон не сдвинешь.
По десяти дорогам[1] повлекут,
А за спиной железо — колет, колет.
Натянет лук и выстрелит Сымин —
От шила и ножа такие боли.
Велит войти посланник у ворот,
Как ни моли — помедлить не позволит.
И голеньким потом погонят прочь,
Все в доме закричат и зарыдают,
Но тело в доме некому хранить:
Жена другому жизнь свою вверяет,
Ни скарб, ни деньги больше не свои,
Не собирать вовеки урожая,
Три части *хунь* приюта не найдут,
Семь долей *по*[2] взлетят — куда какая.

* * *

Неясно, неясно,
что будет, как тело умрет.
Во мраке, во мраке
мы это постигнуть не можем.
Я стал человеком —
но точно ль на радость себе?
Что стану я духом,
не стоит печалиться тоже.
В конечном-то счете
напрасно таращить глаза,
Насупивши брови,
местечко искать подороже,
А лучше в пещере
вытягивать ноги свои —
Пусть люди гадают,
кто в этой скрывается коже.

Перевод с китайского и примечания Л. Н. Меньшикова

---

[1] Десять дорог — дороги в десять отделов преисподней Апи, где, проходя один отдел за другим, умерший предстает перед судьями, выносящими приговор по различным деяниям его при жизни.

[2] Три части *хунь*... Семь долей *по*. — По древнекитайским понятиям душа человека делится на десять частей, три из которых — *хунь* — человек получает от Неба и семь — *по* — от Земли. Если после смерти человека потомки не приносят жертвоприношений его душе, бесприютные части ее бродят каждая сама по себе и вредят как своим потомкам, так и другим людям.

ВВЕДЕНИЕ В ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ОРГАНОН ПОЗНАНИЯ

А. В. Парибок, Д. В. Оленев
Санкт-Петербургский государственный университет

Перечень базовых предметов *ньяи* как методологическая схема мыслительной деятельности

А. В. Парибок

Публикуемое в переводе Д. В. Оленева начало «Ньяя-бхашьи» Ватсьяяны (V в. н. э.), содержащее общее введение в *ньяю* как научную дисциплину и комментарий на первую сутру коренного текста Акшапады/Гаутамы, для индийской философии являлось в свое время текстом классическим и для понимания, очевидно, особых трудностей не представляло. Современного же читателя, образованного в европейской философии, оно побуждает к вопрошанию о само собой разумеющемся для индийской мысли, о предпосылках и основоположениях, а далее — к осмыслению устройства ньяи и ее задач. Прозрачность изложения Ватсьяяны позволяет задаваться не столько узкоспециальными, сколько более фундаментальными вопросами, и первое же предложение текста является тому выразительным примером: pramāṇato '***rtha***pratipattau pravṛttisāmarthyād ***artha***vat pramāṇam. Выделяемый термин *artha* Д. В. Оленев в обоих случаях единообразно переводит как «предмет». Я согласен с ним тем более, что сам пользовался словом «предмет» как эквивалентом санскритского *artha*, ведя семинар по «Ньяя-бхашье», в котором Д. В. Оленев деятельно участвовал. Однако такой маститый знаток и интерпретатор (новой) *ньяи*, как J. Mohanty, полемизируя во втором издании своей книги «Gaṅgeśa's Theory of Truth» (Delhi, 1989) с не менее авторитетным K. Potter'ом, усматривает здесь проблему. Цитируемый им (с. 217) санскритский толковый словарь называет в числе прочих значений слова *artha* три, по мнению Mohanty, имеющих отношение к философии (и в этом я согласен с ним): это *viṣaya* (object), *śabdapratipādya* (meaning of word) и *prayojana* (purpose). Далее Mohanty недоумевает:«Let him (*viz., Potter. — A. P.)* consider this key sentence from Vātsyāyana's opening statement... Are these two occurrences of 'artha' in the same sense? Or is the first = object, the second = purpose? Or

both = object?» Пожалуй, ясно, что *для мышления Mohanty* слово *artha* было употреблено Ватсьяяной в двух разных смыслах: сначала как *viṣaya* (object), а затем как *prayojana* (purpose), и тогда примером, иллюстрирующим данное первое положение «Ньяя-бхашьи», послужит следующий: усмотрев в восприятии объект, а именно колодец, человек затем смог достичь своей цели, напиться из него воды. Наверное, это естественное понимание и для нашего и вообще европейского мышления. Однако, заметим, мы при этом, скорее всего, перевели не только санскритскую фразу, но и попутно отбросили индийские мыслительные средства, подменив их своими. Если Ватсьяяна в самом деле хотел высказать общее положение, в котором формулируется закон, поясненный (индийским традиционным) примером с колодцем, то он мог употребить термины *viṣaya* (объект) и *prayojana* (цель), и тогда перевод звучал бы так: «Инструмент истинного знания достигает цели ввиду состоятельности деятельности после постижения объекта...» Но странен философ, который в первой же фразе своего труда избирает неудачный способ выражения! По-видимому, основания дважды употребить термин *artha* у Ватсьяяны были (равно как и у нас с Mohanty — основания или, лучше сказать, искушения перевести *artha* по-разному). Первое основание прямо связано с осмысляемым типом ситуации: разворачивающаяся после постижения «объекта» деятельность имеет целью то самое, что было усмотрено (или выведено и пр.) актом истинного знания, и именно поэтому инструмент истинного знания может быть назван *arthavat*, то есть «имеющий [свой] предмет», «достигающий [своей] цели». Колодец был замечен человеком не как безразличное объективное сущее (*viṣaya*), а как вместилище потребной (*arthita*) ему воды. Употребление двух терминов вместо единого *artha* разорвало бы смысловую связь, наличествующую для познающего и действующего субъекта. Стало быть, Ватсьяяна знал, как сказать. Второе же основание — это сама фундаментальность для индийского мышления слова *artha* как понятийного средства, по непереводимости и важности сравнимого с λογος'ом. В самом деле: что есть общего у трех философски релевантных значений *artha*, приведенных Mohanty? Они отсылают к трем ситуациям, в которых сознание соотнесено с чем-то, направлено на что-то, т. е., говоря феноменологически, интендирует свой объект. Если мы имеем дело с восприятием, то интендируемое в нем, т. е. объект восприятия, может быть квалифицировано как *viṣaya*. Направленное на понимание языковых выражений сознание стремится постичь их смысл — на санскрите *śabdapratipādya*. В практической деятельности сознание задает себе свой объект как цель — *prayojana*. Специальный язык европейской феноменологии позволяет схватить общее, имеющееся в «разных значениях» санскритского *artha* и даже констатировать, что статус этих разных значений сугубо вторичен, а по сути мы имеем дело с единым содержанием: *artha* есть то, на что направлено сознание, причем сама направленность может быть включена в различную деятельность сознания — семиотическую, практическую, воспринимающую и др. Простого или даже общефилософского

слова для *artha* по-русски не нашлось: в предпосылках европейского мышления, в отличие от индийского, нет тяготения к феноменологии. Это объясняет и природу трудностей, возникших при переводе и толковании вводного предложения «Ньяя-бхашьи» на европейские языки. Русский эквивалент «предмет» избран за неимением лучшего; он меньше, чем другие мыслимые варианты, искажает устоявшееся значение этого слова в русском языке (прежде всего, расширяя его значение). Переводить же *artha* по-разному означало бы утратить категориальную форму мысли.

Противопоставление интендируемого *artha* и акта интенции, сознания, называемого на санскрите *buddhi, citta, jñāna*, является для индийской мысли исходным; оно для нее первее привычных европейцу дихотомий материя/форма аристотелевской традиции или дух/материя новоевропейской.

Проявившись в терминологии вводного предложения «Ньяя-бхашьи», это противопоставление выступает в тексте уже прямо выраженным в начале толкования первой сутры. Ватсьяяна утверждает, что все шестнадцать базовых предметов, названных в ней, суть либо инструменты истинного знания (*pramāṇa*), либо их объекты (*prameya*). И этого было бы достаточно для науки о природе духа, поясняет он, но не для *ньяи*. Наука о природе духа (*adhyātmavidyā*), как то, о чем возвещают упанишады, несомненно являлась — если не по методу, то по предмету — первой философией индийцев. Значит, главная философская проблематика Индии, как свидетельствует наш автор, организована вокруг основополагающей пары понятий: «акт сознания» — «предмет акта сознания». Но почему тогда *ньяя* начинается не с понятия «сознание» (*buddhi*), а с «инструмента истинного знания» (*pramāṇa*); отметим, что это — начало не только в содержательном смысле, как греческое αρχη, но и в буквальном, поскольку *pramāṇa* — первое слово в тексте «Ньяя-сутр» и в «Ньяя-бхашье».

Pramāṇa есть один из типов актов сознания. Переведем для наших целей этот термин как «надежный акт сознания», т. е. такой, что он является первым моментом или первым этапом деятельности, достигающей поставленных целей. (Предлагаемым нами переводом мы ничуть не ставим под вопрос перевод Оленева «инструменты истинного познания»; этот перевод верен, но по сути относится к более поздней и развернутой стадии интерпретации *ньяи*. Можно сказать, что «акт сознания» есть тот род сущего, к которому принадлежит «инструмент истинного познания»). Собственно, это не более чем парафраз первого положения Ватсьяяны. Тогда прочие акты сознания будут «ненадежными», «не обеспечивающими успешность деятельности», иначе говоря, — в прагматическом значении «неистинными». Понятно, что акты сознания тоже могут стать объектами других актов сознания; при этом различить *pramāṇa* и не-*pramāṇa* сможет лишь *pramāṇa*. Поэтому даже если и признать, что бытийно первее деление на типы актов сознания и, следовательно, можно было бы начать с понятия о таком объекте, как акт сознания, подобное начало было бы методически ущербно и нерефлек-

тивно, ибо не охватывало бы самого себя. Значит, начало *ньяи* весьма обосновано, исходя из фундаментальной интуиции «индийской феноменологичности», и будучи рефлективным.

Свой перевод Д. В. Оленев озаглавил интерпретирующим образом, употребив выражение «органон познания». Ниже предлагаются доводы в пользу основательности такого толкования.

Прежде всего, оно согласуется с языковыми смыслами исконных санскритских и греческих слов, ставших знаками соответствующих понятий. *Ньяя* как самоназвание данной философской традиции образовано от корня «идти» и приставки *ni-* с такими значениями, как «длительность, включение, близость, напряженность» и др. «Органон» по-гречески — «инструмент» (ср. «истинного знания»); сходство тематики корпуса аристотелевских трудов, известных под этим названием, с *ньяей* специалистам очевидна. Органон можно назвать и методологией, а греческое μεθοδος «ход/путь [познания]» этимологически толкуется точно так же, как санскритское *пуāуа*.

Понимание *ньяи* как органона полностью оправдывается и по существу. Для индийца, если бы ему объяснили, что такое европейский органон, это явствовало бы уже из текста Ньяябхашьи, излагающего основания включать в число базовых предметов *ньяи* проблематизацию и остальные тринадцать членов перечня, вплоть до условий поражения. Для европейски мыслящего читателя мы постараемся бегло наметить и истолковать перечень базовых предметов *ньяи* как предложенную в ней схему мышления. Схему мы понимаем, согласно П. Г. Щедровицкому, как «выражение интенсивного содержания для созерцания»; традиция понятия о схеме в европейской философии восходит к Канту; созерцание имеется в виду в данном определении, конечно, европейское, как интуирование или чувственное созерцание. Интерпретацию перечня предметов *ньяи*, который можно было бы наивно счесть попросту оглавлением, как того, что мы называем схемой, следует приписать Ватсьяяне (либо же он впервые изложил ее), ибо в предшествующей литературе (см.: *Vidyābhūṣaṇa S.* A History of Indian Logic. Calcutta, 1921. P. 31 ff.; автор ссылается на Чараку) уже встречается большинство членов перечня либо под тем же названием (это № 3 — «сомнение», № 4 — «цель», № 5 — «очевидное», № 6 — «содержательное утверждение», № 10 — «конструктивная дискуссия», № 11 — «диспут», № 12 — «оспоривание», № 14 — «словесные увертки», № 16 — «условия поражения», а также названия четырех из пяти составных частей аргументации (№ 9) — «тезис», «основание», «подведение» и «заключение»), либо под синонимичным (*sthāpanā* «полагание» вместо *avayava* «составной член аргументации», № 9; *ahetu* «не[логическое] основание» вместо *hetvābhāsa* «ошибочное логическое основание», № 13; *vyavasāya* «определенность» вместо *nirṇaya* «установление», № 9). Поэтому естественно полагать, что одной из задач автора «Ньяя-бхашьи» была систематизация базовых предметов (*padārtha*), а также постижение их как элементов целостной схемы.

Данный в первой сутре перечень базовых предметов *ньяи* отчетливо разбивается на две группы: № 1—9 и № 10—16. Из них в первой ситуация мышления схематизируется содержательно, по существу, а вторая трактует ее как осуществляемую в общем случае многими субъектами.

Итак, «в уме» или «с умом» случаются надежные познавательные события (№ 1), которым встречаются познаваемые ими объекты (№ 2). Поэтому познание и мышление бывают, они возможны. Но как мыслить начало некоторого отдельного «экземпляра» познавательной деятельности? Согласно *ньяе*, эта деятельность всякий раз начинается с проблематизации (№ 3). Этим подразумевается, во-первых, как отсутствие (для данного субъекта, в данной ситуации) по содержанию удовлетворяющей полноты знания о некотором объекте, так и, во-вторых, оценка этой неполноты как субъекта не устраивающей. Иными словами, проблематизация есть тот аспект познавательной ситуации, когда нечто само по себе неясно и эта неясность становится для приступающего к познанию тем, что требуется устранить. Проблема непременно есть проблема для кого-то, для чьего-то ума. Приняв проблему как свою (заметим, что *ньяю* не занимает, почему познающий озаботился данной проблемой; если это и есть научный вопрос, то другой дисциплины: по-европейски психологии, по-индийски, по-видимому, йоги) познающий приступает к познавательной деятельности. А как всякая деятельность, она имеет цель. Включение цели (№ 4) в схему познания подразумевает отсутствие в общем случае совпадения теоретически содержательного и практически деятельностного аспектов расположенности к познанию: если нечто неясное требует уяснения, то это так не просто в силу осознания неясности и ее нетерпимости (как для идеального любознательного познающего в духе древнегреческого философа; ср.: Метафизика, А. Гл. 1).

Начиная осуществляться, познание данного объекта опирается на два типа содержательных предпосылок, названных в *ньяе* «очевидным» (*dṛṣṭānta*, № 5) и «содержательными утверждениями» (*siddhānta*, № 6). По-видимому, парность терминов, образованных вторыми компонентами *anta* «край, аспект», не случайна. Во-первых, она воспроизводит парность предпосылок *ньяи* согласно Ватсьяяне (см. ниже в переводе): вывод опирается на восприятие и/или традицию (*āgama*), и здесь восприятие соответствует «очевидному» (№ 5), а традиция — «содержательному утверждению» (№ 6). Далее, эта пара может трактоваться и как учет (в № 5) природы познающего субъекта как его способностей к чувственному восприятию, а также (№ 6) его истории как мыслящего. В-третьих, следует учитывать типичность для мыслительной ситуации наличия множества субъектов мышления. Тогда (№ 5) *dṛṣṭānta* фиксирует необходимость для мыслящих, общающихся между собою, быть причастными к одному миру, данному каждому до и помимо мышления: без этого совместное мышление невозможно и немыслимо теоретически. *Siddhānta* же с учетом разновидностей подразумевает, что данная мыслительная деятель-

ность уже не первая и для нее небезразличны следы прошлых мыслительных актов, ставших предпосылками нынешней; также — что мыслительный акт есть действие, а стало быть, с опорой на одно и то же «очевидное» могли быть совершены разные мыслительные акты, приведшие к разным «содержательным утверждениям»; наличие общих всем мыслящим содержательных утверждений учитывает возможность предшествующей совместной мыслительной истории, а наличие различных или несовместимых *сиддхант* — осмысленность конструктивной дискуссии (№ 10).

Следующий «базовый предмет» (№ 7), «составные части аргументации» (*avayava*), до сих пор единообразно переводился исследователями как «силлогизм». И все же это несомненное недоразумение. «Силлогизм» — вполне строгий термин, введенный Аристотелем: «Умозаключение (силлогизм) есть речь (*логос*), в которой если нечто предположено, то через положенное из него с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного» (Топика 1.1). Очевидно, что это есть формальное средство познания и словесного мышления. Следовательно, в *ньяе* силлогизм оказался бы неким инструментом истинного знания (№ 1). *Avayava* же, подобно всем № 3—16 перечня базовых предметов, квалифицируется у Ватсьяяны как входящее в число «объектов истинного знания» (№ 2). А если пользоваться знаковым средством «силлогизм» не как термином, но как простым словом, то мы тем самым откажем индийскому выражению *avayava* в терминологичности. Аристотелевское понятие силлогизма чуждо индийскому мышлению по сути, поскольку в этом мышлении отсутствует ключевое для греков средство *логос* как исходно не различаемое единство речи и мысли. Если трактовать *логос* в определении Аристотеля в смысле «речи», то, возразил бы любой индийский мыслитель, в речи ничто ни из чего вытекать (следовать) не может, ибо она есть не более чем последовательность фонем. А если понимать *логос* как мысль, то это, очевидно, не имеет никакого отношения к «составным частям аргументации», определенным как «речь». *Avayava* по общему смыслу есть канонизированная форма речевого сообщения о ходе мысли и его результате. Иными словами, в этом понятии изначально различены моменты «мышления» и «говорения», спаянные у Аристотеля. В изложении Ватсьяяны самым важным моментом как раз оказывается установление почленного соответствия между набором качественно различных «инструментов познания» и перечнем частей словесной аргументации. Назначение данного параллелизма в том, чтобы теоретически зафиксировать возможность полноценного сообщения результатов индивидуальных познавательных актов другому субъекту, а также предложить норму такого сообщения. Исторически он имел и полемический смысл, будучи направлен против неких индийских аналогов (в школе мадхьямика) знаменитого положения софиста Горгия: «Ничто не существует; если бы и существовало бы, то было бы непознаваемо; если бы и было познаваемо, то было бы невыразимо (несказанно)» в его последней части. Не будь параллелизма между

pramāṇa'ми и *avayava*'ми, мышление, в общем случае совместное, не было бы первично обосновано как взаимодействие индивидуального понимания и коммуникации результатов, а его продукты невозможно было бы мыслить сохраняющимися и знаковыми.

Любая отдельная мыслительная ситуация отправляется от проблематизации некоторого объекта, который должен быть достоверно познан. При схематизации данной мыслительной ситуации объектом может считаться именно этот объект. Однако очевидно, что достаточно часто, а лучше сказать, почти всегда конкретный экземпляр познавательной мыслительной деятельности не сводится к простому одношаговому применению «инструментов истинного знания» к заданному этому объекту. Обычно мышление прибегает к полаганию промежуточных вспомогательных (знаковых, а не реальных) объектов. А ведь это — другие объекты и, стало быть, они не суть [тот] объект. Но тогда и продумывание их не есть познание [того объекта], а значит, и слова о нем не суть «составные части аргументации». Промыслив промежуточный объект, не приступают прямо к «успешной (или «состоятельной») деятельности», нацеленной на данный предмет, как в результате работы инструментов истинного знания, а пока только лишь готовятся к применению инструментов знания к объекту. Для учета наличия в мышлении функциональных ходов, не направленных на заданный для познания объект, в схему *ньяи* вводится элемент «автономное мышление» (№ 10).

Теперь мы имеем все элементы, описывающие (А) индивидуальную познавательную деятельность с ее предпосылками, (Б) коммуникацию по ее поводу и (В) чистое мышление как средний член деятельности, заключенный между началом — постановкой задачи для познающего мышления и завершением — возвращением сознания к направленности на исходный объект с «установлением [его сущности]» (№ 10).

Схематизация компонентов мышления как в идеале содержательно определенной и положительной деятельности закончена, и далее следуют компоненты № 10—16, схватывающие существенную форму реального ее протекания. К реальности же мышления, помимо (А) способа внешнего осуществления, относятся и (Б) типы встречающихся в нем изъянов; момент (А) схематизирован в № 10—12, а (Б) — в № 13—16. Изъяны суть отступления от норм деятельности, которая уже предполагается; поэтому они описываются последними.

При определении конструктивной дискуссии (*vāda*, № 10) формулировка Ватсьяяны («Конструктивная дискуссия есть совокупность высказываний, принадлежащая разным выступающим, снабженная средствами обоснования каждого из [выдвинутых] положений и имеющая своим завершением одно из двух положений как **установление** (№ 9)» отчасти дополняет самое сутру (2.2.1: «Конструктивная дискуссия [включает в себя] **инструменты истинного знания** (№ 1) и **автономное мышление** (№ 8), [употребляемые как] средства доказательства и опровержения; [в ней не должно быть места] противоречию с **содержа-**

тельными утверждениями (№ 6) [и должны применяться] **канонические части аргументации** (№ 7); [она есть деятельность], объемлющая положение, [выдвинутое одним из участников, и] противоположное [ему] положение [другого участника]»). Видно, что эти определения прямо опираются на уже данные выше в тексте дефиниции ряда содержательных компонентов схемы, а косвенно и на остальные. В частности, наличие пары взаимно противоречащих положений отсылает к проблематизации; «доказательство» и «опровержение» суть цели участников; очевидное, служа материалом для примера в составе (= третий член, *udāharaṇa*) аргументации, подразумевается ею.

Трехчленная классификация дебатов (*kathā*) на дискуссию (№ 10), диспут (№ 11) и оспоривание (№ 12) логически корректна, а члены ее удачно упорядочены. Для мышления стремиться к истине есть норма, и начинать следует с этой ситуации. Если оба участника дебата как совместного мышления стремятся к истине, то это дискуссия. Если по меньшей мере один из них стремится не к истине, а к победе, то в ход идут новые средства, названные в № 14—16, и по определению мы имеем перед собой диспут. Если один и только один из участников имеет целью победу как порчу аргументов противника, то это оспоривание.

Далее текст вводит понятия, описывающие изъяны деятельности мышления. Ватсьяяна поясняет, что ошибочные логические основания упомянуты отдельно, поскольку лишь они, но не № 14—16, могут встретиться в конструктивной дискуссии, согласно определению последней. При этом он признаёт, что содержательно они входят в качестве группы в условия поражения. Это удивительно отчетливое свидетельство того, что Ватсьяяна видел в «базовых предметах» не кучу сваленных тем, а схему. Остающиеся три члена схемы могут быть сопоставлены с имеющейся в ньяе (ср.: НС I.1.17: «Деятельность есть предпринимание [чего-то] речью, умом или телом») триадой. При этом первыми названы словесные увертки (№ 14), далее — некорректные возражения (№ 15), что нужно толковать как намеренные содержательные нарушения правил для ума с соблюдением одновременно канонической формы аргументации, и, наконец, условия поражения (№ 16), определяемые в сутре (НС I.2.19) как «неправильное поступание и не-поступание», т. е. в конечном счете нарушение правил деятельности (что связывается с телом) в дебате. Хотя среди условий поражения, рассмотренных в НС V.2.1—24., имеются и такие, которые сами по себе явно суть нарушения правил речи или мысли, однако подразумевается, что они свершаются намеренно. А это означает, что по сути дела никаких прегрешений ни против правил речи, ни против правил ума в них нет, а главное нарушение заключается в принятом диспутантом решении правильно (в согласии со своим замыслом) совершить неправильное действие. Есть и такие условия поражения, которые заключаются в неспособности диспутанта к нужному действию.

Таково вкратце содержание науки *ньяи*, понятой как схема. Можно удивиться тому, что исследователи до сих пор не придавали ей сколь-

ко-нибудь существенного значения. А ведь в ней мы встречаемся с изумительной и бесспорно удавшейся попыткой помыслить себе мышление не столько как познание, сколько как деятельность. В европейской традиции сопоставлять ее можно прежде всего с аристотелевской «Топикой», которая, впрочем, тоже остается недооцененной на фоне преобладающего издавна интереса к «Аналитикам».

Перевод Д. В. Оленевым терминов в публикуемом начале «Ньяя-бхашьи», отличающийся от расхожего, опирается на предварительное понимание и толкование этой традиции как методологической в индийской философии. Метафизической компоненте содержания, заслонявшей технику мышления, исследователь намерен уделять не больше внимания, чем способу мышления во взаимосвязи его с текстовыми нормами изложения. Можно согласиться, что такой подход обещает интересные результаты.

Древнеиндийский органон познания (перевод «Ньяя-бхашьи» I.1.1.)

Предисловие к переводу

Д. В. Оленев

Ньяя — одна из влиятельных религиозно-философских систем (*даршан*) древней и средневековой Индии, не потерявшая своего значения и по сей день, оставаясь по-прежнему живой традицией. Наряду с мимансой и вайшешикой она занимала позицию т. н. реализма в полемике с буддистами, которая была основным движущим фактором развития индийской философии в средние века. Однако *ньяя* представляет для историка философии интерес не только по этой причине. В свой ранний период она выдвинула уникальную по своей завершенности и полноте систему методологии познавательной деятельности, что обеспечило ей особое место среди древнеиндийских наук. Однако впоследствии, в ходе оживленной полемики с буддистами школы Дигнаги и Дхармакирти последователи *ньяи* перенесли свое внимание с вопросов методологии на проблемы логики и эпистемологии. Данное обстоятельство, по всей видимости, и привело к тому, что специалисты рассматривали *ньяю* как философскую систему, «специализирующуюся» главным образом на этих проблемах. В данной публикации и статье А. В. Парибка, напротив, преследуется цель показать значение *ньяи* в индийском мышлении как методологии познавательной деятельности. Выбор начала «Ньяя-бхашьи» для перевода и отдельной публикации обусловлен именно стремлением показать на небольшом и в то же время емком тексте, относящемся к добуддийскому периоду истории *ньяи*, то, как строили и разворачивали свою схему мышления древние *наияйики*.

Базовым текстом *ньяи* как традиции являются «Ньяя-сутры» [1], датируемые периодом II—IV вв. [2] и приписываемые легендарному мудрецу Акшападе/Гаутаме, о котором никаких достоверных сведений не сохранилось. Текст «Ньяя-сутр» чрезвычайно лаконичен (хотя он и пространнее по сравнению с другими текстами жанра сутр) и поэтому труден для понимания; первое свое нормативное и последовательное толкование он получает в комментарии Ватсьяяны Пакшиласвамина «Ньяя-бхашья» (V в.). С течением времени к сутрам было составлено множество комментариев, субкомментариев, суб-субкомментариев и т. д., однако здесь мы упомянем лишь те из них, которые привлекали при переводе. А именно, мы пользовались главным образом «Ньяя-варттикой» и комментарием к ней «Ньяя-варттика-татпарья-тика»; первый текст комментирует «Ньяя-сутры» и «Ньяя-бхашью», а второй, комментируя сутры и комментарии к ним, толкует, в основном, «Ньяя-варттику». Варттика написана жившим в VII в. н. э. брахманом Уддьотакарой, родом из города Шругхна, находившегося на территории Пенджаба, Тика составлена великим брахманистским философом Вачаспати Мишрой. По одной из традиций считается, что он был брахманом родом из Митхилы (современный штат Бихар), где и сейчас есть деревня Бхама, названная по имени его дочери [3]. Согласно другой традиции принято считать его родиной район Сахарша на восточной границе Дарбханги. Временем его жизни большинство ученых считают IX в. [4] Вачаспати Мишра известен как автор нескольких авторитетных работ, относящихся к разным брахманистским философским традициям. При переводе мы также обращались к «Бхашья-чандре», комментирующему главным образом «Ньяя-бхашью». Об авторе этого текста ничего определенного не известно, за исключением того, что его звали Рагхуттама. Поскольку он ссылается на Уддьотакару и Вачаспати Мишру, жил он не ранее X в.; а то обстоятельство, что он знаком с понятиями и техникой Новой Ньяи, позволяет поднять эту планку до XIII в. Единственная рукопись «Бхашья-чандры» была найдена в собрании рукописей, принадлежавших видному ведантистскому философу Мадхусудане Сарасвати, из чего явствует, что автор жил не позже XVI в. [5]

О значении той или иной дисциплины в индийской культуре судить лучше всего не на основании привнесенных извне представлений о ней, а исходя из того, как она сама видела свое место среди других областей знания. В этом смысле *ньяя* представляет собой особый и вы-

---

[1] Для простоты изложения мы опускаем из рассмотрения факт деления *ньяи* на две подтрадиции — Старую Ньяю и Новую Ньяю. «Ньяя-сутры» как базовый текст относятся только к первой подтрадиции

[2] Более подробные сведения о датировке «Ньяя-сутр» см.: *Шохин В. К.* Брахманистская философия: древний и раннеклассический период. М., 1994. С. 261

[3] Encyclopedia of Indian Philosophies / Ed. by K. Potter. Delhi, 1977. Vol. II. P. 303.

[4] Ibid. P. 453.

[5] См.: The Nyāyasutras of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara / Tr. by G. Jha. New Delhi, 1984. Vol. I. P. XXVII (Introduction by G. Kaviraj).

деленный случай: уже Ватсьяяна говорит, что *ньяя* есть «светоч всех наук, средство для всех действий, опора всех [социальных] норм (*dharma*), [и она] возвеличена среди наук»[1]. Уддьотакара затем поясняет, что *ньяя* потому есть светоч всех наук, что все науки постигают предмет, «освещенный» (то есть явленный) проблематизацией, инструментами истинного знания и т. д. При этом ни проблематизация, ни инструменты истинного знания и прочие составляющие познавательной ситуации не входят в компетенцию этих наук как объекты исследования, ими занимается особая наука, и такая наука есть *ньяя*[2]. Именно она исследует инструменты истинного знания и пр., а это значит, что она занимает позицию методологии, ибо ее интересует отношение науки к ее объекту, каковое не схватывается во всех остальных науках. Таким образом, *ньяя* как философская система представляет собой сложное образование, включающее не только эпистемологические и онтологические представления, но и выраженную методологическую компоненту.

Поскольку основные термины *ньяи* получили свое толкование в статье А. В. Парибка, мы остановимся здесь лишь на переводе терминов *padārtha* и *tattva*. Первым термином Ватсьяяна называет шестнадцать предметов *ньяи*, перечисляемых первой сутрой, а второй используется в самой сутре для обозначения такого свойства этих предметов, познание которого ведет к избавлению от уз сансарного бытия. Перевод их представляет собой определенные трудности, и устоявшегося варианта до сих пор нет.

Каждая наука изучает определенную действительность, которую она уже положила сущей объективно. Однако само это изучение возможно лишь по создании представления о том, что составляет эту действительность, после прорисовывания ее картины, которая затем отождествляется с самой действительностью (поэтому такую картину можно назвать онтологической). Онтологическая картина складывается из конечного множества особых элементарных предметов, элементарность которых заключается в том, что они уже не сводятся (по крайней мере в этой картине) друг к другу и образуют любой объект исследуемой действительности. Вышесказанное можно пояснить на примере геометрии: она изучает такую действительность, которую составляют определенные свойства пространства, и для нее объективно существующими предметами являются фигуры и тела, собственно и составляющие ее онтологическую картину. Здесь элементарными предметами являются точка, прямая и плоскость; любая геометрическая фигура состоит из вполне конечного множества этих предметов. Обратимся теперь к древнеиндийским наукам, которых Ватсьяяна перечисляет всего четыре: Веды (*trayīvidyā*), наука о хозяйстве (*vārttā*), наука управления (*nītividyā*) и *ньяя* (*nyāyavidyā* = *ānvīkṣiki*). Веды за-

[1] См.: Ньяя-бхашья, I.1.1.

[2] См.: Ньяя-варттика, I.1.1.

нимаются ритуальной практикой (которая и составляет действительность, исследуемую Ведами), поэтому вполне очевидно, что в онтологической картине Вед элементарными предметами являются конкретные ритуалы (например, возлияние *агнихотра*) и прочие элементы практики, связанной с ними; наука о хозяйстве, соответственно, имеет такую онтологическую картину, в которой элементарными предметами являются земля, плуг, повозка и т. д.; область же исследования *ньяи* есть действительность познавательной ситуации, и в онтологическую картину *ньяи* входят также элементарные предметы, которыми в данном случае являются достоверные познавательные акты (осмысливаемые как инструменты истинного знания), их объекты, проблематизация и т. д.[1]

Итак, в каждой науке, по Ватсьяяне и Уддьотакаре, есть набор неких элементарных предметов, к комбинации которых сводится любой изучаемый объект (или, точнее, из которых строится любой исследуемый объект). Такого рода элементарные предметы и обозначаются у Ватсьяяны термином *padārtha*. Весьма примечателен в этой связи тот факт, что и Ватсьяяна и Уддьотакара в качестве его синонима дают термин *prasthāna* — «отправное начало, отправной пункт»: элементарные предметы действительно суть начала, от них отправляется в своей исследовательской деятельности наука, к которой они относятся.

Термин *padārtha* как никакой другой отражает своеобразие индийского теоретического мышления: оно полагает вначале конечное множество предметов, из которых оно затем последовательно конструирует объекты исследуемой действительности[2]. Такой тип теоретического мышления можно назвать конструктивистским. Таким образом, в свете всего вышесказанного представляется наиболее адекватным переводить термин *padārtha* (исходя не из этимологии, а из его функционального значения) как «базовый предмет», когда он употребляется для обозначения фундаментальных предметов той или иной отрасли знания. Уточнение это существенно, ибо данный термин имеет еще и значение предмета познания, и в этом значении он используется во всей философской литературе, не только в *ньяе*; подобный смысл данного термина явствует уже просто из его этимологии, ибо *padārtha* в буквальном переводе означает «предмет слова». Можно усомниться

---

[1] Описание элементарных предметов можно найти у Ватсьяяны и Уддьотакары (см. настоящий перевод, а также «Ньяя-варттику» (с. 65—66)).

[2] Ярчайшим примером такого стиля мышления является санскритская грамматика (*vyākaraṇa*), созданная индийской традицией. См. статью «Индийская языковедческая традиция» в «Лингвистическом энциклопедическом словаре» (М., 1990. С. 178): «Исходный материал грамматики: упорядоченный морфонологически список фонем и их вариантов (*pratyāhārasūtra*); полный список корней с указанием их значений; массив, состоящий более чем из 200 списков имен, наречий, служебных слов и отчасти аффиксов (каждый из таких списков есть область применения какой-либо сутры). Задача грамматики — породить, *отправляясь* (курсив мой. — *Д. О.*) от этого материала, морфонологические и морфологические, в меньшей степени синтаксические уровни санскрита».

в правомерности перевода одного термина двумя, тем более, что базовый предмет ведь тоже есть предмет познания, однако мы все же проводим подобное различение, дабы подчеркнуть «привилегированность» некоторых предметов познания для той или иной науки[1].

Теперь обратимся к тому, как переводился этот термин в индологической литературе. Традиционно он понимался (со столь же традиционными оговорками относительно условности подобного толкования) как категория. Неприемлемость подобного перевода вполне очевидна: категория есть либо тип предикатов, если следовать за Аристотелем (который и ввел это понятие), либо понятие, если следовать Канту и Гегелю. И в том и в другом случае категория — в мышлении, а не в бытии, осмысливаемом как положенное вне мышления. Неудовлетворительность перевода *padārtha* термином «категория» особенно сильно ощущалась в случае *вайшешики*[2], поскольку ее базовые предметы мыслятся как реально сущие, и поэтому видный исследователь *ньяи* и *вайшешики* К. Поттер предложил переводить *padārtha* как «a thing to which the word refers»[3]. Но этот перевод «работает» только в *вайшешике*, в случае же *ньяи* и прочих наук он не слишком удобен, что и продемонстрировал сам переводчик, назвав шестнадцать базовых предметов *ньяи* категориями[4].

Теперь о термине *tattva*. Среди ученых нет единого мнения о том, как надлежит толковать его, причем отсутствие этого единодушия иногда принимает просто удивительный оборот. Так, крупный знаток индийской философии пандит Ганганатха Джха понимает *tattva* как «real

---

[1] Интересно отметить, что переводчик «Начал» Евклида на санскрит фактически осмысливает геометрию как науку, базовыми предметами которой являются точка, прямая и плоскость, о чем недвусмысленно свидетельствует даваемое им определение для них: базовый предмет (*padārtha*), который наблюдаем и неделим, обозначается словом «точка» и т. д. (yaḥ padārtho darśanayogyo vibhāgānarhaḥ sa binduśabdavācyaḥ = The Rekhāgaṇita, or Geometry in Sanskrit composed by Samrāḍ Jagannātha. Vol. I. Books I—VI. Bombay Sanskrit Series No. LXI. Bombay, 1901. P. 3). Также любопытен тот факт, что проф. Таранатха Вачаспати, автор санскритского толкового словаря, обозначает термином *padārtha* не только шестнадцать базовых предметов *ньяи* и семь базовых предметов *вайшешики* (которые традиционно обозначались именно этим термином), но и 25 (26) бытийных начал *санкхьи* и *йоги*, обычно называемых словом *tattva*, а также фундаментальные ведантистские онтологические начала cit и acit. См.: Vācaspatya, a comprehensive Sanskrit dictionary / Compiled by Prof. Taranatha Tarkavachaspati. Calcutta, 1882. Vol. 18. P. 4225.

[2] *Вайшешика*, одна из брахманистских религиозно-философских систем, разработала онтологическую картину сущего, в которой базовыми предметами являются субстанции (*dravya*), качества (*guṇa*), движения (*karma*), общее (*sāmānya*), отличие (*viśeṣa*), соприсущность (*samavāya*) и отсутствие (*abhāva*). Сходство этой картины с системой категорий по Аристотелю, по-видимому, и привело исследователей к осмыслению *padārtha* как категории.

[3] См.: *Potter K.* The Padārthatattvanirūpaṇam of Raghunātha Śiromaṇi. Cambridge (Mass.), 1957. P. 4.

[4] Ibid. P. 2 ff.

nature (of things)»[1], и тогда *tattva* есть свойство предметов (такой перевод можно назвать «онтологическим»), однако столь же известный специалист по *ньяе* Г. Оберхаммер, не соглашаясь с Г. Джхой, переводит данный термин как «truth about things»[2], и таким образом *tattva* оказывается свойством знания о предметах (поэтому такой перевод можно назвать «эпистемологическим»). Самое интересное заключается в том, что оба (как мы видели, практически противоположных по смыслу) варианта перевода даются на основании анализа одного и того же фрагмента «Ньяя-бхашьи», а именно определения *tattva*. Обратимся теперь к самому определению. Ватсьяяна формулирует его следующим образом: (arthatattvam=) sataśca sadbhāvo 'sataścā 'sadbhāvaḥ. И Джха и Оберхаммер для него дают по смыслу тождественный перевод (что делает еще более поразительным принципиальное различие их толкований *tattva*); у первого он звучит так: «it is nothing else but 'being' or 'existence' in the case of that which *is* (or *exists*); and '*non*-being' or '*non*-existence' in the case of that which *is not* (*does not exist*)», у Оберхаммера же он гласит: «the being of the existent and the non-being of the non-existent». В обоих случаях полуслужебное слово *-bhāva* толковалось в значении суффикса абстракции *-tā, tva*, а слово *sat* — в обобщенном значении сущего.

Однако, исходя из анализа толкований этого определения в привлеченных комментариях (и прежде всего в «Бхашья-чандре»), мы выдвигаем два принципиальных допущения в связи с его переводом: а) компонента *-bhāva* переводится как «бытие (тем-то)», то есть вполне аналогично немецкому Sein в профессиональном языке философов, б) слова *sat* и *asat* играют роль переменных (и тогда это определение оказывается формулой)[3]. Оба эти допущения взаимосвязаны, и принятие их приводит к тому, что перевод определения *tattva* принимает следующий вид (для наших целей перевод делается распространенным): [*tattva* есть] бытие сущего X как сущего X и небытие сущего не-X как сущего X. Или, если относить отрицательный префикс *a-* в слове *asadbhāva* не к *bhāva*, а к *sat*: [*tattva* есть] бытие сущего X как сущего X и бытие сущего не-X как сущего не-X. Из этого определения явствует, что *tattva* данного предмета (например горшка) заключается в том, что он существует как данный предмет (то есть как горшок) и не существует как отличный от него предмет (как, например, платок). То есть по этому определению *tattva* характеризует такие свойства предмета, как его самотождественность (*svatādātmya*) и нетождественность иным предметам (*anyā-*

---

[1] См.: The Nyāyasutras of Gautama, with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārttika of Uddyotakara. Vol. I. P. 2. (К. Поттер дает почти такой же перевод: «true nature».)

[2] *Oberhammer G. R. F.* Pakṣilasvāmin's Introduction to His Nyāyabhāṣyam // Asian Studies. Vol. II. No 3 (Dec. 1964). P. 307 ff.

[3] Подобные формулы — дело достаточно обыкновенное для индийской философии. См., например, определение ложного знания у Ватсьяяны: atasmiṁstad iti [jñānam] («знание о не-X, что это — X». — Ньяя-бхашья, I.1.4).

tādātmya); именно поэтому мы предпочитаем первый вариант перевода определения, поскольку в нем предмет X соотносится с предметами не-X, в то время как во втором варианте X соотносится с X, а не-X — с не-X, что выглядит довольно неуклюже. Исходя из этого, мы предлагаем переводить *tattva* как сущность, поскольку она в системе Аристотеля (который, собственно говоря, и ввел это понятие) и «отвечает» за самотождественность предмета[1]. Понятие сущности в *ньяе* отсылает к фундаментальному ее положению о том, что а) предметы познания существуют реально, б) они не «пусты», то есть в своем существовании каждый из них самодостаточен и не обусловлен другими предметами. Именно наличие у предметов познания такого свойства, как сущность вообще делает возможным достоверное знание их, и не случайно Уддьотакара определяет сущность именно с этой точки зрения: сущность есть свойство предметов познания быть причиной порождения (у познающего субъекта) представлений о них как они есть[2].

Таким образом, с некоторыми уточнениями и дополнениями мы принимаем «онтологический» перевод Г. Джха и К. Поттера.

Перевод сделан по критическому изданию: Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Miśra's Tātparyaṭīkā and Viśvanātha's Vṛtti (Ed. by Taranatha Nyaya-Tarkatirtha and Amarendramohan Tarkatirtha. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985) с привлечением изданий: Nyāyadarśanam, with Vātsyāyana's Bhāṣya, Raghūttama's Bhāṣyacandra and MM. Gaṅgānātha Jhā's Khadyota (Benares, 1920. Chowkhamba Sanskrit Series № 281) и Nyāyadarśana of Gautama with the commentary of Vātsyāyana and the gloss of Viśvanāth Nyāya Pañcānana (Ed. by M. M. P. Lakshmana Sastry Dravida and Nyayacharya Sri Ram Shastry Bhandari and M. M. P. Vindhyeshvari Prasad Dvivedi. Benares, 1920. Kāśī Sanskrit Series № 43). Ссылки на источники даются по критическому изданию. В сносках к переводу употребляются следующие аббревиатуры: НС — «Ньяя-сутры», НБх — «Ньяя-бхашья», НВ — «Ньяя-Варттика», НВТТ — «Ньяя-варттика-татпарья-тика», БхЧ — «Бхашья-чандра».

В заключение хотелось бы исполнить приятный долг и выразить чувство глубокой признательности А. В. Парибку, Я. В. Василькову и Э. Н. Темкину, всячески поддерживавшим нас в работе над переводом; пользуемся представившейся возможностью также поблагодарить своих коллег С. С. Тавастшерну за заинтересованное обсуждение статьи, побудившее к более глубокому осмыслению некоторых проблем, и за тщательную сверку перевода с текстом, а также Н. А. Янчевскую, снабдившую нас очень ценными материалами, которые иначе остались бы недоступны.

---

[1] Разумеется, мы при этом должны оговориться, что перевод этот достаточно условен, поскольку понятие сущности у Аристотеля тесно связано с понятием логоса, которое отсутствовало в индийской философии.

[2] См.: Ньяя-варттика. С. 31—32 (tattvaṁ padārthānāṁ yathāvasthitātmapratyayotpattinimittatvam).

ВАТСЬЯЯНА ПАКШИЛАСВАМИН НЬЯЯ-БХАШЬЯ I.1.1[1]

Инструмент истинного знания предметен в силу состоятельности деятельности, [имеющей место] после постижения предмета посредством инструментов истинного знания[2].

Без инструмента истинного знания нет постижения предмета, без постижения предмета у деятельности нет состоятельности. И познающий [субъект], имея предмет, данный через инструмент истинного знания, [соответственно], желает обрести этот предмет или его избежать. Старание его, побуждаемого желанием обретения или избежания [предмета], называется деятельностью. А ее состоятельность есть связанность с результатом. Тот, кто старается, желая обрести этот предмет или избежать его, [соответственно], обретает его или избегает. Предмет же [четвероякий]: удовольствие и причина удовольствия, страдание и причина страдания. И вот этот предмет инструментов истинного знания неисчислим, поскольку неисчислимы виды существ. И познающий [субъект], [и] объект истинного знания, и [итоговое] истинное знание имеют предмет, [лишь] когда инструмент истинного знания имеет предмет.

— Почему?

— Потому что при утрате одного из них предмет невозможен [как предмет]. Из них[3] познающий тот, кому, побуждаемому желанием обретения [или] избегания [предмета], принадлежит деятельность; то, чем он достоверно познает предмет, есть инструмент истинного знания; предмет, который достоверно познается, есть объект [для] истинного знания; различительное знание предмета есть [итоговое] истинное знание. И в этих четырех [компонентах ситуации познания] всесторонне охватывается сущность (*tattva*) предмета.

— Но что же такое сущность?

---

[1] Жирным шрифтом в переводе набирается текст сутроподобных предложений (*grahaṇakavākya*), встречающихся в тексте Бхашьи и выделяемых в издании полужирным шрифтом. Текст сутр и цитат из них в Бхашье набран малыми прописными буквами, стихотворные фрагменты — курсивом.

[2] «Инструмент истинного знания» — *pramāṇa*. Этот термин, вообще говоря, означает именно инструмент достоверного знания, но иногда он используется в значении самого достоверного знания, т. е. выступает синонимом термина *pramiti*. «Предметен» — *arthavat*, то есть «с предметом». Вачаспати Мишра поясняет, что посессивный суффикс *~vat* употреблен в значении неизменной связи (*nityayoga*), и отсюда вытекает понятие о «неотклонении (*avyabhicāritā*)» инструмента истинного знания от его предмета (tathā hi pramāṇam arthavad iti nityayoge matup | nityatā cāvyabhicāritā. — НВТТ. С. 3.26—27).

[3] То есть из вышеприведенных четырех компонент ситуации достоверного познания: субъект истинного знания (*pramātṛ*), инструмент истинного знания (*pramāṇa*), объект [для] истинного знания (*prameya*), итоговое истинное знание (*pramiti*).

— **Это бытие сущего как сущего и небытие не-сущего как сущего**[1]. Сущее, схватываясь [так]: «[Это] — сущее», как оно есть, не превратно, является сущностью. И не-сущее, схватываясь [так]: «[Это] — не-сущее», как оно есть, не превратно, является сущностью[2].

— Как же [возможно] постижение последнего (= не-сущего) с помощью инструмента истинного знания?

— [Это возможно]: потому что оно не дано, когда имеется в данности сущее, — как со светильником. Скажем, с помощью освещающего светильника видимое схватывается, [и] что не схватывается подобно видимому, того нет: если [оно] было бы, распознавалось бы как то [видимое], [но его] нет, в силу отсутствия события распознавания. Аналогично, при восприятии сущего инструментом истинного знания что не воспринимается как сущее, того нет: если бы было, распознавалось бы, [но его] нет, в силу отсутствия события распознавания. Таким вот образом инструмент истинного знания, являя сущее, являет и не-сущее.

А сущее будет разъясняться как распределенное на шестнадцать [базовых предметов].

НС I.1.1. Достижение сверхблага — от познания сущности инструментов истинного знания (*pramāṇa*), объектов [для] истинного знания (*prameya*)[3], проблематизации (*saṁśaya*), цели (*prayojana*), очевидного (*dṛṣṭānta*), содержательных утверждений (*siddhānta*), канонических частей аргументации (*avayava*), автономного мышления (*tarka*), установления (*nirṇaya*), конструктивной дискуссии (*vāda*), диспута (*jalpa*), оспоривания (*vitaṇḍā*), ошибочных логических оснований (*hetvābhāsa*), словесных уверток (*chala*), некорректных возражений (*jāti*), условий поражения (*nigrahasthāna*), — которые суть эти самые [шестнадцать] типов сущего[4].

Раскрытие [сложного слова] при определении [каждой его компоненты] — в соответствии с [действительным] числом [каждой компоненты]. Сочинительное сложное слово, [в котором перечисляются базовые предметы *ньяи*], — в смысле «и», [то есть в значении перечисления]. Родительный падеж «сущность инструментов истинного знания и т. д.» — приименный. Два родительных падежа «познание сущности» и «достижение сверхблага» — в значении прямого дополнения.

И вот эти-то [базовые предметы] суть наличные предметы, для непревратного познания которых здесь [дается] наставление. И этот самый пред-

---

[1] Анализ этого определения см. в нашем предисловии к переводу.

[2] В тексте оригинала *tattvaṁ bhavati*. Рагхуттама поясняет, что являться сущностью означает осуществлять свое бытие как сущности, то есть являть ее (bhavitā bhāvakartā kartā ceha prakāśakaḥ. — БхЧ. С. 10).

[3] Этот термин обозначает объекты, истинное знание которых не просто возможно, но и влечет за собой освобождение, то есть объекты, которые надлежит познавать желающему обрести освобождение. Тем самым эти объекты отделяются от остальных объектов, по поводу которых возможно истинное знание, но оно не приводит к освобождению (см.: НБх I.1.9).

[4] Этот фрагмент Бхашьи в оригинале стоит перед сутрой.

мет системы, указанный [в перечне] в совокупности, подлежит изучению. Далее, достижение сверхблага — благодаря познанию сущности объектов [для] истинного знания, Атмана и т. д. И об этом вновь говорит следующая сутра. То, что подлежит оставлению, [и] то, что воспроизводит его, абсолютное оставление [подлежащего оставлению], его средство, то, что подлежит достижению[1], — правильно постигнув эти четыре аспекта [каждого] предмета, достигают сверхблага.

— Из этих [шестнадцати базовых предметов] отдельно упоминать проблематизацию и прочие [базовые предметы] бессмысленно: проблематизация и т. д., будучи включены в соответствии с каждым случаем [либо] в множество инструментов истинного знания, [либо] в множество их объектов, не выключаются [из этих множеств].

— Это верно. Но для блага живых существ дается наставление в четырех науках, у которых [свои] отдельные, особые отправные начала (*prasthāna*) и четвертой из которых является вот эта рефлективно исследующая наука, наука *ньяи*. Ее отдельными, особыми отправными началами являются проблематизация и прочие базовые предметы (*padārthāḥ*)[2]. И без отдельного упоминания их эта [наука] была бы лишь духовным знанием, вроде [учения] Упанишад. Поэтому [*ньяя*] отдельно выдвигается [как самостоятельная научная дисциплина] посредством проблематизации и прочих базовых предметов как отправных начал. [Даже] из этих [базовых предметов] *ньяя* не развертывается ни по поводу неизвестного, ни по поводу [уже] установленного предмета.

— Тогда по поводу чего же?

— В отношении проблематизируемого предмета. [Ведь] как было сказано: «УСТАНОВЛЕНИЕ [ЕСТЬ] ФИКСАЦИЯ ПРЕДМЕТА [ПО ЕГО СУЩНОСТИ] ПО РАЗДУМЬИ НАД ПОЛАГАНИЕМ И ПРОТИВОПОЛАГАНИЕМ»[3]. Раздумье — про-

---

[1] То, что вместо четырех аспектов предмета Ватсьяяна перечисляет пять, означает, что два из них означают на самом деле одно и то же. И действительно, Уддьотакара и Рагхуттама сводят второй аспект к первому, то есть относят причины страдания к самому страданию. См. Рагхуттаму: «Страдание есть "то, что подлежит оставлению", то есть в высшей степени желательно оставить, "то, что воспроизводит его", — то, что порождает [его], а именно четверка из рождения и т. д. (под «и т. д.» имеются в виду деятельность, изъяны, ложное знание. — *Д. О.*); в соответствии с максимой о семени и ростке, под тем, что подлежит оставлению, имеется в виду страдание вместе с этой [четверкой]. И оно — одно» (hātumiṣṭatamaṁ heyaṁ duḥkhaṁ tasya nirvartakaṁ niṣpādakaṁ janmādicatuṣṭayam bījāṅkuranyāyena etatsahitaṁ duḥkhaṁ heyamabhipretam | idam ekam. — БхЧ. С. 18.16—18).

[2] Уддьотакара к сказанному Ватсьяяной добавляет: «Бывают четыре такие науки, и они имеют [свои] отдельные отправные начала: Веды (*trayī*), отправные предметы для которых суть возлияние агнихотра и прочие [ритуалы], наука о хозяйстве (*vārtā*), отправные предметы для которой суть плуг, повозка и прочие [предметы хозяйства], административная наука, которая следует делению [своего предмета] на господина, [его] советников и т. д., [и] рефлективно исследующая наука (*ānvīkṣikī*), следующая делению на проблематизацию и прочие [предметы]» (catasra imā vidyā bhavanti, tāśca pṛthakprasthānāḥ | agnihotrahavanaprasthānā trayī | halaśakaṭādiprasthānā vārtā | svāmyamātyabhedānuvidhāyinī daṇḍanītiḥ | saṁśayādibhedānuvidhāyinī ānvīkṣikī | — НВ. С. 35.13—15).

[3] НС. I.1.41.

блематизация[1], полагание и противополагание[2] — деятельность *ньяи*. Фиксация предмета [по его сущности] есть установление, оно же знание сущности.

И эта проблематизация есть познавательное событие, которое не фиксирует [вещь по ее сущности] и сводится к раздумью над вещью: «[Это] что — [то или другое]?» И включаясь в число объектов [для] истинного знания, [она] с этой целью[3] отдельно упоминается.

Далее цель: **цель есть то, будучи побуждаемым чем, действуют**. [Цель есть] предмет, из желания обрести который или избежать которого предпринимают действие, и им объемлются все живые существа, все действия, и все науки. И *ньяя* действует, опираясь на него[4].

— Но что такое *ньяя*?

---

[1] Проблематизация определяется в НС I.1.23 так: «Проблематизация — [это] раздумье с установкой на [определение] отличительного признака, имеющее место от: [1] усмотрения общего признака, [2] усмотрения многих признаков, [3] разномыслия, [4] неустановленности, дано ли [нечто], [5] неустановленности, не дано ли [нечто]» (samānānekadharmopapattervipratipatterupalabdhyanupalabdhyavyavasthātaśca viśeṣāpekṣo vimarśaḥ saṁśayaḥ | — NS I.1.23).

Важно иметь в виду, что проблематизация представляет собой **активную** составляющую познавательной деятельности, активность которой особенно четко проявляется в случае разномыслия (которое имеет место в случае восприятия двух диаметрально противоположных точек зрения по поводу одного и того же предмета) — в этом случае некто говорит: «Атман есть», а другой: «Атмана нет», и если у третьего, который услышал эти высказывания, нет **интенции, установки** на то, чтобы узнать, каково же реальное положение вещей, то у него не будет сомнения-проблематизации.

[2] В тексте оригинала *pakṣa* и *pratipakṣa*. Слова эти имеют двоякое значение: с одной стороны, они обозначают взаимопротивоположные признаки, приписываемые одной и той же вещи и выступающие как содержание полагания того или иного участника спора (конструктивного или неконструктивного), с другой же стороны, они обозначают и само полагание этого содержания. Ватсьяяна толкует эти термины во втором значении. См.: НБх I.1.41.

[3] Т. е. с целью выдвижения как особого, базового для *ньяи* предмета.

[4] Весьма любопытное обсуждение понятия цели в связи с важной индийской идеологемой *puruṣārtha* можно найти у Уддьотакары и Вачаспати. Так, Уддьотакара добавляет: «[Ватсьяяна говорит]: — Далее цель. — Но что такое цель? — Цель есть то, будучи побуждаемым чем, действуют — таков обычный [ее] смысл. — И чем побуждаются? — Некоторые [говорят], что социальными нормами (*dharma*), выгодой (*artha*), желанием (*kāma*) и освобождением (*mokṣa*). Мы же считаем, что побуждаются обретением удовольствия и избежанием страдания, ибо все предметы, поскольку [они] суть средства доставления удовольствия и страдания, побуждают сознание [к деятельности]» (НВ. С. 37.7—9). Вачаспати затем разбирает более подробно тему *puruṣārtha*: «Из них (= социальные нормы и т. д.) желанием называется влечение как таковое (*icchāmātra*) или же страстное влечение к красивым женщинам? Если первое, пусть и будет только желание [как цель], и не надобны [тогда] социальные нормы и остальное, поскольку каждый [предмет так или иначе] желаем. Если второе, [тогда] — неполнота определения, поскольку [в таком случае в множество предметов, по отношению к которым может быть желание], не включаются спиртное, охота и т. д., которые [ведь] также желаемы. Для социальных норм и освобождения [это] тоже [так], ввиду непобудительности [их] по отношению к нигилистам» (tatra kāma itīcchāmātram vocyate kāminīviṣayo vā rāga iti? Pūrvasmin kalpe kāma ityevāstu kṛtaṁ dharmādibhiḥ sarveṣāmeva kāmyatvāt | Uttrasminnavyāptiḥ, sarakamṛgayādīnām asaṁgrahāt | Dharmamokṣayorapi nāstikān pratyapravartakatvāt | — НВТТ. С. 37.20—23).

— *Ньяя* есть исследование предмета с помощью инструментов истинного знания. Вывод[1] (*anumāna*) опирается на восприятие и/или традицию, и он есть вторичное, рефлективное исследование. Рефлективное исследование есть повторное рассмотрение [того, что уже] усмотрено в восприятии и/или традиции. Рефлективно исследующая наука (*ānvīkṣikī*) есть то, что оперирует посредством него, и она есть наука *ньяи*, *ньяя* как научная дисциплина. А вывод, который противоречит восприятию и традиции, есть кажимость *ньяи*[2].

В отношении ее[3] конструктивная дискуссия и диспут имеют [свои] цели, оспоривание же [сейчас] будет рассмотрено [на предмет наличия цели]. Оспариватель — [тот, кто] действует посредством оспоривания. И если он, будучи спрошенным о цели [своего оспоривания], отвечает, что вот его полагание (*pakṣa*), вот его содержательные утверждения, [то он] перестает быть оспоривателем. Если же не отвечает [подобным образом], то вытекает, что он ни мирской [деятель], ни исследователь-профессионал, [то есть он попросту сумасшедший]. А если говорит, что цель — указать на противоречия в полагании оппонента, то и с этим аналогично: «тот, кто указывает», «тот, кому указывают», «то, чем указывают [противоречия в позиции]», «то, на что указывают»[4], — если он признает [все] это, [он] перестает быть оспоривателем. А если не признает, тогда это его высказывание, что цель — указать на противоречия в положении оппонента, становится беспредметным. Оспоривание есть совокупность выска-

---

[1] Следует подчеркнуть, что здесь слово «вывод» имеет процессуальное значение, то есть обозначает *выведение.*

[2] Имеется в виду, что если проводится вывод исходя из некоторых предпосылок, противоречащих восприятию (очевидности) и/или традиции, то он является не *ньяей*, а лишь ее кажимостью.

[3] В тексте оригинала *tatra*. Уддьотакара поясняет, что это слово отсылает к кажимости *ньяи* (*nyāyābhāsa*), а Вачаспати объясняет его толкование так: «[Уддьотакара] объясняет значение слова "в отношении ее" так: «в отношении ее, то есть в отношении кажимости *ньяи*». В самом деле, в случае конструктивной дискуссии и диспута у обоих участников [этих видов дискуссии] доказательства, [приводимые ими для обоснования своих позиций] не могут быть [одновременно] верными, поскольку [одной и той же] вещи не [могут быть] присущи два противоположных признака. Поэтому из двоих [участников дискуссии] у одного — *ньяя*, у другого же — кажимость *ньяи*. Так [оспоривание] отличается от конструктивной дискуссии и диспута. Сказано же "кажимость *ньяи*" [как значение слова *tatra*] в силу синтаксической близости, поскольку местоимение имеет значение синтаксически близкого [слова]» (tatraśabdārthaṁ vyācaṣṭe — tasminnyāyābhāse iti vādajalpakathayorhi na dvayoḥ vādiprativādinoḥ sādhane samīcīne sambhavataḥ, vastuni viruddhadharmadvayasamavāyābhāvāt | tasmāt dvayor ekasya nyāyaḥ ekasya tu nyāyābhāsa iti vādajalpābhyāṁ vivicyate | nyāyābhāsa iti saṁnidhānād uktam, sannihitārthatvāt sarvanāmna iti | — НВТТ. С. 45.16—19).

Смысл «разбора» оспоривания на предмет наличия у него цели заключается в том, что хотя чуть выше было заявлено о «пронизанности» всех действий какой-нибудь целью, невозможно усмотреть какую бы то ни было цель в оспоривании. Что касается конструктивной дискуссии и диспута, то они имеют своей целью установление действительного положения вещей.

[4] То есть сам оспариватель, оппонент оспоривателя, аргументация, противоречия соответственно.

зываний, в которой отсутствует утверждение [своего положения], но если он (= оспариватель) признает выражаемое, обозначаемое (*abhidheyam*) [этими высказываниями], это и становится его выдвигаемым положением. А если не признает, тогда имеет место лишь беспредметная болтовня и оспоривание отменяет само себя.

Далее, очевидное есть предмет из объектной области восприятия, по поводу которого воззрения мирских [деятелей] и исследователей-профессионалов не входят в столкновение. И оно есть также объект [для] истинного знания. Его отдельно упоминают, [ибо] вывод и традиция опираются на него, вывод и традиция могут быть [только] если оно есть, [при его] же неналичии их не может быть. И деятельность *ньяи* опирается на него. Через противоречие очевидному становится возможным (или следует) высказывать опровержение позиции оппонента, и через согласие с очевидным — обосновывать свою позицию. И [даже] нигилист, признавая очевидное, оставляет нигилизм. Не признавая же, каким доказательным средством он мог бы опровергнуть оппонента? И благодаря тому, что очевидное упомянуто [как отдельный базовый предмет *ньяи*], можно утверждать: «Пример — [нечто] очевидное, ввиду сосвойственности (*sādharmya*) с доказываемым имеющее свойство того»[1], «Или [нечто] противоположное, в силу противоположности ему»[2].

[Далее — содержательные утверждения.]

Содержательное утверждение есть предмет, признаваемый [в такой формулировке]: «Это есть»[3]. И оно есть также объект [для] истинного знания. Оно упоминается отдельно, [ибо] конструктивная дискуссия, диспут и оспоривание разворачиваются [только] если есть различие содержательных утверждений, и не иначе.

[Далее — канонические части аргументации.]

Пять составных частей совокупности слов, которой исчерпывается обоснование предмета, подлежащего доказательству, — тезис и т. д. — называются каноническими частями аргументации относительно [этой] совокупности. В них имеет место единение инструментов истинного знания: тезис — авторитетное сообщение, основание — вывод, пример — восприятие, подведение — уподобление, заключение есть демонстрация состоятельности, эффективности их всех в совокупности относительно одного [и того же] предмета. И вот это (= совокупность канонических частей аргументации) есть высшая *ньяя*. Конструктивная дискуссия, диспут и оспо-

---

[1] НС I.1.36. Сосвойственность = общность по свойству, того = доказывемого.

[2] НС I.1.37. Речь идет об одной из канонических частей аргументации, которых всего пять: тезис (*pratijñā*), основание (*hetu*), пример (*udāharaṇa*), подведение (*upanaya*) и заключение (*nigamana*).

[3] Ватсьяяна далее объясняет устройство термина «содержательное утверждение» (*siddhānta*) так: «Предмет, признаваемый [в такой формулировке]: "Он является таким-то", есть содержание (*siddham*). Содержательное утверждение есть констатация (*saṁsthiti*) содержания [как принятого], констатация [причем] есть установление [сущего] в бытии таким-то, [а не иным], закономерное [приписывание] признака-предиката (*dharmaniyama*)» (idamitthambhūtañcetyabhyanujñāyamānam arthajātaṁ siddham, siddhasya saṁsthitiḥ siddhāntaḥ, saṁsthitiritthambhāvavyavāsthā dharmaniyamaḥ | — НБх I.1.26).

ривание развертываются посредством нее, а не иначе; установление сущности опирается на нее. И вот эти канонические части аргументации, будучи разновидностью артикулированной речи (*śabda*) [и следовательно], находясь среди объектов [для] истинного знания, с этой целью[1] упомянуты отдельно.

[Далее — автономное мышление.]

Автономное мышление[2] не включается в число [четырех] инструментов истинного знания, [и] не является другим, [пятым] инструментом истинного знания: оно применимо для познания сущности, оказывая поддержку для инструментов истинного знания. [Вот] пример его [применения]. [Спрашивается:] Это рождение вызывается произведенной причиной? Или не произведенной? Или же [оно] беспричинно? Мышление (*ūha*) по поводу предмета с нераспознанной сущностью посредством сообразовывания (*upapatti*) [всех возможных] факторов развертывается так: если [рождение] вызывается произведенной причиной, [тогда] пресечение рождения возможно, благодаря пресечению [его] причины. Если же не произведенной причиной, тогда в силу невозможности пресечения причины невозможно пресечение рождения. А если [рождение] беспричинно, то не сообразна причина для свертывания [его], ибо возникающее беспричинно не «свернется» ведь. Поэтому не [будет] пресечения рождения. [Таким вот образом] инструменты истинного знания, развертываясь по поводу предмета автономного мышления [и приводя к выводу]: «Рождение обусловлено поступками», получают поддержку от автономного мышления, так что автономное мышление служит для познания сущности через анализ (*vibhāga*) объекта, о котором — знание сущности. Вот это автономное мышление, имеющее такую природу, совместно с инструментами истинного знания и имеет место в споре[3] для обоснования или опровержения предмета. Поэтому оно, хотя и находится среди объектов [для] истинного знания, с этой целью упоминается отдельно.

[Далее — установление.]

Установление, [оно же] знание сущности, есть результат [применения] инструментов истинного знания. Им завершается конструктивная дис-

---

[1] То есть с целью указать как базовый предмет, специфический для *ньяи*.

[2] Обычно *tarka* переводился как «гипотетический аргумент[ация]» или «умозрительный аргумент[ация]», что представляется переводом хотя и близким к оригиналу, но все же дающим превратное представление о *сути* этого базового предмета *ньяи*. Это не аргумент, потому что аргумент принципиально «атомарен», в то время как *tarka* есть сложная, многозвенная мыследеятельность, мышление (*ūha*), которое оперирует аргументами (kāraṇa = pramāṇa = hetu, см.: НБх I.1.40). Далее, не слишком удачно переводить tarka как «умозрительный аргумент» еще и потому, что понятие умозрения тесно связано с платонизмом, и кроме того, умозрение означает усмотрение того, что уже есть, а *tarka* по своему существу представляет собой конструирование своих предметов. В своем варианте перевода *tarka* характеристикой «автономное» мы обозначаем тот факт, что данный тип мышления имеет дело не с предметом, по поводу которого разворачивается познавательная деятельность, а со своими, особыми предметами (критерии, основания), и в этом заключается его автономность.

[3] В тексте оригинала *vāda*, которое употреблено здесь не в терминологическом значении.

куссия, [и] диспут и оспоривание [служат] для защиты его. И вот эти автономное мышление и установление несут [на себе] ход мирских дел. Так что это самое установление, [хотя] и будучи среди объектов [для] истинного знания, с этой целью упоминается отдельно.

[Далее — конструктивная дискуссия.]

Конструктивная дискуссия же есть совокупность высказываний[1], **принадлежащая разным выступающим, снабженная средствами обоснования (*sādhana*) каждого из [выдвинутых] положений (*adhikaraṇa*) и имеющая своим завершением одно из двух положений как установление. Она упоминается отдельно с целью дополнительного определения.** Ибо благодаря тому, что [она] получила дополнительное определение, речевая практика (*vyavahāra*) становится [нацеленной] на познание сущности. Ее две разновидности — диспут и оспоривание — для защиты [уже] удостоверенного знания (*adhyavasāya*), так было сказано [в НС IV.2.50].

[Далее — ошибочные логические основания.]

Ошибочные логические основания упомянуты отдельно от условий поражения, ибо [лишь их даже] в конструктивной дискуссии можно подвергать критике, условия же поражения имеют место [только] в диспуте и оспоривании.

[Далее — словесные увертки, софизмы, условия поражения.]

Отдельное упоминание словесных уверток, софизмов и условий поражения — с целью дополнительного определения. Ибо когда словесные увертки, софизмы и условия поражения получают дополнительное определение, [становится возможным] избежание их в своей аргументации[2] [и] изобличение [их] в чужой аргументации. И когда оппонент использует софизм, легко завершить [диспут в свою пользу] и легко самому применять [его][3].

И вот эта рефлективно исследующая наука, анализируемая с помощью инструментов истинного знания и прочих базовых предметов,

светоч всех наук, средство для всех действий, опора всех [социальных] норм (dharma), возвеличена среди наук.

А то знание сущности, которое предназначено для достижения сверхблага, должно пониматься в соответствии с той или иной наукой. Здесь же, в науке об Атмане и т. д., знание сущности есть знание сущности Атмана и т. д., [а] достижение сверхблага есть обретение избавления. //1//

---

[1] Непонятно, что здесь имеется в виду под *vākya*: то ли просто высказывание как таковое, то ли полноформатная аргументация (*pañcāvayavavākya*).

[2] В оригинале *vākya*. По всей видимости, оно означает то же, что и *pañcāvayavavākya*.

[3] Уддьотакара замечает, что здесь может быть усмотрено противоречие: с одной стороны, сказано про избежание в своей аргументации некорректных возражений, а с другой стороны, тут же говорится, что знать их надо для эффективного использования. Но это противоречие, продолжает Уддьотакара, лишь кажущееся, ибо Ватсьяяна имел в виду знание некорректных возражений для уличения оппонента, когда он будет пользоваться ими: в этот момент надо указать судьям на факт применения оппонентом такого-то и такого-то вида некорректного возражения. См.: НВ. С. 63.7–12.

РАННЯЯ ИСТОРИЯ МЕСОПОТАМСКИХ СОЗВЕЗДИЙ (К проблеме происхождения созвездий) [1]

Г. Е. Куртик
Институт истории естествознания и техники
Москва

Создание системы созвездий, покрывающей фактически всю небесную сферу, — выдающееся достижение древнемесопотамской цивилизации. Во II—I тыс. до н. э. эта система послужила основой для развития астрономии как в самой Месопотамии, так и за ее пределами.

Наиболее ранние известные клинописные тексты, содержащие названия созвездий, датируются началом II тыс. до н. э. Однако вероятно, что созвездия в Месопотамии существовали и в более раннюю эпоху; письменная фиксация — это только этап в их развитии.

Истории месопотамских созвездий посвящена обширная литература, базирующаяся в основном на источниках II—I тыс. до н. э., в которых названия созвездий приводятся в явном виде; проблема происхождения созвездий при этом относится к числу наименее изученных [2].

В настоящем исследовании сделана попытка рассмотреть самые ранние известные письменные и изобразительные источники III—начала II тыс. до н. э. как основу для изучения проблемы возникновения месопотамских созвездий.

При этом нас интересуют прежде всего два вопроса: 1) можно ли на основе данных источников сделать вывод о том, что созвездия в Месопотамии уже были выделены в соответствующий период, и если — да, то 2) о каком созвездии или группе созвездий в них идет речь?

Как правило, вывод оказывается отрицательным или неопределенным, поскольку источники в большинстве случаев допускают различное, иногда противоположное по своему смыслу, толкование. Необходимо, однако, подчеркнуть, что настоящее исследование представляет собой только введение в тему, которая требует гораздо более обширного и детального рассмотрения.

[1] Настоящее исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (код проекта № 96-03-04591) и Российского фонда фундаментальных исследований (код проекта 01-06-80334).

[2] Более или менее полную библиографию см.: [Куртик, 2000а; Walker, 1993].

1. Ранняя астральная символика



Рис. 1

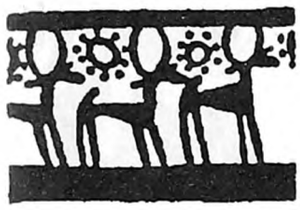


Рис. 2



Рис. 3



Рис. 1

Звезда — один из наиболее ранних астральных символов, встречающихся на печатях и керамических изделиях в древней Месопотамии.

Наиболее ранние известные изображения звезд в керамике датируются хассунским периодом (VI тыс. до н. э.) [Goff, 1963, Fig. 31, 45]. Позднее, в халафский и убейдский периоды (V—первая половина IV тыс. до н. э.) число подобных изображений растет (рис. 1, 3—6)[1]. На протяжении III тыс. до н. э. звезда — часто используемый элемент изображений на печатях.

Характер изображений звезд различался в разных традициях. Типологически можно выделить два основных вида звезд: 1) лучевые звезды, у которых имеется центр, служащий либо точкой пересечения лучей (и в этом случае число лучей всегда четное), либо точкой, откуда лучи исходят; 2) звезды-розетки, у которых лучи напоминают своей формой лепестки цветов.

Число лучей у звезд могло равняться 4, 6, 8, реже — 5, 7; известны многолучевые звезды, у которых число лучей невозможно сосчитать. Число лепестков у звезд-розеток также могло существенно различаться (рис. 9—11); особое значение с конца IV тыс. до н. э. получили восьмилепестковые розетки (рис. 11, 24)[2].

Крест интерпретируется обычно как знак земли [Антонова, 1984, с. 69 и сл.], но в ряде случаев он имел, по-видимому, также астральное значение как стилизованное изображение четырехлучевой звезды (рис. 3, 13).

Центр звезды на некоторых изображениях III тыс. до н. э. обозначался точкой или маленьким кружочком, от которого расходились лучи, штриховые или в виде лепестков (рис. 12, 24)[3].

Астральный смысл имели изображения звезды в круге [Amiet, 1962, Fig. 970; 966; 712; 850 и др.; Goff, 1963, Fig. 180; 409], а также сияющих, напоминающих солнце дисков [Amiet, 1962, Fig. 123, 393,

[1] См. также: [Goff, 1963, Fig. 58: 11, 26, 33; 67—70, 80, 83: 1, 86, 132, 143, 199 и др.].

[2] Розетки с восемью лепестками см.: [Goff, 1963, Fig. 67, 454, 461, 470, 478—479 и др.], с большим числом лепестков см.: [ibid., Fig. 70, 132, 161: 35, 410, 413, 553—555 и др.]; различного рода розетки на печатях из Ура, датируемые началом раннединастического периода, см.: [UE III, Pl. 34—35].

[3] См. также: [Amiet, 1962, Fig. 97, 150, 258, 373, 389, 393 и др.; Goff, 1963, Fig. 58: 33, 181, 391, 517, 688 и др.].

1274—1275 и др.; Goff, 1963, Fig. 87, 123, 136, 688]. Диски без лучей, стоящие над или рядом с какой-либо мифологической фигурой, трактуются иногда также как астральный символ [Hartner, 1965, p. 3; Porada, 1987, p. 282, Fig. 2, 5].



Рис. 5

На печатях III тыс. до н. э. лучи звезд и лепестки розеток нередко обозначались точками (рис. 2, 10)[1].

Различия в изображении звезд, несомненно, имели не только художественное, но и смысловое значение, но в чем конкретно оно заключалось, сказать трудно или даже вообще невозможно.

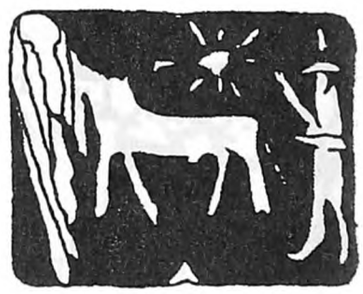


Рис. 7

Предположительно можно выделить следующие три функции знака звезды на печатях и керамических изделиях в IV—начале III тыс. до н. э.:

1) звезда как элемент «пейзажа»; 2) звезда как декоративный элемент; 3) звезда как символ.

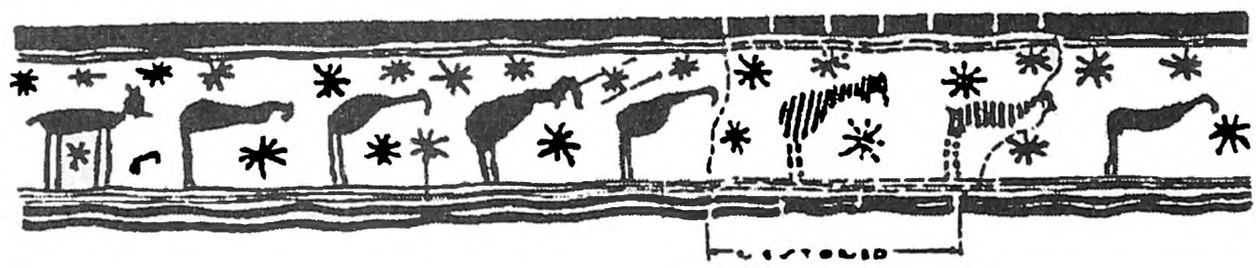


Рис. 6

В «пейзаже» звезда выступает в своем прямом значении — «звезда» (что знак изображает, то и означает); художник при этом решает одну-единственную задачу — изобразить объект *похоже*; звезда в «пейзаже» — часть природного фона, на котором разворачивается сакральное или мифологическое действие (рис. 1, 6—7, 8)[2].

---

[1] Так называемые «точечные звезды» (pointed-stars) [Amiet, 1962, Fig. 293—294, 375—376 и др.; Goff, 1963, Fig. 85, 90, 124: 33, 378, 392 и др.].

[2] Слово «пейзаж» поставлено нами в кавычки, чтобы подчеркнуть его отличие от современного термина. Пейзаж как особый вид изображения местности, в котором *каждый* элемент выступает в своем видимом облике и обозначает самого себя, не существовал в месопотамском искусстве IV—III тыс. до н. э. Элементы пейзажа, тем не менее, можно обнаружить на некоторых древних изображениях, например в сценах охоты или в ритуальных сценах (детали рельефа местности, попытки пространственного изображения предметов). Такого рода «пейзажным» элементам свойственна реалистичность изображения, они узнаваемы. Чисто мифологические сюжеты могли нередко изображаться таким образом, как если бы они происходили в пространстве. При этом астральные символы размещали, как правило, наверху, а земные внизу. Возможность интерпретации астральных символов как части пейзажа допускается Амье [Amiet, 1956, p. 114]. Об элементах пейзажа в древнем искусстве см.: [Антонова, 1984, с. 63—64].



Рис. 8

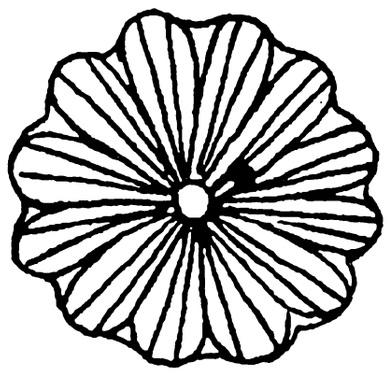


Рис. 9

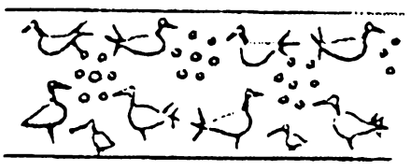


Рис. 10



Рис. 11



Рис. 12

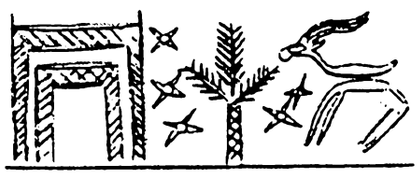


Рис. 13

Как декоративный элемент при росписи керамических изделий звезда используется потому, что воспринимается человеком как *красивая* графема, безотносительно к ее астральному или какому-либо иному значению (рис. 5, 6) [1].

Звезда как символ имеет принципиально иное назначение. Символ обозначает всегда не то, что изображает, и фиксирует не предметную действительность, а нечто в системе представлений человека о мире. Он может при этом употребляться двояким образом — напрямую, фиксируя отношение символ—предмет (многие месопотамские божества имели свои особые символы), либо косвенным образом, изменяя нечто по соседству: указывая, например, на то, что изображенный рядом предмет принадлежит к определяемому им (этим символом) классу (функция детерминатива). Последняя функция особенно важна при анализе месопотамских изображений, на которых присутствует звезда, поскольку на письме звезда использовалась позднее в качестве детерминатива перед именами божеств. Звезда как символ в глиптике и керамике могла иметь также значение астрального детерминатива.

Разделить три указанные функции изображения звезды в глиптике и керамике в большинстве случаев не представляется возможным, поскольку для этого не существует объективного критерия. Но если этого не сделать, то невозможно понять, что же именно изображено.

Ситуация осложняется еще и тем, что на большинстве изображений знак звезды имеет, как правило, не одну, а большее число функций. Например, в керамике он может выполнять как декоративную роль, так и роль символа одновременно. Реалистичность изображения (признак «пейзажности») иногда свойственна мифологическим сюжетам, где все изображенные персонажи — символы. В некото-

[1] Звезды и розетки как декоративный элемент присутствуют, возможно, уже на расписной керамике хассунского и халафского периодов [Goff, 1963, Fig. 31, 35, 67—70].

рых орнаментах, составленных из звезд и фигур животных, изображения носят столь реалистический характер, что напоминают зарисовки с натуры (рис. 5, 6) [1].



Рис. 14

Предложенная классификация позволяет дифференцировать изобразительный материал с точки зрения его значимости для понимания ранней истории созвездий в Месопотамии.

Звезды *как элемент «пейзажа»*, независимо от того, настоящий это пейзаж или часть мифологического действия, свидетельствуют только о том, что звездное небо как явление природы известно человеку давно и занимает в его воображении определенное место. Подробных, претендующих на точность «зарисовок» звездного неба не существует. Мы не можем назвать ни одного раннего изображения, имеющего месопотамское происхождение, из которого следовало бы, что на нем изображено звездное небо и созвездия.



Рис. 15

Декоративные изображения звезд в керамике также не дают почти ничего для реконструкции ранней истории созвездий. Звезда как формообразующий элемент орнамента могла возникнуть без какой-либо связи с астральной тематикой. Цветок, снежинка — вероятные природные прототипы для звездообразной графемы. Звезда возникает естественным образом при делении круга на равное число частей без каких-либо природных ассоциаций.



Рис. 16

Некоторые мотивы в орнаменте, тем не менее, могут быть истолкованы как «астральные», поскольку на них или рядом с ними присутствуют изображения, имеющие астральное значение (рис. 2) [2].

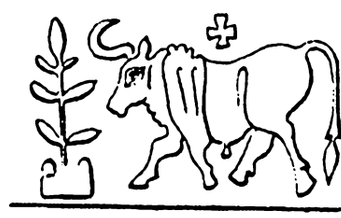


Рис. 17

Символическое значение звезды и звезды-розетки неоднозначно. Можно выделить следующие четыре вероятных значения звезды на изображениях IV—III тыс. до н. э.:

1) **светило, звезда**; изображение звезды обозначает какое-либо светило, или, говоря точнее, божество-светило (Солнце, Венеру, звезду) непосредственно;

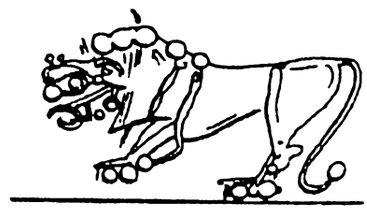


Рис. 18

[1] См. также: [Goff, 1963, Fig. 80; 83; 143].

[2] См., например, [Goff, 1963, Fig. 85]: ряд похожих животных движутся друг за другом по кругу; над каждым из них — знак звезды или солнца (халафский период); см. также: [Hartner, 1965, Fig. 24].



Рис. 19

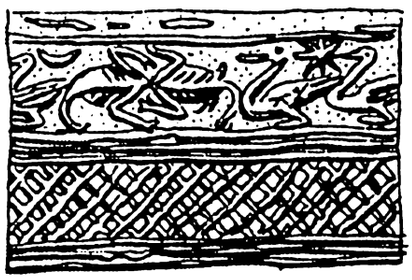


Рис. 20

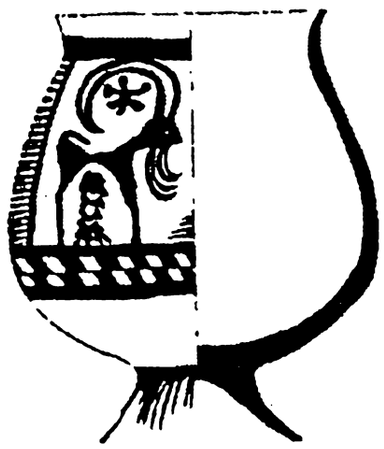


Рис. 21



Рис. 22

2) **небо, небесный**; изображение звезды — естественный символ ночного неба; одно из самых ранних его значений в клинописи это — AN «небо» [1];

3) **божество**; изображение звезды в III тыс. до н. э. использовалось в качестве детерминатива перед именами божеств (не только небесных, но всяких вообще божеств); в указанном смысле оно могло употребляться и в более раннюю эпоху;

4) **созвездие**; изображение звезды, поставленное рядом с каким-либо другим символом, могло иметь значение астрального детерминатива, указывающего на то, что данный символ исполняет роль фигуры созвездия.

Звезда-розетка как символ могла иметь те же значения, что и просто звезда, но к ним необходимо добавить два следующих значения:

5) **растительный символ** (символ плодородия), известный, по-видимому, уже в эпоху неолита;

6) **солярный символ**.

Помимо звездообразных графем, на ранних изображениях встречаются и некоторые другие символы, напрямую связанные с небесной областью: месяц, диски (как с лучами, так и без них), точки, излучение, исходящее от фигур, и т. д. [2]

В литературе иногда предполагается, что присутствие перечисленных астральных символов на изображении или рядом с каким-либо изображением указывает на его астральное значение [Hartner, 1965, p. 3; Amiet, 1962, p. 132].

[1] Изображение звезды в значении «небо» могло, однако, иметь не только астральное значение. Различие между «астральный» и «небесный» существенно для Месопотамии, где известны божества, которые считались «небесными» (в противоположность «земным» божествам), но не отождествлялись со светилами, т. е. не были астральными. В явном виде указанное различие засвидетельствовано в поздних космологических текстах I тыс. до н. э., в которых предполагается, что небо имеет глубину и подразделяется на три уровня, состоящие из трех пород драгоценного камня: на нижнем, ближайшем к человеку уровне, находятся божества-созвездия (астральные объекты), на среднем — небесные божества Игиги (не связанные со светилами, хотя и находящиеся «на небе»), на верхнем — бог неба Ану (по одной из версий — также Игиги) [Lambert, 1975, p. 58–59; Куртик, 1999, с. 65–67]. «Небо Ану» (*šamû ša ^{d}a-nim*) встречается уже в мифе об Этане; см., например: [Horowitz, 1990, p. 515, line 39]. Не исключено, что подобные представления существовали и в более раннюю эпоху.

[2] Анализ подобных изображений в месопотамской глиптике III тыс. до н. э. см.: [Куртик, 1998].

Такая интерпретация, однако, не может быть принята безоговорочно. Например, знак звезды или розетки среди символических изображений фигур сражающихся божеств и монстров (сюжет, многократно повторяющийся на печатях раннединастического периода и более поздних, как, например, на рис. 24, 25)[1] может, во-первых, обозначать астральное божество непосредственно (например, богиню Инанну, отождествлявшуюся с Венерой), но при этом не иметь значения детерминатива (а это означает, что фигуры, изображенные рядом с ним, могут не иметь астрального значения); во-вторых, он может иметь значение детерминатива, но не астрального, а божественного, указывающего на то, что изображенные рядом с ним фигуры — божества. Аналогичные соображения справедливы и для других символов, по видимости астральных.

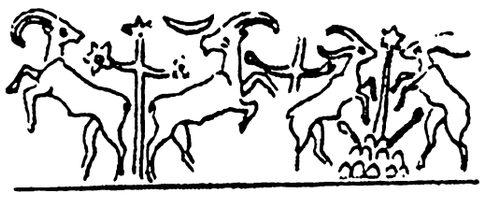


Рис. 23



Рис. 24



Рис. 25

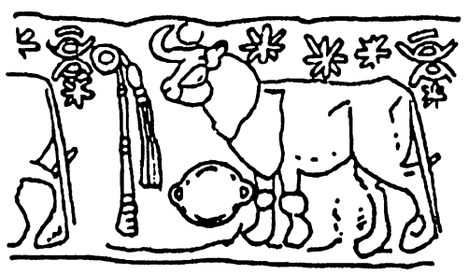


Рис. 26

В заключение заметим: звездообразные графемы и другие астральные символы, встречающиеся на ранних изображениях, не позволяют сделать определенного вывода по вопросу о происхождении созвездий. Они свидетельствуют только о том, что звездное небо играло какую-то, по-видимому, немаловажную роль в системе представлений человека о мире уже в этот ранний период. Но каковы именно были эти представления и какое место в них занимали звезды, остается при этом нераскрытым.

2. Гипотеза Хартнера и ранняя астральная символика

Помимо изображений звезд, астральное значение могли иметь также некоторые животные, антропоморфные, растительные и геометрические символы.

В работе В. Хартнера [Hartner, 1965], посвященной ранней истории месопотамских созвездий, предполагается, что ряд созвездий, известных по текстам II—I тыс. до н. э., уже был выделен на месопотамском небе в начале IV тыс. до н. э. К этому выводу он пришел, анализируя изображения на печатях и керамических изделиях соответствующего периода и определенным образом их интерпретируя астро-

[1] См. также: [Amiet, 1962, Fig. 883, 889, 894, 899, 935—937, 962 и др.].

номически[1]. Поскольку выводы Хартнера имеют непосредственное отношение к теме нашего исследования, мы вынуждены рассмотреть их подробно.

Известно, что семантическое значение символа меняется с течением времени. Один и тот же символ в различные эпохи и в разных культурных контекстах может иметь разное значение. Символы созвездий в Месопотамии первоначально в большинстве своем не носили астральный характер, но выполняли роль символов божеств. Со временем, однако, они приобрели астральное значение (не утратив при этом своего исходного божественного смысла), т. е. стали использоваться в качестве фигур созвездий. Определение эпохи, когда тот или иной символ приобрел астральное значение, позволяет поэтому датировать время создания созвездия.

К сожалению, в большинстве случаев такого рода датировка не представляется возможной, поскольку символы созвездий, как правило, ничем не отличаются от символов божеств. Существует очень немного способов установить, когда данный символ стал символом созвездия. Это возможно лишь в двух случаях: 1) когда символ снабжен какими-либо дополнительными признаками, указывающими на его астральное значение; 2) когда символы изображены в такой комбинации, которая допускает ясное астрономическое или историко-астрономическое истолкование. Обе указанные возможности используются Хартнером в его реконструкции ранней истории месопотамских созвездий.

Рассмотрим основные положения реконструкции Хартнера. Она включает обширный материал, касающийся истории созвездий, как изобразительный, так и данные письменных источников. Центральное место в ней занимает предположение о том, что в Месопотамии ок. 4000 г. до н. э. уже было выделено четыре созвездия (располагавшихся на месте современных созвездий Тельца, Льва, Скорпиона и Водолея[2]), которые своими гелиакическими восходами отмечали наступление четырех сезонов года, связанных с равноденствиями и солнцестояниями. Хартнер предполагает также, что ряд изображений на печатях и керамических изделиях III тыс. до н. э. и более ранних содержат символы созвездий и представляют наблюдавшееся в Месопотамии ок. 4000 г. до н. э. расположение созвездий относительно друг друга и линии горизонта в определенные моменты года. Астральные символы Хартнер выделяет, опираясь на данные поздних текстов (в основном MUL.APIN)[3]. Дополнительным критерием служит присутствие на изображении астральной символики — звезд, точек, розеток. Кроме того, символы счи-

[1] Гипотезе В. Хартнера сюжетно близка реконструкция А. А. Гурштейна, касающаяся происхождения зодиакальных созвездий [Гурштейн, 1991]. Подробный критический анализ данной реконструкции см.: [Куртик, 1995; Милитарев, 1995].

[2] «Квартет Тельца», согласно терминологии А. А. Гурштейна [Гурштейн, 1991, с. 32].

[3] Окончательная редакция текста датируется ок. 700 г., но отдельные его фрагменты восходят, по-видимому, ко второй половине II тыс. до н. э.; см. в этой связи: [Hunger, Pingree, 1999, p. 57].

таются астральными, если они изображены вместе и образуют астрономически значимую конфигурацию.

Хартнер выделяет следующие предположительно астральные символы: бык (в текстах II—I тыс. до н. э. обозначался как $^{mul}GU_4$.AN.NA, что означает «Небесный Бык», соответствует Гиадам), лев (^{mul}UR.GU.LA «Лев», Лев), скорпион (^{mul}GÍR.TAB «Скорпион», Скорпион), козел со звездой в рогах (^{mul}GU.LA «Великий», «Великан», Водолей), олень (^{mul} LU.LIM «Олень», в созвездии Андромеда), плуг (^{mul}APIN «Плуг», созвездие Треугольник + γ Андромеды), фигура человека с пастушеским шестом (^{mul}LÚ.HUN.GÁ «Наемный Работник», Овен), семь точек (^{mul}MUL «Звезды», Плеяды), прямоугольник, заполненный волнообразными линиями (^{mul}AŠ.GÁN «Поле», прямоугольник Пегаса) и ряд других.

Согласно Хартнеру, в Месопотамии уже в IV тыс. до н. э. производились наблюдения гелиакических восходов и заходов, акронических восходов и космических заходов звезд [1], а также кульминаций и одновременных восходов и заходов звезд, служивших указателями наступления соответствующих сезонов года. Так, ок. 4000 г. до н. э. весеннее равноденствие отмечал гелиакический восход созвездия Небесного Быка, при этом одновременно наблюдались восходы созвездий Наемный Работник и Плуг, в то время как на противоположной стороне неба имел место космический заход Скорпиона. Такого рода конфигурации, согласно Хартнеру, последовательно выделялись для каждой из четырех характеристических точек года и изображались символически на печатях. Согласно его оценкам, подобные наблюдения в совокупности могли производиться лишь около 4000 г. до н. э. и, следовательно, сами созвездия были выделены не позднее указанной даты.

Особое место в его реконструкции занимает сюжет борьбы льва с быком, трактуемый астрономически как символическое изображение кульминации созвездия Льва в момент, когда созвездие Небесного Быка заходит гелиакически. Аналогичное значение, по Хартнеру, имел также сюжет борьбы льва с оленем, известный по ряду изображений на печатях III тыс. до н. э.

Реконструкция Хартнера сложна и оригинальна, и эти ее качества воспринимаются иногда как доказательный аргумент, подтверждающий ее правильность. Попытаемся, тем не менее, критически оценить с современных позиций достоверность сформулированных в ней положений.

Ключевую роль в реконструкции играет предположение о том, что наблюдения гелиакических восходов и заходов, одновременных восходов и кульминаций звезд производились в Месопотамии уже в начале IV тыс. до н. э. Данные письменных источников, касающиеся этих наблюдений, однако, все достаточно поздние.

---

[1] Гелиакический восход — первое появление звезды на востоке утром перед восходом солнца после периода невидимости; гелиакический заход — последний видимый заход вечером на западе после захода солнца; акронический восход — последний видимый восход вечером после захода солнца; космический заход — первый видимый утренний заход перед восходом солнца.

Самые ранние известные свидетельства о наблюдениях гелиакических восходов и заходов в Месопотамии связаны с Венерой и относятся к старовавилонскому периоду (XIX—XVII вв. до н. э.)[1]. Наблюдения гелиакических восходов *неподвижных звезд* впервые встречаются в текстах астрологической серии «Enūma Anu Enlil», датируемых концом II тыс. до н. э. [BPO 2, p. 16—17], а также в «Астролябиях»[2].

Наблюдения кульминаций и одновременных восходов и заходов звезд засвидетельствованы впервые в еще более позднюю эпоху — в серии ^{mul}APIN I iii 13—33, I iv 1—30 [Hunger, Pingree, 1989].

Существует, таким образом временной промежуток, от которого дошло много письменных источников, в том числе астрономических по своему содержанию, однако, в них нет данных о подобных наблюдениях.

Подразделение года на четыре равные части встречается впервые в табличке старовавилонского периода. Оно связано с измерениями продолжительности наибольшего (в день летнего солнцестояния), среднего (в дни равноденствий) и наименьшего (в дни зимнего солнцестояния) дня при помощи водяных часов [Hunger, Pingree, 1989, p. 163]. Более ранние свидетельства о подразделении года на четыре равные части отсутствуют. Особо значимым в этой связи представляется отсутствие в храмовом ритуале конца III тыс. до н. э. праздников, привязанных явным образом к дням равноденствий и солнцестояний [Sallaberger, 1993; Cohen, 1993]. В Месопотамии III тыс. до н. э. год подразделялся на два сезона — зиму и лето, что отражалось как в ритуале, так и в шумерской мифологии[3].

Таким образом, как видим, данные о наблюдениях звезд и о подразделении года на четыре равные части, лежащие в основе реконструкции Хартнера, не выходят за пределы II—I тыс. до н. э. Хартнер, однако, проецирует их на гораздо более раннюю эпоху, никак не аргументируя свои действия. Отсутствие аргументов в правомерности такого рода переноса, не связанных с самой реконструкцией, серьезно ослабляет, на наш взгляд, убедительность сформулированных в ней положений.

Рассмотрим далее те символические изображения на печатях и керамических изделиях (в основном III тыс. до н. э.), которые Хартнер связывает с месопотамскими созвездиями.

1) **Бык** в различных положениях:

а) **лежащий бык**, украшенный розетками или инкрустированный (речь идет о статуэтках) драгоценными камнями[4]; вероятный прото-

---

[1] Наблюдения Венеры в эпоху правления царя Амми-цадуки [BPO 1].

[2] Самая ранняя известная «Астролябия» датируется XII в. до н. э. [Hunger, Pingree, 1999, p. 51]; выдержки из «Астролябий» входили также в состав серии «Enūma Anu Enlil» [BPO 2, Text III]. Об «Астролябиях» см.: [Ван дер Варден, 1991; Емельянов, 1999].

[3] См., например, миф об Эмеше и Энтене: [Крамер, 1991, с. 145—146].

[4] Хартнер приводит изображения трех статуэток лежащего быка, покрытых трилистниками [Hartner, 1965, Fig. 10, 11, 12]; из них первые два датируются первой половиной III тыс. до н. э. На третьей статуэтке (из Ура, датируемой эпо-

тип Небесного Быка (GU_4.AN.NA), персонажа шумерских, а также аккадских мифов (Эпос о Гильгамеше VI, 92—150); созвездие с аналогичным названием встречается в списках звезд и других текстах II—I тыс. до н. э. [1]

Отождествление этого символа с созвездием GU_4.AN.NA, однако, не кажется очевидным, поскольку известно, что символ месопотамского созвездия содержал только переднюю часть фигуры быка, может быть только голову (аналогичным образом изображалась позднее фигура созвездия Тельца в греческой традиции), как это следует из аккадского названия этого созвездия *is le-e* «Челюсть Быка», что отмечает совершенно справедливо сам Хартнер [Hartner, 1965, p. 3] [2].

б) **бык, подвергшийся нападению льва**; рядом с фигурами животных (иногда в рогах быка) изображен знак звезды или розетки [3]; согласно Хартнеру, сюжет имеет астральное значение, символизируя кульминацию созвездия Льва в момент, когда Небесный Бык заходит гелиакически; исчезновение одного созвездия в момент, когда кульминировало, т. е. находилось в наивысшем положении, другое, трактовалось в Месопотамии, согласно Хартнеру, как победа льва над быком.

Заметим, однако, что на большинстве изображений сцены нападения льва на быка астральные признаки отсутствуют [4]. Неизвестна мифологическая основа данного сюжета, на что обращает внимание сам Хартнер [Hartner, 1965, p.2]. Неизвестны изображения сцены борьбы льва с быком с астральными признаками, выходящие за пределы III тыс. до н. э. Вне данной реконструкции не существует оснований для столь ранней датировки этого сюжета.

хой Гудеа или III династии Ура) среди трилистников изображены также полумесяц, солнце, две шестилучевые звезды и большая розетка; подробное описание см.: [UE IV, p. 52] (описание статуэтки, которое приводит В. Хартнер, не вполне точно).

[1] Самый ранний известный нам пример (аккадский вариант названия *is le-e*) содержится в хеттском списке звезд, восходящем, по-видимому, к старовавилонскому периоду [BPO 2, p. 2].

[2] Возможно, в Месопотамии существовали параллельно две традиции, связанные с изображением созвездия Небесного Быка: в одной (астрономической) символом этого созвездия служила голова быка, в другой (общекультурной) — полная фигура; см. в этой связи: [Куртик, 1998, с. 38—40]. В контексте реконструкции Хартнера важна астрономическая традиция.

[3] Сцены нападения льва на быка нередко изображались на печатях IV тыс. до н. э. [Amiet, 1962, Fig. 47, 55, 97, 143, 144, 166 и др.], но, как правило, без астральной символики; см., например, рис. 14, 15. На печати из Тепе Гияна, помимо фигур льва и быка, мы видим также напоминающий солнце объект и символическое изображение змеи (рис. 16). Хартнер, кроме того, приводит изображение сцены нападения льва на быка (в рогах которого восьмилепестковая розетка) на кубке из Лагаша, датируемом XXX в. до н. э, но, по-видимому, более поздним [Hartner, 1965, p. 1, Fig. 8].

[4] См.: [Amiet, 1962, Fig. 116, 412—416, 602—608, 614]. Пример неастральной интерпретации данного сюжета см.: [Антонова, 1995, с. 191—193; Афанасьева, 1979].

Недоказуемость или неправомочность гипотезы Хартнера для начала IV тыс. до н. э. не исключает, однако, возможности его астральной интерпретации в более позднюю эпоху, поскольку на некоторых поздних изображениях присутствуют астральные символы [1].

в) **бык с глазами необычной формы** (преувеличенной, треугольной или квадратной) и стилизованным хвостом (пикообразным, опущенным вниз); рядом знак креста, по форме напоминающего мальтийский крест (рис. 17), и фигуры других животных (льва, газели и т. д.); изображения происходят из Суз, датируются второй половиной IV—началом III тыс. до н. э. [Hartner, 1965, Fig. 16, 17; Amiet, 1962, Fig. 514—515, 530—531, 535]. Хартнер трактует их как один из вариантов изображения Небесного Быка, не аргументируя свою позицию.

Частью созвездия Небесного Быка, согласно Хартнеру, являются Плеяды (MUL.MUL «Звезды», символ — семь точек), находившиеся, по его предположению, на левом роге быка [2], что существенно для определении даты гелиакического восхода Небесного Быка. Если отказаться от этого отождествления, то и дата восхода будет другой, более поздней.

Однако аккадское название Плеяд *zappu* означает «щетина», «пучок волос», и, следовательно (если предположить, что Плеяды на самом деле составляли его часть), они находились не на рогах быка, и положение головы быка относительно звезд отличалось от принятого в реконструкции Хартнера.

Символ Плеяд не встречается на изображениях III тыс. до н. э., поэтому не исключено, что данное созвездие было вообще неизвестно в этот период [Seidl, 1968, S. 101—102; Куртик, 1998, с. 37—38].

2) **Лев**, как отдельная фигура или в составе более сложных изображений, известен с глубокой древности; он присутствует в сценах охоты, а также в сценах нападения на других животных — быков, оленей, козлов, газелей и т. д. (рис. 14, 15); астральное значение, согласно Хартнеру, имеют сцена борьбы льва с быком и сюжетно близкая к ней сцена нападения льва на оленя; в этих сценах лев символизирует месопотамское созвездие UR.GU.LA.

В IV—начале III тыс. до н. э. лев как отдельная фигура почти никогда не изображается с астральными признаками; единственное известное нам исключение — оттиск печати из Суз (≈ 3000 г. до н. э.), на котором грива и лапы льва украшены точками, напоминающими звезды (рис. 18) [3].

---

[1] Например, на печатях из Ура, датируемых началом раннединастического периода (слои SIS 4—5), представлена сцена: лев, нападающий на быка, поражается сзади героем, который держит его за хвост; рядом изображены знак звезды или много звезд, звезда-розетка, месяц и т. д.; в сцене присутствуют также другие персонажи — орел, распростерший крылья, еще один лев, копытные и т. д. [UE III, Fig. 242—257]. Присутствие на изображении астральных символов указывает на возможность астральной интерпретации.

[2] Никаких аргументов в пользу такого отождествления Хартнер не приводит.

[3] Этот же персонаж на протоэламской печати см.: [Amiet, 1962, Fig. 530]. Стилистически близкие изображения периода Джемдет-Наср из Хафаджи, но не льва, а напоминающих коз копытных см.: [Goff, 1963, Fig. 362—367].

3) **Скорпион** присутствует на многих ранних изображениях; он встречается уже на самаррской керамике VI тыс. до н. э. [Goff, 1963, Fig. 32—35]; скорпионов иногда изображали попарно или как повторяющийся мотив со змеями [ibid., Fig. 346, 347, 394, 415 и др.]. Изображения скорпиона в соседстве с астральными символами появляются в начале III тыс. до н. э. (рис. 19, 20). Астральное значение скорпиона (скорпионо-человека) засвидетельствовано на изображениях середины III тыс. до н. э. [Amiet, 1956, p. 115—116; Amiet, 1962, p. 133—134; Куртик, 1998, с. 36]. Предположение Хартнера о том, что скорпион имел астральное значение уже в IV тыс. до н. э., ни на чем не основано.

4) **Козел (муфлон)**, в огромных рогах которого, имеющих форму круга, замкнутого на спине животного, находится звезда (рис. 21)[1] или какой-либо другой астральный или земной символ. Изображения в керамике происходят из Ирана и датируются IV тыс. до н. э. Хартнер предполагает, что козел со звездой в рогах обозначал созвездие, располагавшееся на месте созвездия GU.LA, которое позднее изображалось мужской фигурой с двумя потоками воды из плеч или кувшина (прообраз греческого Водолея); засвидетельствована в Месопотамии не ранее периода Аккаде[2]. Но, как показали исследования Э. По-

---

В Египте и на Ближнем Востоке были распространены изображения льва с плечевым орнаментом в виде завихренной розетки [Kantor, 1947], имеющим, возможно, астральный смысл. Однако нам неизвестны такого рода изображения, относящиеся к раннему периоду в Месопотамии.

[1] Изображения на расписной керамике из Тепе-Гиссара см.: [Hartner, 1965, Fig. 24]; близкие изображения из Суз, но без астральной символики см.: [ibid., Fig. 25—27].

[2] См.: [Hartner, 1965, p. 8—9; Seidl, 1968, S. 130—131]. Связь символа «козел со звездой» с созвездием GU.LA доказывается Хартнером следующим образом. Основой для доказательства служит оттиск печати из Суз, датируемой первой половиной III тыс. до н. э. (рис. 22), на которой, согласно его интерпретации, изображены два скорпиона (перекрещенные наподобие козел), лев, козел, плуг, фигура стоящего человека, символ Плеяд (семь точек), звездоподобный объект и рассыпанные по полю точки, имеющие астральное значение [Hartner, 1965, Fig. 28; Amiet, 1962, Fig. 967]. Хартнер предполагает, что скорпионы, лев и бык символизируют соответствующие месопотамские созвездия, а козел — созвездие GU.LA (= Водолей). Поскольку четыре указанных созвездия образуют квартет (т. е. отстоят на эклиптике друг от друга приблизительно на 90°), фиксирующий положения точек равноденствий и солнцестояний, то присутствие на изображении трех первых созвездий предполагает также и четвертое: Водолея как будто недостает, и, следовательно, козел есть Водолей. Легко видеть уязвимость подобного рода аргументации, поскольку в ней предполагается как раз то, что должно быть доказано. Ведь ниоткуда не следует, что в Месопотамии в столь ранний период выделяли моменты равноденствий и солнцестояний, связывая их с четверками созвездий, в которых находилось Солнце в соответствующие моменты. Между тем, если этого не предположить, то невозможно отождествить изображение козла с созвездием Водолея. В интерпретации Хартнера имеются и другие натяжки. На печати четко видны скрещенные тела двух (!) скорпионов, которые он почему-то интерпретирует как символ созвездия Скорпиона, хотя в дальнейшем символом этого созвездия всегда было одиночное изображение скорпиона. Символы, кроме того, изображены стилистически поразному: часть фигур — скорпионы, плуг, человек, козел — изображены ли-

рады, никаких оснований для такого рода отождествлений в действительности не существует, поскольку фигура месопотамского Водолея имеет совершенно иную предысторию [Porada, 1987]. Таким образом, астральное значение символа «козел со звездой в рогах», если этот символ на самом деле был связан со звездами, остается нераскрытым.

5) к началу III тыс. до н. э. относится сюжет, известный в нескольких вариантах: **две козы (два козла, быка)**, стоящие на задних конечностях, общипывают с двух сторон дерево, на вершине которого находится звезда (рис. 23). Хартнер интерпретирует его следующим образом: дерево — священное дерево (Sacred Tree, символ солнечных лучей, освещающих горизонт перед восходом солнца, т. е. символ восхода солнца), коза — символ месопотамского созвездия ÙZ (акк. *enzu* = «коза») [Hartner, 1965, p. 11—13].

Предложенное Хартнером толкование кажется малоубедительным, поскольку на изображениях мы видим всегда фигуры *двух* животных, на коих в некоторых случаях нападают львы, а не одного, что было бы естественно, если бы речь шла на самом деле о созвездии ^{mul}ÙZ. К тому же этот сюжет встречается чаще без астральной символики [1]. Каково истинное его значение, остается нераскрытым.

6) Еще менее убедительным выглядит предположение Хартнера о том, что в начале IV тыс. до н. э. в Месопотамии было известно также созвездие LU.LIM (*lulīmu*, «Олень») [Hartner, 1965, p. 11, 16]. Изображения оленя нередко встречаются на печатях III тыс. до н. э.; стандартный сюжет — нападение на оленя льва [2]. В большинстве случаев

нейно, в то время как лев и бык — точками; фигура быка при этом практически отсутствует (ее присутствие Хартнером предполагается), а льва трудноразличима. Хартнер считает Плеяды частью созвездия Небесного Быка, но символом Плеяд были «семь точек», на печати же изображено девять точек (в прорисовке Амье, в этом пункте, кажется, не совсем точной, восемь точек, но на фотографии оттиска печати, приведенной в статье Хартнера, видны девять точек). Если не иметь сугубого желания обнаружить фигуры льва и быка, то увидеть их на изображении практически невозможно. На печати мы видим, кроме того, изображения двух растений, значение которых Хартнером не обсуждается. Учитывая все сказанное, мы не можем принять предложенную Хартнером интерпретацию данной таблички, которая (отметим это в скобках) имеет ключевое значение для всей его реконструкции. Эта табличка, тем не менее, может иметь астральное значение, поскольку на ней присутствуют знаки звезды и точки, но ее астральное истолкование едва ли будет иметь много общего с тем, что предложил Хартнер.

[1] См.: [Goff, 1963, Fig. 251, 269, 274, 365 и др.; Amiet, 1962, Fig. 537]; на печати эпохи Джемдет-Наср [Goff, 1963, Fig. 272] знак звезды (розетки?) стоит прямо над рогами двух козлов, вместо дерева снизу поднимаются, переплетаясь, две змеи, крупы козлов когтит орел с распростертыми крыльями; если параллель справедлива, то можно думать, что символика дерева была связана с символикой змеи. По данному вопросу см. также: [Антонова, 1984, с. 155—156].

[2] См.: [Amiet, 1962, Fig. 386, 373, 422 и др.]. На шумерских печатях III тыс. до н. э. необычно много изображений оленя (dama mesopotamica); едва ли можно объяснить этот факт только природными особенностями Месопотамии соответствующего периода, в их основе лежит, по-видимому, какая-то мифологема, впоследствии утратившая свое значение.

на них отсутствует астральная символика; исключением можно считать изображение сцены борьбы льва с оленем на шумерской игровой доске III тыс. до н. э., где присутствует знак розетки [ibid., Fig. 3]. Изображения сцены борьбы льва с оленем, выходящие за пределы III тыс. до н. э., нам неизвестны. Вне реконструкции Хартнера не существует оснований для приписывания им астрального значения.

Таким образом, символы, которым Хартнер приписывает астральное значение, имеют в большинстве своем достаточно позднее происхождение. Они относятся к III тыс. до н. э., происходят из разных регионов и нигде не встречаются в связном, предполагающем ясное астрономическое истолкование контексте. Часть символов, которые Хартнер рассматривает как фигуры созвездий, такие, например, как «козел со звездой в рогах», «козы, объедающие с двух сторон дерево», «борьба льва с быком (или оленем)», «скрещенные тела двух скорпионов», не имеют аналогов среди более поздних астральных изображений.

Полученная Хартнером датировка звездных наблюдений (начало IV тыс. до н. э.) целиком основывается на принятых им отождествлениях символов с созвездиями более позднего времени. Но, как мы показали, по крайней мере часть отождествлений (козел = ^{mul}GU.LA; козы, объедающие дерево = ^{mul}ÙZ; скорпионы = ^{mul}GÍR.TAB, Плеяды = часть Небесного Быка) не может быть принята. А это означает, что не может быть принята полученная на основании данных отождествлений дата.

В целом можно констатировать: гипотеза Хартнера о выделении ряда зодиакальных и близко к зодиаку расположенных созвездий в Месопотамии уже в начале IV тыс. до н. э., в той мере в какой она может быть проверена на основе источников, не находит подтверждения.

Собранный в работе Хартнера материал, тем не менее, позволяет утверждать:

1) с начала III тыс. до н. э. в месопотамской глиптике и керамике появляются изображения, на которых астральная символика соединяется с фигурами животных; не исключено, что подобные изображения были связаны с созвездиями; можно поэтому предположить, что какая-то часть созвездий уже была выделена в Месопотамии в этот ранний период;

2) среди предположительно астральных сюжетов велика роль изображений, имеющих иранское происхождение (Сузы, Тепе Гиссар, Тепе Гиян и др.): роль доэламского населения древнего Ирана в формировании астральных представлений жителей древней Месопотамии была, по-видимому, весьма значительной;

3) попытки отождествить ранние астральные символы с символами созвездий II—I тыс. до н. э. не приводят в большинстве случаев к удовлетворительному результату; можно предположить, что система ранних созвездий, если мы на самом деле имеем здесь дело с созвездиями, во многом не совпадала с системой созвездий, получившей распространение позднее; неясно в этой связи, имеем ли мы право отож-

дествлять изображения льва, скорпиона и быка раннего периода с символами созвездий II—I тыс. до н. э.

Если же отказаться от подобных отождествлений, то придется сделать вывод, что месопотамская символика IV—начала III тыс. до н. э. не содержит материалов, подтверждающих выделение созвездий уже в этот ранний период.

3. Изображение звезды в ранних текстах

Изображение звезды активно используется в архаических текстах из Урука, Джемдет-Насра и Ура. Как правило, это восьмилучевая звезда, но иногда также — многолучевая. Звезда употребляется всегда в сочетании с другими символами, и самостоятельно почти никогда.

Изображение звезды в архаических текстах имеет несколько вероятных значений:

1) AN — «небо», «небесный», «высокий»;

2) DINGIR — «бог», «божественный»;

3) «^{d}» — детерминатив божества;

4) MUL_0 — «звезда», «светило».

Значения 1—3 реконструируются на основе более поздних текстов. Значение 4 можно считать вероятным в период, когда клинопись не приняла еще канонической формы, учитывая сходство изображения и объекта.

Какое же из указанных четырех значений изображение звезды имело в архаических текстах?

С. Лэнгдон, первый издатель текстов из Джемдет-Насра, полагал, что восьмилучевая звезда не использовалась в архаических текстах в значении детерминатива и впервые в этом значении стала употребляться только в текстах из Фары; он разделял также значения восьмилучевой и многолучевой звезд: первая, по его мнению, означала «небо», «высокий, бог», вторая послужила основой для знака MUL = «звезда» [PI, p. 5, № 33—34].

А. Фалькенштейн не связывал различия в изображении звезды с изменениями его смысла и полагал, что в текстах из Урука он означал «небо, бог» и уже в слое Урук III использовался в качестве детерминатива перед именами божеств [ATU, S. 35, 60].

Современная точка зрения близка позиции Фалькенштейна. В новейших изданиях текстов из Урука и Джемдет-Насра изображение звезды транслитерируется как AN, DINGIR [ZATU, № 31; LATU; MSVO 1, p. 89]. Предполагается также, что в ряде случаев изображение звезды использовалось в качестве детерминатива «^{d}» перед именами божеств [ZATU, № 31].

В самом деле, система детерминативов в архаических текстах из Урука уже была, по-видимому, достаточно распространена. В лексических текстах из Урука знаки KU_6 = «рыба», KI = «земля», MUŠEN = «птица», GIŠ = «дерево» и другие соответственно в списках рыб, геогра-

фических названий, птиц, деревянных предметов используются как детерминативы [LATU]; в списках они обычно стоят в той позиции (в начале или в конце слова), которая соответствует их роли детерминатива. Однако в том, что касается изображений звезды, вопрос не совсем ясен. Имена некоторых божеств в этот период и позднее продолжали записывать без детерминатива. Исключением можно считать имя богини INANNA, хотя и в данном вопросе нет полной ясности [1]. Детерминатив перед именами божеств *как обязательный элемент* появляется впервые только в текстах из Фары [SF, S. 1—4; Krebernik, 1986].

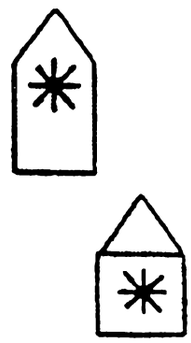


Рис. 27

В архаических текстах изображение звезды использовалось также в составе ряда более сложных знаков; их рассмотрение может пролить дополнительный свет на те значения, которые связывались со звездой.



Рис. 28

1) Знак, напоминающий домик с острой (плоской или закругленной) крышей, внутри которого находится звезда (рис. 27) [2]; значения:

DAGAL = *rapšu* = «широкий»,

AMA = *ummu* = «мать».

Структура знака допускает прочтение GA_2 + DINGIR, где GA_2 = *bītu* = «дом», т. е. «дом божество» или «дом божества»; данный эпитет, отнесенный к какой-либо богине в роли богини-матери (Инанна?), мог послужить основой для обоих приведенных выше значений, которые были, вероятно, связаны с исходным значением изображения звезды как DINGIR = «божество» [3].

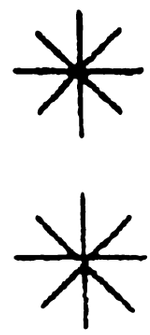


Рис. 29

2) Знак в виде полукруга (напоминающего небесный свод), в центре и чуть ниже изображена звезда (рис. 28) [4]; значение:

EN_2 = *šiptu* = «заклинание».

Форма знака допускает прочтение $ŠU_2$ + DINGIR, где $ŠU_2$ может иметь несколько значений, из которых, на наш взгляд, наиболее вероятно *kiššūtu* = «сила», «мощь», т. е. «сила бог» или «сила бога», как наиболее соответствующее аккадскому значению «заклинание» (действию, производимому человеком, чтобы принудить божество действовать в нужном ему направлении); такое прочтение подразумевает исходное значение DINGIR = «божество» для изображения звезды [5].

---

[1] Подробнее см.: [Куртик, 2000б, с. 93, примеч. 16, 17].

[2] См.: [ZATU, № 28], а также: [PI, № 295; ATU, № 411—413; LATU, S. 183].

[3] «Домик с крышей со звездой внутри», возможно, есть только схематическое изображение стоящей или сидящей женской фигуры с характерными признаками беременности, известной по многим скульптурным изображениям с глубокой древности; см., например: [Антонова, 1984, с. 49, рис. 1].

[4] См.: [ZATU, № 138], а также: [PI, № 180].

[5] В [ZATU, № 138] предполагается прочтение $ŠU_2$ + AN, т. е. «сила небо», что можно считать вероятным; изображение звезды в этом случае будет иметь значение AN = «небо».

3) Знак в виде двух звезд (AN + AN), поставленных рядом или друг под другом (рис. 29) [1]; значения:

NAB = *ilu* = «бог» [2];

NAB = *ilān* = «божества-близнецы» [3].

Оба значения предполагают тождество DINGIR = «божество» как вероятное значение для знака звезды.

4) Знак в виде двух звезд, разделенных чертой [4]; значение:

$TILLA_2$ (AN-TIL_4-AN) = *kamû* = «внешний».

Этот знак, вероятно, использовался для обозначения божества, сфера действия которого представлялась внешней по отношению к местночтимому божеству, что предполагает, как и в предыдущих случаях, значение DINGIR для знака звезды.

5) Знак в виде трех звезд, выстроенных в ряд (горизонтальный или вертикальный) или собранных в трилистник (рис. 30) [5]; значения:

MUL = *kakkabu* = «звезда», «созвездие».

Данный знак использовался позднее в качестве детерминатива перед названиями созвездий и звезд, но он имеет также и другие значения:

MUL = *nabātu* = «сиять», «светиться»;

MUL = *namāru* = «быть светлым, белым, ясным»;

MUL = *banû* = «быть светлым, чистым, блестящим» и соответствующие прилагательные.

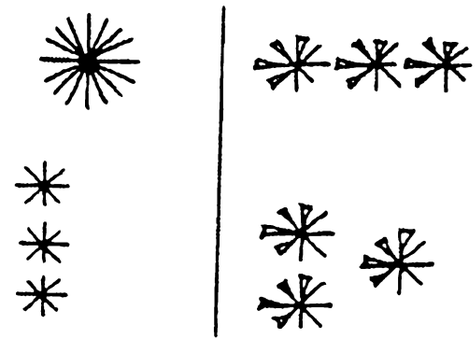


Рис. 30

Этот знак использовался также для обозначения предметов, имеющих форму звезды.

Значение знака MUL «звезда», «светило» предполагает значение MUL_0 = «звезда», «светило» для входящих в его состав изображений звезды, хотя значение DINGIR = «божество» при этом также не исключается.



Рис. 31

Таким образом, в составе рассмотренных нами сложных знаков изображение звезды могло иметь значения DINGIR, MUL_0.

---

[1] См.: [ZATU, № 380], а также: [ATU, № 632 Rs. IV.1; UET II, № 7].

[2] Согласно Даймелю, этот знак имел эламское происхождение и в текстах из Фары использовался в качестве детерминатива перед именами божеств [ŠL, № 129]. Сочетание *na-ap* действительно означает «бог» по-эламски [Hinz, Koch, 1987, S. 970—971]. Второе утверждение Даймеля, однако, не находит подтверждения в современном издании списка богов из Фары [Krebernik, 1986, S. 192]. Данный знак может быть также пиктографическим вариантом знака $tilla_x$ [ZATU, № 380; Ellermeier, 1980, S. 329, 613].

[3] См.: [ŠL, № 129]. Данное значение засвидетельствовано в средневавилонских копиях лексической серии Ea A = *naqû* (II 243, II/6 24) [MSL XIV, p. 259, 291].

[4] См.: [ZATU, № 553; LATU, S. 300].

[5] См.: [ZATU, № 367], а также: [UET II, № 8; LATU, S. 256].

Знак MUL встречается в лексических текстах из Урука. Рассмотрим два примера:

а) в списке животных (№ 10) находим: BAR MUL AB_2; в этом списке ряд названий, к которым относится также приведенная строка, оканчивается знаком AB_2 = *arhu* = «корова»; можно предположить, что в нем речь идет о различных видах крупного рогатого скота; BAR = *ahu* = «бок», «сторона» (еще одно вероятное значение BAR = *qilpu, qulēptu* = «кожа», «шкура»); MUL стоит после BAR в функции прилагательного и может иметь значения «светлый», «звездчатый»; отсюда вероятный перевод: «корова бок светлый» [1];

б) в списке рыб (№ 33) стоит: MUL.KU_6[2]; название представляет собой сочетание двух знаков: MUL (= «звезда») и KU_6 (= детерминатив, который ставился после названий рыб); вероятный перевод: «рыба-звезда»; известно, однако, что среди месопотамских созвездий II—I тыс. до н. э. имелось созвездие с таким же точно названием — MUL.KU_6[3]. Различие состоит в том, что в названии созвездия знак MUL — детерминатив, а KU_6 = *nūnu* = «рыба» — название; в тексте же из Урука роль детерминатива принадлежит, безусловно, KU_6.

Это самые ранние известные нам шумерские лексические тексты, содержащие знак MUL[4].

Знак MUL присутствует также, возможно, на цилиндрической печати из Урука, датируемой концом IV тыс. до н. э. (рис. 27). На ней изображены (слева направо): символ восхода (вверху) и захода (внизу) солнца, под ними звезда, символ Инанны [5], бык, над ним три звезды, у его ног фигура, напоминающая барабан. А. А. Вайман предполагает, что мы имеем здесь текст: ezen-ed_0-nin_2-an-sig-(nin_2)-an mul gud «Праздник восхождения Госпожи неба (Инанны-Венеры) [и] захождения [госпожи] неба (Инанны-Венеры) [в] созвездии Быка (Тельца)» [Вайман, 1998, с. 13—14]; он полагает, что похожая на барабан фигура есть нестандартное (более нигде не встречающееся) написание знака *ezen* «праздник», бык — изображение фигуры созвездия Тельца (*gud*), три звезды — знак *mul* «звезда». Если интерпретация А. А. Ваймана верна, то можно утверждать, что созвездие Тельца уже было выделено на месопотамском небе в конце IV тыс. до н. э. Никаких доказательств, однако, при этом не приводится.

На наш взгляд, существуют серьезные основания сомневаться в правильности такой интерпретации: 1) на печатях додинастического

---

[1] В [ZATU, № 367] знаки приведены в другом порядке (AB_2 BAR MUL), что не влияет на перевод.

[2] Аналогичное название содержится в списке рыб из Ура [UET II, № 8].

[3] Впервые встречается в списке звезд старовавилонского времени [MSL XI, p. 136].

[4] Еще один текст из Урука, в котором используется знак MUL, см.: [Green, 1982, p. 163, 171]. В [ZATU, № 367] упоминается также текст из Урука со знаком MUL, отнесенный к разряду административных (не опубликован).

[5] Поставленный вертикально сноп тростника (камыша), у которого верхний конец скручен кольцом, а излишек спускается вниз наподобие ленты; прообраз знака $muš_3/nin_2$, обозначавшего имя богини Инанны в шумерских текстах.

периода встречается много похожих изображений быка, нередко в соседстве с символом Инанны, не предполагающих астральности при своем истолковании[1]; 2) «восхождение» и «захождение» Инанны, о которых пишет А. А. Вайман, разновременные события[2], их объединение в один праздник представляется невероятным; 3) наблюдения положений планет, в частности Венеры, относительно зодиакальных созвездий зафиксированы лишь в самых поздних астрологических текстах серии Энума Ану Энлиль (I тыс. до н. э.), ранее они не производились [Pingree, 1993, p. 266]; 4) отождествление «барабан» = *ezen* уникально, и если отказаться от него и истолковать изображение в его прямом значении, то можно предположить, что на печати изображен бык, из шкуры которого изготавливается ритуальный барабан, звезды же над ним — это пиктографическое изображение ночного неба[3]. Если последнее наше предположение верно, то три звезды над фигурой быка не имеют значения знака MUL.

Рассмотренный материал позволяет сделать следующие выводы:

1) хотя в конце урукского периода изображение звезды еще не утратило своего исходного астрономического смысла MUL_0, «звезда», «светило», однако в этот же период вводится особый знак MUL для обозначения небесных светил и похожих на звезду объектов; это было сделано, по всей вероятности, для того, чтобы разделить графически два значения, связанных с изображением звезды, — «божество» и «звезда», «светило»;

2) знак MUL состоит из трех изображений звезды, что, по-видимому, указывает на его связь со светилами как множеством, а не с одним каким-либо светилом; позднее этот знак использовался для обозначения как созвездий, так и отдельных звезд, но значение «звезды» — первичное;

3) в рассмотренных текстах знак MUL используется в значениях, которые делают маловероятным его астрономическое истолкование;

4) среди большого числа текстов урукского периода отсутствуют списки звезд; можно утверждать, что знак MUL не имел еще в этот период значения детерминатива.

---

[1] См., например: [Amiet, 1962, № 185, 208, 397—399, 436, 628A, 629A, 632, 652—653, 655 и др.].

[2] Речь идет о первом появлении Венеры как утренней (ed_0) и вечерней (*sig*) звезды; буквальное значение двух знаков ed_0 и *sig* соответственно «восход солнца» и «заход солнца».

[3] Изображение звездного неба в виде ряда звезд, расположенных параллельно земной поверхности, встречается в ранней месопотамской глиптике III тыс. до н. э.; см., например: [Amiet, 1962, № 361, 393, 433, 683, 684 и др.; Buchanan, 1981, № 497]. Ритуальные действия при изготовлении священного барабана совершались также регулярно; описание позднеассирийского времени см.: [Livingstone, 1986, p. 187—203].

4. Фара и Абу-Салабих

Два клинописных архива, обнаруженных в селениях Фара и Абу-Салабих на месте древнешумерских городов Шуруппак и Кеш (?), датируются приблизительно одним и тем же периодом — XXVI в. до н. э.[1] Тексты из этих архивов отражают промежуточный этап в развитии клинописи — от пиктографии к фиксированной системе клинописных знаков. Некоторые положения, выполнявшиеся нестрого в архаических текстах, здесь приобрели уже статус правил, например использование детерминатива перед именами божеств. Последние в текстах из Фары и Абу-Салабиха записываются, как правило, с детерминативом, который обозначался знаком звезды.

В них также широко используется знак MUL. В текстах из Фары этот знак (три звезды, записанные в ряд или в виде трехсоставной розетки) встречается 7 раз[2], в текстах из Абу-Салабиха — более 10 раз[3]. Знак MUL встречается в лексических, литературных, религиозных и административных текстах; однако он отсутствует в именах богов, названиях профессий, географических названиях и в именах собственных. Среди лексических текстов, известных нам, отсутствуют списки звезд.

Знак MUL может стоять в начале фразы, в середине или в конце; в начале он всегда, по-видимому, означает «звезда». Несколько раз в текстах, имеющих ритуальное значение, встречается знак «четыре звезды», который Б. Альстер транслитерирует как *mul.an...*[4], т. е. «звезда небо». Астральный смысл имеет, вероятно, также сочетание *ud.mul...*, встречающееся в различных комбинациях[5]; знак *ud* может здесь означать «утро», «день», «свет», «восход», *mul* — «звезда», «светлый», «сияющий». Знаку MUL предшествует иногда строка со знаком EZEN×AN (звезда вписана в знак EZEN), повторенном дважды[6]. Возможно, таким образом подчеркивается не просто божественный характер праздника, что как будто очевидно, а астральный характер божества, с которым этот праздник связан.

Среди текстов из Абу-Салабиха особую группу составляют № 112—254, называемые по часто встречающемуся сочетанию из трех знаков

---

[1] Тексты из Фары см.: [LAK; SF; NTSŠ]; тексты из Абу-Салабиха см.: [Biggs, 1974]; мы приводим здесь только те издания, которые, как нам представляется, могут содержать данные по истории месопотамских созвездий.

[2] См.: [LAK, № 10; SF, № 17 vii 5; 20 vii 19; 55 xii 5; 56 x 5; 58 x 18; 69 xii], а также [NTSŠ, № 82r 21].

[3] См.: [Biggs, 1974, № 41 i 5; 115 iv 4; 116 x 9; 117 iv 8; 123 ii 7; 133 i 6 ; 133 iii 10; 133 iv 7; 194 iii 3; 269 obv. 59 (= 271); 288 v 1; 318 obv. iii 2; 392 vii 7—8].

[4] См.: [SF, № 17 vii 5; 55 xii 5; Biggs, 1974, № 115 iv 4; 123 ii 7; NTSŠ, № 82r 21; Alster, 1976a, p. 116—117]; характерна запись в SF 17 vii 5, где знак MUL выписан тремя маленькими звездочками, а AN — одной большой звездой, что подтверждает правильность транслитерации Б. Альстера.

[5] См.: [Biggs, 1974, № 133 i 6, iv 7; 194 iii 3; 392 viii 7].

[6] См.: [Alster, 1976a, p. 115, 116, note 24; LAK, № 614]; этот знак, согласно Б. Альстеру, может транслитерироваться как an_x, т. е. «небо», «небесный».

UD.GAL.NUN [Biggs, 1974, p. 32]. Содержание этих текстов толкуется исследователями по-разному [1]. Б. Альстер полагает, что сочетание UD.GAL.NUN = u_4 *gal nun* и означает «большой, величественный свет» и что в указанных текстах речь идет о божествах, которые можно наблюдать как свет [Alster, 1976a, p. 114]. Он полагает, что астральные аспекты шумерских богов столь же древние, как и сама шумерская литература [Alster, 1976b, p. 21] [2].

Среди сочетаний знаков, начинающихся со знака MUL, нет таких, которые мы могли бы отождествить с названиями созвездий или звезд, известных по более поздним текстам. Этому факту может быть дано несколько объяснений. Возможно, в данный период созвездия еще не были выделены, или, если они уже были выделены, их названия еще не фиксировали письменно, или, может быть, названия фиксировали письменно, но без детерминатива MUL, а каким-то другим способом [3], или же названия фиксировали письменно с использованием детерминатива, но это были совсем другие созвездия, связанные с неизвестными нам персонажами, которые мы не можем отождествить. Однозначно ответить на поставленный вопрос не представляется возможным.

Среди литературных текстов из Абу-Салабиха содержится собрание шумерских пословиц и поговорок, известное под названием «Поучения Шуруппака» [4]. Последняя строка в нем выглядит следующим образом:

...kadra [i]nim mu[l xx];

Соответствующее место в лучше сохранившейся версии старовавилонского времени выглядит так:

...kadra inim-inim-ma mul [...],

что означает, согласно Б. Альстеру, «Дар мудрости [подобен] звездам» [5]. Это самый ранний известный нам поэтический образ в истории литературы, связанный со звездами.

С ним соотносится, возможно, фраза *mul.an-zu*$_x$(MI), встречающаяся в текстах из Фары и Абу-Салабиха [Alster, 1976a, p. 116—117]. По-

---

[1] Обзор различных точек зрения см.: [Krecher, 1978, S. 155—156].

[2] На сегодняшний день составлен словарь знаков UD.GAL.NUN. UD читается как детерминатив ^{d} (*dingir*) «бог», GAL = EN, NUN = LIL. Вместе UD.GAL.NUN = ^{d}En-lil («бог Энлиль») [Krebernik, 1984]. За разъяснение этого вопроса автор благодарит В. В. Емельянова. Гипотезу Б. Альстера, таким образом, следует признать ошибочной.

[3] Так, в текстах UD.GAL.NUN детерминатив «^{d}» перед именами божеств обычно заменяется знаком u_4 [Biggs, 1974, p. 32; Krecher, 1992, p. 296].

[4] Издание всех известных версий этого произведения см.: [Alster, 1974]; транслитерацию и перевод только абу-салабихской версии см.: [Biggs, 1974, p. 57—62]; перевод на русский язык см.: [От начала начал, с. 301—310].

[5] См.: [Alster, 1974, p. 50—51; Biggs, 1974, p. 61]. Буквально «дар-слово-звезда»; в то же время *inim-inim-ma* = *šiptu* = «заклинание»; неясно, однако, имеем ли мы право возводить последнее значение ко времени Абу-Салабиха.

сколько *zu* = *edû* = «знать», «ведать», звезды, вероятно, уже в этот ранний период считались источником сверхъестественного знания (представление, получившее позднее развитие в астрологии) или же само знание о звездах считалось священным.

Б. Альстер выделяет ряд текстов, восходящих в раннединастическому периоду и принадлежащих к разряду храмовых гимнов, где, по его мнению, речь идет о божествах и мифологических персонажах, имеющих астральное значение, в частности о Вороне (u_6.*ga*), которого он отождествляет, с одной стороны, с «вороном» в шумерском мифе «Инанна и Шукалетуда» [1], а с другой — с созвездием с аналогичным названием в текстах II—I тыс. до н. э. [2] Никаких дополнительных свидетельств в пользу подобного отождествления, однако, им не приводится.

Таким образом, мы видим, в период Фары звезды начинают играть какую-то не вполне ясную нам роль в ритуале. В литературных произведениях появляются образы, связанные со звездами. В текстах вместе с тем мы не находим ни одного фрагмента, который можно было бы истолковать как название созвездия, записанное явным образом.

5. Созвездия в литературных и религиозных текстах второй половины III тыс. до н. э.

Тексты из Фары и Абу-Салабиха определяют раннюю временну́ю границу в истории шумерской литературы. Основная же масса произведений на шумерском языке относится к новошумерскому (XXII—XXI вв. до н. э.) и старовавилонскому (XX—XVII вв. до н. э.) периодам. Тематически они подразделяются на несколько категорий, из которых с точки зрения истории созвездий важны лексические, литературные (мифы, эпические произведения, гимны царям, сборники пословиц и др.), религиозные (молитвы и храмовые гимны, заклинания и т. д.) и школьные тексты. Большинство упоминаний о звездах содержится именно в этих категориях шумерских текстов. Почти никакой информации по интересующему нас вопросу не содержится в хозяйственных, административных и правовых документах.

При анализе шумерских текстов особое значение имеет проблема хронологии. Шумерологи, как правило, работают с копиями произведений, которые отстоят от оригиналов на некоторый, иногда весьма значительный, промежуток времени. В настоящее время принято считать, что большинство шумерских литературных текстов, известных по копиям старовавилонского и более позднего времени, были впервые за-

---

[1] См.: [Крамер, 1991, с. 80—84; Volk, 1995]; о возможном астральном значении Ворона в этом мифе см.: [Volk, 1995, S. 147—148].

[2] Имя «Ворон» Б. Альстер читает фонетически (детерминатив для обозначения птиц в данном случае отсутствует); однако в этом же тексте встречаем имя еще одной птицы, *udu.bu*$^{mu\check{s}en}$, записанное с детерминативом (?!) [Alster, 1976b, p. 18—19, 22].

фиксированы письменно в новошумерский период (хотя отдельные произведения восходят, несомненно, к более раннему времени) [Alster, 1976a]. Очевидно, однако, что первая запись и время создания произведения — не одно и то же. Письменной фиксации может предшествовать более или менее продолжительное функционирование произведения в рамках устной традиции. Указанные обстоятельства, с одной стороны, позволяют исследователям использовать поздние копии для реконструкции более ранних представлений, а с другой — вносят существенную неопределенность во временны́е оценки. Сказанное справедливо также для источников, касающихся истории месопотамских созвездий.

Рассмотрим данные по истории созвездий, содержащиеся в различных шумерских текстах, которые могут быть отнесены ко второй половине III—началу II тыс. до н. э.

1. **«Звезды» как литературный образ**. Самый ранний известный нам литературный образ, связанный со звездами, содержится в ранней версии «Поучений Шуруппака» из Абу-Салабиха, рассмотренной нами выше (см. раздел 4). В нем «мудрость» как достоинство человека уподобляется звездам.

Поэтическим символом звездного неба в шумерских литературных и религиозных текстах служит табличка из ляпис-лазури (*dub za-ġ̀m*) [1], синего или зеленовато-голубого минерала [2]. С этим образом связано, вероятно, отождествление MUL = *ši-ṭi-ir-tum,* «письмена», которое впервые встречается в лексических текстах старовавилонского времени [3]. Отождествление звезд с «письменами» предполагает какой-то астрологический подтекст. В самом деле, в ряде шумерских текстов, имеющих отношение к богине Нисабе, рассказывается о том, как Нисаба изучает табличку из ляпис-лазури со звездами, положив ее на колени [4]. Данная сцена толкуется обычно как самое раннее свидетельство о существовании в Месопотамии астрологических представлений [5].

В лексических текстах встречаем также отождествление MUL = *súgúl-tum* = «стадо (коров, быков, овец)» [6]. Этот образ активно исполь-

---

[1] Текстовые примеры см.: [Alster, 1976a, p. 118—119].

[2] Хороший лазурит — синий с золотистыми блестками колчедана (этим замечанием мы обязаны И. С. Клочкову), что соответствует поразительно точно виду звездного неба в ясную ночь.

[3] См.: Proto Aa 139 : 2 [MSL XIV, p. 94]; другие текстовые примеры см.: [CAD III, p. 144].

[4] Например, в описании сна Гудеа, правителя Лагаша (XXII в. до н. э.), об этом сказано: *dub mul-an* du_{10}*-ga im-mi-gál / ad im-da*$_5$*-gi*$_4$*-gi*$_4$ «Она поместила табличку "небесная звезда" на [свои] колени и советовалась с ней» [Alster, 1976a, p. 119]. Аналогичным образом данный текст переводят Оппенхейм и Фалькенштейн [Oppenheim, 1956, p. 245; Falkenstein, 1966, S. 65]; перевод И. Т. Каневой: «на табличке благоприятные небесные звезды она изобразила» [Канева, 1996, с. 141].

[5] См.: [Falkenstein, 1966, S. 64—65; Koch-Westenholz, 1995, p. 32—33].

[6] См.: Proto Aa 140 : 3 [MSL XIV, p. 94]. Не с этим ли значением знака *mul* связано позднейшее использование знака AB_2 = *arhu* = «корова» в качестве детер-

зуется в различных текстах, в частности в гимнах богу луны Нанне, который считался пастухом многочисленного (*lu-lu*) стада, состоящего из овец (*udu*), коров (*áb*) и быков (gu_4). Нанна считался богом пастухов и покровителем животноводства; как и многие другие шумерские божества, Нанна — бог плодородия.

Роль Нанны как небесного божества подчеркивается также во многих текстах, где он именуется «господином небес» (*en-e an-na KA mu-ni-in-su-ub*) [Hall, 1986, p. 155, lines 1, 3], «короной неба и земли» (*men-an-uraš-a*), «драконом небес» (^{d}*ušumgal-an-na*), «светом небес» (u_4-*an-na*) [Sjöberg, 1960, S. 67, 93, 140] и т. д. Его пастушеская деятельность имела, несомненно, какой-то астральный подтекст: многочисленные стада «коров, быков и овец», о которых идет речь в посвященных ему гимнах, — это образные выражения для описания звезд [1].

В одном из гимнов превозносится многочисленность овец (*udu*) и коров (*áb*) в загонах (*tùr*), которыми владеет Нанна (не образное ли это выражение для обозначения созвездий?) [2]; в своих великолепных загонах коровы преисполнены «гордостью небес» ($giri_x$(= KA)-*zal-an-na*...) [Sjöberg, 1960, S. 13, Z. 8]; более темные коровы в них подобны ляпис-лазури, а светлые — самому Нанне, когда он появляется впервые в начале месяца ($U_4.^{d}NANNA$) [3]. Коровы различаются также по своим размерам и поведению: «Малые разбросаны подобно зернам, а большие — подобно диким быкам» (di_4-di_4-*bi še-gin*$_7$ *ma-ra-ši-sur* / *gal-gal-bi am-gin*$_7$ *ma-ra-ši-lu*) [ibid., Z. 5, 6]. Согласно С. Крамеру, «зерна» (*še*) здесь обозначают неподвижные звезды, а «дикие быки» (*am*) — планеты [4]. Для подобной интерпретации имеются серьезные основания: позднее в списках звезд планеты образно именовались «дикими овцами» (*udu.idim* = *bibbu*) [5].

В одном из гимнов приводятся числовые оценки для различных категорий «коров и быков», принадлежащих Нанне. Они носят преувеличенный характер и призваны показать богатство Нанны; количество «диких коров» в нем оценивается числом 180 000 [Hall, 1986, line 26].

минатива перед названиями звезд и созвездий [Neugebauer, Sachs, 1967, p. 200; Rochberg-Halton, 1988, p. 222, 227, 285].

[1] См. в этой связи также: [Heimpel, 1989].

[2] Отголосок этой концепции находим в серии «Enūma Anu Enlil», где «загон» (TÙR = *tarbasu*) трактуется как место, откуда звезды появляются при своем восходе; его граница совпадает с линией горизонта [BPO 2, p. 17].

[3] См.: [Sjöberg, 1960, Z. 3, 4]; нередко используемый эпитет *áb.kù* «чистая корова».

[4] Шёберг отвергает подобную интерпретацию, полагая, что здесь речь вообще не идет о небесных светилах, а только о сельскохозяйственном значении Нанны [Sjöberg, 1960, S. 19—20]. На наш взгляд, позиция С. Крамера выглядит более убедительной. В собрании гимнов, посвященных лунному божеству Нанне, где неоднократно подчеркивается его небесный статус, звезды явным образом не упоминаются, что само по себе странно. Естественно предположить, что «коровы, быки и овцы», которых пасет Нанна, это — планеты и звезды.

[5] Впервые встречается в самом раннем известном списке звезд из Ниппура [MSL XI, p. 108, № 400].

Отсюда можно заключить (если интерпретация С. Крамера верна, и речь здесь на самом деле идет о планетах и звездах), что хотя шумеры в период, когда составлялись эти гимны, уже имели представление о различиях в поведении планет и звезд, но о реальном числовом отношении между ними они еще ничего не знали.

В литературных произведениях встречаются также сравнения со звездами в случаях, когда нужно подчеркнуть красоту или многочисленность того, что сравнивается [1].

Приведенные упоминания о звездах в литературных и религиозных текстах, интересные сами по себе, однако, ничего не дают для решения вопроса о происхождении созвездий. Они характеризуют звезды как целое, используют не совсем ясный язык образов и могут вполне соответствовать периоду, когда созвездия еще не играли никакой роли в жизни человека.

2. **Созвездия как божества**. Действующие лица большинства шумерских мифов — это божества, а также персонажи, наделенные мифологическими чертами, выводящими их за пределы обыденной жизни. Божествами считались также три главных небесных светила — Солнце, Луна и Венера. Что же касается созвездий, то вопрос представляется не столь ясным. Если не проецировать содержание поздних текстов на шумерский период, то придется признать, что у нас нет данных для его решения.

Почти все свидетельства о том, что созвездия в Месопотамии почитались как божества, относятся к послешумерскому времени. В молитве старовавилонского времени созвездия именуются «великими ночными божествами» (*ra-bu-tum i-li-i mu-ši-i-tim*) [2]. В списках звезд этого периода, а также в упоминавшемся выше списке звезд из Ниппура детерминатив божества входит в названия некоторых звезд (созвездий), которые имеют следующий вид: $^{mul\ d}$ (имя божества), т. е. «звезда-божество...» или «звезда божества...» [3]. В божественных космогониях, представляющих собой последовательности пар богов разного пола, в которых каждая последующая пара порождена предыдущей, со старовавилонского периода встречаем пару: ^{d}*en-mul* ^{d}*nin-mul* = «владыка-звезда владычица-звезда» [4]. Эти божества считались пред-

---

[1] Например: «Он украсил его (храм) звездами как небо» (*an-gin*$_7$ *mul-a še-er-ka-an mi-ni-ib-du*$_{11}$) [Klein, 1981a: Šulgi D, line 360]. И в других гимнах Шульги: «Я — пастух, пусть их (людей) молитвы сияют передо мной как звезды небесные» [Klein, 1981b, p. 15], или: «Я построил "Дом мудрости Нисабы" с дарами обильными как звезды небесные» [ibid., p. 20].

[2] См. [Шилейко, 1924, с. 148, лиц., стк. 14], а также [Dossin, 1935, S. 181, Z. 20]: *i-lu mu-ši-tim ra-bi-tim*; см. также: [Soden, 1936, S. 306].

[3] В том числе $^{mul\ d}$*Nin-si*$_4$*-an-na* (эпитет Инанны), $^{mul\ d}$*Šulgi* (звезда обожествленного царя Шульги, XXI в. до н. э.), ^{mul} *mi-si-ih* ^{d}*Pa-bil-sag*, $^{mul\ d}$*tu-tu*, $^{mul\ d}$*Tir-an-na* [MSL XI, p. 108, № 394, 408; p. 133, col. viii, № 41; p. 136, rev. ii' 2'; p. 138, rev. ii 2'; p. 143, col. x, № 19, 20].

[4] Текстовые примеры см.: [Sjöberg, 1960, S. 42—43].

ками Энлиля; известны примеры молитвенного обращения к ним[1]. С данной парой звездных божеств тесно связана непосредственно идущая за ними (или даже замещающая их) в некоторых космогониях пара ^{d}*en-ul* ^{d}*nin-ul* [Van Dijk, 1960, S. 151].

Самым ранним примером отождествления «звезда-божество» служит, несомненно, Инанна как утренняя и вечерняя звезда. Отождествление Инанны с планетой Венера произошло не позднее середины III тыс. до н. э. или даже гораздо раньше — уже в конце IV тыс. до н. э. [Куртик, 2000б]. Однако планета — не созвездие, поскольку она не связана с фигурой созвездия.

Отождествление ряда шумерских божеств с астральными объектами, и в том числе с созвездиями, Б. Альстер относит к раннединастическому периоду [Alster, 1976b, p. 18—21], однако в том, что касается созвездий (Ворон), его аргументация не выглядит убедительной.

Божественный характер звезд засвидетельствован в источниках из Эблы (середина III тыс. до н. э.), где в эблаитско-шумерском словаре мы встречаем соотношение ^{d}MUL = *gag-gàb* (VE 791) [Krebernik, 1992][2]; но из этой записи опять-таки никак не следует существование созвездий.

В целом можно заключить, что созвездия как объект поклонения в шумерский период существенно уступали трем главным небесным светилам — Солнцу, Луне и Венере[3]. Одна из возможных причин состоит в том, что звезды изначально в Месопотамии не считались благим началом (как Уту или Нанна): от них могло исходить зло. Существовало представление, получившее позднее отражение в астрологии, согласно которому звезды ассоциировались с демонами[4]. Многие из монстрообразных существ (а возможно, все они), которых мы встречаем на печатях раннединастического периода в сочетании с астральной символикой (рис. 24—25)[5], могли иметь астральное значение.

Отсутствие свидетельств об обожествлении созвездий, восходящих к III тыс. до н. э., может иметь также простое объяснение: созвездия в этот период еще не были выделены.

---

[1] В мифе «Смерть Гильгамеша» главный герой обращается за помощью к богам-предкам Энлиля, среди которых находим пару *en-mul nin-mul* [ANET, p. 50—52, line 14].

[2] Впрочем, здесь также может иметься в виду только Инанна.

[3] Характерный пример: в мифе «Лугальбанда и Хурумкуррум» герой Лугальбанда, оказавшись в критической ситуации, обращается с молитвой о помощи к небесным божествам Уту, Зуэну и Инанне, но почему-то не вспоминает о звездах [Wilcke, 1969, S. 68—84; Hallo, 1983, p. 164; Alster, 1976b, p. 15]. Перевод на русский язык см.: [От начала начал, с. 181—192].

Аналогичный пример содержится в гимне Шульги (D), где при перечислении богов, которые придут на помощь к царю в минуту опасности, последовательно названы имена Нанны, Уту и Инанны, но божества-созвездия не упоминаются [Klein, 1981a: Šulgi D, lines 247—249].

[4] См.: [Caplice, 1973, p. 304; Oppenheim, 1978, p. 640; CADŠ I, p. 342].

[5] См. также: [Amiet, 1962, № 883, 889, 894, 899 и др.].

3. **Мифологические персонажи, связанные со звездами.** Астральная компонента в шумерских мифах необычайно скудна. Даже те божества, которые имеют несомненно астральное значение (Уту, Нанна/Зуэн, Инанна), в мифах редко выступают в своем астральном обличье. Их астральное положение поминается как нечто, что не имеет решающего значения для мифологического сюжета. Среди аккадских эпитетов, связанных с этими божествами, астральные характеристики занимают немного места [1]. Еще менее содержательной выглядит ситуация, связанная со звездами. В мифах практически отсутствуют персонажи, которые можно надежно идентифицировать как созвездия. Однако, как мы говорили выше, в них могут присутствовать неявные, образные описания звездного неба, и в том числе, по-видимому, созвездий.

Рассмотрим некоторые персонажи шумерских мифов, по всей вероятности, связанные со звездами.

а) **Богиня Нисаба**. Это одна из наиболее древних шумерских богинь. В списке богов из Фары она значится на 9-м месте. В текстах из Фары и Абу-Салабиха ей посвящено несколько кратких гимнов [Alster 1976a, p. 116—117; Biggs, 1974, p. 45, lines 89—91]. Известен гимн из Эблы, посвященный Нисабе [Krebernik, 1992]. Первоначально считалась богиней плодородия, урожая и зерна, однако позднее становится также богиней писцового искусства, счета и меры. Ее атрибутами служат «стиль», «мерная трость», «мерная веревка» [Falkenstein, 1964, S. 112, Z. 411—412; Selz, 1989].

Нисаба каким-то не вполне ясным нам образом была связана со звездами. Ее символом служит табличка из ляпис-лазури со звездами (символ ночного неба), которую она изучает положив на колени [2]. Среди ее эпитетов *nin-mul-an-gin*$_7$ «владычица, подобная небесной звезде», *dub-sar-mah-an-na* «главный писец небес», *munus mu-mul-la* «сверкающая женщина»; она считается также хозяйкой дома мудрости (é-GEŠ-TU$_2$. ^{d}NISABA), который, возможно, есть только образ звездного неба [3]. В одном из текстов Нисаба характеризуется как звезда, восходящая из подземного океана Абзу (интерпретация Б. Альстера) [4]. В гимне из Эблы содержится фраза: «Она (Инанна?) стала причиной (ее, Нисабы?) пребывания среди звезд» (in ^{d}MUL-ŠE AL$_6$.GÁL) [5]. В гимне саргоновского времени о Нисабе сказано: «Она обмеривает небеса, она при-

---

[1] См. соответствующие статьи в: [Tallqvist, 1938].

[2] Указанное действие Нисаба совершает в различных ситуациях; текстовые примеры см.: [Hallo, 1970; Alster, 1976a, p. 117—119]; в гимне, восходящем ко времени Гудеа, об этом сказано: *dub-za-gṁ / du$_{10}$-na / nam-mi-in-gar / dub-mul-an-kù-ta / šà im-ma-kúš-ù* «Воистину поместила [она] табличку из ляпис-лазури на свои колени, советуясь со священной табличкой со звездами небесными» [Hallo, 1970, p. 130; Alster, 1976a, p. 119]; в этой связи см. также: [Selz, 1989].

[3] См.: [Alster, 1976a, p. 119; Hallo, 1970, i (1), (12), (29); Sjöberg, Bergmann, 1969, p. 148].

[4] «Lugal-e», line 694: *munus mul.an nun-e abzu-ta gal-le-eš-šè sig$_7$-ga* «Женщина, "небесная звезда", которую господин (= Энки) выводит сверкающую из Абзу» [Alster, 1976a, p. 117—118].

[5] См.: [Krebernik, 1992, NISABA 6.5].

кладывает измерительные веревки к земле» [1]. Возможно, в шумерский период она отождествлялась с какой-либо звездой или планетой, однако в списках звезд более позднего времени нет звезды с подобным названием [2].

б) **Семь братьев**. В мифе «Жрец к "Горе бессмертного"...» [3], принадлежащем к циклу сказаний о Гильгамеше, содержится описание семи персонажей, имеющих астральное значение. Гильгамеш, отправляясь в поход к кедровой горе, охраняемой чудовищем Хувавой, обращается с молитвой к своему покровителю богу солнца Уту, который выделяет ему в помощь семерых братьев-героев, о коих в тексте сказано: у первого — «лапы льва и когти орла», второй — «утроба змеиная, пасть [разевает]», третий — «змеиный дракон», четвертый — «огонь извергает», пятый — «змей...», шестой — «бурный поток, сокрушающий гору», седьмой — «сверкает, как молния...» [Edzard, 1991, Th. I, Z. 37—44]. Это, как видим, нечеловеческие сверхъестественные существа, полуживотные-полумонстры.

Однако далее о них сказано: «Они сияют на небе / На земле они знают дороги / Звезды, сияющие на небе, / На земле они знают дорогу к Аратте» (e-ne-ne an-na mul-la-me-eš / ki-a har-ra-an zu-me-eš / an-na mul-dé-da íl-la-me-eš / ki-a kaskal-ki-aratta z[u-me-eš]) [4]. Герои-братья, оказывается, связаны с небесной областью; по-видимому, это созвездия.

Отождествление этих мифологических персонажей с созвездиями, которые нам известны из списков звезд и других текстов, едва ли возможно. Можно, конечно, предположить, что «змеиный дракон» (*muš ušum-gal*) соответствует созвездию ^{mul}*muš* [5], а «огонь извергающий» (*izi šeg$_6$-šeg$_6$...*) — созвездию ^{d}Gibil в старовавилонской молитве к ночным богам [6], однако для пяти оставшихся персонажей мы не находим убедительных параллелей среди месопотамских созвездий.

Представляет интерес содержащееся в тексте утверждение о том, что звездные братья-герои могут служить указателями пути на земле.

---

[1] An-né kúš ra-ra ki éš ra-ra [Sjöberg, Bergmann, 1969, p. 49, line 541].

[2] Альстер считает, что уже в раннединастический период Нисаба отождествлялась с Меркурием [Alster, 1976b, p. 20], как ее муж Набу во II—I тыс. до н. э., что едва ли соответствует действительности.

[3] См.: [Поэзия и проза, с. 130—135; От начала начал, с. 207—214; Kramer, 1947; Edzard, 1991, 1993; Shaffer, 1983].

[4] См.: [Shaffer, 1983, p. 307, note 4]. Транслитерация и перевод Шеффера приняты не всеми. Альстер, основываясь на параллельном месте из песни-плача старовавилонского времени, предлагает исправление в первой строке *mul zu-me-eš* «звезды знают» вместо *mul-la-me-eš* «сияют». Кроме того, он отвергает перевод третьей строки, основанный на прочтении *dé-da*, двух полуразрушенных знаков в [Kramer, 1947, note 217, line 9], признавая невозможность дать какую-либо определенную интерпретацию для этой строки [Alster, 1985, p. 225—226]. В новейшем издании Эдцарда данная строка транслитерируется и переводится следующим образом: [a]n-na mul xxx / íl-la-me-[eš] «Они... на небе высоко поднялись» [Edzard, 1993, S. 21].

[5] Впервые в списке из Ниппура: [MSL XI, p. 108, № 403].

[6] См.: [Шилейко, 1924, с. 148, лиц., стк. 15; Dossin, 1935, p. 181, ln. 16].

Звезды на самом деле могут использоваться в качестве ориентиров при определении пути ночью. Но, для того чтобы использовать их в этом качестве, необходимо хорошо знать звездное небо и основные закономерности суточного и годового движения звезд, что едва ли возможно без выделения созвездий[1]. Ориентирование ночью по звездам не засвидетельствовано в астрономической литературе II—I тыс. до н. э., что делает крайне маловероятным предположение о наличии подобной практики в Месопотамии в более раннюю эпоху.

3) **Гирра и Эламатум** — персонажи единственного известного нам аккадского мифа старовавилонского времени, связанного с созвездиями. В нем рассказывается о борьбе бога огня Гирры с Эламатум (= «женщиной Элама»), которая, по-видимому, символизировала Элам, традиционного врага Шумера и Аккада на востоке. В этом мифе Гирра убивает Эламатум. В память об этом героическом событии тело Эламатум, по воле верховного божества Энлиля, переносится на небо и превращается в созвездие[2]. Созвездие с аналогичным названием содержится в списке божеств-созвездий в «Молитве ночным богам» старовавилонского времени [Dossin, 1935, p. 181, ligne 17], но его точное отождествление неизвестно.

Три приведенных примера фактически исчерпывают известный к настоящему времени материал в шумерских и аккадских мифах, касающийся созвездий. Отметим, однако, еще раз, что в шумерских мифах присутствует, по-видимому, немало иносказательных, неявных опи-

---

[1] В сказании «Энмеркар и верховный жрец Аратты» речь также, по-видимому, идет о передвижении в ночное время по звездам: отправленный Энмеркаром гонец «в ночной час *по звездам* он пошел» (*gíg-ù-na-ka mul-àm im-du*) [Канева, 1964, с. 194, стк. 162; Kramer, 1952, line 162]. Для правильной интерпретации текста существен падеж, в котором употреблено слово *mul* = «звезда». «По звездам» можно идти лишь в том случае, если хорошо знаешь звездное небо и закономерности его движения. Но при любом другом варианте перевода (например, «под звездами», «при [свете] звезд» и т. д.) важный для нас смысл исчезает. В переводе Коэна «Звездной ночью он продвигался / Днем он путешествовал с Уту небесным» (*gi_6-ù-na-ka mul-àm im-gin / an-bar_x(NE)-ganá-ka ^{d}utu-an-na-ta mu-un-dè-gin*) [Cohen, 1973, lines 162—163] такой смысл не предполагается. Согласно Якобсену (мнение которого приведено в статье Альстера), здесь речь может идти только о свете звезд (т. е. о путешествии при свете звезд), а не о выборе направления по звездам [Alster, 1985, p. 228]. См. в этой связи также: [Jestin, 1957, примеч. к стк. 161—163]. О работе ночью при свете звезд говорится в шумерском «Календаре земледельца»: «Они должны продолжать [работу] днем и при звездах небесных (*u_4-mul-an-na-šè im-ma-ab-du_7-ra-ta*) в течение десяти [дней]» [Salonen, 1968, p. 204, lines 38—39]. Позднее многие магические ритуалы, в частности, ритуалы, связанные с изготовлением лекарств, совершались ночью при свете звезд (*ina mul.meš*) [Reiner, 1995, p. 49 и др.].

[2] «И пусть Эламатум, которую ты убил, восходит, и в середине небес... [пусть будет] ее место» (*ù elam-ma-tum ša te -ne-ru-ši-i-ma / li-si -a- am-ma i-na qa-ab-li -tu ša-ma-i* / [xxx] x *li-iz-zi-iz-ma*) [Walker, 1983, p. 148, lines 36—38]. Близкий сюжет, касающийся созвездия ^{mul}BAN (= «Лук»), содержится в более поздней аккадской космологической поэме «Enūma eliš» (VI 86—92), где бог неба Ану превращает в созвездие лук, при помощи которого Мардук одолел Тиамат.

саний божеств-созвездий, коих мы не можем идентифицировать правильно, не прибегая к произвольным допущениям и натяжкам.

Перечислим тех персонажей шумерского пантеона, на которых как будто падает тень астральности: нельзя утверждать уверенно, что эти божества отождествлялись с каким-либо светилом или созвездием в шумерский период, но есть, тем не менее, основания предполагать их астральное значение.

Из окружения Инанны (Иштар) — это Думузи [1], богиня Ануниту [2], богиня Нана [3], богиня Ишхара [4].

Из окружения Энки — прежде всего сам Энки и ряд персонажей, связанных с символикой рыб [5].

На печатях раннединастического периода и более поздних изображается нередко путешествие солнечного бога Уту (Шамаша) по подземному миру в лодке в окружении нескольких мифологических персонажей и предметов, которые могли также иметь астральное значение [6].

Астральное значение в конце III—начале II тыс. до н. э. имели, по-видимому, также бог чумы Ирра, герой Пабилсаг, птица Анзуд, Ворон и некоторые другие божества и действующие лица шумерских мифов.

Нам известен только один шумерский мифологический текст, в котором названия созвездий упомянуты явным образом, — миф «Энки и

---

[1] В астрономическом сборнике ^{mul}APIN I i 43 ^{d}Dumu-zi отождествляется с созвездием ^{mul}LÚ.HUN.GÁ [Hunger, Pingree, 1989, p. 30], а в более ранней шумерской традиции Думузи связывали с наблюдавшимися ежемесячно появлениями молодой Луны [Foxvog, 1993].

[2] В ^{mul}APIN I i 42 встречаем созвездие с аналогичным названием A-nu-ni-tu$_4$ [ibid.], известное, впрочем, еще из «Астролябий» и списков звезд Элама, Аккада и Амурру [Ван дер Варден, 1991, с. 74, 78].

[3] В гимне, посвященном богине Nanâ, восходящем ко времени Ишби-Эрры (2017—1985), царя города Исина, она характеризуется как ближайшая помощница и ученица Инанны; эпитет Наны «сияющая в небе женщина» (*munus-mul-an*) [Hallo, 1966, line 7].

[4] Отождествлялась позднее с созвездием GÍR.TAB [BPO 2, p. 12], которое встречается впервые в списке из Ниппура [MSL XI, p. 108, № 405]. Символические изображения скорпиона с астральными признаками, однако, известны в гораздо более раннее время; см. раздел 2 настоящей статьи, а также: [Кононенко, 1997; Куртик, 1998].

Изображения скорпиона, как символа богини Ишхары, не следует путать с фигурой человека-скорпиона, известного по изображениям в глиптике III тыс. до н. э., где он помещается нередко рядом с полумесяцем и знаком звезды [Amiet, 1956, p. 115; Amiet, 1962, p. 133—134, Fig. 1017], вероятного прототипа человека-скорпиона, охраняющего вход в туннель, откуда восходит солнце, в аккадском эпосе о Гильгамеше (табл. IX). См. в этой связи также: [Green, 1984].

[5] Созвездия GU.LA (= Водолей, см. раздел 2 настоящей статьи), KU$_6$ (= Южная Рыба), SUHUR.MÁŠ (= Козерог), и, возможно, MUŠ (= Гидра) были связаны, по-видимому, единым мифологическим сюжетом, в центре которого находился Энки.

[6] См., например: [SCS, p. 35—37]; лодка с чертами антропоморфности; в окружении Уту мы видим в различных сочетаниях плуг, человекоголового или обычного льва, человека-скорпиона, сосуд, птиц и рыб [Куртик, 1998].

мироздание», где в строках 288—289 зафиксированы ^{mul}*iku* (= «Поле») и $^{mul\ giš}$*gigir* (= «Колесница») [1].

4. **Звезды и календарь.** Хорошо известно, что во II—I тыс. до н. э. в Месопотамии существовали звездные календари, так называемые «Астролябии», в которых каждому месяцу ставилось в соответствие по три звезды (созвездия), гелиакически восходящих в этот месяц. Самый ранний подобный календарь датируется XII в. до н. э. [Hunger, Pingree, 1999, p. 50—52]. Выдержки из «Астролябий», как мы уже говорили, входили в состав астрологической серии «Enūma Anu Enlil» [BPO 2, Text III]. Краткое описание звездного календаря содержится также в таблице V космологической поэмы «Enūma eliš» [2]. Более ранние свидетельства о существовании подобных календарей неизвестны.

Звездные календари появились, вероятно, уже после того, как сформировались местные системы месопотамских месяцев. Если было бы иначе, названия созвездий отразились бы в названиях месяцев. Однако списки месяцев, принятые в различных шумерских городах, не содержат астральных компонент; в названиях отражаются, как правило, две темы: сезонные изменения и религиозные праздники.

Исключением служит название шестого месяца из города Лагаша в хозяйственном тексте, датируемом 4-м годом правления царя Уруинимгины (ок. 2318—2312): ^{itu}*mul-ud-sag-e-ta-šub-a-a* [Никольский, 1908, № 2 об.]; знак *mul* входит здесь явным образом в название месяца (рис. 31). М. Коэн считает, что речь тут идет об однократно наблюдавшемся событии, связанном с появлением метеора или кометы, и соответствующим образом переводит его название: месяц, когда «яркая (?) звезда упала с высоты (?)» [3].

Он предполагает также, что в Лагаше в досаргоновский период существовали параллельно три разных календаря, поскольку общее число известных названий месяцев равно тридцати [Cohen, 1993, p. 37—38]. Данная гипотеза опровергается Маэдой, который отмечает, что число месяцев в Лагаше в каждый конкретный год никогда не превышало тринадцати; если бы в нем на самом деле использовалось три кален-

---

[1] См.: [Falkenstein, 1964, S. 107]. В издании Бенито для двух указанных строк принят перевод Фалькенштейна: «[Святилище], его местонахождение — созвездие Поле / Чистое [святилище] наверху (?) — его место определяется созвездием Колесница» ([*èš k*]*i-gub-bi* ^{mul}*iku DU-a* / [*èš*]*-kù-ga igi?-nim?-ma gub-bi* $^{mul\ gi}$*gigir-aš i-DU*) [Benito, 1969, p. 101, 128, lines 288—289].

[2] В пятой таблице поэмы перечисляются астрономические деяния верховного божества Мардука, и, в частности, сказано: «[Для] каждого из двенадцати месяцев он установил по три звезды» (12 ITU.MEŠ MUL.MEŠ ŠTA.ÀM *uš-zi-iz*) [Landsberger, Kinnier Wilson, 1961, p. 156, line 4].

[3] «A bright (?) star fell from on high (?)» (*mul-UD sag e-ta-šub-a-a*) [Cohen, 1993, p. 62]. В известных нам ранних переводах названия этого месяца предполагается также астральное значение для входящего в него знака *mul*. Розенгартен приводит перевод Шольца: «месяц [когда] яркая белая звезда [в небесах] голову поворачивала» [Rosengarten, 1960, p. 412]; Ландсбергер: «Месяц [когда] блестящая (или: белая) звезда из [своего] наивысшего положения спустилась» [Landsberger, 1915, S. 41].

даря, то мы имели бы за год большее число названий. Однако названия, по-видимому, были установлены не жестко, и месяц, отмеченный каким-либо особым событием, мог получить и особое название[1]. Для нас в этой дискуссии существенно то, в чем согласны оба исследователя: название данного месяца употреблялось один-единственный раз, а это означает, что оно связано с каким-то уникальным событием. Астрономическое явление, отмеченное в его названии, очевидно, не имеет отношения к гелиакическим восходам звезд, повторяющимся ежегодно.

Поскольку месяц, в названии которого используется знак *mul*, встречается в одном-единственном документе, можно сделать вывод, что астральная компонента не играла практически никакой роли при образовании названий месяцев в шумерский период.

Службы, совершавшиеся в различные месяцы года в шумерских храмах, не содержали также астральных компонент. Ритуальное значение имели только фазы Луны, определявшие даты проведения праздников, и вечерние и утренние появления Венеры. Упоминания о созвездиях в источниках, связанных со службами, практически отсутствуют. Единственное известное нам исключение относится ко времени III династии Ура (конец XXII—XXI вв. до н. э.), где в одном из текстов, представляющем собой список служб Инанне, зафиксировано жертвоприношение для ^{mul}*ùz* (букв.: «Звезда Коза») [Sallaberger, I, S. 54; II, Tab. 7]. Заллабергер трактует это название как эпитет Инанны, отождествлявшейся с Венерой[2], отмечая между прочим, что известно также созвездие с аналогичным названием ^{mul}*ùz*, находившееся в созвездии Лира[3]. В источнике отсутствуют данные, позволяющие произвести обоснованный выбор из двух возможностей; неясно, идет ли здесь речь о созвездии ^{mul}*ùz* или об Инанне в ее астральном облике вечерней или утренней звезды[4]. Отметим, тем не менее, что данный текст представляет собой самый ранний известный нам источник, в котором название небесного светила (возможно — созвездия) зафиксировано явным образом с использованием детерминатива *mul*.

---

[1] Подробный критический анализ гипотезы Коэна см.: [Maeda, 1994]. Название интересующего нас месяца Маэда транслитерирует ошибочно как *itu-mul* u_4-*dag-e-ta šub-a-a* [ibid., p. 303—304]; однако в опубликованной автографии текста после знака u_4 стоит, несомненно, знак *sag* [Никольский, 1908, № 2 об.].

[2] Примеры подобных эпитетов в текстах более позднего времени см.: [Gössmann, 1950, S. 60].

[3] Шумерское название этого созвездия ^{mul}*ÙZ* встречается впервые в раннем списке звезд из Ниппура [MSL XI, p. 108, № 407], аккадское название *enzum* — в «Молитве ночным богам» старовавилонского времени [Шилейко, 1924, с. 148, стк. 19; Dossin, 1935, p. 181, ligne 19].

[4] Миф, в котором Инанна была бы связана с козой, неизвестен. Однако на одном изображении на печати мы видим крылатую, обнаженную, вооруженную копьем богиню (= Инанна?), которая поднимает в правой руке сраженную козу [Barrelet, 1955, p. 248, Fig. 16a].

6. Ранние списки звезд

Источники, которые мы рассматривали до сих пор, допускали двойственное истолкование, не позволяя, как правило, однозначно ответить на вопрос: выделены ли уже созвездия? Ситуация меняется с появлением списков звезд.

Традиция составления тематических и лексических списков в Месопотамии столь же древняя, как и сама клинопись. Самые ранние подобные списки обнаружены среди архаических текстов в слое Урук III (конец IV тыс. до н. э.). Списки составлялись на протяжении всего III тыс. до н. э. и касались различных предметов, среди них, однако, отсутствуют списки звезд.

Сам по себе факт отсутствия списков звезд достаточно знаменателен: списков нет, потому что система созвездий в III тыс. до н. э. еще не была сформирована.

Традиция составления лексических и тематических списков получила дальнейшее развитие во II тыс. до н. э. в нескольких клинописных сериях, из которых самая известная — двуязычная серия HAR-ra = *hubullu* = «долг» [1]. В таблице XXII этой серии содержится обширный каталог звезд. Свой канонический вид серия приняла в конце старовавилонского—касситский периоды, но изначально она составлялась как одноязычная серия, содержащая только шумерские термины. До нас дошли одноязычные тематические списки, датируемые старовавилонским периодом, предшествующие созданию этой серии. Среди них имеются также списки звезд.

Самый ранний подобный список, опубликованный Э. Райнер и М. Сивилем [MSL XI, p. 107—108, № 387—410], выходит, кажется, за пределы старовавилонского периода [2]. Список восстановлен полностью на основе нескольких клинописных копий, происходящих из Ниппура [3], и включает 24 названия.

Приведем этот список полностью (с краткими пояснениями), сохраняя нумерацию, принятую в серии:

387. *mul* — все названия в списке начинаются со знака *mul* «звезда», «созвездие» в роли детерминатива; в первой строке *mul* — заголовок;

---

[1] Обзор содержания лексических серий см.: [Дьяконов, 1982, с. 62—68; Оппенхейм, 1990, с. 194—198].

[2] Впрочем, некоторые исследователи датируют их гораздо более поздним временем; по мнению В. Горовица, они относятся к первой половине II тыс. до н. э. (частное сообщение).

[3] По крайней мере три копии из числа использованных обнаружены при раскопках школы [SLT, № 214, 236, 237]. Они позволяют установить самый поздний возможный предел для времени выделения месопотамских созвездий, поскольку известно, что школа в Ниппуре пришла в упадок в XVIII в. до н. э. Эти списки представляют собой единственное свидетельство о том, что в шумерской школе преподавалась астрономия.

388. *mul-mul* = *zappu*; шум. «звезды» [1], акк. «щетина», «пучок волос»; символ — семь точек; божество — ^{d}IMIN.BI = *ilū sibitti* = «семь богов»; отождествляется с Плеядами; этим созвездием начинаются некоторые списки звезд;

389. *mul-gu-la* = «великий, великан» — эпитет божества из окружения Энки; символ см. раздел 2; отождествляется с Водолеем [2];

390. *mul-ka-kéš* = «звезда-узел», «окружность (?)»; встречается только в этом списке; символ и местоположение неизвестны (№ 210) [3];

391. *mul-mu-sír* — название нигде больше не встречается; по-видимому, недописанное *mul-mu-bu-keš-da* = *nīru* = «ярмо» (№ 280, 282); отождествление неясно [BPO 2, p. 13];

392. *mul-en-te-en-na-bar-hum* = *habaṣīrānu*; смысл названия неясен [4]; символ неизвестен; находилось в пределах созвездии Центавра;

393. *mul-tir-an-na* = *manzât*, = «радуга»; иногда записывается с детерминативом божества $^{mul\ d}$...; составляло часть созвездия LU.LIM = «олень», находившегося в пределах созвездия Андромеды [5];

394. *mul-*^{d}*nin-si*$_4$*-an-na* —эпитет Инанны (Иштар) как утренней звезды;

395. *mul-sipa-zi-an-na* = *šitaddalu* = «Праведный пастух небес»; в пределах созвездии Орион (№ 348);

396. *mul-*^{giš}*apin* = *epinnu* = «Плуг»; созвездие Треугольник + γ Андромеды (№ 39) [6];

397. *mul-*^{giš}*mar-gíd-da* = *eriqqu* = «Грузовая повозка»; в созвездии Большая Медведица (№ 258);

398. *mul-*^{giš}*gigir* = *narkabtu* = «Колесница»; северная часть созвездия Тельца (№ 89);

399. *mul-lu-lim* = *lulīmu* = «Олень»; часть созвездия Андромеда (№ 248);

400. *mul-UDU.BAD* = *bibbu* = «Дикая овца»; мифопоэтическая характеристика планет [7];

401. *mul-uga*^{mušen} = *aribu* = «Ворон»; созвездие Ворон (№ 132);

---

[1] Название этого созвездия переводят обычно как «звезды» [BPO 2, p. 13]), поскольку удвоение клинописного знака в шумерском дает множественное число и, кроме того, символ созвездия — семь точек (звезд); однако в списке первое *mul*, несомненно, детерминатив, поэтому должно быть — «звезда» (?).

[2] Данное созвездие не следует путать с созвездием $^{mul\ d}$*Gu-la*, названным в честь аккадской богини-целительницы Гулы; в ранних списках не встречается [Gössmann, 1950. S. 81].

[3] В круглых скобках далее мы будем указывать номер соответствующей статьи в издании [Gössmann, 1950].

[4] Предложенный в [Gösemann, 1950. S. 123] перевод «созвездие-свинья холода», т. е. созвездие, восход которого отмечал наступление холодов, по-видимому, не соответствует действительности; см.: [BPO 2, p. 11; AHw 303].

[5] См.: MUL.APIN I i 33 [BPO 2, p. 15; Gössmann, 1950. S. 407].

[6] Согласно Коху, «треугольник из 41χβγ Андромеды» [Koch, 1989, S. 111].

[7] Э. Райнер, однако, ставит под сомнение общепринятое *UDU.BAD* = «дикая овца» на том основании, что в одном лексическом тексте *UDU.BAD* соответствует глосса [*u*]-*du-ti-il*, а это означает, что знак *BAD* должен читаться как *til*, шумерское же *TIL* означает «законченный, полный» [Reiner, p. 7, note 22].

402. *mul-sag-dù-a* = *santakku* (?) = «треугольник»; встречается только в этом списке; еще один претендент (см. № 396) на место созвездия Треугольник (№ 332);

403. *mul-muš* (аккадский эквивалент неизвестен) = «Змея», «змеиный дракон»; записывается нередко в виде ^{mul} ^{d}*muš*; символ — змееобразный дракон; отождествляется с созвездием Гидра (№ 284);

404. *mul-balag* = *balaggu* (?); «музыкальный инструмент типа лиры»; встречается только в этом списке; отождествление неизвестно;

405. *mul-gír-tab* = *zuqaqīpu* = «скорпион»; символ — скорпион; богиня — ^{d}*Išhara*; отождествляется с созвездием Скорпион (№ 94);

406. *mul-*^{giš}*pan* = *qaštu* = «лук»; часть созвездия Большой Пес (№ 47);

407. *mul-ùz* = *enzu* = «она-коза»; в созвездии Лира (№ 145);

408. *mul-mi-si-ih-*^{d}*pa-bíl-sag* = *miših* ^{d}*Pa-bíl-sag* = «сияние (?) божества Пабилсаг»; часть созвездия Стрелец (№ 87); единственное название в списке, в котором присутствует аккадское слово;

409. *mul-*^{im}*šu-rin-na-nu-mu-un-kuš-e-ne* — здесь, по-видимому, эпитет Инанны (Иштар), однако позднее встречаем созвездие ^{mul}*im-šu-rin-na* = *tinūru* = «печь» [Gösesmann, 1950. S. 198; BPO 2, p. 12]; отождествление неясно;

410. *mul-lú-hun-gá* = *agru* = «наемный работник»; в пределах созвездия Овен.

Проанализируем содержание данного списка. Все названия в нем — шумерские, исключение — № 408, где силлабически выписано аккадское *mi-si/ši-ih,* от *mišhu* «сияние», «свечение», «вспыхивание» [1]. Большинство названий известно из позднейших текстов как созвездия, однако в этом же списке находим термины, связанные с Венерой (№ 394, 409) и планетами (№ 400); список содержит, таким образом, не более 21 созвездия.

По положению на небесной сфере созвездия можно разделить на три группы: а) к северу от зодиакального пояса (№ 393, 396, 397, 399, 407); б) в зодиакальном поясе (№ 388, 389, 398, 405, 408, 410); в) к югу от зодиакального пояса (№ 393, 395, 401, 403, 406). Местоположение четырех созвездий (№ 390, 391, 402, 404) неизвестно. Как видим, созвездия более или менее равномерно покрывают всю небесную сферу, если предположить, что отождествления, верные для I тыс. до н. э., справедливы также и для рубежа III—II тыс. до н. э.

Мы не можем, конечно, утверждать, что этот список содержит все месопотамские созвездия, известные в этот период. Однако в ниппурской школе он использовался в качестве образца для копирования; мож-

[1] В ассирийский период в астрономической литературе этот термин употреблялся для обозначения метеорного шлейфа, но также в связи с Луной и созвездиями [Chadwick, 1993, p. 166—168]; в данном случае речь, возможно, идет о той части созвездия PA.BÍL.SAG, которая располагалась в области Млечного Пути (ζσφλδζεθ Sgr и др.) и обладала поэтому как бы дополнительным свечением.

но думать поэтому, что он отражает уровень астрономических знаний в этом центре шумерской образованности [1].

Использование шумерограмм для обозначения созвездий не может служить решающим аргументом в пользу шумерского происхождения созвездий, поскольку известно, что писцы в шумерской школе начала II тыс. до н. э. умели составлять тексты одновременно на двух языках — шумерском и аккадском, и нередко прибегали к шумерскому при фиксации новых произведений; сказанное может относиться и к названиям созвездий.

Мифологическая основа ниппурского списка созвездий неясна. Едва ли существовал мифологический сюжет, в котором объединялись божества, мифологические персонажи, животные и предметы, представленные в этом списке. Такого сюжета, по-видимому, не существовало. Вполне возможно, что ниппурский список есть только выборочная компиляция из нескольких местных списков, имеющих различное происхождение, и если это верно, то его мифологическая основа в принципе не может быть восстановлена.

Кроме ниппурского списка звезд, до нас дошло также несколько старовавилонских нешкольных шумерских списков, предшествующих созданию серии *HAR-ra = hubullu* [2]. Однако они немного добавляют к приведенному выше списку из Ниппура. Различия касаются в основном двух вопросов: 1) в них полнее представлены планеты; помимо традиционного *udu.idim / bad* и эпитетов Инанны (Иштар), встречаем также ^{mul} ^{d}*TU.TU* и ^{mul}*al.tar*, эпитеты Мардука, звездой которого считался Юпитер [3]; к этому же периоду относится отождествление Юпитера с божеством ^{d}*Šul-pa-è* [4]; 2) в них содержится также несколько названий созвездий, отсутствующих в ниппурском списке, в том числе: ^{mul}*NAGAR* (= «плотник», позднее отождествлялось с созвездием Рака), ^{mul}*ur.mah* (= «большая собака», созвездие Льва) [5], ^{mul}*kak.si.sá* (= «стрела», в созвездии Большой Пес), ^{mul}*ka$_5$.a* (= «лиса», в созвездии Большая Медведица) и др. В двух списках встречаем ^{mul} ^{d}*Šul.gi* [6], созвездие (или звезда), получившее свое название в честь Шульги (2093—2046), второго царя III династии Ура. Ясно, что оно было введено не ранее первой половины XXI в. до н. э. Это единственно известная нам твердая датировка, позволяющая установить время выделения месопотамского созвездия.

---

[1] В этой связи упомянем также о «Заклинаниях [от укуса] скорпиона», принадлежащих к поздним текстам ниппурской школы, где зафиксированы названия созвездий *mul-mul* («Звезды») и *mul-an-gu$_4$* («Небесный Бык») [Свят.-Четв., 1998, с. 249].

[2] См.: [MSL XI, p. 133—134, col. ix 1—10; p. 136—137, Forer. 2, rev. ii' 1'—8'; p. 137—138, Forer. 3, rev. ii 1'—2'; p. 143, col. x 5—28; p. 144, Forer. 9, col. iii 1—9].

[3] См.: [MSL XI, p. 136, Forer. 2, rev. ii' 2'; p. 144, Forer. 9, col. iii 1].

[4] См.: [Falkenstein (3), S. 33—34].

[5] Об этом созвездии см.: [Куртик, 1995, с. 180—181].

[6] См.: [MSL XI, p. 133, col. vii 41; p. 138. Forer. 3, rev. ii 2'].

* * *

В заключение кратко суммируем полученные результаты.

Астральные символы (изображения звезды, розетки и т. д.) появляются в керамике и глиптике Месопотамии уже в глубокой древности (VI—IV тыс. до н. э.). Среди них, однако, мы не находим изображений, которые можно было бы истолковать как изображение созвездий. Сюжеты, допускающие подобное истолкование, появляются впервые в Месопотамии не раньше конца IV—начала III тыс. до н. э.; в дальнейшем их число растет. Астральная тематика среди символических изображений в керамике и глиптике III тыс. до н. э. выражена достаточно ясно. Центральное место в ней занимают три великих божества — бог солнца Уту, бог луны Нанна/Зуэн и отождествляемая с Венерой богиня Инанна. Однако рядом с ними имеется несколько менее значительных фигур (человек-скорпион, Водолей, человекообразные монстры, животные с антропоморфными чертами и т. д.), которые допускают также астральное истолкование и могут быть связаны с созвездиями. Астральная номенклатура, предположительно связанная с созвездиями, существенно меняется на протяжении III тыс. до н. э. Ряд сюжетов, характерных для изображений начала—середины III тыс. до н. э., постепенно выходит из употребления и замещается новыми астральными сюжетами.

Письменные свидетельства, относящиеся к III тыс. до н. э., только частично совпадают с данными астральных изображений. Знак *mul*, используемый позднее как детерминатив перед названиями звезд и созвездий, появляется впервые в протошумерских текстах из Урука III. Однако записанные с его помощью названия созвездий мы встречаем только в конце III тыс. до н. э.

Ряд факторов указывает на достаточно позднее происхождение созвездий, известных по текстам II—I тыс. до н. э., а именно: 1) отсутствие списков звезд среди тематических и лексических текстов III тыс. до н. э.; 2) отсутствие упоминаний об астрономической тематике в литературных произведениях, посвященных шумерской школе; 3) отсутствие свидетельств о поклонении созвездиям как божествам, восходящих к шумерскому периоду, и упоминаний о созвездиях в религиозном храмовом ритуале. Им соответствуют факторы положительного свойства; 4) ряд религиозных и мифологических текстов, в которых речь идет явным образом или предположительно о созвездиях, относится самое раннее к рубежу III—II тыс. до н. э.; 5) самый ранний известный список звезд из Ниппура датируется этим же периодом. Самые ранние известные в настоящее время и хронологически фиксируемые названия созвездий (^{mul}*ùz* и $^{mul\ d}$*Šulgi*) восходят ко времени III династии Ура (XXI в. до н. э.).

Наблюдается определенный разрыв между содержанием ранних списков звезд и астральной тематикой шумерских мифов. Мифологическая основа месопотамских созвездий как системы неясна. Ранние списки звезд появились, возможно, в результате кратковременной вспыш-

ки творческой активности, имевшей место в новошумерский период или немного ранее. При этом созвездия, существовавшие в различных культурных центрах, были объединены выборочно в единую систему, и были введены новые созвездия (например, $^{mul\ d}$*Šulgi*). В результате небесная сфера оказалась покрыта более или менее равномерно символическими изображениями мифологических и религиозных персонажей и связанных с ними предметов, но сюжетное единство, присутствовавшее в ранних построениях, было безвозвратно утеряно [1].

Литература

Антонова, 1984 — *Антонова Е. В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии. М., 1984.

Антонова, 1995 — *Антонова Е. В.* К изучению ранней истории сложения астральных символов в Месопотамии // Вестник древней истории (далее — ВДИ). 1995. № 1. С. 188—193.

Афанасьева, 1979 — *Афанасьева В. К.* Гильгамеш и Энкиду. М., 1979.

Вайман, 1998 — *Вайман А. А.* Древнейшие письменные и изобразительные свидетельства об астрономических знаниях в Шумере и Эламе // Эрмитажные чтения памяти Б. Б. Пиотровского: Тез. докл. СПб., 1998. С. 13—17.

Ван дер Варден, 1991 — *Ван дер Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. II. Рождение астрономии / Пер. с англ. М., 1991.

Гурштейн, 1991 — *Гурштейн А. А.* Реконструкция происхождения зодиакальных созвездий // На рубежах познания Вселенной. М., 1991.

Дьяконов, 1982 — *Дьяконов И. М.* Научные представления на древнем Востоке // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982. С. 59—119.

Емельянов, 1999 — *Емельянов В. В.* Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб., 1999.

Канева, 1964 — *Канева И. Т.* Энмеркар и верховный жрец Аратты // ВДИ. 1964. № 4. С. 191—225.

Канева, 1996 — *Канева И. Т.* Шумерский язык. СПб., 1996.

Кононенко, 1997. — *Кононенко Е. И.* Изображение скорпиона в месопотамской глиптике III тыс. до н. э. // Вестник Московского университета. Сер. 8. История. 1997. № 2. С. 88—101.

Крамер, 1991 — *Крамер С. Н.* История начинается в Шумере / Пер. с англ. М., 1991.

Куртик, 1995 — *Куртик Г. Е.* История Зодиака согласно клинописным источникам // ВДИ. 1995. № 1. С. 175—188.

Куртик, 1998 — *Куртик Г. Е.* Астральная символика в древней Месопотамии III тыс. до н. э. // Вопросы истории естествознания и техники. 1998. Вып. 2. С. 20—44.

Куртик, 1999 — *Куртик Г. Е.* Космология древней Месопотамии // Исследования по истории физики и механики (1995—1997). М., 1999. С. 60—75.

Куртик, 2000а — *Куртик Г. Е.* Созвездия древней Месопотамии (II—I тыс. до н. э.) // Историко-астрономические исследования (далее — ИАИ). 2000. Вып. XXV. С. 128—154.

Куртик, 2000б — *Куртик Г. Е.* Отождествление Инанны с планетой Венера как критерий для определения времени выделения созвездий в древней Месопотамии // ВДИ. 2000. Вып. 1. С. 89—98.

[1] Благодарю всех, кто способствовал своими критическими замечаниями и советами улучшению содержания этой работы. В особенности мне хотелось бы поблагодарить Е. В. Антонову, А. А. Ваймана, В. В. Емельянова, И. С. Клочкова, Н. В. Козлову, Г. Ю. Колганову, Д. С. Раевского и Н. О. Чехович.

Милитарев, 1995 — *Милитарев А. Ю.* Некоторые соображения по поводу гипотезы А. А. Гурштейна // ВДИ. 1995. № 1. С. 170—172.
Никольский, 1908 — *Никольский М. В.* Документы хозяйственной отчетности древнейшей эпохи Халдеи из собрания Н. П. Лихачева // Древности восточные. Т. 3. Вып. 2. СПб., 1908.
Оппенхейм, 1990 — *Оппенхейм А.* Древняя Месопотамия. 2-е изд. М., 1990.
От начала начал — От начала начал: Антология шумерской поэзии / Вступ. ст., пер., коммент., слов. В. К. Афанасьевой. СПб., 1997.
Поэзия и проза — Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.
Свят.-Четв., 1998 — *Святополк-Четвертынский И. А.* Корни Зодиака в космологической доктрине Шумера и Вавилона // Древняя астрономия: небо и человек: Труды конференции. М., 1998.
Шилейко, 1924 — *Шилейко В. К.* Таблетка с молитвой ночным богам в собрании Лихачева // Известия Российской академии истории материальной культуры. 1924. Т. 3. Л., С. 144—152.
Эпос о Гильгамеше — Эпос о Гильгамеше / Пер. с аккад. и коммент. И. М. Дьяконова. М.; Л., 1961.
AHw — *Soden von W.* Akkadisches Handwörterbuch. Bd. I. Wiesbaden, 1985.
Alster, 1974 — *Alster B.* The Instruction of Šuruppak: A Sumerian Proverb Collection. Copenhagen, 1974.
Alster, 1976a — *Alster B.* On the Earliest Sumerian Literary Tradition // Journal of Cuneiform Studies (далее — JCS). 1976. Vol. 28. № 2. P. 109—126.
Alster, 1976b — *Alster B.* Early Pattern in Mesopotamian Literature / Kramer AV. P. 13—24.
Alster, 1985 — *Alster B.* Geštinanna as Singer and the Chorus of Uruk and Zabalam: UET 6/1 22 // JCS. 1985. Vol. 37. N 2. P. 219—228.
Amiet, 1956 — *Amiet P.* Le symbolisme cosmique du répertoire animalier en Mésopotamie // Revue d'assyriologie (далее — RA). 1956. Vol. 50. N 3. P. 113—125.
Amiet, 1962 — *Amiet P.* La gliptique mésopotamienne archaique. Paris, 1962.
ANET — Ancient Near Eastern Texts: Relating to the Old Testament. 2nd ed. / Ed. by J. B. Pritchard. Princeton, 1955.
ATU — *Falkenstein A.* Archaische Texte aus Uruk. Leipzig, 1936.
Barrelet, 1955 — *Barrelet M.-Th.* Les déesses armées et ailées // Syria. 1955. T. 32. N 3—4. P. 222—260.
Benito, 1969 — *Benito C. A.* «Enki and Ninmah» and «Enki and the World Order»: A Dissertation in Oriental Studies. Univ. of Pennsylvania, 1969.
Biggs, 1974 — *Biggs R. D.* Inscriptions from Tell Abu Salabikh. Chicago; London, 1974 (Oriental Institute Publications. Vol. 99).
BPO 1 — *Reiner E., Pingree D.* The Venus Tablet of Ammiṣaduqa. Malibu, 1975 (Babylonian Planetary Omens: Part One).
BPO 2 — *Reiner E., Pingree D.* Enuma Anu Enlil, Tablets 50—51. Undena Publications, Malibu, 1981 (Babylonian Planetary Omens: Part Two).
Buchanan, 1981 — *Buchanan B.* Early Near Eastern Seals in the Yale Babylonian Collection. New Haven; London, 1981.
Caplice, 1973 — *Caplice R.* É. NUN in Mesopotamian Literature // Orientalia. 1973. Bd. 42. Fasc. 1—2. S. 299—305.
CAD — The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago; Glückstadt, 1956—.
Chadwick, 1993 — *Chadwick R.* Identifying Comets and Meteors in Celestial Observation Literature // Die Rolle der Astronomie in der Kulturen Mesopotamiens. Graz, 1993.
Cohen, 1993 — *Cohen M. E.* The Cultic Calendars of the Ancient Near East. Bethesda, 1993.
Cohen, 1973 — *Cohen S.* Enmerkar and the Lord of Aratta: Diss. Philadelphia, 1973.
CS — *Frankfort H.* Cylinder Seals. London, 1939.

Dossin, 1935 — *Dossin G.* Prières aux «Dieus de la nuit» (AO 6769) // RA. 1935. V. 32. N 4. P. 179—190.

Ellermeier — *Ellermeier F.* Sumerisches Glossar. Bd. 1. Th. 1. Lief. 1—2. Göttingen, 1979, 1980.

Edzard, 1991 — *Edzard O. D., von.* Gilgameš und Huwawa. Th. I // Zeitschrift für Assyriologie (далее — ZA). 1990. Bd. 80. S. 165—203; Th. II // ZA. 1991. Bd. 81. S. 165—233.

Edzard, 1993 — *Edzard O. D., von.* «Gilgameš und Huwawa» (Zwei Versionen der Sumerischen Zedernwaldepisode nebst einer Edition von Version «B»). München, 1993 (Bauerische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Sitzungberichte, Jahrgang 1993. Heft 4).

Falkenstein, 1963 — *Falkenstein A.* Sumerische religiöse Texte // ZA. 1963. Bd. XXI. S. 11—67.

Falkenstein, 1964 — *Falkenstein A.* Sumerische religiöse Texte. 5: «Enki und Weltordnung» // ZA. 1964. Bd. 22. S. 44—129.

Falkenstein, 1966 — *Falkenstein A.* «Wahrsagung» in der sumerischen Überlieferung // La divination en Mésopotamie ancienne. Paris, 1966. P. 45—68.

Foxvog, 1993 — *Foxvog D. A.* Astral Dumuzi // Near Eastern Studies in Honor of W. W. Hallo. Bethesda, 1993.

Goff, 1963 — *Goff B. L.* Symbols of Prehistoric Mesopotamia. New Haven; London, 1963.

Gössman, 1950 — *Gössmann P. F.* Planetarium Babylonicum. Rom, 1950.

Green, 1982. — *Green M. W.* Miscellaneous Early Texts from Uruk // ZA. 1982. Bd. 72. Hbd. II. P. 163—177.

Green, 1984 — *Green A.* A Note on the «Scorpion-Man» and Pazuzu // Iraq. 1984. Vol. 47. P. 78—82.

Hall, 1986 — *Hall M. G.* A Hymn to the Moon-god, Nanna // JCS. 1986. Vol. 38. N 2. P. 152—165.

Hallo, 1966 — *Hallo W. W.* New Hymns to the Kings of Isin // Bibliotheca orientalis. 1966. Bd. XXIII. N 5/6. S. 239—247.

Hallo, 1970 — *Hallo W. W.* The Cultic Setting of Sumerian Poetry // Actes de la XVIIe Rencontre Assyriologique International. 1970. P. 116—134.

Hallo, 1983 — *Hallo W. W.* Lugalbanda Excavated // Journal of the American Oriental Society (далее — JAOS). 1983. Vol. 103. № 1. P. 165—180.

Hartner, 1965 — *Hartner W.* The Earliest History of the Constellations in the Near East and the Motif of the Lion-Bull Combat // Journal of Near Eastern Studies (далее — JNES). 1965. Vol. XXIV. № 1. P. 1—16. Pl. I—XVI.

Heimpel, 1989 — *Heimpel W.* The Babylonian Background of the Term «Milky Way» // DUMU-E_2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Ake W. Sjöberg (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11. Ed. H. Behrens et al.). Philadelphia, 1989. P. 249—252.

Hinz, Koch, 1987 — *Hinz W., Koch H.* Elamisches Wörterbuch (in 2 Teilen). Berlin, 1987.

Horowitz, 1990 — *Horowitz* W. Two Notes on Etana's Flight to Heaven // Orientalia. 1990. Vol. 59. № 4. P. 511—517.

Hunger, Pingree, 1989 — *Hunger H., Pingree D.* MUL.APIN An Astronomical Compendium in Cuneiform. Horn, 1989 (Archiv für Orientforschung. Beiheft 24).

Hunger, Pingree, 1999 — *Hunger H., Pingree D.* Astral Sciences in Mesopotamia. Leiden; Boston; Köln, 1999.

Jestin, 1957 — *Jestin R.* Le poeme dEn-me-er-kar // Revue de l'histoire des religions. 1957. T. 150. N 2. P. 145—220.

Kantor, 1947. — *Kantor H. J.* The Shoulder Ornament of Near Eastern Lion // JNES. 1947, Vol. VI. P. 250—274.

Klein, 1981a — *Klein J.* Three Šhulgi Hymns. Ramat-Gan, 1981.

Klein, 1981b — *Klein J.* The Royal Hymns of Šhulgi King of Ur: Man's Quest for Immortal Fame // Transactions of the American Philosophical Society. 1981. Vol. 71. Pt. 7.

Koch, 1989 — *Koch J.* Neue Untersuchungen zur Topographie des babylonischen Fixsternhimmels. Wiesbaden, 1989.

Koch-Westenholz, 1995 — *Koch-Westenholz U.* Mesopotamian Astrology: An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination. Copenhagen, 1995.

Kramer, 1947 — *Kramer S. N.* Gilgamesh and the Land of the Living // JCS. 1947. Vol. 1. N 16. P. 3—46.

Kramer, 1952 — *Kramer S. N.* Enmerkar and the Lord of Aratta. Philadelphia, 1952.

Kramer AV — Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of S. N. Kramer / Ed. by B. L. Eichler. Kevelaer, 1976.

Krebernik, 1984 — *Krebernik M.* Die Beschwörungen aus Fara und Ebla. Hildesheim, 1984.

Krebernik, 1986 — *Krebernik M.* Die Götterlisten aus Fara // ZA. 1986. Bd. 76. Hbd. II. S. 161—204.

Krebernik, 1992 — *Krebernik M.* Mesopotamian Myth at Ebla: ARET 5, 6 and ARET 5, 7 // Literature and Literary Language at Ebla / Ed. P. Fronzaroli. Firenze, 1992. P. 63—149.

Krecher, 1978 — *Krecher J.* Sumerische Literatur der Fara-Zeit: Die UD.GAL.NUN-Texte // Bibliotheca Orientalis. 1978. Bd. 35. N 3—4. S. 155—160.

Krecher, 1992 — *Krecher J.* UD.GAL.NUN Versus 'Normal' Sumerian: Two Literatures or One? // Literature and Literary Language at Ebla / Ed. P. Fronzaroli. Firenze, 1992. P. 285—303.

Labat, 1976. — *Labat R.* Manuel d'épigraphie akkadienne. Paris, 1976.

LAK — *Deimel A.* Die Inschriften von Fara I. Liste der archaischen Keilschriftzeichen. Leipzig, 1922.

Lambert, 1975 — *Lambert W. G.* The Cosmology of Sumer and Babylon // Ancient Cosmologies / Ed. C. Blacker and M. Loewe. London, 1975. P. 42—65.

Landsberger, 1915 — *Landsberger B.* Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer. Leipzig, 1915.

Landsberger, Kinnier Wilson, 1961 — *Landsberger B., Kinnier Wilson J. V.* The Fifth Tablet of Enuma— Eliš // JNES. 1961. Vol. 20. N 3. P. 154—179.

Livingstone, 1986 — *Livingstone A.* Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars. Oxford, 1986.

LATU — *Englund R. K., Nissen H. J.* Die lexikalischen Listen der archaischen Texte aus Uruk. Berlin, 1993.

Maeda, 1994 — *Maeda T.* On the Calendar of pre-Sargonic Lagash // Acta Sumerologica. 1994. N 16. P. 298—306.

MSL XI — Materials for the Sumerian Lexicon. Vol. XI: The Series HAR-ra = *hubullu.* Tablets XX—XXIV / Ed. by E. Reiner with the coll. of M. Civil. Roma, 1974.

MSL XIV — Materials for the Sumerian Lexicon. Vol. XIV: Ea A = *nâqu*, Aa A = *nâqu* with their Forerunners and Related Texts / Ed. by M. Civil and W. G. Lambert. Roma, 1979.

MSVO 1 — *Englund R. K., Grégoire J.-P.* The Proto-Cuneiform Texts from Jemdet Nasr. Berlin, 1991 (Materialien zu den frühen Schriftzeugnissen der vorderen Orient. Bd. 1).

Neugebauer, 1947 — *Neugebauer O.* The water clock in Babylonian astronomy // Isis. 1947. Vol. 37/1—2. Nos. 107—108. P. 37—43.

Neugebauer, Sachs, 1967 — *Neugebauer O., Sachs A.* Some Atypical Astronomical Cuneiform Texts. I // JCS. 1967. Vol. 21. P. 183—218.

NTSŠ — *Jestin R. R.* Nouvelles tablettes Sumériennes de Šuruppak. Paris, 1957.

Oppenheim, 1956 — *Oppenheim A. L.* The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. Philadelphia, 1956.

Oppenheim, 1978 — *Oppenheim A. L.* Man and Nature in Mesopotamian Civilization // Dictionary of Scientific Biography. 1978. Vol. 15. P. 634—666.

PI — *Langdon S.* Pictographic Inscriptions from Jemdet Nasr. Oxford, 1928 (Oxford Edition Cuneiform Texts. Vol. 7).

Pingree, 1993 — *Pingree D.* Venus Phenomena in Enūma Anu Enlil // Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens / Hrgb. von H. D. Galter. Graz, 1993. S. 259—273.

Porada, 1987 — *Porada E.* On the Origins of «Aquarius» // Language, Literature and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner / Ed. F. Rochberg-Halton. New Haven (Conn.), 1987. P. 279—291.

Reiner, 1995 — *Reiner E.* Astral Magic in Babylonia. Philadelphia, 1995.

Reisman, 1973 — *Reisman D.* Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn // JCS. 1973. Vol. 25. № 4. P. 185—202.

Rochberg-Halton, 1988 — *Rochberg-Halton F.* Aspect of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enuma Anu Enlil. Horn, 1988 (Archiv für Orientforschung. Beiheft 22).

Rosengarten, 1960 — *Rosengarten Y.* La consept sumérien de consommation dans la vie économique et religieux. Paris, 1960.

Sallaberger, 1993 — *Sallaberger W.* Der kultische Kalender der Ur III-Zeit. Th. 1—2. Berlin; New York, 1993.

Salonen, 1968 — *Salonen A.* Agricultura Mesopotamica. Helsinki, 1968.

SCS — *Frankfort H.* Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region. Chicago, 1955.

Seidl, 1968 — *Seidl U.* Die babylonischen Kudurru-Reliefs // Deutsches Archöologisches Institut. Baghdader Mitteilungen. 1968. Bd. 4. S. 1—220.

Selz, 1989 — *Selz G. J.* Nissaba(k) 'Die Herrin der Getreidezuteilungen / DUMU-E_2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Ake W. Sjцberg (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11. Ed. H. Behrens et al.). Philadelphia, 1989. P. 491—497.

SF — *Deimel P. A.* Schultexte aus Fara. Leipzig, 1923.

Shaffer, 1983 — *Shaffer A.* Gilgamesh, the Cedar Forest and Mesopotamian History // JAOS. 1983. Vol. 103. N 1. P. 307—313.

Sjöberg, Bergmann, 1969 — *Sjöberg A. W., Bergmann S. J.* The Collection of the Sumerian Temple Hymns. New York; Locust Valley, 1969.

Sjöberg, 1960 — *Sjöberg A. W.* Der Mondgott Nanna-Suen in der sumerischen Überlieferung. 1 Th.: Texte. Stockholm, 1960.

ŠL II, 1 — *Deimel P. A.* Šumerisches Lexikon. Th. 2. Bd. 1. Heft. 7. Rom, 1928.

SLT — *Chiera E.* Sumerian Lexical Texts from the Temple School of Nippur. Chicago, 1929.

Soden, 1936 — *Soden W. von.* Ein Opferschaugebet bei Nacht // ZA. 1936. Bd. 43 (N. F. 9). S. 305—308.

Tallqvist, 1938 — *Tallqvist K.* Akkadische Götterepitheta. Helsingforsiae, 1938.

UET II — Ur Excavations Texts. Vol. II: Archaic Texts / By E. Burrows. London, 1935.

UE III — Ur Excavations Texts. Vol. III: Archaic Seal-impressions / By L. Legrein. Oxford, 1936.

UE IV — Ur Excavations Texts. Vol. IV: The Early Period / By. L. Wooley. Philadelphia, 1956.

Van Dijk, 1960 — *Van Dijk J. J. A.* Sumerische Götterlieder. Th. II. Heidelberg, 1960.

Van Buren, 1945 — *Van Buren E. D.* Symbols of the Gods in Mesopotamien Art. Roma, 1945.

Volk, 1995 — *Volk K.* Inanna und Šukaletuda. Wiesbaden, 1995.

Walker, 1983 — *Walker Ch.* The Myth of Girra and Elamatum // Anatolian Studies. 1983. Vol. 33. P. 145—152.

Walker, 1993 — Bibliography of Babylonian Astronomy and Astrology / Compiled by C. B. F. Walker with add. by H. D. Galter and B. Scholz // Die Rolle der As-

tronomie in der Kulturen Mesopotamiens / Hrgb. von H. D. Galter. Graz, 1993. S. 407–449.
Wilcke, 1969 — *Wilcke C.* Das Lugalbandaepos. Wiesbaden, 1969.
ZATU — *Green M. W., Nissen H. J.* Zeichenliste der Archaischen Texte aus Uruk. Berlin, 1987 (Archaische Texte aus Uruk. Bd. 2).

Пояснения к рисункам

1 — роспись на посуде, Шагир Базар, период Халаф [Goff, 1963, Fig. 86].
2 — роспись на посуде, Арпачия, период Халаф [ibid., Fig. 85].
3 — печать, Тепе Гавра, убейдский период [ibid, Fig. 196].
4 — печать, Тепе Гавра, убейдский период [ibid., Fig. 199].
5 — Халаф, период Халаф [ibid, Fig. 80].
6 — роспись на сосуде, Тепе Гавра, убейдский период [ibid., Fig. 143].
7 — печать, Тепе Гавра (IV тыс. до н. э.) [ibid., Fig. 517].
8 — печать, регион Диялы, раннединастический период (РД I) [Amiet, 1962, № 741].
9 — розетка, Тепе Гавра (IV тыс. до н. э.) [Goff, 1963, Fig. 553].
10 — печать, Тепе Сиалк (начало III тыс. до н. э.) [Amiet, 1962, № 293].
11 — печать, Урук (конец IV тыс. до н. э.) [ibid., № 638].
12 — печать, Хафаджа (начало III тыс. до н. э.) [ibid., № 450].
13 — печать (начало III тыс. до н. э.) [ibid., № 387].
14 — печать, Тепе Гавра (IV тыс. до н. э.) [ibid., № 47].
15 — печать, Урук (конец IV тыс. до н. э.) [ibid., № 218].
16 — печать, Тепе Гиян (IV тыс. до н. э.) [ibid., № 97].
17 — печать, Сузы (IV тыс. до н. э.) [ibid., № 514].
18 — печать, Сузы (IV тыс. до н. э.) [ibid, № 507].
19 — печать, Сузы (IV тыс. до н. э.) [ibid., № 483].
20 — печать, регион Диялы, эпоха Джемдет-Наср (начало III тыс. до н. э.) [Goff, 1963, Fig. 415].
21 — роспись на кубке, Тепе Гиссар (IV тыс. до н. э.) [Hartner, 1965, Fig. 24].
22 — печать, Сузы (III тыс. до н. э.) [Amiet, 1962, № 967].
23 — печать, Киш (середина III тыс. до н. э.) [ibid., № 1051].
24 — печать (середина III тыс. до н. э.) [ibid., № 937].
25 — печать (середина III тыс. до н. э.) [CS, Pl. XI *b*].
26 — печать, Урук (конец IV тыс. до н. э.) [Вайман, 1998, рис. 1].
27–30 — пиктографические изображения знаков DAGAL, EN_2, NAB, MUL, согласно [Labat, 1976, № 237, 546, 129, 129a соответственно].
31 — название шестого месяца в Лагаше в эпоху правления царя Уруинимгины со знаком *mul* [Никольский, 1908, № 2 об.].

САКРАЛЬНЫЕ ФОРМУЛЫ ЦАРСКИХ НАДПИСЕЙ УРУКАГИНЫ

Ю. Б. Гаврилова
Петербургский Институт иудаики

Старошумерские царские надписи являются первыми полноценными идеологическими текстами на территории Древнего Двуречья [1]. Они стали формальной основой для таких групп текстов, как царские гимны и царские хроники. Небольшие объем и информативность надписей из Киша, Ура, Ниппура и Адаба компенсируются огромным собранием текстов города Лагаша, в котором представлены все возможные группы царских надписей: строительные и посвятительные с элементами гимнов, военных реляций, законодательных и хозяйственных текстов. Единство и последовательность этих памятников и их групп представляют широкие возможности для системного анализа нарративных текстов, а вариативность и взаимозаменяемость частей — для микроанализа структуры царской надписи. Включение в надпись элементов, отражающих синхронную тексту ситуацию, предлагает исследователю исторический материал.

В шумерологии существует длительная традиция изучения старошумерских царских надписей из Лагаша. В настоящее время просматриваются четыре основных подхода. Первый — собственно филологический — представлен тремя изданиями. В 1907 г. Ф. Тюро-Данжэн издал тексты корпуса, расположив их по величине и в той хронологической последовательности, которая была ему известна (SAKI). Тюро-Данжэн пользовался подлинниками из Лувра, сверяя по ним автографии экспедиции де Сарзека (1877). В 1956 г. новая автография текстов была издана Э. Солльберже (CIRPL), а в 1982 г. было предпринято фундаментальное издание корпуса фрейбургскими учеными Х. Штайблем и Г. Беренсом (ABW, GABW). В последних двух изданиях сохранен тот же порядок расположения текстов, какой был у Тюро-Данжэна.

Второй подход можно назвать социально-историческим. Он возник в 1930-х гг., когда историческая наука изучала вопрос смены типов общественно-экономического развития, и в шумерологии закрепился под влиянием работ А. Даймеля (Deimel, 1931) и В. В. Струве (Стру-

[1] Столетием раньше надписей Ур-Нанше датируются тексты из Фары и Абу-Салябиха (не содержащие в своем составе царских надписей), состоящие из разрозненных космогонических отрывков.

ве, 1961; 1964) (работы по надписям из Лагаша написаны под влиянием схем 30-х гг.). Эти исследователи первыми осознали ценность старошумерских надписей для реконструкции картины жизни раннего общества. Впоследствии, в 1950-х гг., социально-исторический подход был воспринят исследователями политической истории и историками права, находившими в царских надписях из Лагаша многочисленные подтверждения своих концепций. Наиболее точными и результативными работами этого периода являются труды М. Ламбера (Lambert, 1956), Т. Якобсена (Jacobsen, 1957) и И. М. Дьяконова (Дьяконов, 1959). Однако следует заметить, что исследователи социально-исторического направления всегда изучали царские надписи совокупно с синхронными им хозяйственными текстами из храма Бабы, не останавливая специально внимания на собственной ценности надписей.

Третий подход можно назвать культурно-историческим. Он сложился в шумерологии под влиянием литературоведческих работ С. Н. Крамера и был существенно углублен немецкими шумерологами А. Фалькенштейном (Falkenstein, 1966) и Г. Зельцем (Selz, 1995), собравшими полный свод источников по лагашскому пантеону и его культам. Оказалось, что тексты царских надписей содержат немало ценной информации как по локальным, так и по общешумерским представлениям об устройстве мира. Особенно важную роль играют в них связи с ниппурским культом Энлиля. Работы в этом направлении только еще начинаются (в частности, см. у Зельца терминологический анализ слова *addir*$_x$, с отсылкой к коду загробного мира и его служителей (Selz, 1993)). В этом же ряду статья Д. О. Эдцарда о «реформах» Урукагины как литературном топосе (Edzard, 1974). Автор попытался доказать мифопоэтическую природу реформенных текстов. С этой целью он сопоставил некоторые формулы надписей с формулами шумерских эпических текстов и провел литературоведческие аналогии с различными мифами и эпосами народов мира.

Четвертый подход представлен пока одним-единственным именем. В 1973 г. вышла статья Б. Грушки о внутренней структуре надписей Урукагины, в которой была дана попытка группировки нескольких текстовых формул в определенной последовательности (Hruška, 1973). Попытка такого подхода (назовем его структурно-текстологическим) оказалась в данном случае неудачной, поскольку вопрос об общей структуре был поставлен раньше вопроса о формульной структуре и композиции и даже раньше предварительного вопроса о фабульном содержании текстов. Именно этой проблеме, т. е. взаимозависимости фабульного содержания и выразительной формы, и должно быть посвящено такое исследование. Оно может быть, во-первых, структурно-текстологическим, во-вторых, специально-историческим, поскольку исследуемые тексты вводят нас в представления об истории и идеологии Лагаша периода Урукагины.

Первые три перечисленных выше подхода разработаны достаточно полно и так или иначе себя исчерпали, т. е. выполнили поставленные авторами задачи. Единственной отправной точкой в исследовании фор-

мы и структуры древнемесопотамской царской надписи является та же работа Б. Грушки «Внутренняя структура реформенных текстов Урукагины из Лагаша», в которой предпринята разбивка на смысловые параграфы по типу законодательного текста. Автор подвергает анализу только одну, наиболее очевидную сторону текста, уже имеющую аналоги в виде сводов законодательных актов более поздних эпох и проясняющую одну сторону деятельности и личности Урукагины. Такой подход не решает многих вопросов, связанных с историей восшествия Урукагины на престол. Таким образом, в настоящее время сложилось представление о царской надписи как о тексте либо литературном, т. е. с функционально неясным эстетическим назначением, либо законодательном, т. е. с назначением строго социальным, и в том и в другом случае не представляющем материала ни для рассмотрения идеологии шумеров данной эпохи, ни для исследования формирования других жанров месопотамских текстов.

Первым опытом анализа структуры шумерских текстов в русской науке можно считать анализ «Царского списка», составленного примерно в XXI в. до н. э., предпринятый И. М. Дьяконовым в первом томе «Истории Древнего Востока». Этот анализ заслуживает особого внимания, так как здесь впервые поднимается проблема композиции и структуры и перед возможными исследователями ставятся главные вопросы структурного и формального анализа: «Царский список» мог бы дать нам хронологическую канву для истории Раннединастического периода, однако для того, чтобы его вообще можно было рассматривать как исторический источник, необходимо понять его происхождение и построение. Для этого надо ответить на следующие вопросы: зачем был составлен «Царский список», каковы были источники, которыми пользовался его автор, как он их использовал, каково соотношение «Царского списка» с другими сохранившимися данными, какова вероятность наличия ошибок в нем и каков их характер (ИДВ I: 163—164). Здесь И. М. Дьяконов поставил первейшие и основные вопросы формального и структурного анализа, однако он не предложил никакого специального метода для их разрешения; весь анализ сводится к тому, что имена правителей, названия городов и количество лет правления обозначаются каждый раз разными латинскими буквами. Целью составления «Списка» автор считает *внушение* мысли о божественном происхождении единой царской власти города Ура и ее непрерывности. В связи с этим уже у нас возникает вопрос: кому адресовано это внушение и почему нужно подобную мысль внушать? И, в конечном счете, кому адресовался идеологический текст? В наше время, возможно, это было бы оправдано состоянием религиозности грамотного читающего народа, — учитывая грамотность и потребность в чтении и осмыслении среди рядовых жителей городов Шумера, можно со всей уверенностью утверждать, что народ вообще в «Списке» не нуждался, а те, кому он мог быть адресован, были хорошо «идеологически подкованы» и нуждались не во внушении, а в *обосновании* каких-либо событий. Непрерывность правления династий, которая проведена в «Списке», на-

звана Дьяконовым «условным» приемом автора списка, а это подразумевает и «безусловный» первоначальный прием, т. е. двойную бухгалтерию, заводимую опять же с целью внушения. Неясно, допускал ли автор возможность того, что такие «приемы» вводились по причине *отсутствия* представления о возможной прерывности власти вообще, а не с целью обмана. Обман же, используемый любой властью в своих целях, нельзя исключать и в древнейших текстах, но разоблачение этого обмана, как и любой другой психологической подоплеки, требует особого подхода и методов, которых автор не предлагает. Реальная последовательность династий в «Списке» представляется нам наиболее разработанным И. М. Дьяконовым в этой работе вопросом; из этого следует, что автор увидел определенную систему текста только в порядке следования династий, раскрыл ее структуру и идеологические причины для такого построения текста. Таким образом, одна из задач анализа этого текста И. М. Дьяконовым практически решена.

Как мы видим на этом примере, анализ идеологических текстов требует специального подхода с учетом всех возможных подводных течений: психологических, лингвистических, требований конкретного исторического момента, возможностей языка и особенности мышления составителя и его эпохи. Необходимо отметить, что «Царский список» отличается по форме и содержанию от царских надписей, представляет собой абсолютно иной текстовый «жанр», однако применимость вопросов, поставленных Дьяконовым перед этим текстом, и к царским надписям подтверждает верную направленность анализа структуры и композиции, предложенную автором.

Прежде чем определять структуру какого-либо текста, нужно обнаружить и проанализировать свойства, присущие ему как конкретному феномену своей эпохи. К таким свойствам относятся предназначение или функциональность текста, а также его адресованность и композиция, т. е. перед текстом ставятся несколько прямых вопросов: «Для чего? Для кого? Как текст составлен? Кто и как в нем действует?» Первые два вопроса — это вопросы функциональности текста. Функциональность месопотамских текстов — как шумерских, так и аккадских — часто объясняется колофоном. Адресат обычно указывается в посвящении. Два последних вопроса — это вопросы композиции. Композиция текста проявляется в меняющемся составе частей. Но на пути рассмотрения этих очевидных признаков встают проблемы, которые и заставляют исследователя применять более тонкие методы анализа: это, во-первых, плохая сохранность многих текстов; во-вторых, нередкое отсутствие колофона; в-третьих, частая перестановка постоянных частей и появление новых. В случае со старошумерскими надписями из Лагаша мы сталкиваемся со всеми перечисленными проблемами, которые усложняются особенностями языка старошумерской эпохи. При этом полноценное понимание каждой такой проблемы для ранних текстов Древней Месопотамии в отдельности от других невозможно, здесь все может объяснять все: материал для письма может диктовать вид письменности, грамматика и выразительные средства языка диктуют ком-

позицию и наоборот, состав корпуса надписей может объяснять и объясняться каждой надписью в отдельности (это свойство может быть присуще тексту любой эпохи, но древнему — в первую очередь).

По формальным признакам тексты Урукагины разделяются на три группы, каждая из которых требует отдельного подхода. Нас интересует первая группа: Ukg. 1—14 — посвятительные надписи разной величины, Ukg. 17—33 — закладные таблички, Ukg. 34—61 — перечень предметов ритуального назначения. Особняком от этих групп стоят два текста, из которых Ukg. 15 содержит сведения космогонического характера, а Ukg. 16 является до последнего времени древнейшим письменно зафиксированным плачем. Тексты первой группы можно назвать программными, так как они содержат сведения о социальных и экономических реформах Урукагины, а тексты второй и третьей групп, повествующие о типичной для царей первой династии Лагаша деятельности, можно назвать обыденными. Тем не менее, между программными и обыденными текстами существует связь более прочная и значимая, чем может показаться на первый взгляд. И как мы увидим позже, связь эта будет заключаться в единой ритуальной природе различных групп царских надписей.

Одной из главных проблем первой группы является отсутствие формального колофона. Как правило, колофоны есть в заклинаниях, гимнах, посвященных богам, и в царских гимнах. Колофон в надписи играет важную двойную роль — указывает на то, что текст должен читаться, во-первых, вслух, во-вторых, с определенной целью. Таким образом, колофон объясняет функции текста для самого шумера. У исследователей такие тексты, как царские гимны или заклинания, всегда понимаются как тексты, написанные с конкретной ритуальной целью. Но царские надписи или царские анналы никогда не представляются как тексты, имеющие такую же ясную цель, их функции даже не обсуждаются.

Однако отсутствие такой цели немыслимо для эпохи древности, когда жизнь общины была подчинена единому ритму борьбы за выживание и взаимодействию с божественными покровителями, и никакой текст не мог быть написан как современное художественное произведение, то есть с целью самовыражения. Судя по месту находки, большинство царских надписей Урукагины являются закладными табличками. Помимо этого, существуют особые закладные таблички Урукагины, отличные по содержанию от царских надписей [1]. Как же отмечалась в тексте его функция, что могло служить указателем, подобным колофону?

Царская надпись, в отличие от других текстов идеологического содержания, фиксирует сиюминутные события и действия, что позволяло исследователям считать ее «историческим» текстом, т. е. определять

[1] Существуют также посвятительные гвозди Гудеа — короткие тексты, содержащие несколько формул, полностью идентичных старошумерским, что говорит об устойчивости формы текста закладной таблички.

ее ценность для нашей эпохи. Естественно, каждая новая надпись одного правителя, как и надписи разных правителей, отличаются друг от друга именно этой «исторической» частью. Мы назовем эту часть текста *динамической частью*. Исторической частью принято считать описания военных действий и реформ, а также, что нам не представляется бесспорным, строительные мероприятия городского правителя. Некоторые надписи вообще не имеют описаний войн и реформ, но все они содержат формулы, которые остаются неизменными от правителя к правителю, от надписи к надписи. Эти неизменные элементы текста вместе составляют *статическую часть*. Поскольку динамическая часть не является неотъемлемой в царских надписях, предположим, что она не может играть роль колофона, т. е. не может объяснять общее предназначение текста в понимании самих шумеров. Поэтому ответ на вопрос о назначении текста нужно искать в статической части надписи. Эта часть состоит, как правило, из двух компонентов: а) несколько формул, определяющих взаимоотношения царя с богом (их состав и количество могут меняться); б) строительные формулы. Соотношение компонентов статической части может меняться. Таким образом, в надписях Урукагины определять функциональность текста могут эти два компонента статической части. Такие компоненты текста, на своем материале, А. Г. Лундин определил как *сакральные* и *строительные формулы,* и мы воспользуемся его терминологией (Лундин, 1971: 152, 162). Одного определения для термина «сакральная формула» в книге А. Г. Лундина нет, есть только перечисление формул, попадающих в класс сакральных. Это формулы: военные, ритуальной охоты и трапезы, возлияний, некоторые датировочные, формулы федерации. Также А. Г. Лундин приводит разделение самих текстов на «сакральные» и «светские», предпринятое крупным французским сабеистом А. Жаммом (Лундин, 1971: 171—182). Коренное различие между шумерскими и сабейскими материалами состоит во времени, в котором жили и составляли свои тексты эти народы. Шумерскому материалу присущи иные свойства, поэтому мы дадим более узкое определение для сакральных формул: *это формулы взаимодействия правителя с богами и сакральным временем*. Четкое разграничение сакральных и строительных формул, справедливое для сабейских надписей, также не совсем верно для шумерских. В наших текстах эти формулы иногда бывают разделены формулами других типов, но они всегда объединены одной целью. Такой целью является посвятительность текста, так как даже самые краткие посвятительные надписи состоят из нескольких сакральных и строительных формул.

Начальной задачей является анализ сакральных формул в царских надписях Урукагины. Большинство текстов Урукагины начинаются посвятительной формулой:

^{d}Nin-ĝir$_2$-su ur-saĝ-^{d}En-lil$_2$-la$_2$-ra Uru-KA-gi-na lugal-Lagaša^{ki}-ke$_4$ (GABW 356)

«Нингирсу, воину Энлиля, Урукагина царь Лагаша».

Субъектом действия в этой формуле является правитель города, а адресатом — главное городское божество. Весь текст составлен от имени правителя, через действия правитель проявляет свою волю и заявляет о себе и делает это во имя божества. При этом в тексте могут фигурировать и другие божества лагашского пантеона, ради которых совершается что-либо. Таким образом, мы видим, что предназначение и текста, и действия, зафиксированного в нем, носит выраженный посвятительный характер — текст написан для божества.

Однако такая форма начала текста не первична. Все старошумерские надписи Лагаша начинаются сходной формулой, которая имеет свою историю развития. Эволюция начала текста нуждается в рассмотрении, так как может объяснить особенности идеологии надписей Урукагины. Самая первая и краткая надпись из Лагаша, принадлежащая Ур-Нанше — первому правителю, оставившему тексты, состоит только из имени правителя и титула:

Ur-^{d}Nanše lugal-Lagaša — Ур-Нанше, царь Лагаша
(Urn.1)

Так же выглядит и самая первая царская надпись на шумерском языке, принадлежащая царю Киша Энмебарагеси:

Me-bara-si lugal-[K]iša
(Meb. v. Kish 2:1—3)

Самое удачное определение для такого рода текстов дал опять же А. Г. Лундин: короткие сабейские надписи, состоящие из имени, должности (*мукарриб*) и места правления (*Саба'*) он назвал *мемориальными*. Такое определение применимо и к шумерскому материалу, однако здесь мемориальных надписей очень немного и они ограничены началом старошумерского периода.

Самые краткие надписи всех старошумерских правителей состоят также только из имени, царского титула и названия города, в котором осуществляется правление. Поскольку такая форма царской надписи является, во-первых, самой короткой и неделимой на меньшие по объему информации надписи, во-вторых, может быть самостоятельной, в-третьих, может в неизменном виде включаться в состав расширенных текстов, — мы можем обозначить ее как *минимальную единицу* царской надписи. Поскольку именно эта формула выбрана шумерскими царями для заявления о себе, она должна представлять собой определенную идеологическую ценность. В этой формуле сообщается:

I) имя — то, что отличает одного человека от другого. Таким образом производится персональная идентификация;

II) титул — то, в чем и посредством чего проявляется социальная идентификация личности, или соотнесение себя с определенным классом, определение своего социального статуса;

III) название города, в котором осуществляется реализация социального статуса личности, т. е. соотнесение своей функции с определенным локусом.

Мы видим, что эта минимальная единица отвечает на три вопроса: каково имя, отличающее меня? кем я являюсь? где я проявляюсь в действии? [1]

Более подробные тексты того же Ур-Нанше содержат не только эту обозначенную выше минимальную единицу, но еще и сведения о предках правителя, которые следуют сразу же за ней:

Ur-^{d}Nanše lugal-Lagaša[2]	Ур-Нанше, царь Лагаша
dumu-Gu-NI.DU dumu-Gur-sar	сын Гуниду, сына Гурсара
(Urn. 20 1—5)	

Эта формула является обязательной для всех старошумерских царских надписей, но и здесь есть одна особенность: Ур-Нанше не указывает титул своих предков. Возможно, Ур-Нанше первым в Лагаше принял титул *лугаль*, однако из-за того, что тексты его предшественников пока не найдены, нельзя быть уверенными в том, что этих текстов нет вовсе. Сын Ур-Нанше Акургаль в единственной надписи, имеющейся в нашем распоряжении, носит титул *энси*, а разбитую строку 6, где говорится о титуле отца, можно восстановить как [*lugal*]-*Lagaša* (GABW 88). Эанатум, Энанатум I, Энметена и Энанатум II указывают титул предка «энси Лагаша» и «лугаль Лагаша»:

E_2-an-na-tum$_2$.....	Эанатум,
dumu-A-kur-gal	сын Акургаля,
ensi$_2$-Lagaša^{ki}	энси Лагаша.
(Ean. 10, II: 6—8)	

En-an-na-tum$_2$	Энанатум,
ensi$_2$-Lagaša^{ki}	энси Лагаша,
dumu-A-kur-gal	сын Акургаля,
ensi$_2$ — Lagaša^{ki}-ka	энси Лагаша.
(En. I: 2, I: 1—6)	

[1] Можно заметить, что характерной особенностью других царских надписей из города Лагаша является неразделимость имени и должности любого должностного лица и неразделимость имени царя и места правления. Здесь мы видим, что представление о себе у жителя Древней Месопотамии неразрывно связано с классовой и локальной принадлежностью, и вне этой принадлежности имя человека не употребляется. Нужно также отдавать себе отчет в том, что речь идет не просто о «человеке», а о том жителе города Лагаша, который может попасть в содержание официальной надписи. Здесь можно предвосхитить следующие возражения: «А разве современный нам чиновник не предваряет свое имя должностью в официальных документах? Разве это не является принципом власти вообще?» На эти «принципиальные» вопросы возможен «принципиальный» ответ. Заключается он в том, что и царские надписи, и закладные таблички имеют своей целью посвятительность, и именно в этих текстах отражается принцип неразрывной связи власти местного божества и власти царя.

[2] Постноминатив *KI* после названия города Лагаш появляется впервые в надписях Эанатума. В текстах Ур-Нанше и надписи Акургаля Лагаш пишется без постноминатива.

En-me-te-na	Энметена,
$ensi_2$-Lagaša^{ki}	энси Лагаша,
dumu-En-an-na-tum_2	сын Энанатума,
$ensi_2$-Lagaša^{ki} -ka	энси Лагаша,
dumu-KA-Ur-^{d}Nanše	потомок Ур-Нанше,
lugal-Lagaša^{ki}-ka-ke_4	царя Лагаша.
(Ent. 8: I, 3—II: 5)	

Все царские надписи, состоящие только из одной минимальной единицы, сохраняют все ее части.

Тексты Urn. 41, 44, 47 и 48 (сохранились только первые две строки) впервые представляют посвятительное начало, которое для поздних царских надписей станет органичной и неотъемлемой частью именно посвятительной надписи:

^{d}Nin-$\tilde{g}ir_2$-su$^{!}$ (= BA)	Богу Нингирсу
Ur-^{d}Nanše	Ур-Нанше,
lugal-Lagaša	царь Лагаша,
dumu-Gu-NI.DU	сын Гуниду,
E_2 Ti-ra-$aš_2$	храм Тираш
mu-du_3	построил.
(Urn. 41, 44)	

^{d}Ba-U_2	Богине Бау
Ur-^{d}Nanše	Ур-Нанше,
lugal-Lagaša	царь Лагаша,
dumu-Gu-NI.DU	сын Гуниду,
a mu-ru	посвятил.
(Urn. 47)	

Точно так же, как Urn. 41 и 44, выглядит и известная нам надпись Акургаля — эти тексты, имеющие посвятительное начало, содержат строительную формулу, а текст Urn. 47 является полностью посвятительным. В текстах более позднего времени (например, в надписях Эанатума, Энанатума) посвятительное начало не всегда влечет за собой строительные формулы, иногда следуют сообщения о военных победах и других мероприятиях:

^{d}Nin-$\tilde{g}ir_2$-su_2	Для Нингирсу,
[u]r-sa$\tilde{g}$ -^{d}En-lil_2-ra	воина Энлиля,
E_2-an-na-tum_2	Эанатум,
$ensi_2$-Lagaša^{ki}	энси Лагаша,
Umma^{ki}	Умму
mu-$\underline{h}$a-la[m-ma]	уничтожил
^{d}Nin-$\tilde{g}ir_2$-su_2-ra (богу)	Нингирсу
$^{a\text{-}ša}{}_3$GANA$_2$-ki-a$\tilde{g}_2$-ni	его любимое поле
Gu_2-eden-na	в Гуэдене
šu-na mu-ni-gi_4	в его руки вернул.
(Ean. 60: I, 1—II: 6)	

Таким образом, мы видим, как формула начала текста, первоначально связанная только со строительством, может приобретать самостоятельное посвятительное значение и вводить не только строительные, но и другие формулы.

На материале надписей более поздних, чем тексты Ур-Нанше, мы видим что кровное родство с титулованными предками отодвигается на второй план, уступая место взаимоотношениям с главными богами лагашского пантеона. Уже в надписях Эанатума за его именем следует перечисление функций и качеств, которыми наделили его мужские и женские божества, и только после этого сообщается о царственном предке — Акургале, отце Эанатума. До Урукагины все царские надписи изобилуют такими сведениями, из которых становится известно, чем именно обладает каждое божество, чем оно может наделить царя. Однако здесь возникает справедливый вопрос: все эти качества даются божеством при рождении потомка царского рода или уже при его восшествии на престол? Это, конечно, вопрос о том, понимали шумеры качества царя как врожденные или нет.

E_2-an-na-tum$_2$	Эанатум,
ensi$_2$-Lagaša^{ki}	энси Лагаша,
a$_2$-sum-ma-En-lil$_2$-ke$_4$	наделенный силой Энлилем,
ga-zi-ku$_2$-a —	вскормленный истинным молоком
^{d}Nin-ḫur-sag̃-ke$_4$	Нинхурсаг,
mu-pa$_3$-da —	названный именем
^{d}Nin-g̃ir$_2$-su-ke$_4$	Нингирсу,
ša$_3$ -pa$_3$-da —	найденный сердцем
^{d}Nanše-ke$_4$	Нанше,
dumu-A-kur-gal	сын Акургаля,
ensi$_2$-Lagaša^{ki}	энси Лагаша.
(Ean. 22: I, 1 — II: 3)	

В тех старошумерских надписях, где есть эта часть, она всегда следует за посвятительным началом. Никогда она не идет за формулами договора царя с божеством и формулами передачи власти, что могло бы свидетельствовать о даровании всех этих качеств при восшествии царя на престол. Наличие таких эпитетов, как «вскормленный молоком Нинхурсаг», «дитя, рожденное Бабой (Lug. 15), Гатумдуг (Ent. 25), Лугальурукаром (En. I, 9 и пр.), Нисабой (Luzag. 1)», может косвенно говорить о том, что качества царя даны ему при рождении. Что касается имени царя в контексте эпитета «названный именем», то здесь возникает огромная проблема. Единственный текст — царская надпись Эанатума, — дающий сведения об этом, только ставит перед исследователями вопросы: было ли у царя два имени (первое — данное младенцу царского рода при рождении, второе — принятое при восшествии на престол) и было ли это свойственно шумерским или семитским правителям.

u_4-ba E_2-an-na-tum$_2$-ma	Тогда Эанатум,
E_2-an-na-tum$_2$	Эанатум —
mu-*u_2-*rum-*m[a]-ni	его собственное имя,
mu-Tidnum (= GIR_3.GIR_3)- ni	его Тиднум-имя —
*L[u]m-ma-a	Лумма [1],
^{d}Nin-g[ir$_2$]-su$_2^!$–[r]a	Для бога Нингирсу
a-gibil mu-na-dun	новый канал выкопал.
Lum-ma-gim-du$_{10}$	«Как Лумма он хорош»
mu mu-na-sa$_4$	имя ему дал.
(Ean. 25: 9—19)	

В царских надписях Урукагины никогда не фигурирует какой-либо царственный предок. Не содержатся в них и сведения о превосходных качествах, которыми божества наделяют царя. Мы имеем в своем распоряжении только текст Ukg. 9. Данный текст имеет большие и множественные лакуны, из сохранившихся фрагментов можно узнать, что некий правитель Лагаша является «найденным сердцем» богиней Нанше и «рожденным» богиней Бабой, а также «наделен высоким скипетром» Нингирсу:

[La]gaša^{ki}	Лагаша,
[ša$_3$]-pa$_3$-da-	найденный сердцем
^{d}Nanše	Нанше,
ĝidri-maḫ-sum-ma-	наделенный высоким скипетром
^{d}Nin-ĝir$_2$-su-ka	Нингирсу,
[du]mu-tu-da-	дитя, рожденное
[d]Ba-ba$_6$	Бабой.
(Ukg. 9 = Lug. 15 I: 1`–7`)	

Но этот текст сильно поврежден, имя правителя выбито и может не иметь никакого отношения к Урукагине. Это может объясняться неполнотой письменного памятника и означать, что Урукагина не был царем по происхождению и не был наделен атрибутами царя главными городскими божествами. В этом тексте говорится о том, что энси Лагаша соорудил стелу, посвященную Нингирсу, и его статую, и дал им имя [2].

В мелких строительных текстах Урукагины есть формула, которая выглядит следующим образом:

---

[1] В надписи Энметены (Ent. 35 4:3; 6:2—5; 7:6) рассказывается о том, как он строит запруду на этом канале. Река (шум. I_7, акк. *ndru)* с названием Лумма упоминается в надписи Энанатума I (En. I 29, 11:3). В более ранних надписях такое название канала не упоминается, поэтому возожно, что имя Лумма не принадлежит всей I династии правителей Лагаша, как остальные названия городских объектов. В других старошумерских надписях тема двойного имени не встречается.

[2] Вполне возможно, что Урукагина (это касается всех его строительных мероприятий) действительно делал то, о чем сообщают его надписи, а уже в более позднее время (XXII в. до н. э., II династия Лагаша, Гудеа) перечисление построек стало текстовым клише.

dingir-ra-ni ^{d}Nin-šubur — его бог Ниншубур
(Ukg. 7 II: 6—7; Ukg.10 IV, 10—V: 1)

dingir-ra-ni ^{d}Šul-utul$_{12}$ — его бог Шульутуль
(Ukg. 12: 12—13)

До сих пор никем из шумерологов точно не объяснено, почему божества, упоминаемые в этой формуле, считаются семейными или персональными божествами-покровителями царя. Судя по употреблению в текстах, эти божества являются не городскими божествами, покровителями места, а покровителями всего царского рода или каждого правящего царя в отдельности. Эта формула есть и в надписях предшественников Урукагины, т. е. она представляется обязательной для царской надписи Лагаша того времени, однако в ней сохраняется одно и то же имя божества: это всегда Шуль-Утуль, а в текстах Урукагины таких божеств двое — Шуль-Утуль (Ukg. 12: 12—13) и Ниншубур (Ukg. 7 II: 6—7; Ukg. 10 IV: 10—V, 1). По отношению к Нингирсу (или Бабе) никогда не употребляется *dingir-ra-ni* 'его бог' (или 'его богиня'), только *lugal-ni* 'его царь/хозяин' (или его 'царица/хозяйка') и наоборот, Ниншубур и Шуль-Утуль не называются царем, хозяином правителя. Это может быть связано с тем, что Нингирсу является божеством-покровителем места (Гирсу), а Шуль-Утуль — божеством-покровителем всего царского рода или каждого царя в отдельности. И тот факт, что в текстах Урукагины всего несколько раз встречается формула *dingir-ra-ni* и только один раз это Шуль-Утуль, еще раз указывает на особые обстоятельства его прихода к власти.

Все имеющиеся контексты свидетельствуют о том, что термин *lugal* применяется в царских надписях по отношению к божеству, связанному с покровительством месту; в противовес этому термин *dingir* чаще используется применительно к персональному покровительству.

В надписях Эанатума и Энметены мы находим много красноречивых контекстов, в которых божества общешумерского пантеона понимаются, как покровители местностей, и по отношению к царю они называются только термином *lugal*. Именно эти боги и дают царю те качества, которые позволяют ему осуществлять свою власть, о чем уже было сказано ранее.

^{d}En-ki lugal-Abzu — Энки, царь Абзу
(Ean. 1, 18: [25—26] [33—37]; 19: 3—4)

^{d}En-lil$_2$ lugal-an-ki — Энлиль, царь неба и земли
(Ean. 1, 16:21—22 [36—37]; 17: [1—2])

^{d}En-ki lugal-Eredu^{ki} (-ga) — Энки, царь Эреду
(Ent. 1, 2: 9—10 и т. д.)

lugal-ĝu$_{10}$ ^{d}En-ki — Энки – мой царь
(Ean. 1, 19: 20—21)

^{d}En-lil$_2$ lugal-ĝu$_{10}$ — Энлиль – мой царь
(Ean. 1, 17: [6—7])

[^{d}Utu] l[ugal]-g̃[u_{10}] — Уту – мой царь
(Ean. 1, Rs 2: 1—2)

lugal-ki-an-na-ag̃$_2$(-g̃a$_2$)-ni — Нингирсу, своему
^{d}Nin-g̃ir$_2$-su$_2$-ra — любимому царю
(Ean. 16: 30—31; En. I 2, 3: 4—5;
Ent. 88: 1—2; Lug. 15 2`—2`—3`).

^{d}En-lil$_2$ lugal-kur-kur-ra — Энлиль – царь всех стран
(Ent. 28, 1: 1—3)

Здесь мы видим то же соотнесение себя с классом и с локусом, выраженное уже не через имя и должность, как в минимальной единице, а через покровительство конкретного божества.

В связи с этим возникает вопрос о природе царской власти в городе Лагаше. Носит ли эта природа характер только родовой или еще и местный? Количественное и контекстуальное соотношение эпитетов «хозяин» и «бог» в приведенных выше текстовых примерах свидетельствует в пользу сложного местно-родового характера царской власти. Это означает то, что локус нельзя исключать как из концепции царской власти в целом в старошумерское время, так и из связанных с интронизацией ритуалов, отражением которых являются царские надписи.

Статическая часть надписей Урукагины не содержит никаких сакральных формул, которые объясняли бы его положение в Лагаше. Однако в динамической части довольно много сакральных формул, отличающихся по назначению от тех, которые есть в части статической, — эти формулы не имеют значения посвятительности. Например, связь с царственными предками в текстах Урукагины компенсируется связью с прошлым города Лагаша, т. е. с прошлым мира. В реформенных текстах есть формулы, указывающие на связь с прошлым:

1) mu u_4-bi-ta-bi e-še$_3$-g̃ar — его прежнее имя установил
(Ukg. 4—5 XII: 10—11)
2) pi-lu$_5$-da u_4-bi-ta e-me-am$_6$ — порядок с того дня был таким
(Ukg. 4—5 VII: 9—11)
3) nam-tar-ra u_4-bi-ta e-še$_3$-g̃ar — судьбу прежнюю установил
(Ukg. 4—5 VII: 20—22)
4) u_4-ul-li-a-ta numun-e$_3$-a-ta u_4-bi-a — с тех пор (когда) семя вышло, тогда
(Ukg. 4—5 III: 3—5)
5) ama-gi$_4$-bi e-g̃ar [1] — свободу установил
(Ukg. 1 VII: 4`—5`)

По отношению к прошлому Урукагина занимает два положения: первое — это знание прежнего истинного порядка (формулы 2 и 4), второе — активность, направленная на восстановление этого порядка.

[1] Формула *ama-gi$_4$ — - g̃ar* есть в двух надписях Энметены в большом контексте, который не имеет смысла здесь приводить.

Большая часть этих формул находится в динамической части текста и семантически связана именно с преобразовательной деятельностью Урукагины. Первые четыре формулы характерны только для царских надписей Урукагины, в других старошумерских надписях именно в таком виде они не встречаются. Есть и другие сочетания, имеющие совершенно иной смысл. На примере таких формул мы видим, что эта активность также связана с локальным проявлением власти. Здесь прошлое, т. е. темпоральное, понимается через локальное, так как действие по возвращению прошлого передается через глагол, связанный с установлением предмета на определенное место. Этот красноречивый факт возвращает нас к проблеме природы царской власти. И здесь мы видим, что власть связана именно с конкретным местом, т. е. с городом.

Факт, что приведенные формулы присущи именно текстам Урукагины, говорит в пользу того, что реформенная деятельность им действительно проводилась и что она остро нуждалась в обосновании посредством сакральных формул.

Приход Урукагины к власти отмечен в его надписях при помощи нескольких формул договора царя с богом:

nam-lugal-G̃ir$_2$-su^{ki} šu ba-ti-a	царственность Гирсу он принял.
(Ukg. 1 VII: 1`–3`)	

В этой формуле не указывается, какое именно божество передало царственность Гирсу Урукагине. В конусах Урукагины есть прямое указание на то, что царственность города передает Нингирсу:

u$_4$ ^{d}Nin-g̃ir$_2$-su$_2$	Когда Нингирсу,
ur-sag̃ ^{d}En-lil$_2$-la-ke$_4$	воин Энлиля,
Uru-KA-gi-na-ra	Урукагине
nam-lugal	царственность
Lagaša^{ki}	Лагаша
e-na-sum-ma	передал,
ša$_3$-lu$_2$-3600x10-ta	из 36 000 человек
šu-ni e-ma-ta-dab$_5$-ba-a	его за руку взял [1],

[1] В конце пятидесятых годов между И. М. Дьяконовым и В. В. Струве развернулась полемика по поводу чтения и перевода формулы *šu .... dab$_5$*, встречающейся в разных вариациях в надписях Энметены (Ent. 32 1: 2``–3``), Урукагины (Ukg. 1 IV: 8) и Гудеа (St. B III: 10–11, Con C VIII: 5–6). Гипотеза Струве была основана на предложении Ф. Тюро-Данжена, А. Фалькенштейна и А. Даймеля читать знак *KU* как *dab$_5$* и переводить его глаголом 'устанавливать', а И. М. Дьяконов следовал чтению *dib* и переводу 'выхватывать', 'хватать', предложенному А. Пебелем. Нет никаких текстовых свидетельств о существовании ритуала «выхватывания» руки царя богом, и согласиться с версией А. Пебеля трудно именно на этом основании. Более того, знак *dib* (новоассир. *LU*) в написании отличается от знака *dab$_5$* (новоассир. *KU*) одним вертикальным клином, поэтому читать их одинаково нельзя. Что же касается версии В. В. Струве о переводе *šu- dab$_5$* как 'власть (букв.: руку) установил' то она не подтверждается данными шумеро-аккадских силлабариев: термин *šu* в шумерском языке означает только 'рука' (акк. *qatu*), а для слов 'рука', 'крыло' и 'власть' есть термин *a$_2$* (акк. *idu*, *etuqu*). Поэтому, оставляя чтение *dab$_5$*, можно предложить более буквальный и логичный

nam-tar-ra	(Урукагина) судьбу
u_4-bi-ta	прежнюю
e-$še_3$-ğar	установил,
inim lugal-ni	слово, которое его царь,
^{d}Nin-ğir$_2$-su$_2$-ke$_4$	Нингирсу,
e-na-dug$_4$-ga	ему сказал,
ba-dab$_5$	он уловил.

(Ukg. 4—5 VII: 12—26)

Анализ содержания царских надписей Урукагины показывает, что именно сакральные формулы статической части определяют функциональность текстов, так как в них содержится практически вся информация, касающаяся происхождения Урукагины, его прихода к власти, образа и цели действия (то есть, того, как он действует и зачем). Определяюшее значение сакральных формул следует также из их положения в структуре текста: они начинают и завершают текст, разбивают его на значимые части. Сакральные формулы оправдывают все действия царя, в том числе само написание текста, строительные мероприятия, хозяйственные и политические изменения. Весь текст держится на сакральных формулах как на остове: при отделении статической части от динамической основа сохраняет форму и внутренние связи и представляет совершенный текстовый материал. Так как именно сакральные формулы образуют эту законченную форму надписи, мы видим, что надпись связана с ритуалом, в том смысле, в котором она является его вербальной имитацией. Ритуал совершается на определенном месте человеком, обязательно наделенным некоей властью, т. е. занимающим определенную должность. Главным в структуре сакральных формул является привязка к классу и локусу, это касается как человека — царя конкретного места, так и божества-покровителя конкретного места или должности. Функция царской надписи — замещение ритуального действия на письме, т. е. перемещение его из одного топоса в другой — из сакрального пространства города в сакральное пространство текста.

перевод 'за руку взял', что представляется более вероятным при выборе одного человека из многих. Вряд ли в надписи указывается конкретное число людей, по самым простым причинам: во-первых, перепись взрослого мужского населения в то время еще не проводилась, а во-вторых, что самое главное, не могло быть такого количества претендентов на царский престол. Но здесь возникает другая проблема: если царская власть наследовалась от отца к сыну, почему в тексте заходит речь о выборе царя из числа «взрослых людей» (термин lu_2 на основании данных силлабариев понимается именно так (акк. *awīlu*). Здесь может некоторым образом отражаться ритуал интронизации, так как за этим следуют действия царя — он устанавливает прежнее положение вещей («судьбу» с временным оттенком) и понимает (улавливает) слова бога, обращенные к нему, т. е. подчиняется воле божества, которое дает ему власть и передает на время царственность города.

Литература

Источники:

1. *Behrens H., Steible H.* Glossar zu den Altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Wiesbaden, 1983 (сокр.: GABW).
2. *Sollberger E.* Corpus inscriptions 'royales' prïsargoniques de Lagaš. Geneve, 1956 (сокр.: CIRPL).
3. *Steible H.* Die Altsumerischen Bau- und Weihinschriften. Wiesbaden, 1982 (сокр.: ABW).
4. *Thureau-Dangin F.* Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften. Leipzig, 1907 (сокр.: SAKI).

Исследования на русском языке:

5. *Апресян Ю. Д.* Лексическая семантика // Избранные труды. Т. I. М., 1995.
6. *Дьяконов И. М.* Общественный и государственный строй Древнего Двуречья. Шумер. М., 1959.
7. *Елизаренкова Т. Я.* Мир идей ариев Ригведы // Ригведа. Мандалы V—VIII. М., 1995.
8. История Древнего Востока. Т. I. М., 1983 (сокр.: ИДВ).
9. *Канева И. Т.* Шумерский язык. СПб., 1996.
10. *Лундин А. Г.* Государство мукаррибов Саба. М., 1971.
11. *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
12. *Пропп В. Я.* Морфология сказки. Л., 1928.
13. *Струве В. В.* Государство Лагаш (XXV—XXIV вв. до н. э.). М., 1961.
14. *Струве В. В.* Исторические надписи Урукагины и история их интерпретации // Вестник древней истории. 1964. ц 4.
15. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1995.
16. *Якобсон Р. О.* Язык и бессознательное. М., 1996.

Исследования на иностранных языках:

17. *Deimel A.* Šumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger. Rom, 1931.
18. *Edzard D. O.* Soziale reformen im Zweistromland bis ca. 1600 v. Chr: Realität oder literarischer Topos? // Acta antiqua XXII (1974).
19. *Edzard D. O.* Irikagina // Fs. Civil in Aula Orientalis 3 (1991).
20. *Falkenstein A.* Die Inschriften Gudeas. Roma, 1966.
21. *Hruška B.* Die innere Struktur der Reformtexte Urukaginas von Lagaš // Archiv orientalni 41 (1973, 1—2).
22. *Jacobsen Th.* Early political development in Mesopotamia // Toward the Image of Tammuz. Oxford, 1970 (статья 1957 г.).
23. *Lambert M.* Les 'reformes' d'Urukagina // Revue d'Assyriologie 4 (1956).
24. *Selz G. J.* Den Fährmann bezahlen! Eine lexikalisch-kulturhistorische Skizze zu den Bedeutungen von *addir*. Freiburg, 1993 (машинопись).
25. *Selz G. J.* Untersuchungen zur Götterwelt des altsumerischen Stadtstaates von Lagaš. Philadelphia, 1995.

Справочные издания:

26. Литературный энциклопедический словарь. М., 1987.
27. Chicago Assyrian Dictionary. Chicago, 1958—.
28. *Deimel A.* Šumerisches Lexikon. Roma, 1935—1950.
29. *Hübner B., Reizammer A.* INIM.KI.EN.GI (Das Sumerische). Marktredwitz, 1985—1986.
30. *Labat R.* Manuel d'épigraphie accadienne. Paris, 1952.
31. Pennsylvanian Sumerian Dictionary. Philadelphia, 1984—.

ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЮЖНОАРАВИЙСКО-ЭФИОПСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В I ТЫС. ДО Н. Э.— 1-Й ПОЛОВИНЕ I ТЫС. Н. Э.: ОТ РАННЕГО ГОСУДАРСТВА К НЕСОСТОЯВШЕЙСЯ ИМПЕРИИ[1]

С. А. Французов
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

Самобытная цивилизация, сложившаяся в начале I тыс. до н. э. на территории Южной Аравии и в северной части Эфиопского нагорья[2], остается, пожалуй, одной из наименее изученных на всем Древнем Востоке. Ярким свидетельством этого служит отсутствие специальных разделов, посвященных данным регионам, в обобщающих работах по истории Древнего мира, выходивших в свет за последние десятилетия[3]. Трудно дать общий обзор развития цивилизации, сама хронология которой была еще недавно предметом ожесточенных дискуссий. Правда, к настоящему времени на основании результатов радиокарбонного анализа целого ряда археологических находок и очередной критической переоценки данных источников выдвинутая в середине 50-х гг. концепция Ж. Пиренн, которая «укоротила» реальную историю южноаравийско-эфиопской цивилизации[4] на несколько столетий, приняв за

[1] Данная работа выполнена по проекту РГНФ № 96—01—00051 «Власть и реформы в странах Востока».

[2] Лучшая из существующих на сегодняшний день карт древней Южной Аравии создана ведущим французским сабеистом Кр. Робеном и геоморфологом Ю. Бруннером (*Robin Chr. J., Brunner Ü.* Map of Ancient Yemen. Carte du Yémen Antique. 1 : 1 000 000. München, 1997). В общем виде на ней дана локализация сабейских колоний в Эфиопии. Местоположение Аксумского государства в Древнем мире неплохо показано на карте «Африка по источникам первых веков нашей эры» (Берзина, Куббель, 1990. С. 102—103: карта 5).

[3] См., например: Дьяконов и др. 1980; 1982; 1989. Пожалуй, в последний раз история Южной Аравии и Аксума в эпоху древности была рассмотрена в отдельной главе, хотя и весьма кратко, у Б. А. Тураева (Тураев 1935—1936, II. С. 246—250), однако приведенные у него данные ныне безнадежно устарели.

[4] Древние общества Южной Аравии и расположенной на Африканском Роге Эфиопии (Абиссинии) были связаны единством происхождения, культуры и исторических судеб, хотя и отличались по целому ряду признаков. Вплоть до присоединения Йемена к державе Сасанидов во 2-й половине VI в. н. э., а затем прихода туда ислама в конце 1-й трети VII в. н. э. оба этих региона развивались в

ее отправную точку V в. до н. э.[1], полностью отвергнута[2]. Сабеисты наконец получили в свое распоряжение временной отрезок с довольно четко очерченными границами, на котором им еще предстоит уточнять датировки конкретных событий. Как известно, основным, а для некоторых периодов и единственным источником по истории древней Южной Аравии и сопредельных регионов являются высеченные на камне или, реже, отлитые в металле надписи[3], составленные на так называемых «эпиграфических» южноаравийских языках[4]. Продолжающееся интенсивное археологическое изучение Йемена[5] постоянно вводит в научный оборот новые эпиграфические памятники, которые существенно дополняют, а подчас и меняют сложившееся у исследователей представление о южноаравийском обществе доисламского периода. Весьма

рамках одной и той же цивилизации, общепринятое название которой пока не выработано. Предлагаемый нами термин «южноаравийско-эфиопская» кажется довольно удачным, т. к. он содержит в себе указание на сосуществование внутри единой цивилизации двух локальных вариантов развития. Несмотря на то что южноаравийское влияние было весьма заметным в некоторых районах Северной и Центральной Аравии, эту цивилизацию нельзя назвать «древнеаравийской» или «аравийско-эфиопской», поскольку значительная часть Аравийского полуострова за пределами Йемена испытывала также сильное влияние различных переднеазиатских культур как в доэллинистическую, так и в эллинистическую эпохи и представляла собой зону устойчивых межцивилизационных контактов.

[1] Pirenne 1955; Pirenne 1956.

[2] См., например: Maigret, Robin 1989; Breton 1996; Avanzini 1996; Gnoli 1996; Lemaire 1996; Robin 1996. Кол. 1111—1117. Первым на несостоятельность хронологической схемы Ж. Пиренн и положенных в ее основу суждений о палеографии южноаравийской письменности обратил внимание А. Жамм (Jamme 1957), но его голос не был услышан отчасти из-за слишком резкой формы, в которую он облек свои замечания.

[3] Одна из лучших характеристик этого специфического типа исторических источников принадлежит А. Г. Лундину (Лундин 1971. С. 7—12).

[4] Речь идет о сабейском, ма'инском, қатабанском и ҳадрамаутском, которые до недавнего времени принято было рассматривать как диалекты одного языка — южноаравийского эпиграфического. Все эти языки называются «эпиграфическими» потому, что от них сохранились только тексты надписей, язык которых сильно формализован (так, все они, за редчайшими исключениями, составлены в 3-м лице). Интересно, что около двух десятков уже прочитанных документов на дереве (см. ниже, примеч. 1 на с. 248) существенно отличаются по своей лексике, синтаксису и стилистике от высеченных на камне письменных памятников, вероятно, за счет употребления разговорных форм того времени (например, в деловой переписке).

[5] В середине 90-х гг. в связи с временной стабилизацией политической ситуации на Африканском Роге западные ученые планировали приступить к широкомасштабным археологическим изысканиям на территории Эфиопии и недавно отделившейся от нее Эритреи. В начале 1998 г. Французская археологическая миссия в Тыграй во главе с Кр. Робеном в течение одного полевого сезона проводила раскопки большого сабейского храма на городище Йеҳа (см.: Robin, Maigret 1998). Однако в связи с эскалацией в конце 90-х гг. эфиопско-эритрейского конфликта, временами переходящего в открытое вооруженное столкновение, деятельность иностранных научных экспедиций в обеих странах была приостановлена.

многообещающим кажется недавнее сенсационное открытие совершенно нового типа древнейеменских письменных источников — документов, вырезанных на деревянных палочках и на черенках пальмовых листьев. Судя по итогам предварительного анализа этих с трудом поддающихся прочтению текстов, их дешифровка даст ученым возможность впервые познакомиться с массовым материалом по южноаравийской экономике [1].

За последние годы появилось несколько работ, авторы которых стремились дать общий обзор истории и культуры Аравийского полуострова, преимущественно южной его части, а отчасти и Эфиопии, в эпоху древности [2]. Тем не менее процесс зарождения и развития властных структур в существовавших там на протяжении I тыс. до н. э.— 1-й половины I тыс. н. э. ранних государствах, сопровождавшийся серьезными изменениями в их политическом строе, не получил еще достаточно полного освещения [3]. В этом очерке автор намерен восполнить данный пробел, впервые применив к анализу событий южноаравийской истории концепцию развития древних обществ, разработанную преимущественно на ближневосточном материале группой отечественных историков во главе с И. М. Дьяконовым.

Следует учесть, что среди более чем десяти тысяч дошедших до нас надписей сохранилось сравнительно немного юридических текстов, среди которых нет ни одного декрета, непосредственно сообщающего о проведении каких-либо реформ. Даже о таких важнейших событиях в истории древнего Йемена, как окончательное объединение Сабейского и Ḥимйаритского государств в конце Ш в. н. э. или принятие монотеизма в качестве официальной идеологии во 2-й половине IV в. н. э., мы узнаем по косвенным данным. Между тем в последнем случае речь несомненно идет о религиозной реформе в полном смысле слова, соз-

---

[1] См.: Лундин 1995; Французов 2000а. С. 28—30. Более подробно об истории открытия и изучения, а также о характере этих документов см.: Ryckmans, Müller, Abdallah 1994. С. 1—15, 25—39.

[2] Bāfaqīh 1990; ReMMM, 61; Kitchen 1994; Красноморские заметки, I; Robin 1996; Коротаев 1997. Труд профессионального египтолога А. Китчена представляет собой пространную компиляцию, свод накопленного сабеистами материала, который далеко не всегда отобран критически. Написанные преимущественно Г. М. Бауэром и А. Г. Лундиным «Красноморские заметки» к моменту публикации сильно устарели (см.: Frantsouzoff 1997a). Монография А. В. Коротаева, несмотря на заглавие, в основном посвящена довольно ограниченному кругу проблем социальной организации сабейского общества в I—Ш вв. н. э. Этот же период с точки зрения его военно-политической истории был детально рассмотрен ранее Муḥаммадом ʻАбд ал-Ḳādиром Бā Фаḳйхом. Наиболее полные обзоры южноаравийской истории, в которых учтены и творчески интерпретированы результаты последних открытий, составлены Кр. Ж. Робеном (ReMMM, 61; Robin 1996).

[3] За исключением работ А. В. Коротаева слабым остается и теоретическое осмысление извлекаемой из надписей информации. Так, единственной удачной попыткой дать всесторонний анализ государственного строя Сабаʼ древнего периода, широко привлекая для сравнения материал по другим древневосточным обществам, следует признать монографию А. Г. Лундина, в основу которой легла его докторская диссертация (Лундин 1971).

нательно и в короткий срок осуществленной правителями Ḥимйара. Есть все основания полагать, что подобные перемены, происходившие ранее в других сферах жизни этого общества, например в системе управления или в порядке престолонаследия, также были связаны с деятельностью неизвестных нам реформаторов. Из-за неполноты исторического материала о характере и ходе этих преобразований приходится судить по их результатам, которые нашли отражение в эпиграфических памятниках.

Истоки ранней государственности и проблема негосударственного пути развития в древней Южной Аравии

Как и большинство древневосточных обществ, цивилизация, сложившаяся на рубеже II—I тыс. до н. э. на юге Аравии, была обязана своим существованием искусственному орошению. К этому времени постоянно текущих рек на Аравийском полуострове не осталось: лишь в сезоны муссонных дождей, преимущественно весной и летом, по их сухим руслам проносились селевые потоки, впадавшие в океан или терявшиеся в пустыне. Оказавшиеся на границе с обширной безжизненной пустыней Ṣайхад [1] племена создателей южноаравийской цивилизации научились собирать и сохранять переносимую во время паводков влагу, используя сложную систему запруд, плотин, каналов и других водоотводных и водосборных сооружений. Центры крупнейших государств древнего Йемена располагались на «впадавших» в Ṣайхад долинах высохших рек [2]: вади Аẓана (ныне — Ẓана), перегороженное самой крупной в Южной Аравии плотиной, давало жизнь Марибу [3], столице Саба', и обширному оазису вокруг него, вади Байḥān — Тимна', столице Ḳатабāна, вади 'Ирмā — Шабве, столице Ḥадрамаута, вади Марḫа — важнейшим городам Аусāна, включая резиденцию местных правителей, дворец Мисвар.

Однако хотя паводковое орошение и являлось необходимым условием появления на краю пустыни крупных земледельческих поселений, решающим фактором, способствовавшим переходу народов Южной Аравии к цивилизации и ее последующему расцвету, стала международная транзитная торговля благовониями и пряностями. По сухопутным торговым трассам, пересекавшим Аравийский полуостров с юга на север, эти товары, часть которых производилась в самой Юж-

---

[1] Так эта пустыня именовалась в средневековой арабской географии, ныне ее называют Рамлат ас-Саб'атайн.

[2] По этой причине А. Ф. Л. Бистон предложил называть южноаравийскую цивилизацию на начальном этапе своего развития (в I тыс. до н. э.) «ṣайхадской» (Ṣayhadic).

[3] В эпиграфических источниках этот топоним известен как *MRYB* или *MRB*, в средневековой арабской традиции он упоминается как Ма'риб или, позднее, Мāриб (Robin 1996. Кол. 1106). В данной работе решено было условно обозначить его как Мариб (без долгот), исходя из возможного чтения сабейского *scriptio defectiva*.

ной Аравии, а часть ввозилась из Индии и с восточноафриканского побережья, доставлялись в порты Восточного Средиземноморья, главным образом в Газу, а также в Египет и Месопотамию. Генезис древнейеменской государственности шел, по-видимому, лишь в тех местах, где были сосредоточены важные перевалочные пункты на путях международной торговли. В то же самое время культурное влияние складывавшихся там государственных образований распространялось далеко за пределы территории, находившейся под их непосредственным политическим контролем. За счет этого некоторые раннеклассовые общества, расположенные на периферии южноаравийской цивилизации, заимствовали у нее алфавитную письменность, развитый религиозный культ, ряд элементов сложной социальной структуры, оставаясь на догосударственной стадии общественного развития.

Благодаря раскопкам, осуществленным Советско-йеменской комплексной экспедицией (СОЙКЭ) в 1983—1991 гг. на городище Райбӯн в западной части современной провинции Ḥадрамаут, в распоряжении исследователей оказался уникальный материал — более 2700 надписей, происходящих из этого крупного храмового комплекса I тыс. до н. э.[1], правда, в основном фрагментарных. В результате их тщательного анализа не было обнаружено никаких данных, прямо или косвенно свидетельствующих о подчинении древнего Райбӯна правителям Ḥадрамаута[2], в частности о присутствии там должностных лиц, представлявших центральную власть Ḥадрамаутского государства. Отсутствие в райбӯнских текстах упоминаний родовых имен показывает, что в данном обществе не сложилась наследственная родовая знать[3].

---

[1] Из числа входивших в его состав храмов раскопаны четыре:
— Ḥадрāн, где поклонялись богине 'Aṯtarʸᵐ/'Aṫtarʸᵐ (Райбӯн I, зд. 1);
— два святилища богини Ẓāт Ḥимйам, Раḫбāн (Райбӯн I, зд. 2—4) и Кафас/На'мāн (Райбӯн V);
— Майфа'āн, храм бога Сйна (Райбӯн XIV).

Краткое описание археологических объектов, образующих райбӯнский комплекс, дано см.: Седов 1996. Об интерпретации найденных там надписей см.: Бауэр 1995; Французов 1998; Frantsouzoff 1995; Frantsouzoff 1997b; Frantsouzoff 2001; Frantsouzoff [в печати] a; Frantsouzoff [в печати] b.

[2] Следует отметить, что в южноаравийских надписях Внутренний Ḥадрамаут, включающий в себя территорию долины Ḥадрамаут и вместе с прилегающими к ней прибрежными районами составляющий ныне провинцию Ḥадрамаут Йеменской Республики, не обозначался топонимами *ḤḌRMT* или *ḤḌRMWT*. Сабейцы и химйариты обычно именовали его Сарйрāн (*S'RR-n*), т. е. «Долина». Географическое название вади Ḥадрамаут входит в употребление лишь в мусульманскую эпоху.

Под Ḥадрамаутом в древности понимали Ḥадрамаутское государство, охватывавшее в I тыс. до н. э. Шабву, ее окрестности и несколько долин, по которым проходили оживленные торговые пути, соединявшие столицу с берегом Индийского океана, прежде всего вади Майфа'. В любом случае границы этого государства в тот период проходили западнее нынешнего городища Би'р Ḥамад и вади 'Амд.

[3] В то же время представители некоторых профессий, например высекавшие надписи каменотесы, пользовались значительным социальным престижем (см. Frantsouzoff [в печати] a).

При этом социальная структура древнего Райбӯна отнюдь не была примитивной. Так, в тексте СОЙКЭ 2075/6—8 сообщается о *'b'l/YNDḌ/w-MṬR-hn*, *ḥwr/QDT-hn* и *bkl-s^{l}m* [1]. Значение термина *'b'l* (в буквальном переводе «хозяева»), который представлен также в сабейском (Beeston et al. 1982. С. 25) и қатабанском языках (Ricks 1989. С. 31), можно считать твердо установленным: «полноправные члены большесемейной общины (*byt*) или территориальной общины»[2]. Центром такой территориальной общины, как правило, являлось крупное поселение, именовавшееся *hgr* и рассматриваемое как город. Поэтому, опираясь на выражения типа *'b'l/hgr-n*, семантику термина *'b'l* нередко несколько сужали и переводили его как «горожане, члены городской общины» (см., например: Lundin 1973. С. 28; Beeston et al. 1982. С. 25). Однако ни одно из открытых на Райбӯне земледельческих поселений городом, конечно, не было. Термин *ḥwr*, означающий «поселенцы, переселенцы, иммигранты», представлен во всех эпиграфических языках Южной Аравии (Beeston et al. 1982. С. 73; Arbach 1993, I. С. 50; Ricks 1989. С. 62), в том числе в ҳадрамаутском (Khor Rori 1/2, 3/2). Очевидно, как и в случае с *ḥwr/(hgr-hn/)S^{2}BWT* «переселенцами из [города] Шабвы», упоминаемыми в двух текстах из Хор Рори, под *ḥwr/QDT-hn* имелась в виду группа иммигрантов, покинувших древнюю ал-Қузу и обосновавшихся в Райбӯне [3]. В выражении *bkl-s^{l}m* местоименный суффикс *-s^{l}m* явно относится к *ḥwr/QDT-hn*. Таким образом, речь здесь идет о *bkl* переселенцев из Қузатхāна. Значение этого термина, ранее засвидетельствованного во всех южноаравийских эпиграфических языках, кроме ҳадрамаутского, до конца так и не выяснено: остается непонятным, чем же *bkl* отличались от *ḥwr*, так как оба эти несомненно различных термина предлагается переводить почти теми же самыми словами (ср.: Beeston et al. 1982. С. 28 и 73). Можно предположить, что исконным значением термина *bkl* было «поселенцы, порвавшие со своей общиной и обосновавшиеся на новом месте». В отличие от *ḥwr*, которые, как это видно из Khor Rori 1, 3, подобно основателям древнегреческих колоний, являлись компактной группой переселенцев, отделившихся от своей родной общины-метрополии, но сохранявших между собой прежние социальные связи, *bkl*, по всей вероятности, были иммигрантами, происходившими из разных общин, и отчасти напоминали метеков Древней Греции. Неслучайно, *bkl* в контексте СОЙКЭ 2075 выступают не как самостоя-

---

[1] Топонимы Йандад и Маṭархāн представляют собой названия двух поселений, которые находились на территории райбӯнского сакрально-земледельческого комплекса. Их точная локализация затруднена.

Арабский топоним القزة является полным эквивалентом хадрамаутского *QDT-hn*, если учесть, что в хадрамаутском [z] передавался через знак *ḏ*, а *-hn* являлся определенным артиклем. На месте ал-Қузы люди селились еще в палеолите. О существовании там древнего поселения свидетельствует обнаруженный членами СОЙКЭ в ущелье ал-Қузы камень с фрагментами плохо сохранившихся надписей.

[2] Соответствующие контексты приведены: Avanzini 1977—1980, II. С. 130—131.

[3] От Райбӯна ал-Қузу отделяют по прямой 11 км, а если следовать по вади, то 13—14 км (см.: Родионов 1994, карта-схема 2).

тельная группа населения, а как *bkl* переселенцев из Ḳузатхāна, под покровительством которых они, очевидно, находились.

При отсутствии органов государственной власти отношения между людьми в райбӯнском обществе всецело регулировались традициями, основным хранителем которых являлось жречество. Среди жрецов было немало женщин. Да и в целом положение райбӯнских женщин, значительно чаще, чем в других районах Южной Аравии посвящавших от своего имени надписи в храмы, было весьма высоким. Жрицы-женщины, очевидно, выступали в роли арбитров в семейных спорах, которые при определенных обстоятельствах рассматривались как религиозные проступки [1].

Интересно, что ни на Райбӯне, ни на любом другом городище Внутреннего Ḥадрамаута I тыс. до н. э. нет никаких следов крепостных стен [2]. Вывод очевиден: тот тип общества, который существовал в этом регионе в эпоху древности вплоть до начала нашей эры, не знал войн, по крайней мере войн регулярных, которые являются неотъемлемым атрибутом внешней политики ранних государств. Таким образом, на примере Райбӯна мы видим альтернативу государственности, такой путь развития, который вел к возникновению высокоразвитой культуры, но не был сопряжен с формированием обособленных от общества властных структур. Однако существовать такой социум мог, лишь находясь в относительной изоляции от окружвших его государств, поскольку, не имея опыта ведения боевых действий, он был обречен на гибель при первом серьезном столкновении с ними. По-видимому, сохранению Райбӯна в течение по крайней мере семи-восьми веков на восточных рубежах Ḥадрамаутского царства в немалой степени способствовал его сакральный статус при общности религиозных верований обитателей Внутреннего Ḥадрамаута и областей, непосредственно подчинявшихся ḥадрамаутским правителям. Вступление же Южной Аравии в так называемый средний период своей истории [3], отличавшийюся постоянными ожесточенными войнами, означало неизбежный и скорый конец для райбӯнского общества с его самобытной социальной структурой. В ходе военного конфликта Ḥадрамаута с Ḳатабāном на рубеже нашей эры [4] храмы и поселения Райбӯна были разрушены и больше не возродились [5].

---

[1] См. подробнее: Frantsouzoff 1997b.

[2] Грязневич 1996. С. 9—10.

[3] В этой работе мы принимает периодизацию истории Южной Аравии, разработанную в окончательном виде А. В. Коротаевым. В соответствии с ней были выделены три основных периода: древний (приблизительно I тыс. до н. э.), средний (I—IV вв. н. э.) и поздний, или «монотеистический» (конец IV—VI в. н. э.) (см., например: Коротаев 1997. С. 6).

[4] Очевидно, эта война (или серия военных конфликтов) упоминается в RES 4932, Ḥuwaydar A и Raybūn 6.

[5] Подробнее об обществе древнего Райбӯна см.: Французов 1998; Французов 2000b; Frantsouzoff [в печати] c.

Хотя проведение реформ принято рассматривать как прерогативу государственной власти, древний Райбӯн и другие поселения Внутреннего Ḥадрамаута, в частности Маз̱ā́бум [1], дают нам редкий пример того, как реформа письменности и, по всей видимости, религиозного культа была осуществлена в довольно короткий срок (в течение максимум нескольких десятилетий) в догосударственном обществе. Речь идет о резком изменении дуктуса ḥадрамаутских моментальных надписей и их орфографии в III в. до н. э. Из эпиграфики полностью исключили букву 𐩺 (ṯ) и заменили ее знаком 𐩹 (s^3), в том числе и в имени местной архаичной богини: вместо 'Ас̱тарум стали повсеместно писать 'Аćтарум [2]. Причина этого восходит в конечном счете к особенности фонологии ḥадрамаутского эпиграфического языка, в котором на довольно ранней стадии развития исчезли интердентальные [3]. Однако следует подчеркнуть, что в Шабве и на других землях, подчиненных Ḥадрамаутскому государству, орфография ни в этот период, ни позже подобному преобразованию не подверглась. Напрашивается предположение, что за данной реформой стояло могущественное жречество Райбӯна и других сакральных центров Внутреннего Ḥадрамаута [4], стремившееся сознательно противопоставить свой религиозный авторитет власти правителей Шабвы [5]. Косвенным свидетельством этого служит изменение написания имени божества, которое не могло быть осуществлено без санкции служителей культа. Тем не менее вопрос об инициаторах реформы и о тех мотивах, какими они руководствовались, не может быть окончательно решен на базе имеющихся источников. Следует лишь констатировать, что перед нами уникальный случай реформы письменности в потестарном обществе [6].

---

[1] Городище Ḥурайда. Анализ эпиграфических материалов, происходящих с этого городища, и их сравнение с райбӯнскими был сделан по: Caton Thompson 1944.

[2] Подробнее об этом см.: Бауэр 1995. С. 125. Табл. 1; С. 126. Табл. 2; С. 143—144. Табл. 3; Frantsouzoff [в печати] b, раздел II:1.

Уточненная датировка этих изменений III в. до н. э. основывается на неопубликованных результатах радиокарбонного анализа, за информацию о которых автор выражает глубокую признательность начальнику Российской археологической экспедиции в Йемене А. В. Седову.

[3] Ср.: Beeston 1962, § 8:7; Beeston 1984, § H 2:2.

[4] Возможно, те поселения и храмовые комплексы, где прошла реформа письменности, были объединены в некое подобие античной амфиктионии.

[5] Неслучайно Г. М. Бауэр ведет от реформы письменности отсчет новой эпохи в истории Внутреннего Ḥадрамаута — так называемого «ḥадрамаутского возрождения» (Бауэр 1995. С. 143).

[6] Как правило, реформа орфографии проводится государственной властью в периоды коренной ломки социально-политической структуры общества. Хорошее подтверждение этому дает история России, где в новое время такая реформа проводилась дважды: переход на гражданский алфавит произошел при Петре I, новую орфографию ввела и Советская власть.

В Древнем мире в качестве подобного примера можно привести переход от консонантного алфавита к силлабарию, последовавший за провозглашением христианства в Эфиопии государственной религией во 2-й половине IV в. н. э. (подробнее см. в заключительном разделе очерка).

Иная альтернатива государственности была обнаружена А. В. Коротаевым при изучении так называемого среднего периода южноаравийской истории. Речь идет о сильных вождествах, существовавших во II—III вв. н. э. на территории северойеменского нагорья и составлявших структурную периферию сабейского культурно-политического ареала, в структурном центре которого располагалось слабое, «неразвитое» государство [1]. Подобная ситуация отчасти отражает одну из характерных особенностей цивилизаций эпохи древности, теснейшим образом связанных со своей догосударственной и даже доклассовой периферией. Строго говоря, древний мир представлял собой сложную систему, различные элементы которой находились одновременно на разных стадиях общественного развития: от первобытнообщинной фазы до фазы имперской древности [2]. Что же касается среднесабейских вождеств, то во 2-й половине I тыс. н. э. под действием целого ряда социальных и экологических факторов они претерпели серьезную трансформацию, превратившись в племена, причем это изменение нельзя ни в коем случае рассматривать как регресс [3].

Ранние государства в Южной Аравии и Эфиопии. Мукаррибы и малики

Ни в южноаравийской эпиграфике, ни в сочинениях античных авторов не сохранилось даже легендарных сведений об основателях Саба' или другого древнейеменского государства. Самые ранние эпиграфические памятники, содержащие упоминания местных правителей, восходят к VIII в. до н. э. [4] и свидетельствуют о вполне сложившихся к этому времени властных структурах. Между тем одна из формул, сохранившаяся в надписях мукаррибов, так называемая «формула фе-

---

[1] Подробнее об этом см.: Коротаев 1997. С. 110—138.

[2] Имеются в виду фазы со II по IV, согласно концепции всемирноисторического развития, предложенной И. М. Дьяконовым (см. Дьяконов 1994).

[3] По мнению А. В. Коротаева, в раннеисламский период северойеменский политический организм превратился в систему, состоявшую из несколько более сильного государства в центре и собственно племен (но не вождеств) на периферии (Коротаев 1996; Коротаев 1997. С. 138—146).

[4] Вопреки мнению И. Ш. Шифмана (Шифман 1995. С. 253—257), упоминаемая в Библии царица Савская, посетившая якобы в середине X в. до н. э. израильского царя Соломона (3 Цар., 10: 1—10, 13; 2 Хрон., 9: 1—9, 12), является легендарным персонажем и не имеет отношения к реальной истории Южной Аравии (см., например: Briend 1996. Кол. 1045—1046). Совершенно недостоверным следует признать и средневековое эфиопское династическое предание об основателе древней эфиопской монархии Менелике I, сыне Соломона и царицы Савской, в местной традиции известной под именем Македа.

Что же касается мусульманского предания о «ḥимйаритских древностях», именуемого обычно «қаḥṭа̄нидским», то древний период южноаравийской истории не нашел в нем никакого отражения, а возникновение Ḥимйаритского царства связывается с деятельностью мифических прародителей так называемых «южноарабских» племен.

дерации», имеет, по-видимому, непосредственное отношение к возникновению Сабейского государства древнего периода:

ywm/hwṣt/kl/gw-m/d̲-'l-m/w-s²ym-m/w-d̲/ḥbl-m/w-ḥmr-m — «в день, когда он (т. е. мукарриб. — *С. Ф.*) установил [статут] всем племенам бога и господа [1], и договора и соглашения».

Исчерпывающая интерпретация этой формулы, принадлежащая А. Г. Лундину [2], на наш взгляд, отнюдь не устарела, несмотря на попытки пересмотреть значения употребленных в ней терминов и ее общий смысл [3]. Так, понимание ключевого слова *gw-m* как имени собирательного со значением «племена» подтверждается сходным контекстом двух ма'инских надписей M 85 = RES 2831/2 и Shaqab 8/2—3: *kl/'l'lt/ 's²'b-m/d̲-'l-m/w-s²ym-m/w-ḥbl-m/w-ḥmr-m* — «все божества племен (общин) [4] бога и господа, и договора и соглашения». Форма мн. ч. *'s²'b-m* служит в ней полным эквивалентом *gw-m* [5]. А. Г. Лундин оказался также совершенно прав в том, что различные случаи использования этой датировочной формулы не могут быть сведены к событию, имевшему место один или два раза на протяжении всей сабейской истории, подобно синойкизму в древних Афинах [6]. В свете новых данных ее употребление связывается с именами трех или, может быть, четырех мукаррибов [7], причем каждый из них прибегал к ней за время своего правления не единожды. Поэтому напрашивается предположение, что акт слияния племенных союзов, положивший начало Сабейскому государству, периодически (возможно, даже ежегодно) отмечался как сакральный праздник в соответствии с общепринятой в древних обществах этого периода концепцией циклического времени, и мукаррибу отводилась на нем главенствующая роль. Для людей той эпохи такая периодически повторяющаяся религиозно-политическая церемония была тождественна возрождению и обновлению государства, гарантируя его незыблемость и мощь.

Государственный строй Саба' древнего периода было бы совершенно неправильно рассматривать как монархический, поскольку власть

---

[1] Перевод этих двух терминов — условный. В древней Южной Аравии одни племена называли своих божеств *'l*, другие — *s²ym*.

[2] Лундин 1971. С. 163 и табл. 30; 164—166, 250. Обнаруженные за последнее время новые надписи с этой формулой (см. о них: Robin 1996. Кол. 1180—1181) не содержат данных, которые противоречили бы выводам этого выдающегося сабеиста.

[3] См.: Garbini 1975; Robin 1996. Кол. 1095—1097, 1180—1181. Интересно, что авторы «Сабейского словаря» дают терминам, входящим в эту формулу, практически то же толкование, что и А. Г. Лундин (ср.: Beeston et al. 1982. С. 51, 65, 68, 164—165).

[4] Исчерпывающая характеристика различных по величине этнокультурных и территориальных общностей, обозначаемых словом *s²'b* (так называемых *ша'бов* первого, второго и третьего порядков), дана: Коротаев 1997. С. 110—113.

[5] Поэтому представляется неточным переводить *gw-m* как «союз (union)» (Robin 1996. Кол. 1095—1096, 1180).

[6] Лундин 1971. С. 165.

[7] Ср.: Лундин 1971. С. 165—166 и Robin 1996. Кол. 1180.

сабейских правителей не передавалась по наследству [1] и существенная роль в управлении принадлежала традиционным общинным и племенным органам власти, прежде всего совету старейшин (*ms³wd*) [2]. Очевидно, подобная ситуация была характерна и для других ранних южноаравийских государств, прежде всего для Қатабāна середины I тыс. до н. э., где *ms³wd*, судя по частым упоминаниям его в эпиграфике, также обладал заметным влиянием. Что же касается верховных правителей этих государств, то до сих пор дискуссионным остается вопрос о соотношении функций и полномочий мукаррибов и маликов [3]. На наш взгляд, вывод, к которому А. Г. Лундин пришел на примере Саба', является лучше всего аргументированным и частично подтверждается данными по другим государствам региона [4], прежде всего по Ḥадрамауту:

> ...И мукаррибы, и цари первоначально были племенными вождями, главами сабейского союза племен, но с разными функциями. В функции мукарриба входила исполнительная власть, т. е. обеспечение благополучия общины как рациональными, так и иррациональными средствами; отсюда сакральная и строительная функция как основные виды деятельности. В функции царя входила законодательная власть, включавшая и предводительство ополчением, т. е. военную функцию. Естественно, что должность мукарриба, требовавшая повседневного исполнения функций, была постоянной, а должность царя, исполнявшаяся в экстраординарных случаях, — временной, и замещалась она не всегда, а лишь в случаях необходимости [5].

Правда, определение власти мукарриба как «исполнительной», а малика как «законодательной» вряд ли можно признать удачным: ведь в древности, да и в средние века разделения властей в таком смысле не существовало. Кроме того, сравнение мукарриба с шумерским *энси* (Лундин 1971. С. 199) справедливо лишь отчасти, поскольку *энси* был главой города, градоначальником с сакральными функциями, тогда как мукарриб возглавлял обширную федерацию, на территории которой находились десятки крупных поселений городского типа.

В последнее время Кр. Ж. Робен выдвинул гипотезу, согласно которой титул мукарриба был выше, чем титул малика, и означал, что

---

[1] Несколько иной была ситуация в древней Эфиопии, о чем см. ниже.

[2] Анализ состава и функций древнесабейского совета старейшин, выполненный А. Г. Лундиным (Лундин 1971. С. 204—216), не нуждается в сколько-нибудь серьезных коррективах.

[3] Историю этого вопроса на начальном этапе развития сабеистики подробнее см.: Бауэр 1964. Термин *mlk* прежде принято было переводить как «царь».

[4] Первоначально оба этих титула были широко засвидетельствованы только в Саба' и Қатабāне, а в древнем Ḥадрамауте удалось обнаружить упоминание лишь одного мукарриба (RES 2687). К настоящему времени список ḥадрамаутских мукаррибов заметно увеличился, и, кроме того, впервые была найдена надпись, составленная мукаррибом Аусāна (ас-Саққāф 1).

[5] Лундин 1971. С. 200.

его обладатель господствует над всей Южной Аравией или, по крайней мере, претендует на такое господство, а потому в одно и то же время в этом регионе мог быть только один мукарриб [1]. Однако она наталкивается на целый ряд серьезных возражений. Во-первых, в Древнем мире любой титул, обладание которым считалось особо престижным и связывалось с господством над определенной территорией, всегда был «конкретным», т. е. включал в себя упоминание определенного города или области, например, «царь Киша» или «царь Шумера и Аккада» в древнейшей Месопотамии. Было бы понятно, если бы в Южной Аравии аналогичную роль стал выполнять титул «мукарриб Саба'», но этого-то как раз и не наблюдается. Трудно предположить, что правитель, провозгласив себя «мукаррибом Ḥадрамаута», вкладывал в эту титулатуру притязание на гегемонию над остальными древнейеменскими государствами, поскольку Ḥадрамаут не только никогда реально не владел всей Южной Аравией, но, судя по надписям, не мог и поставить перед собой такой задачи, будучи в военном отношении весьма слабым образованием. И уж совсем невероятно, чтобы правители сабейской колонии [2], существовавшей с IX—VIII по VI вв. до н. э. в северной части Эфиопского нагорья [3], именовавшие себя *mkrb/D'MT/ w-S¹B'* (RIE 5/1, 8/1—2, 10/4—5) [4], претендовали в ту эпоху на власть над лежащими на другом берегу Красного моря южноаравийскими землями, сохраняя при этом постоянные контакты с метрополией [5].

Во-вторых, данные эпиграфики при ближайшем рассмотрении не подтверждают умозрительное представление о том, что мукарриб на всю Южную Аравию в данный отрезок времени мог быть только один. Так, мукарриб Ḥадрамаута Йада''аб Ṭайлāн, сын Сумхурийāма (VII—начало VI в. до н. э.) [6], судя по палеографии единственной его надписи, явно был современником мукаррибов Саба'. Другой ḥадрамаутский мукарриб, Сумхурāм 'Алхāн (конец V—начало IV в. до н. э.) [7], находился у власти в одно время с правителями Ḳатабāна, пышная титулатура которых обычно включала в себя и титул мукарриба. Нет сомнений, что вновь открытые надписи умножат число подобных примеров, поскольку спикок ḥадрамаутских мукаррибов и маликов изобилует лакунами.

---

[1] Robin 1994. С. 106; Robin 1996. Кол. 1150—1151.

[2] Речь идет о колонии в античном смысле слова, которая, как правило, была независима от метрополии.

[3] О датировке периода существования этой колонии в соответствии с долгой хронологией см.: Французов 1995; Robin 1996. Кол. 1123—1124.

[4] Саба' в этом титуле явно используется не как топоним, а как этноним и обозначает сабейцев, постоянно обитавших на территории данной колонии. Известен, впрочем, и более краткий титул — «мукарриб Да'мат» (RIE 9/1—2, где реконструкция *m[krb/]D'MT* представляется весьма надежной).

[5] Так, в ряде эфиосабейских надписей упоминаются выходцы из Мариба (RIE 26, 27, 30, 39) и Ḥадаḳāна, сабейского поселения на североймеменском нагорье (RIE 55, 56).

[6] См. о нем: Бауэр 1995. С. 140, рис. 23а—в; Robin 1996. Кол. 1150.

[7] Известен по единственной надписи 'Uqayba 5.

В-третьих, чередование мукаррибов и маликов в этом списке пока не удается увязать с периодами возвышения и ослабления Ḥадрамаутского государства. И, наконец, малик Ил'аззʒ Йалуṭ, при котором был основан Сум(х)урāм (*S¹M(H)RM*), колония ḥадрамаутцев на побережье Дофара [1], возможно, занимал свой пост в то же самое время, когда Йашхур'ил Йухар'иш, упоминаемый в одной фрагментарной надписи из этой колонии, исполнял функции мукарриба [2]. Такая ситуация хорошо соответствует выводу А. Г. Лундина о разделении полномочий между двумя этими магистратами. Другой вывод исследователя, согласно которому мукарриб мог временно возлагать на себя функции малика, находит подтверждение в надписи Ja 892 A, происходящей из ḥадрамаутской колонии в Дофаре Са'нана (*S¹'NN*). В ней сообщается об отправке группы людей, очевидно, посвященных главному богу ḥадрамаутского пантеона Сйну, из его храма в Са'нане в его храм Алим в Шабве от имени «малика Сумхурāма, мукарриба Ḥадрамаута» (*mlk/ S¹MHRM/mkrb/ ḤḌRMT*), к сожалению, не названного по имени. Наличие в Сумхурāме ḥадрамаутского регулярного войска (*gys²/ḤḌRMT*) [3] наводит на мысль о том, что в обязанности местного малика входило, прежде всего, командование всем этим войском.

Поскольку и малик, и мукарриб являлись только магистратами, а не монархами, их власть, как уже отмечалось выше, не передавалась по наследству. Основываясь на сохранившемся у Страбона (XVI, 4, 3 /С. 768/) свидетельстве Эратосфена Киренского (ок. 285-280 — 194 до н. э.) и на толковании одного из титулов ḳатабāнских правителей (*bkr/'NBY/ w-ḤWK-m* — «перворожденный [божеств] Анбая и Ḥаукум»), широко привлекая этнографические параллели, А. Г. Лундин показал, что в Ḳатабāне, а возможно, и в некоторых других ранних южноаравийских государствах преемником правителя считался представитель одного из знатных родов, первым появившийся на свет после вступления очередного правителя в должность [4].

Однако, судя по эфиосабейской надписи RIE 1, существовал и иной порядок замещения поста малика — по воле божеств, очевидно находившей свое выражение в оракуле [5]. Вероятно, подобным образом за-

---

[1] Упоминания об этом правителе см.: Khor Rori 1/1—2; 2/2—3.

[2] Впрочем, восстановление *YS²(H)[R]'L*, предложенное Кр. Ж. Робеном для имени этого мукарриба в Ja 2883/6 (Robin 1994), представляется отнюдь не бесспорным. Вполне вероятно, что А. Жамм, знакомый с текстом Ja 2883 *de visu*, разглядел в этой строке больше, чем можно увидеть на фотографии, и потому приведенное у него чтение Йашруḥ'ил (*YS²RḤ'L*) является вполне надежным.

[3] Khor Rori 1/6, 2/7.

[4] Лундин 1977; Lundin 1981; ср.: Robin 1996. Кол. 1153 — 1154.

[5] Именно так нужно понимать выражение *ywm/hmlk-hmw/ʿS¹TR/w-HBS/w-'LMQH/w-ḎT-ḤMYM/w-ḎT-B'DN/w-'bk/WD-m* — «когда поставили их маликами 'Астар и Хубас и Алмаḳах и Зāт Ḫимйам и Зāт Ба'дāн и подлинно отец Ваддум» (RIE 1/4—7). Местоименный суффикс *-hmw* («их») относится здесь к автору надписи, малику Ва'рāну Ḥайвату, и ко всему его роду *bn/S¹LM-m/FṬRN* (но, конечно, не к его жене, также упоминаемой в этом тексте). Дело в том, что в отличие от Южной Аравии, где родовая принадлежность маликов и мукаррибов никогда не указы-

мещались и другие магистратуры в древней Саба'. Так, автор Ja 555, выполнявший обязанности ḳайна при пяти сабейских правителях, стал также ḳайном Мариба. Назначил же его на эту должность сам бог Алмаḳах (*t'bh-hw/qyn/MRYB* — Ja 555/3), а не кто-то из этих правителей.

История сабейской колонии в Эфиопии наглядно свидетельствует о том, что процесс становления ранней государственности был, в принципе, обратимым. Частичное изменение торговых путей в связи с широкой военной экспансией в Южной Аравии в начале VII в. до н. э. сабейского мукарриба и малика Кариб'ила Ватара, сына Замар'алая, открывшее для Саба' обширные плантации ладана и других благовонных растений на землях, располагавшихся к востоку от Ḥадрамаута, сделало ненужными довольно длительные и опасные путешествия на побережье Сомали, перевалочным пунктом на пути к которому и служила «область Да'мат» в Северной Эфиопии. Лишившись регулярных контактов с сабейцами, местное население вернулось на догосударственную стадию развития, впрочем, сохранив, хотя и в измененном виде, южноаравийскую систему письма и политеистическую религию. Сложение новой, аксумской, государственности произошло в этом регионе только на рубеже нашей эры под сильным эллинистическим влиянием благодаря расцвету международной морской торговли в бассейне Индийского океана [1].

Трансформация магистратуры малика в царскую власть

Превращение власти племенных вождей и высших общинных магистратов в царскую власть — процесс, общий для всего Древнего Востока. Его ход хорошо прослеживается на ассирийских и древнехеттских материалах [2]. Обычным его проявлением были конфликты между традиционными общинными органами, советом старейшин или народным собранием, и общинным лидером, который начинает сосредотачивать в своих руках не свойственный ему прежде объем полномочий. Однако в древней Южной Аравии такого рода конфликты до последнего времени не были засвидетельствованы. Новый перевод, предложенный для давно опубликованного текста RES 3566 А. В. Коротаевым [3], показывает, что речь в нем идет как раз о подобном столкновении приблизительно в конце I в. до н. э. между маликом Ḳатабāна Шахром Йагӯлем Йухаргибом, с одной стороны, и частью совета ста-

валась, ибо они стояли как бы над родами (см.: Коротаев 1997. С. 117—118), у правителей сабейской колонии в Эфиопии можно выделить по крайней мере два рода (один уже упомянутый и другой, нисба от которого записывалась как *YG'D̲YN*; ср. RIE 1 и 9, 7; RIE 5 и 8).

[1] Подробнее об этом см.: Французов 1995.

[2] Дьяконов и др. 1989. Кн. 1. С. 204—205, 223.

[3] Korotayev 1997.

рейшин (*ms³wd*) и народного собрания (*ṯbn-n*)[1] столичной общины қатабāн и поддержавшим их населением окрестных земель — с другой. Выступившие сообща против малика қатабанцы дважды собирались в храмах главного қатабанского бога 'Амма в Тимна', принимали там решения и издавали указы без санкции своего повелителя. К сожалению, о содержании этих указов говорится довольно глухо; по-видимому, они затрагивали материальные интересы как қатабанцев, так и малика и заключались в применении каких-то штрафных санкций и наказаний[2]. Вызывает некоторое удивление данная А. В. Коротаевым характеристика этих событий как попытки создать «очень влиятельный законодательный орган, который смог бы принимать все законы самостоятельно без всякой санкции царя, преобразовать Қатабанское царство в своего рода конституционную монархию с царем, превратившимся в чисто ритуальную фигуру без всякой реальной политической власти»[3]. То, что нам известно об общих тенденциях эволюции царской власти на Древнем Востоке и в самой Южной Аравии, не позволяет, на наш взгляд, сделать столь однозначный вывод. Да и само употребление термина «конституционная монархия» применительно к эпохе древности представляется крайне неудачным.

Предыстория этого конфликта заключалась, скорее всего, в том, что малик не желал санкционировать некоторые мероприятия, осуществление которых считалось обязательным в соответствии с многовековой традицией. Ее ревнителями выступили общинные органы власти, но не в полном составе. Тогда Шахру Йагӯлу Йухархибу удалось привлечь на свою сторону часть совета старейшин и ряд влиятельных категорий (сословий?) қатабанцев и восстановить контроль над ситуацией, отменив те решения, которые общинные органы приняли без его согласия. Необычно пространный список из 52 свидетелей, завершающий надпись (RES 3566/24—35), свидетельствует о том, насколько малик чувствовал себя в этой ситуации неуверенно и стремился подтвердить законность своих действий.

Интересно, что традиционный порядок престолонаследия к этому времени уже не соблюдался, и Шахр, по-видимому, стал маликом непосредственно после своего отца Хауф'амма Йухан'има[4]. Вряд ли правомерно рассматривать Шахра и его отца как общинных магистратов; очевидно, что перед нами — цари, наследственные монархи, хотя,

---

[1] Восходящее еще к Н. Родоканакису (см. RES) и принятое А. В. Коротаевым (Korotayev 1997. С. 143) толкование *ṯbn-n* как «землевладельцы» недостаточно обосновано. Этимологическая параллель с арабским طبن «большое скопище или коллектив людей» (Lane 1863—1893, 5. С. 1829), «масса, толпа, большое число [людей]» (Biberstein Kazimirski 1860. С. 58) заставляет перевести этот термин, скорее, как «народное собрание». Тогда выражение *s²'b-n/ṯbn-n* в RES 3566/4, 6 следует понимать как «община, выступающая в качестве народного собрания».

[2] Korotayev 1997. С. 144, 153—154, примеч. 11 (со ссылкой на RES 3566/11—13, 19—21).

[3] Там же. С. 145—146.

[4] Там же. С. 145.

конечно, не деспоты (в древневосточном смысле этого термина). Именно в государствах, отделившихся в конце I тыс. до н. э. от Ḳатабāна, к власти впервые в южноаравийской истории приходят настоящие царские династии. Такими были первая известная нам ḥимйаритская династия («династия Ẓамар'алая Ватара Йухан'има»), объединившая в I в. н. э. под своей властью Ḥимйар и Саба' [1], а также правившая приблизительно в I в. до н. э.—начале I в. н. э. династия царей Аусāна [2]. На ней стоит остановиться подробнее, расположив ее представителей в виде таблицы.

Родословие царей Аусāна [3]

Ма'д'ил
(CIAS 49.10/s4/F 58 n° 1)

↓

Йаṣдуḳ'ил Фари'^{ум}
(CIAS 49.10/s4/F 58 n° 1)

↓

Ма'д'ил Салḥāн
(CIAS 49.10/s4/F 58 n° 2, 3; CIAS 49.12/f1 n° 1 (?))

↓

Йаṣдуḳ'ил Фари'^{ум} Шараḥ'ат
(CIAS 96.51/o1/R 71; CIAS 49.10/o1 n° 1-4; CIAS 49.10/p2 n° 1; CIAS 49.10/s4/F 58 n° 3)

Дело в том, что один из представителей этой династии, Йаṣдуḳ'ил Фари'^{ум} Шараḥ'ат, был при жизни обожествлен. Лишь в одной надписи он назван сыном конкретного царя (CIAS 49.10/s4/F 58 n° 3), во всех остальных он именуется сыном бога Вадда (*WD-m*). Ему посвящали

---

[1] Ранее ее рассматривали как «традиционную сабейскую династию» (Bāfaqīh 1990. С. 327—334), но сейчас ее ḥимйаритское происхождение можно считать доказанным (Korotayev 1994; Robin 1996. Кол. 1133—1134).

[2] История Аусāна известна нам очень плохо. Выше уже отмечалось, что это раннее южноаравийское государство имело в древности своего мукарриба. После разгрома, которому его подверг в начале VII в. до н. э. сабейский правитель Кариб'ил Ватар, сын Ẓамар'алая, Аусāн, вероятно, утратил независимость и вошел в состав ḳатабанских владений. Обретение им самостоятельности в конце I тыс. до н. э. было, очевидно, связано как с некоторым ослаблением Ḳатабāна, так и с развитием международной морской торговли в бассейне Индийского океана, в которую Аусāн оказался вовлечен благодарю своему географическому положению.

[3] К сожалению, в эту таблицу удалось включить не всех известных нам аусāнских царей данного периода. Так, за ее рамками остались 'Аммйаṣа' Ḡайлāн Джушам (CIAS 49.10/s4/F 59 n° 1) и [...]ум Зайḥамāн (*ZYḤMN*), сын Илшараḥа (CIAS 49.10/s4/F 59 n° 2).

бронзовые статуи, как обычным южноаравийским божествам. Культ его отправляли в том же храме На'мān, где поклонялись его божественному отцу Вадду (CIAS 96.51/o1/R 71, стк. 5; CIAS 49.10/o1 n° 2, стк. 4, n° 3, стк. 3, n° 4, стк. [5]). Ни до, ни после этого ни одного правителя древней Южной Аравии не объявляли богом, поэтому в данном случае мы, очевидно, сталкиваемся с проявлением эллинистического влияния. К тому же дошедшая до нас статуя одного из почитателей Йаṣдуḳ'ила Фари'ᵘᵐ Шараḥ'ата выполнена по греко-римским образцам [1].

Еще Б. А. Тураев отмечал, что влияние эллинизма сказывалось «прежде всего в усилении царской власти», приводя в качестве примера мероитского царя Эргамена (1-я половина III в. до н. э.) [2]. По-видимому, в Аусāне на рубеже н. э. была сделана попытка реформировать царскую власть по образцу эллинистических монархий. Однако обожествление царя оказалось совершенно чуждым южноаравийским религиозным традициям и не прижилось не только в соседних государствах, но и в самом Аусāне. Возможно, это неудачное нововведение способствовало исчезновению Аусāнского царства с политической карты древнего Йемена.

В то же время не следует переоценивать степень эллинистического влияния на южноаравийские государства. Древнегреческий язык не использовался ни в официальных надписях их правителей, ни в эпиграфических документах, составленных их подданными [3]. Не оказал он и сколько-нибудь заметного влияния на местные языки [4]. Поэтому предположение Альфреда Бистона о том, что скопированная Космой Индикопловом древнегреческая надпись на троне из Адулиса, имя автора которой не сохранилось [5], принадлежит аусāнскому царю Йаṣдуḳ'илу Фари'ᵘᵐ Шараḥ'ату (Beeston 1980), представляется безосновательным и не может быть принято [6].

---

[1] См. CIAS F 58/s4/49.10 n° 3, где она ошибочно рассматривается как статуя самого царя.

[2] Тураев 1935—1936, II. С. 241. Согласно Диодору Сицилийскому (III, 6, 3), прежде жрецы были властны приказать царю Мероэ умереть, прислав к нему специального вестника, но во времена Птолемея II «...царь Эргамен, получивший греческое воспитание и философски образованный, первый осмелился пренебречь этим повелением. Возымев образ мыслей, достойный царя, он ушел вместе с воинами в заповедное место, где находился золотой храм эфиопов, перебил всех жрецов и, уничтожив этот обычай, переделал все по своему усмотрению» (пер. по: Берзина, Куббель 1990. С. 54). Под эфиопами Диодор, как и другие античные авторы, имел в виду, конечно, мероитов.

[3] Надпись на древнегреческом, обнаруженная СОЙКЭ близ древнего ḥадрамаутского порта Ḳана', была составлена неким Космой, находившимся там по торговым делам, во 2-й половине IV в. н. э. и явно не принадлежит к южноаравийской эпиграфической традиции (см.: Виноградов, Седов 1989).

[4] Несколько слов, связанных с христианскими реалиями, такими как *qls¹-n* 'церковь' (Beeston et al. 1982. С. 105; ср. 'εκκλεσία) и *krs³ts³* 'Христос' (RES 3904 = Istanbul 7608 bis 16), были заимствованы гораздо позже во время монотеистического периода (см. ниже) и, возможно, не прямо из древнегреческого.

[5] Новейшее переиздание этого текста осуществлено под сиглом RIE 277 (рус. пер. см.: Берзина, Куббель 1990. С. 193—196).

[6] Следует подчеркнуть, что в тексте адулисской надписи нет ни малейшего намека на Аусāн. Непредвзятый ее анализ не оставляет сомнений в том, что составлена

Ḥимйар и Аксум. Религиозная реформа IV в. н. э.

Как уже неоднократно подчеркивалось, общие тенденции политического развития южноаравийско-эфиопской цивилизации были теми же, что и на всем Древнем Востоке. Так, процесс перехода от ранней к имперской древности наблюдался с начала I тыс. н. э. в Ḥимйаре и Аксуме. В соответствии с концепцией И. М. Дьяконова и В. А. Якобсона под империей в этом очерке подразумевается крупная держава, созданная благодаря применению военной силы ради объединения в рамках единого политического образования регионов с различными типами хозяйства (производящих средства производства и производящих предметы потребления) и обладающая искусственным административно-территориальным делением[1]. И Ḥимйаритское, и Аксумское царства подходят под все эти признаки, за исключением последнего[2]. Действительно, оба этих государства существенно расширили свои территории за счет завоевательных походов. Присоединив в конце III в. н. э. Саба', а в 1-й половине IV в. н. э. и Ḥадрамаут, цари Ḥимйара распространили свою власть на всю Южную Аравию и в ознаменование этого приняли так называемый «долгий» титул: «царь Саба' и Ẕū Райдана и Ḥадрамаута и Йаманата»[3]. Серединой IV в. н. э. следует датировать и нашедшие отражение в пространных надписях походы аксумского царя Эзаны, в результате которых ему удалось подчинить большую часть Северной Эфиопии[4]. Под контролем правителей этих государств оказались разнородные в хозяйственном отношении районы: как составлявшие ядро их владений земледельческие территории, так и места обитания полукочевников и кочевников. В восходящих к Эзане эпиграфических памятниках повествуется о покорении крупных племенных союзов североафриканских номадов бега и ноба[5]. Активную политику ḥимйаритских царей в отношении аравийских бедуинов, итогом которой стало создание во Внутренней Аравии вассального «Нового киндитского царства», отражает смена «долгого» их титула на

она была эфиопским правителем. Неслучайно эта идентификация была проигнорирована подавляющим большинством сабеистов. Странным диссонансом на общем фоне прозвучало мнение специалиста по североаравийской эпиграфике Ф. Скаглиарини, с восторгом отозвавшейся о данной гипотезе А. Бистона (Scagliarini 1995. С. 131).

[1] Дьяконов и др. 1989. Кн. 2. С. 9—18.

[2] Наиболее четко понятие «"искусственного", специфически государственного административно-территориального деления» определено А. В. Коротаевым. Он же убедительно показал его отсутствие в Саба' среднего периода (Коротаев 1997. С. 122—123).

[3] Краткое изложение этих событий с учетом новейших открытий см.: Robin 1996. Кол. 1139—1140. Под Йаманатом (*YMNT*) следует, очевидно, понимать просто «южные земли», не пытаясь предложить его конкретную локализацию.

[4] RIE 185, 185 bis, 186—190, 270, 270 bis, 271. Важнейшие из этих текстов были переведены с греческого и геэза (классического эфиопского) и снабжены подробным историческим комментарием Г. М. Бауэром (Берзина, Куббель 1990. С. 161—179).

[5] RIE 185, 189, 271 (пер. и коммент. см.: Берзина, Куббель 1990. С. 167—169, 174—179).

еще более долгий («царь Саба' и Зӯ Райдāна и Ḥадрамаута и Йамана-та и бедуинов их на плоскогорье и на равнине») в 1-й половине V в. [1] Контроль над вождествами североймеменского нагорья обеспечивал, кроме того, потребности Ḥимйара в металлах, в том числе драгоценных [2]. Однако оборотной стороной столь значительной экспансии в регионах, располагавшихся на периферии Древнего мира, явилось то, что среди земель, покоренных ḥимйаритами и аксумитами, едва ли не большая часть находилась на догосударственной стадии развития и в принципе не могла быть интегрирована в характерные для империи административные структуры. В итоге, несмотря на упоминания в надписях ḥимйаритских наместников (*'qb*, мн. ч. *'qbt*), назначавшихся в некоторые города, деление Южной Аравии на отдельные области или провинции, не связанное с прежним племенным делением, так и не сложилось [3]. Судя по косвенным признакам, ситуация в Аксуме была аналогичной [4]. Кроме того, процесс становления обеих империй выпал на тот период, когда международная торговля в Индийском океане, от которой во многом зависело их экономическое процветание, стала клониться к упадку вследствие общего кризиса античного мира. В итоге этот процесс так и не завершился, что позволяет причислить Ḥимйаритское и Аксумское царства, с точки зрения достигнутого ими уровня развития во всемирноисторическом масштабе, к категории «несостоявшихся» империй.

Переломным моментом в истории обоих государств стало принятие ими монотеизма и отказ от язычества. С Аксумом ситуация ясна: у специалистов не вызывает серьезных сомнений провозглашение царем Эзаной христианства в середине IV в. н. э. государственной религией [5],

---

[1] Robin 1996. Кол. 1141. Подробно о взаимовлиянии оседлой и кочевой культур в Ḥимйаритском царстве, о «бедуинизации» ḥимйаритов и о «ḥимйаритизации» полукочевников и кочевников Аравии см.: Пиотровский 1985. С. 50—70.

[2] Об интенсивной разработке йеменского серебряного рудника ар-Радрāд еще в доисламскую эпоху см.: Пиотровский 1985. С. 184. Автору этих строк удалось найти в неопубликованной рукописи небольшого позднесредневекового анонимного сочинения «О рудниках Йемена», хранящейся в Британской библиотеке, упоминание о том, что из железа, добывавшегося в одном из рудников в горах Нуḳум, изготовлялись «ḥимйаритские мечи» (Аноним (рук.), л. 75b). На наш взгляд, Кр. Ж. Робен несколько недооценивает роль металлургии в древней Южной Аравии (см. Robin 1996. Кол. 1201).

[3] Такими провинциями ни в коем случае нельзя считать *миḫлāфы* — упоминаемые в арабских средневековых географических сочинениях небольшие округа, на которые принято было делить Йемен, поскольку их границы, даже если они восходят к ḥимйаритскому времени, как правило, совпадают с границами расселения племен или общин (Грязневич 1981; Matsumoto 1994). По мнению П. А. Грязневича, вплоть до прихода персов в конце VI в. н. э., имеет смысл говорить об этнотерриториальном, а не об административно-территориальном делении Южной Аравии (Грязневич 1981. С. 28—29).

[4] Так, после упадка и гибели Аксума в конце I тыс. н. э. в Эфиопии не осталось никаких следов аксумских провинций. Для сравнения можно указать, что влияние административно-территориального деления Римской империи продолжало сказываться и после ее распада, во многом определив границы средневековых европейских государств.

[5] См., например: Берзина, Куббель 1990. С.176.

хотя это событие очень плохо отражено в источниках. Так, даже о таком важнейшем изменении в эфиопской культуре, как переход от алфавитной системы письма к силлабарию, вызванный потребностью в точной передаче текстов богослужебных книг, сообщается крайне глухо и неопределенно. Зная о том, как высоко почитают в Армении Месропа Маштоца, трудно поверить, что эфиопская христианская традиция не сохранила даже имени изобретателя этого весьма совершенного слогового письма [1].

Что же касается Ḥимйара, то там загадок еще больше. Первые дошедшие до нас местные монотеистические надписи RES 3383 и Garbini Bayt al-Ashwal 2 датированы январем 384 г. н. э. [2] Составлены они от имени ḥимйаритских царей Маликкариба Йуха'мина и его сыновей Абкариба Ас'ада и Зара''амара Аймана и не содержат выражений, которые позволили бы установить, какую именно монотеистическую религию исповедовали их авторы: иудаизм или христианство. Эта особенность отличает и другие официальные ḥимйаритские надписи, высекавшиеся вплоть до начала 20-х гг. VI в. н. э., что дало повод ряду исследователей выдвинуть гипотезу о существовании в Южной Аравии данного периода особой разновидности единобожия, которую именуют то неопределенно-монотеистической религией [3], то йеменским монотеизмом [4], то «раḥманизмом» [5]. Наиболее серьезным аргументом против подобной концепции служит отсутствие упоминаний о такой религии в позднеантичных источниках и в мусульманской традиции, а также малейших намеков в эпиграфических памятниках на какие-либо специфические предметы культа, почитавшиеся ее приверженцами, или на особое «жречество» или «священство», отправлявшее этот культ.

Но есть и другая точка зрения, наиболее последовательным сторонником которой является в последние годы Кр. Ж. Робен. Опираясь отчасти на данные арабо-мусульманских источников, отчасти на небольшое число явно иудейских надписей, составлявшихся в Йемене V—начала VI в. частными лицами или отдельными представителями знати, он пришел к выводу, что в конце IV в. н. э. правящая династия обратилась в иудаизм, но была вынуждена проводить крайне ос-

---

[1] К геэзским буквам, которые несомненно восходят к сабейскому прототипу, стали добавлять «крючки» и «кружки», обозначавшие гласные звуки, иногда несколько изменяя начертание самой буквы. На наш взгляд, наиболее вероятным образцом для подражания следует признать индийские слоговые системы письма (см. Chatterji 1968. С. 49—56).

[2] См.: Robin 1996. Кол. 1140 (где Кр. Робен ссылается лишь на Garbini Bayt al-Ashwal 2) и Robin 2000. С. 46 (где он вспомнил о существовании RES 3383). Следует заметить, что в опубликованном под сиглом RES 3383 переводе Э. Глязера на месте названия месяца была указана лакуна. Вероятно, Кр. Робен смог прочесть это название (*ḏ-d'w-n*) по фотографии, изданной Дж. Гарбини (Garbini 1970. Табл. Ib).

[3] Лундин 1961. С. 117—118.

[4] Пиотровский 1985. С. 155—157.

[5] Beeston 1984 bis. Появление этого термина связано с тем, что в йеменских «неопределенно-монотеистических» надписях бога нередко называют Раḥмānāном (*rḥmn-n*), т. е. «Милостивым».

торожную религиозную политику из-за необходимости считаться с могущественной христианской Византией и ни в чем не ущемлять интересы обратившихся в христианство ḥимйаритов, населявших преимущественно портовые города и окраинные области государства [1]. Разделяя в принципе такой подход, хотел бы уточнить, что, на наш взгляд, решающее значение имел не внешне-, а внутриполитический фактор, стремление любой ценой сохранить стабильность в обществе, часть членов которого приняла иудаизм, а часть стала христианами. Вполне вероятно, что расколотыми по религиозному признаку оказались многие знатные семейства, в том числе ḥимйаритский царствующий род (или группа родов) [2]. В конечном итоге такая религиозная политика оказалась для Ḥимйара роковой. Если в Аксуме на остатках древней культуры выросла самобытная христианская цивилизация средневековья, то в Ḥимйаритском царстве разрушение основанных на политеизме местных культурных традиций, прежде всего резкое сокращение сферы применения мертвого сабейского языка из-за закрытия языческих храмов, породило духовный вакуум, который в течение почти полутора столетий не был заполнен новой государственной идеологией. Вспыхнувшее в 523—525 гг. открытое военное столкновение местных иудеев и христиан [3] привело к вмешательству Аксума и к эфиопской оккупации страны. Правда, аксумский наместник в Йемене Абраха с начала 30-х гг. VI в. правил Ḥимйаритским царством практически самостоятельно и даже попытался основать свою династию, но это была уже агония южноаравийской цивилизации.

Следует подчеркнуть, что слом многовековых традиций происходил в Южной Аравии конца IV—начала VI в. не только в общегосударственном масштабе, но и на местном уровне. Так, согласно уникальной по содержанию надписи MAFRAY-Ḥaṣī 1, полный текст которой пока не опубликован [4], ее автор, Илйафа' Арćал из влиятельного южнойеменского рода Хаćбаḥ, очевидно, возглавлявший одну из местных иудейских общин, издал *гезēру*, специальный декрет, ограничивавший контакты иудеев с иноверцами, в котором запретил хоронить на иудейском кладбище «арамеев» (т. е. неиудеев) [5]. Прежде членов одного рода в Южной Аравии всегда погребали вместе, существовали даже специальные родовые гробницы. Ясно, что такого рода новшества разрушали устои южноаравийской цивилизации.

---

[1] Robin 1991. С. 145—147; Robin 1996. Кол. 1190—1192; Robin 2000. С. 46—48.

[2] Похоже, что в Ḥимйаре передача престола по прямой мужской линии (как правило, от отца к сыну) окончательно утвердилась с переходом к монотеизму.

[3] Точная датировка этих событий, в первую очередь преследования христиан северойеменского оазиса Наджрāн, основанная на тщательном анализе всех имеющихся источников, дана: Robin et al. 1999—2000.

[4] Первая половина текста издана с переводом и очень скупым комментарием: Robin 1991. С. 146. Большая ее часть переведена и откомментирована: Frantsouzoff 1996. Полностью надпись выходит: Robin, Frantsouzoff [в печати].

[5] Интересно, что в средневековой Европе появление аналогичного запрета восходит к XI в.

Библиографические сокращения

Аноним (рук.) — Anonymous Manuscript of the British Library Or. 3738, ff. 75a—77b: Зикр мā 'урифа мауди'у-ху мин ма'āдин ал-Йаман.

Бауэр 1964 — *Бауэр Г. М.* «Мукарриб» и «царь» (к вопросу о государственном строе древней Сабы) // ВДИ. Т. 88 (1964. № 2). С. 17—36.

Бауэр 1995 — *Бауэр Г. М.* Эпиграфика Рейбуна (сезоны 1983—1984 гг., общий обзор) // ТСОЙКЭ, I. С. 112—152.

Берзина, Куббель 1990 — История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия / Сост. С. Я. Берзина и Л. Е. Куббель. 2-е изд., испр. и доп. М., 1990.

ВДИ — Вестник древней истории, М.

Виноградов, Седов 1989 — *Виноградов Ю. Г., Седов А. В.* Греческая надпись из Южной Аравии // ВДИ. 189 (1989. № 2). С. 162—169.

Грязневич 1981 — *Грязневич П. А.* Этнотерриториальное деление Йемена в V—X вв. // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XV годичная сессия ЛО ИВ АН СССР. М., 1981. Ч. II. С. 26—32.

Грязневич 1996 — *Грязневич П. А.* Предисловие // ТСОЙКЭ, II. С. 6—18.

Дьяконов и др. 1980 — История древнего мира / Под ред. И. М. Дьяконова и др. М., 1980. Кн. 1—3.

Дьяконов и др. 1982 — То же. 2-е изд. М., 1982.

Дьяконов и др. 1989 — То же. 3-е изд., испр. и доп. М., 1989.

Дьяконов 1994 — *Дьяконов И. М.* Пути истории. М., 1994.

Коротаев 1996 — *Коротаев А. В.* От вождества к племени? Некоторые тенденции эволюции политических систем Северо-Восточного Йемена за последние две тысячи лет // Этнографическое обозрение. 1996. № 2. С. 81—91.

Коротаев 1997 — *Коротаев А. В.* Сабейские этюды: Некоторые общие тенденции и факторы эволюции сабейской цивилизации. М., 1997.

Красноморские заметки, I — Красноморские заметки, I / Под ред. Э. Е. Кормышевой и А. В. Седова. М., 1994 (Материалы по истории цивилизации древней Южной Аравии).

Лундин 1961 — *Лундин А. Г.* Южная Аравия в VI в. // Палестинский сборник. Вып. 8 (71). М.; Л., 1961.

Лундин 1971 — *Лундин А. Г.* Государство мукаррибов Саба' (сабейский эпонимат). М., 1971.

Лундин 1977 — *Лундин А. Г.* Принципы престолонаследия в древней Южной Аравии // Мероэ. История, история культуры, язык древнего Судана. [Вып. 1.] М., 1977. С. 278—281.

Лундин 1995 — *Лундин А. Г.* Архивы древнего Йемена // ВДИ. Т. 213 (1995. № 3). С. 3—13.

Пиотровский 1985 — *Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннем средневековье. Становление средневекового общества. М., 1985.

Родионов 1994 — *Родионов М. А.* Этнография Западного Хадрамаута: Общее и локальное в этнической культуре. М., 1994.

Седов 1996 — *Седов А. В.* Райбун — комплекс археологических памятников в низовьях вади Дау'ан // ТСОЙКЭ, II. С. 19—30. Табл. I—XXVI.

ТСОЙКЭ — Труды Советско-Йеменской комплексной экспедиции. Т. I: Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования. Т. II: Городище Райбун (Раскопки 1983—1987 гг.). М., 1995, 1996.

Тураев 1935—1936 — *Тураев Б. А.* История Древнего Востока / Под ред. В. В. Струве и И. Л. Снегирева. 2-е стер. изд. Л., 1936. Т. I—II.

Французов 1995 — *Французов С. А.* Судьбы сабейской цивилизации в Эфиопии // Африка: культура и общество (исторический аспект). М., 1995. С. 77—84.

Французов 1998 — *Французов С. А.* О водопользовании в древнем внутреннем Хадрамауте // Эпиграфика Востока. XXV. М., 1998. С. 130—151.

Французов 2000a — *Французов С. А.* Южноаравийская письменность и древнейменская словесность: новые открытия, старые проблемы // Россия и Арабский мир: Научные и культурные связи. Вып. 7. СПб., 2000. С. 28—36.

Французов 2000b — *Французов С. А.* Общество Райбӯна // Альтернативные пути к цивилизации / Под ред. Н. Н. Крадина, А. В. Коротаева, Д. М. Бондаренко, В. А. Лынши. М., 2000. С. 302—312.

Шифман 1995 — *Шифман И. Ш.* Из истории древней Южной Аравии // ТСОЙКЭ, I. С. 253—264.

Arabia antiqua — Arabia antiqua. Early origins of South Arabian States. Proceedings of the 1st Internatioanl Conference on the Conservation and Exploitation of the Archaeological Heritage of the Arabian Peninsula Held in the Palazzo Brancaccio, Rome, by IsMEO on 28 —30th May 1991 / Ed. by Chr. J. Robin with the collaboration of I. Gajda (Serie Orientale Rome. LXX. 1). Roma, 1996.

Arbach 1993, I — *Arbach M.* Le maḏābien: Lexique — Onomastique et Grammaire d'une langue de l'Arabie méridionale préislamique. Thèse de doctorat—Nouveau régime. T. I: Lexique maḏābien. Aix-en-Provence, 1993.

Avanzini 1977—1980 — *Avanzini A.* Glossaire des inscriptions de l'Arabie du Sud antique 1950—1973. I—II. Firenze, 1977, 1980 (Quaderni di Semitistica, 3).

Avanzini 1996 — *Avanzini A.* La chronologie «courte»: un réexamen // Arabia antiqua. С. 7—13.

Bāfaqīh 1990 — *Bāfaqīh, Muḥammad 'Abd al-Qādir.* L'unification du Yémen antique. La lutte entre Saba', Ḥimyar et le Ḥaḍramawt du Ier au IIIème siècle de l'ère chrétienne. P., 1990 (Bibliothèque de Raydān. Vol. I).

Beeston 1962 — *Beeston A. F. L.* A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian. L., 1962.

Beeston 1980 — *Beeston A. F. L.* The Authorship of the Adoulis Throne Text // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 43. 1980. С. 453—458.

Beeston 1984 — *Beeston A. F. L.* Sabaic Grammar. Manchester, 1984 (Journal of Semitic Studies Monograph No. 6).

Beeston 1984 bis — *Beeston A. F. L.* Himyarite Monotheism // Studies in the History of Arabia. Vol. II: Pre-Islamic Arabia. Proceedings of the 2nd International Symposium on Studies in the History of Arabia. Riyadh, 1984. С. 148—154.

Beeston et al. 1982 — *Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J.* Sabaic Dictionary (English- French-Arabic). Louvaine-la-Neuve; Beyrouth, 1982.

Biberstein Kazimirski 1860 — *de Biberstein Kazimirski A.* Dictionnaire arabe-français. P., 1860. T. I—II.

Breton 1996 — *Breton J.-Fr.* Quelques dates pour la l'archéologie sudarabique // Arabia antiqua. С. 87—110.

Briend 1996 — *Briend J.* Sheba (dans la Bible) // Supplément au Dictionnaire de la Bible. XII. P., 1996. Кол. 1043—1046.

Caton Thompson 1944 — *Caton Thompson G.* The Tombs and Moon Temple of Hureidha (Hadhramaut). Oxford, 1944 (Report of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London № 13). Pt. VII: Epigraphy by G. Ryckmans. С. 158—160, 162—163. Табл. LXIII—LXIV.

Chatterji 1968 — *Chatterji, Suniti Kumar.* India and Ethiopia from the 7th Century B. C. Calcutta, 1968 (The Asiatic Society Monograph Series. Vol. XV).

CRAIBL — Comptes rendues des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. P.

Frantsouzoff 1995 — *Frantsouzoff S. A.* The Inscriptions from the Temples of Dhat Ḥimyam at Raybūn // PSAS. 25. 1995. С. 15—27. Табл. I—II.

Frantsouzoff 1996 — *Frantsouzoff S. A.* A Gezerah-Decree from Ancient Southern Arabia (new approach to the interpretation of MAFRAY-Ḥaṣī 1) // ARAM Periodical. 8 (1&2). 1996 (опубликована в 1999 г.). С. 299—306.

Frantsouzoff 1997a — *Frantsouzoff S. A.* [Рец. на:] Красноморские заметки, I // Bulletin critique des annales islamologiques (Le Caire). 13. 1997. С. 113—117.

Frantsouzoff 1997b — *Frantsouzoff S. A.* Regulation of conjugal relations in ancient Raybūn // PSAS. 27. 1997. С. 113—127.

Frantsouzoff 2001 — *Frantsouzoff S. A.* Epigraphic evidence for the cult of the god Sīn at Raybūn and Shabwa // PSAS. 31. 2001. P. 59—67.

Frantsouzoff [в печати] a — *Frantsouzoff S. A.* La mention du «tailleur de pierre» (grby-hn/-n) dans les inscriptions sudarabiques // Raydān. 7 (в печати).

Frantsouzoff [в печати] b — *Frantsouzoff S. A.* En marge des inscriptions de Raybūn (remarques sur la grammaire, le lexique et le formulaire de la langue ḥaḍramoutique épigraphique) // Arabia, 1 (в печати).

Frantsouzoff [в печати] c — *Frantsouzoff S. A.* Raybūn et la Mecque (Notes préliminaires) // Arabia, 1 (в печати).

Garbini 1970 — *Garbini G.* Una bilingua sabeo-ebraica da Ẓafar // Annali dell'Istituto Orientale di Napoli. 30 (N. S. XX). 1970. С. 153—165.

Garbini 1975 — *Garbini G.* I primi «mukarrib» di Saba // Mélanges de l'Université St.-Joseph, XLIX. 1975—1976. С. 691—706. Pl. 1.

Gnoli 1996 — *Gnoli G.* Il sincronismo mineo-persiano // Arabia antiqua. С. 23—34.

Jamme 1957 — *Jamme A.* La paléographie sud-arabe de J. Pirenne. Washington, 1957.

Kitchen 1994 — *Kitchen K. A.* Documenation for Ancient Arabia. Pt I: Chronological Framework & Historical Sources. Liverpool, 1994 (The World of Ancient Arabia Series).

Korotayev 1994 — *Korotayev A.* Was the «Traditional Sabaean Dynasty» of the 1st Century A. D. Really Sabaean? // Archív Orientální. 62. 1994. С. 27—31.

Korotayev 1997 — *Korotayev A.* A Socio-Political Conflict in the Qatabanian Kingdom? (A Preliminary Re-interpretation of the Qatabanic Inscription RES 3566) // PSAS. 27. 1997. P. 141—158.

Lane 1863—1893 — *Lane E. W.* An Arabic-English Lexicon. Book I. Pt 1—8. London; Edinburgh, 1863—1893.

Lemaire 1996 — *Lemaire A.* Histoire du Proche-Orient et chronologie sudarabique avant Alexandre // Arabia antiqua. С. 35—48.

Lundin 1973 — *Lundin A . G.* Le régime citadin de l'Arabie du Sud aux IIe — IIIe siècles de notre ère // PSAS. [3]. 1973. С. 26—28.

Lundin 1981 — *Lundin A. G.* Les principes de la succession au trône dans l'Arabie du Sud ancienne // Raydān. 4. 1981. С. 37—41.

Maigret, Robin 1989 — *de Maigret A., Robin Chr. J.* Les fouilles italiennes de Yalâ (Yémen du nord): nouvelles données sur la chronologie de l'Arabie du sud préislamique // CRAIBL. 1989. С. 255—291.

Matsumoto 1994 — *Matsumoto H.* The history of 'uzlah and mikhlāf in North Yemen // PSAS. 24. 1994. С. 174—182.

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). P., 1955. С. 90—196.

Pirenne 1956 — *Pirenne J.* Paléographie des inscriptions sud-arabes. Contribution à la chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud antique. T. I: Des origines jusqu'à l'époque himyarite (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der letteren. Verhandeling N° 26). Brussel (Paleis der Academiën), 1956.

PSAS — Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. L.

ReMMM, 61 — L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions. Sous la responsabilité de Chr. Robin // Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée. N° 61 (1991—3).

Ricks 1989 — *Ricks S. D.* Lexicon of Inscriptional Qatabanian. Roma, 1989 (Studia Pohl, 14).

Robin 1991 — *Robin Chr. J.* Du paganisme au monothéisme // ReMMM. 61. С. 139—155.

Robin 1994 — *Robin Chr. J.* Yashhur'īl Yuhar'ish, fils d'Abīyaśa', mukarrib du Ḥaḍramawt // Raydān. 6. 1994. С. 101—111. Pl. 48.

Robin 1996 — *Robin Chr. J.* Sheba (dans les inscriptions d'Arabie du Sud) // Supplément au Dictionnaire de la Bible. XII. P., 1996. Кол. 1047 — 1254.

Robin 2000 — *Robin Chr. J.* À propos de la prière: emprunts lexicaux à l'hébreu et l'araméen relevés dans les inscriptions préislamiques de l'Arabie méridionale et dans le Coran // Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui. Études réunies par G. Dorival et D. Pralon. Aix-en-Provence, 2000 (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale. N° 1). С. 45—69.

Robin, Maigret 1998 — *Robin Chr. J., de Maigret A.* Le Grand Temple de Yéha (Tigray, Éthiopie), après la première campagne de fouilles de la Mission française (1998) // CRAIBL. 1998 (juillet—octobre). С. 737—798.

Robin, Frantsouzoff [в печати] — *Robin Chr. J.* Les inscriptions de Ḥaṣī (avec une contribution de Serge Frantsouzoff). Raydān. 7 (в печати).

Robin et al. 1999—2000 — *Beaucamp J., Briquel-Chatonnet F., Robin Chr. J.* La persécution des chrétienes de Nagrān et la chronologie ḥimyarite // ARAM Periodical (The Mandaeans, Antioch and Edessat Cultural Interchange in the Arabian Peninsula). 11 & 12 (1999—2000). P. 15—83.

Ryckmans, Müller, Abdallah 1994 — *Ryckmans J., Müller W. W., Abdallah Y. M.* Textes du Yémen antique inscrits sur bois (with an English Summary). Avant-Propos de J.-Fr. Breton. Louvain-la-Neuve, 1994 (Publications de l'Institut orientaliste de Louvain).

Scagliarini 1995 — *Scagliarini F.* La chronologie dédanite et liḥyanite: mise au point // Présence arabe dans le Croissant fertile avant l'Hégire. Textes réunis par H. Lozachmeur. P., 1995. С. 119—132.

СИГЛЫ ЦИТИРОВАННЫХ НАДПИСЕЙ

ас-Саққāф 1 — *Ас-Саққāф Ҳ. М. Дж.* Аввал нақш йаzкуру мукарриб Аусāн // Raydān. 6. 1994. С. 111—120. Табл. 15 — 16.

CIAS — Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes, t. I (section 1: Inscriptions, section 2: Antiquités), t. II: Le Musée d'Aden (section 1: Inscriptions, section 2: Antiquités). Louvain, 1977, 1986.

Garbini Bayt al-Ashwal 2 — Garbini 1970. С. 160—163. Табл. I c.

Ḥuwaydar A — *Pirenne J.* Deux prospections historiques au Sud-Yémen // Raydān. 4. 1981. С. 22—23. Табл. XII.

Ja 555 — *Jamme A.* Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqîs (Mârib). Baltimore, 1962 (Publications of the American Foundation for the Study of Man. Vol. III). С. 18—21.

Ja 892 A — *Jamme A.* Two Hadrami Inscriptions from Zôfar // Bibliotheca Orientalis (Leiden). XXIV. 1967. N 3/4. С. 146—148. Табл. II/3.

Ja 2883 — *Jamme A.* Miscellanées d'ancient (sic!) arabe, IX. Washington, 1979. С. 97—98. Табл. j.

Khor Rori — *Pirenne J.* The Incense Port of Moscha (Khor Rori) in Dhofar // Journal of Oman Studies. 1. 1975. С. 81—96. Табл. I—IV; *Beeston A. F. L.* The Settlement at Khor Rori // Journal of Oman Studies. 2. 1976. С. 39—42.

M — Iscrizioni sudarabiche. Vol. I: Iscrizioni minee. Napoli, 1974 (Istituto orientale di Napoli. Publicazioni del seminario di semitistica a cura di G. Garbini. Ricerche, X).

Raybūn 6 — *Breton J.-Fr. et al.* Wādī Ḥaḍramawt. Prospections 1978—1979. Aden, [1980]. С. 104. Табл. II.

RES — Répertoire d'épigraphie sémitique publié par la Commission du Corpus Inscriptionum Semiticarum. T. V—VIII. P., 1929, 1935, 1950, 1968.

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. P., 1991.

Shaqab 8 — Inventario delle iscrizioni sudarabiche. T. 2: Gnoli G. Shaqab al-Manaṣṣa. Parigi; Roma, 1993. С. 84—86. Табл. 11.

'Uqayba 5 = Ingrams 2 — *Pirenne J.* Les témoins écrits de la région de Shabwa et l'histoire. Fouilles de Shabwa, I. P., 1990 (Institut français d'archéologie du Proche-Orient. Bibliothèque archéologique et historique, t. CXXXIV). С. 53—54. Рис. 16, 17.

КУРДСКАЯ ВЕРСИЯ СУФИЙСКОЙ ЛЕГЕНДЫ ОБ ИБРАХИМ АДХАМЕ*

Джалиле Джалил
Венский университет
Австрия

Легенда о Дарвеше Адхаме (в курдском Адам) и его сыне Ибрахиме широко известна у народов Ближнего и Среднего Востока. Она легла в основу многих литературных произведений средневековья. Академик Е. Э. Бертельс в связи с этим заметил, что «нет такого сборника биографии шейхов, где бы ему (Адхаму. — *Дж. Дж.*) не посвящалось специального раздела, иногда даже очень значительного по объему»[1].

Научному миру известно множество версий этой легенды: например, арабский роман об ибн Адхаме, переведенный с турецкого; версии легенды на хиндустани и малайском языках. Легенда об Ибрахиме была популярна и у народов Средней Азии: таджиков, узбеков и др. Об Ибрахиме ибн Адхаме писал и известный персидский поэт средневековья Фарид ад-дин Аттар (ум. около 1230 г.). Такую популярность легенды Е. Э. Бертельс объяснял тем, что «уже в довольно раннем периоде его имя (Ибрахима ибн Адхама. — *Дж. Дж.*) сплелось с легендой о Будде»[2]. Однако, по мнению Л. Массиньона, с ним связана лишь манихейская версия легенды о Будде. Значение легенды об Ибрахим Адхаме для народов Ближнего и Среднего Востока станет понятно, если учесть, что само зарождение суфизма в исламе связано именно с этой легендой[3].

Суфизм (суфийская литература, жития суфиев) был широко распространен в среде курдов. На курдской почве он проявил исключительную жизнеспособность, нашел поддержку, обрёл последователей и, прочно укоренившись в учении езидизма, сохранил практическую значимость вплоть до наших дней.

Легенда об Ибрахиме, раннем мусульманском аскете, не могла не привлечь внимание езидских богословов, она заняла свое место в пестрой веренице езидских сказаний, мифов, легенд и др. Специалистам-исламоведам курдская версия легенды об ибн Адхаме фактически была неизвестна. В литературе, посвященной езидской теологии и мифологии, лишь однажды (и то вскользь) встречается упоминание об этой легенде. По И. Джозефу, Мир Ибрахим Хорестани был одним из богатых людей Хорасана, владел семью мельницами шафрана. Однажды

* Статья написана в рамках курдологического исследовательского проекта Фонда для поощрения научных исследований (Вена) P-11330 SPR.

во сне к нему явился Бог, повелевший ему оставить все дела и идти к Шейху Ади. Отказавшись от богатства и роскоши, Мир Ибрахим надел лохмотья дарвеша и отправился на поклон к Шейху Ади, который даровал ему право на самостоятельную проповедь[4].

В нашем собрании езидских «кавлов и бейтов» имеются версии поэмы, посвященные отцу Дарвешу Адхаму и сыну его Ибрахиму. Сказание бытует до наших дней как у езидов Закавказья, так и у езидов Сирии и Ирака. Такой широкий географический охват бытования поэмы уже сам по себе свидетельствует о ее популярности среди последователей езидского учения.

Известные до сих пор версии этой легенды, дошедшие до нас в письменных памятниках средневековой литературы, стали предметом всестороннего ее изучения в свете литературных традиций разных народов. Езидские варианты открывают новые аспекты исследования этого литературного памятника, как географические, так собственно этнографические, фольклорные.

* * *

Нами записаны три варианта этой поэмы: первый, «Бейт о Дарвеш Адаме» (далее вар. № 1)[5], — в 1975 г., в Тбилиси, от шейха Тафуре Махмуда; второй, «Бейт о Мир Браиме Адаме» (далее вар. № 2), — в 1972 г., в Ереване, от Худедае шейх Калаша; третий, «Кавле Дарвеш Адам» (далее вар. № 3)[6] — в 1982 г., в Сирии, от шейха Али. И еще один вариант поэмы записан и опубликован в Ираке (далее вар. № 4)[7]. Сирийский и иракский варианты названы *кавлами*, а обе версии, записанные от информаторов, проживающих на территории Закавказья, — *бейтами*. Можно бы и не обратить внимания на это расхождение в названии, если бы не то обстоятельство, что в системе езидских духовных ценностей употребление этих двух терминов имело определенный смысл. На наш взгляд, *кавлами* изначально назывались произведения, которые посвящались езидским первосвятым, а также важным событиям или культовым предметам, имеющим для езидской доктрины первостепенную значимость. *Бейтами* назывались произведения, посвященные тем святым, праведным мужам и связанным с ними событиям, которые почитались не только курдами-езидами, но и соседними с ними народами, исповедующими христианство или ислам.

Однако, это некогда существенное разграничение терминов со временем утратило свое значение, поэтому многие произведения в наших записях названы информаторами то *кавлами*, то *бейтами*.

Поэма состоит из двух частей: одна сюжетная линия посвящена отцу Адхаму, его женитьбе, рождению его сына Ибрахима Адхама; вторая повествует о том, как Ибрахим Адхам — эмир Хорасана стал дарвешем.

По сюжету поэма фактически представляет собой единое целое, но в среде езидов она бытовала в расчлененном виде. В наших записях оба сказания предстают то как одна поэма (см. вар. № 3); то как два самостоятельных произведения (см. вар. 1, 2, записанные в бывш. СССР).

Сопоставление всех четырех вариантов обнаруживает единую первооснову поэмы в курдско-езидской среде. Несмотря на то, что варианты поэмы зафиксированы в трех обособленных друг от друга езидских общинах (СССР, Сирия, Ирак), литературная основа произведения не подверглась существенной редакции (при наличии допустимых и естественных при устном бытовании отклонений). Поразительно идентичной во всех вариантах осталась первая часть поэмы (женитьба Давреша Адхама и рождение его сына Ибрахима Адхама). Во второй части в финале имеются пропуски и есть некоторые разночтения в куплетах[8]. Наиболее завершенным произведением поэма предстает в сирийском варианте (вар. № 3).

Все варианты поэмы сохранились в стихотворной форме: изложение построено на трехстишиях, повествовательные вставки отсутствуют. Объясняется это ритуальным предназначением всех езидских *кавлов* и *бейтов*, исполняющихся ритмически, мелодически напевно.

Сюжетная канва курдской легенды существенно не отличается ни от изложения Аттара, ни от тех версий, которые бытуют у среднеазиатских народов. В курдской поэме опущены некоторые сюжетные ходы и, как нам кажется, не случайно, о чем пойдет речь ниже.

На русском языке имеется лишь краткое изложение перевода узбекской легенды, осуществленного Е. Э. Бертельсом. Поскольку все среднеазиатские версии легенду о самом Ибрахиме ибн Адхаме дают, почти в точности сохраняя ту форму, которую ей придал Аттар[9], сличение сюжетов езидской и узбекской версий дает нам возможность заметить как сходство, так и отличие курдского варианта от остальных, в частности от варианта Аттара. Сравнение позволит также определить место и уяснить значение курдской легенды при оценке поэмы в целом как литературного памятника.

* * *

Езидская легенда начинается с того, что в Лалеше, главном езидском духовном центре (Ирак), среди праведников, последователей Шейха Ади, пошла молва о том, что Дарвеш Адхам по велению Божьему отправляется в далекий Хорасан просить руки дочери эмира... И вот Дарвеш Адхам сидит у дороги, по которой должен проехать правитель Хорасана. Эмир удивлен, что на его пути сидит какой-то дарвеш. Он посылает гонца узнать причину, побудившую дарвеша поступить так. Гонец поражен неожиданным ответом дарвеша. Он не осмеливается доложить эмиру об услышанном: дарвеш намерен просить руки дочери правителя. Не меньше гонца удивлена и свита эмира. Сам эмир, узнав о намерении дарвеша, возмущенно восклицает: «Посмотрите на меня и на этого мальчугана! Смотрите — какой смелый дарвеш!» В дело вмешиваются люди мудрые и сведущие: «Эмир, пошли [людей] за дарвешем, увидим, в своем он уме или одержимый». Привели дарвеша — тот стоит на своем. Тогда советники эмира придумали, что сказать дарвешу, дабы вынудить его отказаться от своих замыслов. По обычаю,

просящая руки девушки сторона обязана уплатить калым. А калым за дочь эмира никому не под силу, тем более дарвешу. Но калым не пугает дарвеша Адхама. «О, эмир, — говорит он, — если тебе нужны золото, богатства, я соберу их тебе со всего света. Если тебе нужен жемчуг, я достану его со дна моря». Эмир требует принести ему жемчуг из великих морей. Все по силам дарвешу благодаря помощи братьев и друзей из загробной жизни и святых Хидира и Иляса. Из жемчуга, собранного на дне морей его обитателями, Дарвеш Адхам выбирает лишь три самых прекрасных жемчужины и кладет их перед эмиром. Все дивятся чудодейственной силе дарвеша. Эмир вынужден сдержать свое слово и отдать свою дочь Адхаму.

Дарвеш не простой мирянин: в окно дворца к своей невесте он влетает птицей. От одного его прикосновения к косам и сережкам суженой дочь эмира становится беременной.

Дарвеш не может долго оставаться во дворце, он прощается с дочерью эмира и возвращается к своим друзьям в Лалеш. Проходит время, и в положенный срок рождается его сын, Браим Адхам (Ибрахим Адхам). К нему по наследству переходит престол эмира Хорасана. Эмир Браим, как и все правители, проводит свои дни в праздности и охоте. Однажды он видит на хрустальной крыше своего дворца неких людей. На вопрос Браима, что они делают на крыше его дворца, те отвечают, что ищут там своего пропавшего верблюда. «Разве верблюду место на крыше дворца?» — удивляется эмир.

Тогда люди говорят, что пришли сообщить Мир Браиму, кто он родом, что отец его праведник и что поэтому ему не место во дворце: он должен облачиться в *хырку*, одеяние аскетов-дарвешей, и отказаться от роскоши и богатства.

Смущенный эмир узнает от матери, кто его отец и где он живет. Однако вскоре он обо всем забывает и продолжает вести прежнюю праздную жизнь. Однажды, во время охоты, газель, в которую он целится, заговаривает с ним человеческим голосом. Она вновь напоминает эмиру, кто он родом и какую жизнь ему надлежит вести. Слова газели подействовали на Браима: он сломал свой лук, стрелы и отправился странствовать.

По дороге встретился ему пастух. Эмир предложил пастуху поменяться с ним чухами, но пастух отказался это сделать. В конце концов, после долгих скитаний и тяжких лишений Браим заслуживает имя праведника, идет в Лалеш и становится дарвешем.

Такова общая канва езидской легенды. Теперь рассмотрим, чем курдский вариант поэмы отличается от узбекского (а значит и от поэмы Аттара), и постараемся объяснить причины и характер различий.

Прежде всего обратим внимание на незначительную на первый взгляд деталь. В узбекской версии эмир — правитель Балха и зовут его Маликшах, в курдской — он эмир Хорасана. Нас в данном случае не интересует историческая достоверность: это обстоятельство важно для езидской топографии. В езидских сказаниях часто встречаются ссылки на Хорасан. Правители или праведники, выходцы из этой об-

ласти, занимают почетное место, и это не случайно. Среднеазиатский регион, в частности Хорасан, играл заметную роль в развитии и распространении суфизма в исламе. Уже во втором веке хиджри, аскетическое движение, из Ирака переходит в Хорасан, главным образом в те районы, где были сосредоточены арабские военные поселения. Одним из таких центров был город Балх, откуда, по свидетельству биографов, и был родом Ибрахим Адхам [10].

В езидской литературе, посвященной суфиям и суфийской тематике, Хорасан упоминается постоянно, что подтверждает мысль о его несомненной связи с духовными процессами, происходящими в езидском центре Лалеш. Духовное родство Багдада и Хорасана отражено в курдских поэмах, посвященных Хусеину Халаджу, Рабиа ал-Адави, Ибрахим Адхаму и др.

Исторически эта близость объясняется тесными контактами среднеазиатских суфиев, мусульманских богословов, постоянно путешествующих или переселявшихся туда из Хорасана, с ближневосточными мусульманскими центрами в Ираке, Сирии и других местах. Мосул с прилегающими к нему районами находился на главном пути их продвижения и религиозно-проповеднической деятельности. Проживающие в данном регионе курды-езиды так или иначе испытывали влияние видных суфиев или богословов исламской ереси, что безусловно сказывалось на формировании их духовных запросов, придавая последним идейно-религиозную направленность.

Биографы Ибрахима Адхама свидетельствуют, что большую часть своей жизни он провел в Сирии, не раз участвовал в боях с византийцами и погиб во время одного из таких сражений [11]. О жизни и деятельности этого аскета было создано множество легенд, легших в основу целого ряда произведений средневековой суфийской литературы.

Езидская версия поэмы с первых до последних строк проникнута духом суфизма, идеей прославления аскетизма и дарвешизма, что полностью сходствует основному (ритуальному) назначению бытования поэмы в курдской (езидской) среде. Именно это обстоятельство обусловило ряд редакций этой важной суфийской легенды об Ибрахим Адхаме, при переложении ее на курдский язык.

Так, прослеживается явная тенденция освободить поэму от всех сказочных элементов сюжета, которые имеются у Аттара и других авторов, и сосредоточить внимание на суфийской сущности поэмы. В курдской версии поэмы совсем отсутствуют некоторые эпизоды, наличествующие в иных вариантах. Например, тот, где эмир и его везир отказываются от своих обещаний, несмотря на то, что дарвеш достал со дна моря целый мешок жемчуга. Сначала они прибегают к разным уловкам, а когда это им не помогает, наотрез отказывают дарвешу в его просьбе:

> Дарвеш излил свое горе в молитве Богу и ушел из Балха. По дороге его нагнал караван из того же города. От караванщиков он узнал, что царевна внезапно умерла, и весь город погружен в отчаяние. Он спешит обратно и находит тело своей возлюбленной в склепе на клад-

бище. Он возносит горестные молитвы к Богу. Внезапно появляется некто, неизвестный, отворяет царевне кровь, и она пробуждается от летаргического сна.

....Адхам привел муллу, был совершен *никах*, и молодые супруги стали жить в лачуге Адхама. Так рождается великий шейх Ибрахим. Когда мальчику исполнилось семь лет, его случайно увидела на улице *энага* царевны, удивилась его сходству с покойной Малика, проследила где он живет, и стала носить ему всякие подарки. Но царевна никогда не открывала при ней вуали с лица, и *энага* так и не смогла узнать, кто же она такая. Как-то раз она привела мальчика во дворец, к его бабушке. Та тоже поразилась его сходству с покойной дочерью и сейчас же приказала привести к ней мать ребенка. Царевна же, хотя и смирилась с нищетой, но в душе часто тосковала по прежней жизни. Когда за ней явились с роскошными носилками, когда ей принесли прежние царские одежды, она не выдержала соблазна и решила вернуться к родителям вместе с сыном [12].

Е. Э. Бертельс, излагая эту вступительную часть, замечает, что она отсутствует в изложении Аттара [13]. Эти драматические, интересные с точки зрения сюжета события, по Е. Э. Бертельсу, более позднего происхождения. Если полностью исключить фольклорную основу, даже в манихейской или буддийской закваске, то можно согласится с мнением Е. Э. Бертельса. Но мы склонны предположить, что легенда жила двойной жизнью, существовала как бы параллельно в фольклорной и духовно-религиозной среде. В последнем случае поэма должна была максимально освобождаться от эпически-сказочных мотивов. Эта линия четко выдерживается в езидской версии. Произведение Аттара тоже было призвано служить идеологии суфизма, проповеди аскетической жизни, следовательно, оно также должно было избавляться от лишних сюжетных нагромождений и художественной окраски.

Главная заповедь аскета — отрицание всех жизненных благ и наслаждений. Аскету запрещалось любить женщину, жениться и иметь наследников. Е. Э. Бертельс в своих исследованиях о суфиях посвящает этому вопросу специальную статью, касающуюся одного весьма популярного и характерного для суфийской идеологии изречения: «Дарвеш женился — сел в ладью, сын родился — [ладья] утонула»[14]. С одной стороны, езидская поэма, посвященная Ибрахиму Адхаму, типичный и яркий литературный памятник, прославляющий жизнь аскета, суфи; с другой стороны в основе сюжета поэмы — женитьба Адхама и судьба его сына Ибрахима. Представляет интерес разрешение этого противоречия в курдской версии поэмы.

Поэма начинается со слов о том, что среди праведных мужей Шейха Ади прошел слух о намерении Дарвеша Адхама отправиться в Хорасан просить руки дочери эмира. Сам же дарвеш говорит по этому поводу, что он лишь исполняет волю Бога.

Как нам кажется, в начале езидской поэмы выпало важное в смысловом отношении трехстишие о том, что Адхаму мистическим образом (было видение во сне) стала известна Божья воля, и именно потому он должен отправиться в Хорасан для сватовства. Но и без этого трехстишия начало поэмы — особым характером изложения, определенным

подтекстом — говорит о том, что Дарвеш Адхам своим сватовством не совершает греха, не отказывается от избранного им пути аскета, дарвеша.

Совсем в иных красках предстает образ Адхама в узбекской версии поэмы: там это человек, влюбленный в красоту дочери эмира Балха. Но то, что допускалось и оправдывалось в фольклорном бытовании произведения, не могло быть совместимо с езидскими духовными догмами и поэтому полностью отсутствует в курдской версии поэмы.

Осуществить волю Бога Дарвешу Адхаму помогают святые Хидир и Иляс, и братья, друзья его по загробной жизни [15].

В догмах суфийской этики выдержан и эпизод женитьбы дарвеша. Дарвеш не нарушает норм поведения аскета. Так, он не разделяет с любимой супружеское ложе, лишь прикасается к косам и украшениям жены. Обычно такое прикосновение к женщине, в случаях со святыми и избранными Богом людьми, приводит к зачатию. Дарвеш не может оставаться во дворце, наслаждаться супружеской жизнью, он должен вернуться в Лалеш и продолжать вести образ жизни дарвеша. Какая судьба ждёт его сына, который вскоре родится? Сын дарвеша тоже должен стать дарвешем. И Адхам наставляет жену: «Скоро родится у меня сын, пусть здесь не останется, ко мне придет».

Суфийская сущность поэмы выражена во второй, главной части. Сын Дарвеша Адхама Ибрахим становится эмиром: во дворце, в роскоши, он ведет праздную жизнь. Но такой образ жизни не соответствует его призванию, противоречит наставлениям отца. Во имя Бога он должен в лохмотьях дарвеша вести скитальческую, горестную жизнь аскета и отказаться от всех земных радостей. Эту мысль в поэме наглядно иллюстрирует эпизод чисто суфийского происхождения: на стеклянной крыше дворца Ибрахима Адхама люди ищут потерявшегося верблюда. Изумленный Ибрахим пытается объснить им бессмысленность их поступка, на что следует ответ: «Разве не столь же безрассудно для эмира считать себя истинным праведником и пытаться снискать божью милость, живя в хрустальном дворце в роскоши и богатстве?» Подобный эпизод сохранился и в узбекской версии и в поэме Аттара. Этот широко распространенный в соответствующей литературе диалог был особенно характерен для идеологии первых суфиев, признававших истинным мусульманином только того, кто посвятил свою жизнь служению Богу. Суфийская установка из арабской среды перекочевала даже в армянскую. Эпизод с верблюдом мы встречаем в «Повести о царе Пахлуле», сохранившейся в армянских рукописях, где он в точности соответствует тому, что мы видим у Аттара или в курдской версии поэмы. Приведем его полностью:

> Однажды по обычаю совершал [падишах] ежедневную молитву, взглянул на крышу своего дворца и увидел там какого-то человека, похожего на верблюжатника. Он спросил:
>
> — Кто велел тебе подняться туда?
>
> Тот ответил:
>
> — Я верблюжатник, потерял своего верблюда, хочу здесь найти его.
>
> Удивился падишах:

— Разве дворец место для верблюда, что ты хочешь его здесь найти?
Ответил верблюжатник:
— А как же ты хочешь постичь Бога, восседая на жемчужном троне, на золотых стульях, среди пуховых подушек, Бог не примет твои молитвы, спустись со своего престола, пересядь на пепел, так почитай Бога, только тогда обретешь милость божью.

В этом эпизоде налицо суфийский призыв к аскетизму. В эпоху возникновения суфизма аскетизм определяли два важных понятия: *халал* — то, что дозволено, и *харам* — то, что не дозволено аскету. Земные блага, как считали первые суфии, греховны: чем больше человек будет чужаться соблазнов окружающего мира, тем меньше он совершит грехов. Напомним, как Ибрахим Адхам встречает на охоте газель, которая вновь напоминает эмиру о его жизненном призвании, что отчасти звучит как социальный протест низов против представителей высшей социальной иерархии, считающих себя истинными мусульманами, но, в отличие от других, пользующихся всеми благами жизни. Это не случайно, ведь именно в низших социальных слоях общества аскетизм нашел большую поддержку и распространение.

По учению аскетов-дарвешей, все, что не является общественным достоянием, — личное имущество, богатство, недвижимость — это *харам*. Заметим, что не сами предметы являются харамом, а способы овладения ими человеком. Эта же идейная установка отчетливо прослеживается в эпизоде встречи Ибрахима Адхама с пастухом. Образ пастуха предстает в поэме как собирательный, символический образ человека, душевно чистого, снискавшего своим благочестивым поведением любовь Бога и являющего собой пример для подражания. «Браим, — говорит пастух, — считай, уж сорок дней и ночей я сторожу этих овец, молока их я не вкушал, знаю, что иначе в день Страшного Суда проклятие заслужу». Браим, решивший избрать путь дарвеша, предлагает пастуху свои богатые одежды в обмен на пастушьи лохмотья. Но пастух неподкупен. Он свою чуху, не стоящую и ломаного гроша, ценит дороже, чем предложенную ему дорогую чуху эмира Ибрахима Адхама. Пастух говорит:

«Браим, мне не надо твоей чухи,
Она вся из крови людской [соткана],
Бог видит, пастуху не будет в ней никакой доли».

Мир Браим говорит:

«Пастух, моя чуха стоит сорок туманов,
[Это вся] семилетняя дань Мисира,
Не считая имущества и столицы Хорасана,
А твоя чуха [соткана] из [простой] шерсти — шерсти агнца».

Пастух непреклонен. Он знает, что в своем одеянии он больше любим Богом.

Пастух говорит:

«Браим, твоя чуха высохшая,
В ней полно змей и скорпионов.
Бог свидетель — пастуху не будет в ней никакой доли».

В словах пастуха — истинная правда: стоило ему разжечь костер и бросить в огонь чуху Ибрахима, как из нее и в самом деле выползли змеи, скорпионы; а из чухи пастуха до седьмого Неба вытянулось пламя — свидетельство чистоты и божественного света.

Аскетизм — это не только религиозная догма, это еще и выражение протеста против социального неравенства в обществе, стремление путем религиозного воздействия устранить эту несправедливость, уравнять всех в нравственных нормах. Власть имеющих богатства — это насилие над свободными людьми, попрание прав человека. В поэме прямо говорится, что «чуха эмира вся из крови людей соткана», следовательно, она есть харам, и потому пастух не может ее принять.

Поэма от первых до последних строк проникнута суфийским духом, прославляет аскетизм в лице ставшего аскетом знаменитого правителя Хорасана.

Объяснить мотивы перенесения легенды об Ибрахиме Адхаме из исламской среды в курдскую (езидскую) возможно с учетом следующих обстоятельств: несмотря на неприятие езидами ислама, непримиримое отношение к его догмам и разность основополагающих принципов этих двух учений, в период формирования своей доктрины езидизм находился под сильным влиянием суфийской идеологии и во многом перенял традиции мусульманской среды. Доказательством этого служит наличие в езидском учении множества философских установок этики и эстетики суфиев, суфийской терминологии и пр. Все это, естественно, нашло отражение и в езидской духовной литературе. Среди езидских кавлов мы встречаем не только сказания, посвященные жизни и деяниям знаменитых исламских дарвешей, аскетов, но и сказания, где прославляют культовые предметы дарвешей.

Езиды не смотрят на Дарвеша Адхама и на Ибрахима Адхама как на выходцев из мусульманской среды: они считают их достойными мужами из окружения Шейха Ади — езидского пророка.

Курдский вариант поэмы, очевидно основывается на произведении Аттара, но освобождён от «ненужных» эпических сказочных мотивов и лиро-драматических ситуаций. Перенесение поэмы в курдскую среду произошло не путем «механического» заимствования. Сохранив главную идейную концепцию произведения Аттара, поэма приобрела черты традиционных езидских верований, а базируясь на курдском стихотворном языке, получила новое художественное звучание.

Имена известных суфиев Дарвеша Адхама и его сына Ибрахима Адхама получили широкое распространение в езидской духовной среде независимо от поэмы — в устной передаче суфийских традиций, переплетаясь с именами и деяниями езидских первосвятых.

В главной своей молитве «Дрозга» езиды, наряду с именами всех святых ангелов, духов и культовыми именами благословляют плеяду дарвешей, в том числе отца и сына, Адхама и Ибрахима. С их именами в езидской теологии связаны разные легенды, бытующие в прозаическом пересказе или в стихотворной форме, в *кавлах* и *бейтах*.

Курдская версия поэмы заканчивается строками о том, что Ибрахим Адхам «ходил по дворам и лачугам, и никто ему не подавал ни

милостыни, ни подаяния: праведники Шихади (Шейха Ади) подошли к нему и сказали: «Браим, такое твое дарвешество благословенно».

Отказ людей подать милостыню бродячему дарвешу Адхаму призван подчеркнуть, что перенесший муки и страдания Ибрахим вполне заслужил имя праведника и достоин быть среди тех, кто окружает езидского пророка Шихади. Отсутствие милосердия к дарвешу здесь не осуждается, наоборот, оно как бы служит подтверждением преуспеяния Ибрахима в новом его призвании.

Иное толкование имеет сходный эпизод в другой езидской поэме «Сказание о Мусе [и] змее». В комментарии к поэме сказитель объясняет, что, поскольку жители города Шейха-Мишляха проявили бездушие и отказали дарвешу Ибрахиму в милостыне, Бог решил наказать их и наслал на город дракона, который уничтожил в городе все живое.

Так одинаковое деяние окружающих — отказ дарвешу в милостыне — в двух разных поэмах выявляет разную трактовку важных широко распространенных в мусульманском мире установок института суфиев и дарвешей.

Одна из них заключается в том, что, чем больше страданий и лишений переносит дарвеш, тем он угодней Богу, и его непререкаемая святость заслуживает еще большего почитания. Смысл второй установки в том, что аскет — дарвеш своей беспорочной, праведной жизнью заслужил право быть свободным в своих желаниях, и отказ ему в чем-либо считается грехом и должен быть осужден.

Итак, мы видим, что в езидской духовной литературе Адхам и его сын Ибрахим являются типичными представителями суфиев-дарвешей, а вся поэма в целом призвана была укрепить устои аскетизма в езидской среде. Поэма также являет собой яркий пример идейно-философской, духовной общности курдов-езидов с соседними народами. Курдские *кавлы* и *бейты* базируются на определенных традициях, существовавших у курдов еще в раннем средневековье.

Поэма о Дарвеше Адхаме и его сыне Ибрахиме, наряду с другими произведениями, посвященными житию и деяниям знаменитых аскетов и дарвешей мусульманского Востока, служит неоспоримым доказательством влияния суфизма на процесс формирования езидской идеологии.

Сказание о Дарвеше Адаме [и его сыне Ибрахим Адаме]

1. Какое знаменитое утро,
   Среди праведных [мужей] Шейха Ади прошёл слух:
   Дарвеш Адам отправляется в путь.
2. Какое знаменитое утро,
   среди праведных [мужей] Шейха Ади пошли разговоры:
   Дарвеш Адам отправляется в Хорасан.
3. Какой праведный дарвеш,
   Благочестивый и смиренный,
   Сидит у дороги милостыни и добродеяния.

4. Эмир Хорасана спрашивает:
«Что за дарвеш сидит там [у дороги],
Чего он хочет от нас этот дарвеш?»
5. Отправился гонец,
Спросил он у дарвеша:
«Если ты дарвеш, что дарвешу здесь надо?»
6. Дарвеш ответил так:
«Волю Бога я должен исполнить,
Хочу просить руки дочери твоего эмира».
7. Расторопным был гонец, [спрашивает]:
«Какой странный ты дарвеш,
Если ты дарвеш, какое дело дарвешу до дочери эмира?»
8. Вернулся гонец,
Эмир Хорасана говорит ему:
«Ты вернулся, а дарвеш остался на своем месте».
9. Гонец ответил:
«Какой дерзкий этот дарвеш,
Не нахожу слов, чтобы ответ его передать [тебе]».
10. Эмир удивился,
Задумался в страхе о воле владыки,
«Посмотрите-ка на меня и на этого бродягу».
11. Эмир, владыка государства,
Задумался в страхе о настойчивости дарвеша,
Посмотрите, какой смелый дарвеш!
12. Присутствовавшие при этом [разговора]
люди мудрые и сведущие
[Сказали]: «Эмир, пошли [людей] позови дарвеша,
Посмотрим, одержим он или безумен».
13. Эмир отправил [людей], позвал дарвеша,
Стал он говорить по учению Шихади,
«За дочь нужен калым [платить], а что ты заработал?» —
[спросил эмир].
14. Дарвеш ответил так:
«О, эмир, если тебе золото и богатство нужно,
Я соберу его со всего света,
Если тебе жемчуг нужен, принесу его со [дна] моря».
15. Эмир, владыка знаний, [сказал]:
«Дарвеш, я тебе верю,
Достань жемчуг из великих морей».
16. Какой праведный дарвеш,
Благодаря братьям и друзьям загробной жизни,
выпил он эту чашу;
И отправился в диван Хидира и Иляса.
17. Хидир! Ты есть Хидир,
Усердием ты всемогущ,
Дарвеш Адам к этим вратам для встречи с тобой пришел.
18. Хидир! Жемчуг мне достань,
Положи перед взором праведных,
Хвала моему господу, великая честь.
19. Задумался тут Хидир,
Устрашился он воли господа,
Взял дарвеша за руки и кинул его в море.
20. Как только вскричал дарвеш,
Все обитатели моря, как один, приподняли головы,
«О, дарвеш Адам, во имя господа Бога,

Скажи, чего ты от нас желаешь?»
21. «Обитатели [моря], жемчуг мне принесите,
Положите перед взором праведных,
Честь моему господу, великая честь,
В день страшного суда, вы награду
иль наказание от меня получите».
22. Сколько там и было обитателей,
Погрузились в море,
Каждый вернулся к нему с жемчужиной.
23. Все обитатели моря жемчуг принесли,
Перед взором праведных положили,
Дарвеш Адам из этих жемчужин ни одну не взял.
24. Какой странный наш дарвеш,
Сам нырнул в бездну моря,
Из всех три жемчужины выбрал.
25. Как доволен наш дарвеш,
Из всех выбрал он три жемчужины,
Тайком передал их эмиру Хорасана.
26. «Эмир, ты владыка счета,
С давних пор появились [святые] книги и писания,
Дела дарвешей за себя говорят».
27. «Эмир, ты владыка редкостей,
С давних пор сотворены сказания и [святые] книги,
Дарвеши никогда не лгут».
28. Эмир, повелитель решений,
Обручил свою дочь с дарвешом,
Отправил дарвеша к своей дочери.
29. Дарвеш полетел птицей,
В хрустальный дворец через окно влетел,
Прикоснулся к косам и сережкам ее,
Немного от своей *хырки* девушке вручил он.
30. Вручил он девушке *хырка*:
«Передай [мой] поклон отцу своему,
Ваша доброта украшает вас.
Завтра родишь мне сына, пусть не останется здесь,
[ко мне] придет».
31. Были там люди со знанием, мудрые и знающие,
Пошли во дворец к эмиру, [спросили]:
«Эй эмир, где наш святой дарвеш?»
32. Эмир со всей семьей идет,
Спрашивает у дочери:
«Дочь моя, где наш святой дарвеш?»
33. Дочь знающая, что сказать,
Так речь повела:
«О отец, дарвеш, которого ты ко мне отправил,
Летел подобно орлу,
Через окно влетел он в хрустальный дворец,
Притронулся к косам и серьгам [моим],
Немного от своего *хырка* мне вручил он.
34. О, отец, дал он мне хырка,
Сказал, передай мой поклон отцу своему,
Ваша доброта достойна вас.
Родишь мне сына, пусть не останется [здесь, за мной] придет».
35. Друг за другом девять месяцев минули,
Мир Браим Адам от этого прикосновения сотворился,

Эмир Хорасана, пока был жив, ему служил.
36. Браим, славный эмир,
Дни и ночи свои проводит он на охоте,
Не ведал он, что облачен в *хырку* Шихади,
одеяние семи отцов, из светозарного Лалеша.
37. Браим был славный эмир,
Дни и ночи свои проводил он на охоте,
Не ведал, что на нем была *хырка* Шихади,
одеяние семи отцов, из светозарного Лалеша.
38. По воле единого милостивого,
С Небес спустились комары,
Они из божьих праведников были,
Мир Браим Адам был изумлен.
39. По воле единого милосердного,
На крышу [дворца] спустились комары,
Они были из божьих праведников, Мир Браим об этом не знал.
40. Мир Браим спрашивает:
«Дворец мой построен из хрусталя,
Кто это по крыше моего дворца ходит?»
41. По воле единого величественного,
Один из них явился [ему];
«Ибраим, мы на крыше твоего дворца потеряли своего верблюда».
42. Мир Браим ответил так:
«Мой дворец из хрусталя,
Родина верблюдов вон в той далекой стране».
43. «Ибраим, мы пришли сказать тебе:
Надень *хырку*,
Это был наряд твоего отца,
Не для тебя это — жить в хрустальном дворце,
[И сидеть], на золотом троне, [спать] в бархатной постели.
44. Ибрагим, ты опьянен [богатством],
Отправься в светозарный Лалеш,
Надень черную *хырку*,
Наберешься ума,
Излечишь там свои раны,
Браим, разве ты не знаешь,
В седьмом поколении ты из [рода] курейшей».
45. Эмир Браим отправился во дворец,
Спросил у матери:
«Ради Бога, Всемогущего, [скажи],
Как зовут отца моего?»
46. Мать эмира Браима, так ответила:
«Сын мой, такой тебе дам ответ,
Отца твоего зовут Дарвеш Адам».
47. Эмир Браим так сказал,
Спросив у своей матери:
«О, мать, где родина моего отца?»
48. Мать эмира Браима так ответила,
«О, сын мой светлоликий,
Все что я знаю,
Светозарный Лалеш — родина твоего отца,
У берегов [моря] Белого Родника».
49. Эмир Браим, великий правитель,
Советы праведных, матери и служанок предал забвению,
Взял свой лук и стрелы и верхом на коне отправился на охоту.

50. Навстречу ему вышла газель-кормилица,
Натянул [Браим] тетиву лука,
Вдруг заговорила тут газель: «Браим, побойся Бога,
Разве ты не знаешь, что семью [поколениями]
своих отцов в светозарном Лалеше ты факир».
51. Газель сказала: «Ради людей, пощади,
Не пускай в меня стрелу,
Иншалла, не радоваться тебе эмирству в Хорасане».
52. Газель сказала: «Браим, ты *курейш*,
Отправляйся в светозарный Лалеш, надень черную *хырку*,
Разве ты не знаешь, что семью [поколениями]
своих отцов в светозарном Лалеше ты дарвеш».
53. Газель сказала: «Браим, трех газелят имею я,
В нижней долине прячу их,
От страха перед эмирскими охотниками
не смею брать их с собой на прогулку».
54. Газель сказала: «Браим, клянусь единцем, что на Небесах,
Отпусти меня покормить моих трех газелят,
Будь уверен, вернусь я, [опять] буду твоей добычей».
55. Выслушав газель,
Эмир Браим отпустил своего коня,
Сломал свой лук и стрелы,
И пошел по полям и горам.
56. Мир Браим на одном из полей
Встретился с пастухом:
«Пастух ради Бога,
Скажи, чьи это овцы, что здесь [пасутся]?»
57. Пастух ответил так:
«Все что знаю я,
Это овцы Мир Браима Адама [пасутся],
А я из его людей».
58. Мир Браим сказал: «Пастух, я сам и есть Мир Брайме Адам,
Всех этих овец я тебе дарю,
Желаю лишь иметь твою *чуху*».
59. Пастух ответил: «Браим, посчитай, уж сорок ночей,
Я этих овец сторожу,
Молока этих овец я не вкусил,
Знаю я, что в день страшного суда [за это] проклятие заслужу».
60. Пастух ответил: «Браим, прошло сорок ночей,
Я с этими овцами видел одни муки и страдания,
Молока этих овец я не вкусил,
Знаю я, что в день страшного суда [за это] проклятие заслужу».
61. Мир Браим сказал: «Пастух, моя *чуха* из марваса,
На сорок лет тебе хватит,
А мне твою *чуху* хочется [иметь]».
62. Пастух ответил: «Браим,
Она вся из крови людской [соткана],
Бог видит, пастуху нет никакой доли из нее».
63. Мир Браим сказал: «Пастух, моя *чуха* стоит сорок туманов,
[Это вся] семилетняя дань Мисира,
Не считая имущества и столицы Хорасана,
А твоя *чуха* [соткана] из шерсти агнца».
64. Пастух ответил: «Браим, твоя *чуха* высохшая,
В ней полно змей и скорпионов,
Бог свидетель, пастуху нет доли из нее».

65. Пастух разжег костер,
Бросил в огонь *чуху* Мир Браима,
Из нее выползли змеи и скорпионы,
расползлись по степям и нивам.
66. Пастух разжег костер,
Бросил в огонь *чуху* Мир Браима,
Из нее выползли змеи и скорпионы,
расползлись по степям и горам.
67. Пастух разжег костер,
Бросил в огонь *чуху* Мир Браима и сжег,
Змеи и скорпионы из нее вылезли парно.
68. Пастух другой костер для себя разжег,
Бросил в огонь свою *чуху*,
Зеленое пламя поднялось из нее до самих Небес.
69. Пастух другой костер для себя разжег,
Бросил в него свою *чуху*,
И зеленое пламя потянулась к благословенному Небу,
Осветило все вокруг как светильник.
70. Мир Браим — эмир с лучезарным ликом,
Ходил по дворам и лачугам,
Никто ему не дал ни милостыни, ни подаяния,
Праведники Шихади подошли к нему и сказали:
«Браим, такое твое дарвешство благословенно».
71. Мир Браим — эмир светоликий,
Ходил по домам,
Никто ему подаяния не дал и никто ни о чем не спрашивал.
Праведники Шихади подошли к нему и сказали:
«Браим, такое дарвешество твое Богом приемлемо».
72. Он был Мир Браим Адамом,
Отвел руку свою от власти меча и копья,
Несведущие спрашивали: «О господи, почему?»
73. Он был Мир Браим Адамом,
Он был владыкой множества телят молочных,
Множества жеребят — в конюшне,
Семи шафрановых мельниц,
не считая имущества и богатства Хорасана,
Все в этом мире оставил он и пошел в диван [Шихади],
Ради веры.
74. Праведники восклицали:
«Мир Браим покинул этот свет,
Загробный мир выбрал себе пристанищем,
75. Мир Браим был праведником,
восседал среди праведников Шихади,
Ушел из этого мира, никого не обижал.
Мы несовершенны, Бог и Шихади совершенны».

QEWLÊ DEWRÊŞ ADEM

1. Çi sibeke bi nedere,
Nêv xasêd Şîxadî bû xebere,
Derwêş Adem dêçîte sefere.
2. Çi sibeke bi nîşane,
Nêv xasêd Şîxadî bû xeberdane„

Derwêş Adem diçête Xoristane..
3. Çi derwêşekî bi delîle,
Î bê qale, bê qîle,
Rûniştîye ser rêka xêran û sebîle.
4. Mîrê Xorastanê wa dibêye:
«Çi derwêşî li wêye,
Vî derwêşî çı ji me divêye?
5. Qasidî wê diçîye,
Wê ji derwêşî dipirsîye:
«Heke tî derwêşî, mesleh'eta derwêşa il wê çiye?»
6. Derwêşî wa dibêye:
«Min fermanek ji ba Xwedêye,
Min dota mîrê te divêye».
7. Çi qasidekî jîre,
Çi dewrêşekî hoî nedîre:
«Heke tî derwêşî, çi derwêşa û dota mîre?»
8. Qasidî vedigerîya,
Mîrê Xoristanê jê dipirsîya:
«Tu hatî, Dewrêş mabû li cîye?»
9. Qasidî wa dida xebere:
«Çi derwêşekî ji xwe sere,
Ib e'detaŗa bê min, cewaba derwêşî nikarim bidime dere».
10. Mîr mabû damaî,
Fikirîbû xofê h'ukumê p'adşaî:
«Binhêŗe il mın û vî gedeî!»
11. Mîro, xudanê dewletê,
Fikirîbû il xofê il e'ynetê,
Binêŗe il derwêş û mirwetê.
12. Il wê hebû xelkê ê'rif û nasîne:
«Ya mîr, bişîne derwêşî bîne,
K'a î sewdaye, anî dîne?»
13. Mîr şand dewrêşî dihate,
Heq rîya Şîxadî diaxafte:
«Qelendê keç'ê te çi kir xebate?»
14. Derwêşî wa dibêye:
«Ya mîr, heke tu zêŗ û mal divêye,
Ezê ji teŗa înim ij dinêye,
Heke te duŗ divên, ezê ij teŗa înim ij beh'rêye».
15. Mîro, xudanê nasîne,
«Ya derwêş, mi bi te heye behwarî û êqîne,
Duŗa ij miŗa bîne ij beh'rêd e'zmîne».
16. Çi derwêşekî xase,
Ib şaya yar û biraêd axretê vexwarî ew k'ase,
Qest kire dîwana Xidir û Ilyase.
17. «Xidiro, î Xidirî
Ib hîmetaî qadirî,
Derwêş Adem il van dergeha bi te hedirî.
18. Xidiro, duŗa ij miŗa bîne,
Il pêş nederêd xasa dayne,
E'zetê ŗebbê min e'zetekî girane».
19. Xidir fikirîbû li wêye,
Tirsa bû ji hûkmê Xwedêye,

Ib ç'engilê derwêş girt avête ser beh'rêye.
20. Derwêşî we dikete gazî,
Çiqas mixluqetêd beh'rêda serê xwe bi hevra dikire hevrazî:
«Ya Derwêş Adem, Xwedê xwe heq binasî,
K'a binê tu çi ji me dixazî?»
21. Gelî mexlûqeto, dura ji mira bînin,
Il pêş nederêd xasa daynin,
E'zetê rebbê min e'zetekî girane, Roja Axretê winê
heq û ciza ji destê min bivînin».
22. Çiqas mexlûqetê li wêye,
Sernişîv bûye beh'rêye,
Her yekî hat dureke vêye.
23. Ewan mexlûqeta dur tanîn,
Il pêş nederêd xasa danîn,
Derwêş Adem ij wan dura t'u dur hilnanîn.
24. Çi derwêşekî minî sergirdane,
Xo berda beh'ra baî binîyane,
Ij wan dura sê dur înane.
25. Wê li derwêşê minî badire,
Ij wan dura hilanîbû sê dure,
Da mîrê Xoristanê ib sure.
26. Mîro, xudanê h'esabê,
Mêjwere derk'etîye deftera nû k'itêba,
Şuxula derwêşa nabite bi le'be.
27. Mîro, xudan nedera,
Ij mêjwere derk'etîye qewlan nû deftera,
Şuxula derwêşa nabe bi derewe.
28. Mîro, xudan qirîara,
Keç'a xwe li derwêşî dikire mare,
Derwêşî ba keç'a xova dehinare.
29. Derwêşî id firî weke teyara,
P'encera qesra rizicêcêva dihate xare,
Nihiştî nêva kezîyan û guhara,
Hindekî ij xerqê xo ib keç'êva dispara.
30. Dabû keç'ê xerqeye:
«Silava bike il babê xweye,
Ç'akîya we kirî gelekî laîqî weye,
Sibe ewledekî min dehir bû, bira nesekine û bêye».
31. Il wê hebû xelkê e'rifî, zaneî jîre,
Qest kire dîwana mîre:
«Ya mîr, k'a ew derwêşê meî hoî ewlîye?»
32. Mîr malva diçîye,
Ij keç'ê dipirsîye:
«Keç'a min, k'a ew derwêşê meî hoî ewlîye?»
33. Keç'a xudan qirîare,
Wê deng dikete bi zara:
«Ya babo, derwêşê te li ba miva dihinara,
It firî weke teyra,
P'encera qesra rizicêcêva dihatî xare,
Nihişt nêva kezîyan û guhara,
Hindekî ji xerqê xo miva dispare».
34. Ya babo, dabû min xerqeye,

Go silava bike il babê xoye,
Çakya we kirî gelekî laîqî weye,
Ewledekî min dehir bû, bila nesekinit û bêye».
35. Neh meh hatin û buhurîn,
Mîr Braîmê Adema ij wê nuxtê k'ubirî,
Mîrê Xoristanê bi saxî xilmeta wî dikirî.
36. Mîrîya Biraîmî çêye,
Şevê rojê il seydêye,
Ewî nedizanî ser h'evt baba il Lalişa nuranî xerqê Şîxadî lêye.
37. Mîrîya Braîmî çêbû,
Şev û ro il seydê bû,
Ewî nedizanî ser h'evt baba il Lalişa nûranî xerqê Şîxadî lêû.
38. Be qudreta êkî xefûre,
P'êşûnek nazil bû jore,
Ew xasêd Xudê bûn, Mîr Braîmê Adema pê dibû bacûre.
39. Be qudreta êkî reh'manî,
P'êşûnek nazil bû ji banî,
Ew xasêd Xudê bûn, Mîr Braîmê Adema pê nizanî.
40. Be qudreta êkî fexir,
Mîr Braîmî wa dibêjîye: «Qesra min rizicêcîye,
Gelo ew k'îye, il ser qesra min digerîya?»
41. Be qudreta êkî fexire,
Yekî ji wan dibû dehire,
Îbrahîmo, me li ser qesra te winda kiribû h'êştire.
42. Mîr Biraîmî wa dibêjîye:
«Qesra min rizicêcîye,
H'êştire û birca sipîye?
Mesk'ena h'êştira wê li binê berîye».
43. «Îbrahîmo, em hatine bêjine teye,
Ber xo bike xerqeye,
Eva bû libsê babê teye,
Neku tu razê nêva qesra rizicêcê,
Ser t'extê zêrîn nêv doşek, lih'êf, qedîfeye».
44. «Îbrahîmo, tî serxoşî,
Qest bike Lalişa nûranî,
Ber xo bike xerqê reşe,
Serê te bêtin h'işe,
Birînê te il wê dibûne xoşe.
Biraîmo, ma tu nizanî,
Ser h'evt baba tî qurêyşî?»
45. Mîr Braîm malava diçîye,
Ji makê dipirsîyê:
«Tu bi Xwedê kî îlahîye,
Navê babê min çiye?»
46. Maka Mîr Biraîm ho bi k'ereme:
«Pismo, vê cewabê te dideme,
Navê babê te Derwêş Ademe».
47. Mîr Braîm wa dibêjîyê,
Ji maka xwe dipirsîye:
«Ya daê, mesk'enê babê min k'îderê dibûye?»
48. Maka Mîr Braîm wa dibêjîye:
«Hey pismamo, nûranîye,

Zanî mi jê zanîye,
Mesk'enê babê te Lalişa nûranî, ber merzê beh'ra Kanîya Sipîye».
49. Mîr Braîm mîrekî bi t'ekbîre,
Şîretêd xasa, makê, carîyê dikire ji bîre,
Tîr û kevanê xwe hilgirtin, il borê xwe sûar bû çû nêç'îrê.
50. Liqa bû asikekî bi şîre,
Derê kevanê venyabû tîre,
Askê go: «Biraimo, Xwedê xwe neke ji bîre,
Ma tu nizanî, ser h'evt baba Lalişa nûranî tî feqîre?»
51. Asikê go: «Serê alemê kim bexşê,
Tu li min nede vê tîr k'eşê,
Înşalla, mîrîtîya Xoristanê pê neşê».
52. Asikê go: «Biraîmo, tî qurêyşî,
Qest bike Lalişa nûranî, ber xwe bike xerqê rēşe,
Ma tu nizanî, ser h'evt baba il Lalişa nûranî tî derwêşî?»
53. Asikê go: «Biraîmo, sê kara didêrim,
Berya jêrî vedişêrim,
Ij ber we seyadê mîra newêrim eb xura bigêrim?»
54. Asikê go: «Biraîmo, ezê bi wî kim, êkî sema,
Tu bihêle hersê kara şîr bideme,
Qirar be, ez vegerim, nêç'îra teme».
55. Gava asikê cewab didaye,
Mîr Biraîm borê xwe berdaye,
Tîr û kevanê xo şkênaye,
Il ber xo girtibû berî û ç'îyaye.
56. Mîr Biraîm binê berîekî vediçîya,
Ser şivanekê hil bûye,
«Şivano, tî bi Xwedê kî îlahîye,
Eva pezê k'ê bû li hêra dibûye?»
57. Şivan wa dibêjîye:
«Zanî mi jê zanîye,
Eva pezê Mîr Biraîmê Adema bi xwe li hêra dibûye,
Ez jî benîekî ji benîa wîye».
58. Mîr Biraîm go: «Şıvano, ez Mîr Biraîmê Adema bi xweme,
Vî pezî xwe h'emûî te dideme,
Belê, mi çoxê te heye tima».
59. Şivan go: «Biraîmo, çil şevî bijmire,
Ev pez min xudan dikire,
Şîrê vî pezî min te'm dikire,
Mi zanî li roja axretê il min h'eram dikire».
60. Şivan go: «Biraîmo, çil şevî t'emame,
Gel vî pezî mi k'êşabû bêqel û bêmiqale,
Şîrê vî pezî min ne dikir te'me,
Mi zanî li roja axretê il minî h'erame».
61. Mîr Biraîm go: «Çoxê min merwese,
Çil salî bo te bese,
Belê, min ib çoxê te heye h'ewase».
62. Şivan go: «Biraîmo, min çoxê te nevêye,
H'emû ji xûna xelkêye,
Înşalla, şivanê te nebit çû p'ar h'evrîye».
63. Mîr Biraîm go: «Şivano, çoxê min çil t'ûmane,
Xeracîya Misirê h'evt salane,

Xêncîa mal, p'ayt'ext Xoristane,
Çoxê te livek ji livêd berxane».
64. Şivan go: «Biraîmo, çoxê teî h'işke,
T'ijî mare, t'ijî dûp'işke,
Înşalla, şivanî tê nebit çû p'ar û p'işke».
65. Şivanî agirekî jenîye,
Çoxê Mîr Biraîm nêvda danîye,
Mar û dûp'işk jê derk'etin, ber xwe girtibûn u berî û zewîye.
66. Şivanî agirekî dadaye,
Çoxê Mîr Biraîm nêv danaye,
Mar û dûp'işk jê derk'etin, ber xwe girtibûn u berî û çîyaye.
67. Şivanî agirekî hindote,
Çoxê Mîr Biraîm nêv dane û sote,
Mar û dûp'işk jê derk'etin cot bi cote.
68. Şivan agirekî başqe bo xo jenîya,
Çoxê xo nêvda danîye,
Nûrekî k'esk jê derk'et, çû e'rşêd ê'lîye.
69. Şivan agirekî başqe bo xo hilkire,
Çoxê xo nêv werkire,
Nûra k'esk jê derk'et, çû e'rşêd fexire,
Wê tîsit weke ç'ira.
70. Mîr Biraîm mîrekî dêm pîroze,
Gerîyabû mal bi mal, hoz bi hoze,
K'esî ne p'ars daê, ne diroze,
Xasê Şîxadî gihîştinê, go: «Biraîmo, derwêşînî, hosa bo te pîroze».
71. Mîr Biraîm mîrekî dêm şemale,
Gerîyabû mal bi male,
K'esî ne p'ars daye, ne sewale,
Xasê Şîxadî gihîştinê, go: «Biraîmo, derwêşînî, hosa bo te h'elale».
72. Ew bû Mîr Biraîmê Adema,
Destê xwe hilgirtibû ser h'ukmê şûran û rîma,
Xelkê nezan go: «Ya rebbî, çima?»
73. Ew bû Mîr Biraîmê Ademanî,
Xudanê çêl biç'ûkî nandanê,
Çêl borî extirxanê,
H'evt aşê ze'franê,
Xêncîa mal mîrat'îya t'extê Xoristanê,
H'emû il vê dinîyaê hêlan çûye dîwanê,
Bo xatirê îmanê.
74. Xasa bangekî radihişte,
Mîr Biraîm ev dinîya berda,
Axret ji xor'a kire p'ar û p'işke.
75. Mîr Biraîm xas bû, nav xasêd Şîxadî rûdinişte,
Ij vê dinîyaê çû, dilê t'u k'esî ij xo nedihişte,
Emit kêmin, Xwedê û Şîxadî t'emem.

Примечания

[1] *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 183.
[2] Там же.
[3] *Брагинский И. С.* Иранское литературное наследие М., 1984. С. 202.

[4] *Isya J.* Devil worship the sacred books and traditions of the Yezidis. Boston, 1919. P. 106; *Furlani G.* I santi dei Yezidi // Orientalia. Roma, 1936. Vol. 5. P. 74—75.

[5] Сказание на языке оригинала опубликовано в кн.: Зарготьна к'ӧрда. Ереван, 1978. Р'уп'ела 307.

[6] Запись произведена в селе Аршкибар, каза Африн, Сирийская Арабская Республика.

[7] نێزدیاتی لبه ر رۆشنایا هندە ك تیكستید تاینی نێزدیان، خدری سلیمان، خلیلی جندی، بە غدا ۱۹۷۹ ل ۱٤۸۰

[8] Так, куплеты 70—74 из варианта № 3 отсутствуют в иракском варианте (вариант № 4). В варианте № 2 налицо пропуски куплетов и пр.

[9] *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература. С. 184.

[10] Ибрахим бын Адхам бын Мансур бын Язид бын Джабр (Абу Исхан) ал-Иджли принадлежал к арабской племенной группе Бакыр бын Ваил. Умер, по сведениям большинства источников, в 777/78 году (The Encyclopaedia of Islam. Leiden; London, 1969. Vol. 3, Fasc. 55—56. P. 985).

[11] The Encyclopaedia of Islam. P. 985.

[12] *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература. С. 184—185.

[13] Там же. С. 185.

[14] Там же. С. 183.

[15] Պատմութիւն մանկանն եվ աղջկանն։ Պատմութիւնն յաղագս Պահլուլ թագավորին։ Աշխատասիրութեամբ Արմենուհի Սրապեանի։ Երեվան։ 1933, էջ 153 - 154։

О СЕМАНТИКЕ СЛОВА *ALA* В ЭПОСЕ «ДЕДЕ КОРКУТ»

А. П. Векилов
Санкт-Петербургский государственный университет

Замечательный средневековый эпос «Книга моего деда Коркута на языке племени огузов» («Деде Коркут») до наших дней сохранился в двух рукописях — дрезденской и ватиканской. Ватиканская неполная, содержит лишь 6 дастанов из двенадцати, а дрезденская — полная и к тому же, как пишет известный исследователь этого эпоса М. Эргин, «с точки зрения грамотности письма и орфографии дрезденская рукопись представляет собой хороший экземпляр» (9, с. XIII).

Над дрезденской рукописью, ее научным изучением и переводом эпоса на русский язык со студенческих лет (с 1891 г.) до конца жизни трудился академик В. В. Бартольд. На протяжении десяти лет — с 1894 до 1904 г. — он опубликовал тексты в арабской графике I, II, III и V дастанов с их переводом на русский язык в «Записках Восточного отделения Русского археологического общества» (Т. VIII. СПб., 1894. С. 203—218; Т. IX. 1899. С. 175—193; Т. XII. 1900. С. 037—059; Т. XV. 1904. С. 1—38). Перевод всего эпоса В. В. Бартольд завершил к 1922 г. Однако в те годы он не был опубликован. Рукопись перевода после смерти В. В. Бартольда (1930 г.) пролежала в Архиве АН СССР в Ленинграде еще двадцать лет.

Благодаря стараниям профессоров Г. М. Араслы и М. А. Тахмасиба перевод В. В. Бартольда всего эпоса «Деде Коркут» впервые был опубликован в 1950 г. в г. Баку. Книга была снабжена примечаниями и дополнениями к переводу (2, с. 159—203).

В 1962 г. Академики В. М. Жирмунский и А. Н. Кононов в серии «Литературные памятники» повторно издали эпос «Деде Коркут» в переводе В. В. Бартольда. В книгу были включены статьи, посвященные изучению памятника, и «Примечания к переводу» (3, с. 259—280), составленные А. Н. Кононовым.

В этих двух книгах текст перевода В. В. Бартольда был сохранен без изменений. Г. М. Араслы и М. А. Тахмасиб во вступительном слове к книге писали, что «перевод В. В. Бартольда по своему качеству является наилучшим из существующих на различных языках переводов... учитывая научное и историческое значение труда крупнейшего русского ученого, текст перевода публикуется без изменения» (2, с. 6). Таким же образом поступили В. М. Жирмунский и А. Н. Кононов — перевод В. В. Бартольда оставили неприкосновенным, так как считали, что «выдающиеся художественные достоинства (перевода. — *А. В.*)

исключали возможность редакционной правки и уточнения по мелочам» (3, с. 7). Перевод В. В. Бартольда был высоко оценен и другими востоковедами. Так, например, чл.-кор. АН СССР А. Ю. Якубовский писал: «Переводы В. В. Бартольда обладают не только научными, но и художественными достоинствами. В. В. Бартольду удалось так перевести этот памятник народного творчества, что даже самый искушенный и строгий читатель получит подлинное наслаждение и почувствует аромат кочевой жизни и кочевого быта» (3, с. 121).

Между тем работавший над своим переводом в течение многих лет В. В. Бартольд в опубликованном только частично «Введении к переводу "Книги Коркута"» счел нужным оговорить, что «настоящий перевод, конечно, не может считаться окончательным; прогресс тюркологии, как в смысле открытия нового материала, так и в смысле более полного и тщательного изучения старого, несомненно даст повод ученым еще не раз возвращаться к памятнику такого исключительного значения, как "Коркут"» (3, с. 6).

И естественно, издатели «Деде Коркута» 1950 и 1962 гг., о которых речь шла выше, к русскому переводу В. В. Бартольда предложили множество уточнений и поправок. А. Н. Кононов в «Примечаниях» (3, с. 259—280) учел комментарии к переводу самого В. В. Бартольда (рукопись хранится в Архиве РАН в Санкт-Петербурге; ф. 68, оп. 1, № 183, «Введение», л. 1—49), «Примечания» Г. М. Араслы и М. А. Тахмасиба (2, с. 159—203) и работы О. Ш. Гекяйа, М. Эргина, Э. Росси и других тюркологов, внесших коррективы к чтению текста эпоса и исправления явных искажений и описок рукописи (см.: 3, с. 281—285).

В. М. Жирмунский и А. Н. Кононов справедливо считали (и в настоящее время, спустя 40 лет, можно согласиться с ними), что «заменить перевод В. В. Бартольда другим переводом нет оснований, но внести в него поправки, которые теперь можно сделать, опираясь на достижения тюркологии и результаты, добытые многочисленными исследованиями этого замечательного памятника, совершенно необходимо» (3, с. 6—7).

Моя поправка к русскому переводу касается только одного слова, а именно *ala*, часто употребляемого в эпосе «Деде Коркут».

Слово *ala* было предметом внимания А. Н. Кононова в его известной статье «Семантика цветообозначений в тюркских языках» (4). Андрей Николаевич писал о полисемантичности слова *ala* в тюркских языках, где оно «широко используется как компонент-детерминатив в сложных словах, обозначающих представителей животного и растительного мира, а также географические названия» (4, с. 178). Эти отмеченные А. Н. Кононовым особенности слова *ala* в полной мере проявляются и в эпосе «Деде Коркут».

Ala в качестве определения к целому ряду существительных в тексте эпоса встречается 93 раза (9, с. 11). В дрезденской и ватиканской рукописях (в арабской графике) оно начертано в двух вариантах — الا ,الا и всюду без мадды. В данном случае эти начертания в тексте «Деде Коркут» ни фонетически, ни семантически друг от друга не от-

личаются и представляют собой случаи, часто встречающиеся в тюркских рукописных памятниках как проявление орфографической непоследовательности.

Поправки к переводу на русский язык сложных слов с определительным компонентом *ala* по семантическим признакам можно разделить на 4 группы:

1-я — *ala*, обозначающее масть, окраску шерсти животных и перьев птиц, пестроту шатров и украшение предметов вооружения;

2-я — *ala* как типологическое определение гор и ороним;

3-я — *ala* в функции определения цвета глаз человека;

4-я — *ala* как определение поведенческих особенностей человека и некоторые частичные значения этого слова.

1-я группа. Слово «ala», его производные (*alaca*, *alacık*) и определительные словосочетания с его участием отмечены во многих тюркско-русских, тюркских толковых и диалектальных словарях с широким диапазоном значений. Применительно к группе слов первого раздела в словарях приведены следующие значения: разноцветный, пестрый, пятнистый, пегий, полосатый, сизый, серый и различные сочетания этих слов — серо-бурый, темно-серый, серо-пегий, черно-пестрый, соврасо-пегий и т. д. В тексте эпоса слово *ala* в качестве определения употребляется по отношению к животным и птицам: *geyik* (200.3) [1] — олень, *köpek* (184.5) — собака, *kaz* (187.8) — гусь, *yılan* (168.1) — змея; к словам, обозначающим жилище: *çadır* (14.4) — шатер, *sayvan* (235.6) — навес от солнца, *gerdek* (189.11) — шатер для новобрачных; предметы домашнего обихода: *ḳalı* (36.4) — ковер, *yorġan* (198.4) — одеяло; предметы вооружения: *-oḫ* (242.10) — стрела, *ḳalḳan* (133.11) — щит, *gönder* (302.10) — пика. В. В. Бартольд в переводе на русский язык ко всем перечисленным существительным избрал прилагательное «пестрый». Подобное повторение одного и того же слова, конечно, снижает художественно-выразительные возможности русского перевода. Но принимая во внимание высокое художественное достоинство перевода и его безукоризненный стиль, можно допустить, что В. В. Бартольд преднамеренно выбрал одно слово «пестрый» для того, чтобы в своем переводе сохранить стиль оригинала, где слово *ala* как определение употреблено ко всем перечисленным выше существительным.

Безусловно, прилагательное «пестрый» в русском переводе в отдельных случаях весьма удачно передает смысл *ala*. Но, к сожалению, это не во всех случаях так. Поэтому, пользуясь материалами, которые предлагают современные словари тюркских языков, можно подобрать другие синонимичные слова, адекватно передающие значение слова *ala* и сочетающиеся с определяемым в каждом конкретном случае. Не претендуя на окончательный вариант, можно, например, предложить сле-

[1] Здесь и далее после примеров из эпоса в скобках приведены: первая цифра — страница дрезденской рукописи, цифра после точки — номер строки по факсимильному изданию М. Эргина (8, с. 1—154). Транскрипция примеров латинскими буквами тоже дана по этой книге, раздел «Metin» (8, с. 71—251).

дующие определения к примерам, взятым из текста эпоса: пятнистый олень, пестрая собака, серый гусь (см., например: *ала карга* — серая ворона; 6, т. 1, с. 351), полосатая змея, разноцветный шатер, навес из ярких тканей, разукрашенный шатер для новобрачных, яркий ковер, пестрое одеяло, стрела, раскрашенная полосками, разрисованный щит, пика, украшенная насечкой (3, с. 262, примеч. 23) и т. д.

2-я группа. Словосочетание *ala tağ* (20.6, 76.2, 181.7, 200.6, 240.6 и др.) в тексте эпоса встречается 18 раз. Это же определительное словосочетание известно и в современных тюркских языках: казахском (*алатау*), азербайджанском, туркменском, турецком (*аладаг*), киргызском (*алатоо*), узбекском (*олатог*) и т. д. Это сложное слово с дериватами как в современных тюркских языках, так и в эпосе «Деде Коркут» выступает в двух значениях. Во-первых, как «термин, имеющий типологическое значение, и обозначает горы с вечно снежным покровом или высотной поясностью. Высокогорная зона таких хребтов отличается пестротой» (5, с. 46), т. е. *ala tağ* на русский язык можно перевести, как предлагал А. Н. Кононов, «снеговая гора, гора, покрытая снегом» (3, с. 262, примеч. 23), можно перевести и как «высокая гора» (в азербайджанском языке высокие ворота во двор дома называются *ала капы*; см.: 1, т. 1, с. 83). Во-вторых, иногда типологический термин «аладаг» переходит в название горы. «На картах Средней Азии такие названия можно встретить очень часто» (5. с. 47), горы Аладаг имеются на востоке Турции и в Синьцзяне.

В переводе В. В. Бартольда во всех случаях словосочетание *ala tağ* переведено как «пестрая гора». В противоположность В. В. Бартольду М. Эргин, издавший текст «Деде Коркут» в транскрипции латинскими буквами, принял другую крайность — за исключением трех случаев (20.6, 240.6, 241.9), все остальные случаи, на мой взгляд — недостаточно обоснованно, транскрибировал с прописными буквами как название определенной горы.

3-я группа. Слово *ala* в качестве определения цвета глаз персонажей (*ala gözlü*) эпоса в тексте «Деде Коркут» употреблено 32 раза. Во всех случаях В. В. Бартольд словосочетание *ala gözlü* перевел как «светлоокий», «светлые очи» и «светлые глаза».

Понятие «светлоокий» («светлые очи», «светлые глаза») в русской речевой культуре воспринимается как глаза не темные, т. е. светлые серые и светлые голубые.

Были ли глаза персонажей эпоса «Деде Коркут» светлыми? Ответ на этот вопрос следует искать в двух аспектах — антропологическом и лингвистическом.

Тюркология не располагает источниками, описывающими внешние особенности древних огузов. Однако мы можем прибегнуть к косвенным источникам в поисках ответа на наш вопрос.

Известно, что длительное время компактно живущие этносы надолго сохраняют антропологические особенности своих предков. Следовательно, следы этнических признаков древних огузов, в среде которых сложился эпос «Деде Коркут», можно обнаружить у современных азер-

байджанцев, туркмен и турок, отпочковавшихся от древних огузов в X—XI вв. Важным свидетельством родства этих народов является близость грамматического строя их языков (огузская группа языков), близки и антропологические признаки их, которые проявляются в цвете глаз и в цвете волос. У подавляющего большинства представителей этих народов глаза черные или карие, волосы прямые, черные или каштановые. Так, например, антрополог Л. В. Ошанин, тщательно обследовавший туркмен в 1952—1953 гг., приводит следующие данные о цвете их глаз: среди мужчин темноглазые составляют 88,38 %, среди женщин — 90 % (12, с. 144, табл. 75; с. 181, табл. 115). Об этих же признаках у турок, наиболее отдаленной на запад ветви огузов, пишет профессор Д. Е. Еремеев: «Для турок... характерна сильная пигментация — черные или карие глаза, черные или каштановые волосы» (13, с. 223).

Гипотетический вывод о том, что у персонажей эпоса «Деде Коркут» глаза были карими или черными, можно подкрепить еще и данными лексики.

В турецких живых диалектах, в которых, как известно, сохранились до наших дней многие архаичные элементы средневекового языка, имеются важные сведения о значении слова *ala*. В турецком многотомном диалектальном словаре в гнезде слова *ala* под вторым и третьим значениями приведены следующие толкования: «2. Kahverengi ile kırmızı arası bir renk. 3. Açık kahve rengi, elâ (göz hakkında)» (11, с. 167) («2. Цвет средний между кофейным и красным. 3. Бледно-кофейный цвет, карий (о глазах)»). Это же значение перекочевало с пометой «народно-просторечный» в современный турецкий толковый словарь: «2. Açık kestane renginde olan, elâ (göz)» (10, с. 43) («Что-либо бледно каштанового цвета, карий (о глазах)»). Отсюда можно сделать вывод, что частично *ala gözlü* следует переводить на русский язык как «кареглазый». (Частично потому, что эпитет *ala gözlü* в другом контексте имеет иное значение. Об этом см. ниже.) Выбор определяется контекстом повествования. Если данный эпитет употребляется для подчеркивания привлекательности, красоты девушек и удалой молодости юношей, эпитет «кареглазый», имеющий еще и оттенок ласкательности, здесь более уместен. Например: «Ala gözlü oğluna al duvaḫlu gelin aldı» (252.13—253.1) («Взял для своего кареглазого сына невесту с алым покрывалом на лице»); «Ag yüzlü ala gözlü kizlar" (32. 12—13) («Белолицые, кареглазые девушки»). «Ala gözlü biglerle yedim içdim» (239.12—13) («Я ел и пил с кареглазыми беками»). Подобные сцены в эпосе встречаются около 10 раз.

4-я группа. Когда на страницах эпоса описываются сцены битвы дружинников с неверными или сцены большой охоты, в которых принимает участие значительное число воинов во главе с их беками-предводителями, значение эпитета *ala gözlü* меняется существенным образом. Обратимся к примерам из эпоса: «Kırk ala gözlü yigidin Uruz boyuna aldı» (126.9). В. В. Бартольд перевел так: «Сорок светлооких джигитов взял с собой Уруз» (3, с. 50). О сорока дружинниках в эпосе го-

ворится еще 2 раза (131.7, 141.6—7), во многих случаях о боевых дружинниках говорится во множественном числе (186.7, 208.2, 239.1—2, 241.10 и др.). Еще два примера: «Ala gözlü yigitlerüm kırdırmadım» (242.1) («Своим светлооким джигитам не дал погибнуть») (3, с. 85), «Ala gözlü üç yüz yigidün mana virgil» (246.3—4) («Дай мне своих трista светлооких джигитов») (3, с. 87).

Очевидно, что в приведенных примерах не о цвете глаз речь идет, а говорится о воинских достоинствах дружинников, их храбрости, их отваге.

На значение *ala gözlü* «храбрый», «отважный» обратил внимание А. Н. Кононов в процитированной выше статье «Семантика цветообозначений...» В разделе о семантике прилагательного *ала* Андрей Николаевич приводит сведения об *alagöz* из упомянутого выше турецкого диалектального словаря в значении «храбрый» и дополняет, что «словосочетание "ala gözlü" встречается в "Китаб-и Дедем Коркут"» (4, с. 178). В диалектальном словаре в гнезде «Alagöz» в первом значении приведены слова «Cesur, yigit» (11, с. 187) — «храбрый», «отважный». Таким образом, в приведенных и других подобных примерах определительную группу *ala gözlü yigit* на русский язык следует перевести как «храбрый (отважный) дружинник».

Слово *ala* в эпосе употреблено еще в двух местах, и в каждом из них в разном значении. Первый случай, где *ala* фигурирует как прилагательное к слову *leşker* «войско» во фразе «Ala taga ala leşker ava çıkdı» (37.13). В. В. Бартольд это прилагательное перевел как «пестрый». А. Н. Кононов в «Примечаниях к переводу», исходя из значения слова *ала* в якутском языке («бросающийся в глаза», «отменный», «явный»; 14, стлб. 62), предложил перевод в следующей редакции: «На снежную гору поднялось отборное войско на охоту» (3, с. 262, примеч. 23). Перевод Андрея Николаевича подкрепляется еще и значением слова *ала* в киргизском языке: «видный», «солидный», «недюжинный» (7, с. 44).

Второй случай касается слова *ala* во фразе «Dan dansuḫ ala yaḫşı armağanlar aldılar» (69.12). В этом предложении слово *ala* стоит перед качественным прилагательным *yaḫsi* («хороший») в усилительной функции, следовательно, фразу можно перевести так: «Они купили весьма редкие, очень хорошие подарки».

В указателе к тексту «Деде Коркута» М. Эргин приводит еще 7 случаев употребления в эпосе слова *ala* (9, с. 11). Несмотря на сходство в написании и звучании этих семи случаев *ala* в значении «пестрый», «разноцветный» и т. д., они между собой ни генетически, ни функционально не связаны. В упомянутых случаях (55.13—56.1, 56.1, 124.12—13, 125.1, 125.3, 138.2—3, 149.3) *ala* состоит из ныне не употребляемого в современных огузских литературных языках, но отмеченного в турецком диалектальном словаре слова *al — ön, ön taraf* (11, с. 166) «перед», «передняя сторона», оформленного аффиксом дательного падежа *-a*. В тексте эпоса это слово употреблено в качестве послелога-имени, уточняющего направление действия глагола — вперед. Один пример: «Kar-

şum ala bakdugumda seni gördüm» (125.3) («Как посмотрел перед собой, тебя увидел») (3, с. 49). По синтаксической структуре остальные фразы очень близки к приведенному примеру. Следовательно в указателе к тексту «Деде Коркута» этот послелог-имя в дательном падеже *ala* надо было подать как словарное слово *al* без аффикса, но не как *ala*.

Проблемы исправления и дополнения к переводу на русский язык уникального памятника огузского фольклора «Китаб-и дедем Коркут» — важная и актуальная задача наших тюркологов. За долгие годы к переводу на русский язык этого памятника предложено много замечаний. Достаточно сказать, что число исправлений и примечаний к переводу, которые опубликовали А. Н. Кононов, Г. М. Араслы и М. А. Тахмасиб, достигает тысячи. Замечания к переводу высказывали и другие тюркологи. Все они заслуживают внимания. Конечно, среди них имеются спорные, но есть и такие, которые следует принять без оговорок. Тюркологу, который займется подготовкой к изданию исправленного и дополненного перевода В. В. Бартольда «Деде Коркут», не обойтись без изучения исследований в этой области ученых других стран, в первую очередь России, Турции, Азербайджана.

Литература

1. Толковый словарь азербайджанского языка. Т. 1 / Сост. А. А. Оруджов. Баку, 1966 (на азербайдж. яз.).
2. Деде Коркут / Пер. В. В. Бартольда; Подгот. к печ. Гамид Араслы и М. Г. Тахмасиб. Баку, 1950.
3. Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / Пер. акад. В. В. Бартольда; Изд. подгот. В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л., 1962.
4. *Кононов А. Н.* Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. М., 1978.
5. *Мурзаев Э. М.* Словарь народных географических терминов. М., 1984.
6. *Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий. Т. 1. СПб., 1893.
7. *Юдахин К. К.* Киргизско-русский словарь. М., 1965.
8. *Ergin Muharrem.* Dede Korkut Kitabi. Cilt 1: Giriş. Metin. Faksimele. 2: Baski. Ankara, 1989.
9. *Ergin Muharrem.* Dede Korkut Kitabi. Cilt 11: Indeks. Gramer. Ankara, 1963.
10. Türkçe Sözlük. Cilt 1: Yenibaski. Ankara, 1988.
11. Türkiye'de Halk Agzindan Derleme Sözlügü. Cilt 1: A. Ankara, 1963.
12. *Ошанин Л. В.* Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народа. Ч. 3. Ереван, 1959.
13. *Еремеев Д. Е.* Этногенез турок. М., 1971.
14. *Пекарский Э. К.* Словарь якутского языка. М., 1958.

ИСТОРИЧЕСКИ НЕМОТИВИРОВАННЫЙ МАДЖГУЛЬНЫЙ ГЛАСНЫЙ КАК ЗНАЧИМАЯ АРЕАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТНАЯ ЧЕРТА[1]

Ю. А. Иоаннесян
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

Одну из характерных особенностей таджикского языка в сравнении с персидским составляет переход в маджгульные звуки исторически немаджгульных *ĭ*, *i*; *u* перед фарингальными *h*, ‘ в закрытом слоге. Явление это заслуживает внимания еще и потому, что выступает одной из наиболее универсальных черт таджикского языка. Как отмечает В. С. Расторгуева, особенно распространен переход *i* > *e*, свойственный не только литературному языку, но и всем таджикским говорам[2]. Приведем некоторые примеры из последних, абстрагируясь от разнообразия тембра [*e*] в диалектах[3]:

e < *ĭh*	*e* < *ĭh*	*e* < *ĭ‘*
бадахш. *gire*[4] ‘узел’	бадахш. *saheh*[5] ‘верный;	дарваз. *toleh*[6] ‘счастье’
куляб. gъге[7]	‘здоровый’[8]	пенджикент. toleh[9]

[1] Исторически [*e*] в новоперсидском восходит к древнеиранским **ai*, **aya*, **iya*. Тот же звук, возникший в ряде диалектов ареала в поздний период в результате комбинаторных изменений и не отражающий указанных закономерностей, в словах иранского и арабского происхождения назван в настоящей статье «исторически немотивированным».

[2] *Расторгуева В. С.* Опыт сравнительного изучения таджикских говоров. М., 1964. С. 29.

[3] Так, в некоторых диалектах звук этот имеет очень закрытый вариант, воспринимающийся на слух как средний между *e* и *i*, в других он представляет собой дифтонгоид (ср.: *Соколова В. С., Неменова Р. Л., Богорад Ю. И.* Новые сведения по фонетике иранских языков // Труды Института языкознания. Т. 1. М., 1952. С. 164; *Соколова В. С.* Фонетика таджикского языка. М.; Л., 1949. С. 10), что позволило исследователям транскрибировать его по-разному. Такое многообразие, однако, принципиально не меняет общей картины, так как все фонетические варианты маджгульного [*e*] принадлежат к единой фонеме, занимающей самостоятельную нишу в фонетической системе диалекта и не сливающейся с [*i*].

[4] *Розенфельд А. З.* Таджикско-русский диалектный словарь. Л., 1982. С. 80.

[5] *Мурватов Ч.* Шеваи чанубии забони точики. Ч. 5. Душанбе, 1982. С. 140 (№ 966).

[6] *Розенфельд А. З.* Дарвазские говоры таджикского языка // Труды Института языкознания. Т. VI. М., 1956. С. 201.

[7] *Соколова В. С., Неменова Р. Л., Богорад Ю. И.* Указ. соч. С. 158.

[8] Число примеров, иллюстрирующих интересующий нас переход в данной позиции, могло бы возрасти за счет религиозно-культовой лексики, как в диалектах дари (ср. ниже). Последняя, однако, редко становилась объектом внимания советских исследователей, в работах она почти не встречается.

[9] *Иванова С. Ю.* Материалы по пенджикентскому говору // Труды Института языкознания. Т. VI. С. 282.

каратаг. *gireh* [1]
каратег. *farbe* [3] 'жирный'
ашт. *farbeh* [5]
кассан. *farbeh*
ленинаб. *farbeh*
канибад. *farbeh*
бадахш. *menat* [9] 'труд'
куляб. *mehnat* [10]
варз. *mehnat* [11]
ферг. *mehnat*
сох. *mehnat*
чуст. *menat*
бадахш. *de(h)qon* [12]
'крестьянин'
каратег. *dehqun* [13]
дарваз. *dekun* [14]
Варганза [15] *deqon* [16]
куляб. *behtar/betar/be* [17]
'лучше'
горонский [18] *betar* [19]
пенджик. *beh* [20]

куляб. *tobe'* [2] 'подчиненный';
дарваз. *tobeh* [4] 'область'
куляб. *Vose* [6], *Ne'matulo* [7]
(имена собственные)
badfe'l [8] 'злой'

Несмотря на то что из диалектов дари Афганистана изучены лишь немногие, можно с уверенностью констатировать, что это явление не ограничено одной только Средней Азией, но широко представлено за ее пределами — в Афганистане. Оно регулярно отмечается в говоре Кабула. Ср.: *dê* [21] (<*deh*) 'деревня', *bê* (<*beh*)/*bêtar* (<*behtar*) 'лучше',

---

[1] *Успенская Л. В.* Каратагский говор таджикского языка. Сталинабад, 1956. С. 222.
[2] *Мурватов Ч.* Указ. соч. С. 140 (№ 966).
[3] Там же. С. 54 (№ 2207).
[4] *Розенфельд А. З.* Дарвазские говоры... С. 201.
[5] Здесь и далее см.: *Расторгуева В. С.* Очерки по таджикской диалектологии. Вып. 5: Таджикско-русский диалектный словарь. М., 1963. С. 196.
[6] *Неменова Р. Л.* Кулябские говоры таджикского языка (северная группа). Сталинабад, 1956. С. 100. № 543.
[7] В тексте осложнено послелогом. — *Неменова Р. Л.* Указ. соч. С. 91. № 244.
[8] Там же. С. 95. № 406.
[9] *Розенфельд А. З.* Таджикско-русский диалектный словарь. С. 124.
[10] *Мурватов Ч.* Указ. соч. С. 175.
[11] Здесь и далее см.: *Расторгуева В. С.* Опыт... С. 135.
[12] *Розенфельд А. З.* Таджикско-русский диалектный словарь. С. 66.
[13] *Мурватов Ч.* Указ. соч. С. 98 (№ 839).
[14] *Розенфельд А. З.* Дарвазские говоры... С. 202.
[15] Один из таджикских говоров на территории Узбекистана.
[16] *Махмудов М.* Лахчахои точикони райони Китоб. Душанбе, 1978. С. 13.
[17] *Мурватов Ч.* Указ. соч. С. 256 (№ 2297), 188 (№ 369), 211 (№ 541).
[18] Один из говоров Горно-Бадахшанской автономной области.
[19] *Богорад Ю. И.* Горонский говор таджикского языка // Иранский сборник: К 75-летию проф. И. И. Зарубина. М., 1963. С. 56.
[20] *Иванова С. Ю.* Материалы по пенджикентскому говору. С. 318.
[21] Здесь и далее см.: *Фархади Р.* Разговорный фарси в Афганистане / Пер. с фр. Б. Я. Островского. М., 1974. С. 33, 34, 60.

gerê[1] (<*gereh*) 'узел', *dêqân* (<*dehqân*) 'крестьянин', *čêra* (<*čehra*) 'лицо', *mêr* (<*mehr*) 'любовь'; *tazbê* (<*tasbih*) 'четки', *tarâbê* (<*tarâwih*) — ночная молитва во время рамазана; *šêr* (<*še'r*) 'стих', *êtebâr* (<*e'tebâr*) 'доверие', *tâlê* (<*tâle'*) 'рок'; *Samê* (<*Sami'*) — имя собственное, *wâqê*[2] (<*wâqe'*) 'происшедший', *êtemâl* (<*ehtemâl*) 'вероятность'[3]. Зафиксированы также отдельные примеры данного перехода в якаулангском диалекте хазарейцев: *dēγů* 'крестьянин', *čēra* 'лицо'[4]. В западном Афганистане, в зоне распространения говоров хорасанского типа, ситуация иная. Историческому [*i*] перед *h* и ' нередко соответствует более широкий по артикуляции звук. Так, у выходца из провинции Бадхиз[5] в 1981 г. нами зафиксирована форма *dägoni* 'крестьянский труд', у выходца из провинции Гор[6] — *dägoni/dogoni* (ср. *dɛât-ä digə* 'другие деревни'). Ср. у последнего тот же аллофон (исторически краткого) [*e*] или [*a*] в позициях, никак не связанных с рассматриваемым в данной статье явлением: *dɛl bɛ dɛl*.

Расширение гласного в таком положении, хоть и нерегулярно, наблюдается и в говорах района Герата. Наиболее показательными в этом отношении выступают примеры, в которых это явление отмечается в абсолютном исходе слова под ударением, то есть в позиции, особенно благоприятной для сохранения качественных характеристик фонем и их возможных аллофонов: *gɪrə*[7] 'узел', *zärapuš* 'бронетранспортер', *mačetǰâma/masčetǰâmɛ* 'соборная мечеть' (ср. эквиваленты этих слов в литературном дари: *gereh*, *zerehpôš*, *masǰed-e ǰâme* (<*ǰamī'*)). При этом исторический [*ī*] в аналогичных позициях, в отличие от рассмотренных выше таджикских, кабульского и других диалектов, в которых он перешел в маджгульный гласный, остается без изменений: *tespi* 'четки', *tafri/təfri*

---

[1] В отечественных словарях это слово неверно транскрибируется *gera*, в форме, впервые приводимой Л. Богдановым (*Bogdanov L.* Stray notes on Kabuli Persian // Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1930. Vol. 26. N 1). Он не выделял в Афганистане территориальных диалектов, что соответствовало современному на тот момент уровню знаний о языке дари (фарси-кабули), научному изучению которого Л. Богданов положил начало. Вышеупомянутая форма, если она верно передана, не могла быть записана от кабульцев.

[2] Этот и нижеследующий примеры заимствованы из работы Т. Н. Пахалиной (*Пахалина Т. Н.* К Характеристике кабульского просторечия // Индийская и иранская филология. М., 1964. С. 30, 32, 58), но приводятся в настоящей статье в видоизмененной, более привычной применительно к современному дари транскрипции.

[3] Широкое распространение данного фонетического явления в говорах дари отражено в транскрипции народных четверостиший из разных областей Афганистана, вышедших в сборнике: *betê*, *bêtar*, *tâlê*, *cêra* и т. п. (*Asadollâh Šu'ûr.* Tarânahâ-ye Kôhsâr. J. 1, Kâbol, 1353. P. 409).

[4] *Ефимов В. А.* Язык афганских хазара (якаулангский диалект). М., 1965. С. 22.

[5] Об этом информанте по имени Мохаммад Али мы располагаем лишь незначительными сведениями: неграмотный, основной вид деятельности — батрацкий труд.

[6] Этот информант по имени Назар Мохаммад имел среднее специальное образование и происходил из дер. Какари-Сийасанг области Пахаван.

[7] Звук в данной транскрипции представляет собой вариант *ä* (гласного первого ряда ниже среднего подъема) с несколько менее отчетливой артикуляцией.

'отдых', *piy* 'жир' (ср. *tasbih, tafrih, pih* литературного дари). В иранской части Хорасана наблюдается то же явление: ср. расширение *e* > *ä* перед *h* в говоре Мешхеда: *mähräbani* 'любезность', *bädä* — пов. накл. глагола 'давать', *dä* 'деревня' [1], *mäh* 'туман', *motavajjäh* 'обращающий внимание' [2] (ср. *mehrebåni, meh, motavajjeh* литературного персидского языка). В материалах В. А. Иванова из северного Хорасана встречаются аналогичные примеры: *bäytärum ku* [3] 'сделай меня лучше', *čahrä* (*chahrä*) 'лицо'. Наличие *a/ä/ə/ɛ*, соответствующих исторически краткому [*i*] перед ' и *h*, исключает допущение перехода в данной позиции *e* в маджгульный. Чтобы убедиться в этом обратимся к гератскому диалекту [4]. В последнем звук *ê* не выступает в качестве самостоятельной фонемы. Находясь на продвинутой стадии слияния с *i*, постепенно превращаясь в аллофон единой с *i* фонемы, о чем свидетельствуют многочисленные дублетные формы: *šêr/šir* 'лев', *sêr/sir* 'сытый' [5] и т. п., *ê* имеет явную тенденцию к сужению и не представлен широкими вариантами. Узость *e* (*ê*) характерна даже для таджикских говоров [6] и кабульского диалекта [7], в которых маджгуль сохраняется в виде полноправной фонемы. Применительно к рассматриваемой позиции это подтверждается еще и чередованием *e/i* при передаче исследователями данного звука в транскрипции в опубликованных по таджикской диалектологии материалах: *gire/giri* [8] 'узел', *farbe/farbi* [9] 'жирный', *Vose/ Vosi* [10] — имя собственное и т. п. В гератском диалекте отмеченные звуки *a/ä/ə/ɛ* выходят за пределы диапазона гласного, соответствующего историческому [*ē*], попадая в орбиту других фонем — [*e*] или [*a*], сливаясь с вариантами одной из них (более точная интерпретация фонематической принадлежности *a/ä/ə/ɛ* в данном положении затруднена, так как при частом колебании *a/ɛ* (<*a*) в исходе слов налицо нейтрализация с фонологической точки зрения противоположения *a—e* (*ɛ*) в этой позиции [11]).

---

[1] *Massé H.* Contes en Persan Populaire // Journal Asiatique: Recueil de Memoire et de notice relatifs aux études publié par la Societe Asiatique. T. CCVI. Paris, 1925. N 2. P. 93, 101, 73.

[2] Два последних примера записаны нами от уроженца Мешхеда.

[3] Здесь и далее см.: *Ivanow W.* Rustic Poetry in the Dialect of Khorasan // Journal and Proceedings, Asiatic Society of Bengal (N. S.). Vol. XXI. 1925. N 3. P. 269 (N 52), 292 (N 171).

[4] Автором настоящей статьи было предпринято отдельное исследование гератского диалекта.

[5] *Иоаннесян Ю. А.* Место гератского среди диалектов дари-персидского языкового массива // Петербургское востоковедение. Вып. 7. СПб., 1995. С. 226.

[6] См. выше.

[7] В кабульском диалекте ê является закрытым, артикулирующимся на уровне выше среднего подъема (см.: *Пахалина Т. Н.* Указ. соч. С. 46).

[8] *Розенфельд А. З.* Таджикско-русский диалектный словарь. С. 80; *Она же.* Бадахшанские говоры таджикского языка. Л., 1971. С. 179; *Она же.* Намунахои фольклори Дарвоз. Душанбе, 1962. С. 129.

[9] *Мурватов Ч.* Указ. соч. С. 7, 54.

[10] *Неменова Р. Л.* Указ. соч. С. 100, № 543; 123, № 1219.

[11] Ср.: *Трубецкой Н. С.* Основы фонологии. М., 1960. С. 90—91.

Неправомерным было бы предположить, что «более открытый звук» выступает особым позиционным аллофоном маджгульного гласного в исходе слова в открытом слоге. В тех случаях, когда исторически маджгульный гласный оказывается в абсолютном исходе слова под ударением, он сохраняет свое типичное (закрытое) звучание вплоть до слияния с *i*[1]: *nêi/ni* (<*nē*) — частица отрицания; *bi* (<*abē*) 'без' — компонент составного союза. При этом его фонологическое противоположение гласному, соответствующему историческому *a*, в этой позиции сохраняется: *bi* (<*abē*) — *bə/be* (<*pad*) — предлоги и префиксы с разным значением. С другой стороны, *a/ä/ə/ɛ*, соответствующие исторически краткому *i* перед *h* и ʿ, в качественном отношении сливаются с вариантами фонемы, соответствующей историческому а в исходе слова. Так, звук *-ə* в *gɪrə* 'узел' совпадает с *-ə* в *šurə* (<*šura*) 'селитра'; *-ɛ* в *masǰetǰâmɛ* 'соборная мечеть' совпадает с *-ɛ* в *ǰɛmɛ* (<*ǰomʿa*) 'пятница' и в *moǰasɛmɛ* (<*moǰassama*) 'статуя'. Примечательно и позиционное распределение вариантов. Наиболее открытый звук отмечается перед словом или морфемой, начинающимися с *a*, закрытый — перед *y*: *pâk mačetǰâma aste*; ср.: *ma ǰetǰâme-ye Erât*; *maǰetǰâme-ya.*

Ср. ту же тенденцию в дистрибуции аллофонов фонемы, соответствующей историческому [a]:

gošnaam astom ; ср. *madgöu gušne-ye*;
deraxt-e pɛstaam aste ; ср. *pəste-ye xandân*;
bəm tay-ye kisaam bud ; ср. *se kise-ye sadtumani*;
barra am piš-e az in-ä ; ср. *bare-ye dige*;
čel tâ korram (< *korraam*) *ba rad-e az i* ; ср. *korre-ye pari* ;
rame-ye gusfand-a ; ср. *migä i rama az kin-a?*
vazifa anjâm mide ; ср. *vazife-yi-râ anjâm midaam* ; *ye vazife-yi mišä*

Знаменательно также совпадение в произношении слов *gɪr* (<*gereh*) 'узел' и *gɪr /ger /gɪrɛ* (<*gerya*) 'плач'.

Вышесказанное свидетельствует о том, что в диалектах Хорасана гласный в рассматриваемой позиции не является маджгульным [*e*]. Последний вывод сохраняет справедливость и по отношению к акустически более закрытым его вариантам, поскольку речь идет о единой фонеме. Следовательно, границей распространения перехода исторически краткого *i* в *ê* перед фарингальными выступает черта, разделяющая

[1] Иное допущение противоречило бы общему направлению эволюции фонологического типа иранских языков. Как отмечает Д. И. Эдельман, «исторические долгие гласные ненижнего подъема (типа *e*, *o*) в одних языках сохраняются в течение довольно длительного времени, в других имеют тенденцию к сужению; таков переход *o* > *ů* в таджикском, *o* > *u* в иронском диалекте осетинского и в персидском и т. д. Однако расширение е и о нигде не отмечается» (*Эдельман Д. И.* Опыт историко-типологического исследования иранских языков. Т. 1. М., 1975. С. 64).

две группы диалектов — афгано-таджикские и хорасанские[1], а само это явление[2] — один из отличительных признаков именно первой группы.

---

[1] По терминологии Р. Фархади, который впервые предложил научную классификацию всего массива диалектов трех близкородственных языков — персидского, дари и таджикского (*Фархади Р.* Указ. соч. С. 7). Автором настоящей статьи на основании результатов сравнительного исследования гератского, кабульского и тегеранского диалектов как характерных представителей ареалов соответственно хорасанского, афгано-таджикского и западного (по той же терминологии) предложено выделить хорасанские диалекты в самостоятельную группу (по Фархади, они составляют подгруппу наряду с афгано-таджикской внутри восточной группы) как центральную, сохранив название восточной группы за афгано-таджикскими диалектами (*Иоаннесян Ю. А.* Место гератского... С. 238).

[2] Привлекает внимание то обстоятельство, что данному явлению сопутствует одна особенность. В тех диалектах, в которых в рассмотренном положении перед фарингальными возникает маджгуль, тот же гласный отмечается в исходе двух слов — 'три', 'суббота' (а также композитов, в состав которых последнее входит), что представляется этимологически неоправданным (ср. *se*, *šambe* в литературном персидском): *se* в варзобском, общеферганском, уратюбинском, шахристанском и других диалектах (*Расторгуева В. С.* Очерки... С. 175; *Она же.* Опыт... С. 71), ср. *sê*, *sêyom*/*sêwom* в кабульском (*Фархади Р.* Указ. соч. С. 96, 98) и *se* в якаулангском диалекте (см.: *Ефимов В. А.* О месте хазара в таджикском языковом массиве (на материале якаулангского диалекта) // Индийская и иранская филология. М., 1964. С. 26); кулябские *yakšambe*, *čoršambe* (*Неменова Р. Л.* Указ. соч. С. 89, № 198; 148, № 3), *čoršanbe* — общее для юго-восточных таджикских говоров, *payšanbe* в бадахшанском (*Розенфельд А. З.* Таджикско-русский диалектный словарь. С. 53, 145), варзобские, общеферганские, уратюбинские и шахристанские *šambe*, *sešambe*, риштанское *šämbe* (*Расторгуева В. С.* Очерки.... С. 176, 220), ср. *šambê*, *pain-šambê* в кабульском (*Фархади Р.* Указ. соч. С. 77, 78, 51). В говорах хорасанского типа в этих словах наблюдается чередование *e*/*ə*/*ä*, что, как уже отмечалось, исключает отнесение данной фонемы к маджгульному *e*: *se*/*sä*, *säyyom* в мешхедском (*Massé H.* Contes en Persan Populaire. P. 85, 89, 90, 93), *sä* в кайенском (*Zomorrodian R.* Le Système verbal du Persan parlé à Qâyen // Studia Iranica. Vol. 3. 1974. Fasc. 1. P. 90), *šämbä* в сабзеварском (*Ivanow W.* Rustic Poetry. P. 292, N 167), *sə*/*sä*, *šombe*/*šombɛ* в гератском диалектах. В последнем то обстоятельство, что гласный в числительном 'три' немаджгульный, подтверждается и композитами типа *sätabagai* 'трехэтажный'. Краткий характер этого звука отражен и в транскрипции на арабской основе в словаре гератского диалекта: سلا، سپولی، سپایه, где он противопоставлен долгому в аналогичных образованиях кабульского: سه پولی، سه پایه (*Fikrat M. F.* Loghât-e zabân-e goftâri-ye Herât. Kabul, 1976. P. 99). Ср. также *sê-rôza*, *sê-pâya*, *sê-gâna*, *sê-barâbar* в кабульском (*Фархади Р.* Указ. соч. С. 99, 156, 180). Характерно, что в народной поэзии дари *sêrôza* рифмуется с *fêrôza* и *mêsôza* (*Asadollâh Šu'ûr.* Tarânahâ-ye Kôhsâr. P. 219, N 3). Вышесказанное не только означает, что разное отражение на синхронном уровне гласного в двух этих словах выступает одной из различительных черт говоров афгано-таджикского (восточного) типа, с одной стороны, и хорасанского (центрального), с другой. Сам характер фонетических различий в данных словах между диалектами, в которых имеет место переход в маджгуль исторически краткого [*i*] перед фарингальными в открытом слоге под ударением, и другими, противопоставляющимися первым по этому признаку, может указывать на то, что прежде гласный в этих словах соседствовал с фарингальным (*h*). Последний вывод подтверждает правильность возведения некоторыми исследователями числительного 'три' в новоперсидском к праформе **sih* (*seh*) (*Lorimer D. L. R.* The phonology of the Bakhtiari, Badakhshani and Madaglashti Dialects. London, 1922. P. 69, 135; *Wolff F.* Glossar zu Firdosis Schahname. Berlin, 1935. S. 534; *Tedesco P.* Dialectoligie der westiranischen Turfantexte // Le Monde Orientale. T. 15. Uppsala, 1921. P. 198; *Фархади Р.* Указ. соч. С. 33).

АБӮ СУЛАЙМĀН АЛ-ХАṬṬĀБӢ АЛ-БУСТӢ: ЖИЗНЬ И НАУЧНОЕ ТВОРЧЕСТВО ТРАДИЦИОНАЛИСТА X ВЕКА И ЕГО ИЗРЕЧЕНИЯ О ПОЛОЖЕНИИ В РЕЛИГИОЗНЫХ НАУКАХ

Себастиан Гюнтер
(Sebastian Günther)
Department of Near and Middle Eastern Civilizations
University of Toronto, Canada

На третьем конгрессе ориенталистов в 1876 г. — здесь, в Санкт-Петербурге, в этом столь богатом традициями европейской арабистики и исламоведения городе — М. Мерен выступил с докладом Exposé de la réformation de l'islamisme [1] и говорил о проблематике легитимации *калāма* в период после ал-Аш'арӣ (ум. 325/935—936). Его соображения были основаны на информации, почерпнутой из «К. Таби'ӣн» Ибн 'Асāкира (ум. 571/1176). Данное сообщение имеет целью продолжить тематику того доклада, однако несколько под другим углом зрения и с более скромными претензиями. Это значит, что ситуация теологических наук во второй половине X в. обсуждается в данном сообщении не на основании сведений, почерпнутых из более поздних источников, а на основании изречений современников. И далее здесь речь пойдет о мыслителе, который должен рассматриваться как автор не реформаторских, а традиционалистических воззрений.

1

Благодаря публикации аш'аритских источников Теодора Хаарбрюккера, который перевел «К. ал-Милал ва-н-ниḥал» аш-Шахрастāнӣ (ум. 584/1153) на немецкий язык [2], были созданы предпосылки для серьезного исследования средневековой исламской теологии западными исламоведами. С тех пор они, как известно, продвинулись вперед в этой области исследования — и не в последнюю очередь бла-

[1] Труды Третьего международного съезда ориенталистов в С.-Петербурге: 1876. Т. 2 / Под ред. барона В. Р. Розена. СПб; Лейден, 1879. С. 167—332.

[2] *Haarbrücker Th.* Abū-l-Fath Muḥammad asch-Schahrastānī's Religionsparteien und Philosophenschulen. T. 1—2. Halle, 1850—1851. Следует указать на более раннее издание с полными комментариями: *аш-Шахрастāнӣ*. Книга о религиях и сектах (Китāб ал-Милал ва-н-ниḥал). Ч. I: Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984; а также: *Shahrastani*. Livre des religions et des sects / Trad. avec introd. et notes par D. Gimaret et G. Monnot. Leuven (Peeters), 1986.

годаря многим новооткрытым или ставшим доступными через опубликование источникам. Из многочисленных новых публикаций [1] мне хотелось бы особенно сослаться на две статьи Джорджа Макдиси, представляющих для нас особый интерес [2]. Здесь он разделяет развитие средневековой исламской теологии на три периода [3]:

во-первых, время образования двух группировок среди мусульманских ученых с противоположными воззрениями по определенным центральным вопросам исламской теологии: а) традиционалистов, опирающихся на «веру» и отвергающих «разум», и б) рационалистов, прославляющих «разум» и придающих небольшое значение «вере»;

во-вторых, время деятельности ал-Аш'арӣ [4], который сначала был активным сторонником му'тазилитов и их рационалистических воззрений, однако позднее (ок. 300/912—913) обратился к нормативному исламу, или ортодоксии [5], сделав метод рациональной аргументации (*калām*) среди традиционалистов в определенной степени допустимым, и тем самым поставив ортодоксию на прочный аргументированный фундамент;

наконец, третья фаза, начавшаяся приблизительно в середине XI в., когда аш'ариты после периода утраты своей значимости, неожиданно появились снова и постепенно укрепили свое влияние. Дж. Макдиси показывает, что более чем сто лет разделяют деятельность ал-Аш'арӣ от воззрений поздних «этаблированных» аш'аритов — время, в течение которого сначала все еще доминировал строго традиционалистический элемент; и что аш'аритское мировоззрение могло утвердиться особенно в аш'аритской правовой школе или соответственно через нее. В связи с написанной в большом количестве, однако до сих пор не достаточно исследованной антикаламской литературой, в которой консервативно-традиционалистически настроенные ученые обращались не только против му'тазилитов, но и, что важно отметить, частично также против аш'аритов, он приводит [6] в сноске традиционалиста по имени Абӯ

---

[1] Ср. прежде всего: *Madelung W.* Der Kalām // GAPh II. С. 326—337, и приведенная там литература. *Cook M. A.* The Origin of *kalām* // BSOAS. 43 (1980). С. 32—43; *Corbin H.* History of Islamic Philosophy. London; New York, 1993 (пер. франц. издания 1964 г.), особенно глава «The Sunnī Kalām». С. 105—122. Хороший обзор всей проблематики дан в кн.: *Тауфик И., Сагадеев А.* Классическая исламская философия. М., 1990 (особ. С. 17—28); также см.: *Tilman Nagel.* Geschichte der islamischen Theologie. München, 1994. К самым интересным современным монографиям в этой области относится: *Gimaret D.* La doctrine d'al-Aš'arī. Paris, 1990.

[2] *Makdisi G.* Ash'arī and the Ash'arites in Islamic religious history. Part I // SI. 17 (1962). С. 37—80; Part II // SI. 18 (1963). С. 19—39; а также см.: *Makdisi G.* The juridical theology of Shāfi'ī: Origins and significance of *uṣūl al-fiqh* // SI. 59 (1984). С. 5—47.

[3] SI. 17. С. 38 и след.

[4] EI² I. С. 694—695; GAS I. С. 210—211.

[5] Именно в этом смысле (!) здесь и в дальнейшем, как и в западноевропейской литературе в целом, используются понятия «ортодоксия» и «ортодоксальный».

[6] См.: SI. 17. С. 38 и след.

Сулаймāн ал-Ḫаṭṭāбӣ (ум. 338/998) и дошедшее до нас название его произведения «ал-Ġунйа ‘ан ал-калāм ва-ахлихи» («Ненужность *калāма* и его приверженцев») [1]. Интересно, что в данном случае речь идет не о ханбалите, как ожидалось бы, а о шафи‘ите!

Так как исламоведение до сих пор удивительным образом не обратило нужного внимания [2] на этого, как нам хочется показать, замечательного представителя средневековой исламской духовной жизни, целью нашего сообщения является освещение жизни автора второй половины X столетия на основании разбросанной в источниках информации и краткая характеристика его методов работы, а также его научное творчество. Во второй части будут представлены высказывания ал-Ḫаṭṭāбӣ по вопросу развития средневековых теологических наук. Причем становится очевидным то обстоятельство, что хотя ал-Ḫаṭṭāбӣ и придерживается традиционалистической точки зрения в поле напряжения между традицией и реформой, тем не менее это не удерживает его ни от дифференцированной позиции по отношению к логической аргументации (*калāм*), ни от ясной критики (или в мусульманском понимании: самокритики) ортодоксальных представителей теологических наук.

2

Кто же такой был ал-Ḫаṭṭāбӣ? Полное имя нашего автора: Абӯ Сулаймāн Ḥамд б. Муḥаммад б. Ибрāхӣм б. ал-Ḫаṭṭāб ал-Ḫаṭṭāбӣ ал-Бустӣ. Он родился в раджабе 319-го/в июле 931-го года [3] в Бусте, в сегодняшнем Лашкаргāхе [4], городе в южном Афганистане. Встречающийся иногда в биобиблиографических трудах вариант имени Аḥмад (для Ḥамд) возник уже при его жизни. Имя-*нисба*, под которым он стал известным, восходит к его прадеду ал-Ḫаṭṭāбу. Говорят также, что он был потомком Зайда ибн ал-Ḫаṭṭāба, брата второго «*халифа* праведного пути» ‘Умара.

Средневековые мусульманские биографы однозначно считают его важным ученым в области хадисоведения и шафи‘итского права. Они характеризуют его как признанного авторитета (*аḥад ау‘ийат ал-‘илм фӣ замāнихи* [5], *имāм мин а‘иммат ас-сунна* [6], с обширными знаниями,

---

[1] Наряду с ним названы еще ханбалитский мистик ал-Анṣāрӣ ал-Ḫаравӣ (ум. 481/1088), автор произведения «Ẓамм ал-калāм» («Порицание *калāма*»), а также ханбалитский традиционалист Ибн Ḳудāма (ум. 620/1223) и его «Таḥрӣм анназар фӣ кутуб ахл ал-калāм» («Табуизация книг сторонников *калāма*»).

[2] О чем отчетливо свидетельствует короткая и частично неточная статья о его личности в EI². IV. С. 1131–1132б «al-Khaṭṭābī» (издатели); а Encyclopaedia Iranica вообще не упомянула его в списке ученых «al-Bostī».

[3] Ибн ‘Имāд III. С. 127.

[4] EIr. IV. С. 383–386.

[5] Ибн ‘Имāд III. С. 127.

[6] ас-Субкӣ III. С. 283.

как честного и надежного *муҳаддиṣа* (*ṣиқа мутаṣаббит*), а также как автора многочисленных достойных сочинений (*ṣāҳиб ат-таṣāнӣф алҳасана*[1]). Более того, он известен как литератор, филолог, лексикограф, а также как представитель поэзии времени Саманидов. Знаменитым, по преданиям, он стал благодаря трем большим компендиумам: «К. Ғарӣб ал-ҳадӣṣ», «К. А'лāм ас-сунна (фӣ шарҳ "Ṣаҳӣҳ" ал-Буҳāрӣ)» — который не дошел до нас — и не в последнюю очередь, благодаря своему, наверное, самому известному комментарию «Ма'āлим ас-сунан (фӣ шарҳ "Ṣаҳӣҳ" Абӣ Дā'ӯд ас-Сиджистāнӣ)».

Огромный интерес ал-Ҳаттāбӣ проявлял к *ҳадӣṣу* и праву. Чтобы собирать предания и слушать великих ученых своего времени (*а'имматʻаṣрихи*), он очень много путешествовал. Такие путешествия[2], были ли они в целях *талаб ал-'илм* или торговли, чем он зарабатывал себе на жизнь, провели ал-Ҳаттāбӣ почти через весь восток Халифата. При этом, как сообщает Йāқӯт, «перенимал он знания у многих людей»[3]. Так, уже в молодые годы он направляется из своего родного города Буст в Ирак изучать сначала в Багдаде юриспруденцию у шафи'итского *фақӣха* Ибн Абӣ Хурайры (ум. 345/956)[4] и у *муҳаддиṣа* и литератора Абӯ Бакра Ибн ан-Наджжāда (ум. 348/959)[5], а также *адаб* и филологию у Абӯ 'Алӣ аṣ-Ṣаффāра (ум. 341/952)[6]. В Басре он слушал лекции у признанного ученого права и *ҳадӣṣа* Абӯ Бакра Ибн Дāсса (ум. 346/957)[7]. Позже он направился в Мекку, где под руководством известного *муҳаддиṣа* Абӯ Са'ӣда Ибн ал-А'рāбӣ (ум. 341/952)[8] посвятил себя изучению науки *ҳадӣṣа*. Позднее он уехал в Хурасан и, наконец, в Мавараннахр. Здесь, точнее в Нишапуре, он провел несколько лет, обучаясь у известного оглохшего в старости *муҳаддиṣа* Абӯ-л-'Аббāса ал-Аṣамма (ум. 346/9567)[9], а также — у правоведа Абӯ Бакра ал-Қаффāла аш-Шāшӣ (ум. 365/976)[10]. В Нишапуре

---

[1] аз-Ẓахабӣ III. С. 1019.

[2] Такие путешествия с учебными целями, ср. также издательское предисловие в ал-Ҳаттāбӣ: Байāн 6.

[3] *аҳаẓа ал-'илм мин каṣир мин ахлихи*; см.: Йāқӯт II. С. 82.

[4] ал-Ҳасан б. ал-Ҳусайн ал-Багдāдӣ; см.: ал-Каҳҳāла III. С. 220.

[5] Аҳмад ибн Салмāн (Сулаймāн) ибн ал-Ҳасан ибн Исрā'ӣл ал-Багдāдӣ ал-Ханбалӣ; «шайҳ ал-'Ирāқ»; он слушал лекции также у Абӯ Дā'ӯда и написал сам обширный *сунан*-труд — см.: ал-Ҳатӣб ал-Багдāдӣ IV. С. 189—192; а также GAS I. С. 513—514.

[6] Исмā'ӣл б. Муҳаммад б. Исмā'ӣл б. Ṣалиҳ ал-Багдāдӣ; см.: Ибн 'Имāд II. С. 358, ал-Каҳҳāла II. С. 289.

[7] Муҳаммад б. Бакр б. Муҳаммад б. 'Абд ар-Раззāқ ал-Басрӣ ат-Таммāр; см.: Ибн 'Имāд II. С. 373.

[8] Аҳмад б. Муҳаммад б. Зийāд б. Дирхам, известный ученик Абӯ Дā'ӯда, чей «Сунан» он знал наизусть; см.: GAS I. С. 660—661.

[9] Муҳаммад б. Йа'қӯб б. Йӯсуф б. Ма'қил б. Синāн ал-Умавӣ ан-Нйсāбӯрӣ; см.: Ибн ал-Джаузӣ XIV. С. 112—113; аз-Ẓахабӣ III. С. 860—864.

[10] Муҳаммад б. 'Алӣ б. Исмā'ӣл аш-Шāшӣ ал-Кабӣр; см.: ас-Субкӣ II. С. 176—189, а также GAS I. С. 497—498.

он начал, наконец, сам преподавать. Как сообщает его тамошний ученик ал-Хаким ан-Нисабури в своей хронике Нишапура, его лекции находили большой отклик. Даже в пожилом возрасте ал-Хаттаби продолжал свои путешествия. Пребывая в постоянном поиске знаний, он ездил между Бустом и Нишапуром, между Хиджазом, Басрой, Багдадом (где он останавливался чаще всего) и другими центральными регионами исламского Востока. Лишь в последние годы своей творческой жизни он осел в Бусте. Как и многие его ученые-коллеги X в., он проявил склонность к мистике, приобщившись к суфизму на практике [1]. Ал-Хаттаби умер в месяце раби' ал-ахир 388 г. [2], т. е. в апреле 998 г., в возрасте семидесяти лет. Его научное наследие было развито множеством его известных учеников, такими как Абу 'Убайд ал-Харави [3], 'Абд ал-Гафир ан-Нисабури [4] и уже упомянутым ал-Хакимом ан-Нисабури [5].

Широкий научный интерес ал-Хаттаби отражается в различной тематике его трудов, довольно большая часть которых сохранилась. До нас дошли по меньшей мере девять его произведений в форме рукописей или в другом виде. Но названный в начале трактат «Гунйа 'ан ал-калам» засвидетельствован до сих пор лишь в одном упоминании ас-Субки в его «Табакат аш-шафи'иййа» — и что интересно, без всяких комментариев [6]. И тем не менее были изданы шесть трудов ал-Хаттаби, большинство из них, за последние годы:

«К. Гариб ал-хадис», как Йакут [7] пишет: «прекрасная и полезная книга», где переданы «редкие предания, которых нет у Абу 'Убайды [8] и Ибн Кутайбы» [9], издан в первый раз трехтомником в Мекке в 1982 г.;

---

[1] Йакут II. С. 81.

[2] Так ас-Сам'ани [II. С. 380], со ссылкой на ал-Хакима ан-Нисабури, известного ученика ал-Хаттаби, и Йакут [II. С. 81]; по ас-Суйути [Бугйа I. С. 547], он все же умер в субботу, 16-ого раби' ал-ахир 386 г.; по Ибн ал-Джаузи [XIV. С. 129], он умер в 349 г., и по ал-Кифти [I. С. 125], — «около 400 г.».

[3] Ахмад б. Мухаммад б. 'Абд ар-Рахман ал-Башани — филолог и автор уже в средневековье хорошо известного сочинения «К. ал-Гарибайн фи-л-Кур'ан ва-л-хадис», где он в большом объеме перенял от ал-Хаттаби; см.: ас-Субки III. С. 34; ал-Кифти IV. С. 144; а также GAS VIII. С. 224—226.

[4] 'Абд ал-Гафир б. Мухаммад б. 'Абд ал-Гафир ал-Фариси ан-Нисабури, Абу-л-Хусайн — признанный *мухаддис*, историк и знаток Корана; см.: Ибн Исма'ил III. С. 277—278.

[5] Мухаммад б. 'Абд Аллах б. Мухаммад б. Хамдавайх б. Ну'ман б. ал-Хакам, Абу 'Абд Аллах, известен как ал-Хаким ан-Нисабури или Ибн Баййи' — признанный ученый, склонный к *ши'ат* 'Али, автор многочисленных трудов прежде всего в области *хадиса*; см.: ал-Хатиб ал-Багдади V. С. 473—74; ас-Субки III. С. 64—72, а также GAS I. С. 221.

[6] ас-Субки III. С. 218.

[7] *мумти' муфид*; см.: Йакут II. С. 83.

[8] *ал-Харави, Абу 'Убайд ал-Касим б. Саллам* (ум. 224/838). Гариб ал-хадис. Т. I—II. Байрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиййа, 1406/1986. Т. I. С. 5—12; о его личности см.: GAL I. С.106—107.

[9] Абу Мухаммад 'Абд Аллах б. Муслим Ибн Кутайба (ум. 276/889); о его личности см.: EI² III. С. 844—5.

«К. Ма'ālим ас-сунан (фī шарḥ "Ṣаḥīḥ" Абī Дā'ӯд)», старейший и важнейший комментарий на знаменитое собрание преданий Абӯ Дā'ӯда ас-Сиджистāнī [1]. Труд из четырех частей напечатан впервые в 1934 г. в Халабе и вновь в 1991 г. в Байруте;

«К. Иṣлāḥ ḡалаṭ ал-муḥаддиṯīн» («Об исправлении (языковых) ошибок *муḥаддиṯов*»), опубликован в разных изданиях;

«К. Ша'н ад-ду'ā' (ал-ма'ṯӯра)», где речь идет о молитве, ее пользе, значении и месте в религии вообще. Опубликовано впервые в Дамашке в 1983 г.;

«К. (ал-И'тиṣāм би-) ал-'узла» («Книга об убежище в уединении») издана в последний раз в 1987 г. в Байруте;

и, наконец, «Байāн и'джāз ал-Ḳур'āн», изданное в 1953 и затем в 1955 г. небольшое произведение.

3

Первые пять из шести названных сборников выделяются примечательной особенностью указания на предварительные замечания автора. Эти замечания, хотя по объему разные, но по стилю и структуре очень схожие. В них ал-Ḫаṭṭāбī обращается, по-видимому, в начале соответствующего цикла лекций к своим студентам: он вводит их в предмет, называет и раскрывает им конкретные цели, которые он преследует компиляцией данного текста. Из подобных предисловий также явно видно, что первая «публикация» таких текстов брала начало от соответствующей «лекции» автора. Несмотря на тот факт, что издания, вышедшие на основе более поздних копий, выявляют широкое влияние практики учебной деятельности на эти труды, однако через предисловия становится понятной также собственная деятельность автора (как «авторской инстанции [2]»). Всем этим темам и предисловиям свойственны искусный — и тем не менее четкий — язык, а также удивительно последовательная форма изложения, свидетельствующая о подлинности и высоком интеллектуальном уровне автора. Вступление ал-Ḫаṭṭāбī к комментарию «Ма'ālим ас-сунан», по-моему, чрезвычайно интересно, и я хотел бы поэтому на нем остановиться чуть подробнее. Здесь речь идет о настоящем «уроке» по важным вопросам правовых наук и наук *ḥадӣṯа*, а также по определенным критериям традиционной критики. Автор сочетает это с в равной степени оригинальным и остроумным подходом к ситуации религиозных наук своего времени.

---

[1] Другие лишь в последнее время изданные комментарии молодых авторов, см.: GAS I. С. 150 и след.; а также (в хронологическом порядке и с учетом аннотаций и переводов на урду): *Ahmad Hasan*. Sunan Abū Dāwūd. English Translation with Explanatory Notes. I—III. New Delhi 1993³ (New Edition) I. С. VIII; в связи с рецензией произведения, см.: *J. Robson*. The Translation of Abū Dā'wd's Sunan // BSOAS, XIV (1952). С. 579—588.

[2] *Stefan Leder*. Das Korpus al-Haiṯam ibn 'Adī. Herkunft, Überlieferung, Gestalt früher Texte der aḫbār-Literatur. Frankfurt (M.) 1991. С. 176.

Соответственно своему стилю, автор формулирует и объясняет научную цель комментария «Ма‘āлим ас-сунан». Так, с одной стороны, он ставит целью четко и ярко показать студентам проблематичные пассажи в произведении «Сунан» Абӯ Дā’ӯда [1], причем как в языковом отношении, так и в отношении содержания. С другой стороны, он стремится из огромного количества содержащихся там переданных преданий указать на особенно важные для мусульман правовые позиции, а также — одновременно предложить необходимое «объяснение» для того, чтобы можно было узнать не только «внешний», но и «внутренний» смысл соответствующих преданий, который не сразу или не каждый может узнать.

Совершенно соответствует понятиям нормативного ислама (ортодоксии) его указание на центральное место Корана: Бог ниспослал Священную книгу «как объяснение для всех вещей»; и «ни один вопрос религии не оставил без объяснения». Однако автор косвенно дистанцируется от распространенных мнений ультраконсервативных традиционалистов и дает хотя бы признать «воздействие» аш‘аритского мировоззрения, называя два вида объяснения: «открытое объяснение» через сам текст и «скрытое, которое подразумевает контекст». Второй вид объяснения, т. е. детального изложения Корана, Бог доверил Пророку. Это истолкование Пророка имеется в распоряжении мусульман в виде переданных материалов *х̣адӣс̱а*. Последнее, в свою очередь, было замечательнейшим образом изложено Абӯ Дā’ӯдом. Ал-Х̱аṭṭāбӣ в самом высоком стиле восхваляет произведение Абӯ Дā’ӯда. Он видит причину его широкого распространения (при этом явно названы Ирак, Миср, страны Магриба), а также особого значения компендиума, прежде всего в двух обстоятельствах [2]:

во-первых, произведение Абӯ Дā’ӯда благодаря своему общедоступному характеру стоит выше различных воззрений разных *маз̱хабов* по вопросам права (почему оно и признано большинством мусульман);

во-вторых, оно отличается по сравнению с трудами «Ṣах̣ӣх̣» ал-Бух̱āрӣ и Муслима а) своей четкой структурой и б) тем фактом, что его содержание составляют в достаточной степени важные предания по вопросам права.

Из сказанного вытекает убежденность ал-Х̱аṭṭāбӣ в том, что собрание Абӯ Дā’ӯда имеет преимущества по сравнению с произведениями ал-Бух̱āрӣ и Муслима.

---

[1] О нем см.: EI² I. С. 114, и GAS I. С. 149—152. Благодаря своему «К. аṣ-Ṣах̣ӣх̣» Абӯ Дā’ӯд стремился сохранить *сунну* Пророка. Как сообщает Ибн Дāсса, он перенял около 4 800 содержащихся в собрании преданий (*х̣адӣс̱ов*) из источников, насчитывавших в целом более чем 500 000 преданий. При этом Абӯ Дā’ӯд цитирует авторитетных передатчиков, считавшихся в общем достоверными (*ṣāлих̣*), однако не упомянутыми в обоих «Ṣах̣ӣх̣ах» ал-Бух̱āрӣ и Муслима. Его произведение сунниты причисляют в известной степени к шести каноническим собраниям *х̣адӣс̱ов* (*аṣ-ṣих̣āх̣ ас-ситта*). Оно высоко ценилось в X в. и даже с уважением называлось: «Коран *мух̣аддис̱ов*». Позже оно уступает в степени признания книгам ал-Бух̱āрӣ и Муслима.

[2] *ал-Х̱аṭṭāбӣ*, Ма‘āлим² I. С. 8.

Как сообщает ал-Ḫаṭṭābī, субъективный повод для комментирования собрания *ḥадīṯов* Абӯ Дā'ӯда восходит к «распрашиванию» (*мусā'ала*)[1] его студентов. Поскольку автор именно так обращается к своим студентам и в других предисловиях, можно было бы предположить, что это только выражение его личного научного стиля. Но автор указывает однозначно на объективную необходимость писать комментарии, которая вытекает, соответственно его ортодоксальному подходу к вещам, из определенного «инфляционного» развития религии X в. Причем он замечает: «В [наши дни] религия стала уже чем-то отчужденным, она стала такой же, [какой она уже была в те времена] когда она началась. Это дело стало таким, все признаки коего поблекли и пути которого неизвестны»[2]. Более конкретно он выражает свое мнение по поводу ситуации в теологических науках: «Я вижу людей наук в наше время разделенными уже на две партии и группировки: а) люди традиций (*аṣḥāб ḥадīṯ ва аṯар*) и б) люди юриспруденции и доказательной критики текста (*аṣḥāб фиḳх ва-наẓар*)»[3].

Взаимная зависимость обеих дисциплин, которую констатирует потом ал-Ḫаṭṭābī, обоснована тем, что в первом ряду стоит *ḥадīṯ*, это «основа» (*асāс*), «корень» всего (*аṣл*). А юриспруденция имеет ранг «постройки» (*бинā'*), т. е. она является его «отростком» (*фар'*). Между прочим, каждая надстройка, не стоящая «на основе», «на фундаменте», обречена на «гибель», и «каждый фундамент», не имеющий сверху постройки, «одинок» и «подобен руинам»[4]. Несмотря на тот факт, что представители одной группы нуждаются в других, они ведут себя как «братья, которые расходятся (*иḫвāн мутахāджирӯн*) и на пути к правде не поддерживают друг друга»[5]. Как судья, стоящий над партиями, и с этой уравновешивающей тенденцией совсем в духе шафи'итской традиции, он критикует обе партии в следующем: так хадисоведы ограничиваются «попыткой передачи, переноса преданий, собранием путей передачи, поисками редких выражений и исключений из правил *ḥадīṯа*». Большинство из них не уделяет никакого внимания текстам *ḥадīṯов*, «критически не исследуя их содержание и значение... и проявляя свое духовное богатство и юридические знания». Они могли бы даже оклеветать ученых права и обвинить их в противодействии *сунне*. Его критика *муḥаддиṯов* сводится к тому, что «они при этом не знают, что не добьются тех обширных знаний, которыми они (т. е. правоведы) наделены, и что *муḥаддиṯы* своими плохими речами совершают большой грех перед правоведами». Ученые же права, т. е. люди юриспруденции и доказательной критики текстов, в свою очередь уделяют внимание, по словам ал-Ḫаṭṭābī, в большинстве своем лишь очень немногим областям хадисоведения. Они едва ли отличают «правильные предания» от «ошибочных», «недостоверные» от «отвергаемых».

---

[1] *ал-Ḫаṭṭābī*, Ма'ālим[2] I. С. 3.

[2] Там же. С. 3

[3] Там же.

[4] Там же. С. 3—4.

[5] Там же. С. 4.

Они даже не останавливаются перед применением таких *х̣адӣс̱ов*, сомнительная надежность которых признана ими, в целях приведения доказательств в дискуссиях со своими оппонентами «если таковые только каким-нибудь образом соответствуют их школе права или их мнению». С упреком ал-Х̱аṭṭāбӣ отмечает: «Если этим людям, ссылаясь на авторитет главы школы или руководителя их религиозной общины, будет изложено какое-то мудрое изречение, высказанное им на основе собственного правового опыта, они сразу видят в нем надежные знания и освобождают себя от ответственности» [1].

Но если две данные группы ученых ал-Х̱аṭṭāбӣ подвергает явной и конструктивной критике, правда с определенной благожелательностью, то для третьего круга у него ничего не остается, кроме насмешек и порицаний. Речь идет (хотя и не так явно выражено, как в предыдущих высказываниях) о рационалистах, *мутакаллимӯн*, против которых он полемизирует: «Но ведь есть и такие люди, для которых путь к правде слишком неровный, или такие, которые любят быстро чего-то добиваться. Они укорачивают путь к знаниям, довольствуются лишь отрывками и изречениями (*х̣урӯф*) содержания основ юриспруденции. Они используют их при встрече с противником как защитный щит (*джунна*), употребляя его в дискуссиях, которые они ведут друг с другом об этом, как средство обороны. В конце дискуссии отмечают "победителя", его "остроумие" и "превосходство". Он ведь "замечательный ученый права своей эпохи" (*ал-фак̣ӣх ал-маз̱кӯр фӣ ʻас̣рихи*), "предводитель, которому в данном регионе и в данной стране придается большая важность". [И тем не менее при этом] Дьявол ввел их уже в заблуждение своими тонкими трюками и повлиял на них своей хитростью. — Он [т. е. такой "восхваленный""*фак̣ӣх*], говорит им тогда: То, что в ваших руках, это [все же лишь] незначительное знание! Оно малоценно и [никогда] не достигает "необходимого" и "достаточного" уровня. Чтобы против этого что-то сделать [т. е. против этого недостатка знаний], вы должны обратиться к помощи *калāма*! Из него вы берите некоторые части (*мук̣аṭṭаʻат*), а затем ищите помощь в основах теологов [сторонников *калāма*] (*ус̣ӯл ал-мутакаллимӣн*). Причем данный метод обсуждения (*маз̱хаб ал-х̱ауд*) и область логической аргументации (*маджāл ан-наз̣ар*) предоставят вам достаточное место. Его мнимое знание (*з̣анн*) сочеталось с их образом мышления. Многие из них подчинялись и следовали ему, за исключением одной группы верующих. О, что за мужчины и какой разум! Куда идет с ними Дьявол, как он их обманывает с их счастьем и разумом. А Бог — тот, кто помогает» [2].

---

[1] *ал-Х̱аṭṭāбӣ*, Маʻāлим [2] I. С. 4—5.

[2] Там же. С. 5—6.

Выводы

1. Данные изречения ал-Ḫaṭṭābī в начале комментария «Ма'ālим ас-сунан», его труд «Ненужность *ал-калāма*», а также тематический спектр его творчества создают нам образ *фақīха* и *муḥаддиṣа* с обширными знаниями и прекрасной риторикой, чье отношение по центральным вопросам теологии можно определить не только как «консервативно-ортодоксальное» или «традиционное», но и как «традиционалистическое». Его тематически разностороннее и оригинальное научное наследие (как в литературной презентации, так и в интеллектуальном отношении) свидетельствует об удивительной выразительности, высоком научном уровне обучения и научной работы традиционалистически ориентированных ученых второй половины X в., т. е. следующего поколения после ал-Аш'арī. Такая оценка говорит в пользу тезисов Дж. Макдиси, который в своих обширных исследованиях придерживается мнения о переоценке в современной науке места аш'аризма в историческом развитии исламской теологии (для того раннего времени) и недооценки роли традиционализма. Причины чему он видит в неуравновешенном внимании к поздним аш'аритским источникам, с их тенденциозными сообщениями *pro domo* о раннем духовно-историческом развитии [1].

2. Изречения ал-Ḫaṭṭābī о *мутакаллимūн* исполнены критики, если даже из его предисловия можно выделить некую относительность, когда он советует избегать особенно таких людей, которые используют *калāм* и не владеют соответствующими знаниями или необходимыми способностями. А понятие *наẓар* (в более поздний период имеющее в основном значение «спекулятивной теологии») [2] ал-Ḫaṭṭābī применяет скорее в смысле «текстовой критической аргументации» или «юридического исследования». Интересно, что *наẓар* для него является существенной характеристикой ученых права его времени; а также в языковом и смысловом отношении, представляется противоположным понятию *аṣар*, т. е. «традиции» или «сохранения традиций» *муḥаддиṣами*. Тот факт, что в лице ал-Ḫaṭṭābī один шафи'ит выступает выразителем критики *калāма*, является не в последнюю очередь свидетельством того, что такие теологические конфликты ни в коем случае не ограничивались спорами лишь между представителями теологической школы аш'аритов и представителями ханбалитской школы права (в чем нас иногда хотят убедить более поздние аш'аритские источники), а что конфликты были и среди шафи'итов. И для Нишапура ал-Ḫaṭṭābī является одним из типичных представителей.

---

[1] SI. 18 (1963). C. 37.

[2] Более позднее применение этого понятия, ср. также: *Tilman Nagel*. Ibn al-'Arabi und das Aš'aritentum // Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident. Festschrift für A. Falaturi zum 65. Geburtstag / Hrsg. von Udo Tworuschka. Köln; Wien, 1991. C. 212 и след.

3. Что касается литературно-исторической оценки недавно изданных и ставших доступными трудов ал-Ḫаṭṭāбӣ, то в настоящее время можно установить следующее (хотя как раз здесь возникают многообещающие предпосылки для дальнейших исследований): тексты, ввиду их запланированного оформления и относительной компактности (обе эти характеристики неоднократно повторяет сам автор), можно с полным правом назвать настоящими «авторскими произведениями». Их можно отнести к категории тех произведений научной арабской литературы, которые в период от конца VIII до конца X вв. представляют собой как бы промежуточную (или последнюю: предступень) исторического перехода *от* а) «личных записей» (*hypomnēma*), возникших в учебном процессе, *через*, как я бы назвал, б) «авторский манускрипт лекции» (*auktoriale Vorlesungsschift*), *к* в) «регулярной книге» (*syngramma*) [1].

Литература[2]

BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London.
DI = Der Islam. Strassburg; Berlin; Hamburg.
EI[1] = Enzyklopädie des Islam. Bde. I—IV + Ergänzungsband. Leiden; Leipzig, 1913—1938.
EI[2] = The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden; London, 1960—19..
EIr = Encyclopaedia Iranica / Ed. be Ehsan Yarshater. London, 1985.
GAL = Geschichte der Arabischen Litteratur / Von Carl Brockelmann. Bde. I—II. Weimar; Berlin, 1898—1902. Suppl. I—III. Leiden, 1937—1942.
GAPh = Grundriß der Arabischen Philologie. II: Literaturwissenschaft / Hrsg. von Jelmut Gätje. Wiesbaden, 1987.
GAS = Geshcichte der Arabischen Schifttums / Von Fuat Sezgin. Leiden, 1967.
JAL = Journal of Arabic Literature. Leiden.
SI = Studia Islamica. Paris.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Stuttgart.

Абӯ Дā'ӯд, Сулаймāн б. Аш'аṣ ас-Сиджистāнӣ. Сунан / Муḥаммад Муḥийй ад-дӣн 'Абд ал-Ḥамӣд. В 2-х т. [ал-Ḳāхира]: Дāр ал-фикр, б. г.

аз-Ẕахабӣ, Абӯ 'Абд Аллāх Шамс ад-дӣн Муḥаммад. Таẕкират ал-хуффāẓ. Т. I—V[3]. Хайдарабад, 1375—1377/1955—1958. [Репринт: Байрут: Дāр ал-кутуб ал-'илмиййа, б. г.]

аз-Зириклӣ, Ḫайр ад-дӣн. ал-А'лāм. Ḳāмӯс тарāджим ли-ашхар ар-риджāл ва-ннисā' мин ал-'араб ва-л-муста'рибӣн ва-л-мусташриḳӣн. Т. I—X. Байрут, 1989[8].

[1] В смысле определения Грегора Шелера, ср. серию его статей, посвященных проблематике «устности» и «письменности» передачи знания в средневековом исламе, см.: DI 62, 66 и 69; а также мои статьи: New results in the theory of source-criticism in Medieval Arabic literature // Al-Abhath (Bairut) 42 (1994). С. 3—15; и Maqatil Literature in Medieval Islam // JAL 25 (1994). С. 193—212; особ. С. 197—199.

[2] Арабский определенный артикль (*ал-*), а также значки для передачи *'айна* (') и *хамзы* (') здесь и традиционно в алфавитном порядке не учитываются. Цифры в верхнем регистре указывают на первые или повторные издания сочинений. Транслитерация имен собственных и топонимов следует их оригинальному произношению и написанию — *примеч. изд.*

Ибн ал-Джаузӣ = Абӯ-л-Фарадж ʻАбд ар-Раḥмāн б. ʻАлӣ б. Муḥаммад Ибн ал-Джаузӣ. Ал-Мунтаẓам фӣ таʼрӣх ал-умам ва-л-мулӯк / Муḥаммад ʻАбд ал-Ḳāдир ʻАṭāʼ, Муṣṭафа ʻАбд ал-Ḳāдир ʻАṭāʼ. Ч. I—XVIII в 16 т. Байрут: Дāр ал-кутуб ал-ʻилмиййа, 1412/1992[1].

Ибн ʻИмāд, Шаджарāт = *ʻАбд ал-Ḥаййӣ Ибн ʻИмāд.* Шаджарāт аẕ-ẕахаб фӣ аḫбар ман ẕахаб. Ч. I—VIII. ал-Ḳāхира 1350—1351 / [1931—1932].

Йāḳӯт б. ʻАбд Аллāх ал-Ḥамавӣ. Иршāд ал-арӣб илā маʻрифат ал-адӣб или Dictionary of the Learned Men of Yāqūt / D. S. Margoliouth. В 7-и т. London; Leiden 1923—1926.

ал-Каḫḫāла, ʻУмар Ридā. Муʻджам ал-муʼаллифӣн. Тараāджим муṣанни фӣ-л-кутуб ал-ʻарабиййа.Т. I—XVI. Байрут: Дāр Иḥйāʼ ат-Турāṯ ал-ʻАрабӣ, б. г. [Репринт].

ал-Ḳифтӣ, Инбāх = *Ḳифтӣ, Джамāл ад-дӣн ʻАбд ар-Рахмāн.* Инбāх ар-рувāт ʻалā инбāх ан-нуḥāт / Муḥаммад Абӯ-л-Фадл Ибрāхӣм. Т. I—IV. ал-Ḳāхира: Матба‘ат Дāр ал-Кутуб ал-Миṣриййа, 1369—1393/1950—1973.

ас-Сам‘āнӣ, Абӯ Сa‘ӣд ʻАбд ал-Карӣм б. Муḥаммад б. Манṣӯр. Ал-Ансāб / ʻАбд Аллāх ʻУмар ал-Бāрӯдӣ. Т. I—V. Байрут: Дāр ал-кутуб ал-ʻилмиййа, 1408/1988[1].

ас-Субкӣ, Тāдж ад-дӣн, Абӯ Наṣр ʻАбд ал-Ваххāб. Ṭабаḳāт аш-шāфиʻиййа ал-кубрā. Ч. I—VI в 3-х т. ал-Ḳāхира, 1324 [1906].

ас-Суйӯṭӣ Джалāл ад-дӣн ʻАбд ар-Раḥмāн. Буḡйат ал-вуʻāх фӣ-ṭабаḳāт ал-луḡавиййин ва-н-нуḥāх / Муḥаммад Абӯ-л-Фадл Ибрāхӣм. Т. I—II. [ал-Ḳāхира]: Маṭба‘ат ʻИсā ал-Бāбӣ ал-Ḥалабӣ, 1384/1964—1965[2].

ал-Ḥатӣб ал-Баḡдāдӣ, Абӯ Бакр Аḥмад б. ʻАлӣ. Таʼрӣх Баḡдāд ау Мадӣнат ас-салāм. Т. I—XIV. ал-Ḳāхира: Маṭба‘ат ас-саʻāда, 1349/1931.

ал-Ḥаṭṭāбӣ, Абӯ Сулаймāн Ḥамд б. Муḥаммад:

Байāн иʻджāз ал-Ḳурʼāн // Ṣалāṣ расāʼил фӣ иʻджāз ал-Ḳурʼāн / Муḥаммад Ḥалаф Аллāх, Муḥаммад Заḡлӯл Салāм. [ал-Ḳāхира:] Дāр ал-маʻāриф [1955]. С. 17—66.

Ал-Ḡарӣб ал-ḥадӣṣ / ʻАбд ал-Карӣм Ибрāхӣм ал-ʻАзбāвӣ. Т. I—III. Мекка: Марказ ал-баʻṣ ал-ʻилмӣ фӣ-джāмиʻат умм ал-Ḳурā, 1402/1982.

Иṣлāḥ ал-аḫṭāʼ ал-ḥадӣṣиййа аллатӣ йарвӣхā акṣар ан-нāс муḥаррафатан ау малḥӯнатан / Ḥусайн Исмāʻӣл, Ḥусайн ал-Джамал. Байрут: Муʼассасат ал-кутуб аṣ-Ṣаḳафиййа, 1409/1988.

Маʻāлим ас-сунан (фӣ шарḥ сунан Абӣ Дāʼӯд) // Маʻāлим[1] = (Изд.:) Муḥаммад Рāḡиб аṭ-Ṭаббāḫ. Ч. I—VI в 2-х т. Халаб: ал-Маṭбаʻа ал-ʻилмиййа, 1351—1352/1932—1934; Маʻāлим[2] = (Изд.:) ʻАбд ас-Салāм ʻАбд аш-Шāфиʻ Муḥаммад. Ч. I—VI в 2-х т. Байрут: Дāр ал-кутуб ал-ʻилмийа, 1411/1991.

Ал-ʻУзлā / Йāсӣн Муḥаммад ас-Саввāс. Байрут: Дāр Ибн Каṣӣр, 1407/1987.

Шаʼн ад-дуʻāʼ / Аḥмад Йӯсуф ад-Даḳḳāḳ. Димашк, Байрут: Дāр ал-Маʼмӯн ли-т-Турāṯ, 1404/1984.

СИСТЕМЫ ОБОЗНАЧЕНИЯ ГОДА В ЕВРЕЙСКОЙ РУКОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ

С. М. Якерсон
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

Кто сетку из чисел набросил на мир...
В. Хлебников [1]

Датированная хронология жизни еврейских рукописей [2] охватывает, во всяком случае по уровню наших современных знаний, одиннадцать веков [3] — от наиболее ранней из сохранившихся датированных рукописей с колофоном, датированным 894/5 г. [4] до середины XX в., а именно, прекращения существования последних еврейских общин в Йемене, не использовавших печатный станок [5]. Дисперсность бытования этих рукописей охватывает, естественно, все регионы проживания евреев, как раббанитов, так и караимов [6], и все «кодикологические зоны», существовавшие в данный период: *Ориент* (Йемен, Египет, Палестина, Сирия, Восточная Турция, Ирак, Персия, Узбекистан); *Сефарад* (Испания, Португалия, Прованс и Нижний Лангедок, Марокко, Алжир, Тунис); *Ашкеназ* (Центральная и Северная Франция, Англия, Германия, Восточная Европа); *Италия*, *Византия* (Западная Турция, Греция, Балканы и Крит) [7].

---

[1] *Хлебников В.* Неизданные произведения. М., 1940. С. 25.

[2] Под еврейскими книгами в рамках данного исследования подразумеваются книги на любых языках, записанные в еврейской графике.

[3] Terminus ante quem этого периода, естественно, может и сдвигаться в соответствии с потенциально возможными находками еще более ранних датированных рукописей.

[4] Сама рукопись, очевидно, X—XI вв., и колофон, скорее всего, фиксирует дату изготовления того оригинала, с которого она была переписана (см. подробнее Codices 1). Хранится в караимской синагоге в Каире (Египет).

[5] Массовая иммиграция йеменских евреев в Израиль в 1949—1950 гг. (так называемая операция «ковер-самолет»).

[6] В VIII в. н. э. еврейство разделилось на раббанитов, признавших авторитет и святость устного учения (תורה שבעל פה), т. е. Талмуда, и на караимов, отстаивавших святость лишь библейского канона (самоназвание — בני מקרא, т. е. сыны Писания).

[7] Данная регионально-культурологическая классификация применительно к средневековым еврейским рукописям была сформулирована М. Бейт-Арье [Beit-

К интересующему нас периоду еврейский народ накопил огромный исторический и культурный опыт: создание и гибель собственной государственности, иноземные владычества и героические восстания, трагическое разрушение святынь, изгнание из «земли обетованной» и странствия по миру, которые, в свою очередь, знаменовались локальными удачами, периодами спокойного благоденствия и погромами, актами вандализма, изгнанием с мест проживания, насильственным отказом от веры и т. д. К культурному опыту следует отнести, безусловно, разные варианты полиглоссии еврейского мира, выработку канона сакральной литературы, четкое следование единому календарю и фиксирование его «красных дней», единый в основном чин богослужения и т. д.

Принятие единой календарной системы и точной привязки к ней иудейских праздников позволили разобщенным и изолированным друг от друга общинам на протяжении веков оставаться в едином религиозном поле, ощущать себя единым целым. Иудеи с VI в. до н. э. используют вавилонский лунно-солнечный календарь[1], в котором счет годов ведется по Солнцу, а счет месяцев по Луне. Такая календарная система требует согласования смен лунных фаз с наступлением равноденствия, т. е. астрономического солнечного года, между которыми разница примерно 11 суток. Оно достигается введением високосных годов (שנה מעוברת) с дополнительным 30- дневным месяцем (אדר א): каждый 19-летний «малый» цикл (מחזור קטן) имеет 7 високосных годов (3, 6, 8, 11, 14, 19). Календарный год в еврейском лунно-солнечном календаре может быть разной продолжительности — простые годы могут иметь 353, 354 и 355 суток, а високосные — 383, 384 и 385. Традиционной точкой начала иудейского календаря является условная дата сотворения человека[2], соответствующая 7 октября 3761 г. до н. э. по современному летосчислению[3]. Год начинается с осеннего месяца тишре (תשרי), выпадающего всегда на промежуток с конца августа по первую половину октября[4]. В виде таблицы приведем последовательность месяцев еврейского календаря и их приблизительное соответствие современному календарю[5]:

Arié, с. 17] и лишь незначительно скорректирована мною в соответствии с расширением географических рамок рассматриваемого материала.

[1] Мы не располагаем точными данными о более древней календарной системе иудеев. По мнению Э. Бикермана, вавилонскому календарю предшествовал также лунно-солнечный календарь [Бикерман, с. 20].

[2] В науке она известна как «эра от Адама», или «иудейская эра». В еврейской традиции — эра «от творения» (ליצירה). См. об этом ниже.

[3] О еврейском календаре см. подробнее: [Цыбульский, с. 215—227; КЕЭ. Т. 4. Стлб. 41—50].

[4] В библейское время год начинался с весеннего месяца нисан.

[5] Однако в еврейских рукописях достаточно часто использовались и месяцы в соответствии с региональными календарями — на Востоке по хиджре, а в Европе по христианскому календарю. При этом важно отметить, что обозначение месяцев по хиджре использовалось в том случае, когда вся дата обозначалась по данной эре (о датировке по хиджре см. ниже). В Европе же использовалась смешанная датировка — т. е. год указывался «от сотворения мира», а число и

№	Название месяца [1]	Транскрипция	Кол-во дней	Соответствие современному календарю
1	תשרי	тишре	30	август — сентябрь
2	מרחשון	мархешван	29/30	сентябрь — октябрь
3	כסליו	кислев	29/30	октябрь — ноябрь
4	טבת	тевет	29	ноябрь — декабрь
5	שבט	шеват	30	декабрь — январь
6	אדר [2]	адар	29	январь — февраль — март
7	ניסן	нисан	30	март — апрель
8	אייר	иййар	29	апрель — май
9	סיוון	сиван	30	май — июнь
10	תמוז	таммуз	29	июнь — июль
11	אב	ав	30	июль — август
12	אלול	элул	29	август — сентябрь

Дни недели в еврейском языке не имеют специальных названий (за исключением субботы) и обозначаются порядковыми числительными или их буквенными эквивалентами. Неделя начинается с воскресенья — יום ראשון (первый день), затем понедельник — יום שני (второй день) и т. д., суббота — שבת. Сутки считаются от захода солнца до захода солнца. Важно помнить, что в средневековом иврите слово שבת имеет не только значение субботы, но и обозначает неделю в целом [3]. Учитывая особый статус субботы как священного дня, ее начало и конец обозначались специальными терминами: вечер субботы (т. е. пятница вечером) — ערב שבת, и завершение субботы — מוצאי שבת [4].

Все вышеперечисленные исторические события и культурные достижения имеют для нас, в рамках данного исследования, отнюдь не абстрактное значение, ибо они непосредственно влияли на восприятие времени, могли служить точками его отчета, фиксировать определенные временны́е промежутки и т. д.

Прежде чем приступить к подробному анализу систем обозначения года в еврейских рукописях, следует вкратце отметить возможные варианты самой записи.

Словесная запись — когда год (в любой из ниже разбираемых систем) указывается словами. Как правило, по-древнееврейски, но часто и по-арамейски или на языке самой рукописи. Например:

месяц в соответствии с христианским календарем. Подобная датировка особенно характерна для итальянских рукописей XIV—XVI вв.

[1] В таблице указаны стандартные названия месяцев. Однако следует помнить, что некоторые из них имели и дополнительные или расширительные названия: תשרי — *ירח האיתנים*; חשון — *מרחשון*; אב — *מנחם אב*.

[2] Как уже отмечалось выше, в високосные годы вводится дополнительный *30-дневный* месяц адар первый (אדר א), тогда как обычный месяц адар обозначается как адар второй (אדר ב).

[3] Например: ביום שלישי בשבת — в третий день недели, т. е. во вторник.

[4] Часто в виде аббревиатур: ערב שבת קדש — ע"ש(ק); מוצאי שבת קדש — מוצ"ש(ק).

по-арамейски: בשנת אלפא ומתן וחמיש עשר שנין (В год тысяча двести пятнадцатый по эре контрактов)[1];

по-арабски (еврейскими буквами): סנה כמסה אלאף ומאיה וסבעין ואתנין ללכליקה (Год пять тысяч сто семьдесят второй от сотворения мира)[2].

Запись при помощи числовых значений букв еврейского алфавита. Это наиболее распространенная система, она требует более подробного освещения. Все буквы еврейского алфавита (как, впрочем, и многих других, например арабского, греческого, армянского и т. д.) обозначают еще и числа[3]. Неохваченные алфавитом числа записываются при помощи аддитивной комбинации имеющихся символов; например, 18 — יח (10 + 8), 254 — רנד (200 + 50 + 4). Исключение составляют лишь числа 15 и 16. Так как сочетание составляющих их букв (15 — יה; 16 — יו) встречается в тетраграмматоне (יהוה), то из сакральных соображений данные буквосочетания заменялись на сочетания с цифрой 9: 15 — טו и 16, соответственно, — טז[4]. Тысячи обозначались буквами, соответствующими единицам с одним апострофом: 1000 — א׳, 2000 — ב׳ и т. д. Вообще буквенная запись даты выделялась в тексте, как правило, так же, как аббревиатуры — двумя апострофами перед последней буквой буквосочетания или графическим выделением всего буквосочетания надстрочной чертой. Таким образом, год изгнания евреев из Испании — 5252-й «от сотворения мира» (=1492 г.) — в буквенном обозначении выглядит так: ה׳ רנ״ב[5].

Запись в виде хронограммы, то есть числового значения букв значимого слова. Как правило, для подобного способа обозначения даты выбиралась соответствующая библейская цитата, внутри которой выделялось[6] то слово или словосочетание, числовое значение букв которого и указывало на искомый год. Например, тот же год изгнания евреев из Испании (в системе летосчисления «от сотворения мира», которая будет разбираться ниже) мог быть записан цитатой из кн. Исайи (35, 10; 51, 11) — ובאו ציון ברנה.

Вот еще один пример записи: יום שני ח׳ ימים לחדש אב שנת...[7]

---

[1] См.: [Codices 2]; краткое описание данной рукописи и полный текст колофона см. ниже, в разделе «Системы обозначения года», II.

[2] См. [Beit-Arie/Sirat II, 52].

[3] א — 1; ב — 2; ג — 3; ד — 4; ה — 5; ו — 6; ז — 7; ח — 8; ט — 9; י — 10; כ — 20; ל — 30; מ — 40; נ — 50; ס — 60; ע — 70; פ — 80; צ — 90; ק — 100; ר — 200; ש — 300; ת — 400; ך — 500; ם — 600; ן — 700; ף — 800; ץ — 900.

Отметим, что использование конечных букв для обозначения цифр было достаточно ограниченным. Как правило, цифры 500—900 обозначались сочетанием букв: 500 — תק (400 + 100); 600 — תר (400 + 200) и т. д.

[4] Обозначение 17 как יז вместо טז не обязательно, хотя и широко распространено в книжной практике.

[5] Более подробно о принципах датировки событий еврейской истории ср. [Akavia]. О буквенной передаче чисел см. также: [Цыбульский, с. 218].

[6] Выделение могло осуществляться графически — точками, чертой или схематическим рисунком над буквами, изменением размера букв или, реже, изменением цвета чернил (например, на красные).

[7] См.: [Beit-Arié/Sirat II, 30].

נ ח מ ו — понедельник, восьмой день месяца ава года (5) 104 (=1344 г.). Год передан числовым значением букв слова «утешайте» (נ׳ ח׳ מ׳ ו׳), с которого начинается 40-я глава книги Исайи.

В еврейских рукописях существует сразу несколько систем обозначения года, основанных на хронологии событий еврейской и общей истории. Сразу следует оговориться, что хронология вообще и еврейская хронология в частности до определенной степени условны. Предлагаемая ниже «практическая» хронология перевода дат на современное летосчисление основана в первую очередь на анализе рукописей с параллельной датировкой (в которой имеются хронологические привязки к бесспорным системам отсчета[1]), позволяющем более точно определить реальные принципы датирования рукописей[2]. Отметим также, что иногда, особенно в древних списках, система датировки не указывалась. Однако знакомство с существовавшими системами практически исключает путаницу или ошибочное толкование даты, так как хронологическая разница между ними достаточно существенна.

Системы обозначения года[3]

I. По разрушению второго Храма (לחורבן הבית השני)

В процессе подавления антиримского восстания в Палестине легионы Тита сожгли самую большую святыню иудеев — Иерусалимский Храм. Это событие оставило столь глубокий след в еврейской духовной истории, что год разрушения Второго Храма на многие века превратился в отправной год еврейского календаря. По данным колофонов видно, что первым годом после разрушения Храма считался 3829-й (ג׳ תתכ״ט) «от сотворения мира» (т. е. 68 г. н. э.[4]). Таким образом, чтобы перевести на современное летосчисление[5] даты, обозначенные «от разрушения второго Храма», необходимо к указанному году прибавить, соответственно, для начальных месяцев календаря 67 и для остальных 68 лет[6].

---

[1] В еврейской хронологии, например, не вызывает сомнения система датировки «от сотворения мира» или датировка по хиджре (см. о них ниже).

[2] Именно такой принцип положен в основу перевода дат на современное летосчисление в сводном каталоге еврейских датированных рукописей «אוצר המצחפים העבריים» [Codices, p. 14].

[3] Системы обозначения года разбираются ниже не в порядке частотности их употребления, а в порядке хронологической последовательности их употребления в сохранившихся датированных еврейских рукописях (см. также таблицу в конце статьи).

[4] В современной научной хронологии это событие датируется сентябрем 70 г. н. э. (ср.: [Бикерман, с. 289]).

[5] Под современным летосчислением понимается общепринятый сегодня григорианский (по имени инициатора календарной реформы папы Григория XIII) календарь, который заменил юлианский в 1582 г. В России григорианский календарь был введен лишь в 1918 г. (см. подробнее: [Каменцева, с. 36—38).

[6] Здесь и далее в этом разделе указывается двойной год, т. к. более точное действие зависит от месяца календаря (см. об этом ниже). Если месяц не указан в

Датировка по разрушению второго Храма была распространена на Востоке. Однако чаще использовалась не самостоятельно, а в качестве дополнительной (о дополнительных датировках см. ниже).

Например:

Наиболее ранняя рукопись, датированная от разрушения Храма, это уже упоминавшаяся выше каирская рукопись библейской книги Пророков. Дата обозначена в колофоне переписчика (с. 575, правый столбец, стк. 16—17[1]):

נכתב לקץ שמונה מאות שנה ועשרים / ושבע שנים לחורבן הבית השני .../

«Переписано к концу/в период[2] восемьсот двадцать седьмого года от разрушения второго Храма».

Переведем указанную в колофоне дату на современное летосчисление: 827 г. + 67/8 = 894/5 г.

II. По эре контрактов / Селевкидовой эре (למניין השטרות/היוונים)

В 331 г. до н. э. Персидская империя, в состав которой входила и Палестина, была сокрушена войсками Александра Македонского (356—323 до н. э.). В дальнейшем, после смерти великого полководца, его империя распалась. Палестина оказалась вначале под влиянием династии Птолемеев, правящей в Египте, а позднее, с 312 г. до н. э. — под властью династии Селевкидов, захватившей Сирию. Именно династией Селевкидов был введен тот календарь, которым продолжали пользоваться евреи в течение многих веков. Начало летосчисления по «эре контрактов» (официальных документов, включающих и брачные контракты כתובות и разводные письма גיטין) приходится на тишре 3450 (שנת ג׳ת׳נ) г. «от сотворения мира». По «эре контрактов» датировались европейские рукописи до XII в. а восточные — вплоть до середины XVI в. Для того чтобы перевести такую дату на современное летосчисление, необходимо отнять от указанного в рукописи года 312 лет для первых месяцев года и, соответственно, далее 311 лет. Следует отметить, что использование Селевкидовой эры для датировки еврейских рукописей является первым примером использования евреями общего календаря.

Рассмотрим несколько примеров.

1. Наиболее ранний фрагмент рукописи, датированный по «эре контрактов»: (Библия). Фрагменты из книги Писаний с вавилонской огласовкой и акцентами. Переписчик Иосеф бен Немурад. Место переписки: Гунбуд и Маллаган (Иран). Семь страниц из каирской генизы[3],

---

дате, то, как правило, для приблизительного ее перевода производится арифметическое действие с бóльшим числом.

[1] Codices Mss 1, факс. колофона с. 37.

[2] Слово קץ имеет два значения: конец какого-либо промежутка времени (в данном случае года) и промежуток времени, период. Если допустить первое и основное значение слова, то дата становится более конкретной — 895 г. (ср.: [Codices Mss 1, сноска 14]).

[3] Гениза (גנינה) — место «захоронения» вышедших из употребления еврейских книг и ритуальных объектов. Самая известная гениза была открыта в конце XIX в. в

пергамен (университетская библиотека в Кембридже (Великобритания))[1]. Колофон (л. 7а):

כתב יוסף בן נמורד בשנת אלפא ומתן וחמיש עשר (לשטרות)שנין כתבתי בגומביד ומלגאן

«Переписал Иосеф бен Немурад в год тысяча двести пятнадцатый (по эре контрактов). Я переписал [ее] в Гунбаде и в Мальгене (Иран)».

1215 г. — 311/2 = 903/4 г. н. э.

2. Наиболее ранняя датированная рукопись: (Библия). Большие Пророки. С вавилонской огласовкой и акцентами. 223 л. Пергамен. РНБ. Шифр Евр I B 3. [Harkavy—Strack, с. 223—235; Codices Mss 3]. Дата указана в колофоне (л. 222а):

...סוים זה הדפתר בחדש תשרי בשנת אלף מאתים ועשרים ושמנה שנים...

«Эта книга была завершена в месяц тишре года тысяча двести двадцать восьмого (по эре контрактов)...»

1228 г. — 312[2] = 916 г.

3. Наиболее ранняя рукопись из собрания Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (Шифр: Д 67): (Библия). С тиверриадской огласовкой, акцентами и масорой. Переписчики: Якар ха-Леви (библейский текст) и Соломон ха-Леви (пунктуация и акцентуация, масора). Место: Дамаск (Сирия). 431 л. Пергамен. Колофон 1 (л.431а)[3]:

כתבתי אני יקר הלוי בן משה בן שלמה בן אהרן בן ישראל הלוי בשנה אתקצ״ב לש(טרות)

«Переписал я, Якар ха-Леви бен Моше бен Шеломо бен Аарон бен Исраель ха-Леви в год тысяча пятьсот девяносто второй по эре контрактов».

1592 г. — 311/2= 1280/1 г.

III. «От сотворения мира» / От создания (לבריאת עולם/ליצירה)

Летосчисление «от сотворения мира» (לבריאת עולם), впервые упоминающееся в Талмуде[4], и летосчисление от создания первого человека (ליצירה) не совпадают в традиционной хронологии на один год. Однако

синагоге в Фостате (Старый Каир, Египет). В 1896 г. Соломон Шехтер вывез около 150 000 фрагментов еврейских книг и документов из этой генизы в библиотеку Кембриджа (Великобритания). Открытие каирской генизы произвело революцию в гебраистике, сравнимую лишь с находками Кумрана (Израиль).

[1] Шифр T-S AS 62. 402, 461, 492, 493, 533, 644; T-S NS 246. 26.2 et 18 (a); T-S NS 283, 10; Описание рукописи и цитирование колофона по: [Codices Mss 2].

[2] Так как месяц тишре является первым месяцем года, то вычитается 312.

[3] Подробное палеографическое описание этой рукописи см.: [Якерсон/ПВ-6].

[4] Ср. Вавилонский Талмуд, трактат «Идолопоклонство» («Авода зара» עבודה זרה), 9б, в котором впервые одна и та же дата указана в двух системах летосчисления — от разрушения второго Храма и «от сотворения мира».

реально, при датировке рукописей, эта разница стерлась, и они стали восприниматься как единая хронологическая система, которая со временем стала наиболее распространенной для обозначения дат в еврейской (особенно ашкеназской) традиции. Летосчисление «от сотворения мира» не вызывает разногласий и широко используется вплоть до сегодняшнего дня. Как уже отмечалось выше, первый год эры «от рождества Христова» соответствует 7 октября 3761 г. «от сотворения мира» (שנת ג׳תשס״א)[1]. Датировка «от сотворения мира» является наиболее распространенной в еврейской рукописной традиции. Практически получить соответствие указанного в рукописи года «от сотворения мира» году по современному летосчислению можно следующим образом. В четвертом тысячелетии от сотворения мира следует отнять от указанного в рукописи года 3761 в начале года и 3760 лет в остальные месяцы. Пятое тысячелетие «от сотворения мира» выпало, соответственно, на 1239/1240 г. по современному летосчислению. Поэтому, чтобы получить искомую дату проще, «откинув» пять тысяч, прибавить к соответствующему числу 1239 лет для первых месяцев календаря и 1240 для всех последующих.

Важно отметить, что в пятом тысячелетии даты «от сотворения мира» указывались двумя способами — по большому счету, т. е. с учетом пяти тысяч (לפרט גדול), и по малому счету, т. е. без учета пяти тысяч (לפרט קטן). Как правило, указание на большой или малый счет давалось в виде аббревиатуры после даты: לפרט גדול — לפ״ג; לפרט קטן — לפ״ק. Однако следует помнить, что рукописи создавались людьми, а не типографскими станками, и поэтому любая попытка стандартизировать приемы переписчика имеет определенную долю условности. В частности, и указание на способ счета даты, особенно если она передавалась в виде значимого слова (хронограммы), — характерное, но не обязательное условие. В спорных случаях (т. е. когда сочетание букв, составляющее искомую дату (как правило, в значимом слове или в словосочетании), содержит также букву (ה = 5 и 5000), не вынесенную в начало или не выделенную каким-либо способом, то методологически более правильным является подсчет даты по малому счету. Например, широко распространенным являлось обозначение годов 5250/(1490), 5252 (1492), 5255/(1495) и 5257/(1497) числовым значение букв слова רנה («ликование») или в сочетании с предлогом ב — ברנה («с ликованием»), много раз встречающимся в Библии[2] и потому, естественно, удобным для составления хронограммы[3]. Если подобная хронограмма имеется в рукописи без ука-

---

[1] Отмечу, что в течение первых веков христианства календарь христианских народов соответствовал еврейскому летосчислению «от сотворения мира» и лишь на первом вселенском Никейском соборе в 325 г. обязательным для христиан был признан юлианский календарь (в честь Юлия Цезаря, проведшего в 46 г. до н. э. реформу лунно-солнечного римского календаря; см. подробнее: [Каменцева, с. 34—35]).

[2] Ср.: [Concordantiae, p. 1095—1096].

[3] Как правило, с использованием уже цитированного выше библейского стиха: ובאו ציון ברנה (Ис. 35, 10; 51,11).

зания на большой или малый счет, то правильнее считать дату указанной по малому счету, т. е. רנה — (5) 255/(1495) и ברנה — (5) 257/(1497)[1].

Два наиболее ранних фрагмента еврейских рукописей, датированные «от сотворения мира», находятся в Российской национальной библиотеке:

1. Четыре последних листа рукописи Пятикнижия с гласными, акцентами и масорой. Пергамен. Шифр: Евр II В 159 (Codices Mss 7). Колофон:

אני יצחק הכהן ... גמרתי את התורה הזאת לקץ ארבעת אלפים ושבע מאות ושלש שנים לבריות (!) עולם: ישמח הקורא בו.

«Я Йицхак ха-Кохен... завершил это Пятикнижие к концу / в период[2] [года] четыре тысячи семьсот третьего от сотворения мира. Да возрадуется читающий ее [книгу]».

4703г. — 3760/1 = 942/3 г. н. э.

2. Один пергаменный лист, содержащий фрагменты масоры к книгам Пророков и колофон. Шифр: Евр II В 280 [Codices Mss 8]. Колофон:

...כתבתי ...בשנת ארבעת אלפים ושבע מאות ושנים עשר שנים לבריות(!) עולם

«...Я переписал... в год четыре тысячи семьсот двенадцатый от сотворения мира».

4712 г. — 3760/1 = 951/2 г. н. э.

IV. По хиджре (לפי הגר׳ה / למניין מוסלמים /למלכות קרן זעירה)

В 622 г. н. э. пророк Мухаммед, основатель новой мировой религии, ислама, распространившейся с быстротой молнии по огромной территории Ближнего Востока, Азии и Африки, совершил переселение (по-арабски хиджра) из Мекки в Медину (совр. Саудовская Аравия). В 638 г. халиф Омар Ибн ал-Хаттаб ввел в обиход новый календарь в котором за начало новой эры был принят первый день года переселения пророка (т. е. 622 г.), выпавший на пятницу, 16 июля. Календарь по хиджре лунный, год состоит из 12 месяцев, 354 суток (29,5×12)[3] (см. подробнее: [Цыбульский, с. 11—19; Каменцева, с. 68—72]).

Мусульманский ренессанс, характеризовавшийся расцветом науки и искусства, и известная терпимость мусульман к иноверцам способствовали тому, что евреи в определенных регионах в течение достаточно длительных исторических периодов чувствовали себя комфортно, широко использовали еврейско-арабский язык в качестве литературного[4],

---

[1] См. об этом также: [Beit-Arié / Sirat I, N 117, note 1; Iakerson / List, p. 20].

[2] О переводе употребленного в колофоне слова קץ, cv. выше, примеч. 2 на стр. 322.

[3] Чтобы избежать счисления месяцев неполным количеством суток, в мусульманском календаре условно все четные месяцы имеют 29 суток, а нечетные — 30.

[4] Достаточно отметить, что именно на еврейско-арабском языке (созданном на основе литературного арабского языка) были написаны основные труды по еврейской философии, языкознанию и т. д.

а также и мусульманский календарь. Соотношение даты по хиджре с современным летосчислением достаточно сложно. Перевод даты осуществляется по следующей формуле: искомый год нашей эры = цифровому значению года эры хиджры, из которого вычитается коэффициент отставания европейского календаря от мусульманского (т. е. цифровое значение года эры хиджры, деленное на 33[1]) и к которому прибавляется 622 (т. е. разница между началом христианского и мусульманского летосчисления). Однако учитывая большое расхождение между солнечным и лунным календарями, предпочтительно, во избежание неточностей, пользоваться синхронистическими таблицами [Орбели; Цыбульский, с. 20—115).

Наиболее ранняя датировка по хиджре зафиксирована также в рукописи из собрания Российской национальной библиотеки и разбирается ниже (см. раздел «Параллельная датировка»). Приведем еще несколько примеров датировки по хиджре из рукописей собрания РНБ:

1. Шифр Евр I 632[2]. Колофон: ...סנה כמס ותמאנין ותמאן מאיה לקרן זעירה...
«...год восемьсот восемьдесят пятый по малому рогу[3]...»
885 г. — 885/33 (= 26,21) + 622 = 1480/1 г. н. э.
2. Шифр Евр-араб I 4811[4]. Колофон: ...סנת סמאן ותלאתין וסת מאיה...
«...год шестьсот тридцать восьмой».
638 г. — 638/33 (= 19) + 622 = 1240/1 г. н. э.

V. По изгнанию царя Иехонии (לגלות המלך יהויכין)

> ...В то время подступили рабы Навуходоносора, царя Вавилонского, к Иерусалиму, и подвергся город осаде. ...И вышел Иехония, царь Иудейский, к царю Вавилонскому, он, и мать его, и рабы его, и князья его, и придворные его, и взял его царь Вавилонский в восьмой год своего царствования[5]. ...И переселил он Иехонию в Вавилон; и мать царя, и жен царя, и придворных его, и сильных земли отвел на поселение из Иерусалима в Вавилон (Вторая книга Царей, 25: 10—15)[6].

Это событие, т. е. начало вавилонского пленения, в исторической хронологии датируется 598/7 г. до н. э.[7] Однако в традиционной еврейской хронологии оно датируется 3328 г. (שנת ג׳שכ״ח) «от сотворения мира», т. е. в 432 г. до н. э.[8], и, естественно, именно эту дату и следует иметь в виду. Чтобы перевести дату, обозначенную по данной сис-

---

[1] Лунный год короче солнечного на 11 суток, поэтому каждые 33 лунных года календарь хиджры уходит вперед на год.

[2] ספר דינים (Книга Законов) врача Самуила на арабско-еврейском яз. 299 л. Восточная бумага.

[3] Об этимологии выражения «по малому рогу» см. ниже, примеч. 2 на с. 329.

[4] מקאלת אלחציקה Моисея Ибн Эзры на арабско-еврейском яз. 74 л. Восточная бумага.

[5] Отметим, что этот библейский пассаж содержит еще одну возможность хронологии данного события — по годам правления Навуходоносора II (605—562 гг. до н. э.). Восьмой год его правления выпадает на период 598/7 г. до н. э.

[6] Перевод приводится по изд.: Священные книги Ветхого Завета в переводе с еврейского текста. Для употребления евреям. Т. I. Вена, 1876. С. 657.

[7] Ср.: [Бикерман, с. 192] (598 г. до н. э.); [Mahler, с. 304] (597 г. до н. э.).

[8] Отмечу, что в английском предисловии к «Сводному каталогу» ошибочно указано, что 3328 г. от сотворения мира соответствует 430 г. до н. э. [Codices, p. 20].

теме, на современное летосчисление, необходимо, следовательно, вычесть из нее 432 в начале года и 431 в последующие месяцы. Отсчет от депортации царя Иехонии в Вавилон применялся лишь изредка на Востоке, причем в качестве дополнительной датировки. Тем не менее пренебрегать правилами перевода дат «по изгнанию» на современное летосчисление нельзя. Иллюстрацией тому является непосредственно самое раннее из зафиксированных на сегодняшний день употребление даты по данной эре: дефектный пергаменный лист из собрания РНБ (шифр Евр II В 282 [Codices Mss 11]) является, очевидно, последним листом библейского кодекса. Дата в колофоне обозначена в двух системах — «от сотворения мира» и от изгнания царя Иехонии. Но верхняя часть листа отсутствует, поэтому основная дата, «от сотворения мира», сохранилась лишь фрагментарно и не информативна (наличествует лишь указание на месяц (таммуз) и тысячелетие). Датировать лист оказалось возможным лишь по эре изгнания:

בחדש תמוז ...והיא שנת אלף ושלש מאות ותשעים ושמונה שנים לגלות המלך יהויכין

«В месяц таммуз... и это год тысяча триста девяносто восьмой от изгнания царя Иехонии».

Переведем эту дату на современное летосчисление: 1398 г. — 431 = 967 г. н. э.

VI. По разрушению первого Храма (לחורבן הבית הראשון)

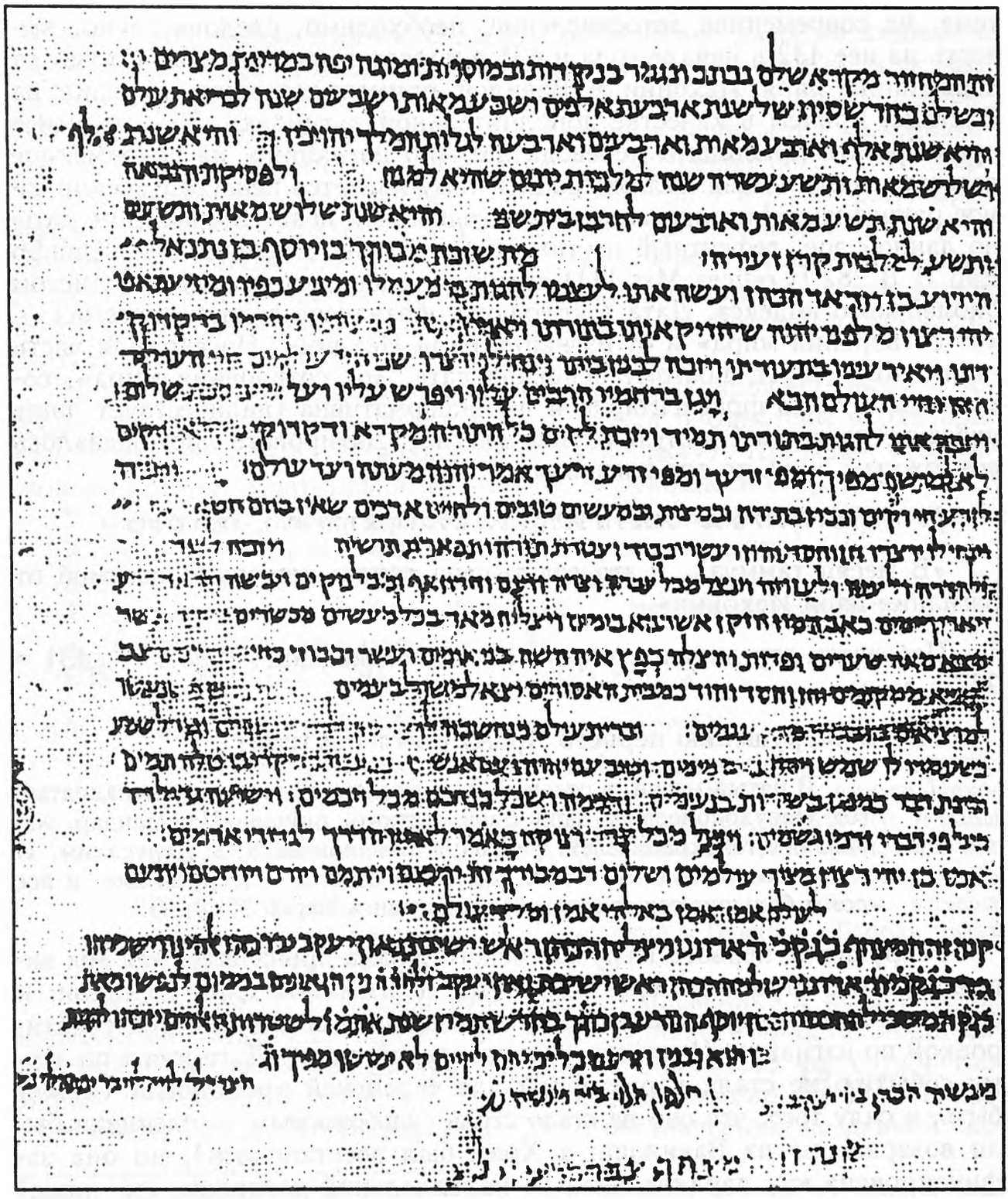
> В пятый месяц, в седьмой день месяца, то есть в девятнадцатый год Навуходоносора, царя Вавилонского, пришел Навузандар, начальник телохранителей, раб царя Вавилонского, в Иерусалим, И сожег дом Господен, и дом царя, и все домы в Иерусалиме, и все домы большие сожег огнем (Вторая книга Царей 25: 8, 9).

Разрушение первого Иерусалимского Храма произошло, как мы видим из этого отрывка, через 11 лет после изгнания царя Иехонии, и соответственно именно так эта система датировки соотносится с датировкой по изгнанию Иехонии, рассмотренной выше. Датировка по этому событию не стала характерной для еврейской хронологии (может быть, в силу того, что оно не стало столь судьбоносным — пленники были возвращены из Вавилона, а Храм был восстановлен), но она зафиксирована как параллельная (о параллельной датировке см. ниже) в рукописи 1207 г. грамматического сочинения Иосифа Костандини עדת דבורים (пчелиный рой) из собрания РНБ. Лист 70а, содержаший колофон, дефектен, текст прочитывается лишь при помощи специальных технических средств (в ультрафиолетовых лучах). Правда, все три даты, указанные в колофоне, не совпадают, но сам факт датировки по разрушению первого Храма сомнения не вызывает[1].

---

[1] Переписчик Иехуда бен Йааков. Переписано в Гаграх (Кавказ). (Шифр Евр II С 161; Колофон:

נשלם על ידי אני יהודה בן יעקב ביום זה יוסג לש... בחדש סיון בכ בו בשנת ד׳תחקס״ז לבריאת עולם. ומחרבן בית ראשון אלף ושש מאות ויא שנה . ומחרבן בית שני אלף ומאה וכא שנה ...



Codex Petropolitanus. Л. 1a.
Колофон с указанием даты в пяти системах летосчисления

VII. По христианскому летосчислению (לפי מניין נוצרים)

Использование датировки «От рождества Христова» достаточно редкó в еврейских рукописях. Однако она зафиксирована как параллельная в рукописях восточного, сефардского, итальянского, ашкеназского происхождения. Подобная датировка упоминается также М. Штейншнейдером со ссылкой на более ранние каталоги (*Steinschneider* p. 74).

Естественно, данный способ датировки не вызывает у современного исследователя сложностей хронологического порядка.

Параллельная датировка

Достаточно распространенным явлением можно считать датировку рукописи сразу в нескольких системах отсчета. Наибольшей сложностью такой датировки является ее некоторая условность, т. е. не совпадение дат между собой. В подобном случае можно предположить, что писец знал правильную дату в какой-нибудь одной или двух наиболее распространенных системах, а остальные приписал для красного словца. Параллельная датировка достаточно характерна для ранних восточных рукописей. Например, из 17 наиболее ранних датированных рукописей, описанных в первом томе (до 1020 г.) уже упоминавшегося «Сводного каталога» (Codices), 4 имеют параллельную датировку. Как яркий пример параллельной датировки приведем уже упоминавшийся выше знаменитый «Codex Petropolitanus», — самый ранний полный датированный список еврейской Библии (РНБ. Шифр Евр IB 19a), в котором дата завершения работы обозначена писцом Самуилом бен Яковом в *пяти* различных системах (л. 1a, колофон 1)[1]:

ונשלם בחדש סיון שלשנת ארבעת אלפים ושבע מאות ושבעים שנה לבריאת עולם /
והיא שנת אלף וארבע מאות וארבעים וארבעה לגלות המלך יהויכין והיא שנת (אלף) /
ושלוש מאות ותשע עשרה שנה למלכות יונים שהיא למנין (שטרות) ולפסיקת הנבואה /
והיא שנת תשע מאות וארבעים לחרבן בית שני והיא שנת שלוש מאות ותשעים ותשע /
למלכות קרן זעירה .../

«И завершена была [эта рукопись] в месяц сиван года четыре тысячи семьсот семидесятого **от сотворения мира** / И это год тысяча четыреста сорок четвертый **с изгнания царя Иехонии** и это год [тысяча] / триста девятнадцатый **по царству греков** или по эре контрактов и прекращению пророчества / и это год девятьсот сороковой **по разрушению второго Храма** и это год триста девяносто девятый по **царствованию малого рога**[2].../»

Переведем указанную дату на современное летосчисление:
4770 г. от сотворения мира: 4770 г. — 3760 = 1010 г.
1444 г. от пленения царя Иехонии: 1444 г. — 431 = 1013 г.

---

[1] [Harkavy—Strack, с. 265] (с переводом на нем. яз.); [Narkiss, с. 51] (с переводом на англ. яз.); [Codices MSS 17] (с переводом на фр. яз.). См. также илл. на с. 328.

[2] В оригинале למלכות קרן זעירה — досл.: «царствованию малого рога». Как отмечают Гаркави и Штрак [Harkavy—Strack, с. 268], по аналогии с 9-м стихом 8-й главы кн. Даниила («От одного из них вышел другой небольшой рог, который чрезвычайно разросся к югу, и к востоку, и к прекраснейшей из стран»), который относился, по мнению Саадьий Гаона, к мусульманским странам.

1319 г. по Селевкидовой эре: 1319 г. — 311= 1008 г.
940 г. по разрушению второго Храма: 940 г. + 68 = 1008 г.
399 г. по хиджре. По формуле: 399 – 399/33 (= 12) + 622= 1009 г.[1]

Как мы видим, датировка в пяти разных системах несколько не совпадает, хотя и находится в рамках единого хронологического пространства (1008—1013 гг.). Логичнее всего предположить, что писец более точно знал наиболее распространенные в то время Селевкидову эру и эру по разрушению Второго Храма. Однако надо иметь в виду и то, что его система отсчета могла несколько отличаться от используемой нами. Например, он мог высчитать год по разрушению Храма как 1009 (940 + 69) и правильно ориентироваться в региональном летосчислении[2].

Наглядной иллюстрацией к описанию систем летосчисления, бытовавших в еврейской рукописной традиции, может служить «Сводная таблица» данных по 16 наиболее ранним сохранившимся датированным еврейским рукописям периода с 895/6 по 1020 гг. составленная мною частично на основании описания рукописей de visu[3], частично по данным «Сводного каталога» (Codices).

№ Mss[4]	Депозитарий, шифр	Система летосчисления	Год по рукописи	Год по совр. летосчислению
1	Каир, синагога[5]	по разрушению Второго Храма	(827) תחכ״ז	894/5
2	CUL[6]. T-S NS 246.26.2	по эре контрактов	(1215) אתרט״ו	903/4
3	РНБ. Евр I B 3	по эре контрактов	(1228) אתרכ״ח	916[7]
4	CUL. T-S A 42,2	по разрушению Второго Храма	(856) תחנ״ו	924
5	РНБ. Евр II B 17	по эре контрактов	(1241) אתרמ״א	929
6	РНБ. Евр II B 159	от сотворения мира	(4703) ד׳תשמ״ג	942/3

[1] В данном случае нет расхождения с таблицами. Ср., например: [Цыбульский, с. 46].

[2] Дискуссию о наиболее приемлемой дате для датировки данного кодекса см.: [Codices, с. 118; Narkiss, с. 51].

[3] Рукописей из собрания РНБ.

[4] Соотношение нумерации рукописей в таблице и в «Сводном каталоге» (Codices) следующее: № 1—5 совпадают; начиная с № 6 нумерация в «Сводном каталоге» опережает на один номер нумерацию в таблице, т. е. № 6 в таблице соответствует 7-му описанию в «Сводном каталоге».

[5] Караимская синагога «Мусса Дар'и» в Каире (Египет).

[6] Cambridge, University Library. Здесь и далее указывается шифр непосредственно фрагмента с колофоном.

[7] Здесь и далее точный год по современному летосчислению свидетельствует о наличии в колофоне данной рукописи указания на месяц завершения работы, которое, естественно, уточняет датировку.

Продолжение таблицы

№ Mss [1]	Депозитарий, шифр	Система летосчисления	Год по рукописи	Год по совр. летосчислению
7	РНБ. Евр II B 280	а) от сотворения мира; б) по разрушению Второго Храма	а) (4712) ד׳חשי״ב б) (883) תחפ״ג	951/2
8	MUL. GG 2 [2]	по разрушению Второго Храма	(886) תחפ״ו	953/4
9	РНБ. Евр II B 281	а)от сотворения мира; б)по эре контрактов	א) (4721) ד׳חשכ״א ב) (1272) א׳רע״ב	960
10	РНБ. Евр II B 282	а) от сотворения мира; б) по изгнанию царя Иехонии	а) (4727) ד׳חשכ״ז б) (1398) א׳שצ״ח	967
11	РНБ. Евр II B 39	по эре контрактов	(1300) א׳ ש׳	988/9
12	РНБ. Евр II B 115	от сотворения мира	(4754) ד׳חשנ״ד	994
13	РНБ. Евр-ар I 3432	от сотворения мира	(4763) ד׳חשס״ג	1002/3
14	CUL. T-S 8 Ca 1	от сотворения мира	(4765) ד׳חשס״ה	1005
15	РНБ. Евр-ар I 4520	по эре контрактов	(1318) א׳׳מ״ח	1006
16	РНБ. Евр I B 19a	а) от сотворения мира; б) от изгнания царя Иехонии; в) по эре контрактов; г) по разрушению Второго Храма; д) по хиджре	а) (4770) ד׳חש״ע б) (1444) א׳חמ״ד в) (1319) א׳ש׳׳ט г) (940) תחק״ם д) (399) שצ״ט	1008—1013
17	РНБ. Евр-ар II 3020	по эре контрактов	(1331) א׳ש׳׳א	1020

Литература

Akavia — *Akavia A. A.* The Calendar and its use for chronological Purposes including a Jewish-Christian-Moslem Calendar from the Creation to the Year 6000 A. M. By... Jerusalem, 1954 (на яз. иврит).

[1] Соотношение нумерации рукописей в таблице и в «Сводном каталоге» (Codices) следующее: 1—5 совпадают; начиная с № 6 нумерация в «Сводном каталоге» опережает на один номер нумерацию в таблице (т. е. № 6 в таблице соответствует 7-му описанию в «Сводном каталоге»).

[2] Manchester. John Rylands University Library. Gaster Geniza.

Beit-Arié — *Beit-Arié M.* Hebrew Codicology. Tentative Typology of Technical Practices Employed in Hebrew Dated Medieval Manuscripts. Jerusalem, 1981.

Beit-Arié/Sirat — Manuscrits médiévaux en caractères hébraïques portant des indications de date jusquà 1540. T. I. Notices. Paris; Jerusalem. (Comité de Paleographie Hébraïque.)

Codices — Codices hebraicis litteris exarati quo tempore scripti fuerint exhibentes. T. I. jusquà 1020. Malachi Beit-Arié, Colette Sirat, Mordechai Glazer avec la collaboration de Tamar Leiter, Shimon Iakerson, Michele Dukan, Edna Engel, Monique Zerdoun Bat-Yehouda. Brepols, 1997 (Monumenta Palaeographica Medii Aevi... Series Hebraica).

Concordantiae — Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae... Solomon Mandelkern. Lipsiae MDCCCXCVI.

Harkavy - Strack — *Harkavy A., Strack H. L.* Catalog der Hebräischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Öffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Erster und Zweiter Theil. St. Petersburg; Leipzig, 1875.

Iakerson/List — *Iakerson S. M.* An Unknown List of Hebrew Books / Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research. Vol. 4. N 1. March 1998. P. 17—25.

Mahler — *Mahler E.* Handbuch der jüdischen Chronologie. Leipzig, 1916.

Narkiss — *Narkiss B.* Illuminations from Hebrew Bibles of Leningrad. Decorations in Hebrew Medieval Manuscripts from the Imperial Public Library in St. Petersburg Now The Saltikov-Shchedrin Collection At The State Public Library in Leningrad/ Originally published by Baron David Günzburg and Vladimir Stassoff... Accompanied by a new Introdaction with 25 additional plates by Bezalel Narkiss. Jerusalem, 1990.

Steinschneider — *Steinschneider M.* Lectures on Hebrew Manuscripts / Transl. from German by Dr. Israel Eldad; Ed. by A.M. Habermann. Jerusalem, 1965 (Translations and Collections in Jewish Studies/15) (на яз. иврит).

Бикерман — *Бикерман Э.* Хронология Древнего мира. Ближний Восток и античность. М., 1976.

Каменцева — *Каменцева Е. И.* Хронология. М., 1967.

КЕЭ — Краткая еврейская энциклопедия. Т. 1—6. Иерусалим, 1976—1992.

Орбели — [*Орбели И. А.*]. Синхронистические таблицы хиджры и европейского летосчисления. М.; Л., 1961.

Цыбульский — *Цыбульский В. В.* Современные календари стран Ближнего и Среднего Востока: Синхронистические таблицы и пояснения. М., 1964.

Якерсон/ПВ-6 — *Якерсон С. М.* Дамаск—Крым—Ленинград // Петербургское востоковедение. Вып. 6. СПб., 1994. С. 520—538.

Sh. M. Iakerson. The Designation of Years in Hebrew Manuscripts

Hebrew manuscripts use several different systems to designate dates connected with the events of Jewish and world history. The dating of the completion of the manuscripts in different regions and different periods

of time was the following: the destruction of the Second Temple, the Seleucid conquest of Palestine, the beginning of the Babylonian captivity, the conventional date of the Creation of the world, escape of the Prophet Muhammad from Mecca to Medina etc. Thus, the following article is devoted to the analysis of dating in Hebrew manuscripts, to the phenomenon of parallel dating of the same manuscript in different systems and to the means of translation of those dates to the modern chronology. This article is based mostly on Hebrew manuscripts in Russian libraries and it is illustrated by examples from them.

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА «ДОКЛАДНУЮ» ДЖА'ФАРА ТАБРИЗИ БАЙСУНГУРИ НА ИМЯ БАЙСУНГУР Б. ШАХРУХ Б. ТИМУРА*

С. Р. Туркин
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

С момента своей первой публикации [1] этот документ неоднократно привлекал к себе внимание многих специалистов, по праву высоко оценивших его значение для изучения истории культуры и искусства тимуридского Ирана. За это время «докладная» послужила предметом нескольких статей, в которых выполнены ее переводы на турецкий, английский (несколько вариантов) и русский языки [2].

Композиционно «докладная» состоит из трех частей. В первой части повествуется о работах по переписке, украшению и переплету рукописей, о подготовке миниатюр для них, а также об изготовлении инкрустированного перламутром седла и декоративной шкатулки и о покраске шатра. Во второй перечисляются строительные работы на

---

* В данном издании статья публикуется в том виде, в котором она была завершена и представлена к публикации в 1999 году. Несколько измененный ее вариант вышел на английском языке в материалах международной конференции по кодикологии и палеографии средневосточных рукописей, проходившей в Болонье в сентябре 2000 г.

[1] *M. K. Özergin*, Temurlü sanatına ait eski bir belge, Tebrizli Ca'far'in bir Arzi // Sanat Tarihi Yilliği. VI. Istanbul, 1976. P. 471—518.

[2] *M. K. Özergin*. Op. cit.; *Ахмад Парса-йе Годс*. Санад-и марбут бе фа'алийатha-йе нонари-йе доуре-йе теймури дар кетабхане-йе байсонгури-йе hарат // Нонар-о мардом. № 175. 2536/1977. С. 42—50; *P. A. Andrews*. The Tents of Timur. An Examination of Reports on Quriltay at Samarqand, 1404 // Arts of the Eurasian Steppelands / Ed. by Ph. Denwood. L., 1978. P. 143—187; *Oktay Aslanapa*. The Art of Bookbinding // The Arts of the Book in Central Asia. L., 1979. P. 59—92; *T. W. Lentz*. Painting at Herat under Baysunghur ibn Shahrukh (Ph. D.). Harvard, 1985. P. 147—154, 481—488; *О. Ф. Акимушкин*. Из истории культуры Ирана, Афганистана и Мавераннахра: китабхане Байсунгур-мирзы // Международная ассоциация по изучению культур Центральной Азии. Инф. бюллетень. Спец. вып. Москва, 1987. С. 80—84; A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art / Sel. and transl. by W. M. Thackston. Cambridge (Mass.), 1989. P. 323—328; *Lentz T., Lowry. G.* Timur and the Princely Vision: Persian Art and Culture in the Fifteenth Century. Los Angeles; Washington, 1989. P. 160, 364—365; *О. Ф. Акимушкин*. Байсунгур-мирза и его роль в культурной и политической жизни Хорасанского султаната Тимуридов первой трети XV века // Петербургское Востоковедение. Вып. 5. СПб., 1994. С. 143—167.

принадлежавшей Байсунгуру недвижимости в Герате, которые к моменту написания документа уже были выполнены либо еще находились в стадии завершения. Эта часть озаглавлена «Личные строения» (عمارات خاصه *ʿемāрāт-е хāççе*). Третья часть содержит описание работ по изготовлению шатра и имеет соответствующий заголовок «Шатер» (خرگاه *хергāh*).

В составе первой части на общем фоне рассказа о рукописях несколько выделяются три абзаца: о покраске шатра (подробнее об этом абзаце см. ниже), о выделке седла и об изготовлении шкатулки. Однако, по-видимому, эта информация была важна для Байсунгура, и, с другой стороны, если бы обо всем этом было сказано во второй или третьей частях документа, то эти абзацы еще больше обособлялись бы среди прочих (по крайней мере, это относится ко второму и третьему из вышеперечисленных абзацев, так как первый из них был бы вполне уместен в третьей части, целиком посвященной шатру).

При внимательном рассмотрении существующих переводов «докладной» (особенно ее первой и второй частей) невольно возникает ощущение некоторой хаотичности и беспорядочности в изложении материала. Создается впечатление, что автор достаточно произвольно переходит от одного произведения или вида работ к другому, не особо заботясь о последовательности и взаимосвязи излагаемых фактов.

Единственными логически связанными местами при подобном (предлагаемом авторами выполненных доныне переводов) чтении документа и понимании его структуры представляются пассажи (абзацы) первой части об изготовлении четырех альбомов (کشتی *каштu*) и копии «Расā'-ил». Однако, на наш взгляд, существует иная возможность прочтения и понимания «докладной».

Текст документа в первой и второй его частях расположен в три вертикальные колонки, отчетливо отделенные друг от друга равными промежутками. Внутри каждой из колонок текст подразделяется на абзацы, также отделенные друг от друга пробелами, величина которых далеко не всегда одинакова [1].

Во всех опубликованных ранее переводах «докладной» соблюдался следующий порядок следования абзацев (арабские цифры) в колонках (римские цифры): I—1, II—1, III—1, I—2, II—2, III—2, I—3, II—3, III—3 и т. д.

Даже чисто механически подобное написание документа для пишущего и последующее его прочтение для читающего достаточно затруднительны, поскольку абзацы содержат от одной (вторая часть, I—2) до шести (первая часть, II—2) строк текста. Поэтому, прежде чем начать переписку или чтение следующего абзаца по окончании предыдущего, особенно в случае перехода от третьей колонки к первой, невольно приходится частично просматривать вышестоящий текст, чтобы

[1] Эта разница в величине пробелов между абзацами в колонках заметна даже невооруженным глазом в публикациях документа. Поскольку у нас не было возможности работать с оригиналом «докладной», мы не приводим точных значений величин пробелов, каковые возможно получить, только проведя измерения текста в последнем.

не пропустить абзац. Попутно заметим, что число абзацев в отдельно взятых колонках первой и второй частей документа не полностью совпадает друг с другом. Так, первая—третья колонки этих частей имеют в своем составе 8-8-7 и 3-2-2 абзацев/абзаца соответственно.

Только в одном случае, в самом конце первой части, абзацы во всех трех колонках начинаются на одном горизонтальном уровне (вряд ли возможно рассматривать в подобном ракурсе начальные абзацы колонок первой и второй частей). Тем не менее думается, что и этому есть свое объяснение.

Согласно издавна сложившимся и существующим и поныне морально-этическим правилам и нормам, о себе принято говорить в конце. Именно так и поступил Джа'фар Байсунгури. Информация о самом себе заняла у него один абзац. После этого, также в силу существовавшей традиции, надлежало восхвалить и прославить своего патрона или покровителя, для чего ему тоже вполне хватило одного абзаца. Видимо, автор документа сознательно и намеренно отделил самые нижние абзацы всех колонок первой части от вышестоящих, образовав таким образом своего рода особый раздел в ее составе. К двум вышеупомянутым абзацам был присоединен третий, по числу колонок в первой части «докладной», так как в противном случае пострадала бы пропорциональность размещения текста на листе документа.

На основании всего вышесказанного мы считаем, что читать текст документа следует строго вертикально по колонкам, а не переходить от колонки к колонке горизонтально по одному абзацу. Наличие достаточного количества логических смысловых взаимосвязей между соседними абзацами при подобном понимании структуры «докладной» (подробнее об этом см. ниже) безусловно свидетельствует в пользу данного утверждения.

Остановимся более подробно на абзаце по покраске шатра. Почти во всех опубликованных переводах предлагается читать ясно написанное слово خوب *хуб* («хороший, хорошо») как چوب *чуб* («дерево, древесина»), имея в виду, что переписчик по ошибке поставил точку не под буквой, а над ней. По нашему мнению, в этом нет никакой необходимости. Более того, числительное «75», как мы полагаем, относится не к количеству брусьев шатра, о которых при предлагаемом нами чтении вообще не говорится, а к числу художников, под каковыми в данном случае подразумеваются красильщики [1].

Помимо этого, принципиального уточнения требует употребленный в этом абзаце термин شستمان *шостмāн*, переводимый ранее как «окрашивание», «тонирование» и даже «толчение красок» [2]. На самом деле данный термин имеет совсем иное значение. Грамматически происходя от глагола شستن *шостан* («мыть, стирать»), он значит «промывка, отмыв-

[1] Руководитель скриптория, будучи сам профессиональным каллиграфом, мог либо по крайней мере не должен был знать точного количества брусьев в шатре, но точное количество художников или красильщиков (об этом см. примеч. 2 на с. 338), занятых его покраской, он знать был обязан.

[2] См. переводы Ленца, Эндрюза, Тэкстона и Акимушкина.

ка», т. е. промывание чего-либо, что было недавно покрашено, для придания естественных оттенков цвету красящих пигментов [1].

Таким образом, весь этот абзац надлежит понимать и переводить так: «Все 75 красильщиков [2], хорошо покрасив шатер, заняты промывкой [покрашенного]» [3].

По-своему примечателен и последний абзац первой части. Никто из переводивших ранее «докладную» не отметил (а Тэкстон вообще опустил этот абзац), что две первые строки абзаца представляют собой двустишие (бейт), написанное размером хафиф. Помимо этого, сочетание букв *бā* и *hā-йе hавваз* (ﺑﻪ) во второй строке нужно понимать не как предлог *бе*, а как наречие *беh* («лучше»), что диктуется как размером стиха (на этом месте должен быть долгий слог), так и общим смыслом двустишия.

Ниже мы даем наш вариант перевода первой и второй частей «докладной» [4]. Перевод третьей части документа не приводится, поскольку в ней текст переписан в одну колонку и возможно только одно понимание его структуры, а также потому, что обилие специальных технических терминов в этой части не дает полной уверенности в правильности перевода, так как прочтение некоторых из них до сих пор остается спорным, а истинное значение неясным.

В предлагаемом переводе абзацы и части «докладной» пронумерованы, чего нет в оригинальном тексте. В скобках указаны порядковые номера абзацев в других переводах документа.

---

[1] Подробнее о значении этого термина и видах работ, которые под ним подразумеваются, см.: Кетāбāрāйи дар тамаддон-е еслāми. Маджму'е-йе расā'ел дар замине-йе хошневиси мораккабсāзи кāгазгари тазhиб-о таджлид бе енземāм-е фарhанг-е вāжегāн-е незāм-е кетāбāрāйи, тahгиг-о та'лиф-е Наджиб Мāйел-е hарави (Мешхед, 1993), с. 349, 684 и *Porter Y.* Painters, Paintings and Books: An Essay on Indo-Persian Technical Literature, 12—19 centuries. New Delhi, 1994. P. 95—96, 205—206.

[2] Маловероятно, что упоминаемые в этом абзаце 75 человек суть миниатюристы рукописей, поскольку таковых не могло быть так много в одной библиотеке, и, по-видимому, здесь имеются в виду красильщики тканей и других материалов. В персидском языке слово نقاش обозначает не только того, кто рисует, но и того, кто красит.

[3] Похожий перевод этого абзаца был сделан К. Озергином (op. cit. С. 495) и О. Ф. Акимушкиным в 1987 г. (с. 82); последний, однако, позднее изменил свое мнение в окончательной версии перевода, опубликованной в 1994 г. (с. 160).

Отметим, что и данный перевод имеет свою условность. Предполагается, что после слова رنگامیز *рангāмиз* в тексте отсутствует слово کرده *карде*, которое, однако, помимо глагольности не несет никакого значения и в отдельных случаях может быть опущено. В этой связи представляется уместным замечание Ахмада Парса-йе Годс (op. cit., с. 45) относительно того, что при чтении документа чувствуется — персидский язык не был родным для его автора.

[4] За основу был взят перевод О. Ф. Акимушкина, выполненный им в 1994 г. (см. примеч. 2 на с. 335).

ДОКЛАДНАЯ

о состоящих при благословенной библиотеке нижайших слугах, чьи глаза в ожидании [узреть] пыль от копыт августейшего скакуна подобны ушам постящегося [в ожидании услышать возглас] «Аллах велик» и кто от беспредельного веселья и радости возносит клич «Хвала Аллаху, который удалил от нас печаль! Воистину Господь наш — прощающ, благодарен!» [1] до высот небосвода.

I. [Рукописи]

1 (1). Амӣр Ḫалӣл, закончив [прорисовку] волн воды в двух морских сценах из «Гулистана» [Са'ди], займется наложением красок.

2 (4). Мāвлāнā Шихāб наложил золото на фронтиспис, четыре заставки и зубцы расписного фронтисписа, обвел контурной линией восемь лепестков медальона в центре фронтисписа и в настоящее время занят еще одной сценой из «Гулистана».

3 (7). Маḫмӯд, закончив грунтование семи из десяти заставок в диване Ḫвāджӯ [Кирмāнӣ], занят оставшимися.

4 (10). Ḫвāджа 'Атā, занимающийся обрамляющими линиями, закончив переписанную Мāвлāной Са'д ад-Дӣном «Историю [завоевателя мира» Джувейни] и диван Ḫвāджӯ, занят «Шахнаме».

5 (13). Мāвлāнā Муḫаммад[-и] Мутаххар закончил переписку 25 тысяч бейтов «Шахнаме».

6 (16). Мāвлāнā Шамс завершил один альбом и загрунтовал одну заставку в диване Ḫвāджӯ.

7 (19). Все 75 красильщиков, хорошо покрасив шатер, заняты промывкой [покрашенного].

8 (2). Мāвлāнā 'Алӣ в день написания «докладной» занялся эскизом фронтисписа «Шахнаме». Несколько дней у него болели глаза.

9 (5). Мāвлāнā Ḳавāм ад-Дӣн исполнил бордюр *ислими* [2] на [крышках] переплета «Шахнаме» и переписал текст декоративной рамки [крышек и клапана] переплета. Примерно на треть выполнено грунтование. Приклеены задняя крышка, клапан и корешок, проведена дорожка.

10 (8). Ḫāджджӣ Маḫмӯд, загрунтовав и обведя контурной линией текст передней крышки переплета факсимильной копии «Расā'ил», занят наброском рисунка.

11 (11). Мāвлāнā Ḳутб переписал десять разделов «Истории» Табари.

12 (14). Ḫвāджа 'Абд ар-Раḫӣм занят эскизами для переплетчиков, декораторов, палаточников и мозаичистов.

13 (17). Еще два альбома доведены Ḫāджджӣ и Ḫатā'ӣ до нанесения золота.

14 (20). Мастер Сāйф ад-Дӣн чувствует себя хорошо, его недуг сменился добрым здравием.

15 (3). Ḫвāджа Ḡийāṣ ад-Дӣн довел две сцены из «Расā'ил» до [стадии писания] лиц, еще одна сцена близка [к этому], а сейчас он занят одной сценой из «Гулистана», которую испортили.

16 (6). Мāвлāне Шамсу осталось скопировать одну часть «Расā'ил», [переписанных] рукой Ḫвāджи [Йāḳӯта Муста'ṣимӣ], да будет над ним милость Аллаха.

---

[1] Коран, сура 35-я, стих 31 (34) (пер. И. Ю. Крачковского).

[2] Подробнее о значении термина *ислими* см. Н. М. Харави, op. cit., с. 578.

17 (9). Ҳва̄дж̄а Маҳмӯд закончил заднюю и переднюю крышки переплета «Раса̄'ил», [переписанных] рукой Ҳва̄дж̄и [Йа̄кӯта Муста'ṣимӣ], и занят клапаном и корешком.

18 (12). Ҳва̄дж̄а 'Ата̄ завершил [все] части «Гулистана», а из трех заставок к «Истории», переписанной мавланой Са'д ад-Дӣном, две загрунтовал и занят оставшейся [работой].

19 (15). Ма̄вла̄на̄ Са'д ад-Дӣн закончил крышку шкатулки для госпожи, одна ее боковая сторона отполирована, а остающаяся стадия [отделки] жемчугом [1] будет завершена через пятнадцать дней.

20 (18). 'Абд ас-Сала̄м близок к завершению еще одного альбома.

21 (21). Имелся эскиз Мӣр Да̄влатйа̄ра для [украшения] седла. Ҳва̄дж̄а мӣр Ҳасан перенес [его на само седло], а Мӣр Шамс ад-Дӣн, сын Ҳва̄дж̄и мӣр Ҳасана, и мастер Да̄вла̄тҳва̄дж̄а заняты отделкой [седла] перламутром [по этому эскизу].

22 (22). Сей ничтожный раб и мельчайшая пылинка, закончив переписку трех с половиной частей «Шахнаме», начал переписку «Нузхат ал-Арва̄ҳ».

23 (23). Я закончу молитвой,

[Ибо] что я сделаю лучшего, нежели помолюсь.

Да будет [Ваше] благополучие вечным, клянусь Мухаммадом и родом его.

II. Личные строения, да воздвигнет Аллах их основания навечно

1 (1). Дворец. Каменотесные работы завершены, а из мозаичных работ осталось [выложить] надпись и зубец, и [люди] работают. Завершен настил перехода, установлена шарнирная дверь картинной галереи и воздвигнут выступающий балкон.

2 (4). Каменотесы заняты работой в бассейне.

3 (7). В журавлином домике окончены [обмазывание] потолка глиной, перемешанной с соломой, оштукатуривание и побелка.

4 (2). Старый замок. Покрашены[2] купол и основание [3] до низа ступенчатого карниза, заново установлена колонна с восточной стороны.

5 (5). Новый сад. Стена, которую повелено было [возвести высотой] в шесть рядов кладки, частично выложена в четыре ряда, частично — в три, и работа [продолжается]. Заложены веранда и крытый переход [к ней], вытесан царь-мост перед верандой, [скоро его] приведут в действие.

6 (3). Библиотека, что была заложена для художников, завершена, художники и переписчики переехали [в нее].

---

[1] Возможно и иное понимание последней части этой фразы, а именно: «а остающаяся створка/полка (?) дверцы будет завершена через пятнадцать дней». В персидском языке слова «жемчуг» и «дверь» имеют абсолютно одинаковое написание — در. Слово طبقه, помимо прочих, имеет значение «разряд, степень, стадия». Поэтому, а также учитывая достаточно большую продолжительность упомянутого промежутка времени, предлагаемый нами вариант перевода представляется более уместным и правдоподобным.

[2] Мы предполагаем, что речь идет о работах снаружи замка. Если же иметь в виду работы по его интерьеру, то слово «покрашены» можно понимать как «расписаны» (ср. также примеч. 1 на с. 338).

[3] Мы предлагаем читать не *ба̄да̄ман* بادامن, что переводилось как «барабан, несущий барабан, партер» (?), а *па̄да̄ман* (*па̄йда̄ман*) پادامن (پایدامن), что буквально значит «подол платья, юбки» или «подножие склона горы» и в данном случае означает нижнюю часть здания.

7 (6). Сад на площади. Южная стена возведена в три ряда кладки, и, как только мозаичисты освободятся [от работ] в каменном дворце, они займутся невысокой стеной упомянутого сада.

При подобной структурной композиции документа обнаруживается логическая взаимосвязь следующих соседних абзацев его первой и второй частей. Первая часть: 1-й и 2-й — «Гулистан»; 2-й и 3-й — оформление заставок; 3, 4 и 6-й — диван Ḫвāд͡жӯ Кирмāнӣ; 4-й и 5-й — «Шахнаме»; 8-й и 9-й — «Шахнаме»; 9-й и 10-й — грунтование и переплетные работы; 15, 16 и 17-й — факсимильная копия «Расā'ил»; 18-й и 19-й — мавлана Са'д ад-Дӣн. Вторая часть: 1, 2 и 3-й — работы на различных объектах внутри единого дворцового комплекса, которые ранее представлялись расположенными в разных местах.

Иными словами, четырнадцать из двадцати трех абзацев в первой части и три из семи абзацев во второй, что составляет более 60 и около 43 процентов от общего числа соответственно, оказываются логически связанными друг с другом.

Таким образом, предлагаемое нами понимание структуры и отчасти содержания «докладной», еще более подчеркивая ее достоинства, позволяет по-новому увидеть этот документ и несколько иначе осмыслить то, о чем в нем сообщается.

Summary

Sergei Tourkin. A New Look on the Petition by Ja'far Tabrīzī Bāysunghurī Addressed to Bāysunghur b. Shāhrukh b. Tīmūr.

The petition (عرضه داشت *'arzedāšt*) has been the subject of several articles and was translated from Persian into Turkish, English and Russian. The present study of the document presents it in just another light and provides new analysis and understanding of its structure, as well as content. A new translation of the first two parts of the document into Russian is given.

The main idea of the article is as follows. The text of the document in its first and second parts is arranged in three vertical columns consisting of several paragraphs each. In all previous translations of the petition the order of the paragraphs was horizontal, i. e. moving by one paragraph from column to column. In this case, the very reading of the document is rather inconvenient and only a few logical connections between the neighbouring paragraphs can be traced. However, if one reads the text vertically by the columns, as proposed here, the reading itself becomes a lot easier and such sequence of the paragraphs reveals many more logical ties.

АПОКРИФИЧЕСКИЙ СЮЖЕТ В САМАРИТЯНСКОЙ КНИГЕ ИИСУСА, СЫНА НАВИНА, И ОДИН ИЗ ЭПИЗОДОВ АРМЯНСКОГО ЭПОСА «ДАВИД САСУНСКИЙ»

Жамкочян А. С.

Как известно, собственно библейский канон для самаритянской общины ограничен Пятикнижием в особой редакции, переведенным в свое время на арамейский, арабский и, возможно, греческий языки. Более поздние события священной истории отражены с исторически обусловленной точки зрения в ряде хроник. Наибольшую информацию содержат хроники, составленные на ставшем обиходным в самаритянской общине, по крайней мере с XII в., арабском языке. Одна из таких хроник носит условное название арабо-самаритянской Книги Иисуса, сына Навина[1], и сохранилась в рукописи, датированной 1362 г., а также во фрагментах из Российской Национальной библиотеки разного времени[2]; значительные отрывки из этой хроники были включены в 1355 г. в более полную хронику Абу-л-Фатха[3].

Один из эпизодов повествования заслуживает особого внимания как несомненно связанный с древнейшей историей армянского народа.

Повествование обеих самаритянских хроник в данном месте в основной части в общих чертах совпадает с известной библейской Книгой Иисуса, сына Навина. В хронике Абу-л-Фатха, где текст не разделен на главы[4], есть интересное отступление.

---

[1] *Juyboll Theodor Willem, jan.* Chronicon samaritanum arabice conscriptam, cui titulus est Liber, Josuae Lugduni Batavorum, 1848.

[2] *Жамкочян А. С.* Самаритяно-арабские рукописи Книги Иисуса Навина в Российской Национальной библиотеке // Арабский мир в конце XX века: Материалы первой конф. арабистов Ин-та востоковедения РАН. М., 1966. С. 78—87.

[3] Abu-l-Fathi Annales samaritani quos ad fidem codicum manu scriptorum Berolinensium, Bodlejani, Parisini edidit et prolegomenis instruxit Eduardus Vimar, Gothae, 1865; *Stenhouse P.* The Kitab al-Tarikh of Abu'l-Fath // Mandelbaum Judaica. Series 1. Sydney, 1985; *Жамкочян А. С.* Самаритянская хроника Абу'л-Фатха из собрания Российской Национальной библиотеки. М., 1995.

[4] Abu-l-Fathi Annales... P. 17; *Жамкочян А. С.* Самаритянская хроника... С. 38. В основу данной статьи положен перевод хроники Абу-л-Фатха, сверенный с арабским текстом самаритянской Книги Иисуса, сына Навина. Несущественные для сюжета риторические подробности пропущены и заменены многоточием в угловых скобках <...>, собственные имена даны в традиционном самаритянском

Повествование повторяет уже изложенные события, добавляя новые подробности:

> Расскажем сейчас о том, что произошло у него в войнах. Сыны Исраиля прожили спокойно до завершения двадцати лет от прихода их на землю Кана'ан, без беспокойства, без волнения.
>
> И был убит Хамам, сын Ра'уана, царя персов, среди тех царей, которых убил Ие'уша. Затем вырос у него сын по имени Шубак, и был он очень богат и могуществен <...>. И стал он переписываться с царями во всех странах, затем он сказал, что хочет отомстить за своего отца и написал ко всем ханаанянам, напомнив им о том, что сделали сыны Исраиля с их детьми и женами и городами. Затем послал царю Великой Армении и Малой Армении...

Эта подробность не может не привлечь внимания. Упоминание Великой Армении и Малой Армении в таком контексте интересно само по себе в нескольких отношениях. Во-первых, в собственно армянской традиции такие названия действительно существовали. Они упоминаются также в работах средневековых арабо-мусульманских авторов[5]. Составитель хроники, живший, очевидно, ок. XIII в., какое-то представление об этом имел. Во-вторых, интересно также само написание этого названия, варьирующееся в разных рукописях: Армуния[6], Арминия[7], Админия[8] и Румия[9]. Последний вариант, означающий Рим (или Второй Рим — Константинополь), явно произошел от первого, что подтверждается также и «Путешествием Джона Мандевиля» — произведением самим по себе скорее фантастичным, но несомненно отражающим реалии своего времени[10].

Такая непривычная форма, как «Армуния», отражает, по-видимому, диалектное произношение соответствующей эпохи. То же самое мы наблюдаем и в формах «Кустантуния» или «Кустуния» (означающих Константинополь), засвидетельствованных в самаритянских хрониках.

Возможно, что в процессе переписки название «Армения» у арабов могло превратиться в «Румия», и это побуждает к внимательному рассмотрению соответствующих контекстов.

> Затем послал царю Великой Армении и Малой Армении и обратился к сыну Йафета-Могучего сам и послал также к царю Сайды (Сидона), и ал-Кимуна, и царю аш-Шама (Сирии) <...>, и договорились встретиться в ал-Кимуне и решили написать письмо к Иеуше (Иисусу) сыну Нона (Навина) <...>.

произношении, в скобках приводятся принятые русские формы по синодальному переводу.

[5] Китаб Нузхат ал-Муштак фи зикри-л-амсар ва-л-аткар ва-л-булдан ва-л-булдан ва-л-Джузур ва-л-Джузур ва-л-мадаин ва-л-афлак. Рим, 1592.

[6] Liber Josuae... P. 26; Leiden University Or. 249. P. 124—125 (1 cod.!).

[7] Abu-l-Fathi Annales... P. 17 (cod.!).

[8] РНБ Фирк. Сам. VI 12 f. 10 v. (кодекс D).

[9] Liber Josuae... P. 26, Leiden University Or. 249. P. 124—125 (2°).

[10] *Wright T.* Early Travels in Palestine. London, 1848; P. 129. The Little and Great Ermony.

> От общества богатырей знаменитого, известного, прославленного <...> Иеуша', сыну Нона, и людям его, пастухам, от нас тебе мир, узнали мы, хищные волк, о том, что ты сделал в городах наших друзей, погубил старейшин, <...> разрушил тридцать городов, кроме жилищ и селений, <...> и сейчас, знай, о хищный волк, что мы идем к тебе <...> и учиним с тобой войну в Мардж Балата, перед горой, на которой ты поклоняешься Господу своему, через тридцать дней, знай, что среди нас тридцать шесть царей, с каждым царем из них шестьдесят тысяч всадников, кроме пеших, которым нет числа, и среди нас Ибн Иафет ал-Джаббар (из Великой Армении)...

Вызывает вопросы второе упоминание «сына Йафета-Могучего» («Ибн Иафет ал-Джаббар») из Великой Армении. Эта подробность приводится только в хронике Абу-л-Фатха. В Библии имя Йафет носит только один из сыновей Ноя. В середине века древнееврейскому имени «Йафет» традиционно соответствовало арабское «Хасан». Ответить на этот вопрос, возможно, смогут будущие исследователи.

Далее сообщается, что посланник прибыл к Йеуше (Иисусу Навину) накануне праздника; пока люди веселились, Йеуша обдумывал ответ и по завершении праздника прочел его старейшинам.

Текст ответа приводится в обеих хрониках, причем Абу-л-Фатх признается, что сохранил его. Затем идет красочная сцена чтения письма перед царями.

> Затем, не успел он закончить читать письмо, как они сникли и заплакали вместо слез кровью, отрезали себе волосы, порвали свою одежду и сказали: «Горе нам и детям нашим. Погубили мы себя, пробудили спящего льва, отвязали привязанного слона, навлекли гибель на самих себя своими руками». Тут вышли вперед колдуны, а с ними мать Шубака, сына Хамама, потому что она была искусна в деле колдовства, и сказали им: «Успокойте свои сердца, облегчите грудь — вы сами себя погубили своими делами, раньше гибели, и погубили войска ваши, знайте же, что мы устроили колдовство против сынов Исраиля, и не будет нам от них ничего, это они скоро погибнут и не бойтесь их». Это то, что было у них; Йеуша же, после того, как посланник ушел от него, начал устраивать свое войско, смотреть, какое оно, и выбрал из каждого колена тысячу мужчин, все они — молодые бойцы, снаряженные и готовые, двенадцать тысяч отборных воинов, и Финас-первосвященник сопровождает их, а трубы у него в руке. Когда прошло семь дней, прибыл Йеуша в Мардж-Кимун, увидел войска богатырей и остановился в середине луга. И когда приблизился к ним, сам не знал, как вдруг очутился между семью железными стенами, он и все его войско. Свершилась над ним хитрость колдовства. И остановился Йеуша перед Господом своим, плача и унижаясь, прося у Господа своего избавить его и сынов Исраиля, а богатыри в то время были в великой радости, а сыны Исраиля плакали и вопили к Богу, прося у Него избавления. И стал Йеуша просить Господа своего прислать голубку, и вдруг голубка опустилась ему на колени, и он написал письмо Набиху, сыну своего дяди, правителю двух с половиной колен, как будет сказано, говоря ему: «О Набих, в тот же час, как получишь эти слова: если будешь спать — пробудись, а если будешь бодрствовать — сядь, а если будешь сидеть — встань, а если будешь стоять — иди, а если ты в пути — торопись, я и все твои братья — сыны Исраиля между семью железными стенами из-

за колдовства в ал-Ладжуне, а все враги наши в ал-Кимуне, и мы гибнем».

Он сложил письмо, и голубка выхватила его клювом, поднялась, полетела и бросила письмо на колени Набиху, а он сидел на престоле своего царства, верша дела своих людей. И он открыл письмо, и прочел его, и не успел закончить читать его, как омыл его своими слезами, рассердился, и усилился его гнев, и разгорелся огонь в его сердце и внутренностях его, и он встал с престола своего царства и закричал самым громким голосом, с великим плачем: «Скорее, скорее. Огонь! Огонь!». И собралось к нему его войско со всех мест, и вышел Набих как грохочущий гром, крича со всеми своими людьми: «Скорее! Скорее! Огонь! Огонь! Никакой тишины! Никакого покоя!» И исчезла земля от пыли, и поднялись птицы в небо от силы и крика, и все гады земные опустились до седьмой земли от страха. И двинулся Набих со всем своим войском и прибыл на большой луг. Затем мать Шубака, сына Хамама, поднялась на крышу для поклонения звездам, по обычаю, и увидела идущих с востока Набиха со своими людьми как яркую луну и яркие звезды вокруг, и спустилась к своему сыну, и сказала ему: «Яркая луна показывается с востока, а вокруг нее много звезд, и если они против нас — о горе нам, а если за нас — то счастье нам». И разозлился на нее за то, что поспешила к нему с недобрым, и убил ее, да не помилует ее Бог Всевышний! И вышел Шубак, сын Хамама, и двинулся к Набиху, и все его войско с ним.

И сказал Шубак Набиху: «Как твое имя?» И ответил тот ему: «Имя мое Набих, сын Афара, сына Галада, сына Макара, сына Манаши, сына Йусефа (Йосифа), владетеля царства, сына Йакуба (Йакова), сына Исхака (Исаака), сына Ибрахима (Авраама), который убил царей аш-Шама (Сирии). И еще, послал меня Бог, чтобы убить тебя, о преступник, о нечистый». И сказал ему Шубак: «Я тот, у кого царство, и мое имя Шубак, сын Хамама, сына Фота, сына Ама (Хама), сына Нуха (Ноя), которого благословил Бог, когда тот выходил из ковчега». И сказал ему Набих: «Кто метнет первым?» И сказал Шубак: «Я метну первым». И сказал Набих: «Мечи, о преступник, о нечистый. Я прошу помощи против тебя у моего Бога».

И пустил Шубак первую стрелу, и наклонил Набих голову, и миновала его стрела, и не поразила его, затем метнул вторую стрелу, и поднялся Набих в воздух, и прошла между ним и между его седлом. И метнул третью стрелу, и схватил ее Набих рукой. И Шубак пустился в бегство, и сказал ему Набих: «Куда бежишь? Я принял от тебя три свидетельства, прими же от меня одно свидетельство, возьми же его от десницы, которую благословил посланник Бога Всевышнего».

И пустил Набих стрелу, и поднялась в небо, и опустилась на голову того, на печень его и на печень коня его, и погрузилась в землю на пять локтей по царской мере, и на ее месте пробился источник воды, который называется «Источником стрелы» до сегодня.

Здесь в заключительных строках, по-видимому, содержится наиболее интересное место в соответствующем эпизоде. Чрезвычайно важно, что оно до подробностей совпадает со сценой поединка, содержащейся в знаменитом эпосе «Давид Сасунский»[11].

[11] Давид Сасунский: Армянский народный эпос / Вступ. ст., примеч. Л. Мкртчяна. М., 1982. С. 273 и сл. (перевод В. В. Державина).

...И Мелик у Давида спросил: «Как нам биться — сразу или чередой?»
«Как угодно душе твоей», — молвил Давид. И Мелик говорит:
«Я хочу чередом. Пусть трижды один ударит сперва,
Пусть трижды второй ударит потом.
Решим, кто первый будет бить».
Давид сказал: «Ты, старший, первый бей».
На землю слез с коня Давид,
Средь поля стал, сказал:
«Бей! очередь твоя.
Трижды ударь меня».
Взял палицу свою Мелик,
К Фаркену поскакал.
И, миновав трехдневный путь,
Коня поворотил
И, на Давида налетев,
С разгона палицу пустил.
Земля загудела, взвыла, как пес от удара,
Как под плугом, что сорок волов волокут,
Распоролась, взрыхляясь, земля!
Тучи пыли небо и землю затмили,
Эта пыльная мгла за сутки осесть не могла.
Крикнул Мелик: «Ты землей был, Давид,
И я тебя в землю опять превратил».
Тут голос Давида загрохотал:
«Жив я! Жив пока!
ударь... ударь еще раз!»
«Ай-ай, —сказал Мелик, —
Видно, короток был мой разбег,
Был в палице мал размах,
Чтоб Давида сровнять с землей!»
Вновь повернул коня Мелик,
Диарбекира достиг.
На Давида оттуда Мелик налетел
И в Давида палицу с маху пустил.
Загудела земля, словно лев зарычал,
Разорвалась земля, словно ливни размыли ее
Тучи пыли и небо, и землю закрыли,
Затмили солнечный свет.
Два дня и две ночи пыль над Давидом стояла.
И спросил Мсра-Мелик: «Эй, Давид! Жив ли ты?
Ты был землей и стал землей!»
Но Давид отвечал: «Я пока еще жив.
То второй удар! Ударь еще раз!»
«Эх, эх! — сказал Мелик, —
Был мал разбег моего коня!
Был размах моей палицы, знать, невелик,
Чтобы разом Давида убить!»
И снова ускакал Мелик,
До Мсыра доскакал.
От Мсыра разогнал коня
И грянул палицей в Давида.
Словно под громом весенней грозы
Вздрогнула земля,
Словно от землетрясения
Задрожала и затрещала земля,

Тучи пыли небо и землю закрыли,
Затмили солнечный свет.
Над полем три дня и три ночи плыла
Густая, пыльная мгла...
Мелик сказал: «Убит Давид —
Раздавлен палицей моей.
Он был землей и стал землей!»
На третий день, только мгла от земли отошла,
Виден стал Давид на коне Джалали.
Сказал: «Ты три удара мне нанес,
И очередь моя теперь».
«Тьфу, — говорит Мелик, — дай я еще пойду!»
«Нет! — отвечал Давид. — Куда тебе идти?
По уговору — мой черед!
Мир держится порядком иль насилием?»
Пришла Мелика мать, Исмил-ханум,
И говорит: «Давид! Мелик — твой брат
Не поступай вероломно с ним!»
«Вероломства не бойся, мать!
Честно я три удара ему нанесу!»
Мелик сказал: «Давид, прошу тебя,
Дай срок мне — семь часов,
Я лягу под шатром,
Ты бей меня тогда».
Давид ему: «Поди, ложись.
Но ты скажи сперва:
Чем мне тебя ударить палицей или мечом?»
Мелик подумал так:
«Коль этакой палицей грянет Давид,
удара не выдержу я...»
И вслух сказал: «Ударь мечом!»
Пришел Мелик в шатер и матери сказал:
«Трижды я ударил его —
С ним не сделалось ничего.
Теперь Давид придет и здесь меня убьет».
А мать ему: «Сын, в яму полезай!»
Спустился в яму Мсра-Мелик.
Вот сорок буйволовых шкур взвалили на него,
Огромных сорок жерновов взвалили на него,
Накрыли одеялом жернова.
Мелик ухмыляется, в яме сидит,
«Ну, — думает, — пусть ударит Давид!»
Хитрость его Давид угадал,
Пришел он, видит — гора жерновов,
Под одеялом лежат жернова,
Будто сам улегся Мелик,
И тут же мать Мелика стоит.
Но Давид не сказал:
Мол, дай погляжу,
Где укрылся Мсра-Мелик?
Вскочил Давид на Джалали,
До Цовасара доскакал
И вскинул молнию-меч,
Назад коня погнал,
Чтоб нанести удар.

Тогда Исмил-ханум открыла грудь свою,
И преградила путь, и говорит: «Давид!
Я кормила тебя! Я растила тебя!
Ты за это мне первый удар подари!»
Давид спросил: «Марэ! Почему же до сих пор,
Как удары Мелика обрушивались на меня,
Ты ни разу не молвила: "Сын, подари мне удар?" —
И опустил свой меч Давид — взмахнул им, поиграл,
Потом поцеловал клинок,
И приложил ко лбу, и молвил: «Мать,
Первый удар тебе я дарю!»
И снова ускакал Давид,
И вновь принесся с гор, чтобы нанести удар.
Сестра Мелика преградила путь:
«Давид, когда ты был дитя,
Я нянчила тебя, играла я с тобой...
Подари мне этот удар!»
Вновь опустил свой меч Давид —
Два раза им взмахнул,
Поцеловал клинок.
И приложив его ко лбу, сказал:
«Второй удар тебе дарю!
Остался лишь один удар — да Бог, да я!
Убью иль пусть живет...»
Вновь повернул Давид,
К Сасуну поскакал
И от Сасуна взял разбег,
Уж приближался к яме он.
Увидела его Исмил-ханум —
И вот всем девушкам своим, что привезла с собой,
Она приказ дала:
«Скорее — дуйте в свирели!
Скорее — в трубы трубите!
Скорее — в бубны гремите!
Тамбуры в руки берите!
Красиво, мило пляшите!
Это Давид — молодой, неженатый,
Он заглядится — слабо ударит
И не убьет Мелика!»
Девушки встали,
Взяли свирели,
В трубы и бубны
Вмиг заиграли
И заплясали.
Но понял Давид все хитрости их,
«Зачем они пляшут? — подумал он, —
Заворожишь меня хотят?»
Воскликнул: «О, Высокая Марут!
О, ратный крест!»
И грянул молнией-мечом,
Меч расколол все сорок жерновов,
Рассек все сорок буйволовых шкур,
Чудовище Мелика разрубил,
Рассек от лба до ног
И на семь гязов в землю врос,

Дошел до черных вод, —
И, если б ангел не заткнул дыру,
Они бы затопили мир...
Из ямы крикнул Мсра-Мелик:
«Еще я жив, Давид!
Руби еще!»
Давид ответил: Мсра-Мелик, а ну встряхнись!»
Встряхнулся в яме Мсра-Мелик,
И развалился пополам,
И околел Мелик.
«Марэ, — сказал Давид, —
Снять надо одеяло — поглядеть!»
«Нет, — говорит, — уйди, мы снимем без тебя».
Давид подъехал к груде жерновов,
И сбросил одеяла,
И видит: сорок жерновов
Все пополам расколоты мечом.
Взял отшвырнул он жернова,
Глядит — все сорок шкур
Разрублены его мечом.
Тут к яме подошла Исмил-ханум
Зовет: «Мелик, Мелик!»
Молчала яма...
Так сидели Меликова мать и сестра
И рыдали.
А потом обратилась к Давиду ханум:
«Давид, убил ты Мсра-Мелика...
Но ведь и ты — мой сын, Давид!
Иди, возьми его жену.
Сасун, как был, — твоя земля,
И Мсыр теперь твоя земля!»
Давид ответил ей:
«Я родился у матери — чист. Не смешаю
С правдой — лживое, скверное — с чистым.
Если хочешь, в Сасун я тебя заберу».
Та в ответ: «Нет, сыночек Давид,
Я в страну Сасун не пойду».
Сказал: «А в страну Сасун не пойдешь —
Вернись. Мсыр тебе отдаю — живи!»
Покинул Давид шатер.
Он к войску коня Джалали повернул.
Кто из полководцев и войск уцелел —
Он всех их призвать велел и сказал:
«Вам всем дарую волю я!
Идите все туда, откуда вы пришли.
Идите по домам, живите как вы жили,
И дани с вас не нужно мне.
За жизнь мою молитесь и за души
Родителей моих!
Сидите дома у себя спокойно,
Не вздумайте ходить войною на Сасун!
Но коль подымете вновь оружье против нас
Коль нападете вы вновь на нас, — то знайте:
В какой бы яме ни сидели вы,
Какими б жерновами

Ни укрывались вы,
По чести встретит вас Давид,
Вас молния — меч сразит!»
Войско благодарило Давида
За милость благословляло его,
Не верилось людям сперва,
Что нет Мелика в живых...
Говорили: «Давид, мы умрем за тебя
Бог помоги тебе на всех твоих путях,
Во всех твоих делах!
Дай Бог здоровья тебе!
Царство небесное Мгеру — отцу твоему
И матери твоей Армаган!»
Исмил-ханум и войска восвояси ушли,
Все там бывшие войны и полководцы
Во все стороны света к себе разошлись.
И о подвиге славном Давида
Всюду весть разнесли —
Мол, исполнил Давид отцовский завет,
Мелика убил Давид,
Освободил Сасун.

Упоминание Армении и почти буквальное совпадение соответствующих эпизодов вряд ли случайно. Скорее всего, здесь мы имеем дело с древнейшими памятниками традиции, общей для народов, достаточно близко соприкасавшихся в древности и раннем средневековье.

О НЕИЗВЕСТНОМ ЭПИЗОДЕ ИЗ АРАБСКОГО АПОКРИФИЧЕСКОГО ЕВАНГЕЛИЯ В СОБРАНИИ АМБРОЗИАНЫ[1]

Сержио Нойа Носеда
Италия

Во время Второй мировой войны в горах около Бергамо жил ребенок, который хотел все прочесть, всему научиться и всего достичь и даже мечтал отправиться воевать против немцев. Мальчик инстинктивно, а не из моральных или этических соображений, всегда принимал сторону преследуемых (учителя, увы, не учили его этому). Антифашизм десятилетнего ребенка был реакцией на циничность преподавателей, в частности учителей гимнастики, которые, по его мнению, являлись истинным продуктом фашизма (что и было на самом деле). Хотя мальчик читал только итальянские и немецкие газеты и журналы (особенно «Сигнал»), он влюбился в Красную Армию. Читая между строк, он понял, что уже зимой 1941 года Красной Армии удалось вновь отвоевать часть территорий, захваченных немцами. Став взрослым, он продолжает говорить людям, которые слушают его с интересом именно потому, что он не коммунист, что американская помощь (танки и грузовики) была только «содействием» и не имела решающей роли для победы. Играя в солдатики, он называл их солдатами Красной Армии, а его товарищи хвастались тем, что у них были солдаты итальянской армии или вермахта.

Мальчик увлекался странными вещами. Например, читая приключенческие романы знаменитого итальянского писателя Салгари об Индии и Индонезии, он начал каталогизировать имена индийских богов, о которых говорилось в книгах. С помощью отца ему удалось достать маленький карманный разведывательный словарь, изданный Верховным Командованием Италии. И здесь он совершил первую ошибку. Так как по-итальянски имя прилагательное следует за существительным, он назвал свою армию солдатиков АК (Армией Красной вместо Красной Армии). В 1942 году в Италию доставили первых русских пленных, и ребенок старался помогать им в меру своих сил. Он начал читать вывески с надписями в лагере. И тут он совершил другую ошиб-

[1] Текст доклада, прочитанного автором на русском языке на заседании Годичной Сессии петербургских арабистов в СПбФ ИВ РАН. Публикация сохраняет особенности авторского стиля и синтаксиса.

ку. Он выступил перед русскими, читая как «октопонко» надпись «осторожно» (по-итальянски «с» читается как «к», «р» — как «п» и т. д). В 15 лет, после того как он украл у немцев несколько винтовок и ручных гранат, мальчик понял, что он должен делать. Он был последователен. Сбежав из дому, он перешел линию фронта (Италия тогда была разделена: фашисты и немцы на севере, союзники на юге) и вступил в итальянскую армию, которая воевала вместе с Восьмой британской армией. Он был солдатом в минометной роте (трехдюймовые минометы) 68-го пехотного полка. В апреле 1945 года он вновь приехал в Бергамо, уже в английском мундире. Он сказал, что ему 19 лет. Документы были на севере и никто не мог этого проверить. К тому времени он был уже курсант-капралом.

Не стану описывать волнение, которое испытал мальчик, когда мотоциклист привез ему приказ срочно прибыть к полковому командованию. Ребенок был уверен, что его рапорт с просьбой работать на командование (по его мнению, было очевидно, что минометы не так уж важны, и ему можно найти более достойное применение) был принят. Каково же было его разочарование, когда он увидел своих родителей. Оформляя приказ о демобилизации, военные бюрократы долго придумывали причину увольнения из армии, ведь речь шла о пятнадцатилетнем мальчике.

Приказ о демобилизации вместе со словарем и надписями, оставленными пленными советскими солдатами, и сейчас хранится среди самых ценных вещей в его все богатеющей с годами библиотеке. Этим мальчиком был я. И вы сейчас понимаете, какие чувства я испытываю в эти дни, когда чувствую под ногами русскую землю, бывшую моей первой любовью.

А сейчас речь пойдет о другом мальчике, которого звали Иисус и который жил в маленьком городке Назарете в семье плотника.

Не так давно в миланской библиотека Амброзиана мне попался на глаза маленький кодекс-сборник на арабском языке. В апокрифическом Евангелии, входящем в этот сборник, я нашел эпизод, который был впоследствии исключен традицией по причине описанного там «плохого поведения» мальчика Иисуса. Эпизод включен в состав полухристианской-полумусульманской рукописи. Этот небольшой текст (299 страниц, 16×11 см) соединяет в себе два мира. Страницы с 1-й по 48-ю содержат христианский текст, с 48-й по 144-ю — мусульманский, с 145-й по 157-ю — вновь христианский и с 158-й до конца – исламский. Такой состав сборника не вызывает удивления, так как христиане в арабском мире всегда уважительно относились к мусульманской литературе и тщательно переписывали подобные тексты. Они понимали, что сила арабского языка заключается в мусульманской культуре. Та часть кодекса, которая нас интересует, в новом каталоге числится под номером 16 [1].

[1] Ms. XVI, 3. P. 145—153. см: *Lofgren O., Traini R.* Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana. I (Antico Fondo and Medio Fondo). Milano, 1975. P. 14—15.

Таким образом, текст рукописи разделен на четыре части. Апокрифическое Евангелие, о котором пойдет речь, составляет третью часть.

Сначала я думал издать факсимиле с переводом, но почерк, увы, был слишком плох для этого. Можно подумать, что переписчик был пьян: буквы все больше и больше удаляются друг от друга, наблюдаются не всегда исправленные ошибки, в последнем отрывке пропущена часть эпизода. В этой связи я предпочел издать сначала арабский текст в книге, посвященной памяти Аллесандро Баусани[1], а издание перевода осуществить в сборнике в честь Паоло Сакки[2]. Я ограничился лишь изданием консонантного текста и проставлением пунктуации и не счел необходимым утяжелять публикацию критическим аппаратом.

Язык рукописи не представляет особого интереса, но все же следует отметить ряд его особенностей: использование эмфатических букв там, где в арабском языке их нет, *алиф* перед именем Иисуса, две точки у буквы *син*. Мне кажется, что эта последняя особенность приводит нас в несторианский мир, где (иногда на сирийском языке) произношение *и-шо* с ударением на *и* обозначается с помощью *алифа*, который естественным образом был воспроизведен и в арабской графике. Переписчик всегда ставил три точки над буквой *шин*, а букву *син* обозначал двумя точками или заменял ее буквой *сад*. Над буквой *та'* он ставил две точки, в то время как над буквой *дад* точек нет вовсе.

Большая часть интересующего нас текста засвидетельствована в апокрифических эфиопских «Чудесах Иисуса», текст которых близок апокрифу Евангелия от Иоанна на арабском языке. Однако в последнем нет части, присутствующей в нашей рукописи.

Надо отметить, что только два эпизода, четвертый и девятый, находятся в «Evangelium Infantiae» и, кроме того, есть небольшой намек на злого ребенка Иисуса в шестом эпизоде, которого нет ни в «Evangelium Infantiae», ни в других апокрифических Евангелиях. Без сомнения, позднее этот эпизод был исключен отовсюду. Достаточно вспомнить об исчезновении в большей части греческих рукописей и в древних восточных переводах сюжета об Иисусе, прощающем блудницу. Святой Амброзий не поскупился на чернильные реки, посвященные этому отрывку. В конце концов было принято решение, что в Северной Африке невозможно понять, как Иисус мог простить блудницу. *Pro bono pacis* этот эпизод был вырезан. Впрочем, то же самое случалось и в мусульманском мире, когда ханжа 'Умар пытался приписать Мухаммаду законы о прелюбодеянии. Предание о жизни Иисуса было создано христианской традицией в процессе *marketing ante litteram*, причем возникает впечатление, что подробности, относящиеся, прежде всего, к 30 годам жизни Учителя, от его Представления в храме до

[1] *Noseda S. Noja*. A propos du texte arabe d'un évangile apocryphe de Thomas de la Ambrosiana de Milan // YAD-NAMA: In memoria di Alessandro Bausani. Vol. I: Islamistica. Roma, 1991. P. 335–341.

[2] *Noseda S. Noja*. L'Evangile arabe apochryphe de Thomas, de la Bibliotheca Ambrosiana de Milan / A. Vivian (hrsg.) Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi, Frankfurt am Main, 1990. P. 681–690.

начала проповеди на улицах Галилеи, были переданы от отца к сыну, или, вернее, от наставника ученику.

Прежде такие истории случались с пророками и государственными деятелями, сейчас происходят с популярными артистами. Обычно даже близкие друзья не отмечают ничего особенного в поведении ребенка, который впоследствии становится знаменитым. Потом, когда человек оказывается важной особой, он «вспыхивает» на глазах у всех. Неожиданно все хотят знать о нем все, но чрезвычайно трудно найти свидетелей его детства. Выясняется, что обычный ребенок мало кого интересовал, старые люди умерли, а живым многое стало непонятно. Тогда и приходится создавать прошлое. Если подобное происходило с пророками и кондотьерами, а сейчас случается с актерской братией, подумайте только, что происходит, когда речь идет об основателе религии!

С одной стороны, сложные, с другой — легкие, эти процессы создания истории детства и молодости выдающихся людей интересовали меня чрезвычайно, особенно в то время когда я пытался понять рассказы, связанные с биографией Мухаммада.

Подобные истории всегда состоят (в большей или меньшей степени) из чудес или чудесных происшествий. Когда речь идет о пророке или об основателе религии, эти сообщения обычно рисуют образ человека в сугубо положительном свете. «Художественные вымыслы» такого рода существуют даже относительно Карла Маркса. Не счесть их числа в историях, связанных с жизнью Будды и Кришны. Другой пример. Автор знаменитой американской серии комиксов о Супермене по многочисленным просьбам читателей, задававших вопросы о происхождении удивительных способностей его героя, был вынужден описать детство Супермена, разрушенную планету Криптон, откуда тот был родом и т. д.

Христианские ученые давно отмечали наличие известий такого рода даже в четырех канонических Евангелиях. Вначале упоминалось только то, свидетелями чего были последователи Иисуса. Это легко понять на материале Марка, и это, кажется, уточняет сам Петр, когда, после вознесения Иисуса, говорит о качествах того человека, который должен был быть избран в число апостолов вместо изменника Иуды: «Итак надобно, чтобы один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения Его» (Деяния 1:21—22).

С распространением новой религии вырос также интерес и к другим обстоятельствам жизни Иисуса, вызванный более совершенным и глубоким переосмыслением истории спасения среди того народа, в котором эта история должна будет, по крайней мере согласно христианскому представлению, достичь полного совершенства.

Именно это является причиной поисков, фиксации, а потом и распространения нового материала о раннем периоде жизни Иисуса: о Благовещении и Рождестве, об обрезании и Представлении в храме, о

волхвах, об избиении младенцев (отметим, что ученый, разумеется немецкий, сравнив общее население города с количеством младенцев, установил, что Ирод мог убить, самое большее, дюжину грудных детей), о бегстве в Египет и т. д. Если этот процесс «информационного взрыва» случился внутри канонических Евангелий, то подумайте только, что произошло в апокрифах! Достаточно вспомнить быка и ослика, которых нет в четырех канонических текстах. Хотя эти образы происходят из апокрифов, они весьма глубоко вошли в народную иконографию.

В процессе создания истории детства Иисуса кроме апологетического направления возникла также тенденция показать, что это был «злой ребенок», склонный к злоупотреблению своими сверхспособностями. Есть эпизод, в котором некий мальчик разрушает лунки для воды, вырытые Иисусом, и тот убивает его в порыве гнева; есть эпизод, где мальчик толкает Иисуса плечом и умирает, есть еще много других эпизодов подобного типа. Они зафиксированы в Евангелиях, которые вначале были написаны по-сирийски, а потом переведены на арабский язык.

В апокрифическом Евангелии из библиотеки Амброзиана, которое можно связать с так называемым Евангелием Томаза, есть эпизод, которого нет в других евангельских текстах. Была зима, и группа детей играла в одном из домов. Вошел Иисус и стал играть с ними. Наступил час обеда, и все пошли домой. Иисус тоже пошел к матери. Потом мальчики вернулись, но когда пришел Иисус, они спрятались от него в трех домах, и Иисус никого не нашел. Неподалеку сидела группа беседовавших мужчин. Иисус спросил у них: «Где мальчики?». Те ответили: «Они вышли играть». Он направился к одному из трех домов и спросил: «Что находится в этом доме?». Они ответили: «Свиньи». Он сказал: «Да будет так». Потом Он направился к третьему дому (переписчик пропустил второй эпизод, который существовал в оригинале, как становится ясно из того, что следует дальше) и спросил: «Что находится в этом доме?». Ему ответили: «Волки». Он сказал: «Да будет так». И ушел. Люди сказали, что Он удалился от трех домов с чистотой, знанием и силой. Тогда крикнули мальчикам: «Выйдите, Иисус ушел». Но никто не ответил. Поспешили открыть двери, и вот мальчики стали тем, чем они были названы: свиньями, обезьянами и волками. Их родители кричали и плакали, собралось множество народа, и все удивлялись божественной природе маленького Иисуса.

Я спросил себя, почему сирийская церковь создала эти эпизоды Иисусова детства, которые так негативно, по нашему мнению, Его характеризуют. Ведь церковь вполне могла обойтись без этого. Я даже думал о том, что исследуемый текст есть иудейский антихристианский пасквиль, но вынужден был признать, что такое невозможно. Конечно, существуют такие примеры, как эпизод с Елисеем (Четвертая книга Царств 2, 23—25): «И пошел Он оттуда в Вефиль. Когда он шел дорогою, малые дети вышли из города, и насмехались над ним и говорили ему: "Иди, плешивый! Иди, плешивый!". Он оглянулся и увидел их, и проклял их именем Господним. И вышли две медведицы из

леса, и растерзали их на сорок два ребенка. Отсюда пошел Он на гору Кармил, а оттуда возвратился в Самарию».

Может быть, объяснение в том, что этот эпизод – один из ответов на вопрос Павла: «Почему евреи, которые породили христианство, не стали христианами? Что же скажем? Язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры. А Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности. Почему? потому что *искали* не в вере, а в делах закона, ибо преткнулись о камень преткновения» (Послание к Римлянам 9, 30—32).

Можно думать, что христианнейшая сирийская церковь, наследница вековых традиций, хотела объяснить этот отказ Израиля с исключительно восточной сложностью, что для того, чтобы объяснить это, она выбрала малопонятный нам путь: порочить ребенка Иисуса для того, чтобы объяснить, почему иудеи не признали его мессией. Таким образом давалось также объяснение словам обывателей из Назарета: «Не плотник ли он, сын Марии, брат Иакова, Иосии и Симона? не здесь ли между ними Его сестры? И соблазнялись о Нем» (Марк 6, 3) и, добавляю я, «Разве возможно, чтобы мальчик, который совершал такие поступки, был Мессия?» Конечно, первый автор, или авторы этого Евангелия из Амброзианы усматривали в этом более широкий божественный план.

Я начал свой рассказ историей об одном «плохом и непослушном мальчике», который часто делал совсем не то, что от него ждали окружающие. Сегодня, когда этот мальчик вырос и стал ученым, он был искренне рад представить своим русским коллегам рассказ о другом мальчике, которого, возможно, многие тоже считали «плохим».

ЯПОНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА НОВОГО ВРЕМЕНИ

РАССКАЗЫ МОРИ ОГАЙ

Г. Д. Иванова
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

Один из лучших японских писателей нового времени Мори Огай (1862—1922) оставил после себя прозу и стихи, пьесы и критические эссе. Наиболее ярко его талант проявился в повестях и рассказах на исторические сюжеты [1]. Преобладало, естественно, обращение к прошлому собственного отечества. Творчество Огай запечатлело обычаи и нравы средневековых японцев, преимущественно из воинского сословия самураев, к которому принадлежал по рождению сам писатель. Получила отражение система моральных ценностей, закрепленная в неписаном кодексе «бусидо» («путь воина»). Сердцевину этого кодекса составляла преданность вассала господину, исполнение долга перед своим кланом. Огай показал драматизм этой традиционной идеологии с ее культом смерти (харакири), с верностью сюзерену до гроба («самоубийство вслед»).

К самурайскому сословию принадлежит герой, именем которого назван рассказ «Цугэ Сиродзаэмон». Это реальное историческое лицо (1848—1870), чья жизнь пришлась на период «открытия дверей». Дело в том, что до середины прошлого века Япония два с половиной столетия пребывала в изоляции от внешнего мира. Торговые и культурные связи поддерживались только с Китаем и — в ограниченной мере — с голландцами. Скудость контактов способствовала стагнации. Выход из давящей скорлупы обособленности назревал как историческая необходимость. Появление в порту Иокогама американской эскадры М. Перри (1853), приход в Нагасаки кораблей адмирала Путятина (1855) послужили лишь дополнительным толчком к этой изнутри назревшей потребности.

Внутри правящей верхушки Японии шли яростные споры по поводу дальнейшего курса страны. Одни чиновники призывали к сохранению прежней политики замкнутости, другие выступали за «открытие дверей».

По времени эти процессы совпали с внутренним кризисом феодального режима, с противостоянием между верховным военным правительством (сёгунат) в Эдо и императорским лагерем, отчужденным от власти и изолированным в г. Киото. В 1867 г. представители монархической оппозиции вручили сёгуну Кэйки петицию, в которой ему предлагалось «вернуть» верховную власть императору. После «добровольного» отречения сёгуна полтора года шла гражданская война. В результате победы киотского лагеря произошла так называемая реставрация Мэйдзи (1868 г.). Российские исследователи чаще называют это событие «незавершенной буржуазной революцией» [2].

Годы Мэйдзи (1868—1912), когда на престоле находился император Мутсухито, принесли в Японию калейдоскоп перемен. Политические и экономические преобразования открыли путь для капиталистического развития страны.

---

[1] См.: *Иванова Г. Д.* Историческая проза Мори Огай // Петербургское востоковедение. Вып. 5. СПб., 1994. С. 526—534.

[2] *Топеха П. П.* Падение сёгуната // Япония: Вопросы истории. М., 1959.

Новые правители, задавшись целью создать «богатую страну и сильную армию», повернулись «лицом к Западу».

Понятие патриотизма круто изменилось. Но изменилось оно в официальной политике, в народе же еще долго бытовали представления, воспитанные на протяжении веков. К чужеземцам относились с неприязнью. Молодой самурай Цугэ Сиродзаэмон исполнил свой долг патриота — так, как привык его понимать. Он убил государственного советника Ёкои Сёнан (1809—1869), который содействовал иностранцам. Уже началась эпоха Мэйдзи, Сиродзаэмона сочли уголовным преступником и подвергли смертной казни. Но Мори Огай стремится воссоздать облик самурая в историческом контексте, он излагает рассказ его сына, в котором Сиродзаэмон предстает честным и мужественным человеком, стремившимся уберечь родину от ее заклятых врагов[3].

К более давним временам (XVII в.) обращен приводимый ниже рассказ «Токо Тахэй». Его герой — рядовой самурай, судьба которого связана с князьями Хосокава и со знаменитым мастером меча — фехтовальщиком Миямото Мусаси. Огай уважительно пишет о готовности Тахэя исполнять службу даже ценою собственной жизни. Вместе с тем писатель не идеализирует мораль самурая, показывая, что ради выполнения задачи он не гнушался любыми средствами, в том числе беззастенчивым обманом. Историю могущественного феодального клана Хосокава Огай изучал по документам во время своей службы на о. Кюсю. Князья-даймё из рода Хосокава фигурируют и в других его произведениях — «Семья Абэ», «Посмертное письмо Окицу Ягоэмона», «Курияма Дайдзэн».

Наряду с отечественной историей Огай охотно черпал сюжеты из жизни старого Китая. Великого соседа японцы издревле воспринимали как страну, близкую им по культуре. Оттуда пришел к ним буддизм с его архитектурой и скульптурой, пришла иероглифическая письменность. Знание китайской литературы составляло для японцев неотъемлемый элемент хорошего образования.

С пятилетнего возраста Огай приобщали к трактату «Лунь юй» («Беседы и рассуждения» Конфуция, а также разговоры между ним и его учениками и современниками, IV в. до н. э.). В раннем возрасте речь не могла идти о его понимании (в тексте затрагивались проблемы философии, политики, морали), но дети заучивали трактат наизусть, запоминали на будущее. Осмысливать содержание предстояло по мере взросления. К китайской классике Огай обращался в течение всей жизни. В результате Китай составил столь же существенную опору его творчества, как Япония и Европа (он четыре года учился в Германии, отлично знал немецкий язык, переводил Гете, Гофмана, Лессинга...).

По-китайски (на камбуне) он вел дневники, на китайском языке написал 224 стихотворения. Стихи принадлежали к разным жанрам: четырех-, пяти- и семисловные стихотворения в древнем стиле (*гуши*), пяти- и семисловные *цзюэцзюй*, восьмистишия *люйши* — в новом стиле. Анализ этой поэзии дан в статье «Огай и китайская культура» профессора Шанхайского университета интернациональных исследований Чэнь Сэн-бао[4].

Сравнивая китайские стихи Мори Огай и Нацумэ Сосэки (1867—1916), единственного из современников, соразмерного ему по таланту, можно сказать, что Сосэки отражал в основном собственные переживания, в поэзии же Огай преобладало стремление постичь общий смысл бытия. В подражание Ли Бо (VIII в.) он писал, к примеру, о тоске странствий. Во времена, когда передви-

---

[3] Рассказ впервые увидел свет в журнале «Тюо корон» («Рупор») в апреле 1915 г. К нему имеется приложение, уточняющее имена ряда персонажей, их генеалогию. В нашем переводе приложение опускается.

[4] Кокусай нихон бунка кэнкю сэнта киё: Нихон кэнкю. (Альманах Центра изучения международной культуры: Японские штудии). № 17. 1998.

гались на лошадях, на лодках, а то и на своих на двоих, путешествия давались нелегко.

На китайские сюжеты Огай писал и прозаические произведения. В новелле «Хань-шань и Ши-дэ» («Кандзан-Дзиттоку», 1915) повествуется о подвижниках буддийского толка чань (дзэн), они отождествляются со «спутниками Будды справа и слева». Приобщая своих читателей к миру сверхъестественного, писатель показывает образец поведения, подобающего и земному человеку. Чудаковатые святые-архаты олицетворяют собой скромность и простоту — в отличие от напыщенных и расфуфыренных чиновников разного ранга. Из мифического контекста писатель вычленяет универсальные душевные ценности, не увядающие во все времена. Нравоучительность этой новеллы очевидна. И хотя дидактику принято считать для литератора недостатком, но может быть, именно она сделала эту новеллу наглядно доходчивой, хрестоматийной.

Моральная и эмоциональная подоплека человеческих поступков показана Огай и в рассказе «Юй Сюань-цзи» («Гёгэнки», 1915). Поэтический дар поэтессы периода Тан (618—907) проявился рано, к восемнадцати годам она уже прославилась своими стихами, равно как и прекрасным обликом. Родители взяли немалые деньги, продав ее в наложницы богачу по имени Ли И. Но девушка противилась его любовным домогательствам, вследствие чего Ли И решил от нее избавиться, определив в даосский монастырь.

Как ни странно, но именно в этой священной обители она приобрела изрядный жизненный опыт. Ее посещали многочисленные поклонники искусства, причем визиты сопровождались винными возлияниями и флиртом. Более того, дело дошло до противоестественной связи с подругой-монашкой по имени Цайпинь. Последняя, однако, вскоре влюбилась в монастырского плотника и с ним сбежала. После этого Юй нашла себе утешение в романе с красавцем Чэнем. Но подоспела новая беда: Чэнь завел интрижку с ее служанкой. Последовала трагическая развязка: ослепленная ревностью Юй задушила свою прислужницу. Тело, погребенное в монастырском саду, вскоре обнаружилось. Юй арестовали и приговорили к смертной казни.

Огай живо чувствует притягательную мощь древнего Китая, воссоздает выразительный «местный колорит». Композиция рассказа тщательно продумана, он начинается с ошеломляющего заявления: «Юй Сюань-цзи убила человека, за что была брошена в темницу». Далее писатель возвращается к более давним годам, к ранней юности героини; заканчивает же тем, с чего начал, — трагическим финалом ее жизни. Таким образом, вся конструкция замыкается, ее крепко держит своеобразная стилистическая дуга.

В творчестве Мори Огай преобладали «грозные темы», что видно и по приводимым ниже рассказам: в двух из них описаны убийства, оба рассказа завершаются казнью героев. В «Тако Тахэй» персонаж подвергается страшным пыткам, проявляя при этом необыкновенную стойкость. Прекрасный мир бесконечен, но наша жизнь нелегка, и сами мы кратковременны.

Ощущение трагизма человеческого существования не лишает писателя известного оптимизма, почвой для которого является чувство связи времен. Жизнь коротка, но она продолжается в потомках. В этом смысле знаменателен финал «Тако Тахэй», где продолжатели рода героя прослеживаются вплоть до XX в.

ЦУГЭ СИРОДЗАЭМОН

Цугэ Сиродзаэмон — мой отец, кто такой я — вы поймете из дальнейшего. Возможно, нынешним людям это имя ничего не говорит, что же, ничего удивительного. Кто-то может сказать, что отец не принес никакой пользы обществу, поэтому и ушел в небытие, как уходят в землю растения; на это мне трудно что-либо возразить.

Для ясности напомню: Цугэ Сиродзаэмон — тот самый человек, который обезглавил Ёкои Хэйсиро[1]. Теперь, вероятно, многие воскликнут: «Ах, вот оно что!» — ибо отец остался неизвестен, Ёкои Хэйсиро же знают все, каждый слышал об «учителе Сёнан» из Кумамото.

Насколько мне известно, Ёкои происходил из почтенного, преуспевающего рода, семья же Цугэ — ничем не примечательна и вдобавок опозорена, о чем мне остается только сожалеть. Из последующего рассказа о судьбе моего отца станет ясно, в чем состояли эти почтенность и ничтожество, преуспеяние и позор.

К концу периода Токугава наш мир раскололся на две половины: одни почитали императора, другие поддерживали власть верховного военачальника-сёгуна. К первому лагерю тяготели те, кто противился просачиванию к нам чужеземцев, ко второму — сторонники «открытия страны». Обе ориентации суть две стороны одной медали, можно даже сказать, что в массовом сознании оба призыва составляли некое единство.

Ныне при взгляде на магистральный путь нашей истории всякий скажет, что открытие страны было неизбежным, изгнание же иностранцев — делом нереальным. Наиболее дальновидные люди понимали это и в то время.

Но предпочитали об этом молчать. Уповали на то, что изживший себя существующий порядок рухнет сам собой. До сведения простого народа эти тайные соображения не доходили.

«Открытие дверей» стало неотвратимым по той простой причине, что Европа и Америка обладали более развитой цивилизацией. Внимательные наблюдатели не могли этого не видеть. Ёкои Хэйсиро принадлежал именно к тем, кто уразумел эту реальность раньше других. Мой же отец ничего не понял до конца своих дней.

В 4 году Кюка (1847)[2] у Ёкои заболел старший брат, в связи с чем он вызвал для него некоего Фукуму — специалиста по голландской медицине. Ёкои состоял в родстве с такой личностью, как Мотода Эйфу[3], держал свою школу по изучению неоконфуцианства, и тем не менее, когда дело коснулось здоровья брата, предпочел обратиться к европейской науке. В ту пору ему было тридцать девять лет.

В 5 году Каэй (1852) в Кумамото открылась школа голландской артиллерии Икэбэ Кэйта[4], Ёкои послал в нее свою молодежь. Икэбэ

являлся учеником Такасимы Сюнана из Нагасаки. Такасима в чем-то заподозрили и вызвали в Эдо, следом за ним арестовали и Икэбэ. Это не помешало Ёкои остаться при своем убеждении: только у европейцев можно научиться изготовлению оружия и обращению с ним. В то время ему было сорок четыре.

На следующий год, когда Ёкои исполнилось сорок пять, в Иокогаму пожаловал Перри[5], и Ёкои сразу понял: отворения страны не избежать. В 1 год Ансэй (1854), когда ему было сорок шесть, он направился в Нагасаки, чтобы встретиться с русским послом[6]. В его отсутствие дом посетил Ёсида Сёин[7] и оставил для него письмо. Так протянулась невидимая нить между двумя передовыми людьми.

На следующий год, когда Ёкои было сорок семь, его ученик, который стажировался в Нагасаки, познакомился с Кацу Ёсикуни[8], изучавшим там мореходное дело. Возникла дружеская связь между Ёкои и Кацу, то есть образовалась еще одна линия контактов.

Во 2 году Кэйъо (1866), когда Ёкои было пятьдесят восемь, он послал в Америку двух своих племянников (Сахэйту и Тахэя) постигать навигацию. Юноши являлись сыновьями его старшего брата. Впоследствии один из них приобрел известность под именем Исэ Таро, другой стал прозываться Нумакава Сабуро. Исэ Таро получил от Ёкои дом, перешедший ему от старшего брата по праву наследования.

Сторонники обеих партий — императорской и сёгунской — имели в своей среде неглупые головы. Первые предпочитали не афишировать свою проницательность, что было разумнее с точки зрения управления народом. Они оберегали свои тайны столь тщательно, что массы и не подозревали о неизбежности «отворения дверей». Настроения тех лет через анализ drame Ивакура Томоми[9] и Тикамацу Мисао хорошо показаны в заметках Иноуэ Коваси «Гоин дзанко»[10]. Фрагменты этих заметок печатались даже в школьных хрестоматиях, поэтому приводить их здесь нет нужды. Но если представленные там факты достоверны, то каким образом сохранялись секреты? Как могла остаться незамеченной «тайна черного хода» в деревенском убежище Ивакуры?

Дело, видимо, в том, что в массе своей люди ведь не особенно далеки. Прискорбно, но таков был и мой отец. Правда, в его оправдание можно указать на два обстоятельства. Во-первых, в то время он еще был, по существу, мальчишка, во-вторых, находился в самом низу общественной лестницы.

Когда отец родился, Ёкои уже представлял собою сорокалетнего мыслителя. За его спиною уже была учеба в Эдо в тридцать один год, возвращение в Кумамото в тридцать два года. А ведь по тем временам поездка в столицу равнялась нынешнему трансконтинентальному вояжу. Ёкои погиб на шестьдесят первом году жизни, достигнув положения советника двора, отец же в то время был малограмотным парнем двадцати двух лет.

Родитель Ёкои управлял княжеским имением Хосокава[11], жалованье управляющего составляло примерно 200 коку[12]. Родитель же моего отца был всего лишь деревенский староста из Окаямы. Когда Ики

Вакаса [13] создал в провинциях Биттю-Этидзэн воинское формирование, мой отец хотел примкнуть к вольному отряду Ики, но натолкнулся на препятствие.

Разум приобретается с годами. Предки нашей семьи не принадлежали к большим грамотеям, но если бы дальнейшая обстановка сложилась благоприятно, возможно, отец сделал бы себя сам. Если бы встретился с просвещенными людьми, скорректировал ошибочные взгляды, возможно, заблуждения и развеялись бы. Правда, особой проницательностью он не отличался, но все-таки его непонимание духа времени, неспособность примкнуть к consacrés [посвященным] — это в первую очередь следствие принадлежности к социальным низам. Меня могут упрекнуть в необъективности, родственной снисходительности, но иных причин я не вижу.

Наша семья из поколения в поколение проживала в уезде Дзёдо провинции Бидзэн, все предки служили старостами деревни Укида-мура. Местное население называло ее Нума-мура, то есть Болотная. На ее территории сохранились развалины замка Укита Наоиэ [14].

Родовой дом Цугэ расположен как раз на том участке, который ограничен замковым рвом. Деревня находится на расстоянии трех ри к востоку от Окаямы, то есть это настоящая заброшенная глушь.

Деда моего звали Цугэ Итиродзаэмон. По старинному обычаю он взял себе жену из боковой ветви того же самого рода. Бабушка прозывалась Тиё. Как рассказывали, она была вхожа в покои князей Икэда из Бидзэна[15] и даже имела привилегию проследовать в замок Окаяма на носилках. Насколько я себе представляю, в свое время она, видимо, служила в княжеском доме кормилицей. Таковы были мои дед и бабка.

Отец родился в 1 год Каэй (1848), в детстве его звали Сиката. Как водилось в прежние времена, его будущее полностью определяли родичи, а те сосватали его еще в самом нежном возрасте. Обмен чашечками сакэ [16] состоялся с девочкой Такэ из семейства Сиоми. Произошло это, по-видимому, в 4 год Каэй (1851), когда Сикате было четыре [17], а Такэ пять лет, она была годом старше.

Маленький Сиката рос в те смутные времена, когда всех будоражили слухи о черных кораблях. От приходивших в дом он, несомненно, мог слышать про «порядочность» одного и «шатания» другого. Причем первое означало почтение к императору и неприязнь к варварам-иноземцам, второе же относилось к сторонникам сёгуната и открытия страны. Хотя в действительности «открытие дверей» означало прогресс, но в той среде поборников этого курса считали слабаками, полагая, что они пасуют перед заморскими варварами. Не обошлось и без reminiscence с историей Китая, где благоволение к иностранцам всегда считалось изменой и предательством.

Осуждение сторонников открытия страны связано с неприязнью к таким историческим фигурам, как Цинь Гуй [18]. Маленький Сиката мечтал поскорее вырасти, чтобы примкнуть к «порядочным людям».

Во 2 году Бункю (1862) ему исполнилось пятнадцать лет, со дня совершеннолетия он стал носить взрослую прическу. Высокий строй-

ный парень с волосами, собранными в пучок, он выглядел очень мужественно. В повседневности он стал носить имя Сиродзаэмон, в официальных случаях — Масаёси. Книга записей зафиксировала имя «Сиро», прибавлять к нему окончание «дзаэмон» воздерживались, как рассказывали, из-за того, что в семье князей Икэда был человек, носивший то же самое имя. Видимо, по аналогичной причине и деда моего звали просто Итиро, вместо полного его имени Итиродзаэмон.

До совершеннолетия Сиката относился к Такэ как к сестре, но в положенный срок она стала ему настоящей супругой. Примерно тогда же Сиката поступил в учение к фехтовальщику Абэ Мориэ из Окаяма. В ту пору Абэ славился как мастер меча по всей области Кансай.

Во втором месяце 3 года Бункю (1863) появился на свет я. Отцу моему было тогда шестнадцать, матери — семнадцать лет. Детское имя мне дали по отцу — тоже Сиката.

К зиме 3 года Кэйъо (1867) назревавшие в обществе перемены достигли критической точки. Токугава Ёсинобу[19], исполняя долг справедливости, сложил с себя звание верховного военного правителя. У главы клана Окаяма по имени Икэда Итидзэн-ноками Сигэмаса служил некий Ики Вакаса, сторонник императора.

Когда-то этот Ики предоставил в своем доме ночлег группе приверженцев императорского двора — Кагаве Кэйдзи из Мито, Каваде Сакума из Инаба, Кацуре Когоро[20] из Нагато и другим. Давний поступок ему зачелся, и в январе 1 года Мэйдзи (1868) его назначили командовать войском провинций Биттю-Этидзэн. Под началом Ики оказалось около трехсот солдат. Не очень много, но все-таки это ядро позволило ему сколотить — вместе с Мацумото Миноскэ — так называемый Доблестный отряд. Вербовались добровольцы из самураев клана Окаяма. Сиродзаэмон ринулся было к ним, но получил отворот — видно, из-за низкого происхождения: всего-то сын деревенского старосты!

Доблестный отряд сколотили быстро. Командиром назначили Норо Кацуносина, местом расквартировки — Мацуяма провинции Биттю. Когда войско выходило из Окаяма, то Норо, осматривая его авангард, заметил на дороге одинокого молодца, шагавшего впереди с видом предводителя. Высокий ладный парень, экипированный по полной форме, имел все — вплоть до длинного меча. Норо приказал привести его к себе. Цугэ Сиродзаэмон — ученик Абэ Мориэ (а это был он самый) поведал Норо свою историю. Давно, мол, он жаждет послужить императору, пытался вступить в Доблестный отряд, но как сын всего лишь деревенского старосты натолкнулся на отказ. Видя, что войско уходит, он не мог оставаться в Окаяма. Надеялся в случае сражения сослужить службу и потому пошел тоже. Вид и речи Сиродзаэмона пришлись Норо по нраву, доложили о нем Ики, и парня взяли. Ему исполнился двадцать один год.

В Мацуяма правил Итакура Ига-но ками Кацукиё[21], ранее служивший при [сёгунском] Совете старейшин, но в соответствии с веянием времени подчинялся силам императора. Желание главы отряда

обойтись без кровопролития он вполне разделял. Благодаря этому в течение полугода (до шестого месяца) войско квартировало в Мацуяма. Там Ики собрал пополнение — названное Миротворческие силы под командованием Фудзисима Масаносин из Биттю.

Однажды воины вышли на учебную площадку позади замка. Разделенные на две команды — Бидзэн и Биттю, солдаты тренировали свое мастерство. Бойцы из Биттю оказались сильнее, чем в команде Бидзэн. Тогда Сиродзаэмон выступил вперед и одержал победу в нескольких поединках. Ики пришел в такой восторг, что подарил ему собственного коня. Сиродзаэмон возвращался с учений верхом, и все встречные кланялись ему, принимая за самого главнокомандующего.

В шестом месяце Ики объединил два подразделения и пошел с ними в Окаяма. Расположились возле деревни Кокуфу, на территории храма Сёриндзи у горы Мисао. Помимо обязанностей рядового Сиродзаэмон исполнял должность личного адъютанта при Ики Такуми (из побочной ветви рода Ики), использовали его и как тренера по холодному оружию.

На службе Сиродзаэмон подружился с Уэда Тацуо — советником командира Фудзисима Масаносин. При встречах друзья беседовали о императоре, сожалели о его унижении и осуждали правительство, угодничающее перед иностранцами. Пришли к единодушному выводу, что все начальники в глубине души норовят распахнуть настежь двери отечества, что видно по всем их делам.

В один прекрасный день Сиродзаэмон и Тацуо надумали покинуть отряд и податься в Киото. Они решили лично понаблюдать за теми, кто ведет предательскую политику, и взять на себя их устранение.

Обосновались в Киото и стали наводить справки, кто из советников пособничает заморским дьяволам. Большинство мнений сходилось на том, что нет никого, хуже тёси[22], прибывшего в третьем месяце из Кумамото. Имя его Ёкои Хэйсиро, ранее служил по судебному ведомству, ныне же пребывает в должности советника двора.

Ёкои выступал за объединение власти сёгуна и двора еще в годы Кэйсэй, своему сюзерену — этидзэнскому князю Мацудайра Ёсинага[23] он подал письменное предложение открыть страну. Кроме того, через коменданта Осакского замка[24] Цутия Унэмэ-но Сётомонао направил послание самому Токугава Ёсинобу, а через некоего Фудзита Сэйносин обращался к Мито Нариаки[25]. Молва приписывала ему намерение лишить монарха престола, по тайному сговору с иностранцами ввести поголовное христианство. Не удивительно, что глашатай объединения двух властей представлялся приверженцам императора личностью сомнительной. К тому же Ёкои, хотя и принадлежал к числу прозорливых людей своего времени, слишком прямо выражал свои взгляды, без особой осмотрительности. По своим историко-политическим воззрениям он склонялся к республиканскому правлению. Он утверждал, что такая форма существовала еще на заре человечества — за сотни лет до Афинского государства[26].

Он писал: «Какая у повелителя людей обязанность, данная Небом? Вместо Неба упорядочивать народ. Если бы он сам не был человеком,

[обладающим] благой силой, [порожденной] Небом, как бы он подошел для того, чтобы получить мандат Неба? Тот факт, что Яо уступил престол Шуню, свидетельствует: он действительно был великим, совершенным мудрецом»[27].

Означало ли это, что Ёкои желал для Японии республиканского правления? Наблюдая, какой силой обладает в Америке и Европе христианство, объединяющее всех жителей, он глубоко сожалел о стагнации трех [восточных] религий: синто, конфуцианства, буддизма. «Запад располагает христианством, в основе этой религии — Бог. Существуют заповеди, наставляющие людей, они убеждают делать добро, предостерегают от зла. Им внемлют верхи и низы, на их основе устанавливаются законы. Между правлением и религией нет разрыва, и это воодушевляет людей».

Эти слова не означали, что Ёкои собирался вводить христианство в Японии. В конце его поэмы говорилось: «Удивляюсь! Путь Тана и Юя ясен, как погожее утро. Если мы отринем их пример, то вполне можем превратиться в рабов Запада».

Казалось бы, от возмущения покорностью перед Западом до призыва к изгнанию иностранцев расстояние не велико. Однако большинство тогдашних сторонников императора смотрело менее прямолинейно, нежели Ёкои, и потому его не понимали.

Патриоты считали его отступником еще с тех пор, как шесть лет назад, в первом году Бункю (1861), он замещал своего начальника в Эдо. Однажды ему довелось выпивать в ресторане на улице Гофукутё. С ним были Цудзуки Сиро и Ёсида Хэйноскэ. Туда ворвались налетчики с намерением его прикончить. Ёсида заслонил его собственным телом, получил глубокое ранение в плечо, от которого скончался. Ёкои и Цудзуки удалось ускользнуть. Сикума, сын Ёкои, исполнил долг возмездия: отыскал одного из налетчиков в Цурусаки провинции Бунго и отправил его на тот свет. Сам же Ёкои в инциденте на улице Гофукутё, по существу, проявил себя трусом, недаром по возвращении в родной клан Кумамото его лишили самурайских привилегий.

Уэда Тацуо и Сиродзаэмон решили улучить удобный момент, чтобы покарать Ёкои. Но теперь Ёкои уже не был рядовым самураем, как шесть лет тому назад. Сделавшись высоким придворным чиновником, он передвигался по городу исключительно в носилках и в сопровождении телохранителей. Нападать на него вдвоем значило идти на заведомый провал. Поэтому они стали искать по Киото единомышленников и наконец четвертых обрели. Один, Янагида Токудзо, происходил из клана Корияма; другой, Касима Матанодзё, из клана Бисю; двое остальных были из Тоцугава, их звали Маэока Рикио и Накаи Тонэо[28].

Сиродзаэмон под именем Цутия Нобуо укрылся в киотском районе Авата южнее моста Сиракава в доме Миякэ Тэндзэн на ул. Цуцумитё. Время от времени заговорщики встречались, чтобы обсудить планы наказания предателя. Ёкои, к сожалению, долгое время болел животом, ввиду чего службу не посещал. Наблюдая за его усадьбой, они

приметили, что к нему частенько наведывается из департамента посыльный с большим ящиком бумаг.

Поначалу планировали вторгнуться в личную резиденцию. Но возглавивший группу заговорщиков Уэда возражал, полагая, что в своем доме Ёкои принял меры предосторожности — ведь он знал о враждебности местных самураев. Даже если ворваться всем шестерым, успех гарантировать трудно.

В декабре Ёкои поправился и стал снова ежедневно бывать в департаменте. На очередном совещании заговорщики назначили свою акцию на начало наступающего года. Когда решение было принято, Сиродзаэмон отправился в деревню повидаться с родными.

Находясь в Киото, он получал из деревни Утида-мура тайно привозимые нарочным деньги. Ведь приходилось расплачиваться за встречи единомышленников в чайном домике квартала Гион — подальше от любопытных глаз и ушей. Как вспоминали очевидцы, гейши и подавальщицы его обожали: он был светлокожий, мягкий в обхождении и даже в подпитии сохранял хорошие манеры. Однажды кто-то из компании заметил: неудобно, мол, за все платит один Цугэ. Давайте потрясем денежки из какого-нибудь толстосума, как делают некоторые. Услыхав это предложение, Сиродзаэмон напрягся как струна и заявил: «Мы сошлись ради справедливого дела — защищаем своего государя, и уподобляться всяким проходимцам нам не к лицу. До самой смерти я буду поступать так, чтобы не навлечь позора на предков и потомков. Согласиться с вами не могу».

Последняя ночь года выдалась снежной. В родительский дом Цугэ явился посыльный от Сугимото — их родственников из той же деревни. Посыльный передал, что всех домочадцев зовут по срочному делу, и просят по возможности не привлекать внимания посторонних. Старики заволновались, невестке Такэ велели идти вместе с ними. Матери в ту пору было всего двадцать два года, наверное, она чувствовала, что дело касается ее мужа. Подхватив меня, тогда шестилетнего, она последовала за дедом и бабкой.

В доме Сугимото нас ждал отец. По малолетству я плохо помню, как он выглядел. Запомнились лишь слова: «Молодец, сынок, что пришел!» — и то, что он с улыбкой погладил меня по голове. Потом я слыхал его разговор со стариками и с матерью. Неизвестно, мол, как обернется дальше, на всякий случай пришел попрощаться. Деревню он покинул до рассвета, спешил вернуться в Киото.

Все произошло во 2 году Мэйдзи (1869) 5-го числа первого месяца. Ёкои Хэйсиро возвращался во второй половине дня со службы, его носилки следовали по ул. Тэрамати в сторону Горёся[29]. По обе стороны паланкина шли телохранители: Ёкояма Сукэнодзё и Симоцу Сиканоскэ. Кроме них, в свите состояло двое «носильщиков обуви»: Уэно Юдзиро и Мацумура Киндзабуро. Тяжелый, туманный воздух внезапно огласился выстрелом.

В проходе между двумя лавками показалась кучка молодцов с обнаженными мечами. Это был Уэда и его команда, в воздух стрелял Накаи.

Цель состояла в том, чтобы привести в смятение охрану. И правда, носильщики уронили паланкин, бросились бежать. Ёкояма и Симоцу выхватили мечи, не зря на них полагался Ёкои. Ёкояма сцепился с Касимой, Симоцу с Янагидой, к ним присоединились Маэока и Накаи. Уэда и Сиродзаэмон наблюдали за ходом дела на расстоянии. Вот дверца паланкина откинулась, показался Ёкои. Старейшему из «тёси» шел шестьдесят первый год, его седые волосы были собраны в пучок. Он встретил налет в полном самообладании, его правая рука сжимала короткий меч. Если семь лет тому назад случилось фиаско, и он показал террористам спину, то сейчас проявил себя иначе — принял бой.

По знаку Уэда Сиродзаэмон ринулся на Ёкои. Мечом он владел хорошо, но Ёкои парировал, отбил ударов четырнадцать или пятнадцать. Правда, наследственный меч у Ёкои был плохо заточен и потому действовал не лучше пилы. Пока Ёкои оборонялся от Сиродзаэмона, Ёкояма успел рассечь лоб Касиме, кровь застилала тому глаза, и он вынужден был отступить. Ёкояма бросился вдогонку, к нему присоединился Уэда. Бегущий удирал от свирепых преследователей со всех ног. Уэда все-таки полоснул его лезвием по затылку, после чего отстал и вернулся на главное поле битвы.

Неожиданное сопротивление распалило Сиродзаэмона. В конце концов под его натиском Ёкои выронил меч. Сиродзаэмон повалил его наземь, ухватил за волосы и отсек голову. Схватил голову в левую руку и с криком «Пошли!» бросился бежать. Обитатели улицы Тэрамати и случайные прохожие наблюдали всю сцену с неподдельным ужасом. Перед Сиродзаэмоном — с окровавленным мечом в одной руке и отрезанной головою в другой — окаменевшая толпа расступалась.

Тем временем Симоцу из свиты Ёкои ранил Янагиду — рассек ему плечо, в невыразимых муках тот катался по земле. Увидев Сиродзаэмона с головою своего господина, Симоцу отстал от Янагиды и бросился вдогонку. Присоединился и второй телохранитель, Уэно, этот оторвался от наседавших на него Маэока и Накаи. Уэно бежал быстрее всех; когда он почти догнал Сиродзаэмона, тот оглянулся и швырнул ему голову. Пока Уэно ее подбирал, ему удалось скрыться.

Маэока и Накаи видели тот момент, когда Сиродзаэмон прикончил Ёкои, после этого они сочли за благо ретироваться. Касима с рассеченным лбом и Уэда также исчезли. Теперь из всей группы на месте происшествия находился только тяжело раненный Янагида. Подобрав голову господина, Уэно вместе с Симоцу вернулись туда, где оставалось тело. К ним подоспел Ёкояма. С помощью зевак они погрузили мертвеца в паланкин. Лишь после этого показались городские стражники, им оставалось только подобрать Янагиду.

Выбравшись за пределы города, Сиродзаэмон побрел по тропинке через рисовое поле. Обмыл в придорожном ручье окровавленный меч, спрятал его в ножны. Затем направился в сторону Сага, к дому Миякэ Сакон. С этим самураем он когда-то познакомился у Миякэ Тандзэна. За домом Сакона имелась небольшая винная лавка. Сиродзаэмон

купил там бочонок сакэ и, прихватив его с собой, вошел в заднюю калитку, скрытую за бамбуковой зарослью. После ареста и казни Сиродзаэмона этот бочонок, завернутый в пурпурный шелк, Сакон, по рассказам, потихоньку вынес из дома и схоронил в надежном месте.

Янагида на допросе не проронил ни слова. Пытки не применяли, благодаря чему какое-то время ему удавалось скрывать имена сообщников. Но постепенно их все-таки выведали и некоторых схватили.

Сиродзаэмон каждодневно наведывался в город, наводил справки о Янагиде и о том, не забрали ли кого еще. Узнал: тяжело раненный Янагида держится молодцом, товарищей не выдает. Выловили и посадили под стражу в основном тех, кого раньше знали как сторонников изгнания иностранцев. Самым известным из них был Нака Дзуйунсай, его арестовали вместе с тремя сыновьями — старшим Кацуки, вторым — Канаэ и третьим — Такэси. Посадили Канамото Кэндзо[30] из Идзумо, Масуду Дзиро из Тоцугава, Коясу Рихэйдзи из Симоса, Окуму Кумадзи из Этиго и еще некоторых. Из земляков Сиродзаэмона задержали Каиму Дзюродзаэмона, но после краткого дознания освободили. Каима владел в Окаяма гостиницей Ёсидая на улице Камиятё. Кроме смутных слухов о его содействии заговорщикам ничего не установили.

Большинство жителей Киото сочувствовало террористам. Покойного Ёкои считали деятелем зловредным. Молчание Янагиды одобряли. Люди восхищались: небольшой отряд мстителей сумел надежно законспирироваться, замести следы.

Через несколько дней после убийства Ёкои по городу расклеили листовки. Автор текста остался анонимным, но судя по содержанию, принадлежал к сочувствующим акции возмездия. Стража на всех улицах срывала листовки, однако продолжали циркулировать многочисленные копии. Текст листовки гласил: «Пятого дня прошлого месяца на улице Тэрамати среди бела дня карающий меч настиг Ёкои Хэйсиро. Один из мстителей, по слухам, арестован, остальные разыскиваются. Кто эти люди, пока неизвестно, но полагаю, что ими руководила искренняя боль за свою страну. Хэйсиро вел продажную политику. Сначала он заигрывал с сёгунским правительством, потом предлагал — страшно вымолвить! — низложить императора, замахиваясь, таким образом, на непрерывную с начала веков династию.

Вдобавок Ёкои преследовал истинных патриотов, порочил их репутацию, даже старался истребить. Недавно, вступив в тайный сговор с варварами, одобрил распространение у нас христианства. Настроение нашего воинства — опоры трона во внимание не принималось. Словом, его дьявольским козням несть числа.

Ныне наше отечество обновляется, становится центром внимания всего мира. И в такое-то время изменник вставал поперек дороги, вносил смуту в дворцовый порядок, готовился подчинить нашу божественную страну собакам-варварам. Далее терпеть все это было невозможно, патриоты вынужденно взялись за оружие. Их мужество заставляет вспомнить героизм воинов Мито у ворот Сакурада[31]. Естественно, что каждый разумный человек должен их благодарить. Наши го-

сударственные мужи не внемлют гласу народа, и вот к чему приводит их глухота. А ведь император изначально призывал верхи и низы к свободному общению, но его заповедь оставляли втуне, никто ей не следовал. Сторонников императора у нас клеймят как фанатиков, а презренные типы вроде Хэйсиро делают карьеру. Создают себе соответствующее окружение и, содействуя варварам, подкапываются под наши основы. Подобная обстановка, естественно, возмущала истинных патриотов. Безучастно взирать на все безобразия они не могли, но их голоса и мнения заглушались. Единственным выходом стала насильственная акция.

Уничтожение главаря предательского лагеря привлекло внимание к бесчинствам в придворных кругах. Беды порождаются тем, что верхи не прислушиваются к низам. Надеемся: высказанная здесь правда достигнет двора. Надеемся на высочайший указ, который призовет нацию к свободному волеизъявлению, отстранит изменников, передаст власть порядочным, верным людям.

Пришло время отринуть ложные взгляды, восстановить закон справедливости! Что касается воинов, покаравших Ёкои, поняв их мотивы, надо помочь их освобождению. Лишь в этом случае политика преодолеет опасный перекос, и наглости варваров будет дан отпор. Когда достоинство отечества восторжествует, нашим воинам-патриотам не будет нужды прибегать к террору.

Промедление же с этим приведет к тому, что предатели захватят все, власть императора ослабнет, и нашим бедам не будет конца. В этом случае гнев патриотов может достигнуть такой силы, что начисто сметет всех изменников.

Всех, кто разделяет наши взгляды, мы приглашаем собраться на горе Хиэйдзан[32], там вместе обсудим дальнейший путь отчизны.

Первый месяц второго года Мэйдзи (1869).

Скорбящий сын Великой Японии».

В примечании говорилось: «Знакомиться в течение трех дней. Сорвавший листовку поплатится жизнью». Как стало известно позже, текст печатал Абэ Мориэ — впоследствии служащий Департамента правосудия[33], — тот самый Абэ, что тренировал Сиродзаэмона по холодному оружию.

Через девять дней после убийства Ёкои — 14-го числа первого месяца Сиродзаэмон отправился к своему другу Кондо Дзюбэ из Синсю, который в то время служил чиновником министерства. Беседовали о настроениях в правительстве, как вдруг нагрянула полиция, и гость и хозяин были арестованы. Оказывается, несколькими днями раньше у горы Коядзан задержали Уэду и Касиму, выяснили, что они были связаны с Сиродзаэмоном.

Следователь вызнавал у Касимы сторонников императора в провинции Бидзэн. Касима сумел промолчать, не навлек подозрений на Уэду и других сообщников. Но после того как взяли самого Уэду, которого выдала резаная рана на руке, его старания свелись к нулю.

Через два дня после ареста Сиродзаэмона 16-го числа от ран скончался Янагида. Его труп по старинному тюремному обычаю погрузили в соляной раствор. Вслед за Уэда и Сиродзаэмоном дошла очередь до Мацумото Миноскэ — организатора Доблестного отряда провинции Бидзэн. Схватили и подвергли допросу Сайто Наохико — вассала старшины Токуры Садзэна, посвященного в планы заговорщиков.

Подробности судебного процесса мне неизвестны, ибо достоверных документов не осталось, а все участники событий давно ушли в мир иной.

Судя по всему, заговорщикам сочувствовали даже некоторые судьи. Видимо, этим объясняется сравнительно мягкий для большинства приговор.

Сохранились упоминания о некой Каоруко[34], эта женщина подавала прошение о помиловании Сиродзаэмона. О ее усилиях спасти моего отца, осужденного за действия в защиту императора, я слышал еще ребенком. Воображение рисовало мне придворную даму в алых одеждах с волосами, струящимися по спине. Какое общественное положение она занимала в действительности, не знаю. Позднее, в 11 или 12 годах Мэйдзи (1878—1879) я слышал, что Каоруко приезжала в Окаяма, собирала людей и вела речи о почитании божественного императора; распространяла и свои стихи. Но к тому времени я из Окаямы уже уехал.

Как нам сообщили, отец был казнен в 3 году Мэйдзи (1870) десятого числа десятого месяца. Похоронили его в безымянной могиле, дабы не оставлять привлекающего внимания знака. Поэтому мне некуда прийти и положить цветы. Теперь уже многое забылось, но, говорят, в детстве я как-то спрашивал, как умер отец. Мама ответила, что от самурайского оружия. Значит, будто бы сказал я, мне надлежит отомстить врагу. Выбежал в сад и принялся рубить жасминовый куст своим деревянным мечом. Мама стала опасаться, как бы я чего не натворил, и с тех пор про отца при мне не вспоминала.

Печальные события подкосили здоровье деда, присматривать за арендаторами, работавшими на нашей земле, он больше не мог. В итоге урожаи оскудели, наша семья обеднела, и вскоре мы с матерью почти лишились средств к существованию. Остались сирота и вдова — семья казненного преступника, на нас легло клеймо.

Мама изо всех сил старалась дать мне образование. Благодаря ей я в конце концов поступил в Токийский университет, правда, по ряду причин курса так и не окончил.

Не стану перечислять все наши невзгоды и взывать к состраданию. Скажу лишь одно: по-настоящему сосредоточиться на учебе я не смог, с самого детства я был нацелен только на то, чтобы реабилитировать имя отца. Кто-то, возможно, скажет, что лучше бы мне занять определенное положение в обществе, восстановить благосостояние семьи и тем самым поддержать отцовскую честь. Но всё это рассуждения посторонних, я же оказался не в состоянии погрузиться в науки.

Никакие холодные доводы не остужали мое пылающее сердце, денно и нощно оно болело за покойного отца.

Отец убил человека, что, конечно, не назовешь добрым поступком. Но если убитый был негодяй — если бы все сочли его таковым, — значит воздаяние настигло его по заслугам. К сожалению, назвать погибшего негодяем не вполне справедливо. Глядя из нашего сегодня, такой характеристики не даст никто. Получается, что жертвой пала достойная личность? Нет, в глазах отца Ёкои был предатель, причем таковым его считало, по-видимому, большинство современников. Ведь критерии добра и зла в зависимости от времени и места меняются. Отец жил в свою эпоху, он выступил против того, кто тогда казался предателем. Так за что же в таком случае его казнили, за что обрекли на страдания его жену и сына? Мне буравила мозг навязчивая tautologie[35], обволакивала его путами circulus vitiosus[36]. Эти мысли заставляли захлопывать всякую книгу, отбрасывать в сторону кисточку для письма.

Учение было заброшено, поступил на службу мелким чиновником. Низкое жалованье едва позволяло нам с матерью прокормиться. Служба была чисто механическая, особой затраты душевных сил не требовалось, так что я мог отдаваться своей главной заботе. Но и на этом пути возникало немало сложностей.

Прежде всего я постарался внимательно проследить все деяния отца. Уверенный в его порядочности, я полагал, что собранные сведения помогут восстановить к нему уважение. Каждый свободный день я использовал для поездок и в конечном итоге посетил все места, где когда-либо бывал отец. Стоило мне услышать про какого-нибудь знакомого или хотя бы отдаленно связанного с ним человека, как я — независимо от расстояния — отправлялся с ним побеседовать. Но ведь после смерти отца прошло уже полвека. Конечно, горы и реки остались те же, но позарастали прежние дорожки, пролегли совсем иные. На месте прежних полей выросли большие здания и целые городские кварталы. То же самое и с людьми. Осталось очень мало тех, кто хотя бы слышал от отце, а тем более знал его лично. Да и те успели одряхлеть, одни страдали потерей памяти, другие утратили слух.

Собирал информацию по малым крупицам, и постепенно составилась целостная картина. Не исключаю, что и в воспоминания людей и в мое восприятие их вкрались неточности. Вполне вероятно, что в дальнейшем всплывут новые подробности. Но в целом осмелюсь утверждать, что мои надежды оправдались. Отец предстал как достойная, моральная личность, как патриот и защитник императора. И бесспорно, как идеалист, видевший цели выше собственного благосостояния и даже самой жизни.

Удостоверившись в этом, я немного утешился. Правда, с другой стороны, огорчала ограниченность, не позволившая отцу уразуметь веяния [нового] времени. Остается лишь сожалеть, что не помог в этом ни природный ум, ни какой-нибудь добрый друг, который бы его просветил. На этом я и закончу свое повествование.

Выражаю благодарность всем, кто мне помогал. Много ценных сведений сообщила вдова Каима, со свойственной ей женской тонкостью она вспоминала детали, давно забытые остальными; ей я обязан многими подробностями. Большую помощь оказал Такэхико — сын Миякэ Сакона. Сочувствуя моему отцу в его тяжких странствиях, Сакон не раз предоставлял ему приют в своем доме.

Нельзя не упомянуть Нива Хироо и Судзуки Муин, которые по-доброму вспоминали отца. Нива — высокий чиновник в провинции Бидзэн с доходом в три тысячи коку. По его мнению, Сиродзаэмона не следовало судить столь строго, ведь в его времена Япония оставалась еще по существу замкнутой, а Бидзэн — глухой провинцией. Жители Окаямы не имели выхода за пределы своего княжества. Если холостому парню требовалась женщина, ему приходилось идти самое близкое в Мияути, то есть за четыре версты западнее Окаяма. Если кому-то наносили обиду, то не удавалось исполнить даже долг отмщения. Стоило отправиться на розыски обидчика, как человека задерживали уже на границе соседнего княжества Биттю. Так что легко теперь обвинять тогдашнюю молодежь в непонимании веяний времени!

Существовал некий Судзуки — знаток внутренних и международных дел, он служил вместе с Арао Сэй по Иностранному ведомству. Однажды он прислал мне записку: «Я знал Сиродзаэмона, его напрасно считали слепым фанатиком. В свое время для наказания Ёкои имелись веские резоны». К несчастью, Судзуки скончался прежде, чем я собрался его повидать. Не знаю, что он бы мне поведал, но о невстрече весьма сожалею.

Я не просто ходил отцовскими тропами. С самого детства в мое сердце стучались порывы обелить его имя, смыть прилипшую грязь. Еще мальчишкой я рассуждал так: отец защищал императора, а его казнили, — значит, я обязан отомстить злодею. Повзрослев, я понял, что никакого определенного злодея вовсе и не существовало, отца убил закон. И тогда я словно утратил цель жизни, она как бы потеряла смысл. Помню, такое состояние мучило меня долгие годы.

Со временем на смену душевным терзаниям пришла апатия. Лишь постепенно я стал находить новые аргументы в защиту отца и стал обретать равновесие. Я говорил себе: отец принадлежал к числу первых борцов за восстановление прав императора. Его казнили, значит, реставрация не соответствовала планам тогдашних властей. Следовательно, он пал жертвой политического противоборства. Но теперь-то обстановка переменилась, и может быть, хотя бы истлевшие кости заслужили благодарную память?

Подобные соображения я высказал одному своему земляку, который стал важным чиновником. Он мне сообщил, что в 19 или 20 году Мэйдзи (1886—1887) в правящих кругах вставал вопрос о посмертной реабилитации Цугэ Сиродзаэмона. Пришли к заключению, что посмертный пересмотр не имеет смысла, лучше заняться делами тех лиц, которые еще имеют шансы быть реально помилованы.

И снова я пережил утрату цели, к которой стремился. Правда, на этот раз переживания были уже менее острыми и скоро притупились.

Видимо, сказались годы или просто очерствела душа. Наталкиваясь то на одно, то на другое препятствие, мой запал сник, сменился смирением. Ныне хочу одного: довести мое повествование до грядущих поколений.

* * *

На этом заканчиваю. «Я», от имени которого велась речь, это Масаёси (его другое имя — Сиката), сын Цугэ Сиродзаэмона. История в общем ясна. Полагаю, что у читателя сложилось некоторое представление о личности Сиката, его прежних и нынешних заботах. Моя роль сводилась лишь к миссии éditeur его рассказа, от собственных прибавлений я воздерживался.

Объясню мотивы, по которым я взялся за этот очерк. Впервые я подумал о нем, вероятно, вскоре после окончания колледжа. Я еще жил дома, а мой младший брат Токудзиро учился в том же самом учебном заведении. Однажды я спросил брата, есть ли среди его одноклассников стоящие ребята. Он назвал двух товарищей. Один из них, по его словам, отличался широкой душой, другой, по фамилии Цугэ, целеустремленностью.

В зрелые годы брат ценил в людях талант, но в ту пору важнее всего считал личные качества. С названными друзьями я познакомился. К. оказался грузным, как борец; он увлекался дзюдо. К сожалению, появилась склонность к выпивке, он совершил какое-то хищение, за что был исключен из школы. Второй, Цугэ Сиката, и есть auteur данного повествования. В юности это был щупленький паренек с овальным лицом, на котором выделялись сросшиеся брови. Мне показалось, что на весь его облик, словно печать Каина, легло клеймо семейной трагедии. Держался он замкнуто, впрочем, в ту пору и я разговорчивостью не отличался. Так что в основном мы друг друга рассматривали.

С тех пор прошло тридцать лет. Иногда Цугэ присылал письма, но я писать не любил, что, естественно, не оживляло нашу переписку. Вскоре после нашего первого знакомства он бросил колледж и переменил несколько мест жительства. Письма приходили то с Хоккайдо, то из Кореи, но совсем из виду он не исчезал.

Во 2 год Тайсё (1913) 13 октября Цугэ неожиданно заявился. Тогда-то мне и была поведана история его отца. Я записал почти весь рассказ. Он рассчитывал на мою обработку, но у него самого все прозвучало выразительно, искренно, так что его слова оставлены мною практически в нетронутом виде. Сделал только одно: сверил даты и топографические названия. В этой работе мне помогали Суги Магоситиро, Аоки Умэсабуро, Накаока Моку, Токутоми Иитиро, Симидзу Коитиро, Ямабэ Такэо[37], я со своей стороны внес лишь два-три уточнения.

За долгий срок с нашей последней встречи Цугэ превратился в крепкого, энергичного мужчину, от былой меланхолии не осталось и следа. В финале своего повествования я от всей души желаю ему доброго здравия.

Примечания

Рассказ впервые увидел свет в журнале «Тюокорон» в апреле 1915 г. Текст рассказа переведен с некоторыми сокращениями.

1. Ёкои Хэйсиро (Сёнан, 1809—1869) из клана Кумамото — политический деятель периода Бакумацу, сторонник расширения связей с Западом. Вместе с Фудзита Токо (1806—1855) основал Партию реальных реформ с целью создания «богатой страны и сильной армии». Приветствовал союз между придворной киотской аристократией и военным дворянством (*буси*), т. е. выступал за «объединение двух властей» (*кобугаттай*).

2. Европейский календарь был введен в Японии только с 1872 г.

3. Мотода Эйфу (1818—1891) — знаток китайской философии, конфуцианства, наставник императора Мэйдзи.

4. Икэбэ Кэйта (1798—1868) и Такасима Сюнан (1798—1866) подвергались многолетнему тюремному заключению (с 1842 г.) за критику центрального правительства (сёгуната).

5. Перри, Маттью-Калбрайт (1794—1858) — командующий американской эскадрой. Его «черные корабли» (имелся в виду дымовой шлейф от паровых двигателей) вошли в бухту Урага (близ Токио) и высадили на берег внушительный отряд военных моряков (370 чел.). Ультимативное требование «открыть страну» привело к подписанию неравноправного договора в Канагава (1854). Американцы обеспечили себе право экстерриториальности, минимальные таможенные пошлины и другие выгоды.

6. Имеется в виду Евфимий Васильевич Путятин (1803—1883) — вице-адмирал, глава двух российских экспедиций в Японию (1853, 1855). Заключением так называемого Симодского трактата (1855) впервые установил дипломатические отношения между двумя странами.

7. Ёсида Сёин (1831—1859) — самурай из княжества Тёсю (на западе о. Хонсю). Еще в годы изоляции рвался за границу, «чтобы изучить обстановку в иностранных землях». В Нагасаки безуспешно пытался попасть на один из кораблей Путятина. В другой раз пробрался на американское судно в порту Симода. Там был схвачен, полтора года отбывал наказание за «измену родине». В своих «Тюремных записках» (Юсороку, 1854—1855) призывал «поддержать честь отечества», предлагал конкретные меры по обороне Японии, чтобы не превратиться в колонию. За подготовку государственного переворота двадцати восьми лет от роду был казнен.

8. Кацу Ёсикуни (1823—1899) обучался у голландцев мореходному делу, с 1872 г. — военно-морской министр и член Сената.

9. Ивакура Томоми (1825—1883) в годы Мэйдзи занимал ряд постов высшего ранга, последние пять лет — премьер-министр. Совершил двухгодичную поездку по странам Америки и Европы. В его «посольство» входило 48 высокопоставленных чиновников. Добивались отмены кабальных договоров, навязанных сёгунскому правительству в 1850—1860-е гг. Достичь этой цели не удалось. Оскорбительная для японцев «консульская юрисдикция» иностранцев сохранялась вплоть до 1899 г. Тем не менее посольство оказалось удачным: удалось почерпнуть много полезной информации — в области политики, науки, культуры. Впоследствии западные достижения успешно внедрялись в японскую действительность. Киотская резиденция Ивакура Томоми располагалась в районе Сакёку (Ивакура-мура).

10. «Гоин дзанко» — посмертный сборник рукописей, писем и документов Иноуэ Коваси (1843—1895). Этот идеолог реставрации императорской власти писал под псевдонимом Гоин.

11. Хосокава — могущественный феодальный клан на о. Кюсю. Огай изучал архивы этого клана, когда служил в городе Кокура. Разные поколения рода Хосокава фигурируют в нескольких произведениях Мори Огай: «Посмертное письмо Окицу Ягоэмон», «Семья Абэ», «Токо Тахэй», «Курияма Дайдзэн».

12. *Коку* — мера риса (ок. 150 кг), этим основным продуктом питания самураи получали жалованье (через посредников было организовано его обращение в деньги). Количеством *коку* риса, установленного центральной властью для каждого поместья, определялись и размеры феодального владения.

13. Ики Вакаса (1818—1886) разрабатывал стратегические планы обороны Японии от «заморских варваров».

14. Укита Наоиэ (1529—1581) — военачальник периода междоусобных войн (Сэнкоку дзидай) XV—XVI вв. В те годы существовала значительная прослойка профессиональных воинов не из дворян, а из зажиточных крестьян. Лишь земельный кадастр (*кэнти*) Хидэёси и разделение жителей на четыре сословия, произведенное Иэясу, воздвигли стену между самураями и прочими слоями населения.

15. Провинция Бидзэн находилась на месте нынешней преф. Окаяма.

16. Обмениваться чашечками *сакэ* (рисового вина) принято по случаю помолвки или свадьбы.

17. По японскому счету за новорожденным уже числится год жизни.

18. Цинь Гуй (1090—1155) — первый министр при императоре Гао-цзуне династии Южная Сун (Китай). Заключил мир с государством Цзинь, убил генерала-патриота Юэ Фэя. Был сочтен изменником за сочувствие вторгшимся на китайскую территорию монголам. Его имя стало символом предательства.

19. Токугава Ёсинобу (Кэйки, Хитоцубаси, 1837—1913) — пятнадцатый по счету сёгун — верховный военный правитель Японии. После переворота Мэйдзи (1868) сложил с себя полномочия, официально объявив о возвращении власти императору. Его сослали на родину, в княжество Мито, сохранив за ним часть земельных владений (в Суруга, Тотоми). Слом господства дома Токугава завершился в процессе последовавшей гражданской войны.

20. Кацура Когоро (1834—1877) известен также под именем Кидо Такаёси (Коин). Видный деятель эпохи Мэйдзи, член правительства Ивакура. Автор декларации князей Сацума, Тёсю Хидзэн, и Тоса о «добровольном возвращении» императору права на управление их кланами. Декларация способствовала ликвидации феодальной раздробленности.

21. Итакура Кацукиё (1822—1889) — из клана Мацуяма. Его отряд, сражавшийся на стороне сёгуна, был разбит императорскими войсками. На склоне лет служил в Никко настоятелем храма Тосёгу.

22. Тёси — служебное звание. Правительство Мэйдзи присваивало его лицам, предназначавшимся на должности советников, глав департаментов.

23. Мацудайра Ёсинага (Сингаку, 1828—1890) — представитель дома Токугава, покровитель Ёкои Сёнана.

24. Осакский замок построен в XVI в. известным военачальником Тоётоми Хидэёси (1535—1598). Входит в число трех лучших замковых сооружений страны, является символом города Осака. Ныне в нем функционирует историко-этнографический музей, где представлено самурайское оружие и доспехи, старинная крестьянская утварь, поделки средневековых ремесленников.

25. Мито Нариаки (1800—1860) — глава клана Мито, в канун революции Мэйдзи поддерживал сторону императора.

26. Афины — город-государство в древней Греции (подобный Спарте), где в VI в. до н. э. было установлено всеобщее равенство.

27. В кавычки взяты отрывки из китайского сочинения Ёкои Сёнана. Шунь и Яо — легендарные правители древнего Китая. Тан и Юй — их другие имена: Танский (Яо) и Юйский (Шунь).

28. Янагида Токудзо (1845—1869), Касима Матанодзё (1846—1870), Маэока Рикио (1844—1870) — эти и другие участники покушения в то время были молодыми — в возрасте 24—25 лет.

29. Тэрамати — торговая и храмовая улица, пересекающая Киото с севера на юг (параллельно главной магистрали города — ул. Каварамати). Паланкин Ёкои следовал по Тэрамати от императорского дворца, т. е. в южную сторону. Горёся — название храма, сохранился поныне.

30. Канамото Кэндзо (1829—1871) умер в тюрьме.

31. У ворот Сакурада (вход в Эдоский замок) произошло убийство Ии Наосукэ (1815—1860). Князь Ии принадлежал к сторонникам выхода из изоляции. Будучи в высоком звании регента (*тайро*), он — вопреки мнению двадцати крупнейших феодалов — настоял на подписании торгового договора с США (1858 г.). Расправился с оппозицией: во время так называемых больших арестов периода Ансэй (Ансэй дайгоку) по его распоряжению более ста самураев были брошены в тюрьмы, четверо казнены (Хасимото Санаи, Ёсида Сёин, Рай Санъё и его сын Рай Микисабуро). «Патриотически настроенные» представители клана Мито, в свою очередь, расправились с Ии Наосукэ.

32. Хиэйдзан — гора, господствующая над городом Киото. На ней построен буддийский монастырь.

33. Дандзёдай был учрежден в 1869 г., в 1871 г. преобразован в Министерство юстиции.

34. Каоруко или Ниоко (1835—1881) — дочь придворного чиновника Фусимино мия Сёдайбу (Вакаэ Сюридайбу). Образованная женщина, она давала уроки китайской литературы самой императрице Сёкэн, когда та еще проживала в своей резиденции на Первой линии (Итидзё, город Киото спланирован как шахматная доска. С запада на восток его пересекают линии — от Первой до Девятой, с севера на юг проходят улицы, центральная из них носит название Каварамати, что значит Черепичная).

Каоруко, дама прямолинейного нрава, попала в опалу и, сосланная в провинцию Акаси (Сума), окончила там свои дни. Свиток с ее собственноручной каллиграфией экспонировался на «Мемориале эпохи Мэйдзи» в Нагоя (храм Мансёдзи, 1915 г.). Одно из стихотворений гласило: «Нашу страну богов [Населяют сонмы людей]. Но вряд ли кто-либо из них [Пребывает в печали], Сравнимой с моей».

35. Tautologie (греч.) — тавтология, букв.: то же самое слово.

36. Circulus vitiosus (лат.) — порочный круг.

37. Суги Магоситиро (1835—1920), Аоки Умэсабуро (1873—?), Накаока Моку (1848—?), Токутоми Йитиро (Сохо, 1863—1957), Симидзу Коитиро (1854—1932), Ямабэ Такэо (1851—1920).

ТОКО ТАХЭЙ

I

Токо Тахэю, вассалу дома Хосокава[1], довелось служить двум феодалам: князю Тадатоси, правителю Эттю, и князю Мицухиса, правителю Хиго. Дядюшка Тахэя — монашествующий Токо Микава служил дому Отомо[2] из провинции Бунго, но после гибели Отомо Ёсимунэ, как и все его самураи, остался не у дел. Тахэя взяли оруженосцем в войско Хосокава только потому, что он приходился племянником высокопреподобному Микаве. Произошло это еще во времена Тадатоси. Когда резиденция Хосокавы Тадатоси переместилась в Хиго, Тахэй в составе его свиты переехал в провинцию Кумамото.

Во время восстания в Симабара[3] Тахэй служил в отряде Тадатоси и участвовал в штурме замка Хара. За то, что он первым ворвался в замок, его наградили жалованьем в 300 коку и дали под командование десять стрелков[4]. При следующем князе Хосокава Мицухиса он возглавлял уже тридцать стрелков. Под старость ему почтительно предложили уйти на заслуженный отдых. В январе второго года Эмпо (1647) он оставил службу, и в тот же день главою рода Токо объявили его сына, который тоже носил имя Тахэй. Таковы основные вехи становления рода Токо.

Разные письменные источники упоминают (с некоторыми вариациями) два-три примечательных эпизода из жизни Тахэя. Мною выбраны те, что представляются наиболее достоверными. В итоге сложилась картина, которую я и хочу представить потомкам.

Первый эпизод связан с именем Миямото Мусаси[5], который первым приметил достоинства Тахэя. Зафиксирован этот случай в книге о Мусаси, изданной в Кумамото; желающие могут с ней познакомиться.

Правда, Тахэй выступает там под именем Токо Кимпэй. В анналах семьи Токо имя Кимпэй упоминается только однажды, его носил человек, живший уже после реставрации Мэйдзи[6], то есть представитель девятого поколения рода. Наш же Тахэй принадлежал к первому колену, но я вполне допускаю, что на каком-то отрезке жизненного пути его могли называть этим именем[7].

Эпизод, о котором идет речь, упоминается в книге вскользь. Мусаси, мол, недолго служил при князе Тадатоси, и тогда произошла эта встреча. Упоминание о том же самом попалось мне и в другом документе — в так называемых Смешанных записках, где зафиксирована первая беседа между Мусаси и Тадатоси. Дважды столкнувшись с одним и тем же, я убедился в подлинности случая.

Дата первой встречи Мусаси с князем Тадатоси не уточняется. Мусаси направился из Киото в Кокура провинции Будзэн в апреле семнадцатого года Кэйтё (1612), дом Хосокава тогда возглавлял еще Тадаоки[8]. Целью поездки в Кокура был поединок на мечах с Сасаки Кодзиро[9] — воином Тадаоки. Посредником между ними являлся Нагаока Садо Окинага — тогда вассал Тадаоки, а в прошлом — ученик отца Мусаси по имени Симмэн Мунисай[10]. Поединок между Мусаси и Кодзиро вошел в историю под названием сражение на Ганрю-дзима. Сразу после поединка Мусаси отправился в Симоносэки, но существует предположение, что после этого он снова возвращался в Кокура, хотя и неизвестно, встречался ли он с Тадаоки на этот раз.

В августе семнадцатого года Канъэй (1640) Мусаси был принят уже наследником Тадаоки — князем Тадатоси. С момента поединка Ганрюдзима тогда прошло уже двадцать восемь лет.

Успели произойти такие события, как «Кампания зимы и лета» в Осака[11], восстание в Симабара, сменился глава рода Хосокава и его резиденция.

II

В рассказе о встрече Мусаси с Токо Тахэй я по возможности стараюсь быть хронологически точным, ибо в потоке будней этот эпизод примечателен. Он оказался существенным, конечно, не для Мусаси, но для карьеры Тахэя. Тахэй поступил на службу к Хосокава Тадатоси в провинции Будзэн уже после смены главы дома, то есть после того, как в 7 году Гэнна (1621) отошел от дел Тадаокино Сансай. В то время Тадатоси еще не переселился в провинцию Хиго, что датируется девятым годом Канъэй (1632).

Мусаси приметил Тахэя еще в ту пору, когда тот ничем не успел отличиться, следовательно, до восстания в Симабара и штурма крепости Хара 27 дня второго месяца 15 года Канъэй (1638). Таким обра-

зом, их встречу, по-видимому, следует отнести на время между 7 годом Гэнна (1621) и 9 годом Канъэй (1632).

Окинем взглядом служебный путь самого Мусаси. Ранее я упоминал, что какой-то период он состоял на жалованье у Тадатоси. Совпадает ли это по времени с первой встречей наших героев, мне установить не удалось. Мусаси попал на службу к Тадатоси после падения крепости Хара. Но поскольку Тахэй был примечен еще в пору его безвестности, то следует полагать, что первый визит Мусаси имел место раньше. Тадатоси завоевал новые земли в 1621 г., Мусаси он знал еще до того, как пригласить его на службу. Таким образом, похвала Тахэю прозвучала, вероятно, в одно из предшествующих посещений.

С 7 года Гэнна до 17 года Канъэй прошли долгие двадцать лет. Восстановить путь Тахэя нелегко, даже если вычесть три года после 15 года. Канъэй, когда пала крепость Хара. Желая быть исторически точным, я попытался определить хронологию по другим событиям.

В дни осакского сражения Мусаси служил у Хидэёси. После этого, по рассказам, он сменил еще не одно место. Но на Кюсю появился лишь в 11 году Канъэй (1634), прибыв в Кокура (Будзэн) вместе с приемным сыном Ёри в качестве гостя Огасавара Укёдаю Тададзанэ[12] — наследника Хосокава. Ранее он вроде бы не бывал на Кюсю. Может быть, именно тогда Мусаси и посетил в Кумамото князя Тадатоси. Если так, то это было через пять лет после падения крепости Хара; скорее всего, именно так. Если бы я писал повесть, я бы не вдавался в столь скрупулезные вычисления. Но поскольку составляется нечто вроде исторической хроники, малейшей небрежности мне не простят. С другой стороны, писатели, вероятно, посмеются над моей излишней пунктуальностью. На Западе существует выражение «он спит между двух постелей», полагаю, что оно как раз приложимо к моей работе.

III

Итак, свидетельства о дате встречи Миямото Мусаси и Токо Тахэя расходятся, поэтому, как я уже упоминал, отбирать информацию мне пришлось на свой страх и риск. Тем не менее в целом полагаю, что мне удалось воссоздать адекватную картину.

Мусаси прибыл в замковый город Кокура вместе с Ёри. По дошедшим до нас сведениям, Ёри остался сиротой, поэтому Мусаси и взял его к себе в Сёходзигара провинции Дэва. Где именно находился этот Сёходзи, я не установил. Слышал только, что такое местечко имеется в провинции Уго возле Ковакубино уезда Сэнбоку. Может быть, это была родина Ёри? В Кокура Мусаси прибыл как гость Огасавара Тададзанэ, Ёри же удалось определиться там на службу. В тех местах поныне живут их потомки. Когда я попал в Кокура, мне показали дом и вещи, принадлежавшие семье Мусаси. Хорошо помню деревянный меч, инкрустированный зеркальным стеклом, помню картину неизвестного художника — изображение Бодхидхармы[13]. Мне рас-

сказали, что потомок Ёри ныне фермерствует возле города Дайри в Фукуока. Намеревался его повидать, но служебные дела помешали. Правда, в конце-то концов, я ведь пишу не о Ёри.

Мусаси не искал для себя на Кюсю службы, он присматривал спокойное местечко, чтобы провести там остаток лет. Хосокава Тадатоси хотел встретиться с ним по причине их принадлежности к одной фехтовальной школе Ягю[14]. Так что свидание отвечало интересам обоих. Состоялось оно, судя по всему, не сразу по прибытии Мусаси в Кокура, а что-нибудь между 11 и 14 годами Канъэй (1634—1637), возможно, в 1635 или 1636 году. Местом встречи была предположительно усадьба Ханабатакэ в Кумамото.

Появление прославленного Миямото Мусаси приближенные князя восприняли как большое событие. Среди вассалов находился и Токо Тахэй, к том времени уже давно служивший у Хосокава. В зависимости от того, какую дату его поступления в свиту принять за истинную, он находился здесь уже от четырех до шестнадцати лет. Служил в ранге простого оруженосца, никаких особых заслуг за ним не числилось. Наблюдая всеобщую суету, Тахэй удивлялся: «Да кто такой этот Мусаси, что за птица такая? Всего-то бродячий самурай! А сколько почета, какой пышный прием!» Когда Мусаси прибыл в усадьбу и проходил в замок, Тахэй стоял возле дверей и смотрел во все глаза.

Прием устроили по всей форме, после чего хозяин и гость продолжили беседу в непринужденной обстановке. Тадатоси спросил, не знает ли Мусаси среди его воинов кого-либо особенно достойного. Мусаси ответил: «Я только что видел этого человека, правда, не знаю его имени». Тадатоси велел собрать всех, когда-либо отмеченных за воинское мастерство — стрельбу из лука или огнестрельного оружия. Усадили всех в ряд, Мусаси их осмотрел и сказал: «Того парня не вижу». — «В таком случае, сделайте мне любезность, найдите и приведите его сюда». Мусаси пошел и вскоре вернулся вместе с Токо Тахэем, которого нашел в ближайших покоях.

IV

Тадатоси сказал: «Это Токо Тахэй, чем он заслужил ваше одобрение?» — «Обратите внимание на его собранность, и вы меня поймете». — «Ах, вот в чем дело! Скажи же мне, Токо, в чем проявляется твоя собранность?» Все присутствующие смотрели на Токо так, будто видели его впервые. «Ничего такого во мне нет». Мусаси его перебил: «Дружище Токо, я сказал князю, что чувствую в тебе воинский талант. Тебе надлежит раскрыть свои каждодневные помыслы». Тахэй растерялся немного, задумался, что ответить и в каких выражениях: «Что касается воинского мастерства, то мне судить трудно. Могу лишь сказать, как я понимаю службу. Во всех своих действиях я исхожу из того, что ничего собой не представляю и готов умереть в любую нужную минуту. Это кажется трудным, пока не осознаешь бренность жиз-

ни, но лично я готов всегда, страха нет. Постепенно привыкаешь: ведь это само собой разумеется. Извините за глупые речи». — В заключение Тахэй отвесил низкий поклон.

Тадатоси задумался, а Мусаси сказал: «Слышали? Вот это и есть собранность истинного воина». Удостоенный столь высокой похвалы, Тахэй ретировался.

Произошло это, по-видимому, за год или два до восстания в Симабара. Оно разразилось в 14 году Канъэй (1637), в октябре, а первого декабря в крепости Хара обосновался Масуда Сиро Токисада[15]. 27 февраля следующего года крепость сдалась. Мусаси ушел из Кокура вместе с отрядом Огасавара Тададзанэ, Тахэй покинул Кумамото с войском Хосокава. Отличившись в этой кампании, Тахэй стал получать жалованье в 350 коку.

В феврале 17 года Канъэй Мусаси вышел в отставку и избрал своим последним приютом Кумамото провинции Хиго. Тадатоси обошелся с ним как с заслуженным воином, зачислил в свое резервное ополчение. 17 марта следующего года Тадатоси скончался. Четыре года спустя за ним последовал Мусаси — 19 мая 2 года Сёхо (1645). На этом мы и закончим рассказ о выдвижении Тахэя благодаря протекции Мусаси.

Другой эпизод связан с похищением камней. Исторические хроники не зафиксировали дату этого инцидента, но дело обстояло следующим образом.

Начался ремонт Эдоского замка[16], в связи с чем удельных князей обязали свозить в столицу крупные камни. Строительный материал поступал из всех провинций, ничего не приходило лишь из Хиго. Токо Тахэю поставили это на вид, и он поклялся принять немедленные меры. И действительно, принял, правда, несколько своеобразно. Опять-таки установим прежде всего хронологию.

V

Итак, бакуфу[17] предприняло обновление Эдоского замка, однако клан Хосокава задержался с отправкой строительного материала и поручил Токо Тахэю срочно исправить положение. Когда же это происходило? Поскольку камни добывали все княжества [одновременно], достать их, не отлучаясь из столицы, стало практически невозможно. Такое трудное поручение дом Хосокава не мог дать рядовому самураю. Подобное задание не могло быть дано какому-то безвестному оруженосцу Тахэю, но вполне подходило прославленному вассалу с жалованьем в 350 коку. Следовательно, дело происходило после штурма замка Хара, который произошел в 15 год Канъэй.

Подробностями о поновлении Эдоского замка я не располагаю. В анналах дома Токугава записано, что замковые ворота приказали починить к 15 февраля 16 года Канъэй (1639), а западный участок кре-

постной стены — ко 2 августа того же года. Но вскоре в замке случился пожар, после которого пришлось делать комплексный ремонт. Восстановительные работы заняли целых восемь месяцев — до пятого апреля 17 года. О дальнейших событиях — вплоть до кончины Тахэя во 2 году Сёё (1653) записей не сохранилось.

Полагаю, что эпизод с камнями относился к 16 году Канъэй (1639). К сожалению, у меня нет данных, кто именно из князей поставлял тогда строительные материалы. Мельком слыхал, что в семье Хосокава до сих пор изучают на эту тему исторические хроники. По завершении исследования картина прояснится.

Чрезвычайные меры, предпринятые Тахэем, оказались несложны. В «Смешанных записках» говорится: «Наняв поденных рабочих, снимал с камней бирки приславших их княжеств и ставил на них знак Хиго. Операция заняла несколько дней». Токугавские власти заподозрили жульничество и арестовали Тахэя. На допросе он все отрицал. Подвергли его пыткам: заставляли таскать тяжеленные камни, учинили так называемый бамбуковый массаж. Описание этого «массажа» приведено в книге «Миямото Мусаси»: «Стволы бамбука выдалбливались изнутри, оставались одни тонкие стенки. Получались пики, которые с силой вгоняли в мышцы ног. Затем бамбук убирали, а в глубину ран вливали кипящий соевый соус». Тахэй заявил при этом, что тюремщики действуют вяло, и стал вгонять бамбук собственными руками, сам вливал острую сою. Из ран вылезали куски ошпаренного мяса, набухавшие до величины дикого персика. Говорят, с тех пор в роде Токо никто не берет в рот этот фрукт. Служащие бакуфу поняли, что Тахэй не из тех, кого можно сломить пытками, однако не остановились. Перешли к издевательствам.

VI

Однажды Тахэя привели в суд. Чиновник громко объявил неожиданный приговор: «Токо Тахэй, вор камней, наказание тебе отменяется, вставай». Тахэй продолжал сидеть, словно ничего не слышал. В другой раз заявление чиновника звучало по-новому: «Токо Тахэй, обвинение в краже камней снимается, можешь идти». Тахэй с трудом поднялся и побрел, однако стражники его вернули. Между тем заранее было решено: если и на этот раз не прореагирует, надлежит отпустить.

Оба эпизода: тот, в котором фигурирует Мусаси, и арест Тахэя за кражу камней — упоминаются в книге «Миямото Мусаси». Существует туманное воспоминание еще об одном случае. Если из публичных деяний наибольшее влияние на карьеру Тахэя оказал штурм крепости Хара, то из тайных — дело с наследником.

Князь Хосокава Тадатоси скончался 17 марта 18 года Канъэй (1641) — на другой год после встречи с Миямото Мусаси. Пятого мая того же года главою дома Хосокава стал его сын Мицухиса. 17 декаб-

ря 2 года Сёхё (1645) умер Миямото Мусаси. Второго декабря того же года почил престарелый Сансай Тадаоки — отец Тадатоси. 29 января 3 года Кэйан (1649) ушел из жизни Мицухиса. В ту пору сын его Рокумару[18] был еще совсем маленький. Для клана Хосокава — владельца земли в 540 тысяч коку утвердить Рокумару наследником являлось вопросом жизни и смерти. Улаживать это серьезное дело отправили в Эдо старшину клана Нагаока Сикибу, в помощь ему отрядили Умэхара Кухэя[19] и Токо Тахэя.

Умэхара состоял в дружбе с Сакаи Ута-но ками Тадакиё[20]. Обсуждая тактику поведения в резиденции Сакаи — усадьбе Отэмаэ, Сикибу говорил напарнику: «Если наша просьба натолкнется на отказ, откланиваться не спешим, будем пробивать дальше». И добавил: «Каждый шаг надлежит согласовать с Тахэем». Как видно, ему отводилась важная роль.

Миссия Нагаока Сикибу поставленной цели добилась. 18 апреля 3 года Кэйан (1650) Рокумару провозгласили главой поместья в 540 тысяч коку. Позднее он стал известен под именем Эттю-но ками Цунатоси.

Токо Тахэй всю жизнь руководствовался простым правилом. Коротко говоря, оно состояло в постоянной готовности к смерти. За любое дело он брался с решимостью за него умереть, поэтому никакие препятствия его не останавливали. Он выполнял задачу во что бы то ни стало. Семья Хосокава имела обширные земли и много вассалов. Тем не менее в особо сложных ситуациях на выручку призывался Тахэй. Не знаю в подробностях, что представлял собой Умэхара, хлопотать за признание наследника его послали по причине близкого знакомство с Сакаи. Но в помощь ему назначили Тахэя, как видно для того, чтобы его направлять. Казалось бы, готовность к смерти — правило простое. Но, похоже, сыскать самурая, который бы его придерживался, было не так просто, такие встречались отнюдь не всегда и везде.

VII

Быть готовым к смерти — значит смело идти на любой риск. Правда, решительным может быть как дельный человек, так и простой авантюрист. С именем Токо Тахэя связывают еще одну историю. Не думаю, что она много прибавит к его облику, и если бы я хотел его идеализировать, о ней следовало бы, пожалуй, умолчать.

Месяц и год этого случая не зафиксированы, неизвестно и место действия. Вряд ли это могло произойти после того, как Тахэй отличился в крепости Хара и получил жалованье в 350 коку. Да и положение оруженосца в свите Хосокава, пожалуй что, подобного поступка не разрешало.

Так что, видимо, эпизод относится еще к тем временам, когда он был простым бродячим самураем.

Однажды Токо Тахэй проходил по какой-то улице. Возле одного из жилых домов гомонила толпа. Поинтересовался, что здесь происходит, и ему объяснили, что какой-то тип, с виду похожий на борца сумо[21], зарезал человека. После чего с обнаженным мечом в руках вбежал в этот пустой дом и заперся там изнутри.

— И никто не найдет на него управу? — спросил Тахэй.

— Как видите, даже квартальный бессилен[22].

— Видно, придется мне. Не найдете ли чего-нибудь подходящего, чем проломить стенку? Хотя бы толкушки для риса?[23]

Кто-то спроворился и притащил толкушку. Тахэй обошел вокруг дома и принялся энергично долбить стенку. В результате он проделал дыру, в которую смог пролезть. Задрал свои одежки и полез спиной, ягодицами вперед. Застывшая толпа наблюдала. Вскоре он появился обратно, волоча за собой преступника. Все выглядело так просто, будто он тащил мешок. Позже Тахэя спросили, как ему это удалось. Ответил со смехом: «Ничего хитрого! Появился я не из дверей, а из стены, к тому же не передом, а задом. От такой неожиданности парень просто опешил, тут я его и схватил. Вполне мог, конечно, и полоснуть меня по заднице, но она бы это выдержала».

Прямые потомки Токо Тахэя здравствуют поныне. Сын его умер в 9 году Гэнроку (1696), внук, возглавлявший отряд в двадцать лучников, погиб от болезни в 5 году Сётоку (1715). Представитель четвертого поколения занимал высокий пост в сёгунской администрации, ушел в отставку в 6 году Хорэки (1756). Гэнноскэ из пятого колена возглавил в 9 году Анъэй (1780) отряд из десяти стрелков. Китигоро из 6-го поколения стал в 3 году Кёва (1803) помощником начальника отряда из тридцати стрелков. Хэя (позднее именовавшийся Хосукэ) из седьмого колена командовал с 9 году Тэмпо отрядом в десять стрелков. Фукума в восьмом поколении (позднее он прозывался Куроскэ) командовал десятью стрелками, болезнь доконала его в 6 году Каэй (1853). В девятом поколении Кимпэй (позднее прозывался Сахэй) командовал тридцатью стрелками, вышел в отставку в 4 году Кэйъё (1867). Гэндзо из десятого поколения вошел в 3 году Мэйдзи (1870) в первый отряд резервного войска клана Кумамото. Нынешний глава фамилии Токо Такиаки-сан, старший сын Гэндзо, служит в акционерном обществе по производству бумаги в деревне Мацукума в уезде Яцусиро провинции Кумамото.

Январь 1917 г.

Примечания

1. Хосокава — феодальный клан, владевший землями на острове Кюсю; известен с периода Муромати (1338—1573, иначе называется «период Асикага». Князья Хосакава Тадатоси (1586—1641) и его сын Мицухиса (1619—1649) фигурируют также в повести Мори Огай «Семья Абэ».

2. Отомо — клан на о. Кюсю, достигший могущества во времена Тоётоми Хидэёси (1532—1598) — объединителя раздробленной страны. Упоминаемый в рас-

сказе Отомо Ёсимунэ (1558—1605) сражался в Корее в войске Хидэёси (в 1592 г. Хидэёси начал войну на Корейском полуострове, но скончался, не одержав победы).

3. Восстание в Симабара (1637—1638). В течение пяти месяцев 30 тыс. крестьян и «бродячих» самураев (*ронин*) противостояли правительственным войскам и артиллерии голландского флота. Участие принявших католичество самураев придало восстанию религиозную (христианскую) окраску. Последним оплотом восставших был замок-крепость Хара. После его падения центральное правительство «бакуфу» закрыло страну: с 1639 г. иностранным судам запретили появляться в Японии, поскольку прибывавшие с ними миссионеры способствовали борьбе против сёгунской власти.

4. Огнестрельное оружие ввезли в Японию португальцы (XVI в.).

5. Миямото Мусаси (1584—1645) — прославленный самурай-фехтовальщик, последователь буддийской секты дзэн. О связи воинского искусства с буддизмом см. в книге Судзуки Дайсэцу «Дзэн-буддизм и его влияние на японскую культуру» (Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture. Tokyo, 1938).

6. Реставрация Мэйдзи — имеется в виду незавершенная буржуазная революция 1868 г., в ходе которой была восстановлена власть императора, узурпированная военно-феодальными правителями-сёгунами. Эпоха Мэйдзи, когда правил император Муцухито, продолжалась до 1912 г.

7. В средние века у японцев существовал обычай неоднократно на протяжении жизни менять имена — по случаю совершеннолетия, бракосочетания, получения чина и прочим поводам.

8. Хосокава Тадаоки (1563—1645) — вассал Тоётоми Хидэёси. После смерти Хидэёси служил сёгуну Токугава Иэясу (1542—1616).

9. Сасаки Кодзиро (его другое имя — Ганрю) — известный мастер меча. Поединок между ним и Мусаси происходил на острове, который в честь исторического сражения двух воинов получил название Ганрю-дзима.

10. Симмэн Мунисай, как и его сын Мусаси, славился самурайскими доблестями.

11. Военные «Кампании зимы и лета» в Осака (1614—1615 гг.) вел Токугава Иэясу против последователей Тоётоми Хидэёси.

После длительной осады и захвата Осакского замка Иэясу установил единоличную власть над своей страной.

12. Огасавара Тададзанэ (1596—1667) — владетельный князь-даймё в Кокура (о. Кюсю).

13. Бодхидхарма (сокр. Дарума) — индийский святой, в VI в. пришел в Китай, где основал чань-буддизм (на японской почве это учение получило название дзэн). Портрет Дарумы работы Миямото Мусаси воспроизведен в известной книге Судзуки Дайсэцу о дзэн-буддизме.

14. Ягю Мунэёси основал школу воинского мастерства (XVI в.) Со времен сёгуна Токугава Иэясу эта школа приобрела статус официальной, в ней обучались все служащие центрального военного правительства.

15. Масуда Токисада (другое имя — Амакуса Сиро) — один из лидеров восстания в крепости Хара. Схвачен и обезглавлен воинами Тадатоси (1638).

16. Эдоский замок — резиденция сёгунов в столичном городе Эдо (нынешний Токио).

17. *Бакуфу* (букв.: полевая ставка) — центральное правительство Японии в период Токугава (1603—1867).

18. Рокумару (1643—1714), его взрослое имя — Цунатоси.

19. Умэхара Кухэй ум. в 1673 г.

20. Сакаи Тадакиё (1624—1681) — чиновник высокого ранга при сёгунском дворе. Известен крутым и эксцентричным нравом.

21. Сумо — национальный вид борьбы. Спортсмены отличаются высоким ростом и большим весом, носят длинные волосы, собранные в пучок.

22. Кодзимавари — дозорный, обходивший жилые кварталы и следивший за порядком.

23. Большой деревянный пестик, с помощью которого толкли вареный рис для изготовления пирожков.

ЮЙ СЮАНЬ-ЦЗИ[1]

Юй Сюань-цзи убила человека, за что была брошена в темницу. Весть об этом быстро облетела Чанъань[2], потрясла все просвещенное общество столицы.

В период Тан[3] процветал даосизм[4]. Сплоченные вокруг императорского дома Ли, даосы объявили своим учителем Лао-цзы и внушали народу, что преданность его учению равнозначна почитанию предков императора. В годы Тянь-бао[5] воздвигли два центра даосизма — обитель Тайцингун в Западной столице Чанъань и обитель Тайвэйгун в Восточной столице Лоян. Кроме того, в столичной общине был еще монастырь Цзыцзигун. И в каждом из них проводились — по своим определенным дням — торжественные церемонии. Монастырь Тайцин располагал в Чанъани целой сетью кумирен-гуань. Даосское «гуань» эквивалентно буддийскому «сы», и в тех и в других обитали монахи и отшельники. Одна из таких кумирен, подведомственных Тайцину, имевшая название Сяньигуань, приняла под свой кров Юй Сюань-цзи.

Столичная молва давно восславила красоту девушки — не благочестие, нет, но именно прекрасный внешний облик. Она была если и не Худышка Ушао, то уж точно Толстушка Ян[5а]. Обычно полагают, что монахини не оскверняют кожу косметическими снадобьями, однако это не совсем так, она-то, во всяком случае, весьма заботливо относилась к своей внешности. Когда она оказалась в тюрьме, шли годы правления И-цзуна[6]; ей тогда исполнилось двадцать шесть лет.

Весь литературный мир Чанъани восхищался ее прекрасным обликом и стихами. Поэзия в период Тан играла значительную роль.

Тогда родились Ли Бо из Лунси, Ду Фу из Сянъяна. И еще вслед за ними поразил Поднебесную своим искусством Бо Цзюй-и из Тайюани. Его стихи, выразившие чувства людей всех времен, такие как «Песня о бесконечной тоске» и «Поэма о лютне», читали в каждом доме.

Нашей героине было пять лет, когда в первом году правления Сюань-цзуна под девизом Дачжун скончался Бо Цзюй-и. Смышленое дитя уже помнило наизусть целые свитки стихов как в древнем, так и в современном стиле, не только сочиненные Бо Цзюй-и, но и его современником Юань Вэем, обычно называемым с ним рядом. В тринадцать лет она сочинила свое первое семисложное четверостишие, в пятнадцать лет ее стихи уже получили признание знатоков. Естественно, что когда прелестная поэтесса оказалась вдруг в тюрьме по обвинению в убийстве, все всколыхнулись.

Родилась она в одном из тех узких извилистых переулков, каких немало отходит от больших улиц в центре Чанъани. В этом квартале красных фонарей дочерей обычно готовили к увеселительным промыслам, воспитывали певиц. Не составлял исключения и дом Юй. Ког-

да она сызмальства потянулась к поэзии, родители с готовностью наняли жившего по соседству бедного школяра обучать ее стихосложению. Надеялись, что в будущем она будет срывать золотые листочки.

Дело было весною 11 года Да-чжун[8]. Певичек из дома Юй время от времени приглашали в одно питейное заведение. Однажды туда пришел Линху Хао — сын первого министра Линху Тао[9]. Он всегда появлялся на людях вместе с другом по имени Фэй Чэн, а на этот раз с ними был еще некий Вэнь по прозвищу Чжун Куй. Оба аристократа были пышно разряжены, на Вэне же болтались какие-то лохмотья, так что женщины поначалу приняли его за слугу. Но стоило компании выпить и разгуляться, как Вэнь с яростью набросился на этих господ. Потом приказал играть на цитре и флейте и под их аккомпанемент запел. Слова и голос звучали неслыханно прекрасно. Всем стало ясно, что перед ними не случайный любитель.

Если вначале музыкантши отнеслись к нему без особого почтения, то после этого душою общества стал именно Вэнь. Окончательное расположение пришло после того, как взяв в руки их цитры и флейты, он продемонстрировал такое искусство, которое далеко превосходило их собственные навыки.

Дома женщины семьи Юй нередко судачили о Вэне, Сюань-цзи запомнила это имя и однажды упомянула его в разговоре со своим наставником. Тот сказал: «Наверное, это Вэнь Чжи из Тайюаня, известный еще под другими именами — Тин-юнь и Фэй-тин[10]. Пока публика восемь раз хлопнет в ладоши, Чжун Куй уже успевает сложить стихотворение из восьми строк; за это его называли Вэнь Восемь Хлопков. С лица он страшноват, за что и получил прозвище Черта, но как поэт всегда упоминается в числе "трех знаменитостей" — вместе с Ли Шанинем и Дуань Чэн-ши».

Когда сестры приходили домой с очередной вечеринки, Сюань-цзи расспрашивала их о Вэне. Они же рассказывали о ней Вэню. Он заинтересовался и однажды нагрянул в дом Юй.

В их первую встречу Сюань-цзи выглядела как прелестный бутон пиона, готовый вот-вот распуститься. Самому Вэню уже исполнилось сорок, своей внешностью он вполне заслуживал прозвище Черта.

Он женился в первый год Кай-чэн (836 год) и теперь уже имел сына по имени Сянь в возрасте Сюань-цзи. Сейчас он явился вместе со знакомым юношей знатного происхождения.

Приветствуя Вэня, она поправила свой воротник, поклонилась. Он сразу почувствовал, что его обычная небрежная снисходительность к женщинам в данном случае неуместна и незаметно для себя изменил привычное отношение. Краткая беседа окончательно убедила его в том, что перед ним — незаурядная девушка. И вот почему: этот пятнадцатилетний цветок без малейшей застенчивости и кокетства рассуждал прямо-таки с мужским здравомыслием.

— Я слышал, вы искусны в стихосложении. Не познакомите ли с одним из последних сочинений? — попросил Вэнь.

— К сожалению, у меня не было хорошего учителя, поэтому чего-либо достойного вашего внимания предложить не могу. Ах, если бы Бо-лэ[13] бросил лишь взгляд, то сразу определил бы породистого скакуна! Мне бы хотелось, чтобы вы проверили меня на заданной вами теме.

Вэнь не сдержал улыбки, сравнение с отличным скакуном так не подходило к этому прелестному созданию. Сюань-цзи принесла тушь и кисть и положила перед Вэнем, он сходу написал для нее тему: «Ивы на берегу Янцзы». Задумавшись на минуту, она сложила такие строки:

Воспеваю ивы на берегу Цзянь

В цвет изумруда одеты брега.
Далекая башня окутана дымкой.
По глади осенней воды бегут тени.
Голову рыбака осыпают цветы.
Под старым корнем таится рыба.
Лодка привязана к нависшей ветке.
Воют в ночи дождь и ветер.
Одолела печаль, сон бежит.

Вэнь выразительно прочитал стихи вслух. Ему не раз приходилось участвовать в поэтических состязаниях и видеть мужчин, неспособных написать ничего путного. Никто не шел в сравнение с этой девчушкой. С той поры Вэнь стал в доме Юй частым гостем, между ними возникала неиссякающая поэтическая перекличка.

В первом году Да-чжун[14] тридцати лет от роду Вэнь покинул свой Тайюань, чтобы впервые держать экзамен на степень цзиньши[15]. Собственные стихи [на экзамене] он одолел задолго до того, как выгорела свеча, и принялся помогать тем, кто корпел рядом. Позже, на каждом следующем экзамене он уже сочинял стихи за семерых-восьмерых. В результате другие получали ученую степень, он же в этом ни разу не преуспел.

Тем не менее в просвещенных кругах столицы его имя пользовалось известностью. Сам Линху Тао, занявший в 4 году Да-чжун пост первого министра, не раз приглашал его на свои вечеринки. Однажды Тао попросил его растолковать смысл одной из притч «Чжуан-цзы»[16]. Вэнь объяснил быстро и четко, но при этом бестактно заметил, что в тексте, собственно говоря, сказано достаточно ясно. Вполне могли бы, мол, самостоятельно почитать на досуге.

Император Сюань-цзун[17] любил стихи-цы на мотив «пусамань»[18] Линху Тао представил написанные якобы им стихи-цы, на самом же деле их по его заказу сочинил Вэнь. Причем, Вэнь имел неосторожность разболтать этот секрет в пьяной компании. Да еще прибавил с намеком на безграмотность Линху: некоторые, мол, сановники только сидят и ждут, чтобы за них все сделал дядя. Так слава Вэня дошла до Сюань-цзуна.

Однажды Сюань-цзун попросил получивших ученую степень мужей найти параллель к выражению «качаются золотые ножки», и

Вэнь взял как параллель «отломилась яшмовая ветка», император это одобрил.

На столичных экзаменах главным экзаменатором стал поэт Шэнь Сюнь, Вэню отвели там отдельное место, но рядом с ним решили не сажать никого. Его достоинства как поэта признавали, должное его таланту отдавали сам император и премьер-министр, но его человеческие качества одобрения не вызывали. Старшая сестра Вэня была замужем за Чжао Чжуанем, она и еще кое-кто пытались упрочить его положение, но ничего из этого не получилось.

Среди его друзей был некий богач по имени Ли И, лет на десять моложе Вэня и тоже не лишенный стихотворного дара. Весною первого года Сянь-тун[19] Вэнь после длительного пребывания в г. Сянъян вновь вернулся в столицу. В провинции он служил мелким чиновником у губернатора Сюй Шан, потом его занятие ему наскучило, и он попросил отставки. Ли пришел его навестить и увидел на столе стихи Сюань-цзи. Текст произвел впечатление, и он спросил, кто автор. Вэнь не скрыл, что стихи написаны прекрасной, как цветок, девушкой и что уже три года он является ее наставником.

Поинтересовавшись, где она живет, Ли сделал вид, что вспомнил о неотложном свидании, и быстро ушел. Отправился же он прямехонько в дом Юй, где заявил родителям Сюань-цзи о своем желании взять ее в наложницы. Щедрый денежный дар произвел на них должное впечатление. Позвали Сюань-цзи. Ей к этому времени уже исполнилось восемнадцать, она расцвела еще краше, чем в пору первого знакомства с Вэнем. Ли тоже был собой недурен, поэтому его предложение не встретило отказа, и дело мигом уладили. Через несколько дней Ли уже встречал ее в окрестностях Чанъани в своем имении.

Поначалу он счел, что достиг всего, чего можно желать. Однако вспыхнувшая в нем страсть натолкнулась на неожиданное препятствие. Как только он пытался обнять Сюань-цзи, она вырывалась и убегала. Попытки взять ее силой вызывали отчаянные рыдания. Таким образом, с вечера он приезжал в имение полный радужных надежд, наутро же отчаливал совершенно разочарованный. Появилось даже подозрение, что она не вполне нормальная женщина. В таком случае следовало сразу отклонить его предложение! Вряд ли дело было в том, что он ей был противен. Ведь стоило ей расплакаться, как она повисала на нем всем своим обессиленным телом. Но все подступы встречали резкий отказ, не удивительно, что в конце концов терпение иссякло, он терзался во сне и наяву. Ли имел законную жену, которая сначала замечать странности в его поведении и установила за ним слежку. Слуги донесли ей про Сюань-цзи, поселившуюся в загородном доме. Вспыхнула супружеская ссора, вмешался тесть, и в итоге Ли обещал расстаться с Сюань-цзи.

Отправился в поместье объявить, чтобы она возвращалась восвояси. Сюань-цзи воспротивилась его решению, заявив, что если даже ее простят родители, то сестры наверняка поднимут на смех. У Ли оставался только один выход: он пошел к знакомому даосу — наставнику

Чжао Лянь-ши и договорился, чтобы тот взял ее к себе. Таким образом Сюань-цзи поселилась в обители Сяньигуань и стала даосской монахиней.

Ее ум и талант возрастали, стихи отличались все большим мастерством и изяществом слога. Следуя наставлениям Вэня, она, с одной стороны, обогатила свой поэтический словарь, а с другой, отточила свой стиль. Муки творчества заставляли забывать про сон и еду, постепенно пробуждалась жажда литературного признания. Еще до того, как Сюань-цзи познакомилась с Ли, она однажды побывала в даосской обители Чунчжэнь. Там, на Южной башне она видела запечатленные имена тех, кто преуспел в экзаменах на степень цзиньши. По этому случаю она написала поэму:

Гуляя у Южной башни обители Чунчжэнь

Облака на вершинах, застилавшие все для глаз,
пропустили весеннюю ясность.
Позванивающие «ли-ли» серебряные крючки [полога]
указывают на то, что рождается внизу.
Как досадно мне, что строки моих стихов
в тонкой [женской] одежде таятся.
Подниму голову — тщетно завидую тем,
чьи имена на столбе.

Одно только это стихотворение способно дать представление о том, что под дамским платьем скрывалась мужественная душа.

Но все же по самой своей природе она не могла не тосковать о женихе. Так мягкая лоза тянется к дереву, стремясь обрести в нем опору; правда, тоска о брачном ложе в ней еще не пробудилась. На предложение Ли она откликнулась именно как лоза, ночи же под его кровом оказались для нее мучительны.

Так или иначе, теперь она находилась в даосской обители Сяньигуань и вела там безбедную жизнь, поскольку при расставании Ли достаточно ее обеспечил. Для нее настали спокойные дни в тихой обители. Чжао вручил ей даосские книги, и она с радостью принялась их читать. Чтение канонических исторических сочинений составляло ее повседневную пищу, слово даосских мудрецов тешило сердце чем-то новым и удивительным.

В те времена даосы практиковали так называемое внутреннее дыхание. Два раза в месяц — в новолуние и полнолуние, продержав трехдневный пост, они проводили действо, именуемое «четыре глаза и четыре ноздри»[20]. На фоне длительного воздержания это давало Сюань-цзи весьма острые ощущения. Она, наконец, почувствовала себя женщиной, постигала то, чего чуралась под кровлей Ли. Произошло это весною 2 года Сянь-тун (то есть в 861 году).

Сюань-цзи сблизилась с подругой по обители, тоже не чуждой склонности к поэзии. Они разделяли пищу и ложе, изливали друг другу душу. Звали монахиню Цай-пинь, у Сюань-цзи есть посвященное ей стихотворение.

Посылаю соседке

Стесняюсь солнца, прикрыться бы тонкой одеждой.
Весна навевает истому.
Вставать не хочу, прибрать себя даже мне лень.
Бесценное сокровище найти возможно.
Найти того, кто впрямь тебя поймет,
Как это трудно!

Цай-пинь была маленькая и невзрачная. В то время, как Сюань-цзи уже исполнилось девятнадцать, ей шел лишь шестнадцатый год. Лидером у них, вне всяких сомнений, являлась умудренная Сюань-цзи. Когда между ними возникали ссоры, а это случалось каждый день, Цай-пинь кидалась в слезы. Впрочем, скоро наступало примирение. Интимные отношения, возникшие между монахинями, именовались «совместной трапезой». Со стороны на подобные пары посматривали иронически, но сами действующие лица переживали и ревность и отчаяние.

Осенью Цай-пинь внезапно исчезла. Ее исчезновение совпало с отъездом бродячего мастера, лепившего статуи в обители Чжао. Насельницы обители, прежде подтрунивавшие над «совместными трапезами» подружек, доложили о потаенных делах Сюань-цзи настоятелю Чжао. Тот рассмеялся и сложил стишок, в котором обыгрывались их имена: «Ряска качается на волнах, Орхидея таится в уединении»[21].

Что касалось даосских церемоний, Чжао требовал строгой дисциплины. В остальном же обитель существовала свободно, к насельницам могли приходить даже гости. Слава поэтессы Сюань-цзи распространилась широко, к ней являлось немало охотников получить автограф. Визитеры обычно приносили с собой подарки или деньги. Находились и такие, для которых стихи служили лишь предлогом, привлекала же молва о ее красоте. Бывало, что почтенные знатоки привозили вино, предлагали разделить с ними компанию. В таких случаях Сюань-цзи звала слуг, и те выпроваживали гостей за ворота.

Сюань-цзи после исчезновения Цай-пинь переменилась[22]. Она стала охотнее приглашать знатоков литературы, просивших записать ее стихи, занимать их беседой. Теплый прием способствовал тому, что в следующий раз гость привозил с собой друга. Скоро молва о гостеприимстве Сюань-цзи распространилась среди всей пишущей братии Чанъани. Безграмотных мужланов, не сведущих в поэзии, Сюань-цзи безжалостно выпроваживала. Но иногда вместе с просвещенным гостем приезжал какой-нибудь туповатый сынок высокопоставленного отца. Попадали к ней на прием и такие, но когда дело доходило до поэзии и музыки, они чувствовали себя не ко двору и сами почитали за благо ретироваться.

Как она ни поддразнивала гостей, но когда гости разъезжались, и Сюань-цзи вновь оставалась одна, она проводила бессонные ночи в слезах. В одну из таких ночей были написаны стихи «Посылаю Фэй-чэню»:

На крылечке моем распевают цикады.
Роса омывает орех во дворе.
Свет луны, звуки музыки где-то близко.
С башни вижу далекие горы.
Я сижу на циновке из камыша,
Обвевает прохладный ветер.
Но тоски не развеять и яшмовой цитрой.
Напишите записку, утешьте в осенней печали.

Ответа от Вэня ждала день и ночь, но когда его получила, утешения не обрела. Не из-за содержания письма Вэня, а из-за того, что сама толком не знала, о чем тоскует.

Однажды ночью Сюань-цзи, печальная как всегда, сумерничала при свете фонарика, беспокойство согнало ее с циновки. Из угла в угол бродила, переставляла вещи с места на место. Наконец развернула лист бумаги и написала стихи в адрес некоего музыканта Чэня. Десять дней тому назад этот Чэнь впервые побывал у нее вместе с двумя юношами из аристократических фамилий. Ладно сложенный, с приятным лицом, он был моложе ее, держался немногословно, улыбчиво внимал каждому ее слову.

Тому, о ком думаю

Печаль свою вверяю красным струнам.
Сердечные страдания затаила.
Сгустились облака, собрался дождь.
Душа душистой орхидеи дремлет.
Деревья персика и сливы расцвели,
Пришел бы кто полюбоваться ими.
Сосна и дерево корицы зеленеют,
Удостоит ли кто их вниманьем?
Лестница во дворе омывается светом луны.
Внимают песне побеги бамбука.
Дорожку устлали багряные листья.
Их не сметаю — жду «постигшего звук»
[т. е. близкого по духу].

Получив послание, Чэнь назавтра же прибыл в обитель. Сюань-цзи провела его в свою келью, слугам велела никого не принимать.

За дверью журчали их тихие речи, отбыл Чэнь лишь на рассвете. С той поры он навещал келью Сюань-цзи без особого приглашения; и каждый раз, когда он гостил, другим посетителям отказывали. А поскольку Чэнь наведывался частенько, других визитеров постепенно отвадили. Остальные довольствовались тем, что присылали деньги и получали ее автографы.

Через месяц Сюань-цзи отпустила всех слуг, оставив при себе лишь одну старую служанку. Хмурая, безобразная видом старуха в разговоры с посторонними не вступала, поэтому мало кто знал, что происходит в обители Сяньигуань. Сюань-цзи и Чэню это помогало оградиться от сплетен.

Время от времени Чэнь отправлялся в путешествия. В его отсутствие Сюань-цзи никого не принимала, писала в своей келье стихи и посылала их на суд Вэню. Раз за разом Вэнь, получая ее стихи и читая их, видел, как в них возрастали нежные чувства, а даосские настроения сходили на нет.

Историю того, как она числилась в наложницах Ли, и недолгие их отношения и причины ее ухода в даосскую обитель он досконально знал из уст самого Ли.

Безмятежно прошли семь лет, пока не случилась беда, которая и во сне не привидится. В конце 8 года Сянь-тун Чэнь отправился странствовать. Сюань-цзи проводила дни в тоске, изливаясь лишь в стихах, посылаемых Вэню.

Заполнившая двор листва
Взлетает под осенним ветром.
Сквозь кисею на окне
Смотрю на заходящую луну.

Ранней весной 9 года (867 г.) — Чэнь еще не вернулся — умерла старая служанка. Родни она не имела, и поэтому сама заранее позаботилась обо всем вплоть до гроба. Сюань-цзи осталось распорядиться лишь насчет погребения. После похорон она наняла себе 18-летнюю прислугу по имени Люй-цяо — девушку неказистой внешности, но смышленую и кокетливую.

В третьем месяце, на исходе весны Чэнь вернулся в Чанъань и сразу навестил обитель. Сюань-цзи прильнула к нему так, как жаждущий припадает к источнику. Снова он стал появляться почти ежедневно. Сюань-цзи случалось замечать его заигрывания с Люй-цяо, но поскольку прислуга в ее глазах была не более чем пустое место, она не придавала этому никакого значения.

Сюань-цзи в тот год исполнилось двадцать шесть. Ее благородное лицо приобрело выражение такой изысканности, на которую было даже больно взирать. После омовения ее лик светился, как янтарь, а гладкая кожа уподоблялась лучшему нефриту. А Люй-цяо с ее низким лбом, срезанным подбородком, с большими руками и ногами напоминала шакала. К тому же ее ворот и локти вечно были в грязи. Не удивительно, что Сюань-цзи не могла испытывать к ней ни малейшей ревности.

Между тем отношения трех фигур запутывались. Прежде, когда Сюань-цзи бывала не в духе, Чэнь старался промолчать, проявлял терпение. Теперь же в такие дни он больше общался с Люй-цяо, причем в самом доверительном тоне. Если это происходило в присутствии Сюань-цзи, у нее покалывало сердце.

Однажды Сюань-цзи пригласили в гости сестры-монахини из соседней обители, перед уходом она поставила Люй-цяо об этом в известность. А когда вечером возвратилась, та встретила ее у ворот с известием: «В ваше отсутствие заходил господин Чэнь, я доложила, что вы ушли, и он не стал дожидаться». Сюань-цзи побледнела. И

прежде ему случалось не заставать ее, и всегда он ждал ее возвращения. Сегодня же знал, что она совсем рядом и, видите ли, ушел. Сюань-цзи почувствовала какой-то сговор между Чэнем и Люй-цяо.

Молча прошла к себе и задумалась. По мере роста подозрений ее душу охватывал гнев. Вспоминала, с каким видом Люй-цяо встретила ее у ворот, пренебрежение было прямо-таки написано на ее физиономии. Сюань-цзи будто слышала вкрадчивое воркование Чэня с Люй-цяо.

В этот момент Люй-цяо принесла зажженный светильник. Окинув ничего не подозревавшую девицу пристальным взглядом, Сюань-цзи встала, замкнула дверь и принялась ее допрашивать. Та твердила одно: ничего не знаю, ничего не знаю. Подозрения Сюань-цзи переходили в уверенность. С ужасом в глазах служанка бросилась на колени, Сюань-цзи ее оттолкнула. «Признавайся!» — закричала она и схватила девушку за горло. Та дергалась руками и ногами, а когда Сюань-цзи наконец ее отпустила, оказалась бездыханной.

* * *

Убийство оставалось нераскрытым довольно долгое время. На следующий же день приходил Чэнь, Сюань-цзи ждала, что он спросит про Люй-цяо, но никаких вопросов не последовало.

Тогда она сказала сама: «Вчера куда-то пропала Люй-цяо» — и посмотрела на его реакцию. «Да?» — только и произнес он без всякого выражения. Накануне Сюань-цзи вытащила тело Люй-цяо, засунула в яму позади обители и присыпала сверху землей.

Несколько лет назад Сюань-цзи отваживала гостей по причине «тайны жизни». Теперь появилась «тайна смерти», она опасалась, что какой-нибудь обиженный посетитель может спросить про Люй-цяо и тем самым привлечь внимание к обители. Поэтому она решила впредь не отказывать в приеме особенно настоятельным визитерам.

Как-то в начале лета пожаловало несколько человек. Один из них в поисках прохлады забрел за здание монастыря и там заметил свежевскопанный кусок земли, на котором роились зеленые мухи. Картина показалась ему необычной, и он обрисовал ее своему спутнику, — впрочем, без особых подозрений. А тот пересказал все местному стражнику, который приходился ему старшим братом. Несколько лет назад этот охранник однажды видел, как Чэнь выходил из обители на рассвете. За сохранение этой тайны он пытался получить от Сюань-цзи вознаграждение, но та лишь рассмеялась ему в лицо. С того случая стражник затаил на нее злобу, теперь рассказ брата подсказал ему связь между исчезновением служанки и подозрительным запахом в саду. С помощью приятелей из охраны он мигом вскопал землю, тело Люй-цяо обнаружилось на глубине меньше сяку[22].

По заявлению стражника правитель Юнь Вэнь Чжан велел схватить Сюань-цзи. Она не стала оправдываться, а сразу во всем призналась. Вызвали на допрос и музыканта Чэня, но ввиду явной непричастности отпустили.

Литераторы Чанъани, давно признавшие одаренность Сюань-цзи, употребили все свое влияние, чтобы ее вызволить. Не оказал содействия один только Вэнь Фэй-тин, поскольку в то время находился далеко от столицы. Но дело успело получить широкую огласку, и правитель Вэнь Чжан не имел возможности обойти закон. В начале осени пришлось доложить императору, Сюань-цзи приговорили к отсечению головы.

* * *

Многие скорбели о ее кончине. Но самым неутешным был Вэнь Фэй, которого эта весть застала в провинции Фанчэнь. За два года до казни Сюань-цзи он уехал в Чаньчжоу, где и застрял. Губернаторствовал там Линтху Тао, оставивший в 13 год Да-чжун[23] пост первого министра. Вэнь имел на Тао зуб, полагая, что по давнему приятельству тот мог бы пригласить его на службу к себе. По этой причине, находясь в его губернии, Вэнь не давал о себе знать. Но однажды ему случилось подраться по пьянке с неким Юй Хоу. Тот поцарапал ему лицо, выбил передний зуб. Разъяренный Вэнь подал жалобу в суд. На очной ставке Юй сумел доказать, что зачинщиком являлся Вэнь, коего и признали виновным.

Вэнь срочно бросился в Чанъань подавать апелляцию. Должность премьер-министра в те поры попеременно исполняли два лица: Сюй Шань и Янь Шоу. Сюй принял сторону Вэня, Янь же пошел наперекор и велел вернуть дело на усмотрение губернатора Янчжоу. Тот вынес окончательный вердикт, смысл которого сводился к следующему. Школа Конфуция предписывает прежде всего добродетельное поведение и лишь после этого — владение изящным слогом. А коль скоро добродетели недоставало, с какой стати ставить в заслугу успехи в поэзии? «Не исполняющий правила поведения редко приносит пользу в надлежащее время».

В дальнейшем Вэня перевезли в уезд Суйсянь, где он и скончался. Оба его сына — Сянь и Тинь Хао в годы Сянь-тун[24] служили чиновниками. Тинь Хао погиб во время восстания Пан Сюнь[25] в провинции Сюйчжоу. Произошло это через три месяца после казни Сюань-цзи.

Июль 1915 г.

Примечания

Перевод китайских стихов и комментарии, относящиеся к древнекитайским именам и реалиям, сделаны проф. Л. Н. Меньшиковым.

1. Юй Сюань-цзи (846?—868) — китайская поэтесса и музыкантша конца Танского периода. Известна также под другим именами: Ю-чжэн и Хуэй-лань.

2. Чанъань — Западная столица Танского Китая (Восточная столица — Лоян), современный г. Сиань — центр провинции Ивэнь. Чанъань достигал огромных размеров (площадь 8410 га, периметр 36 км), он имел четкую планировку, насчитывал миллион населения.

3. Эпоха Тан (618—907) продолжалась три столетия. Китай представлял собою в ту пору централизованное государство, разделенное на десять провинций. Это был период расцвета культуры, особенно поэзии. Для поступления на государственную службу держали экзамен, обязательным элементом которого являлось умение слагать стихи. Поэты стояли близко к правящим кругам, нередко получали должности правителей губерний.

4. Даосизм — философское учение, основателем которого считался Лао-цзы (Ли Эр, жил в VI в. до н. э.), автор основополагающего труда «Дао дэ цзин» («Книга о Пути и Добродетели»). Ко времени Тан даосизм оформился как религиозное учение, имел свою иерархию и обители, в одной из которых и жила Юй Сюань-цзи. Танские императоры, фамилия которых была, как и у Лао-цзы, Ли, провозгласили его своим предком, и при первых императорах (до Гао-цзуна, 647—684) культ Лао-цзы был особенно силен.

5. Годы Тянь-бао — 958—971 гг.

5а. То есть не Ушао Фэй-янь, но Ян Гуй-фэй.

6. И-цзун (833—872) — семнадцатый император династии Тан.

7. В 8 в. наступил подлинный расцвет литературы. Гуманистическая лирика Ли Бо (701—762) проникнута стремлением к постижению смысла бытия. В сдержанной и суровой по колориту поэзии Ду Фу (712—770) звучали гражданские мотивы. Темы стихов Бо Цзюй-и (772—846) — желание забыться на лоне природы, тоска на чужбине по родным местам, радость встречи с другом. Его младшим современником был поэт Юань Вэй-чжи (779—831, другое имя — Юань Чжэнь). У Бо Цзюй-и и Юань Чжэня также очень сильны социальные мотивы, особенно в их стихах жанра «новые юэфу».

8. 11 год Да-чжун — 857 г.

9. Линху Тао (795—872) — сановник, советник трона, покровительствовал многим известным поэтам своего времени.

10. Вэнь Тин-юнь (812—872) — один из наиболее известных поэтов конца Тан, ему покровительствовал Линху Тао. Автор стихов в стиле народных песен (*цы*), известен как гуляка и шалопай. Источники свидетельствуют о его дружбе с Сюань-цзи, с Линху Хао (сыном Линху Тао).

11. Ли Шан-инь (812?—858) — один из крупнейших поэтов конца Тан, автор глубоких многоплановых стихов с очень сложной фоормальной структурой.

12. Дуань Чэн-ши (?—863) — поэт и прозаик, известный своими подробными описаниями самых разных сторон быта того времени.

13. Бо-лэ — легендарный знаток лошадей. Считалось, что он умеет отличить породистых скакунов по их ржанию. О нем говорится у «Чжуан-цзы».

14. Да-чжун — 847—860 гг.

15. *Цзиньши* — букв.: «премированные ученые», т. е. удостоенные высшей награды по национальной экзаменационной системе.

16. «Чжуан-цзы» — философское сочинение, названное по имени его автора Чжуан Чжоу (IV в. до н. э.), в котором философские положения перемежаются с притчами. Одно из величайших произведений древнекитайской литературы, любимое чтение как в Китае, так и в Японии.

17. Сюань-цзун (810—859) — шестнадцатый император Тан.

18. В Китае романсы-*цы* обычно писались определенную мелодию. В таких песнях должно было соблюдать как определенную строфику, так и заданный мелодический рисунок.

19. Годы Сянь-тун — 860—874 гг.

20. Имеются в виду сексуальные контакты как гетеро-, так и гомосексуального характера.

21. Одно из вторых имен Сюань-цзи было Хуэй-лань, что значит Орхидея.

22. В описании лесбиянского романа своей героини Мори Огай косвенно намекал (как пишут комментаторы) на Хирацука Райтё (Окумура Харуко, 1886—1971). Эта его современница руководила феминистическим журналом «Сэйто» («Синие чулки», 1911—1916). Она славилась как красотой, так и любовными похождениями. В частности, ходили слухи о ее связи с художницей Отакэ Кокити. См.: *Оикэ Кадзуко*. Райтё то Сэйтося (Райте и Синие чулки) // Рэкиси хёрон. № 7. 1972.

23. *Сяку* — 30,3 см.

24. 13 год Да-чжун — 849 г.

25. Годы Сянь-тун — 860—873 гг.

АРХИВ

КОЛЛЕКЦИЯ КИТАЙСКИХ ЭСТАМПАЖЕЙ

Л. Н. Меньшиков
Институт востоковедения РАН
Санкт-Петербург

Китайские эстампажи представляют собой оттиски, снятые с надписей и рельефов на камне, бронзе или дереве. Стелы с надписями и рельефами во множестве рассеяны по всему Китаю. Самые древние из них — надписи на бронзе — сделаны в конце второго тысячелетия до н. э., первые сохранившиеся надписи на камне восходят к III—IV вв. до н. э. Делались эти надписи по различным поводам: на могильных памятниках, на стелах, установленных в честь тех или иных событий или деятелей, для выражения и увековечения поэтических впечатлений, для украшения строений и пейзажей. Есть благожелательные надписи, надписи, сообщающие название строения или пейзажа и т. д, и т. п. Изучение надписей Китая стало неисчерпаемым источником сведений о различных лицах и событиях, и не раз случалось, что историки, отчаявшись в поисках достоверных исторических записей, находили эти сведения зафиксированными в записях на камне. Кроме того, надписи донесли до нас множество поэтических произведений, которые в ином случае могли быть утеряны. Наряду с этим те же памятники являются воспроизведением образцов искусства каллиграфии, ценимого в Китае едва ли не выше живописи.

По всем этим причинам китайская эпиграфика породила огромную, с трудом обозримую литературу. Указатель специальных работ одних китайских ученых только по эпиграфическим памятникам на камне, установленным до середины XIV в., включает более 41 000 названий[1]. Что же касается более поздних памятников и их публикаций и исследований, то они доныне не учтены даже приблизительно.

Эстетическая и научная ценность памятников китайской эпиграфики вызвала к жизни появление эстампажей, по-видимому, распространенных в Китае уже в середине I тысячелетия н. э. Техника их изготовления следующая: на высеченную надпись или рельеф накладывается лист тонкой бумаги; специальными щеточками бумага подгоняется так, чтобы ее поверхность точно повторяла все выпуклости оригинала. После этого выпуклые части покрываются красной, черной или

[1] 楊殿珣。石刻題跋索引(*Ян Дянь-сюнь*. Указатель надписей на камне. Шанхай, 1957).

иной краской, а углубления остаются белыми. Таким образом любитель исторических сведений или каллиграфии получает в свое распоряжение точную копию интересующего его рельефа или надписи и может изучать ее содержание или любоваться каллиграфическим образцом у себя дома.

Коллекция эстампажей Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН насчитывает 1035 единиц (листов) под шифрами:

Est. 1—991 (991 единица), большая часть из коллекции академика В. М. Алексеева;

Е 9—17, 18, 19, 25 (1), 25 (2), 26—31 (18 единиц);

М 4, 5, 21, 22, 24, 25, 27 (7 единиц);

Н 3, 24—27, 29, 46, 47, 49 (1), 49 (2) (10 единиц);

нешифрованные из коллекции В. М. Алексеева (дар Н. М. Алексеевой) — 9 единиц.

Эстампажи поступали в Азиатский музей — Институт востоковедения в следующем порядке:

1. 1818 г. 2 эстампажа из Библиотеки Академии наук, оба сняты в XVIII в., причем один (Е 9) — в 1733 г. И. К. Россохиным.

2. 1864 г. 9 эстампажей из Библиотеки Азиатского департамента.

3. 1902 г. 6 эстампажей из коллекции А. Н. Гудзенко.

4. 1910 г. Эстампаж из коллекции Л. О. Ивановского.

5. 1913 г., 14 октября. Эстампажи из коллекции В. М. Алексеева, 395 единиц, в том числе 366 единиц — эстампажи текстов конфуцианских классиков, выбитых на каменных стелах в столице династии Тан Чанъань (ныне Сиань) в 836 г.

6. 1918 г., 12 мая. 71 эстампаж, дар В. М. Алексеева.

7. 1918 г., 18 мая. 2 эстампажа из материалов В. И. Роборовского.

8. 1918 г., 28 ноября. 4 эстампажа, дар В. М. Алексеева. Вместе три поступления (№ 5, 6, 8) составляют так называемую «Вторую коллекцию В. М. Алексеева» («Первая коллекция» после смерти собирателя поступила в Государственный Эрмитаж и ныне хранится там). Обе коллекции собраны во время пребывания В. М. Алексеева в Китае в 1907—1909, 1912 и 1926 гг.

9. 1935 г. Эстампаж из коллекции Восточного института во Владивостоке.

10. 1962 г., май. 9 эстампажей из коллекции В. М. Алексеева, дар Н. М. Алексеевой (нешифрованные).

Кроме того, в фонде эстампажей имеются поступления неизвестного времени от нескольких лиц: от А. А. Дьякова (1 эстампаж), от Фр. Хирта (5 эстампажей), от некоего капитана Вершинина (1 эстампаж). О времени поступления и собирателях остальных 528 эстампажей сведений обнаружить не удалось.

Изучение эстампажей производилось в основном их главным собирателем В. М. Алексеевым, составившим в 10—20 гг. XX в. карточный каталог своей «Второй коллекции» (350 карточек), К. К. Флугом, приступившим в 1941 г. к составлению картотеки остальных эстампажей, но не завершившим этой работы (85 карточек), Е. И. Лубо-Лесниченко,

составившим в 50 гг. инвентарь на 991 эстампаж шифра Est. и доведшим картотеку, начатую В. М. Алексеевым и К. К. Флугом до 831 карточки. Никаких публикаций материалов коллекции, если не считать упоминаний в трудах В. М. Алексеева, напечатано не было.

На многих стелах, с которых сняты эстампажи, указаны имена каллиграфов и время установки стелы, а также имена авторов текстов. Поскольку специального изучения в этой области не производилось, установлены эти данные лишь для 488 эстампажей, остальные еще нуждаются в проверке. Сейчас можно указать следующие надписи, датированные тем или иным путем:

1. Период Поздняя Хань (25—220 гг.). 13 эстампажей, в том числе точно датированы 11, снятые с известных могил семьи У, 147 г., и один эстампаж 165 г.

2. Период Лю-чао (III— IV вв.). 2 эстампажа 455 и 509 гг.

3. Период Суй (581—618). 3 эстампажа, точно датированных два: 610 и 612 гг.

4. Период Тан (618—907). 409 эстампажей, в том числе 336 эстампажей с текстов конфуцианских классиков в Чанъани 836 г. Кроме того, точно датируются еще пятнадцать: 632, 648, 653, 663 (2 эстампажа), 672, 688 (3 эстампажа), 728, 771 (3 эстампажа), 841, 848 годов. Из оставшихся к VII в. относится 5, к VIII в. — 5.

5. Период Сун (960—1279). 8 эстампажей, точные даты на трех: 988, 1009, 1100 гг., еще 2 эстампажа относятся к XI в.

6. Чжурчжэньское государство Цзинь (1115—1234). 4 эстампажа, три датированные точно: 1157, 1206, 1225 гг. и один конца XII в.

7. Монгольское государство Юань (1206—1368). 11 эстампажей, точно датированных восемь: 1262, 1306, 1307, 1316, 1331 (два эстампажа), 1334, 1335 гг.

8. Период Мин (1368—1644). 7 эстампажей, точно датированы два: 1531 и 1552 гг.

9. Маньчжурская империя Цин (1644—1911). 30 эстампажей, точно датированных семь: 1746, 1752, 1799 (3 эстампажа), 1870, 1888 гг. Из остальных к XVIII в. относятся 17, к XIX в. — 3.

10. Эстампаж со стелы 1917 г.

Установлены имена каллиграфов, переписавших текст для воспроизведения на тех или иных стелах (по всей вероятности, при подробном описании коллекции этот список будет значительно расширен): Чу Суй-лян (596—658, Est. 427, M 5), танский император Тай-цзун (Ли Ши-минь, 626—649, E 26 (1)), Оуян Сюнь (ум. в 645 г., E 18) Сюй Цин-ши (VII в., Est. 436), Хуай-жэнь (VII в., Est. 451, E 27), Янь Чжэнь-цин (709—785, M 4, M 24), танский император Сюань-цзун (712—756, Est. 467), Юнь-шэн (X в., Est. 456), Су Ши (Су Дун-по, 1036—1101, без шифра), Шэн-янь (XI в., Est. 445), Хуан Тин-цзянь (1045—1105, H 4, эстампаж без шифра), Пань Ши-сюн (XII в., Est. 454), Ян Хуань (XIII в., Est. 455), Ван Ши-ин (XIII в., Est. 460), Чжао Мэн-фу (1254—1332, E 29), Вэнь Би (Вэнь Чжэн-мин, 1470—1559, H 29), Чжу Цзин-и (XVI—XVII вв., Est. 426, Est. 466), Лин Син

(XVII в., Est. 462), Маэрту (XVII в., Est. 469), Чжу Цзин (XVII в., E 30), Лян Го-чжи (1723—1787, E 12, E 13), цинский император Цянь-лун (1736—1796, E 19, E 31, H 27, M 21), Ван Цзе (1760—1785, E 14), Сюй Юань (XVIII в., Est. 428), Шэнь Чжао-дин (XVIII в., Est. 432), Шэн Дунь-чун (XVIII в. Est. 458, эстампаж без шифра), Ян Юй-фэн (XVIII в., Est. 461), Дай Цзин (Дай Хуй-шу, XVIII в., без шифра), На Янь-чэн (XVIII в., H 24, H 25, H 26), Дай Цю-тин (XVIII в., E 15), член маньчжурского императорского дома Хэшичжуан (XVIII в., E 17), Чжан Жу-чжи (Чжан Мо-чи, XVIII в., E 11), Ши Чжи-янь (XVIII в., Est. 453), Го Гао (XVIII—XIX вв., Est. 433), Цзинь Вэнь-юй (XVIII—XIX вв., Est. 435), Цзи Чжи-ань (XVIII—XIX вв., Est. 443), Дэ-хань (XIX в., Est. 431), Цзян Ши-сун (XIX в., Est. 446), Ма Дэ-чжао (XIX в., без шифра), императрица Цы-си (1835—1908, без шифра), Ли Гэнь-юань (XX в., H 49 (1)).

По своему содержанию эстампажи коллекции делятся на следующие группы:

1. Надписи на могильных памятниках (*мучжимин*) — 52 эстампажа. Обычно такие памятники содержат более или менее подробную биографию захороненного лица и потому являются наиболее ранними и достоверными свидетельствами о его жизни и деятельности. В нашем собрании имеются надписи на могильных памятниках периодов Поздняя Хань (12 эстампажей), Суй (один эстампаж), Тан (21 эстампаж, причем один времени императрицы У-хоу, 684—704), Сун (3 эстампажа), Цин (один эстампаж).

2. Надписи на различных предметах — 66 эстампажей, из них: надписей на зеркалах — 37, надписей на сосудах — 9, надписей на печатях — 10, надписей на высеченных на камне изображениях монетовидных амулетов и пояснения к ним — 10. Эта группа эстампажей также может служить источником достоверных исторических сведений.

3. Литературные памятники — 345 эстампажей. Часть эстампажей этой группы носит двойственный характер: являясь литературными произведениями, образцами литературного стиля, тексты стел, с которых сняты эстампажи, написаны по случаю определенного события и включают либо подробное его описание, либо упоминание ряда фактов, связанных с этим событием, то есть такого рода сочинения являются одновременно и историческими источниками. К таким сочинениям относятся прежде всего произведения различных жанров ритмической прозы, известных как *бэй* (памятная запись по поводу события) — 10 эстампажей; *сюй* (предисловие к серии произведений, написанных по какому-либо случаю) — 6 эстампажей; *цзи* (запись впечатлений автора от события, пейзажа, древнего памятника) — 12 эстампажей; документы официального характера, также считавшиеся в старом Китае разновидностями или жанрами литературы: *те* (предписания) — 4 эстампажа, *бяо* (доклады трону) — 1 эстампаж, *синчжуан* (отношения) — 1 эстампаж. Собственно литературные произведения на эстампажах нашей коллекции представлены в наибольшем количестве параллельными надписями (*дуйлянь*, *дуйцзы*), т. е. двустишиями, украшающими

боковые стойки ворот и дверей — 303 эстампажа. Другие литературные произведения немногочисленны: два эстампажа со стихов поэта и каллиграфа Хуан Тин-цзяня (1045—1105), три эстампажа стихов на случай, две оды в древнем стиле и «Тысячесловие» («Цянь цзы вэнь», 千字文), написанное скорописью.

4. В собрании присутствует значительное количество эстампажей с выбитых на камне конфуцианских, даосских, буддийских, а также некоторых других текстов идеологического характера. Всего таких эстампажей 360. Основная часть этой группы — полная копия текстов конфуцианских классиков со стел, установленных в 836 г. в Чанъани — 336 эстампажей. Других конфуцианских текстов 4 эстампажа. Даосские памятники представлены всего четырьмя эстампажами позднедаосских сочинений. Имеется три эстампажа с несторианской стелы 771 г. Буддийские тексты (13 эстампажей) представляют ценность только как произведения каллиграфического искусства. Так, у нас есть 8 эстампажей с текстов «Краткой сутры о праджняпарамите», выбитых на камне в разное время — от XI до XIX вв., зато каждый раз по тексту, переписанному знаменитым каллиграфом.

5. Памятниками каллиграфического искусства являются отдельные иероглифы благожелательного характера или небольшие надписи (*пяньэ*, *тимин*) дающие название строению или пейзажу. В отличие от остальных перечисленных групп такие надписи выполнялись особенно тщательно и самыми искусными мастерами-каллиграфами и имеют они чисто эстетический, украшающий, декоративный характер. Этого рода эстампажей у нас 18.

6. Особую группу составляют обратные плоские рельефы, воспроизводящие произведения китайской графики — контурные рисунки тушью, линии которых выбиваются на плоской поверхности камня. На эстампаже получаются белые линии рисунка по черному фону, нечто вроде негативного повторения. Поскольку древняя китайская графика сохранилась в сравнительно малом количестве образцов, для ее истории памятники этой группы очень важны. Среди них отметим изображение Лао-цзы конца XIII или начала XIV в., снабженное текстом, переписанным знаменитым каллиграфом Чжао Мэн-фу (E 29) и два экземпляра эстампажей со стел XVIII в. с изображениями 500 архатов (E 31, H 27), а также два эстампжа со стел XIX в. с изображениями божества долголетия Шоу-сина и покорителя нечистой силы Чжун Куя (без шифров).

7. Иногда в коллекции встречаются иноязычные (некитайские) тексты: три эстампажа с надписями шрифтом кхароштхи (Est. 899—901), один с текстом указа 1331 г. монгольским квадратным письмом (M 25), три — несторианская стела 771 г. с сирийскими надписями (Est. 564, Est. 897, H 49 (2).

8. Есть также надписи древними китайскими почерками: «головастиковым» письмом *кэдоуцзы* (один эстампаж), почерками *дачжуань* и *сяочжуань* (10 эстампажей), *лишу* (не менее 10 эстампажей). Однако в большинстве это позднейшие имитации древних почерков, и только эстампажи почерком *лишу* являются в большей части подлинными.

Большинство эстампажей (в том числе почти все коллекции В. М. Алексеева) сняты со стел знаменитого парка надписей Бэйлинь в Сиани (древняя Чанъань). Некоторая часть происходит из Цюйфу в Шаньдуне, где находятся погребения и храмы Кун-цзы (Конфуция) и его учеников. Так, 4 эстампажа повествуют о восстановлении памятников и храмов в Цюйфу, 3 эстампажа воспроизводят надписи на колоннах храма Янь Юаня, ученика Кун цзы и т. п. Отдельные эстампажи происходят из других районов Китая: из Юнпинфу в провинции Гуйчжоу, например. Точного определения, где и когда снят каждый эстампаж, пока не проведено.

В заключение отметим, что «Вторая коллекция» В. М. Алексеева является частью обширных коллекций китайской эпиграфики, собранной им во время его посещений Китая в 1907—1909, 1912 и 1926 гг. Изучение коллекций СПбФ ИВ РАН поэтому должно проводиться параллельно с изучением другой, бóльшей части собрания, хранящейся в Государственном Эрмитаже. Без этого представление о собирательской деятельности В. М. Алексеева и о содержании фонда будет неполным. Например, известно, что В. М. Алексеев стремился снять эстампажи со всех памятников парка Бэйлинь, однако в собрании СПбФ их не так много — по-видимому, остальные можно найти в Эрмитаже.

СТЕЛА XI В. ОБ ОСНОВАНИИ ПЕРВОГО ЭПИГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ*

В. М. Алексеев

В Азиатский музей императорской Академии наук в 1910 г. поступила коллекция эстампажей, снятых с каменных стел Сианьского музея, называемого «Лесом стел» (Бэйлинь 碑林), или в просторечии — Бэйдун 碑洞 — «Пещерой стел»[1] и находящегося при храме Конфу-

---

* Впервые опубликовано в: Эпиграфика Востока. Т. XXII. Л., 1985. С. 29—37. Все подстрочные примечания (включая и это), помеченные арабскими цифрами, выполнены Л. Н. Меньшиковым. Примечания под римскими цифрами принадлежат В. М. Алексееву. Дополнения к тексту комментариев В. М. Алексеева, составленные Л. Н. Меньшиковым, даются также в тексте этих комментариев в квадратных скобках, помеченные литерами.

[1] Эта коллекция, хранящаяся в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской Академии наук в составе фонда китайской эпиграфики, собрана В. М. Алексеевым в 1907 г., когда он был членом экспедиции Э. Шаванна (о ней см.: *Алексеев В. М.* В старом Китае: Дневники путешествия 1907 г. М., 1958), в главном городе провинции Шэньси — Сиани. Сиань — древняя Чанъань — столица Китая в периоды Хань (206 г. до н. э.), Цзинь (265—317), Тан (618—907). При Сун (960—1279) Чанъань потеряла свое главенствующее значение, но осталась одним из пяти столичных городов («Восточной столи-

ция (Вэньмяо) [1] в помещении Высшего конфуцианского училища. Этих эстампажей всего 314 листов; из них 250 размера 2.04 × 0.96 м и 64 сняты с плит самой разнообразной величины. До полной коллекции не хватает трех листов, вероятно, по неимению соответствующих стел. Приобретая эти эстампажи в 1907 г., я видел стройный ряд стел и немало дивился их сохранности и порядку, в котором они содержались и который давал право помещению называться оригинальным музеем (см. фото Э. Шаванна [2]).

История вышеназванных памятников излагается на одной из стел того же музея, награвированной неким Ли Чи 黎持 [3] в 1090 г. по случаю нового переноса уже разрушающихся стел в специально построенное для них при Высшем конфуцианском училище — *фусюэ* 府學 — здание.

Перевод надписи с примечаниями, поясняющими текст путем приведения параллельных свидетельств из исторических сочинений, находится ниже. Из добытых сведений, к сожалению, все еще не вполне выясняется судьба стел после 1090 г., особенно история их погашений и восстановлений оригинальной редакции 837 г.

При описании больших стел [4] приходилось иметь в виду, что текст располагается горизонтальными рядами, продолжающимися на втором, третьем и даже иногда четвертом камне, так что текст одной и той же главы нужно было прослеживать сразу по нескольким стелам. Я по-

---

цей») и сохранила роль культурного центра страны, чем и объясняется создание в ней в 1090 г. эпиграфического музея, который впоследствии неоднократно реорганизовывался и пополнялся. Последнее крупное пополнение было произведено в правление императора Цянь-луна (1736—1795) губернатором Сиани, известным ученым и знатоком эпиграфики Би Юанем (畢沅, 1730—1797). К основной коллекции стел с текстами конфуцианских классиков он добавил собранные и перевезенные им в Сиань стелы иного содержания, установленные в разных местах в I тысячелетии н. э. Новый музей, получивший название Бэйлинь, сохранился в первоначальном виде до нашего времени.

[1] В Чанъани было несколько храмов Конфуция при различных государственных учреждениях, один из них — при Институте государственных питомцев. Должность «возлиятеля вина» — одна из двух высших должностей этого института — включала функции смотрителя храма Конфуция.

[2] Mission archéologique dans le Chine septentrionale, par Édouard Chavannes. Paris, 1909. T. 1. Pt. 2. Pl. CCCXLIV.

[3] Имени Ли Чи в справочниках найти не удалось, если не считать его упоминания как автора текста разбираемой стелы.

[4] Данный абзац относится к описанию эстампажей со стел с текстами конфуцианского канона из музея Бэйлинь. Оно было составлено В. М. Алексеевым на карточках одновременно с данной статьей и хранится в Рукописном отделе СПбФ ИВ РАН. Подготовленное к печати под названием «Эстампажи стел музея Бэй линь 碑林 в г. Си ань фу 西安府. Тексты китайских классиков в танской редакции 836 г. и позднейших», оно предназначалось для «Записок историко-филологического отделения имп. Академии наук», прошло корректуры, но из печати не вышло по неустановленным причинам, хотя отдельные оттиски были изготовлены и сохранились в архиве В. М. Алексеева. Можно думать, что Василий Михайлович предназначал публикуемую здесь статью в качестве предисловия к этому описанию.

этому старательно отмечал первые слова тех стел, в которых заключались только куски продолжающихся рядов, а не начала новых.

Что же касается описания плит с восстановленными частями (*бу цюэ* 補缺), то оно исполнено мною по следующей системе. Серия и номер дополнений являются серией и номером последнего листа больших эстампажей, того листа, которым заканчивается глава, содержащая полный текст, чьи дефекты восстанавливаются. Надо заметить, что гравировщики ради экономии места восстанавливали отдельные знаки, не указывая их места в большом тексте, и поэтому мне пришлось преодолевать значительные трудности прежде, нежели я мог дознаться, куда отнести куски разрозненных знаков и текстов. Иногда два знака, стоящих рядом и разделенных лишь незначительным интервалом, оказывались взятыми из различных глав и даже книг. Исходя из этого прослеживать их порядок для указания пределов текста, восстанавливаемого на данной плите, было делом весьма нелегким, особенно при описании текста «Цзо чжуани»[1], где часто отсутствовало всякое указание на его происхождение. Конкорданс «Пэйвэнь»[2] давал в подобных случаях неизменно одно и то же: заглавие сочинения («Цзо чжуань»), не называя ни главы, ни имени князя, ни года его княжения, и был, следовательно, совершенно бесполезным. Однако почти на всех дополнительных плитах главы размечены, и поэтому особого труда для отождествления их с большими текстами не требовалось.

Таким образом, если мы желаем, например, пользоваться ч. VI текста «И цзина»[3], то должны по каталогу, предполагаемому к печати, найти номера листов (1, 5 и 6), а также не забывать, что есть дополнение № 7 (1, 7), приуроченное к седьмому листу, на котором помещается

---

[1] «Цзо чжуань» 左傳 (или «Цзо-ши чжуань» 左氏傳 — «Предание Цзо») — комментарий на «Чунь-цю» (春秋 «Весны и осени»), хронику событий 841—477 гг. до н. э., составление которой предание приписывает Конфуцию. «Цзо чжуань», автором которой является Цзо Цю-мин 左丘明, современник Конфуция, входит в число 13 классических произведений конфуцианского канона.

[2] «Пэйвэнь» (полное название «Пэйвэнь юньфу» 佩文韻府, в переводе В. М. Алексеева — «Конкорданс рифм изящной литературы») — китайский словарь рифм (где материал расположен по последнему знаку иероглифических сочетаний), составленный в 1711 г.; включает около 1 млн. сочетаний, встречающихся в классической китайской литературе. Не давая толкований сочетаний, словарь приводит контексты, где возникает каждое из них. Как правило, контекстов этих достаточно, чтобы понять смысл сочетания. Серьезным недостатком является то, что словарь указывает только на заглавие сочинения, а это в случае его обширности весьма затрудняет установление места цитаты в исходном тексте.

[3] «И цзин» 易經 — одна из 13 книг конфуцианского канона. Являясь по содержанию наиболее ранней из сохранившихся ныне гадательных книг, она включает элементы натурфилософии, причем положения ее распространяются также на исторический процесс, как его понимали в глубокой древности. По этим причинам «И цзин» впоследствии лег в основу всех построений китайской классической философии различных школ. Книга в ее древнейших частях относится самое позднее к концу II тысячелетия до н. э. Снабжена десятичастным комментарием (так называемые «Ши и» 十翼 — «Десять крыльев»), составление которого предание приписывает Конфуцию и который, собственно, и является философской частью памятника.

ч. VIII, а следовательно, и все предыдущие, в том числе и VI. Это дополнение восстанавливает знаки, истертые и неясные на всем протяжении текста «И цзина», до гл. VIII включительно, задавая в то же время начало гл. IX. Краткий перечень 64 листов, с особыми подробностями для наиболее важных, помещен в самом конце описания.

Восстановленные стелы интересны тем, что в них находим имена редакторов-корректоров (II, 16; III, 11; IV, 2; IX, 2) и граверов (II, 16; III, 11; IV, 14a; V, 2, 3, 14; VII, 13; VIII, 15), а на одном листе — и дату гравировки (IX, 21), свидетельствующую о том, что по крайней мере большинство восстановлений было сделано при Мин [1].

Редакция стел (кроме текста «Мэн-цзы») [2] в оригинале восходит к 837 г., как свидетельствуют тексты переводимой ниже стелы и дополняющие его сообщения историков. Насколько оригиналы сохранились, видно из дальнейшего изложения.

Итак, с приобретением данной коллекции Азиатский музей вместе с Национальной библиотекой Парижа стал располагать древнейшей из сохранившихся редакций классического текста. Глазу, привыкшему к изданиям маньчжурской династии, как-то странно видеть, с одной стороны, точные формы знаков, извращенных под давлением табу императорских собственных имен династии Цин (玄，淳，括 и др.), с другой — извращения обычнейших знаков, вроде 世，民，春，處 и др., произведенные под влиянием того же священного доселе обычая, применительно к собственным именам императоров Тан [3].

Отныне лицу, издающему в нашем городе критически сверяемый текст какого-либо классика, предоставляется возможность постоянной справки со старой рукописью, ибо иначе нельзя смотреть на надписи стел, что имеет, конечно, свою цену.

Далее мы приводим перевод полного текста памятной стелы с необходимым комментарием.

---

[1] Династия Мин правила в Китае в 1368—1644 гг.

[2] «Мэн-цзы» 孟子 — одна из позднейших книг конфуцианского канона, составленная из бесед виднейшего представителя конфуцианства Мэн Кэ (孟軻, 372—289 гг. до н. э.). До IX в. не входила в число канонических книг и включалась в китайской библиографической классификации в рубрику «Философы», а не «Классики». Поэтому дата перенесения на каменную стелу высочайше утвержденного текста этого классика более поздняя, чем других произведений конфуцианского канона.

[3] В императорском Китае личные имена императоров после их вступления на трон подвергались табу для написания и произношения. Табу сохранялось до конца правления династии. При жизни императоров называли по девизам их годов правления (Кан-си, Цянь-лун, Дао-гуан и т. д.), а после смерти — по «храмовому» посмертному имени (соответственно Шэн-цзу, Гао-цзун, Сюань-цзун). Иероглифы, входившие в их имена, повсеместно изымались из употребления и заменялись либо синонимами, либо деформированными знаками («извращенными знаками», по терминологии статьи). Так, при Цин иероглиф 玄 «темный, тайный», писался 玄 или заменялся на 元 «изначальный». При Тан иероглиф 民 «народ» писался 民 или заменялся на 人 «люди», 世 «период», «век» писался 丗 или заменялся на 代 «эпоха» и т. д. Наличие или отсутствие тех или иных знаков или их деформаций является одной из важнейших палеографических примет при определении времени записи или воспроизведения текста.

В память нового[I] перемещения каменных стел с текстами классиков в Высшее училище[II] Столичной области (Цзинчжаофу[1], ныне — Сианьфу)

В бытность господина Люй[2], сановника при дворце Лунтугэ[III], родом из Цзи (и впоследствии графа Цзиского), шэньюским (т. е. шэньсийским) интендантом я, (Ли) Чи, как раз имел нескромность состоять преподавателем в главном училище (при храме Конфуция). Однажды, когда я явился к господину Люю, он, тяжело вздохнув, сказал мне следующее: «В нашем городе среди рынка сохранилось еще здание Института государственных питомцев[3], воздвигнутое еще при ди-

---

[I] Как видно из текста, второго.

[II] Училище при конфуцианском храме (Вэньмяо), ныне в этой своей музейной части именуемое «Лесом стел» (碑林 Бэйлинь).

[1] Цзинчжаофу 京兆府 — Чанъань во время Тан и Сун состоял из двух уездов. Центральная улица («императорская дорога»), проходившая с севера на юг, делила этого город на две половины. Восточная половина — уезд Чанъань, западная же носила название уезда Цзинчжао в западной половине императорского города.

[2] Господин Люй, т. е. Люй Да-фан (呂大防, 1027—1097), происходил из округа Цзицзюнь (ныне — уезд Цзисянь в юго-восточной части пров. Хэбэй), но сам переселился в Даньтянь в округе Цзинчжао. «Сановником при дворце Лунтугэ» (*лунтугэ чжисюэши* 龍圖閣直學士) стал в 1082 г., но уже в следующем, 1083 г. был перемещен правителем Чэнду в Сычуани. Следовательно, разговор, приводимый Ли Чи, происходил в 1082 г. Титул Цзиского гуна (Цзицзюнь-гун 汲郡公) он получил в 1086 г., поэтому в 1090 г. Ли Чи называет его этим титулом (в переводе В. М. Алексеева — «граф Цзиский»). Впоследствии Люй Да-фан впал в немилость и умер в ссылке (см. его биографию в «Сунской истории», цз. 340). Ли Чи был, видимо, в числе близких ему людей.

[III] Его звали Люй Да-фан 呂大防 (согласно сообщению «Тун цзянь цзи лань») [«Тун цзянь цзи лань» 通鑒輯覽 («Свод замечаний государя на Тун цзянь») — сведенные воедино по указу 1767 г. заметки императора Цянь-луна по истории Китая. Состояли из 116 цзюаней. Являются важным уточнением к общей хронологии китайской официальной истории. — *Л. М.*]. По сведениям «Чжун Го жэнь мин да цыдянь» [«Чжунго жэньмин дацыдянь» 中國人名大辭典 (Шанхай, 1921) — сводный биографический словарь деятелей китайской истории, литературы, искусства, философии, включающий до 40 000 кратких биографий, один из основных справочников по китайской истории. — *Л. М.*] (с. 334), он был из ученых кандидатов — *цзиньши* — с либеральными и честными тенденциями. Дослужился до премьера, но был оклеветан и умер в ссылке [Биография Люй Да-фана (1027—1097) кроме «Истории Сун» (цз. 340) есть также (с добавлением ряда важных подробностей) в сочинении автора конца XII в. Ду Да-гуя 杜大桂 «Ваньянь цзи» 琬琰集. Бэйпин, 1938. Т. 3. С. 31а—32б. Сер. «Иньдэ тэкань» 引得特刊; Вып. 12. — *Л. М.*]. Из почтения к его особе Ли Чи, автор надписи, не осмеливается назвать его по имени.

[3] Институт государственных питомцев (Го цзы цзянь 國子監) — училище для детей чиновников, готовившее их к сдаче государственных экзаменов и дальней-

настии Тан (имевшей здесь столицу). Каменные стелы с текстами классиков, которые там находятся, награвированы в годы, титуловавшиеся Началом Завершения (Кай-чэн, 836—840). В танской истории значится, что в годы Просвещенного Предка (Вэнь-цзун, 827—840) в помещении Высшего училища (*Тай сюэ*) были награвированы стелы классиков [IV], а Чжэн Тань и Чжоу Чи были редакторами текста Девяти классиков [V] и гравировки их на камне [VI]. Когда же Чжэн Тань стал первым

шей государственной службе. Было основано в 278 г. под названием Го цзы сюэ 國子學. В 605 г. название сменено на Го цзы цзянь. К этому времени Го цзы цзянь разрослось в целый комплекс учебных заведений и превратилось в ведомство государственных экзаменов и подготовки к ним. В составе ведомства было шесть училищ, в их числе и Высшее училище (*Тай сюэ* 太學). В танское время Го цзы цзянь располагалось в квартале Убэньфан 務本坊, южнее стены императорского города, за его пределами. При ведомстве находились храм Конфуция, а также стена из стел с текстами классиков. В начале X в. стелы были перенесены внутрь императорского города, в юго-западную его часть, где имелся еще один храм Конфуция. О последнем и говорит Ли Чи.

[IV] В «Тун цзянь ган му» [«Тун цзянь ган му» 通鑒綱目 — сводная хронология китайской истории, составленная коллегией ученых в 50-х гг. XVII в. и утвержденная с большими изменениями в 1775 г. Являлась одним из основных пособий по китайской истории. — *Л. М.*] это событие зарегистрировано под 2-м годом Кай-чэн, т. е. 837 г., в следующих словах: 冬十月，國子監石經成 «Зимой в 10-й луне (сжатый стиль Чунь-цю!) каменные классики в Институте государственных питомцев закончены». В «Тун цзянь цзи лань» внизу имеется приписка: «Находятся в училище нынешнего Сианьфу. Этому событию предшествовал следующий доклад вице-министра (*гунбу шилан* 工部侍郎) Чжэн Таня [Чжэн Тань (鄭覃 ум. ок. 841 г.) — крупный ученый и сановник при танском Вэнь-цзуне (827—840). Кроме «Старой Танской истории» (цз. 173) его биография есть также в «Новой Танской истории» (цз. 165). Не следует путать его с другим деятелем, носившим то же имя и жившим на три века позже (ум. в 1130 г.). — *Л. М.*], славящегося своей ученостью и чтимого за это государем: "Классические книги все в ошибках, и ученые передают их по слепой традиции. Трудно исправить по-настоящему! Прошу созвать опытных начетчиков и глубоких ученых, установить редакцию всех шести классиков и вслед за примером позднейшей Хань (династия) выгравировать их тексты на камнях в Высшем училище. Если люди всегда будут, поколение за поколением, это делать, то этим будут исправлены ошибки. Государь согласился"» (覃從容奏曰。經籍訛謬。博士相沿。難爲改正。請召宿儒奧學校定六經。準後漢故事勒石於太學。永代作。則以正其闕。從之). («Старая Танская история», «Цзю Тан шу», гл. 173, биография Чжэн Таня). В «Тун цзянь цзи лань», это только пересказано. В биографии Гао Чжуна 高重 [Гао Чжун (ум. ок. 840 г.) — известный ученый первой половины IX в., исследователь текста «Цзо чжуань». В своем труде разделил сведения, относящиеся к разным владениям периода «Чунь-цю», но в самом памятнике данные в порядке общей хронологии. — *Л. М.*], находящейся в гл. 95 «Новой Танской истории», «Синь Тан шу», также указывается на то, что он вместе с Чжэн Танем (и также в качестве виновозливателя в Го цзы цзянь) редактировал гравировку стел (與鄭覃刊定九經于石).

[V] «Девять цзинов» — терминология, не соответствующая истине. На самом же деле было не девять цзинов, а 12, т. е. 13 классиков обычного счета без Мэн-цзы, который в то время еще не вошел в число классиков (*цзинов*), а остался в числе философов (*цзы*) [В разное время счет конфуцианских классических книг производился по-разному. Первоначально их называли «Пять, Шесть и Девять классиков». В «Пять классиков» входили «Книга песен», «Книга истории», «Книга перемен», «Записи о ритуале», хотя и составленные не ранее III в. до н. э., однако объединившие в себе материал двух древних книг — «Чжоуский риту-

министром и вместе с тем главным конфуцианским жрецом-возливателем [VII], то он представил государю каменную стену о ста шестидесяти

ал» («Чжоу ли» 周禮) и «Установления и ритуал» («И ли» 儀禮), наконец, «Весны и осени» с тремя комментариями — Цзо Цю-мина («Цзо чжуань»), Гулян Чи 穀梁赤 («Гулян чжуань» 穀梁傳) и Гунъян Гао 穀羊高 («Гунъян чжуань» 穀羊傳). О «Шести классиках» см. выше. В число «Девяти классиков» входили «Книга песен», «Книга истории», «Книга перемен», «Чжоуский ритуал», «Установления и ритуал», «Весны и осени» с тремя комментариями, «Записи о ритуале», «Беседы и суждения» Конфуция («Лунь юй» 論語) и «Книга сыновней почительности». Если считать каждый комментарий на «Весны и осени» отдельной книгой и присоединить к ним словарь классиков «Эр я» 爾雅, то получается 12 классиков. Впоследствии (начиная с XIV в.) в их число включили и «Мэн-цзы». — *Л. М.*]. Кроме того, к общей «стене» классического текста были присоединены (и остаются в коллекции до сих пор) исследования Чжан Цаня (張參之五經文字) [Чжан Цань 張參 — известный ученый, в конце VIII—начале IX в. исследовавший тексты «Пяти классиков». Его сочинение «Иероглифы в Пяти классиках» («У цзин вэньцзы» 五經文字), начало работы над которыми относится к 776 г., обычно сопровождает публикации этих текстов, так же как и работа «Формы знаков в Девяти классиках» («Цзю цзин цзыян» 九經字樣), составленная в дополнение к труду Чжан Цаня в начале IX в. Тан Сюань-ду 唐玄度 (в цинских текстах вследствие табу второй знак его имени писали 元 *юань* вместо 玄 *сюань*). — *Л. М.*] и Тан Юань-ду (唐元度之九經字樣).

[VI] В «Тун цзянь цзи лань» та же неточность и неполнота. Исправляю по тексту «Цзю Тан шу»: «В это время в Главном училище вырезывали каменнописные тексты классиков. Чжэн Тань в докладе испрашивал повеления чиновникам разных ведомств (перечисляются Чжоу Чи, Цуй Цю, Чжан Цы-цзун, Вэнь Е и пр. [Из указанных лиц трое имеют отдельные биографии в династийных историях: Чжоу Чи 周墀 («Старая Танская история», цз. 176; «Новая Танская история», цз. 182), Чжан Цы-цзун 張次宗 (соответственно цз. 129 и 127), Цуй Цю 崔球 («Старая Танская история», цз. 177). О Вэнь Е не удалось найти других сведений, кроме упоминания в биографии Чжэн Таня. Ван Чан (王昶, 1724—1806) в своем сочинении «Свод надписей на металле и камне» («Цзиньши цуй бянь» 金石萃編. Б. м., 1805, цз. 109) полагает, что здесь опущена фамилия и на самом деле это Кун Вэнь-е 孔溫業, сдавший государственные экзамены в 50-х гг. IX в. Тогда и он имеет отдельную биографию в «Старой» (цз. 154) и «Новой Танской истории» (цз. 163). — *Л. М.*]) установить редакцию текста и знаков Девяти классиков (нестойкость числительных формул для таких предметов общеизвестна) и затем распорядиться нанести 上 тексты на камень» (時太學勒石經。覃奏起居郎周墀水部員外郎崔球監察御史張次宗禮部員外郎溫業等校定九經文字。施令上石). Однако, по-видимому, редакция была по лености доверена людям менее ученым, ибо были важные отступления, и известные начетчики, обнаружив их, не справлялись потом с этими текстами. Так по крайней мере говорится в «Тун цзянь цзи лань», цитирующей здесь какое-то место «Старой Танской истории», мною не разысканное (考舊唐書。鄭覃所立石經。官校字體。有乖法。立後數十年。各儒皆不窺之). Дело, очевидно, касается способов начертания и каллиграфических приемов. Вряд ли могли быть ошибки.

[VII] В «Цзю Тан шу» говорится о назначении Чжэн Таня в 896 г. из министров уголовного приказа (*синбу шаншу* 刑部尚書) министром-камергером (?) (*шаншу цзо пуе* 尚書左僕射) в соединении с должностью жреца конфуцианского храма (*пань го цзы цзи цзю* 判國子祭酒). В «Цзю Тан шу» далее сообщается, что Чжэн Тань (в том же году?) как первый министр и заведующий конфуцианскими жертвоприношениями испрашивал докладом назначения пятерых академических ученых в классической литературе в штат при Высшем училище, по одному на каждый из классических текстов (覃以宰相兼判國子祭酒奏太學置五經博士各一人). Так как земли для прокорма их (*чжи тянь* 職田) при этом

главах, составленную из стел к текстам Девяти классиков [VIII]. Это и были ныне сохранившиеся камни. Ранее они находились в квартале Убэнь. Но с тех пор как в 904—905 гг. (при конце Тан) Хань Цзянь стал строить вторую стену [IX], стелы шести классиков оказались лежащими за стеной на пустыре [X]. При Чжу (Хоу) Лян (династия после Тан: 907—923) чанъаньским (здешним, сианьфуским) губернатором был Лю Синь [1]. Один из его секретарей, Инь Юй-юй [XI], просил позволения

штате не было, Чжэн просил назначить им содержание по штатам княжеских дворцов (依王府官例賜祿粟). Доклад был принят.

[VIII] Это дословно выписано из «Цзю Тан шу». Хотя и нет здесь речи об эстампаже, но ничего другого предположить не могу. Выражение «каменная стена» (*ши би* 石壁), по-видимому, указывает на то, что закрепление классических текстов на каменных плитах, составленных в стройные ряды, есть подражание инициативе Чжан Цаня, директора того же Высшего училища, установившего в 776 г. редакцию всего текста и отдельных знаков.

[IX] Столицы, покинутой государем, суженной теперь в размерах.

[X] В «Тун цзянь цзи лань» сказано: за стеной (*вэй ци го вай* 委棄郭外). Этот Хань Цзянь 韓建 [Хань Цзянь (855—912) — полководец и государственный деятель конца династии Тан при предпоследнем ее императоре Чжао-цзуне (888—904). После того как мятежник и перебежчик Чжу Цюань-чжун убил сначала Чжао-цзуна, и потом и его преемника (в 907 г.) и объявил себя императором Лян, Хань Цзянь перешел на службу новой династии, за что официальная история и считает его ренегатом. В 912 г. был убит вслед за Чжу Цюань-чжуном восставшими войсками. — *Л. М.*], впоследствии ренегат, носил титул комиссара-правителя (*куан-го цзедуши* 匡國節度使). Он выстроил по новому плану как бы суррогат стены, малую стену (*цзы чэн* 子城), взамен стены старой, разрушенной претендентом Чжу Цюань-чжуном 朱全忠 [Чжу Цюань-чжун (852—912) вначале был в числе руководителей восстания Хуан Чао в 875—884 гг., но потом перешел на сторону правящей династии Тан. Однако не остался верен и ей, в 904 г. поднял мятеж, убил одного за другим двух последних танских императоров и основал собственную династию Лян (907—923). Сам пал в 912 г. от руки сына. Чжу Цюань-чжун покинул Чанъань и перенес столицу сначала в Бяньлян (нынешний Кайфэн), а потом в Лоян. Постройка новой стены Хань Цзянем в Чанъани относится к 904 г., после штурма столицы и разрушения ее Чжу Цюань-чжуном. — *Л. М.*]. Этому утверждению противоречит известие, находимое в «Реляции о постройке в 962 г. (перестройке?) храма Конфуция», некоего Лю Цун-и 宋建隆三年劉從乂修文宣王廟記 [Лю Цун-и 劉從乂(義) — чиновник второй половины X в., следивший за сохранностью кайчэнских стел. Упоминается в «Истории Сун» (цз. 439) в ряду третьестепенных литераторов, «искусных в изящной прозе». Про него также сказано: «[Лю] Цун-и много хранил книг, собирал тексты с каменных стел в Чанъани, из которых составил "Собрание оставшегося [от прежних] веяний" («И фэн цзи» 遺風集) в двадцати цзюанях. Все [эти люди] по службе продвинулись невысоко». — *Л. М.*], где говорится, что Хань в бытность свою правителем-резидентом (*цзюй чжун* 居中) Чанъаня перенес сюда (к будущему храму Конфуция?) и Высшее училище вместе с плитами классических текстов. Это случилось, говорит автор «Реляции», в 904 г. — первый год царствования танского императора Чжао-цзуна, именовавшего свои годы Тянь-ю — Небесная Помощь 天祐. Вероятнее всего, это простой анахронизм.

[1] Лю Синь 劉鄩 — видный деятель конца Тан и периода У-дай, т. е. первой половины X в. На военной службе с 80-х гг. IX в. В 903 г., после того как Чжу Цюань-чжун (см. выше) захватил Чанъань, перешел на службу основанной последним династии Лян (907—923). В 921 г. проиграл решающее стажение, приведшее к падению Лян, и был убит. Оборона Чанъани от мятежного военa-

(распоряжения) ввезти эти стелы в пределы города. Лю Синь как раз собирался отражать натиск циских войск (претендента Чжу Цюань-чжуна) и ответил, что это дело неспешное. Тогда (Инь) Юй-юй лукаво заметил, что ведь если в тот или другой день разбойники подойдут к городу, то они раздробят камни на наконечники для стрел, и выйдет, что эти стелы послужат врагу для учинения нам же бед. (Лю) Синь согласился, и вот стелы были перевезены сюда, т. е. в западный угол бывшего танского Главного министерства. Площадь, занятая стелами, запуталась среди частных домов. Кроме того, местность, где они стоят, сырая, низкая, вечно подмываемая дождевыми потоками, и стелы стали падать сейчас же вслед за установкой их, зарываясь глубоко в смрадную грязь. Годы идут, и стелы все разрушаются и исчезают... Так не чтут классиков и путь Правды (Дао), в них содержащийся! Вот я (Люй Да-фан) хотел бы перенести их к северной стене Высшего училища. Ты же пришли сюда кого-нибудь с планом осмотреть место».

Когда присланный мною все осмотрел и зарисовал, мы велели рабочим с нужными инструментами в руках заровнять яму, засыпать канавы, утрамбовать и заполнить полые пади и все свалившиеся стелы свезти на новое место, где они были вымыты, отскоблены и починены в разломах и осыпях. Мы поделили их на части, восточную и западную, и поставили в проверенный порядок. «Классик сяо (сыновней почтительности)» в истолковании танского государя Мин-хуана (Сюань-цзуна) [1], а равно и памятник в честь основания училища мы поставили

чальника Ли Мао-чжэня 李茂貞 имела место в 911 г. Описание того, как Инь Юй-юй (尹玉羽, ум. в 947 г.) уговорил Лю Синя ввезти стелы внутрь городской стены (точнее — стены императорского города в Чанъани), в официальной «Истории Пяти династий» (цз. 93) заимствовано из надписи Ли Чи.

XI Об Инь Юй-юе у археолога Чжу И-цзуня 朱彝尊 [Чжу И-цзунь (1629—1709) — знаменитый ученый, историк, поэт, прозаик, автор комментариев и исследований древних текстов, один из составителей «Истории династии Мин». Его имя ставят рядом с ведущими поэтами XVII в. — *Л. М.*], по свидетельству «Ши цзин као» [«Ши цзин као» 石經考 («Исследования классиков на камне») — сочинение известного ученого, мыслителя, поэта Гу Янь-у 顧炎武 (1613—1682). Впоследствии было уточнено и дополнено другим ученым — Хан Ши-цзюнем 杭世駿 (1696—1773) — и в таком виде (под названием «Ши цзин као и» 石經考異 «Исследования различий в классиках на камне») получило широкое признание как весьма авторитетный труд. Чжу И-цзунь цитируется, конечно, в этом, последнем варианте книги. — *Л. М.*], имеются следующие сведения. Он был местным, чанъаньским уроженцем. Отличался сыновней почтительностью. Лю Синь (о котором см. текст) назначил его на важную должность, после которой он получал при последующих династиях непрерывные повышения. Он — автор книги «Классический трактат о непосредственности» («Цзыжань цзин» 自然經), очевидно мистического содержания, а также собрания стихов, называемого «У ку цзи» 武庫集. Его имя упоминается в известной энциклопедии «Цэ-фу юань-гуй» 册府元龜 [«Цэ-фу юань-гуй» — историческая энциклопедия, составленная в Китае в начале династии Сун коллегией во главе с Ван Цинь-жо 王欽若. Объем ее 1000 цзюаней, работа завершена в 1005 г. Эта книга является одним из важнейших источников по истории Китая, во многом дополняя официальные исторические труды. — *Л. М.*].

[1] Мин-хуан 明皇 — посмертный титул танского императора Сюань-цзуна (713—755), под которым он изредка фигурирует в исторических источниках и час-

в центре. Автографы знаменитостей: Яня, Чу, Оуяна, Сюя и Лю [1] (ученых, каллиграфов), — а равно и стелы с трактатом о ключевых знаках [2] мы разместили направо и налево по двору. И вот (отрадная картина!), словно восходишь на гору, где Правда (Дао), [будто как входишь в восточный придел XII]. Чертеж из (Желтой) Реки, письмена из (реки) Ло [3], «крупные, ценнейшие, редкие яшмы» XIII наводняют глаза так, что всего и не воспримешь!

то — в литературных произведениях. Его правление обычно называют временем наивысшего расцвета культуры периода Тан. Меценат, и сам писавший стихи, комментарии и другие произведения, он составил комментарий на «Книгу сыновней почтительности» («Сяо цзин» 孝經), вместе с которым этот классический текст и был выбит на кайчэнских стелах.

[1] Янь, Чу, Оуян, Сюй, Лю — пять наиболее знаменитых каллиграфов периода Тан. Их каллиграфические шедевры, перенесенные на камень, служили образцами почерков в различных стилях: архаическом — *чжуаньшу* 篆書, древнем — *лишу* 隸書, уставном — *кайшу* 楷書, курсивном — *синшу* 行書, скорописном — *цаошу* 草書 и «летящем белом почерке» — *фэйбайшу* 飛白書. Пять перечисленных фамилий соответствуют следующим именам: Янь Чжэнь-цин (顏眞卿, 709—784) — мастер кайшу и особенно цаошу; Чу Суй-лян (褚遂良, 596—658) — мастер лишу, кайшу и особенно синшу; Оуян Сюнь (歐陽詢, 577—641) — мастер всех стилей, но особенно фэйбайшу; Сюй Хао (許浩, VII в.) — мастер лишу, кайшу, но особенно цаошу; Лю Гун-цюань (柳公權, 778—865) — мастер стиля кайшу. Эстампажи этих мастеров стали предметом коллекционирования еще при их жизни, а сами образцы многие века служили объектом подражания.

[2] Трактат о ключевых знаках, т. е. «Формы знаков в девяти классиках» (о нем см. ниже).

XII В «Шу цзине» (ч. 1, стих XXII) восточная пристройка предназначалась для хранения всяческих драгоценностей, в их числе и знаменитого «чертежа из Реки» Хэ ту 河圖, графические символы которого составляют, как известно, сюжет одной из легенд «И цзина». Упоминается, что при Ся заслуженным старикам давали пристанище в восточной пристройке; комментатор говорит прямо, что это и было Высшим училищем (東序太學在王宮之東). Цай Юн [Цай Юн 蔡邕 (133—192) — известный поэт, ученый, государственный деятель. В 172—175 гг. возглавил комиссию по установлению точных текстов шести конфуцианских классиков (о них см. выше). После окончания работы комиссии тексты были в 176 г. высечены на каменных стелах, установленных по обеим сторонам ворот Высшего училища. — *Л. М.*], известный редактор первой гравировки стел при Хань (176 г.) в своем «Рассуждении о светлом храме (предков)» сообщает: «Государь велел все учение (высшее?) производить в восточном приделе... Там собирались все учащиеся» (蔡邕明堂論。詔學皆在東序東序者。堂洞之。學者聚焉). Ли Чи имеет в виду, как показывает дальнейший текст (см. примеч. XIII), главным образом вышеуказанный текст «Шу цзина». Но, приспосабливая его к восхвалению училища, он подразумевает комментатора «Ли цзи», а возможно, и рассуждение Цай Юна (если только он его читал).

[3] Чертеж из (Желтой) Реки (*Хэ ту* 河圖) — так нередко образно называют восемь триграмм (*ба гуа* 八卦), составляющих основу символики «Книги перемен» («И цзин»), о которой говорилось выше. Предание рассказывает, что во времена правления легендарного Фу-си 伏羲 из вод Реки (т. е. Хуанхэ) вышла лошадь-дракон, узоры на теле которой послужили основой при создании восьми триграмм (изобретение которых и приписывается Фу-си). Письмена из (реки) Ло (*Ло шу* 洛書) — знаки, согласно легенде, прочитанные императором Юем, героем древних преданий, на щите черепахи, показавшейся из реки Ло. В подражание этим знакам и была составлена древняя китайская письменность. От-

Перед этим один монах из Синпина [1] своими вздорными и лживыми речами волновал народные массы, наживаясь вымогательством без зазрения совести. Губернатор, господин Лю Си-дяо [2], конфисковал его деньги, и некоторые хотели, чтобы он просил у государя разрешения на эти деньги выстроить пагоду при буддийском храме Благодати и Милосердия, но господин Лю тотчас же заявил, что ступы и храмы — не древний завет, а что спешною является постройка училища. И правительство дало 500 дяо [3], причем без ущерба для казны и без утруждения (бремени для) народа. Постройка началась во 2-ой год Изначальной Помощи (Юань-ю, 1087), в 7-ом месяце, и была закончена в том же году в конце 10-й луны [XIV]. Воротные навесы выстроились по бокам, два павильона высятся в центре, а флигеля окружают все это своим кольцом. Все в общем средних размеров (нет ни слишком высокого, ни слишком низкого). И действительно, получилось величественное зрелище, словно мы в древней столице! Какое бездонное богатство ученого и художественного письма! Учащийся, зайдя сюда в свободный день погулять и отдохнуть, получает и зрительное, и умственное наслаждение. Он, скажу определенно, здесь окрылится и как-то унесется мыслью вдаль, за пределы земного. И кто будет говорить, что от этого пользы мало? Разрешите ж по этому поводу и мне сказать слово.

Шесть классиков [4] — путь Неба и людей в них заключен сполна. Здесь все стимулы и идеи Дао-человека, оставленные им для грядущих поколений! Начиная с конца Чжоу и до Суй [5] (III в. до н. э.—

сюда «чертежи из Реки и письмена из Ло» есть общее обозначение для китайских иероглифов, в данном случае — для каллиграфических шедевров.

[XIII] Попросту — ценные вещи. Автор (Ли Чи) неуклонно пользуется вышеуказанным текстом «Шу цзина», соединяя в одно речь о западном и восточном приделах (...弘璧，琬琰，在西序，大玉，夷玉，天球，河圖，在東序) [Перевод приведенного текста: «Обширной стены драгоценные яшмы расположены в восточном приделе; крупные яшмы, яшмы [восточных варваров] И, небесные шары (шаровидные образования из яшмы, по цвету напоминающие небо. — *Л. М.*), чертежи из Реки — расположены в восточном приделе» (цитата из «Книги истории», гл. «Гу мин»). — *Л. М.*].

[1] Синпин 興平 — уезд в Чанъаньском округе севернее р. Вэй (столица расположена к югу от нее), примерно в 50 км к западу от столицы.

[2] Других сведений об этом лице обнаружить не удалось.

[3] Дяо 弔 — связка в 1000 медных монет (*цяней* 錢), одна из основных единиц счета денег в старом Китае.

[XIV] Слишком короткий срок для постройки. Очевидно, дело идет просто о навесе для хранения стел.

[4] В счет «Шести классиков», наиболее ранний в конфуцианской традиции, входили «Книга песен» («Ши цзин», 詩經), «Книга истории» («Шу цзин» 書經, или «Шан шу» 尚書), «Книга перемен», «Записи о ритуале» («Ли цзи» 禮記), «Записи о музыке» («Юэ цзи» 樂記), «Весны и осени». В более поздние времена нередко термином «Шесть классиков» называли конфуцианские канонические книги вообще.

[5] С конца Чжоу и до Суй, т. е. в тот период, в начале которого текст классиков (числом шесть) был окончательно установлен. Конец Чжоу — III в. до н. э.; династия Суй (589—618) предшествовала Тан, установившей кайчэнские стелы.

VI в. н. э.), на протяжении тысячи с лишком лет (sic!), тексты классиков успели подвергнуться пяти опасностям. Выпаренные на огне бамбуковые планки с письменами то горели, то терялись. Шелк и древесная бумага съедались червем, легко сгнивали и легко рвались [1]. Хотя Дао неистребимо, но сосуд его тленен. И только гравируя его на камне и металле, быть может, сохраним их надолго. Танские государи и министры знали природу вещей, их начала и концы; они имели глубокое печалование о потомках. Отсюда и вытекает постановка ими каменописных канонических стел. И все же, если мы обратимся к истории стел Цай Юна [XV], увидим, что когда эти 46 плит с классическим текстом были только что поставлены, то ежедневно тысячи телег приезжали поглядеть и списать их, запруживая все улицы и все проходы. Можно сказать, не правда ли, полное процветание! Когда же их видел Фань Е (Юй-цзун) [XVI], то от них осталось всего-навсего 16 плит, остальные же разрушились, поломались, истерлись и исчезли. Теперь понятно, что без надлежащего человека, могущего охранять стелы, даже твердость камня и металла трудно обязать сохраняться надолго [XVII].

В этом именно и заслуга господина Люя перед текстами классиков [XVIII], исходящими от носителей и выразителей Дао, — о ней нельзя не писать.

Однако неужели ж я, Ли Чи, пишущий эти строки, хочу просто записать год и месяц события? Нет, я хочу указать последующим господам на рачительность их предков и пригласить их не губить уже сделанного прежде. Быть может, великому учению Конфуция будет где почивать! [XIX]

---

[1] Первоначально китайские книги писались на бамбуковых планках, соединявшихся потом в связки, а особо важные — на шелковых свитках. После изобретения в начале II в. н. э. бумаги прочного состава бамбуковые планки как материал для письма исчезают полностью, шелк же применяется только для высокоторжественной записи императорских указов.

[XV] Гравированных, как известно, в 175 г.

[XVI] Автор истории Поздней Хань, живший в V в. н. э. [Фань Е 范曄, или Фань Юй-цзун 范蔚宗 (398—445), — служащий Министерства чинов во время правления одной из недолговечных династий периода Лю-чао (IV—VI вв.). Обработал собранные до него материалы, имеющие отношение к династии Поздняя Хань (23—220), составив ее историю («Хоу Хань шу»), входящую в число образцовых династийных историй. Впоследствии был оклеветан и казнен. — *Л. М.*].

[XVII] «Исследование о каменных классиках» («Хань Вэй Тан Сун Ши цзин као») [Сочинение Гу Янь-у с дополнениями Хан Ши-цзюня. — *Л. М.*], о котором говорилось выше (см. выше примеч. XI), спрашивает себя, каким образом танский текст классиков в Чанъане сохранился без потерь (*у сюньши* 無損失), и отвечает, что это заслуга Люя, спрятавшего их под футляр. «Исследование...» далее спрашивает себя, почему же ханьские и вэйские плиты с надписями, также заключенные в футляр, исчезли на протяжении всего 400—500 лет, и думает, что это произошло из-за большей устойчивости Чанъаня во время бунтов, от которых так страдал Лоян, в котором находились классики Цай Юна. Вернее же всего, как правильно указывает Ли Чи, вследствие того, что он поставил всю коллекцию не только под футляр, но и под опеку и охрану профессоров конфуцианского училища.

[XVIII] Т. е. пусть берегут эти памятники, как стерег их Люй.

[XIX] Здесь Ли Чи цитирует одно место из биографии первого гравера классиков на камне (в 175 г.) Цай Юна, находящейся в гл. 90б «Истории Поздней Хань».

6-й год Изначальной Помощи (1090), и год гэн-у, 9-я луна, 20-й день под знаком жэнь и сюй (16 октября 1090 г.).

Усерднейший составитель Ли Чи столичной области (Сиань).

Там, между прочим, рассказывается об этой гравировке следующее. «Цай Юн ввиду того, что в книгах классиков, весьма далеко отстоящих от (Конфуция и других) совершенных людей, текст часто испорчен, причем грубые начетчики, добавляя свои толкования, вводят в заблуждение и сомнение последующих, подал в 4-й год эпохи Си-пин (175 г.) совместно с другими чиновниками (поименовываются) государю доклад, испрашивая разрешения (назначить) исправить и окончательно отредактировать тексты шести цзинов (классиков). Государь, (титулованный по смерти) Лин (Вещий) [Лин-ди (168—188) — один из последних императоров династии Поздняя Хань. — *Л. М.*], изъявил согласие. Тогда (Цай) Юн сам написал текст на стелу и велел мастеру (или мастерам) гравировать.

Камни эти были поставлены за дверями (т. е. перед дверями) Высшего (конфуцианского) училища. После этого все молодые начетчики и ученики стали принимать по ним правильные версии. **Когда эти плиты были только что поставлены, то ежедневно тысячи телег с приезжающими, кто посмотреть, а кто скопировать текст, запружали улицы и проулки»** (邕以經籍去聖之遠。文字多謬。俗儒穿鑿。疑語後學。熹平四年。乃與五官中郎將堂谿典。光祿大夫楊賜。諫議大夫馬日磾。議郎張馴韓說。太史令單颺等奏求正定六經文字。靈帝許之。邕乃自書册於碑。使工鐫刻。立於太學門外。於是後儒晚學咸取正焉。**及碑始立。其觀視及摹寫者。車乘日千餘兩。塡塞街陌**).

В примечании комментаторов на «Тун цзянь цзи лань» приводится сообщение «Записок о Лояне» 洛陽記, принадлежащих знаменитому автору III в. Лу Цзи (陸機, 261—303), о том, что всего Цай Юном было награвировано 46 плит, поделенных на четыре части и содержащих «Шан шу» («Шу цзин»), «Чжоу И» («И цзин»), повествования Гунъяна, «Ли цзи», «Лунь юй». При этом в эпоху, когда автор «Записок...» получил об этом сведения, из 46 стел сохранились только 18, остальные же 28 разрушились, в том числе «Ли цзи». В примечании добавляется, что на камнях с текстом «Ли цзи» были имена Цай Юна и его товарища Ма Жи-даня (см. выше) [Кроме Ма Жи-даня 馬日磾 (ум. в 914 г.) в установке стел участвовали Ян Цы 楊賜 (ум. в 185 г.), Танси Дянь 堂谿典, Чжан Сюнь 張馴, Хань Юэ 韓說, Дань Ян 單颺 (точные даты жизни четырех последних неизвестны). Эти же лица были помощниками Цай Юна при проверке и комплектовании в те же годы (172—175) императорской библиотеки. — *Л. М.*]. В «Хань Вэй ши цзин као» («Исследование о каменнописных классиках Хань и Вэй»), цитированном выше, критикуются эти сведения, что приводить считаю излишним.

В «Истории Поздней Хань», в предисловии к монографии о конфуцианцах 儒林傳序, указывается на то, что Цай Юн и его товарищ награвировали текст классиков тремя почерками: древним 古文, *чжуанью* 篆, и *ли* 隸. Под «древним» почерком, очевидно, разумелся шрифт, которым написан был «Шу цзин», добытый из стены дома, принадлежавшего Конфуцию [«Шу цзин», найденный в стене дома Конфуция (после сожжения книг в середине III в. до н. э. при императоре Цинь Ши-хуане), был, по преданию, написан древнейшим «головастиковым письмом» (черты его напоминали головастиков). Современная наука считает, что в глубокой древности такого письма не существовало, а все имеющиеся его образцы восходят не ранее чем к III в. Почерком *чжуань* делались надписи на костях и на бронзе до III в. до н. э., когда (видимо, в связи с широким использованием для письма бамбуковых дощечек и эластичной кисти) совершился переход на более простое стандартное письмо — *лишу*. Последнее постепенно выходит из употребления после изобретения бумаги, а к концу VI в. заменяется новым стилем письма — *кайшу*, сохраняющимся до нашего времени. В эпоху Цай Юна в ходе было письмо *лишу*, а «головастиковое» и *чжуань* употреблялись только как стилизация. — *Л. М.*].

Писал Ань И-чжи.
Гравировал Ань Минь [1]

* * *

Деятельность В. М. Алексеева как коллекционера известна больше всего благодаря его коллекциям китайской новогодней картины, о чем позаботился как он сам (см. посмертно опубликованный в 1956 г. труд «Китайская народная картина», готовится к переизданию), так и его ученики и продолжатели: М. Л. Рудова (Пчелина), Б. Л. Рифтин, отчасти автор данных строк. Изредка упоминаются другие части его собраний, хранящиеся ныне в Государственном Эрмитаже: художественная почтовая бумага и почтовый конверт — они практически не публиковались. Попытка публикации в конце 40-х гг. серии открыток на этом материале закончилась только несколькими опытными образцами, в продажу не поступившими. Мало известна обширная коллекция эстампажей с китайских эпиграфических памятников, две части которой можно видеть в Рукописном отделе СПбФ ИВ РАН (надписи, каллиграфия) и в Восточном отделе Государственного Эрмитажа (преимущественно плоские рельефы). Замечу мимоходом, что пишущие по этому предмету зачастую путают понятие эстампа (оттиск литографический и ксилографический текстов произведений искусства) и эстампажа (копия, снятая особой техникой с эпиграфического памятника). В. М. Алексеев собирал именно эстампажи, а не эстампы; он всегда с неизменным интересом относился к китайской эпиграфике, ценя ее и как точное воспроизведение надежных, проверенных текстов; и как фиксацию образцов графического и каллиграфического искусства; и как источник исторических сведений. О своих коллекциях он писал и в своих китайских дневниках[2]; и в знаменитой «Поэме о поэте»[3], где «Поэме о каллиграфе» посвящен особый раздел; и в «Китайской народной картине», и в специальной статье «Артист-каллиграф и поэт о тайнах и искусстве письма: Китайская поэма»[4] — не говоря уже о том, что материалы своей коллекции он охотно предоставлял своим ученикам[5]. Подробнее о собирательской деятельности можно прочесть также в многочисленных (главным образом, на китайском языке) статьях Б. Л. Рифтина, из которых главная в книге «Редкие китайские народные карти-

[1] О переписчике текста стелы Ань И-чжи и гравировщике Ань Мине других сведений найти не удалось.

[2] См.: *Алексеев В. М.* В старом Китае: Дневники путешествия 1907 г. М., 1958.

[3] См.: *Алексеев В. М.* Китайская поэма о поэте: Стансы Сыкун Ту (837—908). 詩品 ◦ 唐司空圖撰 ◦ Перевод и исследование. С приложением китайских текстов. Пг., 1916.

[4] См.: Алексеев В. М. Артист-каллиграф и поэт о тайнах и искусстве письма: Китайская поэма // Советское востоковедение. Т. IV. М., 1947.

[5] См. например: *Петров А. А.* Ван Би (226—249): Из истории китайской философии. М.; Л., 1936.

ны из советских собраний» [1]; и в статьях Л. Н. Меньшикова [2], где говорится и об особом интересе ученого к эстампажам, фиксирующим шедевры каллиграфии, воспроизводящие наиболее значительные тексты.

Среди эстампажей, собранных В. М. Алексеевым, особое место занимают такие тексты, которые по существу являются документами, предоставляющими историкам сведения, нередко отсутствующие во всех других источниках. Таковы эстампажи, которые фиксируют историю изготовления и установки эпиграфических памятников. В этого рода надписях, как бы предисловиях к выбитым на камне текстам, содержатся сообщения о том, кто, где, когда заказал изготовление памятника, кто из вышестоящих поощрял и обеспечивал произведение работ, какой каллиграф переписал текст, кто гравировал и кто устанавливал эти стелы, каковы обстоятельства, вызвавшие к жизни это мероприятие. Часто сообщаемые здесь сведения уникальны. Такие эстампажи В. М. Алексеев выделил в особое хранение, всего 21 эстампаж в отдельной коробке, и можно уверенно утверждать, что он собирался посвятить этим текстам серию исследований, сопровождаемых полным комментированным их переводом и научным описанием эстампажей, соотносимых с данным документальным текстом.

Уверенность в таком намерении ученого основывается не только на отборе им указанных текстов. Еще во время первого пребывания в Китае (1906—1909 гг.), он в 1907 г. принял участие в экспедиции по Северному Китаю, организованной тогдашним главой французской синологии Э. Шаванном. В. М. Алексеев неоднократно отмечает в своем дневнике насыщенность проезжаемых ими мест эпиграфическими памятниками. Он записывает свою мечту: поселиться где-то в провинции года на два-три для сбора и изучения этих неоценимых материалов. Но нельзя: надо ехать дальше по графику путешествия. Тем не менее благодаря члену экспедиции «эстамперу» Цзуну, имя которого возникает в дневнике много раз, много эстампажей удалось снять «на ходу» — и эти «натерки» составили основу коллекции В. М. Алексеева.

В бумагах В. М. Алексеева, при разборке его архива, была обнаружена вчерне написанная статья «Основание первого этнографического музея в Китае в XI в.», где главное — полный перевод стелы, поставленной Ли Чи, одним из помощников Люй Да-фана (1027—1093), видного государственного деятеля конца XI в. Статья посвящена истории основания знаменитого музея Бэйлинь («Лес стел») в Сиани. Первыми экспонатами оказались стелы с полным текстом произведений конфуцианского канона — они и сейчас составляют весьма значительную часть собрания Бэйлиня. Когда была написана статья, точно не устанавливается, но есть осно-

[1] *Рифтин Б. Л.* О китайском лубке и его русских собирателях // Редкие китайские народные картины из советских собраний. Л.; Пекин, 1991. С. 1—20.

[2] *Меньшиков Л. Н.* Китайские коллекции акад. В. М. Алексеева: лубок, эстампаж, почтовая бумага, художественный конверт // Страны и народы Востока. I. М., 1959; *Он же.* В. М. Алексеев как коллекционер // Литература и культура Китая: Сб. статей к 90-летию академика Василия Михайловича Алексеева. М., 1972.

вание полагать, что около 1915—1917 гг. И вот почему. В собрании В. М. Алексеева есть полный набор эстампажей с упомянутых «классиков на камне». В. М. Алексеев составил их, этих эстампажей, полное описание, предназначавшееся для публикации в «Известиях императорской Академии Наук». Имеется корректура этого описания (хранится в домашнем архиве семьи Алексеевых—Баньковских), датированная 20 апреля 1915 г. Значит, описание было завершено не позднее, чем к началу 1915 г. Были отпечатаны отдельные оттиски статьи, но сам номер ИИАН не вышел — видимо, в результате Первой мировой войны, революций 1917 г. и последовавшей Гражданской войны. Можно не сомневаться, что статья о первом эпиграфическом музее мыслилась как вводная к описанию «каменных классиков», но она не была полностью завершена — в силу тех же обстоятельств. А потом, в советское время, эпиграфика, каллиграфия были объявлены «феодальными науками» (даже «лженауками»), и возможности публикаций посвященных им исследований практически были сведены к нулю. Только через десятилетия дочери академика М. В. Баньковской удалось при моем участии расшифровать черновик ее отца и опубликовать с составленным мною подробным обширным субкомментарием в журнале «Эпиграфика Востока» (XXIII, 1985, см. эту публикацию выше). Позднее были обнаружены и оттиски неопубликованной статьи с описанием стел. Сейчас мы публикуем соединившиеся, наконец, две части работы В. М. Алексеева, воспроизводя факсимиле полный текст оттиска.

Л. Н. Меньшиков

Эстампажи стелъ музея Бэй Линь 碑林 въ г. Си ань фу 西安府.

Тексты китайскихъ классиковъ въ танской редакціи 836 г. и позднѣйшихъ.

Отдѣлъ первый: полные тексты.

I. 周易 *Чжоу И*, «Чжоу'ская редакція Книги Превращеній», въ истолкованіи *Ванъ Би* 王弼.

I,1. Листъ 1. Часть первая: 周易上經乾傳第一. Гуа: 乾. 坤. 屯. 蒙. 需. 訟. 師. 比. 小畜. 履. NB. Лѣвыя части текста продолжаются на слѣдующемъ листѣ, гдѣ находятся начала главъ (толкованій гуа): ши сяо сюй.

I,2. Листъ 2. а) Продолженіе текста перваго листа (см.). б) Часть вторая: 周易上經泰傳第二. Гуа: 泰. 否. 同人. 大有. 謙. 豫. 隨. 蠱. 臨. 觀. Въ концѣ: 周易卷第二. в) Начало части третьей: 周易上經噬嗑傳第三. Видны гуа: 噬嗑. 无妄. 離.

I,3. Листъ 3. а) Продолженіе текста втораго листа (части третьей). Видны начала слѣдующихъ гуа: 賁. 剝. 復. 大畜. 頤. 大過. 習坎. Въ концѣ: 周易卷第三. б) Начало части четвертой: 周易下經咸傳第四. Видны слѣдующія гуа: 咸. 遯. 大壯. 明夷. 睽. 蹇. 損. 益.

I,4. Листъ 4. а) Продолженіе третьяго листа (части четвертой). Видны начала слѣдующихъ гуа: 恒. 晉. 家人. 解. Въ концѣ: 周易卷第四. б) Начало части пятой: 周易下經夬傳第五. Видны начала слѣдующихъ гуа: 夬. 萃. 升. 井. 震. 艮. 歸妹.

I,5. Листъ 5. а) Продолженіе четвертаго листа (части пятой). Видны начала слѣдующихъ гуа: 姤. 困. 革. 鼎. 漸. б) Начало части шестой: 周易下經豐傳第六. Видны начала слѣдующихъ гуа: 豐. 旅. 兌. 渙. 中孚. 小過. 既濟. 未濟.

I,6. Листъ 6. а) Продолженіе пятаго листа (части шестой). Видны начала слѣдующихъ гуа: 巽 и 節。Въ концѣ: 周易卷第六。б) Начало седьмой части: 周易繫辭上第七, въ истолкованіи *Хань Канбо* 韓康伯。Въ концѣ: 周易卷第七。

I,7. Листъ 7. а) Часть восьмая: 周易繫辭下第八, въ истолкованіи *Хань Канбо*. б) Начала части девятой: 周易說卦第九韓康伯注。

I,8. Листъ 8. а) Продолженіе седьмого листа (части девятой). Въ концѣ: 周易卷第九。б) Начала особой главы: 周易略例, въ толкованіи *Ванъ Би*.

I,9. Листъ 9. Конецъ главы и книги. Неполная площадь памятника.

II. 毛詩 *Мао Ши* (Шицзинъ), «Книга (древнихъ) Стихотвореній», редакціи 毛萇 Мао Чана.

II,1. Листъ 1. Начало части первой: 毛詩卷第一。毛詩國風。鄭氏箋。(толкованія *Чжэнъ Сюаня*, предпосылаемыя каждый разъ тексту).

II,2. Листъ 2. Продолженіе первой главы и правыя части второй. Го Фынъ.

II,3. Листъ 3. Продолженіе (лѣвыя части) второй главы и правыя части третьей. Го Фынъ.

II,4. Листъ 4. Продолженіе (лѣвыя части) третьей главы и правыя части четвертой. Го Фынъ.

II,5. Листъ 5. Продолженіе (лѣвыя части) четвертой главы и начала (правыя части) пятой. Го Фынъ.

II,6. Листъ 6. Продолженіе (лѣвыя части) пятой главы и вся глава шестая. Го Фынъ.

II,7. Листъ 7. Глава седьмая и правыя части главы восьмой Го Фынъ.

II,8. Листъ 8. Лѣвыя части главы восьмой. Вся глава девятая. Правыя части главы десятой. Го Фынъ и Сяо я.

II,9. Листъ 9. Продолженіе (лѣвыя части) текста главы 10; вся глава 11; правыя части двѣнадцатой. Сяо Я.

II,10. Листъ 10. Продолженіе (лѣвыя части) главы 12; правыя части главы 13. Сяо Я.

II,11. Листъ 11. Продолженіе (лѣвыя части) главы 13; глава 14; правыя части главы 15. Сяо Я.

II,12. Листъ 12. Продолженіе (лѣвыя части) главы 15. Сяо Я. Правыя части главы 16. Да Я 毛詩大雅。

II,13. Листъ 13. Продолженіе (лѣвыя части) главы 16; глава 17 (правыя части). Да Я.

II,14. Листъ 14. Продолженіе (лѣвыя части) главы 17 и правыя части главы 18. Да Я.

II,15. Листъ 15. Продолженіе (лѣвыя части) главы 18 и правыя части главы 19. Чжоу Сунъ 毛 詩 周 頌。

II,16. Листъ 16. Окончаніе (лѣвыя части) главы 19 (Чжоу Сунъ) и глава 20, содержащая Шанъ Сунъ 商 頌 и Лу Сунъ 魯 頌。 Конецъ Ши Цзина.

III. 尙 書 *Шанъ Шу* (Шуцзинъ), классическая книга древнихъ исторій-романсовъ, въ истолкованіи 孔 穎 達 Кунъ Инда.

III,1. Листъ 1. Правыя части «Предисловія» 尙 書 序 и второй книги 舜 典 第 二。 虞 書。 孔 氏 傳。

III,3. Листъ 3. а) Глава III: 夏 書, содержащая статьи: 禹 貢。 甘 誓。 五 子 之 歌。 胤 征。 б) Правыя части главы IV: 商 書, въ которой видны начала статей: 湯 誓。 湯 誥。 伊 訓。 太 甲 上 и 太 甲 中。

III,4. Листъ 4. а) Лѣвыя части главы IV: 商 書, въ которой видны начала статей: 仲 虺 誥。 太 甲 下。 咸 有 一 德。 б) Правыя части главы V: 商 書。 Видны начала статей: 盤 庚 上。 盤 庚 中 下。 (說 命) 下 第 十 四。 高 宗 肜 日。 微 子。

III,5. Листъ 5. а) Лѣвыя части главы V. Видны начала статей: 盤 庚 中。 說 命 中。 西 伯 戡 黎。 б) Правыя части главы VI: 周 書。 Видны: (泰) 誓 上 第 一。 泰 誓 中。 泰 誓 下。 牧 誓。 武 成。

III,6. Листъ 6. а) Лѣвыя части главы VI. б) Глава VII (почти вся, за весьма незначительными исключеніями). Статьи: 洪 範。 旅 獒。 金 縢。 大 誥。 微 子 之 命。

III,7. Листъ 7. а) Лѣвыя, конечныя части главы VII. б) Глава VIII: содержащая: 康 誥。 酒 誥。 梓 材。 召 誥。

III,8. Листъ 8. а) Глава IX, содержащая: 洛 誥。 多 士。 無 逸。 б) Правыя части главы X. Видно лишь начало статьи 君 奭。

III,9. Листъ 9. а) Лѣвыя части главы X; видны начала главъ: 蔡 仲 之 命。 多 方。 立 政。 б) правыя части главы XI; видны начала главъ: 周 官 и 君 陳.

III,10. Листъ 10. а) Лѣвыя части главы XI; видны начала статей: 顧 命。 康 王 之 誥。 Правыя части главы XII; видны начала статей: 畢 命。 呂 刑。

III,11. Листъ 11. а) Лѣвыя части (конечныя) главы XII; видны начала статей: 君 牙。 冏 命。 б) Главы XIII, содержащая статьи: 文 侯 之 命。 費 誓。 秦 誓。

IV. 春 秋 左 傳 *Чуньцю, Цзочжуань*: Конфуціева лѣтопись и распространительныя толкованія на нее Цзо Цюмина.

IV,1. Листъ 1. Правыя части «Предисловія» Ду Юй'я 杜預, называемаго 春秋左氏傳序, въ двухъ верхнихъ колоннахъ. Начиная съ 3-ей — продолженіе книги первой, начатой на листѣ 3, во второй колоннѣ (см. IV,3).

Весь текстъ предисловія Ду Юй'я и книги первой расположенъ на трехъ первыхъ листахъ.

IV,2. Листъ 2. Двѣ верхнихъ колонны продолжаютъ и заканчиваютъ предисловіе Ду Юй'я (см. Л. I). Въ концѣ второй колонны видно начало книги первой: 春秋經傳集解隱公第一。杜氏。盡十一年。 Остальныя колонны — продолженіе книги I.

IV,3. Листъ 3. а) 1-ая колонна (гориз.) — продолженіе предисловія Ду Юй'я, начатаго на первомъ листѣ. 2-ая колонна — начало текста книги первой (см. IV,2), заканчивающейся въ послѣдней колоннѣ словами: 春秋卷第一。 б) Правыя части книги II: 桓公第二。盡十八年, оканчивающейся на пятомъ листѣ.

IV,4. Листъ 4. Продолженіе (среднія части) книги II, начатой на третьемъ листѣ. Первыя слова вверху направо: 華父督見。

IV,5. Листъ 5. Продолженіе (крайнія лѣвыя части) книги II, начатой на третьемъ листѣ и продолженной на четвертомъ. б) Начало (правыя части) книги III: 莊公第三。盡三十二年。 Послѣднія слова первой колонны: 冬夫人姜氏會齊。

IV,6. Листъ 6. Среднія части книги III (см. IV,5). Первыя слова справа, въ первомъ ряду: 經三年春王正月溺會。 Послѣдняя строфа третьяго ряда начинается словами: 傳十二年秋宋萬弒。

IV,7. Листъ 7. а) Окончаніе (лѣвыя крайнія части) книги III, начатой на 5-омъ листѣ и продолженной на 6-омъ. б) Правыя части книги IV: 閔公第四。盡二年。

IV,8. Листъ 8. а) Лѣвыя части книги IV (см. IV,7). б) Начало (правыя части) книги V: 僖上第五。盡十五年。

IV,9. Листъ 9. Среднія части книги V (см. IV,8). Первыя слова второй колонны перваго ряда: 經二年春王正月城楚丘。

IV,10. Листъ 10. а) Лѣвыя части (окончаніе) книги V (см. IV,8 и IV,9). б) Начало книги VI: 僖中第六。盡十六年。

IV,11. Листъ 11. Среднія части книги VI; вторая строфа перваго ряда начинается словами: 傳十六年春。隕石于宋。

IV,12. Листъ 12. Лѣвыя, конечныя части книги VI (см. IV,10 и IV,11). Первыя слова первой строфы второго ряда: 傳廿一年春。宋人爲鹿上。

IV,13. Листъ 13. Начало (правыя части) книги VII: 僖下第七。盡三十三年。 Верхняя часть истерта. Первыя слова должны быть:

經二十有七年春。杞子來朝。Начало первой строфы второго ряда: 傳廿八年春。晉侯將伐曹。

IV,14. Листъ 14. а) Лѣвыя части (окончаніе) книги VII (см. IV,13). Первая строфа перваго ряда начинается словами: 經廿有八年春。晉侯... б) Первыя строки книги VIII (все начало истерто): 文上第八。盡?? 年。См. Suppl.

IV,15. Листъ 15. Продолженіе книги VIII (см. IV,14). Видны редакціонныя отмѣтки: 杜氏盡?年。Послѣднял строфа послѣдняго ряда начинается словами: 傳。十年春。晉人伐秦。取少梁。

IV,16. Листъ 16. а) Продолженіе и окончаніе книги VIII (см. IV,14 и 15). б) Начало книги IX: 文下第九。盡十八年, начинающейся словами: 經十有一年春。

IV,17. Листъ 17. Продолженіе книги IX (см. IV,16). Первая отдѣльная строфа перваго ряда: 經十有二年春。王正月。邾伯來奔。

IV,18. Листъ 18. а) Окончаніе (лѣвыя части) книги IX (IV,16 и IV,17). б) Начальныя (правыя) части книги X: 宣上第十。盡十一年。

IV,19. Листъ 19. Среднія части книги X (см. IV,18). Вторая строфа перваго ряда: 傳元年春。王正月。公子遂如齊逆...

IV,20. Листъ 20. Лѣвыя, послѣднія части книги X (см. IV,18 и 19). Первыя правыя части книги XI: 宣下第十一。盡十八年。

IV,21. Листъ 21. Среднія части книги X (IV,20). Первыя слова перваго ряда: 敢布腹心君實...

IV,22. Листъ 22. а) Лѣвыя, послѣднія части книги XI (см. IV,20 и 21). б) Начало кн. XII: 成上第十二。盡十年。

IV,23. Листъ 23. Среднія части книги XII. Первыя слова перваго ряда: 師及齊師(戰于)新築。

IV,24. Листъ 24. Окончаніе книги XII. Первыя верхнія слова: 以藏禮禮以行義(成傳二年)。

IV,25. Листъ 25. а) Послѣднія строки книги XII. б) Начальныя, правыя части книги XIII: 成下第十三。盡十八年。

IV,26. Листъ 26. Среднія части книги XIII. Первыя слова перваго ряда: 至曰温吾故也(成傳十一年)。

IV,27. Листъ 27. Окончаніе (лѣвыя части) книги XIII. Послѣднія слова листа: 春秋第十三。

IV,28. Листъ 28. Правыя части книги XIV: 襄元。第十四。盡九年。

IV,29. Листъ 29. Среднія части книги XIV; первыя слова: (營)宋華元衛孫(林父)曹人。

IV,30. Листъ 30. а) Лѣвыя, послѣднія части книги XIV. б) Начальныя (правыя) части книги XV: 襄二第十五。盡十五年。

IV,31. Листъ 31. Среднія части книги XV. Первыя слова: 如役偪陽....

IV,32. Листъ 32. а) Окончаніе (лѣвыя части) книги XV. б) Начальныя части книги XVI: 襄三。第十六。盡廿二年。

IV,33. Листъ 33. Среднія части книги XVI. Первыя слова листа: 傳(十六)年春葬晉悼平...

IV,34. Листъ 34. а) Окончаніе (лѣвыя части) книги XVI. б) Начальныя (правыя) части книги XVII: 襄四(年)。第十七。盡廿五年。

IV,35. Листъ 35. Среднія части книги XVII; второй абзацъ перваго ряда: 傳廿三年春。杞孝公卒。

IV,36. Листъ 36. а) Лѣвыя (послѣднія) части книги XVII; б) первыя (правыя) части книги XVIII: 襄五。第十八。盡廿八年。

IV,37. Листъ 37. Среднія части (А) книги XVIII. Второй абзацъ перваго ряда начинается словами: 傳廿六年春。秦伯之弟鍼...

IV,38. Листъ 38. Среднія части (Б) книги XVIII. Первыя слова: 子鮮(在右宰穀曰)子鮮在何益。

IV,39. Листъ 39. а) Лѣвыя части (окончаніе) книги XVIII и б) начало (правыя части) кн. XIX: 襄六。第十九。盡廿一年。

IV,40. Листъ 40. Среднія части кн. XIX. Первыя слова: 師徒以討之。

IV,41. Листъ 41. а) Лѣвыя части (конецъ) кн. XIX. б) Начало кн. XX: 昭元。第廿。盡三年。

IV,42. Листъ 42. Среднія части книги XX. Первыя слова: (之)使(子羽辭曰)以敝邑...

IV,43. Листъ 43. а) Окончаніе (лѣвыя части) книги XX. б) Начало кн. XXI: (昭二)第廿一。盡(?)年。Первыя слова должны быть: 經四年 (истерто).

IV,44. Листъ 44. Среднія части (А) кн. XXI. Абзацъ перваго ряда: 傳。四年春。王正月。許男如...

IV,45. Листъ 45. Среднія части (Б) книги XXI. Первыя слова: 從古以然是以先王務脩。....

IV,46. Листъ 46. а) Окончаніе (лѣвыя части) кн. XXI. б) Начальныя (правыя) части кн. XXII: 昭三。第廿二。盡十二年。

IV,47. Листъ 47. Среднія части кн. XXII. Первая половина перваго ряда отсутствуетъ. Видны слова: (哀)公元妃奠(邛姬生悼大子 etc)... 師二妃生公子留。

IV,48. Листъ 48. а) Конечныя (лѣвыя) части книги XXII. б) Начальныя части кн. XXIII: 昭四(年)。第廿三。盡十七年。

IV,49. Листъ 49. Среднія части (А) книги XXII. Первыя слова: 傳十二年(春叔弓圍)費弗克敗...

IV,50. Листъ 50. Среднія части (Б) книги XXIII. Первыя слова: 上(何適而可)衆曰(與之乃)奉蔡公...

IV,51. Листъ 51. а) Конечныя строки книги XXIII. б) Начальныя части кн. XXIV: 昭五。第廿四。盡廿二年。

IV,52. Листъ 52. Среднія части кн. XXIV. Первыя слова второй строки (первая истерта): 寇出新客禁舊客。

IV,53. Листъ 53. а) Конечныя части кн. XXIV. б) Начальныя (правыя) части кн. XXV: 昭六。第廿五。盡廿六年。

IV,54. Листъ 54. Среднія части кн. XXV. Первыя слова четвертой строки (три строки истерты): 還循山而南徐鉏丘弱。

IV,55. Листъ 55. а) Конечныя (лѣвыя) части книги XXV. б) Начальныя части книги XXVI: 昭七。第廿六。盡廿二年。

IV,56. Листъ 56. Среднія части кн. XXVI. Первыя слова (второго абзаца: 傳。廿七年。春。公如齊。公...

IV,57. Листъ 57. Конечныя части книги XXVI.

IV,58. Листъ 58. Начальныя правыя части кн. XXVII: 定上。第廿七。盡七年。

Def.: нижнія части послѣдняго ряда.

IV,59. Листъ 59. а) Конечныя лѣвыя части кн. XXVII. б) Начальныя части кн. XXVIII (заголовокъ истертъ): (定下。第)廿八。

IV,60. Листъ 60. Начальныя части (заголовокъ на IV,59) книги XXVIII: 盡十五年。

IV,61. Листъ 61. а) Конецъ (лѣвыя части) кн. XXVIII. б) Начало (правыя части) кн. XXIX: 哀上。第廿九。盡十三年。

IV,62. Листъ 62. Среднія части (А) книги XXIX. Шестая строка перваго ряда: 蔡人男女以辨使疆于江。

IV,63. Листъ 63. Среднія части (Б) кн. XXIX. Вторая строка послѣдняго ряда: 邑爲虛夏公會單。

IV,64. Листъ 64. Конецъ книги XXIX. Вторая строка перваго ряда: 子常易之所以敗我也。

IV,65. Листъ 65. а) Начальныя части и конецъ кн. XXX: 哀下。第卅。盡廿七年。 б) Начальныя части «Послѣсловія» (後序) Ду Юй'я (послѣдній рядъ).

IV,66. Листъ 66. а) Среднія части кн. XXX. Первыя слова: (醉而殺之)而逃子(我盟...)。 б) Среднія части «Послѣсловія».

IV,67. Листъ 67. Послѣднія части кн. XXX и «Послѣсловія». Первыя слова девятой строки: 惡也而況人乎。

V. 春秋公羊經傳解詁 *Чуньцю Гунъ янъ цзинъ чжуань цзи гу.* Истолкователь Конфуціевой лѣтописи *Гунъ янъ Гао* и примѣчанія къ его тексту ученаго *Хэ Сю* 何休。

V,1. Листъ 1. а) Предисловіе *Хэ Сю*: 漢司空掾任城樊何休序; б) Первыя части книги 1-ой: 隱公第一。何休學。

V,2. Листъ 2. а) Лѣвыя части кн. I. б) Начальныя части кн. II: 桓公第二。

V,3. Листъ 3. а) Лѣвыя части кн. II. б) Правыя части кн. III: 莊公第三。

V,4. Листъ 4. а) Среднія части кн. III. Третья строка перваго ряда: 之秋築王妃之館于外何。

V,5. Листъ 5. а) Лѣвыя, послѣднія части кн. III. б) Книга IV: 閔公第四。в) Начала (правыя части) книги V: 僖公第五。

V,6. Листъ 6. Среднія части (А) кн. V. Вторая строка: 而文不與文曷爲不與。

V,7. Листъ 7. Среднія части (Б) книги V. Вторая строка: 于慶父自南涘北面而哭。

V,8. Листъ 8. а) Конечныя части кн. V. б) Начала кн. VI: 文公第六卷五。

V,9. Листъ 9. а) Концы книги VI. б) Начала книги VII: 宣公第七。

V,10. Листъ 10. Концы кн. VII: (成公第) 八卷七。

V,11. Листъ 11. Среднія части кн. VIII. Первая строка: 月辛酉葬我君宣公。無冰。

V,12. Листъ 12. а) Конечныя части кн. VIII. б) Начала книги IX: 襄公第九。卷八。

V,13. Листъ 13. Среднія части книги 9-ой. 4-ая строка: 婁人滕人薛人小邾婁人。

V,14. Листъ 14. а) Послѣднія части книги IX. б) Начала книги X: 昭公第十卷九。

V,15. Листъ 15. а) Конецъ кн. X. б) Начало кн. XI: 定公第十一。卷十。

V,16. Листъ 16. а) Концы кн. XI. б) Начала кн. XII: (哀公第) 十二。

V,17. Листъ 17. Концы книги XII.

VI. 春秋穀梁傳集解 *Чуньцю Гулянъ чжуань цзи цзѣ*. Распространитель Конфуціевой лѣтописи *Гулянъ Чи*, въ истолкованіи *Фань Нина* 范甯。

VI,1. Листъ 1. Предисловіе *Фань Нина*: 春秋穀傳梁序。

VI,2. Листъ 2. а) Части продолженія и окончаніе предисловія Фань Нина. б) Начала книги I: 隱公第一。范甯集解。

VI,3. Листъ 3. а) Продолженіе рядовъ «Предисловія» и книги I. б) Начала книги II: 桓公第二。

VI,4. Листъ 4. а) Концы книги II. б) Начала книги III: 莊 公 第 三。

VI,5. Листъ 5. Продолженіе рядовъ книги III. Первая строка: 於 廟 則 已。尊 於 寢 則 已。

VI,6. Листъ 6. а) Концы книги III. б) Книга IV: 閔 公 第 四。 в) Начала кн. V: 僖 公 第 五。

VI,7. Листъ 7. Продолженіе рядовъ книги V. Первая строка: 單 而 曰 敗 勝 內 也 冬 十 月...

VI,8. Листъ 8. а) Конечные ряды книги V. б) Начальные ряды книги VI: 文 公 第 六。

VI,9. Листъ 9. Продолженіе рядовъ и конецъ книги VI.

VI,10. Листъ 10. а) Концы рядовъ кн. VI. б) Начальные ряды и конецъ книги VII: 宣 公 第 七。

VI,11. Листъ 11. Начала книги VIII: 成 公 第 八。

VI,12. Листъ 12. а) Конечные ряды книги VIII. б) Начальные ряды кн. IX: 襄 公 第 九。

VI,13. Листъ 13. Продолженіе рядовъ кн. IX. Первая строка: 曹 人 邾 人 于 戚 已 丑 葬 我....

VI,14. Листъ 14. а) Конечные ряды кн. IX. б) Начальные ряды книги X: 昭 公 第 十。

VI,15. Листъ 15. а) Продолженіе рядовъ и конецъ книги X. б) Начало книги XI: 定 公 第 十 一。

VI,16. Листъ 16. а) Продолженіе рядовъ и конецъ книги XI. Первая строка:...也 定 之 始 非。 б) Начала книги XII: (哀 公 第 十 二。)

VI,17. Листъ 17. Окончаніе книги XII. Послѣднія слова: 春 秋 穀 梁 卷 第 十 二。

VII. 禮 記 *Ли Цзи*, «Трактатъ о Церемоніяхъ».

VII,1. Листъ 1. а) Первые ряды предисловія *Линь Фу* къ главѣ Юэ Линъ (御 刪 定 禮 記 月 令 第 一。集 賢 院 學 士 尚 書 左 僕 射 兼 右 相 吏 部 尚 書 修 國 史 上 柱 國 晉 國 公 臣 林 甫 等 奉 勅 注。 б) Продолженіе начатой на второмъ листѣ главы Юэ Линъ.

VII,2. Листъ 2. а) Продолженіе предисловія Линь Фу. б) Начала (въ первомъ ряду) главы Юэ Линъ и ея окончаніе. Первая строка перваго ряда: 曰 若 謨 重 有 刪 定 乃 依...

VII,3. Листъ 3. а) Окончаніе рядовъ книги I. б) Начала кн. II: 禮 記 卷 第 二。曲 禮 第 二。 въ истолкованіи Чжэнъ Сюаня (鄭 氏 注。)

VII,4. Листъ 4. а) Продолженіе рядовъ кн. II. Вторая строка перваго ряда: 亦 禽 獸 之 心 乎。夫 唯 etc.

VII,5. Листъ 5. а) Послѣднія строки рядовъ книги II. б) Начало рядовъ кн. III: 檀弓 第四。

VII,6. Листъ 6. а) Продолженіе и окончаніе рядовъ кн. III. б) Начала книги IV: 檀弓 下。第五。

VII,7. Листъ 7. Продолженіе рядовъ книги IV. Вторая видимая строка перваго ряда: 宮及出命引之三步。

VII,8. Листъ 8. а) Продолженіе и окончаніе рядовъ книги IV. б) Начала книги V: 王制。第六。

VII,9. Листъ 9. Продолженіе рядовъ книги V. Первая видимая цѣликомъ строка: 土倍下土上土倍中土下。

VII,10. Листъ 10. Начала кн. VI: 曾子問。第七。

VII,11. Листъ 11. а) Окончаніе рядовъ кн. VI. б) Начала и конецъ главы: 文王廿 (№: табу слова 世) 子。第八。) Начала кн. VII: 禮運。卷 九 (только заглавія).

VII,12. Листъ 12. Начала рядовъ кн. VII: 昔者仲尼與於蜡賓事畢。

VII,13. Листъ 13. а) Концы рядовъ кн. VII. б) Начала рядовъ кн. VIII: 郊特牲。第十一。

VII,14. Листъ 14. Продолженіе рядовъ кн. VIII. Начало: ..... 之介君專席而....降尊以就....

VII,15. Листъ 15. а) Окончаніе рядовъ кн. VIII. б) Начала кн. IX: 玉藻。第十三。

VII,16. Листъ 16. Продолженіе кн. IX: 簨延龍卷以祭玄端而朝。

VII,17. Листъ 17. а) Окончаніе кн. IX. б) Начала кн. X: 喪服小記。第十五。

VII,18. Листъ 18. а) Конечные ряды книги X. б) Начала рядовъ кн. XI: 學記。第十八。

VII,19. Листъ 19. Продолженіе рядовъ кн. XI. Первыя слова: 尤命曰學學半其此之謂。

VII,20. Листъ 20. а) Конечные ряды кн. XI. б) Начала рядовъ кн. XII: 雜記 (истерто).

VII,21. Листъ 21. Продолженіе рядовъ кн. XII. 4-ая строка: 入自門至於阼階下而說。

VII,22. Листъ 22. а) Окончаніе рядовъ кн. XII. б) Начала рядовъ кн. XIII: 喪大記。第廿。

VII,23. Листъ 23. а) Конечные ряды кн. XIII. б) Начальные ряды кн. XIV: 祭法。第廿三。

VII,24. Листъ 24. Продолженіе рядовъ кн. XIV. Первая (послѣ истертыхъ) строка: 能出雲爲風雨見怪物皆...

VII,25. Листъ 25. а) Конечные ряды кн. XIV. б) Заглавіе и начала рядовъ кн. XV: 經 解。第 廿 六。

VII,26. Листъ 26. а) Начало перваго и продолженіе другихъ рядовъ кн. XV. Первая строка: 孔 子 曰。入 其 國 其 教 可 知。

VII,27. Листъ 27. а) Конечные ряды кн. XV. б) Начало рядовъ кн. XVI: 中 庸 第 卅 —。*Чжунъ Юнъ.*

VII,28. Листъ 28. а) Продолженіе рядовъ кн. XVI. б) Начало рядовъ и первыя части оглавленія кн. XVII. Чжунъ Юнъ.

VII,29. Листъ 29. Начало и продолженіе рядовъ кн. XVII.: 表 記 第 卅 二 .... 子 言 之 歸 乎 君 子 隱 而...

VII,30. Листъ 30. а) Конечные ряды кн. XVII. б) Начало рядовъ кн. XVIII: 奔 喪 第 卅 四。

VII,31. Листъ 31. а) Конечные ряды кн. XVIII. б) Начало рядовъ кн. XIX: 投 壺 第 四 十, въ томъ числѣ продолженіе рядовъ 大 學 *Да Сё.*

VII,32. Листъ 32. а) Конечные ряды кн. XIX, въ томъ числѣ начало и конецъ Да Сё. б) Начало рядовъ кн. XX: 冠 義。

VII,33. Листъ 33. Продолженіе рядовъ кн. XX. Первая строка: 字 之 成 人 之 道 也。

VII,34. Листъ 34. Окончаніе кн. XX. Первая строка неполнаго листа: 有 別 而 后 夫 婦 ....

VIII. 周 禮 *Чжоу Ли*, «Чжоускія Церемоніи и Чины», въ истолкованіи *Чжэнъ Сюаня* (鄭 氏 注)。

VIII,1. Листъ 1. Остатки знаковъ указываютъ, что эта книга должна, собственно, идти во слѣдъ 毛 詩 Мао Ши (Серія II).—Начало книги I: 周 禮 卷 第 一。天 官 冢 宰 上 第 一。Неполный листъ.

VIII,2. Листъ 2. Продолженіе рядовъ кн. I. Начальная (правая) строка: 乃 立 天 官 冢 宰。

VIII,3. Листъ 3. а) Окончаніе рядовъ кн. I. Начальные ряды кн. II: 天 官 冢 宰 下 第 二。

VIII,4. Листъ 4. а) Окончаніе рядовъ кн. II. б) Начальные ряды кн. III: 地 官 司 徒 第 三。

VIII,5. Листъ 5. Продолженіе рядовъ кн. III. Вторая строка: 人 胥 十 有 二 人 徒 百 有 廿 人。

VIII,6. Листъ 6. а) Конечные ряды кн. III. б) Начальные ряды кн. IV: 地 官 司 徒 下。

VIII,7. Листъ 7. Продолженіе рядовъ кн. IV. Первая строка: (而 三 旬) 稍 縣 都 皆 無 過 十。

VIII,8. Листъ 8. а) Конечные ряды кн. IV. б) Начальные ряды кн. V; 春 官 宗 伯 第 五。

VIII,9. Листъ 9. Продолженіе рядовъ кн. V. Первая строка: 天府上士一人中士一人。

VIII,10. Листъ 10. а) Концы (сильно истертые) книги V. б) Начала книги VI (истерты): 春官宗伯下。

VIII,11. Листъ 11. а) Окончаніе рядовъ кн. VI. б) Начала кн. VII: 夏官司馬第七。

VIII,12. Листъ 12. а) Концы кн. VII. б) Начала кн. VIII: 夏官司馬下。

VIII,13. Листъ 13. Продолженіе и окончаніе рядовъ книги VIII. Вторая строка: 夫士庶子之數以詔王治。

VIII,14. Листъ 14. Начала рядовъ книги IX: 秋官司寇第九。

VIII,15. Листъ 15. а) Концы рядовъ кн. IX. б) Начала кн. X: 秋官司寇下。

VIII,16. Листъ 16. а) Окончаніе рядовъ кн. X. б) Начала кн. XI: 冬官考工記第十一。

VIII,17. Листъ 17. Продолженіе и окончаніе рядовъ книги XI. Первая строка: 資之或飭力以長地材。

VIII,18. Листъ 18. Начальные ряды кн. XII: 冬官考工記下。

VIII,19. Листъ 19. Окончаніе рядовъ книги XII. Вторая строка: 大夫紉 (вм. 純, табу императорскаго имени) 五夫人以勞諸侯。

IX. 儀禮 *И Ли*, «Трактатъ о Приличіи и Обрядахъ». Коментарій *Чжэнъ Сюаня* (鄭氏注).

IX,1. Листъ 1. Книга I: 儀禮卷第一。士冠禮。

IX,2. Листъ 2. а) кн. II: 士昏礼。б) Заглавіе (истертое) и начала рядовъ книги III: 士相見禮。

IX,3. Листъ 3. а) Начала и окончаніе кн. III. б) Начальные ряды кн. IV: 鄉飲酒禮。

IX,4. Листъ 4. а) Окончаніе рядовъ книги IV. б) Начала рядовъ кн. V: 鄉射禮。

IX,5. Листъ 5. Продолженіе рядовъ кн. VI. Первая строка: 東面北上賓少進主人以...

IX,6. Листъ 6. Окончаніе рядовъ книги V (верхнія части строкъ перваго ряда истерты). Первая строка: 執爵興主人階上。

IX,7. Листъ 7. Начала кн. VI: 燕禮。

IX,8. Листъ 8. а) Окончаніе рядовъ кн. VI. б) Начала кн. VII: 大射儀。

IX,9. Листъ 9. Продолженіе рядовъ книги VII. Вторая строка послѣдняго ряда: 觚升酌膳坐奠于薦。

IX,10. Листъ 10. а) Концы кн. VII. б) Начала кн. VIII: 聘禮。

IX,11. Листъ 11. Продолженіе рядовъ книги VIII. Третья строка: 載者所受。

IX,12. Листъ 12. а) Окончаніе книги VIII. б) Книга IX: 食大夫禮。в) Начала книги X: 覲禮。

IX,13. Листъ 13. а) Концы рядовъ кн. X. б) Начала рядовъ кн. XI: 喪服。子夏傳。

IX,14. Листъ 14. а) Концы рядовъ кн. XI. б) Начала рядовъ книги XII: 士喪禮。

IX,15. Листъ 15. а) Концы рядовъ кн. XII. б) Заглавіе и начала рядовъ кн. XIII.

IX,16. Листъ 16. а) Начало и конецъ перваго, и концы прочихъ рядовъ кн. XIII: 既夕禮。б) Начала рядовъ кн. XIV: 士虞禮。

IX,17. Листъ 17. а) Концы рядовъ кн. XIV. б) Начала рядовъ кн. XV: 牲饋食禮。

IX,18. Листъ 18. а) Концы рядовъ кн. XV. б) Начала рядовъ кн. XVI: (少牢)饋食禮。

IX,19. Листъ 19. а) Концы рядовъ кн. XVI. б) Начала рядовъ кн. XVII: 有司。

IX,20. Листъ 20. Продолженіе рядовъ кн. XVII. Вторая строка: 東面尸與侑北面尸。

IX,21. Листъ 21. Окончаніе рядовъ кн. XVII, и всего классика.

X. 論語 *Лунь Юй*, «Изреченія Конфуція».

X,1. Листъ 1. а) Предисловіе *Хэ Яня:* 論語序(關內侯臣何宴等上。б) Начала рядовъ книги I: 學而. в) Продолженіе рядовъ гл. 2-ой: 爲政 (съ § 3).

X,4. Листъ 4. а) Концы рядовъ книги III, начиная съ рядовъ главы 5-ой (§ 1,1). б) Начала рядовъ книги IV: 論語卷第四。述而第七。何晏集解。

X,5. Листъ 5. а) Концы рядовъ кн. IV. б) Книга V: 子罕第九。в) Начала рядовъ кн. VI: 先進第十一。

X,6. Листъ 6. а) Концы рядовъ кн. VI. б) Начала кн. VII: 子路第十三。

X,7. Листъ 7. а) Концы рядовъ книги VII. б) Начала рядовъ кн. VIII: 衞靈公第十五。

X,8. Листъ 8. а) Концы рядовъ кн. VIII. б) Книга IX: 陽貨第十七。в) Начала рядовъ книги X: 子張第十九。

X,9. Листъ 9. Окончаніе классика. Конечная строка: 論語卷第十。

XI. 孟子 *Мынъ цзы*, «Изреченія Мэнція».

XI,1. Листъ 1. Предисловіе *Чжу Си*: 孟子序。朱熹集註序說。

XI,2. Листъ 2. Начала рядовъ книги I: 孟子卷第一。梁惠王章句上。朱熹集註。

XI,3. Листъ 3. Продолженіе рядовъ книги I. Первая строка: 民欲與之偕亡。

XI,4. Листъ 4. а) Окончаніе рядовъ книги I. б) Начала рядовъ кн. II: 公孫丑章句上。

XI,5. Листъ 5. Продолженіе рядовъ кн. II. Первая строка: 之德百年而後崩。

XI,6. Листъ 6. а) Окончаніе рядовъ книги II. б) Начала рядовъ кн. III: 滕文公章句上。

XI,7. Листъ 7. Продолженіе рядовъ кн. III. Первая строка: 有爲者亦若是。

XI,8. Листъ 8. а) Окончаніе рядовъ кн. III. б) Начала рядовъ кн. IV: 離婁章句上。

XI,9. Листъ 9. Продолженіе рядовъ кн. IV. Первыя слова: 之工巧不以規矩。

XI,10. Листъ 10. а) Окончаніе рядовъ книги IV. б) Оглавленіе и первые ряды кн. V.

XI,11. Листъ 11. Начала и продолженіе рядовъ кн. V: 萬章章句上。

XI,12. Листъ 12. Продолженіе и окончаніе рядовъ кн. V. Первыя слова: 詩云娶妻如之何。

XI,13. Листъ 13. а) Окончаніе рядовъ кн. V. б) Начала кн. VI: 告子章句上。

XI,14. Листъ 14. Продолженіе рядовъ кн. VI. Первыя слова: 謂白與曰。

XI,15. Листъ 15. а) Окончаніе рядовъ кн. VI. б) Начала рядовъ кн. VII: 盡心章句上。

XI,16. Листъ 16. Продолженіе рядовъ кн. VII. Первыя слова: 得之有命。

XI,17. Листъ 17. Окопчаніе рядовъ кн. VII. Первыя слова: 不怨殺者。

XII. 爾雅 *Эр Я*, древній словарь.

XII,1. Листъ 1. Предисловіе *Го Пу* (郭璞) 爾雅序 и начала рядовъ кн. I.

XII,2. Листъ 2. а) Окончаніе предисловія Го Пу. б) Начало перваго и продолженіе прочихъ рядовъ кн. I: 爾雅卷上。郭璞注。釋詁 etc. в) Начало рядовъ кн. II (истерто. Вѣроятно: 爾雅卷中。)

XII,3. Листъ 3. Оглавленіе, начало прочихъ и конецъ послѣдняго ряда кн. II: 釋宮 и т. д.

XII,4. Листъ 4. а) Окопчаніе рядовъ кн. II. б) Начала кн. III: 爾雅卷下。釋草 и т. д.

XII,5. Листъ 5. Окончаніе рядовъ книги III и всего классика.

XIII. 孝經 *Сяо Цзинъ*, «Трактатъ о Сыновней Почтительности».

XIII,1. Предисловіе и текстъ (на одномъ листѣ).

Дополненія:

五經文字 *У цзинъ вэньцзы*, «Орѳографическій ключевой словарь знаковъ, встрѣчающихся въ классикахъ, съ предисловіемъ составителя Чжанъ Цаня 張參, датированнымъ 776 годомъ по Р. Хр. и излагающимъ исторію такихъ орѳографическихъ начинаній въ Китаѣ.

Suppl. 1. Листъ 1. Начальные ряды предисловія Чжанъ Цаня: 五經文字序例 и продолженіе рядовъ словаря (детерминативы: 木 . . . 酉).

Suppl. 2. Листъ 2. Продолженіе предисловія и рядовъ словаря. Первая строка: 不知而作之也。

Suppl. 3. Листъ 3. Продолженіе рядовъ словаря. Первая строка: 無? 十年夏六月有?

Suppl. 4. Листъ 4. Начала рядовъ книги второй: 五經文字卷中。

Suppl. 5. Листъ 5. Продолженіе рядовъ и окончаніе гл. 2-ой. Послѣднія слова — заголовокъ: 五經文字卷中。

Suppl. 6. Листъ 6. а) Продолженіе рядовъ кн. II. б) Начала книги III: 五經文字卷下。

Suppl. 7. Листъ 7. Продолженіе рядовъ кн. III. Первая строка: — 百一車部。

Suppl. 8. Листъ 8. Продолженіе и конецъ рядовъ кн. III съ датой на концѣ: «въ 3-ій годъ Цяньфу (876) Сунь, докторъ Шицзина, на основаніи собственнаго экземпляра, просмотрѣлъ вновь и редактировалъ (乾符三年孫毛詩博士自收以家本重校勘定七月十八日書). Гравировалъ Юй Цзупхуй 魚宗會。

Suppl. 9. Листъ 9. 五經文字。九經字樣。*Уцзинъ вэнь цзы* и *Цзю цзинъ цзы янъ*. а) Окончаніе рядовъ кн. III. б) 新加九經字樣壹卷。*Синь цзя Цзю цзинъ цзы янъ и цзюань*, новое дополненіе къ предыдущему орѳографическому словарю, составленное высшими чиновниками 權知汚 Цюань Чжимянь и 唐亥度 Танъ Сюаньду въ 833 г. (окончаніе см. въ Suppl. 10). в) Начало предисловія этихъ лицъ. г) Продол-

женіе детерминативныхъ рядовъ (告 sq.), начатыхъ на слѣдующемъ листѣ, и конецъ ихъ (внизу).

Suppl. 10. Листъ 10. Продолженіе предыдущаго (предисловія) и начала ключевыхъ рядовъ (отъ 木 до 久)。

Отдѣлъ второй: возстановленныя части (補 缺。)

Серія I: *Чжоу И.* №№ 7 и 9.

Серія II: *Мао Ши* 毛 詩。№№ 5—7—11—16.

II,16. 西 安 府 學 訓 導 薛 繼 愚 生 員 王 堯 典—Директоръ Сианьскаго Главнаго Училища Сюе Цзиюй и ученикъ Ванъ Яодянь (редакторы). 張 尙 德 鐫—Гравировалъ Чжанъ Шандэ.

Серія III: *Шанъ шу* 尙 書. №№ 4—9—11. На послѣднемъ листѣ, кромѣ того, еще части *И Ли* (儀 禮 補 缺 Или бу цюе).

III,11. Въ концѣ Шанъ шу: 西 安 府 學 官 葉 時 榮。生 員 王 堯 典 王 汝 魁。鐫 字 卜 大 臣。— Чиновникъ при Сианьскомъ Училищѣ: Ѣ Шижунъ. Ученики (штатные): Ванъ Яодянь и Ванъ Жукуй. Граверъ: Бу Дачэнь.

Серія IV: *Чуньцю Цзочжуань* 春 秋 左 傳。№№ 2—6—7—8—10—12—12ᵃ—12ᵃᵃ—14—14ᵃ—15—16—16ᵃ—18—18ᵃ—20—22—27—30—32—34—36—38—38ᵃ—39—41—41ᵃ—43—43ᵃ—46—46ᵃ—46ᵃᵃ—46ᵃᵃᵃ—48—48ᵃ—51—51ᵃ—53—53ᵃ—55—55ᵃ—57—59—61—61ᵃ—64—64ᵃ—67ᵃ—67ᵇ.

IV,2. Въ концѣ: 咸 寧 儒 學 訓 導 楊 于? 陳 倉 人—Янъ Юй? изъ Чэнь цан'а, директоръ Сяньнинскаго (Сианьскаго) Высшаго Классическаго Училища.

IV,14ᵃ. 卜 大 臣 刋, гравировалъ Бу Дачэнь.

Серія V: *Чуньцю Гунъянъ* 春 秋 公 羊。№№ 2—3—3ᵃ (+ части Цзо)—8—10—12—12ᵃ (+части Цзо)—12ᵃᵃ—14—16—17.

V,2. 咸 寧 儒 學 訓 導 楊 于? 陳 倉 人 — Янъ Юй?, директоръ Сяньнинскаго (Сианьскаго) Высшаго Классическаго Училища. 張 尙 德 刻 — Чжанъ Шандэ (граверъ) рѣзалъ.

V,3. (лишь части знаковъ) 張 尙 德 刋 Чжанъ Шандэ рѣзалъ.

V,3ᵃ. (左 傳 昭 公 第 六). Послѣ перваго текста: 卜 大 臣 刋, гравировалъ Бу Дачэнь.

V,12ᵃ. Кромѣ Гунъяна еще части Цзо (左 傳 宣 下 成 上).

V,14. 張 尙 德 刋 — Гравировалъ Чжанъ Шандэ.

Серія VI: *Чуньцю Гулянъ* 春 秋 穀 梁。№№ 3—4—6—8—8ᵃ—10—12—12ᵃ—15—16—17. 11 листовъ.

Серія VII: *Лицзи* 禮 記。№№ 3—8—13—17—22—25—28—30—32—34.

VII,13. (смутно): 卜 大 慶 刋, Бу Дацинъ гравировалъ.

Серія VIII: *Чжоу Ли* 周 禮。№№ 6—10—10ª—12—15—17—19.

VIII,15. 張 尙 德 刋, гравировалъ Чжанъ Шан дэ.

Серія IX: *И Ли* 儀 禮. №№ 6—8—10—12—14—15—18—21—21ª.

IX,21. Крупно: 大 明 萬 曆 戊 子 春 三 月 吉。補 經。府 學 官 葉 時 榮。蜀 綿 州 人。—Династіи Великой Минъ, годовъ правленія Вань Ли, годъ знаковъ моу и цзы, весной, въ третью луну (мартъ—апрѣль 1588 г.), въ счастливый день возстановилъ (текстъ) классика. Чиновникъ при Высшемъ Училищѣ Ѣ Шижунъ, изъ Сычуани, мѣстности Мяньчжоу. Мелко: 生 員 王 堯 典 王 汝 魁。鐫 字 匠 卜 大 臣 ученики Ванъ Яодянь и Ванъ Жукуй. Граверъ мастеръ—Бу Дачэнь. Отрывокъ: ...王 埕。字 白 衡。號 竹 溪。河 南 太 康 縣 人。由 戊 辰 進 士。前 任 巡 撫 甘 肅。服 闋 萬 曆 十....(?)—Ванъ Ти. Прозвище: Бохэнъ. Другое: Чжуци. Изъ губ. Хэнань, уѣзда Тай Канъ. Въ 1568 г. (?) сталъ кандидатомъ (цзинь ши). Бывшій губернаторъ Ганьсу. По траурѣ въ (?) годъ Ваньли....

Серія X: *Луньюй* 論 語。№№ 1—1ª—7—8—9.

Серія XII: *Эр Я* 爾 雅。№№ 1—2.

О НЕРЕАЛИЗОВАННЫХ НАУЧНЫХ ПЛАНАХ АКАДЕМИКА А. Н. САМОЙЛОВИЧА
(по архивным данным)

Г. Ф. Благова
Институт языкознания РАН
Москва

В своей многогранной научной деятельности А. Н. Самойлович традиционно (для востоковедения) и гармонически сочетал изучение современных тюркских языков, старописьменных литературных языков, истории литератур тюркских народов Средней Азии с текстологической работой и эдиционной практикой, а также с изучением фольклора и этнографии. Его учитель В. В. Бартольд, чьим ближайшим соратником и единомышленником он впоследствии стал, писал о нем: «А. Н. Самойловичу больше многих других русских востоковедов приходилось работать "в поле", добывать новый материал и изучать современную жизнь; но в то же время им не забывались основные задачи туркологии вообще — русской туркологии в частности — в области изучения прошлого» (цит. по: [1. С. 3]) (здесь и ниже сохранена терминология, употреблявшаяся до 30-х гг. XX в.: *туркология* вместо *тюркология*, *турецкий* вместо *тюркский*).

О своем пристрастии к полевым разысканиям Самойлович писал В. В. Бартольду: «Мне полезнее находиться на Востоке, чем на Вас[ильевском] Острове» (22.I.1921) [2]. О своем умении быстро устанавливать дружественные контакты с информантами, об увлеченности тюркологией ученый сообщал В. А. Гордлевскому (22.X.1912): «...здесь у меня нет вовсе друзей, которых наоборот так скоро нахожу, втираясь в мусульманскую среду. Питерскую жизнь приходится скрашивать воспоминаниями о летних скитаниях, во время которых имеешь возможность жить сердцем» ([3. С. 90], ср.: [4. С. 88]).

Предлагаемая статья строится на богатейших архивных материалах академика А. Н. Самойловича (РО РНБ и СПбФ АРАН), в значительной своей части описанных в 1966 г. Л. В. Дмитриевой. Директор Института востоковедения АН СССР в 1934—1938 гг., ученый был репрессирован и расстрелян 13 февраля 1938 г. [5]. Мы использовали также эпистолярные материалы из длительной (1906—1929) переписки А. Н. Самойловича и В. В. Бартольда, Самойловича и В. А. Гордлевского. О богатстве архивного фонда Самойловича свидетельствует тот факт, что в 1925 г. сам он писал о своем «обширном архиве... за-

конченных и незаконченных работ-рукописей» [6. С. 3]; в письме же от 31.X.1931 г. сообщает В. А. Гордлевскому, что работы его «за последнее время... выходят все реже и реже» [3. С. 91].

Учитель Самойловича лингвист-тюрколог П. М. Мелиоранский помог своему ученику глубоко овладеть основами и методом современной им теории общего языкознания, привил стремление к изучению, с одной стороны, тюркских живых народных говоров, а с другой — языка различных письменных памятников, видя в их совокупности важнейший из источников сравнительно-исторической грамматики тюркских языков. Многочисленные письма Мелиоранского, адресованные талантливому ученику, хранятся в СПбФ АРАН (ф. 782, оп. 2, ед. хр. № 28) и свидетельствуют о повседневной заботе учителя, готового и «потолковать о делах» его, и «заняться разбором трудных киргизских текстов» вместе с ним. Письмо же от 27.VII.1902 г. с сохранившимся конвертом («г. Асхабад. Почтовая контора. Студенту Императорского СПбургского университета А. Самойловичу до востребования») представляет собой настоящее руководство для проведения полевого обследования неизученных туркменских диалектов. Ученик старательно и скрупулезно выполнил наставления своего учителя. И недаром И. Ю. Крачковский в письме от 23.VII.1905 г. назвал Самойловича «великим туркменистом» (РО РНБ, ф. 671, ед. хр. № 209).

А. Н. Самойлович стоял на позициях сравнительно-исторического языкознания и использовал сравнительно-исторический метод как в лингвистических, так и в этнографических исследованиях. К такому выводу, аргументированному детальным разбором взглядов ученого, пришли современные языковеды В. Д. Аракин [7], К. М. Мусаев [8], Д. М. Насилов [9] и этнограф С. М. Абрамзон [10], проанализировавшие научное наследие Самойловича; этот вывод подкрепляется также архивными данными.

Одержимый страстью к овладению новым материалом в избранных им областях знания, блестяще эрудированный, одаренный живой и острой теоретической мыслью, ученый обладал редкой способностью, фиксируя новые филологические факты, тут же глубоко осмыслять их и, систематизируя, обобщая их, формулировать принципиально новые научные проблемы и темы, строить масштабные исследовательские планы, конкретизировать эти планы в виде научных программ и быстро находить им практическое применение.

Замыслы ученого были весьма перспективными, он призывал тюркологов «обрабатывать свое собственное поле, чтобы наилучшим образом подготовить почву для сравнительных работ более широкого алтайского, урало-алтайского и т. д. масштабов» [11. С. 156].

А. Н. Самойловичу принадлежит инициатива сравнительно-семасиологического и сравнительно-исторического изучения ряда лексико-семантических групп (см.: [8]). Это известные его статьи о тюркских числительных [11], о названиях дней недели (1923; 1925), о выражении понятий «богатый—бедный» [12]. Сюда же относится его незавершенная статья «Слово "рука" в языках тюркской системы» (10 рукописных листов, без даты; РНБ, ф. 671, разр. IV, ед. хр. № 122).

С целью коллективного сравнительно-семасиологического обследования тюркской лексики им была предложена специальная программа, а именно: выяснение различных, больших или малых, оттенков в значениях многочисленных тюркских, арабских, персидских, арабско-персидских и иных слов в различных языках тюркской системы в разные исторические эпохи, полный подбор этих слов — совершенно необходимая работа, которая «должна быть проделана преимущественно на местах силами отдельных национальных научных работников и научно-исследовательских учреждений при составлении полных, "академических" толковых словарей родного языка или в специальных исследованиях» [12. С. 66].

Ученым была также намечена программа для коллективного изучения тюркской антропонимии («составлять полные алфавитные списки с подробными указаниями, в каких случаях, в какую историческую эпоху, кому и почему давалось и дается данное имя» [13. С. 299]). Сам он собирал тюркские личные имена систематически на протяжении почти всей своей научной жизни, его картотека насчитывала более тысячи туркменских и ногайских имен [10. С. 189]. Самойлович надеялся, что коллективными усилиями можно будет «произвести весьма интересное в культурно-историческом отношении сравнительное исследование личных имен всего турецкого народа» [13. С. 299].

Замыслы создания сравнительной лексикологии тюркских языков им не были реализованы.

А. Н. Самойлович замышлял новаторскую для тюркологии своего времени работу — «Люди и природа в глазах туркмена» (РНБ, ф. 671, ед. хр. № 118: черновые материалы к статье. Автограф, карандашом. Б. д. 59 л.). Цель работы — показать, как в туркменском языке и в туркменских загадках отражается ви́дение мира туркменским народом. Сохранился развернутый исследовательский план: «А. Люди и природа в глазах туркмена. I. Человек в а) анатомическом и б) физиологическом отн[ошении]. II. [2 слова нрзб.] для человека природа и ее явления: а) небо и земля, б) растения, в) животные, а-α) неб[есные] светила; а-β) возд[ушные] явления; а-γ) земля—огонь—вода; а-δ) деление времени; в-α) мелкие звери; β) птицы дикие; γ) гады, рыбы; δ) насекомые. Б. Туркмен о себе. I. Духовная культура: а) религия; б) поверья; в) письменн[ость]; г) язык; д) развлеч[ения]: α) музыка; β) курение. II. Материальная культура: а) жилище; б) пища; в) постель, одежда, ее приготовление, обувь и принадлежности туалета; г) орудие; д) скот и птица; е) земледел[ие]; ж) ремесла и прочее; з) пути и средства общения» (ед. хр. 118, л. 1). Загадки занимают л. 2—31.

Не удалось ученому осуществить и намерение «сосредоточиться на работе по сравнительной грамматике турецких языков», хотя необходимые, с его точки зрения, заделы были им подготовлены: опубликованы грамматика крымско-татарского языка (1916) и грамматика современного османско-турецкого языка [6]; была уже написана узбекская грамматика, которую он собирался печатать [14]; обо всем этом — в

письме Бартольду от 4.VII.1925 г. Кроме того, ученый занимался общей классификацией тюркских языков, вырабатывая ее критерии на основе результатов сравнительно-исторического изучения этих языков, достигнутых в первой четверти XX в. (подробно см.: [9]).

В 20-е годы государственный масштаб задач языкового строительства, развернувшегося в стране, значительно потеснил личные научные замыслы А. Н. Самойловича, надолго отодвинув на задний план лингвоисторическую проблематику, и затормозил их осуществление. Ученый принимал активное участие в обсуждении и разрешении проблем латинизации алфавита для тюркских языков, уделяя особое внимание разработке теоретических основ новой письменности, был он привлечен и к дипломатической работе [15. С. 129]. По его словам (письмо В. В. Бартольду от 22.I.1921 г.), он ухватился «за возможность живой деятельности в Малой Азии, но в результате... застрял в Москве».

Много сил и времени отнимала также научно-педагогическая и научно-организаторская деятельность, осознаваемая А. Н. Самойловичем как жизненно необходимая, такая, без которой невозможно реализовать свои творческие планы. Он писал: «...теперь, ознакомившись ближе с запросами к нам на местах, я начал чувствовать, что мы — ленинградцы должны поспешить с пополнением наших турковедческих сил, ибо наличным силам не справиться одним с той массой работы, которая возлагается советской эпохой на советского турковеда, действующего в научном центре страны» (письмо к В. В. Бартольду от 20.VIII.1927 г.).

Занимаясь ответственной научно-организационной деятельностью, А. Н. Самойлович придерживался глубоконравственных принципов, изложенных им в черновом автографе «Записки в защиту В. В. Радлова против выступлений Банга»: «Никто не может считать себя свободным от проявления человеческой слабости в виде недостаточно сдержанного и беспристрастного отношения к недостаткам и ошибкам других, хотя каждый должен всемерно стремиться охранять и поддерживать добрые, доверчивые и дружественные отношения в семье ученых работников без различия, конечно, национальностей и рангов» (РНБ, ф. 671, разр. IV, ед. хр. 152, л. 16).

«Сквозной» темой А. Н. Самойловича и в эти годы продолжает оставаться история среднеазиатско-тюркской литературы и история соответствующих литературных языков. Неустанно разыскивая в своих поездках на Восток рукописи известных и прежде неведомых авторов, А. Н. Самойлович своими публикациями вводит вновь найденные тексты в научный оборот. Не только в нашей стране, но и за рубежом Самойлович считался одним из лучших знатоков среднеазиатско-тюркских манускриптов. Им были сформулированы три принципиальных условия, без выполнения которых не могут быть осуществлены ни научный перевод, ни лингвистическое комментирование средневековотюркского литературного памятника — как правило, при отсутствии его критического текста. Эти условия суть: 1) знание языка памятника во всех деталях, тонкостях, использование фундаментальных словарей, как, например, «Опыт словаря тюркских языков» В. В. Радлова; 2) пред-

варительная серьезная текстологическая работа над имеющимися списками; 3) широкое и всестороннее знакомство с литературой — исторической, историко-географической, этнографической (восточной, европейской, российской) (подробно см.: [16. С. 75]). По поводу осуществленного Неджиб Асимом издания средневекового тюркского текста XII в., в котором эти условия не были соблюдены, Самойлович пишет, что «лингвистический комментарий и османский перевод Неджиб Асима богаты преинтересными курьезами» (письмо В. В. Бартольду от 20.XI.1923 г.). Об огромной работе, проделанной ученым в области изучения тюркских литературных памятников и их языка, может свидетельствовать их длинный перечень (приведен в: [17. С. 62]).

Ближайшие задачи тюрколога в области изучения истории среднеазиатско-тюркской литературы и истории соответствующих литературных языков А. Н. Самойлович видел «1) в опубликовании и переводе неизданных памятников и во всестороннем обследовании их, 2) в детальном обследовании уже изданных и переведенных памятников, 3) в составлении, на основании накопившегося материала, предварительных сводных работ историко-литературного, грамматического и словарного характера, в виде "Опытов"» [18. С. XIV].

Одну из таких сводных работ А. Н. Самойлович выполнил еще в 1914 г. Это туркменская историческая поэма «Книга рассказов о битвах текинцев» Абду-с-Саттар казы, которую ученый издал, перевел, снабдил комментариями и обширным многоплановым исследованием, скромно названным «Введением» [18].

В его планы входило создание еще, по крайней мере, двух таких сводных работ. Во-первых, это «Грамматика чагатайского языка»: она представлена 174 рукописными листами (и полулистами) неравномерного заполнения, без даты (РНБ).

Во-вторых, это объемистая рукопись подготовленной, но не вполне еще законченной книги «"Турецкие этюды". Исследование по истории среднеазиатско-турецких литератур и языков» (более 846 рукописных листов, 1917—1918 гг.; РНБ, ф. 671. разр. IV, ед. хр. № 100). По мысли автора, этой большой книгой должен был быть подведен итог его работы над изданием, переводом и исследованием «Сборника стихотворений императора Бабура». На самом же деле Самойлович занимался исследованием всего известного тогда творческого наследия этого величайшего писателя тюркского средневековья. В архиве сохранился черновик, содержащий не только тексты стихов Бабура (как известно эти тексты были опубликованы Самойловичем), но также огромное количество его неизданных переводов этих стихотворений. Кроме того, имеется заготовка к работе «Наставление Бабура сыну» — это переписанное Самойловичем стихотворное сочинение Бабура «Мубайин» этико-правоведческого содержания. И наконец, многолетняя работа ученого над главным сочинением Бабура — его Записками, или «Бабур-наме», представлена его рецензией на английский перевод Записок [19] и тремя пачками выписок и заметок, носящих самый разный характер — лингвистический, текстологический, литературоведческий,

этнографический. В силу сложившихся трагических обстоятельств — ареста и расстрела Самойловича — эти три пачки выписок оказались не только в разных архивах, но и в разных описях внутри одного архива. Уже это обстоятельство частично как бы скрывает работу Самойловича над «Бабур-наме» от глаз нашего современника, знакомящегося с архивом ученого (так, например, случилось с Л. В. Дмитриевой, которая первой описала рукописные материалы Самойловича [20]).

В результате тщательных разысканий Самойловичем было установлено, какие стихотворения из «Дивана» воспроизведены в «Бабур-наме», т. е. было положено начало изучению истории создания средневекового сочинения.

Работая над переводом стихотворений Бабура, Самойлович стремился постичь (как мы бы теперь сказали) макроправила не только стихотворного текста, но и прозаического «Бабур-наме», язык и стиль, конкретное слово- и формоупотребление в языке писателя. Названное сочинение глубоко изучалось Самойловичем также в отношении как текстологии, так и перевода его ([18]; см. также: [20]). Занятия А. Н. Самойловича по исследованию текстов Бабура во время летнего отпуска 1915 г., проведенного в Териоки, в частности, увековечены шутливым четверостишием В. В. Бартольда: «Под финским небом хмурым / Нашел и я приют. / Сижу хоть не с Бабуром / В тоске по корректурам, / Которых все не шлют» (из письма А. Н. Самойловичу от 3/15. VI.1915 г.; СПбФ АРАН, ф. 782, оп. 1, ед. хр. № 35).

Бесценные для исторической тюркологии, хотя и не доведенные до конца, исследования ученого вовремя не были введены в научный оборот; ушли из жизни свидетели, знавшие об этом подвижническом труде Самойловича, само его имя на десятилетия было предано забвению. И вот уже сложилось представление, что со второй половины XIX в. до середины XX в., т. е. почти столетие, сочинение «Бабур-наме» якобы не привлекало к себе внимание отечественных тюркологов и центр бабуроведения будто бы переместился в Великобританию.

Стоит, однако, вернуться к незавершенной рукописной книге Самойловича «Турецкие этюды», как становится очевидной несостоятельность подобных мнений. В вводной части книги дается общее представление «о среднеазиатско-турецкой литературе мусульманской эпохи» и о ее периодизации, о поэзии среднего (чагатайского) периода, представителем которого является Бабур. Подчеркивая, что фундаментального труда о Бабуре как «центральной фигуре восточного Ренессанса» еще не появилось и что «особенно слабо освещена в литературе деятельность Бабура как писателя», А. Н. Самойлович стремился «дать сводку данным о литературных трудах индийского императора и набросать в кратких чертах их общую характеристику» (раздел «Император Бабур как писатель») [22].

Главная часть книги посвящена анализу языка стихотворных произведений Бабура. И вводная и главная части богато иллюстрированы стихотворными фрагментами, что наводит на мысль: книга, по замыс-

лу автора, должна была, видимо, использоваться и как хрестоматия в научно-педагогических целях. Именно в «Турецких этюдах» (л. 846 и след.) заложены основы той периодизации истории литературных тюркских языков, которая впоследствии будет развернуто представлена в теоретической статье А. Н. Самойловича «К истории литературного среднеазиатско-турецкого языка» [23].

Одним из первых в тюркологии Самойлович поставил сложный вопрос о диалектной основе литературных тюркских языков в домонгольский и послемонгольский периоды — этому посвящена его незавершенная статья 1918 г. «Общий взгляд на возникновение и развитие мусульманско-турецких литературных языков в связи с разговорными наречиями» (опубликована Д. М. Насиловым в 1973 г. [24]).

В условиях тоталитаризма запрет, наложенный идеологами Узбекской ССР на термин «чагатайский», неминуемо распространился на отечественную тюркологию в целом. Центральная же фигура «Турецких этюдов» — император Бабур, завоеватель Хиндустана — с позиций теории обострения классовой борьбы в те годы не могла не вызывать отрицательного к себе отношения. Тем самым была предрешена судьба и «Грамматики чагатайского языка», и «Турецких этюдов»: они остались в архиве.

Давний интерес А. Н. Самойловича к истории туркменской литературы (в 1929 г. был опубликован его «Очерк по истории туркменской литературы», охватывающий период от ее зарождения до XIX в. [25]) гармонически соединялся в нем с разработкой проблем исторического развития туркменского литературного языка: доклад под таким названием (1936) хранится в Центральном государственном архиве Туркменистана и содержит программу изучения «вопросов истории, фонетики, морфологии и лексики литературного туркменского языка» (цит. по: [26. С. 74]).

Но для осуществления намеченной программы у А. Н. Самойловича оставалось слишком мало времени (с мая 1936 г. по февраль 1938 г.). Человеку не суждено наперед знать своей судьбы. И ученый был полон надежд — казалось, перед ним открыты новые перспективы развития востоковедения и тюркологии. Он писал: «...у нас востоковедная жизнь — для меня по крайней мере и моих единомышленников — становится с каждым годом интереснее и привлекательнее. Новое востоковедение, живое и широкое — уже не мечта, а факт, правда, еще в начале своего развития. И для меня предвидится сокращение организационной деятельности и усиление снова работы научно-исследовательской. Чувствую себя не стариком, а студентом или аспирантом, что же может быть счастливее такого самочувствия» (письмо В. А. Гордлевскому от 31.XII.1931 г. [3. С. 92]).

В заключение необходимо остановиться на судьбе архивного наследия репрессированного академика. Большая часть его, видимо, забранная чекистами во время ареста А. Н. Самойловича, оставалась в недрах НКВД и впоследствии была передана в РО ГПБ им. Салтыкова-Щедрина (в настоящее время РНБ).

Другая же часть материалов Самойловича, уцелевшая при аресте и хранившаяся в архиве Института востоковедения АН СССР (позднее ЛО ИВ АН СССР), в 1950 г. была передана в ЛО Архива АН СССР вместе с фондами других академиков-востоковедов. Сделано это было в соответствии с распоряжением Президиума АН СССР (от 1949 г.) относительно архивных фондов академиков.

В результате вышеизложенного обстоятельства архивное наследие академика А. Н. Самойловича до сих пор разбито на две неравноценные части, и даже единый по своей сути материал (многочисленные выписки из «Бабур-наме» по казанскому изданию) оказался разобщенным и представлен в двух архивохранилищах тремя самостоятельными единицами хранения. Две единицы хранения находятся в РНБ: I) ф. 671, разр. II («Материалы служебной и общественной деятельности»), ед. хр. № 74 (выписки к с. 1—98); II) ф. 671, разр. IV («Работы А. Н. Самойловича»), ед. хр. № 85 (выписки к с. 98—257).

Третья единица хранения, входящая в эту серию выписок, находится в СПбФ АРАН — ф. 782, оп. 1, ед. хр. № 16. Содержание этой единицы хранения фактически не представлено в ее описании: это название книги, по которой в течение двух десятилетий ученым делались выписки, — казанское издание «Бабур-наме» (1857); в описании ничего не говорится ни о многочисленных выписках из книги, к ней приложенных, ни о пометах и примечаниях А. Н. Самойловича на страницах книги.

Таким образом, очевидно: вся эта серия выписок вместе с казанским изданием «Бабур-наме», над которым Самойлович работал целых два десятилетия (издание принадлежало П. М. Мелиоранскому и было передано учителем своему ученику, по всей вероятности, ранее 1900 г.), составляет единый массив материала, представляющего собой непреходящую ценность для истории изучения этого замечательного памятника в России XX—XXI в.

Настала пора поставить вопрос, во-первых, об объединении трех названных единиц хранения (№ 74 и 85 в РНБ и № 16 в СПбФ АРАН) в одну серию; во-вторых — более широко — о воссоединении ныне разрозненных частей архива А. Н. Самойловича в одно цельное собрание.

Примечания

1. Тюркологический сборник 1974. М., 1978.
2. Письма А. Н. Самойловича В. В. Бартольду хранятся в фонде В. В. Бартольда: СПбФ АРАН, ф. 68, оп. 2, ед. хр. № 219.
3. *Баскаков Н. А.* А. Н. Самойлович в письмах к В. А. Гордлевскому // Сов. тюркология (далее: СТ). 1973. № 5 (Н. А. Баскаков опубликовал письма Самойловича, любезно предоставленные ему племянником адресата — А. Б. Гордлевским, по сообщению Н. А. Баскакова).
4. К А. Н. Самойловичу можно отнести слова из письма П. Г. Богатырева (октябрь 1966) к Р. О. Якобсону об особом «таланте» последнего как полевика-собирателя фольклора и диалектологического материала (в молодые годы): «Твой живой интерес и любовь к собираемому материалу и к его носителям, крестьянам, создавали ту необходимую для этнографа и фольклориста обстановку, ту

дружескую атмосферу, когда незаметно рушится стена между горожанином-фольклористом и крестьянином-хранителем фольклора. Я всегда восхищался Твоим "талантом" расположить к себе крестьян — хранителей народной поэзии, что так необходимо при собирании фольклора и этнографии» (приводится по статье: *Робинсон М. А., Досталь М. Ю.* Переписка Р. О. Якобсона и П. Г. Богатырева // Славяноведение. 1994. № 4. С. 88).

5. *Ашнин Ф. Д.* Александр Николаевич Самойлович (1880—1938) // Народы Азии и Африки. 1963. № 2; *Он же.* Александр Николаевич Самойлович 1880—1938 // [1]; *Ашнин Ф. Д., Алпатов В. М.* Архивные документы о гибели академика А. Н. Самойловича // Восток. 1996. № 5.
6. *Самойлович А.* Краткая учебная грамматика современного османско-турецкого языка. Л., 1925.
7. *Аракин В. Д.* Сравнительно-исторический метод в исследованиях А. Н. Самойловича // Тюркологический сборник 1974. М., 1978.
8. *Мусаев К. М.* А. Н. Самойлович и сравнительная лексикология тюркских языков // СТ. 1973. № 5.
9. *Насилов Д. М.* А. Н. Самойлович о классификации тюркских языков // Там же.
10. *Абрамзон С. М.* А. Н. Самойлович — этнограф // Тюркологический сборник 1974. М., 1978.
11. *Самойлович А. Н.* Турецкие числительные количественные и обзор попыток их толкования // Языковедные проблемы по числительным. I. Сборник статей. Л., 1927.
12. *Самойлович А. Н.* «Богатый» и «бедный» в тюркских языках // ИАН СССР. Отд. общ. наук. 1936. № 4.
13. *Самойлович А. Н.* К вопросу о наречении имени у турецких племен // Живая старина. 1911. Год 20. Вып. 2.
14. В архиве Самойловича удалось обнаружить только материалы к преподаванию узбекского языка, а именно 2-ю тетрадь под названием «Узбецко-сартский язык», которая хранится в отделе рукописей РНБ: ф. 671, разр. II («Материалы служебной и общественной деятельности»), ед. хр. 75 (1-я тетрадь в описи данного фонда отсутствует). Тетрадь состоит из 13 исписанных листов и содержит уроки 12—13, 14—15, 16—17, 18—19, 20—21, 22—23. Типовая структура урока: перечень задействованных в тексте слов и самый текст для чтения, элементы грамматики. Датировка рукописи «Узбецко-сартского языка» может быть произведена на основании приводимого в ней языкового примера, а именно порядкового числительного «1922-й».
15. VI Тюркологическая конференция в Ленинграде // СТ. 1973. № 5.
16. *Благова Г. А.* Н. Самойлович — исследователь «Бабур-наме» // ИАН. Сер. лит. и яз. 1994. Т. 53. № 1.
17. *Фазылов Э. И.* А. Н. Самойлович — исследователь тюркских памятников средневековья // СТ. 1973. № 5.
18. *Абду-с-Саттар казы.* Книга рассказов о битвах текинцев. Туркменская историческая поэма XIX века / Издал, перевел, примечаниями и введением снабдил А. Н. Самойлович. СПб., 1914.
19. *Самойлович А. Н.* Новый перевод Записок Бабура // ИАН. Сер. лит. и яз. 1994. Т. 53. № 1.
20. *Дмитриева Л. В.* Материалы к описанию рукописного наследия А. Н. Самойловича // Народы Азии и Африки. 1966. № 3; То же // Тюркологический сборник 1974. М., 1978.
21. *Благова Г. Ф.* Из истории тюркской текстологии. А. Н. Самойлович — исследователь «Бабур-наме». М., 1993.
22. Из этой незавершенной работы нами опубликованы: *Самойлович А. Н.* «Турецкие этюды». Фрагменты // Rocznik Orientalistyczny (RO). T. LII. Z. 1. 1999; *Самойлович А. Н.* VII. О среднеазиатско-турецком языке и его отношениях к другим турецким языкам // Вопросы языкознания (ВЯ). 1997. № 2; см. также:

Тексты стихотворений императора Бабура и переводы их, сделанные А. Н. Самойловичем. С предисловием А. Н. Самойловича (фрагменты) // Восток. 1997. № 6. Статьи, посвященные анализу этих работ ученого: *Благова Г. Ф.* Академик А. Н. Самойлович и его «Турецкие этюды» // RO. T. LII. Z. 1. 1999; *Она же.* Периодизация тюркских языков в архивных работах академика А. Н. Самойловича // ВЯ. 1997. № 2; *Она же.* Академик А. Н. Самойлович и изучение литературного наследия З. М. Бабура // Восток. 1997. № 6; *Blagova G.* Academician A. N. Samoylovich and the study of Babur's literary heritage // Oriental Studies in the XX century. M., 1997.

23. Сб. «Мир-Али-Шир». Л., 1928.
24. СТ. 1973. № 5.
25. *Самойлович А. Н.* Очерки по истории туркменской литературы // Туркмения. Т. 1. Л., 1929.
26. *Азимов П., Чарыяров Б.* А. Н. Самойлович и туркменское языкознание // СТ. 1973. № 5.

АВТОБИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА ВЛАДИМИРА АЛЕКСЕЕВИЧА ИВАНОВА

Предисловие, публикация текста и
примечания О. Ф. Акимушкина

Публикуемая ниже «биографическая записка» была написана лично В. А. Ивановым — выдающимся отечественным востоковедом-иранистом, всемирно признанным знатоком исмаилитского движения, который заложил своими трудами прочную научную базу исследования истории и философии исмаилизма. Мысль предать гласности биографию маститого ученого, тем более написанную им собственноручно, родилась у меня уже давно. Но утвердилась она лишь в последнее время в связи с настоятельными просьбами моих коллег в Санкт-Петербурге и Москве, знавших о наличии у меня материалов о жизни В. А. Иванова и, как правило, не располагавших сведениями (даже сколь-нибудь точными) о жизненном пути и научной деятельности этого неординарного, умного и весьма критичного человека. Я решился на этот шаг еще по двум причинам. Во-первых, у меня сложилась достаточно регулярная переписка с В. А. Ивановым в течение 1966—1970 гг. (31 письмо, последнее из которых датировано 9 мая 1970 г.) и, во-вторых, так случилось, что я, видимо, оказался одним из тех немногих людей, которые лично встречались с ним в 1966—1968 гг. (причем неоднократно) — во время моих служебных и научных командировок в Иран.

Оценка трудов В. А. Иванова и его громадного вклада в научное изучение истории исмаилизма и философского наследия этого религиозного течения не входит в мою задачу хотя бы потому, что все это далеко выходит за рамки моей компетенции. Именно поэтому я ограничился публикацией «биографической записки» и некоторыми примечаниями к ней, которые мне показались необходимыми. Наконец, еще несколько пояснений: В. А. Иванов переехал из Бомбея в Тегеран (1959 г.), где ему решением Совета университета были предоставлены две небольшие комнаты на втором этаже Университетского Клуба, в котором обычно жили приглашенные иностранные профессоры. Лекций он не читал, но проводил занятия по исмаилитской тематике с аспирантами из Польши, Японии, европейских стран. В 1968 г. тогдашний шах Ирана наградил его орденом за выдающиеся успехи в изучении культуры и философии Ирана. В. А. Иванов скончался в Тегеране 1 июня 1970 г. В связи с его кончиной были напечатаны следующие некрологи и отклики: 1) [*Ирадж Афшар*] Владимир Иваноф // Рахнаме-йе кетаб. Техран, 1349 [1970] No 5—7. С. 469—471; 2) *Daftary F.* Bibliography of the Publications of the late W. Ivanow // Islamic Culture. 1971. 45. P. 55—67; 3) *Daftary F.* W. Ivanow. A Biographical Notice // Middle Eastern Studies. 1972. 8. P. 241—244; 4) *Fyzee A. A.* Wladimir Ivanow (1886—1970) // ASB. Vol. 45—46 (170—1971). No. 5. 1974. P. 92—97; 5) *Фархад Дафтари.* Владимир Иваноф. Остади дар исма'илиййе-шенаси (Владимир Иванов, мэтр исмаилитских штудий) // Айанде. Техран. 1362 [1983] 9. No 8. С. 665—674; 6) *Шариф Хусейни Касеми.* Фехрест-е асар-е Иваноф (Список трудов Иванова) // Канд-е парси. Дели. 1986. С. 165—187.

ИВАНОВ, ВЛАДИМИР АЛЕКСЕЕВИЧ. КРАТКАЯ СПРАВОЧНАЯ БИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАПИСКА[1]

Примечание. В этом, 1966 г., мне исполняется 80 лет. Хотя удалось сохранить достаточно энергии и трудоспособности, организм неизбежно слабеет, и налетевшая случайная болезнь может привести к концу. На случай, если будет найдено желательным напечатать мой некролог[2], как старого сотрудника Азиатского Музея, эта записка пред-

[1] Данные автобиографические заметки (четыре машинописные страницы) были присланы мне В. А. Ивановым в письме, датированном 13 января 1966 г., в котором он, в частности, заметил: «Посылаю Вам такую "записку", собственно, "скелет краткой биографии", и надеюсь, что она даст Вам необходимые сведения». В январе 1968 г. В. А. Иванов закончил книгу своих воспоминаний, «что-то около 160 страниц» (письмо от 1 февраля 1968 г.), которые в своих письмах мне он постоянно называл «Хожение», видимо, намек на знаменитый труд Афанасия Никитина. Два экземпляра машинописи своих воспоминаний В. А. отправил в Москву Юрию Владимировичу Ганковскому (в ту пору заместитель директора ИВ АН СССР), с которым он познакомился в середине апреля 1968 г. в Тегеране (письмо от 29 апреля). Ю. В. Ганковский передал рукопись В. А. Иванова Олегу Константиновичу Дрейеру (в ту пору — главный редактор Главной редакции «Восточная литература» издательства «Наука»). Последний в письме от 21 июля того же года на имя В. А. Иванова сообщил, что, к сожалению, «академические издания не печатают мемуарной литературы», поэтому воспоминания «следует предложить какому-либо журналу частями и выборками» (письмо В. А. от 21 апреля 1969 г.). Еще раз вернувшись к этому вопросу в письме от 5 мая того же года, В. А. заметил: «Так все и замерзло». В. А. Иванов намеревался подготовить английский вариант «Хожения», о чем его просил Карим Агахан IV, проявивший большой интерес к воспоминаниям, но, судя по всему, В. А. не успел это осуществить. Летом 1998 г. мне стало известно, что значительную часть мемуаров В. А. в переводе на английский язык намерен издать проф. Фархад Дафтари в лондонском Институте исмаилитских исследований.

В. А. Иванов, когда ему позволяли средства и обстановка, присылал в Институт востоковедения АН СССР отдельные журналы, научные монографии и статьи, а также фотокопии редчайших рукописей по исмаилизму. В наших разговорах-беседах, а точнее его монологах, поскольку он вспоминал, а я слушал, он неоднократно с большой теплотой говорил об Азиатском музее, о той атмосфере доброжелательности и внимания, что царила в его стенах. В письме от 18 февраля 1970 г. на имя Юрия Ашотовича Петросяна (в ту пору заведующий ЛО ИВ АН СССР), написанном в ответ на благодарственное письмо последнего в связи с очередной посылкой от В. А. Иванова, он заметил: «Да, я всю жизнь свою по мере сил и возможности поддерживал связь с Азиатским Музеем АН. И до сих пор, т. е. пятьдесят лет спустя, все еще невольно чувствую себя будто я все еще в командировке от Музея... Свидетельствую свою "верность до гроба" Азиатскому Музею».

[2] Я узнал о кончине В. А. Иванова из краткой заметки Иреджа Афшара, опубликованной в персидском научно-библиографическом журнале «Рахнаме-йе кетаб» — «Книжный путеводитель» (Т. 13, № 5—7. Июль—октябрь 1970. С. 469), причем дата кончины была указана ошибочно — 29 хордада 1348/19 июня 1969 г. Должно было быть 11 хордада 1349/1 июня 1970 г. Этот номер журнала я по-

лагается как перечень фактов. Цифры в скобках указывают номера в прилагаемом списке печатных работ [1].

Биографические сведения. Родился в С.-Петербурге 3 ноября (нов[ого] стиля) 1886 г. Отец — Алексей Андреевич Иванов, военный врач, дед — Андрей Александрович Иванов, учитель. Мать — Мария Филипповна Марченко, бывш[ая] слушательница Высших (Бестужевских) женск[их] курсов, учительница. Образование: Царскосельская гимназия [2] (зол[отая] медаль), 1907. Факультет Восточных яз[ыков] СПб Университета, 1911. (Позже, 1916,) выдержал экзамен на степень магистра («кандидата») перс[идской] словесности.

В 1911 г. поступил на службу в Учетно-ссудный банк Персии (отд[еление] Государственного банка), назначен пом[ощником] управ[ляющего] Бирджандским агентством. В апреле 1913 г. переведен в Керманшах. В январе 1914 г. вышел в отставку.

Путешествия и собирание рукописей до «Бухарской коллекции» 1915 г.

1910 г. Командирован Факультетом в Персию (Энзели, Тегеран, Исфахан, Мешхед, возвр[атился] через Туркестан.

1911 г. Поездка в Мешхед. 1912 г. Поездка в Бирджанд. Собрано несколько рукописей. Послал колл[екцию] в Этногр[афический] музей. Изучал местн[ые] говоры (59). Собирал образцы народн[ого] творчества (59—69, 70). Исмаилиты.

Апрель 1913 г. Дорога от Бирджанда до Керманшаха через пустыню: Табас (62), Анарак, Наин (61), Исфахан, Гульпаеган, Хамадан, Сенендедж, Керманшах. (Курдские наречия.)

1914 г. Керманшах — Багдад. По Тигру до Басры, морем до Карачи и Бомбея. Калькутта (Бенгальское Аз[иатское] о[бщест]во, осн[ованное] 1786). В июле выехал в Бенарес, Лакхнов, Агру, Дехли, Амритсар, Лахор, Мультан, Хайдарабад, Аджмир, Карачи (началась вой-

---

лучил в самом конце того года (*Fyzee A. A.* Wladimir Ivanow (1886—1970) // JASB. Vol. 45—46 (1970—1971). No 5. 1974. P. 92—97.). В 1972 г. по моем приезде из Ирана ко мне обратился отменный иранист Михаил Занд (в то время сотрудник ИВ АН СССР в Москве, а ныне широко известный ученый, профессор Еврейского университета в Иерусалиме) с предложением написать совместный некролог В. А. Иванова. Я немедленно согласился, но наша инициатива с порога была отметкев тогдашними руководителями востоковедной периодики в нашей стране.

[1] Прилагаемый к данной публикации «Список работ В. А. Иванова» содержит 93 названия на 1 января 1962 г. На нем имеется помета В. А. Иванова: «Скоро напечатаю новый». В «Список» включены только научно-исследовательские труды, каковых у него было почти 150.

[2] Так в беседах со мной В. А. Иванов называл Александровский лицей, переведенный в 1843 г. из Царского Села в Петербург и размещенный в специально выстроенном здании на Петроградской стороне (ныне Каменноостровский пр., д. 21).

на)[1]. Собрано несколько рукописей и целый ящик литографированных изданий на перс[идском] яз[ыке], урду, хинди — народная литература, стихи, переводы с санскрита и т. п. Книги были посланы через Коломбо и Владивосток на имя [Азиатского] музея.

На пути из Индии, через Бушир, провел два с половиной месяца в Ширазе, где приобрел порядочную партию хороших рукописей. Все это поступило в [Азиатский] музей и было «поступлениями до Бухарской коллекции».

Бухарская коллекция 1915 г.

Вернувшись в СПб [Санкт-Петербург] — тогда уже Петроград — в последних числах 1914 г., я был с 1 января принят К. Г. Залеманом[2] в качестве временного сотрудника [Азиатского] музея, а в конце апреля мне было предложено поехать в Бухару[3] для сбора рукописей. Пробыв там до конца года, собрал более **[с. 2]** 1040 томов[4], литературу бухарских евреев, коллекции для Этногр[афического] музея, и др.

---

[1] Имеется в виду первая мировая война (1914—1918).

[2] Карл Германович Залеман (1849—1916), академик, директор Азиатского музея (9.01.1890—30.11.1916), главный библиотекарь Библиотеки Академии наук, выдающийся отечественный ученый и специалист в области иранистики.

[3] См.: *Иванов В. А.* Списки рукописей Бухарской коллекции (Предисловие и примечания Ю. Е. Борщевского) // Письменные памятники Востока: Ежегодник. 1970. С. 407—436. На с. 412—428 помещено предисловие В. А. Иванова к «Списку».

В указанном предисловии В. А. Иванов пишет: «Согласно инструкции К. Г. Залемана, мною было приобретено все более или менее ценное, что попадалось на глаза» (с. 412). В. А. Иванов рассказывал мне, что обычно, завершив покупки, он вечерами ставил пометы на каждом купленном экземпляре рукописи, указывая дату, место покупки и цену, которую он уплатил за список. Затем он заносил это в черновой реестр. Много времени уходило у него на упаковку рукописей в пакеты весом не более 20 кг, поскольку посылки указанного веса принимались в адрес Академии наук всеми железными дорогами России бесплатно. Следует особо подчеркнуть, что благодаря усилиям В. А. Иванова фонд мусульманских рукописей увеличился почти на 1360 единиц-рукописей арабской графики. Для сравнения, в настоящее время в арабографичном фонде Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН насчитывается 9861 рукопись.

[4] Точнее — 1057 переплетов-рукописей, включая 38 еврейско-персидских и еврейских. Сохранилась тетрадь-реестр, в которую в семь колонок В. А. Иванов заносил данные о приобретениях (Архив востоковедов при СПбФ ИВ РАН, ф. 19, ед. хр. 17): номер по порядку, язык, название сочинения и автор, дата списка, формат, дата приобретения на месте, цена, уплаченная за рукописи, приобретенные в этот день. В 1918 г. В. А. Иванов составил «Список персидских рукописей Бухарской коллекции», взяв за образец опубликованный в 1888 г. К. Г. Залеманом и В. Р. Розеном «Список персидских, турецко-татарских и арабских рукописей Библиотеки Имп. СПб. Университета». К сожалению, он не был издан. Однако предисловие к нему, написанное В. А. Ивановым, сохранилось в гранках, равно как и сам список (Архив востоковедов при СПбФ ИВ РАН, ф. 19, ед. хр. 16).

На военной службе, 1916 г.

В феврале 1916 г. был призван для отбывания воинской повинности в качестве «ратника ополчения второго разряда» и назначен переводчиком при Иностр[анном] Отдел[ении] Гл[авного] Управления Генер[ального] Штаба в Петрограде. Одновременно продолжал работу в Аз[иатском] м[узее] в ночные часы (8—12), работая над описанием рукописей, особенно исмаилитских, привезенных с Памиров покойным И. И. Зарубиным[1]. Впоследствии, в Индии, нек[оторые] из них были мною изданы и переведены (2, 8, 13, 16). В августе 1917 г. был откомандирован в распоряж[ение] Мин[истерства] Иностр[анных] Дел, продолжая работу в Аз[иатском] муз[ее] до 15 мая 1918 г., когда был командирован в Бухару с поручением собирания рукописей, а в случае крайнего обесценения денег, собирания материалов для изучения ягнобского наречия. Ни тем, ни другим заняться не пришлось ввиду начавшегося басмаческого движения. Чтобы использовать полученную командировку, решил поехать в Персию, до которой было так близко. Получил дипломатический паспорт от Советского Представительства в Бухаре и выехал 3 июня 1918 г. в Персию.

Персия, 1918 до ноября 1920 г.

Перспективы в Персии представлялись безотрадными. Русские деньги, которых оставалось очень мало, окончательно обесценились (стакан чая с сахаром стоил 15 рублей). Работы найти было невозможно, страна только что пережила страшный голод в 1917 г. Русские, отрезанные от России, жили, продавая свое имущество. В августе, однако, нашел урок, к детям, за стол и комнату, в Себзеваре, где и прожил до марта 1919 г., продолжая безнадежные поиски работы. Выручил случай: Британское Правительство Индии решило двинуть в Персию отряд (East Persia Expeditionary Force, Quetta Devision (tel. «Mal-

[1] Иван Иванович Зарубин (09.10.1887—03.02.1964), профессор, широко известный отечественный ученый-этнограф, исследователь Памира, выдающийся знаток памирских языков и иранских диалектов Средней Азии. Результатом работы над исмаилитскими рукописями коллекции И. И. Зарубина явилась вторая и последняя статья В. А. Иванова, опубликованная по-русски, из почти 150 научных работ, написанных им: *Иванов В. А.* Исмаилитские рукописи Азиатского Музея (Собрание И. Зарубина, 1916 г.) // Изв. Академии наук. Петроград, 1917. С. 359—386. Первая — *Иванов В. А.* Несколько образцов персидской народной поэзии // ЗВОИРАО. 23. 1915. С. 33—59. Помимо отмеченных выше «Списка» и предисловия к нему, сохранившихся в гранках, до нас дошла еще одна статья В. А. Иванова, написанная по-русски и также сохранившаяся в гранках: «Отрывок книги шиитской секты Али-Илахи». Это издание текста по рукописи Азиатского музея (СПбФ ИВ РАН, А 1523, 5 л.) с переводом на русский язык, исследованием и комментарием. Впоследствии, в 1948 г. В. А. опубликовал ее расширенный вариант по-английски: *Ivanow W.* An Ali-Ilahi Fragment // Collectanea. I. Leiden, 1948. P. 147—184 (Ismaili Society series).

missforce»)) для патрулирования Персо-Афганской границы, через к[оторую] проникали в Афганистан, на границу Индии, германские и турецкие шпионы и агитаторы. Я предложил свои услуги, но получил отказ. Но потом, по распоряжению ген[ерала] Диксона[1], командира сообщений, большого русофила, был принят переводчиком в отдел транспорта и фактически заведовал 5000 верблюдов и 1000 лошадей и мулов, нанимавшихся на месте. Это не только обеспечило меня, но и дало много возможностей изучения местных крестьян и кочевников (курды, турки, афганцы, берберы и т. п.). Было достаточно свободного времени (2—4, 6, 57, 58, 60, 62), к [статьям, которые] были напечатаны позже[2]. Жил на выдаваемые хорошие рационы, копя жалованье для будущего.

Индия

В сентябре 1920 г. пришел приказ об отозвании и расформировании отряда по возвращении его в Кветту. Я оставался на службе до расформирования 13 ноября 1920 г. Мне было дано разрешение остаться и искать работы в Индии, и я поехал в Калькутту, где получил работу по каталогизации большой старой коллекции[3] перс[идских] ру-

---

[1] Английский генерал У. Е. Р. Диксон (W. E. R. Dickson) был «генеральным инспектором восточноиранской линии коммуникаций». События, с которыми связано появление англо-индийских регулярных войск на границах России, Ирана и Афганистана и, в частности, тяглового отряда перевозок, о котором упоминает В. А. Иванов, весьма подробно изложены этим генералом в книге «Восточная Персия. Заводь Великой войны» (The Eastern Persia. A Backwater of the Great War. L., 1924).

[2] Имеется в виду серия статей, опубликованных В. А. Ивановым по истории исмаилизма и хорасанским диалектам, включая заметки по диалектам цыганского языка.

[3] Здесь, видимо, уместно остановиться на взглядах В. А. Иванова относительно форм и схем описания мусульманских рукописей. Свое понимание вопроса он изложил в рецензии на наш «Краткий каталог персидских и таджикских рукописей Института народов Азии АН СССР» (Ч. 1—2. М., 1964), которую я получил вместе с его письмом от 29 мая 1966 г. и которую он написал по моей просьбе, поскольку узнать его мнение о проделанной нами работе представлялось мне чрезвычайно важным и интересным. Несмотря на исключительно положительный и благожелательный характер отзыва, рецензия не была опубликована по причине, изложенной мною выше. Ниже следует полный текст означенной рецензии (в авторской орфографии).

«Выходу "Краткого Алфавитного Каталога" Персидских рукописей бывшего Азиатского Музея АН, ныне Института Народов Азии, порадуется каждый ирановед, интересующийся Персидской литературой. Этот каталог представляет собой тщательную обработку инвентарного списка рукописей, поступивших в Азиатский Музей с его основания в 1818 г. Данные этого списка инвентарного были проверены, дополнены, уточнены, снабжены ссылками на вышедшие ранее каталоги и другую сюда относящуюся литературу. Названия рукописей расположены в порядке персидского алфавита. Работа сделана хорошо, толково и практично, с пониманием дела. Несомненно, каталог такого типа не может собой заменить многотомные описательные каталоги прошлого века и первой половины текущего, но для больших библиотек следовало бы ввести, по крайней мере добавочно, такие каталоги "облегченного типа", которые позволяют

кописей (пять томов, объемом ок. 2530 стр. — 50—54) и напечатал ряд статей (56, 62, 63, 70—72). Был несколько раз командирован в разные части Индии за книгами, в 1928 г. в Персию (Бушир, Шираз,

---

легче охватить сущность собрания и его наиболее ценных материалов. Было бы очень отрадно, если бы можно было иметь такой же "Краткий Каталог" и для Арабских рукописей бывшего Азиатского Музея.

Я не хочу теоретизировать, но должен заметить, что предполагаемая "монументальность" таких полных описательных каталогов, даже каталога Ч. Рьэ (Ch. Rieu) для Персидских рукописей Британского Музея, чисто иллюзорна. С прогрессом исследовательской работы и сведения, даваемые ими, и методология сравнительно быстро ветшают, становятся недостаточными. И я думаю, что я не говорю чего-нибудь еретического, если скажу, что можно было бы материал для каталогизации, с помощью таких "каталогов облегченного типа", как этот, разделить на три категории. Первая должна заключать уникальные, редкие, чем-либо примечательные рукописи, заслуживающие исследовательского "микроанализа", или, как выразился покойный В. Р. Розен, "монографического изучения". Вторая категория охватила бы книги в массовом обращении, характеризуя культурно-историческую и социальную среду, из которой она вышла. Наконец, третья категория могла бы составить то, что можно было бы назвать "архив каталогизатора", в котором бы числились всякие фрагменты, неполные и еще не определенные экземпляры, и т. п., ожидающие счастливой случайности для своей идентификации. Этот материал мог бы привлечь исследователей с темпераментом искателей "зерна жемчужного" в куче почти заведомого хлама.

Такое разделение рукописей на категории сильно облегчило бы труд серьезного каталогизатора-специалиста, разгрузив его от массы чисто формальной и скучной работы, которая требует максимум времени и энергии, а также способствует "разбуханию" и повышению стоимости каталогов.

Возвращаясь к "Краткому Алфавитному Каталогу" Института Народов Азии, я должен сказать, что при всех своих достоинствах он не лишен серьезных промахов, на которые следует обратить внимание. Самым серьезным является странное игнорирование разделения Мусульманской культурной традиции на Суннитскую и Ши'итскую. По этому каталогу Ши'иты — это только 'Али-илахиты, Исмаилиты, Шейхиты и т. д., всякие сектанты. Миллионов, считающих себя "правоверными Ши'итами", не существует. Можно одобрять или не одобрять то или другое социальное или историческое явление, но поскольку оно реально и имеет безусловно учитываемую материальную эффективность, будет ненаучно просто "промолчать" его. Определение "мусульманская теология", фикх, "сказания" и т. п., слова без содержания п[отому], ч[то] разница между суннитским и ши'итским мировозрением с их более чем тысячелетней традицией — велика.

Еще более это относится к "суфизму". Суфизм в его эволюции принимал самые разнообразные формы, и суфизм Сефевидского и позднейшего периода мало имеет общего с суфизмом древним.

Было бы хорошо, в случае если будет предпринято издание такого же "Краткого Каталога" для Арабских рукописей в собрании, устранить этот дефект. Можно было бы обратить внимание и на некоторые недочеты в "Условных названиях" на стр. 8—10 и «Списке тематических рубрик» на стр. 15—17. Но это уже будут "мелочи". Будем надеяться, что если будет приступлено к приготовлению издания такого же "Краткого Алфавитного Каталога" для Арабских рукописей собрания, то эти вопросы будут заново обсуждены.

Очень похвальное нововведение представляет издание всяких указателей и дополнений отдельно, в виде второго тома книги. Это представляет большое удобство при работе и дает ощутительную экономию времени. Нет ничего более раздражающего, чем справки в разных индексах, напечатанных в конце толстого, неуклюжего тома большого формата.

Надо от души пожелать, чтобы эта работа, каталогизация рукописей Института Народов Азии, успешно продолжалась, совершенствуясь технически с прогрессом работы».

Техран, **[с. 3]** Мешхед, Дуздаб (теперь Захидан). Всего было собрано более 1500 т. По поручению Мак-Гилл'ского Унив[ерситета] в Монреале, Канада, собрал большую коллекцию рукописей и п[ечатных] книг по медицине, и небольш[ую] коллекцию общего характера, для которой составил каталог (до сих пор собираются печатать). Весной 1930 г., в связи с обострением Индусо-Мусульманской склоки, Индусская партия в Бенг[альском] Аз[иатском] о[бщест]ве настояла на прекращении работы над мусульманскими рукописями, и моя работа оборвалась. У меня было два предложения в мус[ульманских] княжествах — Бхопал и Хайдарабад (Декканский). Но Бхопальский Навваб был банкротом, а сказочный богач Хайдарабадский Низам был против каталогизации, боясь, что выплывут его проделки с редкими рукописями, к[оторые] он присвоил.

Бомбей, 1931 г., специализация по исмаилизму

Уже в ранних моих попытках исследования суфизма я замечал, что многое в нем «упирается» в явные влияния исмаилизма, а потому очень им интересовался. Но это оставалось запретной областью из-за строгого соблюдения запрещения объяснять что-либо и показывать религиозную литературу посторонним, под страхом исключения из секты. Рукописи, купленные давно у Руссо[1] и много позже привезенные Зарубиным, были все, что имелось в Аз[иатском] музее по исмаилизму. Но мировая война и революция в России многое изменили вообще и в психике сектантов разных толков в частности. Суфизм в Персии, прокурившейся опиумом, был просто вышвырнут, и безнадежно дегенерировал в суннитских странах. Легендарные «ассасины»[2] стали просто лавочниками. Их глава, о к[отором] рассказываются всякие сказки, покойный Агахан[3] развил энергичную политику просвещения и

---

[1] Французский генеральный консул в Багдаде, Алеппо и Триполи (совр. Ирак и Сирия) Руссо Жозеф-Баптист-Луи-Жак (1780—1831). Две его превосходно подобранные коллекции мусульманских рукописей (500 и 200 единиц, соответственно) были куплены правительством России в 1819 и 1825 гг. специально для Азиатского музея. Благодаря этим двум крупным приобретениям собрание мусульманских рукописей музея сразу же выдвинулось в один ряд с аналогичными древлехранилищами в Европе. Подробнее см.: *Беляев В. И.* Арабские рукописи в собрании Института востоковедения АН СССР // Ученые записки ИВАН. 1953. VI. С. 55; *Акимушкин О. Ф.* К истории формирования фонда мусульманских рукописей Института востоковедения АН СССР // Памятники письменности Востока. Ежегодник. М., 1978—1979. С. 9.

[2] Искаженная форма, попавшая в европейские языки со значением «убийца», от арабского *хашишийун* (те, кто употребляет гашиш). Согласно широко распространенной версии, исмаилиты-низариты, готовясь к исполнению террористического акта, употребляли этот наркотик.

[3] Имеется в виду Султан Мухаммад-шах Агахан III (1877—1957), ставший в восьмилетнем возрасте (1885) руководителем (имамом) низаритской линии исмаилитов в Индии.

модернизации своей паствы, чтобы сделать ее жизнеспособной в быстро изменяющихся условиях. Другой толк, Бохра, был охвачен мощным движением протеста против паразитической политики их прогнившей клики духовенства, которое было принуждено пойти на большие уступки требованиям секты.

Все это радикальным образом изменило положение и, что было более всего важно для меня, открыло возможность добывать запретные исмаилитские рукописи. И я «бросился» их доставать и изучать.

Еще во время моей поездки в Персию в 1928 г., через Бомбей, я вошел в контакт с тамошним «центром», и т. к. я уже имел неск[олько] работ по исмаилизму (1—5), был принят любезно и получил интересную рукопись, к[оторую] потом издал и перевел (36).

Когда кончилась моя работа в Бенг[альском] Аз[иатском] о[бщест]-ве и ничего не вышло в Хайдарабаде и Бхопале, я предложил свои услуги для организации систематического изучения исм[аилитской] истории и философии. Мое предложение было охотно принято, и, переехав в Бомбей, я с 1-го января 1931 г. начал свою работу.

Я предложил официально создать научную организацию, для того, чтобы не дразнить фанатичных гусей, под «нейтральным» названием «Ассоциации для изучения Мусульманства» (Islamic Research Association). Оно продолжает существовать [и до сих пор], хотя в состоянии анабиоза — некому работать, все ограничивается благими намерениями. Нашлись щедрые жертвователи, из к[оторых] самым щедрым был Агахан, начала выходить серия изданий, в к[оторой] я напечатал пять книг (10—13, 25) и вне ее (9, 15). К сожалению, быстро появились «болезни», эндемические для Индии — подлости, обманы, кумовство, старание использовать дело в свою личную пользу, подхалимаж перед «особами» и т. п. Все это было неприятно, но эксперимент принес пользу — он показал, что никаких беспорядков на религиозной почве, которых опасались, не произошло. «Улица» просто не **[с. 4]** заметила. Поэтому я отряс прах от Ассоциации и предложил основать новую серию, просто и открыто, посвященную исследованию исмаилизма, — «Исмалитское о[бщест]во» (Ismaili Society)[1]. Идея была принята, а через месяц это О[бществ]о собирается отметить двадцатую годовщину своего существования, 16 февраля. В списке указаны все издания, вышедшие в этой серии.

Много труда было положено, но и порядочно достигнуто, в виде крутого перелома и поворота в представлениях об исмаилизме, в которых нелепые сказки и ложь прежде исчерпывали все наше знание об этой секте и ее значении в мусульманской цивилизации. Дело детального исследования еще только начато, но оно все-таки начато и, судя

[1] Общество было основано 16 февраля 1946 г. при деятельном участии В. И. Иванова и при финансовой поддержке Агахана III в Бомбее. Ответственным секретарем этого Общества стал В. А. Иванов, в этом качестве он пребывал до января 1970 г., когда его отставку принял Карим Агахан IV (р. 1936), с 1957 г. имам низаритской линии, внук Агахана III.

по реакции книжного рынка не только в Европе, но и в арабских странах, вызвало серьезный интерес.

Что касается рукописей, то мне удалось собрать коллекцию более чем в 600 единиц, на арабском и персидском языках, какой нет ни в одной не-сектантской библиотеке. Все рукописи принадлежат Исмаилитскому о[бщест]ву. Каталога пока нет, п[отому] ч[то] у меня не было времени им заняться. Сейчас работаю над сводкой результатов более чем 35-летней работы. Времени осталось мало, надо «нажать», пока еще есть достаточно сил.

В. Иванов

List of Publications by W. Ivanow up to the 1-ist January 1962 *

This list contains only the titles of research works. Papers of popular character, reviews, translations from European languages, etc., are NOT included here.

ABBREVIATIONS:

ISS –	Ismaili Socity's Series of publications. Bombay
IRAS –	Islamic Research Association's Series of publications. Bombay
JASB –	Journal of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta
JBBRAS –	Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Bombay
JRAS –	Journal of the Royal Asiatic Society. London
REI –	Revue des Études Islamiques. Paris
RMM –	Revue du Monde Musulman. Paris

I. Ismailism

1. Ismaili Manuscripts in the Asiatic Museum (of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg) // Bulletin of the Russian Academy. 1917. P. 359–386 (in Russian). Reviewed in JRAS. 1919. P. 429–433, by Sir E. Denison Ross.
2. Ismailitica // Memoirs of the Asiatic S-ty of Bengal. Vol. VIII. 1922. P. 1–76.
3. An Ismailitic Pedigree // JASB. 1922. P. 403–406.
4. Imam Ismail // JASB. 1923. P. 305–310.
5. Alamut // Journal of the Royal Geographical S-ty. London. 1931. P. 38–45.
6. An Ismailitic Work by Nasiru'd-din Tusi // JRAS. 1931. P. 527–564.
7. An Ismaili Interpretation of the Gulshani Raz // JBBRAS. 1932. P. 69–78.
8. Notes sur l'Ummu'l-kitab des Ismaeliens de l'Asie Centrale // REI. 1932. P. 419–481 (in French).
9. A Guide to Ismaili Literature. Prize Publication Fund Series of the Royal Asiatic Society. London. 1933.
10. Diwan of Khaki Khorasani / Persian text with introduction // IRAS. 1. 1933. P. IV, 20, 128.

* Приводится в таком виде, в каком он прислан В. А. Ивановым.

11. Two Early Ismaili Treatises. (Haft-babi Bada Sayyid-na and Matlubu'l-mu'minin by Tusi) / Pers. text, introd. // IRAS. 2. 1933. P. 9, 64.
12. True Meaning of Religion (Risala dar Haqiqati Din), by Shihabu'ddin Shah al-Husayni / Pers. text with transl. // IRAS. 3. 1933. P. III, 29, 37. Transl. into Arabic by Muhammad Ali. Lattaquie. Syria. 1935.
13. Kalami Pir or Haft Babi Sayyid Nasir / Pers. text, trans., introd. // IRAS. 4. 1935. P. LXVIII, 146, 117.
14. Articles in the Encyclopaedia of Islam. Leiden: Isma'iliya. Bohora. Khoja. Rashidu'd-din, etc.
15. A Creed of the Fatimids. Bombay, 1936. P. VIII, 82.
16. Ummu'l-kitab / Pers. text, introd. // Der Islam. Berlin, 1936. P. 1—132.
17. The Sect of Imam-Shah in Gujrat // JBBRAS. 1936. P. 19—70.
18. A Forgotten Branch of the Ismailis // JRAS. 1938. P. 57—79.
19. Tombs of some Persian Ismaili Imams // JBBRAS. 1938. P. 49—62.
20. An Ismaili Ode in Praise of Fidawis // JBBRAS. 1938. P. 63—72.
21. Some Ismaili Strongholds in Persia (Alamut and Girdkuh) // Islamic Culture. Hyderabad, 1938. P. 388—396.
22. Istitaru'l-Imam and Sirat Ja'far al-Hajib. Arabic text // Bulletin of the Faculty of Arts, Egyptian University. Vol. IV (1936). Cairo, 1939. P. 89—133.
23. The Organisation of the Fatimid Propaganda // JBBRAS. 1939. P. 1—35.
24. Early Shi'ite Movements // JBBRAS. 1941. P. 1—23.
25. The Rise of the Fatimids. Ismaili Tradition concerning // IRAS. 10. 1942. P. XXII, 340, 113 (texts).
26. The Alleged Founder of Ismailism // ISS A-1. 1946. P. XVI, 198.
27. Risala dar Haqiqat-i Din, by Shihabu'd-din Shah / Facsimile ed. of autogr. copy // ISS B-1. 1947. P. XII, 3, 75. (cf. no. 12).
28. True Meaning of Religion (transl. of no. 27, cf. no. 12) // ISS B-2, 1947. P. XVI, 51.
29. Fasl dar Bayan-i Shinakht-i Imam. Sec. ed. of no. 2 above // ISS B-3. 1949. P. 26, 28.
30. On the Recognition of the Imam (transl. of no. 29, cf. no. 2) // ISS B-4. 1947. P. XII, 60.
31. Studies in Early Persian Ismailism // ISS A-3, 1948. P. XII, 202.
32. Satpanth (Indian Ismailism) // Collectanea. ISS A-2. 1948. P. 1—54.
33. Nasir-i Khusraw and Ismailism // ISS B-5. 1948. P. XII. 79.
34. «Six Chapters» of Nasir-i Khusraw (Shish Fasl-i Sayyid Nasir) / Pers. text and transl. // ISS B-6. 1949. P. XII. 111. 47 (text).
35. Noms Bibliques dans la Mythologie Ismailienne // Journal Asiatique. Paris, 1949. P. 249—255 (in French).
36. Rawdatu't-Taslim commonly called Tasawwurat, by Nasiru'd-din Tusi / Pers. text and transl. // ISS A-4. 1950. P. LXXXVIII, 249, 160 (text).
37. Brief survey of the Evolution of Ismailism // ISS B-7. 1952. P. XII, 88.
38. Pandiyat-i Jawanmardi / Pers. text, transl. // ISS A-6. 1953. P. X, 20, 98, 102.
39. The truth-worshippers of Kurdistan (Ahl-i Haqq Texts, ed. and transl.) // ISS A-7. 1953. P. X, 75.
40. Risala dar Haqiqat-i Din, by Shihabu'd-din Shah. 2-nd impression of ISS B-1 // ISS B-8. 1955. P. X, 75.
41. True Meaning of Religion, by Shihabu'd-din Shah (rev. ed. of ISS B-2) // ISS B-9. 1955. P. XX, 52.
42. Studies in Early Persian Ismailism (rev. ed. of ISS A-3) // ISS A-8. 1955. P. XII, 160.
43. Problems in Nasir-i Khusraw's Biography // ISS B-10 (rev. ed. of ISS B-5). 1956. P. XVI, 88.
44. Ibn al Qaddah (revised sec. ed. of ISS A-1. The Alleged Founder of Ismailism). Bombay, 1957. P. XII, 164 (ISS A-9).
45. Half Bab or Seven Chapters by Abu Ishaq Quhistani / Pers. text ed. and transl. Bombay, 1959. P. XII. 28, 78, 68 (ISS A-10).

46. On the Recognition of the Imam (Fasl dar Bayan-i Shinakht-i Imam). Second ed. of ISS B-3. Tehran, 1960. P. XII, 44, 8 (ISS B-11).
47. Alamut wa Lamasar. Tehran, 1960. P. XVI, 106 (ISS C-2).
48. Tasnifat-i Khayr-Khwah Herati / Pers. text, ed. Tehran. 1961, ISS A-13. P. XIV. 1952.
49. Books of the Ismailis (rev. and expanded ed. of the Guide to Ismaili Literature). In press.

II. Manuscripts, Persian and Arabic.

50. Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the (old) Collection of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1924 (1781 notes). P. XXXVIII, 934.
51. Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Curzon Collection of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1926 (756 notes). P. XXVIII, 582.
52. Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collections of the Asiatic Society of Bengal. First Supplement (to both preceding Catalogues). Calcutta, 1927 (168 notes, numeration being continued from no. 51. Nos. 757—924). P. XX, 160.
53. Concise Descriptive Catalogue of the Persian Manuscripts in the Collections of the Asiatic Society of Bengal. Second Supplement. Calcutta, 1928 (174 notes. Nos. 925—1098). P. XXII, 138.
54. Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collections of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1939. P. 641 (1200 notes), (not completed).

III. Iranian Philology

55. Some Specimens of Persian Popular Poetry // «Zapiski» of the Oriental Section of the Imp. Russian Archaeol. S-ty. Vol. XXIII. 1915. P. 33—60 (in Russian).
56. Tabaqat of Ansari inj the Old Language of Herat // JRAS, 1923. P. 1—34 and 337—382.
57. Some Poems in the Sabzawari Dialect // JRAS. 1927. P. 1—41.
58. Rustic Poetry in the Dialect of Khorasan // JASB. 1925. P. 233—313.
59. Persian as spoken in Birjand // JASB. 1928. P. 235—351.
60. Notes on Khorasani Kurdish // JASB. 1927. P. 167—236.
61. Two Dialects spoken in the Central Persian Desert // JRAS. 1926. P. 405—431.
62. Notes on the Dialect of Khur and Mihrijan // Acta Orientalia. 1929. P. 45—61.
63. Late Prof. E. G. Browne's Specimens of the Gabri Dialect // JRAS. 1932. P. 403—405.
64. Petermann-Justi's Gabri Uebersetzungen // Islamica. Leipzig, 1932. P. 573—580 (in German).
65. The Gabri Dialect spoken by the zoroastrians of Persia // Rivista degli Studi Orientali. Rome, 1935. P. 31—97; 1937. P. 1—39; 1939. P. 1—58 (altogether 165 pp.).
66. Note on the Dialect of Alamut // Acta Orientalia. 1931. P. 352—369.
67. Notes on Phonology of Colloquial Persian // Islamica. 1931. P. 576—595.
68. A Specimen of Bashgali from Kamdesh // Acta Orientalia. 1932. P. 154—157.
69. On the Language of the Gypsies of Qainat // JASB. 1914. P. 439—455.
70. Further Notes on Gypsies in Persia // JASB. 1920. P. 281—291.
71. An Old Gypsy-Darwish Jargon // JASB. 1922. P. 375—383.
72. Jargon of Persian Mendicant Darwishes // JASB. 1927. P. 243—245.

IV. Varia

73. An Ali-Ilahi Fragment // Collectanea I. ISS A-2. P. 147—184.
74. A Biography of Shaykh Ahmad-i Jam // JRAS. 1917. P. 291—365.
75. The Sources of Jami's Nafahat // JASB. 1922. P. 385—402.
76. More on the Sources of Jami's Nafahan // JASB. 1923. P. 299—303.
77. A Biography of Ruzbihan al-Baqli // JASB. 1928. P. 353—361.
78. More on Biography of Ruzbihan al-Baqli // JBBRAS. 1931. P. 1—7. (Nos. 74—78 form studies of the text of Jami's Nafahatu'l-Uns.)
79. Nouveaux Documents Persans concernant au Halladj. (in collaboration with Prof. L. Massignon) // RMM. 1924. P. 261—267 (in French).
80. Some Persian Darwish Songs // JASB. 1927. P. 237—242.
81. Shums Tabrez of Multan // Prof. M. Shafi Presentation Volume (P. 109—118).
82. Note on Ethnology of Khorasan // Journal of the R. Geographical S-ty. London, 1926. P. 143—158.
83. A «Witch-case» in Mediaeval India // JASB. 1923. P. 43—50.
84. Muhammadan Child-Killing Demons // Man. 1926. P. 195—199.
85. Le «Baiser au Mendiant» en Perse // RMM. 126. P. 168—171 (in French).
86. A note on the Library attached to the Shrine of Imam Riza at Meshhed // JRAS. 1920. P. 535—563; Add. *F. Krenknow*. Ibid. 1921. P. 248—249; *W. Ivanow*. Ibid. P. 480.
87. Note on an Early Persian Work on Ethics // JASB. 1923. P. 295—298.
88. The Date of the Danish-nama'i Jahan // JRAS. 1927. P. 95—96.
89. Farah-nama'i Jamali // JRAS. 1929. P. 864—868.
90. Genuineness of Jami's Autographs // JBBRAS. 1934. P. 1—7.
91. Another Autograph of Jami // JBBRAS. 1940. P. 104—105.
92. Some Recent Russian Publications on Archaeological Research in C. Asia // JBBRAS. 1941. P. 25—41.
93. Some War-time Russian Oriental Publications // JBBRAS. 1947. P. 77—82.

В. А. ИВАНОВ: ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ИРАНИСТИКИ В ЗАРУБЕЖЬЕ

Е. К. Молчанова
Институт языкознания РАН
Москва

— А как ваша фамилия, товарищ капитан? — ... спросил Синцов...
— Фамилия? Жаловаться, что ли, на меня хочешь? Зря! На моей фамилии вся Россия держится. Иванов. Запиши. Или так запомнишь?

К. Симонов. Живые и мертвые.

Выпускник блистательной петербургской востоковедной школы акад. К. Г. Залемана и В. А. Жуковского, Владимир Алексеевич Иванов внес существенный вклад в мировую иранистику: в иранскую фольклористику, литературоведение и диалектологию, многое сделано им также в области изучения ислама (и, в частности, исмаилизма), в деле приобретения рукописей для Азиатского музея РАН. Между тем его труды и обстоятельства его жизни относительно мало известны, в том числе и в нашей стране. Последнее, возможно, объясняется тем, что большую часть жизни он прожил за рубежом, где и опубликованы многие его труды (на английском, а также на французском и немецком).

По сведениям, полученным от заведующего сектором Среднего Востока Петербургского филиала Института востоковедения РАН проф. О. Ф. Акимушкина через любезное посредничество аспирантки Отдела иранских языков Института языкознания РАН Е. Е. Арманд (которым автор выражает свою искреннюю признательность), В. А. Иванов родился в 1886 г. в Санкт-Петербурге, окончил Александровский лицей (с золотой медалью), затем Восточный факультет Санкт-Петербургского Университета. В период 1912—1915 гг. В. А. Иванов и А. А. Ромаскевич (также ученик К. Г. Залемана и В. А. Жуковского) собрали материалы по фольклору и диалектам Ирана. В 1918 г. В. А. Иванов уехал в Среднюю Азию. А. А. Фрейман, публикуя в 1918 г. в «Известиях РАН» «Список рукописей, приобретенных для Азиатского музея Российской Академии Наук В. А. Ивановым в Бухаре в 1915 г.», сообщает, что первая часть этого списка — персидские рукописи — уже набрана, но не может быть пока отпечатана вследствие командировки В. А. Иванова

в Бухару и Персию. После начала гражданской войны, по не зависящим от него причинам, В. А. Иванов не смог вернуться в Россию. Жил в Индии и Иране. До 40-х годов покупал рукописи и отправлял их в Азиатский музей (ныне Петербургское отделение ИВ РАН). Его неоднократные попытки вернуться в Россию не увенчались успехом. В последнее десятилетие своей жизни В. А. Иванов работал в Тегеранском университете. Скончался в 1970 г., похоронен в Иране.

В данном издании, где опубликована автобиография и библиография В. А. Иванова, нет нужды подробно останавливаться на этапах научного пути выдающегося ученого. В предлагаемой статье мы коснемся лишь одной стороны наследия В. А. Иванова, а именно его работ в области иранского языкознания, и в частности диалектологии.

В немногих библиографических обзорах по иранистике упоминаются две публикации В. А. Иванова на русском языке: 1) «Несколько образцов персидской народной поэзии» — в «Записках Восточного отделения Русского археологического общества» за 1915 год и 2) «Краткая опись материалов для изучения персидских наречий и говоров, собранных в 1912—1914 годах в Персии» — в «Известиях Российской Академии наук» за 1918 г. В первой из них была использована часть диалектологических материалов, собранных В. А. Ивановым.

В примечании ко второй из названных публикаций («Краткая опись...») академик С. Ольденбург писал: «Я решился просить В. А. сообщить хотя бы краткий список имеющихся у него в рукописи материалов, зная как легко исчезают такие, драгоценные для науки, данные, при переменчивости общих условий русской жизни как для всей нашей страны, так и для отдельных русских людей. Невозможность найти следы несомненно существовавшего материала делает поиски затерявшегося обыкновенно бесплодными. И тут особенно важна наличность списков того, что есть еще налицо. В области персидских наречий и вообще живых иранских языков и наречий русскими учеными сделано немало, начиная еще с первых робких попыток XVIII века и до наших дней, и продолжение этой ученой традиции особенно желательно». Кстати, о «переменчивости общих условий русской жизни» в 1918 г. свидетельствует вкладыш — полоска сине-серой бумаги — в «Известиях Российской Академии наук» за этот год. Содержание вкладыша таково: «Настоящий номер... не мог быть своевременно выпущен за неимением бумаги, а также и вследствие остановки печатных машин из-за отсутствия газа и электрической энергии для моторов». Подпись: «Редактор, Непременный Секретарь Академик С. Ольденбург».

Вернемся к «Краткой описи материалов» В. А. Иванова. В этой двухстраничной публикации перечислены материалы, собранные автором в округе Бирджанда, в деревне Михрджан (Большая Соляная Пустыня), в городах Анорак и Наин (Центральный Иран), а также в некоторых других пунктах, в том числе в Сивенде (Юго-Западный Иран). Материалы включают поэтические и прозаические отрывки,

словники (упоминаются, например, списки версифицированного фарханга некоего муллы Сабухи, «жившего около ста лет назад, собравшего наиболее "смешные", т. е. обыкновенно наиболее своеобразные выражения жителей этого округа» (Бирджанда. — *Е. М.*). Автор сообщает, что на основании собранного материала им был составлен краткий очерк фонетических и морфологических особенностей бирджандского говора.

О научной добросовестности и щепетильности В. А. Иванова свидетельствует сделанная им оговорка, помещенная в скобках и касающаяся предполагаемой публикации упомянутого очерка в JRAS: после появления в 1916 г. в печати работы Лоримера «Notes on the Gabri Dialect». В. А. Иванов считает необходимой полную переработку своего очерка. Позже, в 30-х годах, издавая обстоятельный труд (по существу, монографию) по габри, он даст высокую оценку указанной работе Лоримера: она содержит важные исправления и добавления к материалам В. Гейгера, помещенным в «Грундриссе», она дает практически полный грамматический очерк габри в его основных чертах.

Мы рассказали о двух публикациях В. И. Иванова на русском языке. Все остальные его работы издавались в основном на английском: в Калькутте, Бомбее, Лондоне, Лейдене, Лейпциге, Риме, в том числе в журналах британского Королевского Азиатского общества (JRAS) и его филиала (а затем самостоятельного) бомбейского Азиатского общества (JBBRAS), бенгальского Азиатского общества (JASB), в парижских «Обозрениях» — исламских штудий (R) и мусульманского мира (RMM). К сожалению, мы не имеем сведений о том, публиковался ли В. А. Иванов в Иране.

Представление о научных публикациях В. А. Иванова дает изданный им List of Publications by W. Ivanow (до 1 сентября 1952 г.) [1]. Этот «Список» включает 83 названия (он не совсем полон). В него входят лишь научные изыскания, не упомянуты работы популярного характера, обзоры, переводы и т. д. Все публикации разделены на четырег рубрики: 1) Исмаилизм; 2) Рукописи (персидские и арабские); 3) Филология; 4) Разное. Мы коснемся здесь лишь лингвистических работ (18 наименований). О прочих скажем только, что в их составе 24 книги, в том числе 5 каталогов рукописных собраний Азиатского общества Бенгалии (Asiatic Society of Bengal).

Обширен диапазон лингвистических, в том числе диалектологических, исследований В. А. Иванова (отраженных в разделе «Филология»): различные вопросы социолингвистики, в том числе языковая ситуация в Иране, специфика малой миграции и обычной циркуляции сельского населения, тенденции «соединения и рассеивания», которые «неизбежно ведут к смешению различных диалектов и постепенному поглощению одного другим», проблема персидского койне — разго-

[1] См. также Лист публикаций на с. 455—458 настоящего издания.

ворной речи городских низов, так называемого «базари», его В. А. Иванов расценивает как «сильный и постоянно действующий источник порчи и вырождения диалектов», территориальные и социальные диалекты (в числе последних — арго иранских дервишей), фонетика, в том числе историческая, и морфология, собственно диалектология: говоры персидского языка (например себзеварский, бирджандский), курдского языка (например хорасанский), диалекты тати Ирана, лурские, сивенди, диалекты Центрального Ирана (йезди, кермани — диалекты иранских зороастрийцев; хури, мехрджани и другие диалекты Большой Соляной пустыни). Судя по сообщениям Ж. Редара и О. Ф. Акимушкина, В. А. Иванов занимался также и другими иранскими языками и диалектами, в частности, бытующими в Южном Иране. Не все его материалы опубликованы.

Ряд статей В. А. Иванова посвящен языку восточноиранских цыган. Эти работы позже привлекались И. М. Оранским при исследовании таджикоязычных этнографических групп Гиссарской долины. В сферу внимания В. А. Иванова попали также западнодардские, или кафирские, языки (кати, или башгали, материалы были записаны им от информанта в Бомбее). Этот материал, «в хорошей записи», по словам А. Л. Грюнберга, был учтен им в монографии «Язык кати».

Наиболее полной по объему (164 стр.) является трехчастная работа В. А. Иванова, посвященная языку зороастрийцев Ирана: «The Gabri Dialect spoken by the Zoroastrians of Persia». Она публиковалась в римском издании «Rivista degli studi orientali» в 1935 (в т. XVI, 1937 (в т. XVII) и 1939 гг. (в т. XVIII). Сброшюрована в виде книги. Первая часть содержит краткие социолингвистические сведения, обзор публикаций и довольно большое (12 стр.) вступление («Место Габри среди других персидских диалектов»). Далее следуют подробные сведения по фонетике и морфологии, в том числе парадигмы глагольного спряжения, сравнительные (с другими новоиранскими языками западной группы) таблицы личных глагольных окончаний и личных местоимений. Часть вторая содержит тексты с переводами, часть третья — словарь.

В самом начале изложения В. И. Иванов оговаривает условность употребления термина «габри». Он пишет, что иранские зороастрийцы (zardushti, или Gabr) считают названия «гебр» и «габри» обидными и именуют свой язык «дари». Учитывая неоднозначность последнего термина и не желая вносить путаницу, В. И. Иванов сохранил традиционное наименование «габри». К сожалению, впоследствии этот термин употреблялся иранистами некритически вплоть до выхода в свет в 1989 г. сводного труда «Compendium Linqyarum Iranicarum» (ChJ), где диалекты зороастрийцев гг. Иозда и Кермана названы, соответственно, «йезди» и «кермани».

Другое замечание В. А. Иванова касается неразличения терминов, обозначающих зороастрийцев Ирана и парсов Индии. Первых «абсо-

лютно ошибочно», пишет В. А. Иванов, называть парсами. Парсы — индийская каста, принадлежащая зороастрийской вере. Иранские зороастрийцы в Бомбее, по наблюдению В. А. Иванова, держатся особняком и обычно не вступают в браки с парсами.

Значительное место в работе уделено — в связи с определением позиции «габри» в системе западноиранских языков — классификации последних. Отвергая географический принцип классификации (у В. Гейгера) как неадекватный и признавая фонетический критерий (при учете морфологических данных) как здоровую идею, В. А. Иванов полемизирует с О. Манном по поводу неудовлетворительного способа применения этой идеи к лингвистическому материалу (имеется в виду классификация О. Манна в первом выпуске Kurdisch-Persische Forschungen 1909). Не имея возможности в рамках данной статьи подробнее остановиться на доводах и контрдоводах В. А. Иванова, заметим лишь, что и с его классификацией едва ли можно согласиться. Например, габри оказывается в одной группе не только с диалектами полосы Кашана и Исфахана (в современной классификации — северо-западная группа), но и с диалектами Фарса и Ларестана (юго-западная группа). Мы не говорим здесь о расширительном употреблении термина «персидский язык» и «персидский» (вместо «иранский»), что было характерным для того времени, когда писал В. А. Иванов. На самом деле, он видел и понимал разницу между персидскими и не-персидскими диалектами, что видно из его вводной части к «Нескольким образцам персидской народной поэзии». Памятуя о том, что проблема классификации иранских языков не решена окончательно до настоящего времени, надо отдать должное эрудиции В. А. Иванова и масштабности привлекаемого им языкового материала.

В практической части его работа по йезди и кермани («габри») сохраняет актуальность и поныне, как и две другие его статьи, посвященные диалектам Большой Соляной пустыни (хури, мехрджани и др.). К сожалению, работы В. А. Иванова в России не переиздавались и стали библиографической редкостью. Новые исследования по тематике В. А. Иванова добавляют новую лексику, по-иному трактуют те или иные языковые модели (см., например, изданный в Иране в 1976/77 г. словарь хури Б. Фарахваши, в т. ч. иную, чем у В. А. Иванова, трактовку перфекта в хури), однако это нисколько не умаляет ценности той большой и самоотверженной работы, которую проделал в области иранского языкознания наш соотечественник В. А. Иванов.

ОТТОН ОТТОНОВИЧ РОЗЕНБЕРГ (1888—1919), БЛЕСТЯЩИЙ МОЛОДОЙ РУССКИЙ БУДДОЛОГ

Джон Барлоу (США)*

Невзирая на безвременную и трагическую кончину в возрасте тридцати одного года, Оттон Розенберг, вне всяких сомнений, был ключевой фигурой в истории буддологии в России. Задача настоящей статьи — опираясь на доступные нам источники (в основном русские), рассказать о жизни, научной карьере и в общих чертах о наследии

---

* Перевод с английского И. Э. Циперович; осуществлен по рукописи, предназначенной автором для публикации в Вене в очередном (41-ом) выпуске серии «Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde», полностью посвященном О. О. Розенбергу, русскому японисту, известному исследователю буддизма («Otto Ottonovich Rosenberg, and his Contribution to Buddhology in Russia»). В конце 1998 г. этот выпуск вышел из печати. Титульными редакторами выпуска являются доктор Каренина Коллмар-Пауленц (Karenina Kollmar-Paulenz, Боннский университет) и американский ученый Джон Барлоу (John Barlow). В состав сборника среди прочих материалов вошла статья Барлоу «Otto O. Rosenberg (1888—1919): Brilliant Young Russian Buddhologist» [1], предлагаемая ныне читателю в русском переводе. В этом же выпуске впервые в переводе на английский язык опубликована лекция О. О. Розенберга «О мировоззрении современного буддизма на Дальнем Востоке» [1a].

Доктор Джон Барлоу, исследователь в области неврологии (Гарвардский университет), стал известен в востоковедных кругах благодаря изданному им в 1995 г. «Китайско-русско-английскому словарю» [16]. Для своего словаря Барлоу воспользовался китайско-русским словарем Мудрова [20], составленным по графической системе, введенной в свое время О. О. Розенбергом. Работая над словарем, Джон Барлоу проявил интерес к личности Розенберга, стал собирать и тщательно изучать материалы, касающиеся научного наследия и подробностей биографии русского ученого. Результат изысканий автора в этой области нашел также отражение в его исследовании «Таинственное обстоятельство в биографии блестящего молодого русского востоковеда» (опубликовано частично [2]).

Подстрочные примечания принадлежат автору; исключение составляют примечания переводчицы, обозначенные звездочкой. Список литературы составлен переводчицей (в авторском варианте списка русские авторы и названия их сочинений приводились в латинской транслитерации, при этом прилагался перевод названий русских работ на английский язык). В прямых скобках дается отсылка переводчицы к соответствующему номеру в списке литературы. Цитаты из сочинений русских авторов приводятся переводчицей по их оригинальному тексту (в рукописи статьи Барлоу они давались в английском переводе).

Выражаю благодарность Я. В. Василькову и Т. В. Ермаковой, научным сотрудникам СПбФ ИВ РАН, за уточнение и разъяснение некоторых данных, связанных с биографией О. О. Розенберга. *И. Э. Циперович.*

этого выдающегося буддолога. Кроме того, в статье приводятся некоторые недавно обнаруженные материалы, касающиеся последних дней жизни О. О. Розенберга и той существенной, но малоизвестной роли, которую сыграла вдова ученого в сохранении и публикации его наследия.

К сожалению, работы Розенберга не выходили в английском переводе. Наиболее известный его труд «Проблемы буддийской философии» [3], представляющий собой вторую часть диссертации, был впервые опубликован в 1918 г. по-русски, затем в 1924 г. в немецком переводе [4], переизданном в 1975 и в 1983 гг. в Тайбее [5]. Одна из последних публикаций «Проблем» была в сборнике «Труды по буддизму» [6] (куда вошла также прочитанная Розенбергом в 1919 г. в Петрограде лекция «О мировоззрении современного буддизма на Дальнем Востоке»). Книга эта, снабженная предисловием и обширными комментариями автора, к сожалению, уже давно распродана, и раздобыть ее теперь трудно, несмотря на тираж 10 000 экземпляров.

В дополнение к работам по буддизму, Розенберг внес также весьма существенный вклад в практику составления словарей китайских иероглифов (по-японски: «кандзи»).

Доступные нам биографические сведения о Розенберге находим в малоизвестном сообщении А. А. Баева [7], ученика Розенберга, а также в воспоминаниях о нем его старших коллег, профессоров Петербургского (Петроградского) университета С. Ф. Ольденбурга [8] и Ф. И. Щербатского [9]. Другие, более краткие сведения о нем дают Е. С. Семека [10], К. К. Жоль [11] и А. Н. Игнатович [12]. Обстоятельная статья о Розенберге опубликована Ю. Д. Михайловой на русском [13] и английском [14] языках. Краткие сведения о жизни Розенберга приводятся также в недавно изданном труде по истории русского востоковедения [15. С. 428—430].

Бóльшую часть подробностей, касающихся жизни и научной карьеры Розенберга, мы узнаем из биографического очерка Федора Ипполитовича Щербатского [9], учителя Розенберга; очерк этот сопровождал публикацию немецкого перевода лекции Розенберга, произнесенной им в 1919 г. в Петрограде на буддийской выставке [16]. Привожу первую часть биографического очерка Щербатского в переводе с немецкого*:

> Отто Карл Юлиус (по-русски: Оттон Оттонович) Розенберг, сын городского архивариуса Отто Розенберга и его жены Августы (урожденной Вайденбаум), родился в Фридрихштадте (Курляндия)[1] [ныне:

---

* Автор статьи дает перевод немецкого текста Щербатского на английский язык. Приводимый здесь и далее русский перевод из биографического очерка Щербатского о Розенберге выполнен И. Э. Циперович с немецкого оригинала. Пользуюсь случаем выразить благодарность А. Л. Хосроеву, любезно сверившему мой перевод с немецким текстом.

[1] В этой связи профессор Антс Мейстер (Ants Meister) из Таллинского технического университета (Эстония) в ответ на мой запрос, можно ли найти в Таллине (Ревеле) сведения о фамилии Розенберг, весьма любезно снабдил меня следующей информацией: в русском «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Еф-

Яунелгава, Латвия] 7 июля 1888 г. С трехлетнего возраста маленький Отто жил в С.-Петербурге, где в 1898 г. поступил в немецкую школу Св. Катерины, которую окончил в 1905 г. с золотой медалью.

Осенью того же года Розенберг начал заниматься на Восточном факультете Петербургского университета; здесь в качестве основных предметов он избрал санскрит и китайский языки, а для общего образования — философию. На летний семестр 1909 г. он отправился в Бонн, где посещал Университет и некоторое время слушал лекции профессора доктора Г. Якоби по санскриту; однако вскоре по семейным обстоятельствам ему пришлось прервать свои занятия в Бонне и вернуться в С.-Петербург. В период летнего семестра 1910 г. он изучал японский язык у профессора Ланге в Семинаре восточных языков. В 1910 г. он с отличием закончил С.-Петербургский университет и был удостоен стипендии, с тем, чтобы он мог спокойно продолжать свои занятия, готовясь к академической карьере. По существовавшему положению, для получения звания профессора надлежало прежде всего защитить одну или две диссертации на открытом заседании факультета (работа должна была быть опубликована, при этом объем ее был ограничен); только после этого факультет присваивал диссертанту сначала магистерскую, а затем докторскую степень (в исключительных случаях присваивались обе степени сразу за одну диссертацию). Молодому ученому давалось право самому выбирать тему своей будущей диссертации.

Еще в период студенческих занятий Розенберга я обратил его внимание на исключительное значение труда Васубандху «Абхидхармакоша», и он начал заниматься этим памятником по широко представленным в Азиатском музее Петербурга тибетским, китайским и санскритским источникам. Когда в 1911 г. я был в Калькутте, мне довелось познакомиться с японским буддийским монахом Ямаками из амидаистской секты «чистой земли», который в ту пору был ректором тамошнего университета. От него я узнал некоторые интересные подробности, касающиеся изучения «Абхидхармакоши» в Японии, и о том, что там и поныне практикуется традиционное трактование этого труда. Я написал Розенбергу письмо, в котором поделился с ним всем этим, и он решил отправиться в Японию, чтобы на месте познакомиться с традиционными толкованиями этого источника. Факультет одобрил его план и снабдил его необходимой на поездку суммой. Целых четыре года провел Розенберг в Японии, неустанно работая над китайскими и японскими источниками. Первая задача, которая встала перед ним для его исследования, заключалась в том, чтобы найти такой метод, с помощью которого можно было бы обозреть бесчисленную массу источников. Дело в том, что хотя и существовали различные японские индексы и словари специальных терминов, но они были составлены таким образом, что для нас оказывались совершенно непригодными. Розенберг был вынужден переработать весь этот [справочный] материал, чтобы он предстал в системе, нас удовлетворяющей. Результатом этой работы явился внушительный труд «A Survey of Buddhist Terms and Names, arranged according to

---

рона (СПб., 1899. Т. 27) есть статья о фамилии Розенберг, где указывается, что Розенберг — это баронский род из Моравии, переселившийся в начале XVI в. в Курляндию, что фамилия эта внесена в курляндский дворянский матрикул и в пятую часть реестра родословной Новгородской губернии; имена Иохана Карла Фердинанда Розенберга (Johan Karl Ferdinand Rosenberg, родившегося в 1845 г.) и Отто Августа Розенберга (Otto August Rosenberg, 1800—1890) также упоминаются в этой статье. Таким образом, вполне может быть, что О. О. Розенберг является выходцем из дворянского рода.

Radicals with Japanese Readings and Sanscrit Equivalents, supplemented by addition of Terms and Names, relating to Shinto and Japanese History» (Tokio, 1916). Расходы на публикацию работы были оплачены Петроградским университетом. По мнению профессора Фр. К. В. Мюллера [Fr. K. W. Müller] и Таутца [Tautz], эта работа явилась основополагающим трудом в данной области, без которого ни одному будущему исследователю не обойтись. Одновременно Розенберг пришел к мысли, что можно было бы и китайские иероглифы расположить [в справочнике] таким способом, который был бы весьма близок к алфавитной системе. Эту новую систему молодой ученый смог лишь частично воплотить в своем большом словаре, а также представил ее в виде отдельного словаря под названием «Arrangement of Chinese Characters according to an alphabetical system with Japanese Dictionary of eight thousand characters and List of twenty-two thousand characters, by O. Rosenberg». (Tokio, 1916, Kobunsha).

Летом 1916 г. Розенберг вернулся из Японии в Петроград как раз в период злополучной войны, гибельные последствия которой ввергли Россию в страшный хаос и послужили причиной безвременной кончины молодого многообещающего ученого.

Получив право* читать лекции на Восточном факультете Петроградского университета, Розенберг одновременно занялся завершением работы над своей диссертацией «Проблемы буддийской философии», набросок которой был им сделан еще в Японии, и подготовкой ее к печати. Издание книги в период войны было сопряжено с огромными трудностями, но все же их удалось преодолеть. Осенью 1918 г. диссертация была представлена, а 8 октября того же года на открытом заседании факультета состоялась ее защита. Официальными оппонентами выступали автор этих строк и профессора Иванов, Алексеев, Ольденбург и Марр. Особые возражения работа вызвала у Алексеева, который заявил, что хотя работа сама по себе и может считаться хорошей, однако хорошей диссертацией ее признать нельзя, поскольку в диссертации прежде всего должно быть представлено фундаментальное и точное исследование текста, между тем как в данной работе, несмотря на наличие в ней интересных общих положений относительно буддизма и его осмысления, подготовительная работа с источниками, которая основывалась бы на строгом филологическом методе, отсутствует. Розенбергу удалось успешно оспорить это возражение; более того, работа была столь высоко оценена другими, что за нее факультет присвоил ему сразу две степени — магистерскую и докторскую, что само по себе весьма редкий случай в истории факультета. Так случилось, что именно в день защиты вышел новый указ революционного правительства, согласно которому упразднялись все академические звания. Таким образом, Розенбергу выпала судьба оказаться последним из тех, кто был удостоен докторского звания в русском университете.

С лета 1919 г. Розенберг становится профессором. Кроме того, он был помощником хранителя этнографического отдела Русского музея (бывшего Музея Александра III), членом Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии, а также членом (ранее «императорских») Географического и Археологического обществ [9. С. 44—47].

Ю. Д. Михайлова [13] дает более полный обзор деятельности Розенберга как лингвиста; его лингвистические исследования охватывали

* Право это предоставлялось после прочтения двух пробных лекций в закрытом заседании факультета.

санскрит, пракрит, пали, тибетский, китайский, японский, монгольский, английский, французский, итальянский, немецкий, греческий и латынь.

Подход Розенберга к изучению буддизма

Об аспектах подхода Розенберга к изучению буддизма было рассказано в воспоминаниях о нем С. Ф. Ольденбурга:

> <...> Но как ни разнообразны были его интересы, была одна область, которая была ему ближе и дороже всего: философские основы буддизма. Даровитый ученик своего учителя Ф. И. Щербатского, столько сделавшего для выяснения начала буддийский философии, Розенберг, естественно обратил внимание на то, как мало давали буддийские канонические тексты для проникновенного понимания истинных основ буддизма. В этих канонах чувствовался на каждом шагу тот подход к «среднему» религиозному пониманию, который, верный основной идее великого Индусского Учителя давать каждому по мере сил его восприятия, не позволял еще воспринять учение буддизма во всей глубине его. Это углубленное понимание надо было искать в трудах позднейших буддийских философов, которые в сочинениях своих давали ключ и к истинному пониманию канонических текстов. Другими словами — искать его в туземном предании. И здесь великою заслугою Розенберга является как метод его работы, так и результаты им достигнутые, которые он изложил во второй части своего «Введения» под заглавием «Проблемы буддийской философии». Он обратился к источникам современного буддийского предания на Дальнем Востоке, ища его в японских монастырях, у старого монашества, прошедшего строгую философскую школу. Здесь Розенберг напал на след не исследованных до него на Западе комментариев, исходивших от знаменитого китайского учителя VII в. Сюань-цзана, который, как известно, в описании своего путешествия в Индию оставил нам один из главнейших наших источников для познания предмусульманской Индии. Комментарии Сюань-цзана помогли Розенбергу уйти в глубь предания, к более ранним источникам, творениям знаменитейших буддийских философов, из которых на одно из первых мест надо поставить Васубандху. При необыкновенной шаткости датировок отдельных авторов приходилось еще иметь в виду постоянно повторяющуюся апокрифичность приписываемых старым авторам трудов. Глубоко прав был Розенберг, когда, объясняя методы своей работы, он говорил: «Ведь даже если бы удалось установить вполне точно даты деятелей буддизма, все же пришлось бы для каждого из сохранившихся произведений в отдельности решать вопрос, действительно ли оно принадлежит тому автору, которому приписывается» и далее: «определение места того или другого сочинения в истории буддийского мышления возможно только на основании критики его содержания». Для этого необходимо выяснение основных проблем буддизма, что и сделано блестящим образом в указанной книге Розенберга, которая справедливо займет виднейшее место в истории изучения буддизма.
>
> Розенбергу после этого труда, несмотря на исключительно тяжелые условия жизни в 1918-м и следующих годах, удалось еще поработать над коллекциями по буддийскому культу и иконографии в Русском музее, стать душою буддийской выставки 1920 г. и прочесть тогда же замечательную лекцию о буддизме в Корее и Японии, напечатанную в том же году и ныне перепечатываемую. Для «Науки и школы» в серии «Введение в науку» он начал печатать и почти кончил интереснейшее введение в изучение индийской философии «Философия Востока», ко-

торое будет кончено его друзьями. Явилась надежда на новую поездку в Японию, где Розенберга с нетерпением ждали его друзья буддисты и куда он стремился, чтобы осуществить грандиозный план, предложенный им Академии наук и принятый ею, о составлении большого китайско-японско-русско-английского словаря, значительные материалы для которого в виде многих тысяч карточек были приготовлены Розенбергом еще в бытность его в Японии. Успешно шла и работа Розенберга по дешифровке китайских надписей из буддийских пещер близ Дунь-хуана, привезенных С. Ф. Ольденбургом в 1915 году [8. С. 157—158].

Некоторые дополнительные детали, касающиеся подхода Розенберга к исследованию буддизма, находим у Баева[2], ученика Розенберга:

Еще будучи в университете, он понял, что изучение буддизма не может ограничиваться лишь индийскими источниками. Он последовал своему предшественнику, академику Васильеву, и решил приняться за изучение источников китайских и японских. Дальнейшая работа его показала, насколько правильно было принятое им направление.

Во время своего пребывания в Японии О. О. Розенберг не ограничивался лишь чисто кабинетной работой. Глубокое его убеждение заключалось в том, что не только из книг можно почерпнуть знание буддизма, но и из устной традиции, до сих пор сохранившейся в буддийских монастырях.

Он заводит знакомства с учеными важнейших сект японского буддизма, в монастыре Зен проходит всю практическую мистику, в монастыре Шинтон изучает под руководством ученейших старцев догматику и символику.

Однако не это ученичество у буддийских ученых направило его на истинный путь. Хотя устная традиция и сохранила до сих пор основные решения проблем символики, истинного понимания проблем философии она сохранить не могла. И вот О. О. Розенберг начинает уже сам, без участия японских буддистов, изучать древние философские тексты. И здесь он понял, что буддийская философия представляет собой систему, могущую разрешить все проблемы современной философии и филологии, представляющую колоссальный интерес и значение для современности, находящейся уже на пороге разрушения старого миропонимания.

Ему приходилось изучать тексты как совсем неизвестные европейской науке, так и уже переведенные европейскими учеными, но переведенные неправильно, словарно — т. е. тем методом, против которого он все время так восставал [7].

Щербатской свидетельствует, что Розенберг занимался медитацией в буддийском монастыре секты дзэн:

Покойный профессор Розенберг сам проходил практику некоторых видов йогического созерцания в дзенском монастыре в Японии. Он сравнивал приятное чувство легкости, которое он тогда испытывал, с эффектом, производимым музыкой, особенно, когда она исполняется самим [17. С. 214, сноска 35[3]].

---

[2] Обнаружением этой публикации и предоставлением мне ее копии я обязан профессору Мейстеру, которому снова выражаю свою глубокую признательность.

[3] Упоминанием об этой сноске автор обязан доктору Коллмар-Пауленц.

Вряд ли могут быть малейшие сомнения в том, что пребывание Розенберга в Японии оказало на него сильное влияние; это видно по его письмам из Японии, выдержки которых приводятся Ю. Д. Михайловой [13]. В самом деле, в проведенном (по инициативе автора этой статьи) в 1988 г. в Гарвардском университете (США) небольшом заседании, посвященном 100-летию со дня рождения О. О. Розенберга, А. М. Пятигорский в своем докладе «Интерпретация буддийской философии Розенбергом» заметил, что Розенберг гордился не тем, что он философ (западный или какой-то иной), не тем, что он исследователь буддизма, а тем, что сам он является буддийским философом.

Трагический финал: смерть Розенберга во время гражданской войны в России

О трагической кончине Розенберга в 1919 г., во время русской гражданской войны, поведал нам Щербатской:

> Случилось так, что во время осады Петрограда армией генерала Юденича Розенберг оказался отрезанным от Петрограда и должен был при отступлении этой армии искать себе убежище сначала в Эстонии, а затем в Финляндии, откуда он собирался через Америку попасть в Японию, чтобы продолжить там свою работу. Во время этих мытарств он заболел скарлатиной и умер 26 ноября 1919 года [9. С. 47].

С. Ф. Ольденбург в своем сообщении оказался более обстоятелен и резок:

> Молодой, полный творческой мысли, с сознанием крупных достижений в избранной им области знания, скончался Оттон Оттонович Розенберг; он пал жертвой нашего лихолетия от страшной заразы, сразившей подточенный лишениями молодой организм [8. С. 157].

И далее:

> <...> Все, казалось, сулило блестящее и славное будущее тому, кто так блестяще начал свой научный путь.
>
> Но жестокая судьба, которая не раз уже наносила жесточайшие удары русской науке, не пощадила ее и на этот раз. В самом разгаре работы, которую молодой ученый вел геройски в тягчайших условиях холода, голода, непосильного физического труда, оборвалась эта драгоценная жизнь, и мало того, даже его рукописи и книги не были пощажены: с величайшими усилиями удалось спасти лишь разгромленные остатки этого драгоценнейшего научного достояния и многое из того, что можно было окончить из начатых им работ, погибло теперь навсегда жертвою нашей дикости и темноты. Поистине, не умеем мы хранить драгоценнейшее из того, что сами же создаем, создаем часто только чтобы сейчас же бессмысленно разрушить.
>
> Имя Оттона Оттоновича Розенберга занесено на страницы истории изучения философии и религий Востока и никогда не забудется его преемниками и у нас в России, и на Западе, и на Востоке [Там же. С. 158].

Некоторые дополнительные подробности сообщает Баев:

> 26 ноября 1919 г. скончался в городе Ревеле от паралича сердца один из выдающихся философов и ориенталистов не только России, но и всего цивилизованного мира, профессор факультета восточных языков Петроградского университета Оттон Оттонович Розенберг.
>
> Полгода прошло со дня его кончины, но все еще его работы, как в области философии, так и в области филологии, остаются совершенно неизвестными не только широким кругам читающей публики, но даже и представителям европейской науки. Да это и понятно. Последние годы работа О. О. Розенберга протекала в обложенной белыми цепями Советской России, лишенной всяких средств к общению с внешним миром.
>
> <...> Наступление Юденича на Петроград вырвало О. О. Розенберга из его обычной рабочей обстановки. Проживая в Павловске, он принужден был уйти вместе с отступающей армией — уйти лишь для того, чтобы в момент расцвета своей научной деятельности, никому неизвестным, скончаться. В Нарве он заболел скарлатиной. Истощенный организм не выдержал — и уже после того, как болезнь прошла, его постиг паралич сердца.
>
> Великую утрату понесла не только русская, но и всемирная наука в лице почившего проф. О. О. Розенберга. У него был лишь один ученик — ученик, который в настоящее время считает своим долгом продолжать начатое О. О. Розенбергом великое дело не только воссоздания гениальной философской системы, но и привести эту систему в соприкосновение с философскими системами Запада [7].

Научное наследие Розенберга

Свой биографический очерк Щербатской завершает дополнительными сведениями о научном наследии Розенберга:

> Помимо упомянутых работ, Розенбергу принадлежат: 1. Опубликованный в серии «Mitteil[ungen] d[er] D[eutschen] Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens» за 1913 год труд: «Religion, Philosophie, Buddistischen Forschungen»; 2. Лекция, прочитанная на буддийской выставке в 1919 году в Петрограде «О мировоззрении современного буддизма на Дальнем Востоке» (на русском языке); 3. «Религия и философия» — очерк, подготовленный для сборника Петербургского общества востоковедов (на русском языке, набран, но еще не вышел из печати); 4. Полный японско-русский словарь (рукопись, хранится в Азиатском музее Академии наук в Петрограде) [9. С. 47].

У Баева читаем:

> Последними работами О. О. Розенберга были — «Введение в восточную философию» (Петроград, 1919 г.), где он старается путем западной философии дать подход к философии восточной, и лекции, прочитанные им на Первой Буддийской Выставке в Петрограде (осенью 1919) и посвященные буддийскому миропониманию на современном Дальнем Востоке.
>
> <...> Продолжением этой серии трудов должны были быть — «Исторический обзор буддизма и его литературы» и «Буддийская догматика, символика и мистика» — труды, которым за смертью О. О. Розенберга не суждено никогда выйти в свет [7].

Кроме того, или, точнее, в связи с вкладом в буддологию, Розенберг внес весьма существенную лепту в сложную проблему размещения китайских иероглифов в перечнях [18]*. Сложность была в том, что все эти перечни базировались на традиционном алфавитном принципе. Розенберг усовершенствовал графическую систему, или, как он называл ее, «алфавитную систему», этих справочников в связи с подготовкой первой части своей диссертации. В результате им был создан многоязычный словарь буддийских терминов [19].

Баев дает на этот счет более подробные сведения:

> За время своего пребывания в Японии он составил и издал два словаря. Первый из них представляет собой гениальное расположение сложной китайской письменности не по тем 214 признакам или «ключам», по которым она располагалась до сих пор, а по совершенно иной, значительно более простой системе.
>
> Таким образом, отыскание любого из 48 000 знаков китайской письменности становилось делом одной минуты. Этот словарь создал новую эпоху не только в европейской филологии, в смысле изучения китайского языка, но и в филологии местной, японской, значительно упростив для самих китайцев и японцев изучение их родного языка и письменности. Словарь этот был издан в Токио в 1916 году.
>
> Второй словарь представляет собой свод всех философских, религиозных и религиозно-исторических терминов в переводной литературе. Обнимает он языки китайский, японский, санскритский и «пали» — язык древнейших буддийских книг. Этим словарем был заложен фундамент для дальнейшего научного изучения буддизма.
>
> Вторым трудом в этом направлении является магистерская диссертация О. О. Розенберга под заглавием: «Проблемы буддийской философии» (Петроград, 1918), в которой излагаются принципы нового изучения восточной философии и главнейшие моменты развития буддийской мысли.
>
> <...> Углубившись в философию, О. О. Розенберг прекрасно осознавал, что, разбив неправильное понимание восточной философии, необходимо подготовить почву для ее правильного понимания, т. е. правильного перевода восточных текстов. Этим объясняется его интенсивная работа над составлением японских, китайских, тибетских и корейских словарей, черновики которых в настоящее время хранятся в Азиатском музее Российской Академии наук в Петрограде.
>
> Чтобы дать представление об этой работе, достаточно сказать, что японско-европейский словарь располагается на 250 000 карточках [7].

Михайлова в своей статье упоминает о том, что Розенберг собирался при участии четырех составителей из Петербурга подготовить словарь китайских иероглифов (по-японски: «кандзи»), где бы словарный состав был расположен по графической системе, — словарь, для которого он уже собрал огромное количество материала [13].

Система расположения китайских иероглифов, разработанная Розенбергом и названная им «алфавитной», впоследствии стала стандартной системой, употребляемой в иероглифических словарях в бывшем

---

* Имеются в виду иероглифические словари и другие справочники.

Советском Союзе[4]. Автор настоящей статьи расширил «Китайско-русский словарь» Мудрова, снабдив русскую его часть переводом на английский язык. Таким образом, благодаря системе Розенберга новый трехъязычный китайско-русско-английский словарь [1] стал доступен англоязычным читателям. Названный словарь включает также предисловие и введение к монографии Розенберга 1916 года [18], которая в настоящее время является большим раритетом.

Некоторые уточненные данные о судьбе Розенбергов

Несмотря на то что различные источники дают немалую информацию о жизни Розенберга, все же некоторые сведения, касающиеся его жизни в России и его смерти, требуют уточнения. Так, А. М. Пятигорский в своей статье о Розенберге и буддийской терминологии дает примечание, в котором указывает:

> Имеется несколько версий о смерти Розенберга. Согласно одной из них, он утонул, катаясь на лодке в Финском заливе; согласно другой — он умер около 1921 г. на Дальнем Востоке (от простуды или тифа); согласно третьей (документально более подтвержденной), скончался от скарлатины в Павловске в 1920 г. [22. С. 424].

Далее. Михайлова [13] и Семека [10] называют датой кончины Розенберга 26 сентября 1919 г., в то время как Баев [7] и Щербатской [9] — 26 ноября 1919 г., то есть двумя месяцами позже.

В добавление к разноречивым сведениям о дате кончины Розенберга остается невыясненной и судьба его вдовы.

Пишущему эти строки многое удалось прояснить во время недельного пребывания в С.-Петербурге весной 1995 г. благодаря научному сотруднику С.-Петербурского филиала Института востоковедения Российской Академии наук (СПбФ ИВ РАН) Татьяне Викторовне Ермаковой, которая, при прекрасной организации труда, уделила немало времени моим поискам. Т. В. Ермакова была знакома с архивом О. О. Розенберга, хранящимся частично в СПбФ ИВ РАН, частично в рукописном отделе Русского музея в Петербурге. Архив Русского музея, в этнографическом отделе которого работал О. О. Розенберг, оказался весьма информативным. Существенными в смысле хронологии являются следующие даты: Розенберг вернулся после двухнедельного отпуска 4 октября 1919 г.; выплата ему заработной платы как консультанту этнографического отдела была прекращена начиная с 20 октября, а его работа там считалась завершенной 25 октября на основании того же распоряжения от 20 октября; формально он был освобожден от работы 12 ноября, опять-таки на основании распоряжения от 20 октября.

---

[4] См., например, «Большой китайско-русский словарь по графической системе» Мудрова [20] и «Большой китайско-русский словарь по русской графической системе» Ошанина [21].

Таким образом, дата 20 октября 1919 г. несомненно приобретает существенную роль в связи с изучением биографии Розенберга. В то время Розенберг и его жена жили в Павловске, примерно в тридцати километрах от Петрограда.

Работая в Институте Гувера, в Стенфорде (Калифорния) над материалами, касающимися Белой (Северо-Западной) армии Юденича и ее наступления на Петроград [23], я установил, что 20 октября было датой последнего наступления армии Юденича на Петроград, когда ей удалось захватить Царское Село (ныне г. Пушкин) и Павловск. В то же время, 23 октября, то есть тремя днями позже (или 25 октября, согласно другому источнику), началась контратака Красной Армии, и Царское Село вместе с Павловском были ею отбиты. 23 ноября отступающая армия Юденича подошла к эстонской границе. По Баеву [7] и Щербатскому [9], Розенберг скончался ровно через три дня после того, то есть 26 ноября 1919 г.

Из сопоставления дат в приведенной хронологии становится очевидным, что Розенберг ушел из Павловска 23 октября (или примерно в эти дни) с отступающей армией Юденича, до контратаки, предпринятой Красной Армией.

Вывод этот подтверждается другим источником: воспоминаниями известного востоковеда Сергея Григорьевича Елисеева (1889—1975) о Петрограде 1919—1920-х годов, недавно изданными на основании архивного материала в сборнике «Уроки гнева и любви» [24. С. 11—44][5]. Интересующие нас сведения мы находим здесь в письме С. Г. Елисеева, адресованном одной его родственнице и написанном 20 октября 1920 г., то есть ровно через месяц после того, как Елисеев вместе с женой и двумя малолетними сыновьями бежал из Петрограда в Финляндию. Описывая драматическую обстановку в Петрограде осенью 1919 г., Елисеев свидетельствует:

> Наступили тревожные осенние дни. Второе наступление Юденича. Полки приближались к Петрограду. В городе объявлено осадное положение <...> Опять начались повальные обыски, аресты <...> Два дня мы слышали стрельбу и грохот орудий. Узнали, что взяли Царское Село и взяли Павловск <...> Прошли томительные два дня. Белые отступили от Павловска, от Царского [24. С. 22].

К этому месту Елисеев дает сноску:

> С ними, с белыми ушел О. О. Розенберг. Его сразу же устроили в Министерство народного просвещения к Юденичу. После разгрома Юденича он уехал в Ревель и собирался ехать в Финляндию, но захворал скарлатиною и умер. Его жена уехала в Финляндию, где устроилась бонной в какую-то семью [Там же].

К этой сноске Елисеева дается примечание публикаторов «Воспоминаний Елисеева». В нем говорится:

---

[5] Выражаю благодарность Изольде Эмильевне Циперович, старшему научному сотруднику Библиотеки Российской Академии наук, за любезное указание на эту публикацию и предоставление мне ее копии.

Примечание С. Г. Елисеева впервые убедительно объясняет обстоятельства смерти Оттона Оттоновича Розенберга (1888—1919) — выдающегося японоведа и историка буддийской философии. Долгое время о причинах и месте его смерти ходили противоречивые слухи. Лишь недавно было установлено, что О. О. Розенберг умер в Ревеле, но и тут оставалось непонятным, как он попал в Эстонию из Павловска, где жил и где осталась его библиотека. Болезнью, унесшей О. О. Розенберга, другие источники называют сыпной тиф. Скорее всего, он действительно стал жертвой тифозной эпидемии, которая в конце 1919—начале 1920 года унесла жизни около трех тысяч солдат и офицеров белой Северо-западной армии (см.: Левицкий Д. Воспоминания солдат Юденича. — Известия, 11.XI.92) [Там же. С. 44].

В свете данной публикации обстоятельства ухода из Павловска О. О. Розенберга с отступающей армией Юденича становятся более ясными, и в то же время дата 26 сентября 1919 г., указанная Михайловой [13] и Семека [10] как дата смерти Розенберга, представляется явно ошибочной.

Что касается назначения Розенберга в Министерство народного просвещения к Юденичу, то этого факта при просмотре архива Юденича в Институте Гувера подтвердить не удалось. Не представилось также возможным найти прямого подтверждения того, что Розенберг умер в Таллине (Эстония)[6]. Эстонский государственный архив за 1919—1920 гг. погиб во время бомбардировки Таллина русскими в марте 1944 г.; ничего о смерти Розенберга нельзя было найти также в русских, эстонских или немецких газетах за ноябрь-декабрь 1919 г. Очевидно, что из-за близости фронта в это время выход газет был прекращен либо их просто не сохранилось в фонде Эстонской национальной библиотеки.

Вдова Розенберга и ее участие в публикации наследия мужа

Единственным упоминанием о том, что Розенберг был женат, встретившимся нам среди многих биографических сообщений о Розенберге, служат строки опять-таки из биографического очерка Щербатского: «По поводу его последних часов его жена написала мне следующее:...» [9. С. 47]. С другой стороны, в немецком издании 1924 г., где опубликован текст перевода на немецкий язык диссертации Розенберга «Проблемы буддийской философии», указано имя г-жи Е. Розенберг как переводчицы[7] и правонаследницы этой публикации.

Четыре письма, написанные Эльфридой Розенберг, вдовой Розенберга, весной 1923 г. в Хельсинки (в то время: Гельсингфорс) и адресованные Щербатскому[8], проясняют обстоятельства, происшедшие в пе-

[6] Я благодарен профессору Мейстеру за поиски возможной архивной информации о Розенберге, предпринятые им в Таллине.

[7] На титульном листе книги обозначено: «Aus dem Russischen übersetzt von Frau E. Rosenberg».

[8] Все четыре письма в свое время были обнаружены Т. В. Ермаковой в СПбФ Архива РАН в связи с изучением ею архива Розенберга.

риод между смертью Розенберга и публикацией в 1924 г. немецкого текста его работы. В этих письмах [9] Эльфрида Розенберг сообщала, что в 1920 г. она уже начала заниматься (по-видимому, по собственной инициативе и не имея никаких перспектив на публикацию) подготовкой немецкого перевода труда покойного мужа. Дело продвигалось медленно: работа бонной оставляла мало свободного времени; отсутствовали нужные справочники; не было возможности найти человека, который, владея русским и немецким языками, оказался бы одновременно знатоком в области буддизма. Письма говорят о том, что, по-видимому, примерно в это же время, находясь в Западной Европе, Щербатской смог через профессора Макса Валлезера (Max Walleser) договориться о публикации немецкого перевода работы Розенберга в Гейдельберге.

В одном из писем Щербатскому Эльфрида Розенберг сообщала, что ее покойный муж сам собирался подготовить немецкий и английский переводы «Проблем». Здесь же она замечает, что ее собственное знание английского не столь хорошо, чтобы она могла осуществить английский перевод без чьей-либо помощи.

В конце весны 1995 г. я наводил справки в Городском архиве Хельсинки о наличии там каких-либо сведений относительно Эльфриды Розенберг. В результате я получил важные дополнительные сведения об основных вехах ее жизни [10]: родилась 15 октября 1888 г. (в том же году, что и О. О. Розенберг) в Павловске (там же, где жили Розенберги до того момента, когда они покинули Павловск — или, как говорит Эльфрида Розенберг в своем письме Щербатскому, «бежали», присоединившись к отступающей армии Юденича); девичья фамилия ее Вегенер (немецкая фамилия); вышла замуж 5 апреля 1912 г. (в том же году Розенберги на четыре года уехали в Японию; причем в одном из писем из Японии Эльфрида Розенберг сообщает Щербатскому, что за это время она уже привыкла к его неразборчивому почерку); 5 сентября 1922 г. переехала в Хельсинки из маленького финского города; умерла в 1953 г. Нет никаких указаний на то, когда именно она приехала в Финляндию из Эстонии, хотя представляется, что это вполне могло произойти в 1920 г., когда она начала работать над немецким переводом «Проблем». Этот дополнительный материал окончательно [11]

---

[9] По моей просьбе эти письма, написанные от руки, были любезно в кратчайший срок переведены с русского на английский весной 1995 г., во время моего пребывания в С.-Петербурге, молодым буддологом Е. А. Островской.

[10] Выражаю глубокую признательность г-же Сари Стар (Sari Starr), сотруднице Городского архива Хельсинки, за предоставленную мне информацию об Эльфриде Розенберг.

[11] Здесь я привожу сноску, авторство которой принадлежит доктору Коллмар-Пауленц:

«Еще в 1927 году Щербатской подтвердил тот факт, что "Проблемы буддийской философии" были переведены на немецкий язык Эльфридой Розенберг, вдовой Отто Розенберга, см.: Th. Stcherbatsky. The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927 (переизд.: Индия, 1978). Часть II. С. 9, примеч. 1: "Теория отдельных элементов (dharma)" подробно изложена проф. О. Розенбергом в

подтверждает, что переводчицей на немецкий язык (с русского оригинала) «Проблем буддийской философии» Розенберга, названной в немецком издании «Frau E. Rosenberg», была конечно Эльфрида Розенберг, вдова Отто Розенберга, а отсюда вытекает, что весь немецкий перевод (примерно 300 печатных страниц), равно как и его переиздание в Тайбее, является ее авторской собственностью, принадлежащей ей как правонаследнице ее покойного мужа[12].

Литература

1. *Barlow J. S.* Otto O. Rosenberg (1888—1919): Brilliant Young Russian Buddhologist // Otto Ottonovich Rosenberg and his Contribution to Buddhology in Russia. Wien, 1998. Z. 49—63 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Heft 41).
1a. *Otto O. Rosenberg*. The World-View of Contemporary Buddhism in the Far East / Transl. from the Russian by Karenina Kollmar-Paulenz and John S. Barlow // Otto Ottonovich Rosenberg and his Contribution to Buddhology in Russia. Wien, 1998. Z. 21—47 (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde. Heft 41).
16. *Barlow J. S.* Chinese-Russian-English Dictionary. Arranged by the O. O. Rosenberg Graphical System (Mudrov's Chinese-Russian Dictionary with English Text and Appendices). Hawaii, 1995.
2. *Barlow J. S.* The Mysterious Case of the Brilliant Young Russian Orientalist // International Association of Orientalist Librarians Bulletin. Cambridge, 1997. N 41/42 (1995/1996). P. 24—36; N 43. 1998. P. 63—89.
3. *Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 2: Проблемы буддийской философии. Пг., 1918. (Изд. Факультета восточных языков. № 45.)
4. *Rosenberg O.* Die Probleme der Buddhistischen Philosophie // Materialien zur Kunde des Buddhismus / Herausgegeben von Dr. M. Walleser. Heidelberg, 1924. Heft 7/8.
5. Ibid.: Taipei, 1975, 1983. Chinese Materials Center (Reprint series. N 52).
6. *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.
7. *Баев А. А.* О. О. Розенберг // Свобода России [Таллин]. № 116. 1920, 28 мая.
8. *Ольденбург С. Ф.* Памяти О. О. Розенберга (1888—1920) // Мысль: Журнал Петербургского филос. о-ва. № 1. Петроград, 1922. С. 157—158.
9. *Stcherbatsky Th.* Prof. Dr. O. Rosenberg. Die biographische Skizze // Materialien zur Kunde des Buddhismus. Heidelberg, 1924. Heft 6. S. 44—47.
10. *Semeka E. S.* Rosenberg Otto Karl Julius // The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History. Gulf-Breeze, 1983. Vol. 31. P. 211.
11. *Жоль К. К.* Творческое наследие О. О. Розенберга: Биография и критический очерк методологии культурно-исторического познания // Формирование гуманистических традиций отечественного востоковедения (до 1917 года). М., 1984. С. 234—243.

"Проблемах буддийской философии". Пг., 1918 (ныне переведено с русского на немецкий его вдовой, Гейдельберг 1924, а также мною в "The Central Conception of Buddhism...". London, 1923)». (Переводчица цитирует текст данного примечания по русскому переводу названной работы Щербатского, опубликованному в 1988 г. [17. С. 207]. — *И. Ц.*)

[12] Более подробные сведения о карьере Розенберга, его жизни и его супруге Эльфриде я изложил в статье, первые две части которой уже опубликованы [2].

12. *Игнатович А. Н.* О. О. Розенберг и его труды по буддизму // Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991. С. 6—17.
13. *Михайлова Ю. Д.* Выдающийся русский буддолог О. О. Розенберг (1888—1919) // Проблемы Дальнего Востока. 1987. № 3. С. 87—96.
14. *Mikhajlova Yu.* Russian Buddhologist Otton Rosenberg (1888—1919) // Far Eastern Affairs. Moscow. 1987. N 4. P. 76—86.
15. История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997.
16. *Rosenberg O.* Die Weltanschauung des modernen Buddhismus in fernen Osten. Aus dem Russischen übersetzt von Dr. Ph. Schaeffer // Materialien zur Kunde des Buddhismus. Heidelberg, 1924. Heft 6. S. 3—43.
17. *Stcherbatsky Th.* The Conception of Buddhist Nirvana. Leningrad, 1927. (Переизд. в Индии в 1978). [В русском переводе, на который ссылается переводчица, данная работа вошла в сборник: *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 199—260.]
18. *Rosenberg O. O.* Arrangement of Chinese characters according to an alphabetical system with Japanese Dictionary of eight thousand characters and List of twenty two thousand characters. Tokyo, 1916.
19. *Розенберг О. О.* Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Ч. 1: Свод лексикографического материала. Токио, 1916. (Изд. Факультета восточных языков Императорского Петроградского университета. № 43.)
20. *Мудров Б. Г.* и др. Большой китайско-русский словарь по графической системе: В 4 т. 250 тыс. слов и выражений / Сост. под рук. и ред. Ошанина. М., 1984.
21. Большой китайско-русский словарь по русской графической системе: В 4 т. Ок. 250 000 слов и выражений / Сост. коллективом китаистов под рук. и ред. проф. И. М. Ошанина. М., 1983.
22. *Пятигорский А. М.* О. О. Розенберг и проблема языка описания в буддологии // Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 284. Тарту, 1971. С. 423—436. (Труды по знаковым системам. V.)
23. *Drujina G.* The History of the North-West Army of general Yudenich: Doctoral Dissertation. Stanford, 1950. (Copy at the Hoover Institution, Stanford).
24. Уроки гнева и любви: Сборник воспоминаний о годах репрессий (20-е—80-е гг.). Вып. 4. СПб., 1993.

АНАТОЛИЙ НЕСТОРОВИЧ ГЕНКО (1896—1941): ПАМЯТИ УЧЕНОГО-ВОСТОКОВЕДА

16 ноября 1996 г. минуло 100 лет со дня рождения А. Н. Генко, лингвиста, историка, этнографа, неутомимого исследователя Кавказа. Дата эта прошла мимо внимания нашей востоковедной общественности. Хочется надеяться, что публикуемые здесь материалы восполнят это досадное упущение, предоставив читателю сведения о научной деятельности и некоторые подробности о трагической судьбе ученого, посвятившего всю свою недолгую жизнь, оборванную в заключении, всестороннему изучению народов Кавказа.

Распад Союза, возникновение «горячих точек» в Кавказском регионе и другие суровые реалии нынешней жизни затруднили подготовку (получение информации из республиканских архивов и т. п.) данной публикации. Тем не менее из развалин Чеченского государственного университета в г. Грозном пришла статья о Генко — лингвисте, написанная доцентом кафедры русского языка Абузаром Алиевичем Сумбулатовым, которому мы обязаны спасением архива А. Н. Генко во время печально известного штурма города. Информацию о Генко — этнографе с оценкой его роли и места в российском кавказоведении представил сотрудник Института этнографии и антропологии РАН (г. Москва) Юрий Дмитриевич Анчабадзе. Воспоминаниями о встрече с Генко в тюремной камере поделился доктор исторических наук арабист Теодор Адамович Шумовский (г. Санкт-Петербург).

Впервые издается речь А. Н. Генко, посвященная памяти академика-лингвиста Н. Я. Марра. Эта речь и ряд других материалов (воспоминания об отце, выписки из следственных дел, библиография трудов А. Н. Генко, перечень материалов, характеризующих его жизнь и деятельность, подстрочные примечания) подготовлены для данной публикации дочерью ученого Галиной Анатольевной Генко (г. Санкт-Петербург).

А. Н. Генко — лингвист

А. А. Сумбулатов
(Грозный)

Так устроена человеческая жизнь: чем дальше уходит время, унося с собой человека, его дела и поступки, тем ярче становится сама личность, значительность которой и при жизни была ощутима. К сожалению, очень поздно к нам приходит понимание и осознание этого.

Именно к таким людям, к личностям, о значительности которых начинают говорить и писать с большим опозданием, относится Анатолий Несторович Генко — видный ученый-кавказовед. Сказать о нем только «кавказовед» — это значит коснуться лишь одной грани (пусть очень яркой!) его многостороннего таланта. Он был востоковедом, научные интересы которого были устремлены на Кавказ. Но Кавказ Генко рассматривал и изучал только в том естественном обрамлении, в том контексте, из которого его нельзя вырывать: Россия и Ближний Восток. Можно без преувеличения сказать, что он был человеком, влюбленным в Кавказ и кавказцев. Смыслом своей жизни он считал честное служение своему долгу, долгу ученого-лингвиста и этнографа. Выходившие из-под его пера работы о языках и народах Кавказа, даже посвященные, казалось бы, очень специфическим, очень узким проблемам, читаются легко и потрясают многогранностью информации. Он был очень суров к себе и к коллегам. Но эта суровость не делала Генко человеком догм, каких-то отживших схем и устаревших представлений. Напротив, он упрекал коллег за то, что они не идут в ногу со временем. В нем всегда присутствовала творческая мысль, и именно потому он, высоко ценя людей со смелыми научными идеями, беспощадно критиковал верхоглядов.

Научное наследие А. Н. Генко готовится к изданию в Чеченской Республике. К сожалению, война помешала научной общественности Чечни отметить 100-летие со дня рождения выдающегося ученого-кавказоведа, сделавшего неизмеримо много для развития языков и культур народов Кавказа. Однако лучшим памятником ученому послужит то, что его работы изучаются студентами Чеченского государственного университета на филологическом, историческом факультетах, а также на отделении востоковедения.

Архивные материалы А. Н. Генко хранятся в личной (домашней) библиотеке автора этих строк и доступны для научной общественности.

В настоящей статье мы ограничимся краткой характеристикой нескольких работ Генко, касающихся кавказских языков. Разумеется, его научное наследие огромно и заслуживает того, чтобы быть представленным более достойно.

В 1924 г. А. Н. Генко публикует статью под названием «Ликийское q̇a» [1]. Небольшая по объему, эта статья и сегодня имеет огромную

[1] *Генко А. Н.* Ликийское q̇a // Доклады РАН. 1924. В (окт.—дек.) С. 190—192.

научную ценность, так как «бросает свет на самый трудный вопрос истории отдельных языков, именно ее начало». В статье речь идет о встречающемся на Ксанфской стеле и в надписи из Антифелла слове q̇a (resp. q̇wa). «Значение его, — пишет Генко, — известно не было и выясняется лишь по сопоставлении с фактом применения общеяфетического слова q̇e (спирантной нормы) в виде приставки в конце фамильных имен для обозначения женщин — носительниц этой фамилии, например, имеретинское Ṭavṭani-ḏe (мужчина), женщина этой же фамилии Ṭavṭaniq̇e и др.». Это замечание Генко имеет большое значение для истории нахских языков, так как с аналогичным значением слово q̇e встречается в чеченском и ингушском языках: q̇al (самка), q̇al-sag (женщина), q̇el (кобыла) и т. д.

Генко считал, что яфетическая теория Марра, «привлекающая материалы языков Кавказа, разъяснила уже целый ряд темных вопросов, связанных с древними языками М. Азии, что является непосредственным ответом на вопрос об языке и древнего населения греческого архипелага». Обращаясь в связи с этим к статье Н. Я. Марра «Нарицательное значение термина "qepa" в "митанских" женских именах (по яфетическим данным)», А. Н. Генко пишет: «Здесь Н. Я. Марр выяснил исчерпывающе яфетическое происхождение этого имени, имеющего нарицательное значение "дитя-женщина". Мы имеем возможность отметить присутствие первой части этого составного слова в ликийском языке. Термин родства, особенно такой, который касается обозначения женщины, в классической стране матриархата, Ликии, заслуживает сугубого внимания» [1].

Для иберийско-кавказского языкознания вообще, а для нахских языков (чечено-ингушского) в частности, эти замечания и выводы А. Н. Генко имеют программное значение, так как древние малоазийско-нахские языковые (этнические) контакты — проблема актуальная.

С мая по июль 1926 г. А. Н. Генко продолжал вести начатую ранее работу по исследованию горских языков Кавказа; его в особенности интересовали данные по «одному из наречий чеченской группы диалектов, именно так называемому цова-тушинскому, представители которого, живя в настоящее время на территории ССР Грузии, в окрестностях г. Телави (с. Земо-Алвани), обречены в силу своей малочисленности (говорящих на цова-тушинском наречии насчитывается всего немногим более 2000 человек) на скорую утрату своего языка и окончательный переход на грузинскую речь» [2]. В тяжелейших условиях того непростого периода А. Н. Генко провел значительное время в с. Земо-Алвани среди бацбийцев (тушин), где «были проверены все лексические материалы акад. А. А. Шифнера и значительно пополнены новыми фактами и где, сверх того, удалось записать некоторое

[1] *Генко А. Н.* Ликийское q̇a. С. 191.

[2] Азиатский музей // Отчет о деятельности АН СССР за 1926 г. Т. 2: Отчет о науч. командировках и экспедициях. [Без подписи]. Л., 1927. С. 142.

количество фольклорных текстов, совершенно не существовавших до настоящего времени в литературе для данного языка» [1].

Но этим не ограничивается его деятельность. Генко интересуют не только чисто лингвистические, филологические вопросы, но также происхождение и этнография тушин, история их поселения. Через горы он направился во Владикавказ, откуда, «при любезном содействии З. К. Мальсагова, заведующего Отделом Народного Образования Ингушской А. О., совершил поездку в с. Ангушт, где был произведен опрос жителей...». Собранные материалы позволили «установить с несомненностью древнейший доступный нам район поселения цова-тушин, с. Эрзий Мецхальского общества, и восстановить детали истории народных миграций этого района» [2]. Совершенные Генко поездки помогли сохранить в записанном виде образцы фольклора, устных преданий, значительный лексический материал цова-тушин, подготовили необходимую научную и материальную базу для дальнейшего исследования этого региона и этого этноса. Те исследователи-кавказоведы, которые пришли в науку позднее, после Генко, конечно же, шли уже по пути, который был им проторен.

Весной 1927 г. А. Н. Генко совершает очередную и весьма плодотворную научную командировку в Абхазию. Результатом ее становятся несколько работ. Так, в статье «Абхазский вокализм» [3] Генко касается одного из фундаментальных вопросов языкознания — принципов фонетически точной записи живой речи.

Отмечая огромный вклад П. К. Услара в исследование абхазского вокализма, Генко показывает, что «уже поверхностное ознакомление с прежними записями абхазских текстов... немедленно обнаруживает несостоятельность той системы записи, которая здесь применяется», подчеркивает недопустимость этой системы и необходимость выявления самостоятельных гласных фонем абхазского языка. После тщательного критического изучения трудов П. К. Услара, акад. Н. Я. Марра и других, Генко приходит к выводу о том, «что самостоятельных фонем абхазского языка — две: *а* и *ə*, изменение которых под влиянием соседних звуков, при нередко сопутствующей редукции соответственного гласного, дает ту картину разнообразия звуковых оттенков, которые мы находим выраженными в доступных нам печатных материалах» [4].

Позднее, в 1930 г., печатается его лингво-этнографическая работа «О названиях "плуга" в северокавказских языках» [5]. Здесь прежде всего бросается в глаза широта охвата этнографического и языкового материала, тонкий анализ каждого слова, выступающего в значении названия плуга. Подвергнув скрупулезному рассмотрению работу Р. Ачаряна, касавшуюся вопроса о названиях плуга в горских языках Кав-

---

[1] Азиатский музей. С. 143.

[2] Там же. С. 142.

[3] *Генко А. Н.* Абхазский вокализм // Изв. АН СССР. 1928. (Сер. 7. № 1). С. 45—54.

[4] Там же. С. 52.

[5] *Генко А. Н.* О названиях «плуга» в северокавказских языках // ДАН СССР. 1930. № 7. С. 128—135.

каза, а также сочинение Р. Эркерта «Die Sprachen des kaukasischen Stammes» (Wien, 1895), Генко предостерегает кавказоведов от возможности грубых ошибок при использовании этих источников. Он пишет: «Закавказские названия, приводимые Эркертом (ингилойское, грузинское, имеретинское, мингрельские, лазское и сванские) — оставляю в стороне, хотя они и подают повод к многочисленным поправкам и дополнениям. Что же касается северокавказской терминологии, то тут сведения Эркерта способны создать ложное представление и о самом существенном — географическом распространении плуга как орудия сельскохозяйственной обработки земли»[1]. Работа А. Н. Генко насыщена специальной терминологией, сельскохозяйственной лексикой, многими словами и специальными выражениями, которые представляют огромный лингвистический и этнографический интерес для всех, кто занимается Кавказом, кавказскими языками, народами, их культурой и бытом. К работе имеется приложение, к сожалению не опубликованное. Это довольно большое собрание рисунков, изображающих плуги, которыми пользовались народы Кавказа, — материал, бесспорно, ценный для историко-краеведческих и этнографических музеев Кавказа и для тех, кто интересуется культурой и орудиями земледелия вообще.

В 1932 г. Институтом чеченской культуры издается «Тушско-чечено-русский словарь» А. Мациева, вызвавший неоднозначную реакцию в научных кругах Москвы и Ленинграда. Наиболее тщательно словарь был проанализирован А. Н. Генко, который фактическим материалом владел гораздо лучше, чем составитель словаря и сотрудники Института чеченской культуры. Он подверг серьезным сомнениям представления М. Мамакаева (автора предисловия к словарю) о происхождении цова-тушин, указал на отсутствие логики в утверждениях исследователей, пытающихся увязать происхождение цова-тушин с вайнахским племенем «ваьп-пий» («фаьппий»)[2]. Поражает многообразие примеров, слов и словоформ, которые приводит Генко как для опровержения неверной установки автора, так и для утверждения истины.

Энциклопедические знания, глубокое владение материалом, умение верно ориентироваться в лингвистических и этнографических наблюдениях и, самое главное, неисчерпаемая любовь к Кавказу и кавказцам позволили Анатолию Несторовичу оставить богатое, но, к сожалению, до конца не оцененное научное наследие, которое, несомненно, очень скоро займет достойное место в возрождающейся науке кавказоведения. И благодарные потомки дагестанцев, чеченцев, ингушей, грузин, абхазов и черкесов — всех кавказцев будут знать и помнить Анатолия Несторовича Генко, чье сердце пылало любовью и уважением к истории, к духовным ценностям, к языкам и культурам народов Кавказа.

---

[1] *Генко А. Н.* О названиях «плуга»... С. 129.

[2] *Генко А. Н.* Из области чеченской диалектологии // Языки Северного Кавказа и Дагестана. I. М.; Л., 1935. С. 118—133.

А. Н. Генко — этнограф-кавказовед

Ю. Д. Анчабадзе
(Москва)

В ряду корифеев отечественной этнографии ярко высвечено имя А. Н. Генко. Временная дистанция уже определила непреходящее значение его научного наследия, составляющего уникальный вклад в историко-этнографическое изучение народов Кавказа. Ко времени прихода А. Н. Генко в науку русское кавказоведение уже имело почти двухвековой опыт развития. Оно окончательно выделилось из общего цикла востоковедных дисциплин, имело в своем активе немало выдающихся достижений, сформировавшиеся исследовательско-методологические и нравственно-этические традиции. А. Н. Генко выступил не только восприемником и продолжателем этих традиций — ему было суждено открыть в них новые научные перспективы, во многом определившие развитие кавказоведческих исследований в прошедшем и текущем столетиях.

Основная концептуальная позиция А. Н. Генко в подходе к изучению кавказского историко-этнографического материала заключалась в представлении об этногенетическом и этнокультурном единстве народов региона. Удивительное этническое разнообразие Кавказа, множественность локальных вариантов местных культур, языковой и конфессиональный плюрализм не заслоняли для А. Н. Генко факт исторического единства базисных черт региональной культуры. Поэтому, понимая, сколь важное значение в истории Кавказа имели миграционные перемещения этносов и культур, сколь сильными и глубокими бывали культурные воздействия соседствовавших цивилизаций, А. Н. Генко тем не менее всегда склонен был искать генезис и специфику местных культурных форм не во внешних, а во внутренних импульсах этнического развития местных народов.

Изучая кавказский историко-этнографический материал, А. Н. Генко обычно опирался на комплекс источников, однако неизменно выделял лингвистические данные, которые рассматривал как наиболее объективные и «беспристрастные». В данном случае его интересовала возможность прежде всего социологического анализа языкового материала, культурно-историческая интерпретация лингво-терминологического тезауруса. В результате даже за единичным языковым фактом А. Н. Генко умел разглядеть широкий исторический фон, реконструировать пути эволюции конкретного элемента культуры, дать эпохальный срез языковых и этнических взаимодействий в историческом и географическом пространстве Кавказского и смежных с ним регионов. Этому в немалой степени способствовали феноменальные лингвистические способности А. Н. Генко, владевшего едва ли не двумя десятками местных языков.

Исследовательские интересы А. Н. Генко были весьма разнообразны. Значительное внимание он уделял этнической истории народов Кавказа, прояснив многие непознанные страницы ее древнего и средневекового периодов. Так, А. Н. Генко определил важнейшие линии этногенетических процессов на территории Восточного Кавказа, указав на прямую преемственность между населением Древней Албании и современными этническими группами региона (хыналыгами, удинами и др.). Впервые в кавказоведении обратив внимание на историко-этнографическое изучение убыхов, он реконструировал на основе языковых данных древние генетические связи этого ныне исчезнувшего народа, определил его место в этнокультурном мире Западного Причерноморья. А. Н. Генко внес огромный вклад в изучение культурного прошлого ингушей, начиная от фиксации ареала древнейшего расселения этого народа и кончая анализом этноспецифических черт его духовного облика. Рассматривая культуру Кавказа в контексте широких кроссэйкуменных связей, А. Н. Генко дал лингвистические обоснования гипотезы о древнейших этногенетических контактах народов Северного Кавказа и Дагестана с культурным миром Передней Азии и Ближнего Востока. Классический труд А. Н. Генко посвящен изучению арабского влияния на Кавказе, которое он рассматривал как важнейшую страницу этнокультурной истории региона.

Восприняв высокие традиции дореволюционной науки, А. Н. Генко тем не менее и как человек, и как ученый принадлежал уже другой эпохе. Выступив в середине 1930-х гг. с программной статьей о задачах этнографического изучения Кавказа, он сформулировал перспективные задачи исследовательских работ этого направления. Возглавив Кабинет Кавказа Института этнографии, А. Н. Генко стал выдающимся лидером и организатором, объединившим новое поколение кавказоведческих кадров.

Однако А. Н. Генко был отпущен слишком короткий жизненный срок. Как и сотни других русских талантов, он был грубо и жестоко остановлен на самом взлете творческого пути. Многое из задуманного осуществить не удалось, еще больше нераскрытых идей, мыслей, озарений осталось в годах непрожитой жизни. Однако оставленное наследие предопределило место А. Н. Генко в ряду самых выдающихся представителей отечественной этнографической науки.

Речь памяти Н. Я. Марра, читанная 6 января 1935 г. в Большом конференц-зале Академии наук в Ленинграде[1]

А. Н. Генко

Когда вдохновение овладевает поэтом, художником или музыкантом, когда творческие силы личности загораются мгновенно и вырываются наружу со стихийной силой взрыва, тогда нет места спокойному, дробящему анализу.

Но вот совершается неизбежное — готовый продукт вдохновения отрывается от своего творца, приобретая удобные свойства осязаемости, измеримости, расчленимости. И приходят эпигоны — все равно, в обычном ли пейоративном смысле этого слова или же прямом, этимологическом — и стих поэта, и штрих художника, и фраза музыканта поступают в лабораторию критического освоения и обобществления — на место первичного синтеза становится режущий живое некогда тело анализ.

Есть ученые — к ним бесспорно принадлежал Н. Я. Марр, — творческий облик которых невозможно понять вне аналогии с поэтом или художником: концентрированная многогранность мысли плохо ладит с научно-словесным ее выражением, диапазон тематики противостоит ограничивающим возможностям получения окончательных решений, творческая фантазия опережает завоеванные этапы положительного знания. Революционный склад характера наложил отчетливую печать на все проявления научной деятельности Н. Я. Замечательно и необыкновенно то, что, в отличие от многих настроенных революционно по отношению к стоящему вовне и нередко достаточно консервативных и сдержанных во всем, касающемся самих себя, Н. Я. не пощадил себя, не пощадил колоссального труда целой жизни и в седьмом десятилетии начал как бы заново работу, произнося нередко суровый приговор многому из своего научного прошлого.

Таким образом, единство научного труда Марра, рассматриваемого по совокупности, единство противоречивое. Особенно тяжело поэтому приходится всем, стоящим перед попыткой сколь-нибудь полной и притом адекватной оценки его научного наследия. Я не говорю о чисто количественной громадности задачи. Трудность прежде всего в том, что оценка предполагает сравнение, а сравнение — анализ, т. е. расчленение. Расчлените организм — он умирает. Раздробите круг идей, вдохновлявших Н. Я. на всем протяжении его долгого научного пути по неизбежно схоластическим принципам научной систематики, например, на философию, филологию, историю, лингвистику и т. д., —

---

[1] Публикуется по рукописи из личного архива Г. А. Генко. Печатается с некоторыми сокращениями из-за плохой сохранности оригинала; сокращения обозначены [...].

вы вынете основной стержень, организующее творческое начало, яркость проявления которого на всех деталях, на всех ничтожных подчас частностях исследовательской работы и придает прежде всего остального грандиозность его труду, мощь его научному, не отступающему ни перед какими трудностями пафосу, интимную жизненность и глубокую историчность его общей научной концепции.

И все же приходится расчленять нерасчленимое. Одно внешнее обстоятельство приходит в данном случае нам на помощь: физическая дробность печатного выражения научной мысли ученого, что помогает выделить более значительные по объему и содержанию работы, подвергнуть их хронологической и тематической группировке, наметить узловые пункты и вехи исследовательского движения мысли. Н. Я. любил сам, в особенности в последние годы жизни, предварять свои работы ретроспективным обзором пройденного пути, намечать этапы. Он призывал нередко и сотрудников своих к тому же, подчеркивая субъективные трудности самооценки, возможности иной периодизации. Не ставя перед собой этого вопроса во всем объеме сейчас, можно утверждать, по совпадению моментов внешнего и внутреннего психологического, что основной этап деятельности Н. Я. пришелся на годы перелицевания нашей страны, годы, в которые ученый с заступом в одной руке и пером в другой, пересекающий во всех направлениях страны Кавказа, этой арены, возбуждающей и стимулирующей его творчество, превратился на время и почти внезапно в ученого, замкнутого в своем кабинете и в едва не полном одиночестве передумывающего те грандиозные вопросы, над разрешением которых мысль билась в прежние годы под покровом калейдоскопического окружения внешних впечатлений, получаемых в полевой работе. И ученый сказал себе значительными словами древнего философа — tardi ingeni est rivulos consectari fontes erum non videre — признак косного ума следить за ручейками, а не видеть истоков вещей.

Это было в 1918—1920 гг., по отражению в печати — в 1922—1924 гг. По одну сторону стоит тезис территориального и хронологически строго определимого, основываемого на четко формулируемых фонетических законах соответствий праязыкового единства группы литературных языков (грузинского и семитических), по другую же сторону — резкое и универсальное «новое учение о языке», о котором Н. Я. пишет: «...ставя проблему о происхождении языка как основную, тем самым считаем первоочередной и проблему мышления, отводя служебное место технике речи, звуковая она или ручная». «Языковед, отворачивающийся от проблемы происхождения языка как не своего дела первой очереди в теоретических изысканиях, тем самым вычеркивает себя из числа языковедов». «Нет у речи никаких фонетических законов физиологических, физиологическая сторона — это техника». Но если «звуковые законы, устанавливаемые в интересах формальной классификации определенных языков, имеют значение для языков позднейших стадий развития, да и в них чем древнее система звуковой речи, чем древнее стадиальное ее развитие, тем свободнее и

неустойчивее эти так называемые фонетические законы», становится воочию ясно, что автор яфетической теории, основанной на строгих фонетических законах, на игнорировании проблемы мышления и т. д., занимается позднейшими стадиями развития и вычеркивает себя тем самым из числа языковедов. Но если он не языковед, а лишь ученый, формально оперирующий данными языков, подменяющий техникой реальное существо лингвистической науки, то кто же он по своей научной специальности? [...] На этот вопрос Н. Я. отвечает нам — филолог!

О том, как понимать взаимоотношения между филологом и лингвистом с точки зрения элементарной кооперации в широких рамках научной работы вообще, можно сказать словами Н. Я.: «От нас абсолютно не ускользает громадное для науки об языке значение исследований всех вообще работников, по специальности часто не лингвистов. [...] Их работы, думают ли они об этом или нет, это материально живая вода на мельницу яфетической теории (в ея новом аспекте, конечно). [...] Вопрос не в споре между языковедами, филологи они или лингвисты, а между формальным методом и общественно-материалистической постановкой науки об языке».

Понимая под словом «филолог» вместе с Н. Я. и, добавлю от себя, вместе с греческими филологами древности, формально техническую работу в области языкознания, черпаю решимость сосредоточиться на этом участке работы моего учителя по следующему личному основанию. Судьбе было угодно привести меня впервые к Н. Я. 19 с половиной лет тому назад в качестве студента филолога-классика; ей же я обязан тем, что за полгода до смертельного заболевания Н. Я. мне пришлось в последний раз беседовать с ним подробно о своих научных работах. Н. Я., сказав не без видимого сожаления: «Вы, конечно, были и остаетесь филологом», выразил настойчивое пожелание видеть меня, занимающегося бесписьменными языками Кавказа, в числе сотрудников своего лингвистического Института Языка и Мышления.

Говоря об Н. Я. Марре как о создателе кавказской филологии, следует в обоснование и разъяснение тезиса выделить из числа его работ за тридцатилетний промежуток времени — с 1888 г. по 1918-й — четыре основных русла филолого-лингвистических разысканий его, которые, будучи тесно слиты друг с другом, постепенно нарастали и ширились, охватив в конце концов весь Кавказ — **территориально** от крайнего юга до последних пределов его на северо-западе и северо-востоке, **хронологически** — от доисторических эпох до времени великой европейской войны включительно. Эти четыре русла изысканий суть: 1) работа в области сравнительно-грамматической, ведущая по времени и значению, первостепенная, наиболее экстенсивная линия исследования — так называемая яфетическая теория; 2) следующая за первой во времени работа в области истории литературных языков и связанных с этим вопросов лексических заимствований; 3) работа в области формально-описательной грамматики; 4) работа в области диалектографической лексикологии.

Ища пути преодоления культурной изолированности грузинского языка, на которую обрекали его исповедовавшаяся университетским учителем проф. Цагарели и заимствованная им механически от кодификатора лингвистических сведений того времени Ф. Мюллера точка зрения на грузинский язык как на язык «без рода и племени», стоящий вне установленных наукой языков, Н. Я. обратил свое внимание на ту особенность морфологической структуры семитических языков, которая замыкается в различном значении в них гласных и согласных; роль последних ограничена функцией корневых носителей отвлеченного смысла. Грузинские глаголы в своих разновидностях и частично в их временах также подчеркивали, казалось, эту же морфологическую идею. Ухватившись за этот рычаг, Н. Я., окунувшийся в университетские годы с головой в семитологию, повел длительную, не прерывавшуюся, в сущности, до 1919 г. работу по выявлению общих грузинскому с семитическими фактов, каковыми он, не без влияния особенностей методологии лингвистической семитистики, считал по преимуществу факты словаря. Этот «семитизм» грузинского открывал широкие, дотоле негаданные культурно-исторические перспективы; но он же налагал тягчайшие научные обязательства — экстенсивной, выходящей далеко за пределы собственно грузинского языка осведомленности. Общие филологические тенденции факультета восточных языков в связи с личным влиянием научного руководителя Н. Я. — В. Р. Розена предопределили судьбу официальной академической работы Н. Я. до момента получения им звания ординарного профессора (что случилось в 1902 г.) в смысле исключения проблемы гипотетического и экстраординарного порядка, какой был семитизм грузинского. Суть проблемы нашла отражение в провинциальной газетной статье на грузинском языке в форме коротенького чисто декларативного заявления: «...по-видимому, грузинский язык (собственно грузинский, мегрелочанский и сванский) происходят из одного праязыка, столь же походившего на семитические языки, как семитические похожи друг на друга». Эта идея Н. Я. призвана была служить долгое время стимулом и основой практики колоссальной филологической работы в области смежных с Кавказом культурных миров — семитического и иранского, а в теории — для освещения структурных и лексических явлений и черт грузинского и армянского языков.

Между тем, публикация труда, обосновывающего теорию грузино-семитического праединства, значительно задержалась. Об обстоятельствах задержки мы можем составить суждение со слов самого Н. Я. Так, в связи с намерением дать на предстоявший съезд ориенталистов заметку по этому вопросу, Н. Я. пишет Розену 14 июля 1894 г. из Страсбурга: «Семитизм груз. я опять решил отложить: насколько уверен в действительности генетич. связи груз. с семит. и важности этого факта для объяснения многих фактов в армянском языке, настолько же боюсь неумелым изложением и поспешностью попортить дело и отбить у других охоту к работам в этом направлении; тем более медлю, что прочтение многого, чего я не читал, значительно облегчит де-

ло доказательного изложения, судя по собранным из тех книг цитатам. Затем, беглая заметка, прочтенная на съезде по такому вопросу, произвела бы скорее впечатление курьеза, тем более что здесь вообще мало верят в русскую науку».

Далее причиной, вызвавшей задержку в опубликовании полной сравнительной грамматики, послужило убеждение в том, что «более важно в данный момент разработка этой теории, изучение родственных с грузинским других яфетических языков, хотя и не литературных».

Тем не менее, в предисловии к своей первой (из двух) историко-литературного характера диссертации (май 1899 г.) находит первое печатное выражение второй этап яфетической теории (оформившийся в 1894 г., как видно из переписки Н. Я. с Розеном) — включение в яфетическую семью доарийских предков армян. Здесь же впервые выдвигается яфетидологическая транскрипция, столь известная по поздним работам Н. Я. Наконец, в 1908 г. тезис теории получает печатную формулировку в форме предварительного сообщения о родстве грузинского языка с семитическими.

В сообщении приводятся основные положения [...]: 1) фонетика грузинского языка родственна с фонетикой семитических; 2) принципиальное родство в морфологии выражается в том, что в грузинском гласные служат показателями этимологических категорий, что же касается корней, то они состоят исключительно из согласных; 3) грузинский язык разнится с семитическими, что, по словам автора Таблиц, решающе важно, самыми реалиями, под каковыми разумеется корнеслов.

Предварительному сообщению суждено было остаться таковым до последних дней интереса Н. Я. к компаративному методу в языкознании. Так и ненапечатанный полный курс сравнительной грамматики разрастался и пополнялся систематически, по-видимому, до 1919 г.; читал его Н. Я. последний раз, насколько мне помнится, в 1921 г., но уже с заметным ослаблением интереса к подобной трактовке вопроса.

После 1908 г. центр тяжести работы над яфетической теорией перемещается: главное внимание Н. Я. направляется в связи с все расширяющимся кругом языков, вовлекаемых в компаративное изучение на основе семито-яфетической фонетики, на уяснение взаимоотношений внутри этих языков. В 1909 г. — это мегрело-чанский, в 1911 г. — сванский, в 1912 г. — абхазский, в 1914 г. — цова-тушинский, в 1915 г. — халдейский, в 1916 г. — аварский, андо-удычные, казикумыкский языки; в 1918 г. начата работа над басским, совершается поворот от компаративного метода к палеонтологическому.

К изысканиям в области истории литературных языков Н. Я. приобщился в своей еще студенческой работе «Историко-литературный обзор грузинских повестей, писаных в прозе в XI и XII веках», где подверг анализу 4 памятника средневековой грузинской литературы, открыв длинный ряд исследований по вопросам литературных взаимоотношений многих народов Передней Азии. Издание, по методам об-

работки — единственное в своем роде и ставшее классическим для целого ряда средневековых памятников армянской, грузинской, христианско-арабской литератур, сопровождалось созданием грамматики грузинского и армянского языков и давало первоклассный материал для этимологического словаря. Колоссальность этой последней работы явствует из простой справки: количество слов литературных языков Передней Азии, истолкованных Н. Я. с замечательный филологической акрибией, составляет свыше 4—5 тысяч.

В трудах Н. Я. наука получила, таким образом, впервые настоящее представление о том, как выглядели памятники средневековой литературы на языках Закавказья, и ценнейший материал для этимологических словарей этих языков. Количество работ здесь столь велико, что перечислить хотя бы по названиям их невозможно без значительного труда и затрат времени.

О работах Н. Я. в области описательной грамматики... Здесь мы имеем армянскую грамматику 1903 г., насыщенную разнообразным материалом по истории литературного армянского языка, наиболее полную из всех армянских грамматик, существующих на западноевропейских языках. Грамматика лазского языка с текстами — непревзойденный пока образец трактовки бесписьменного кавказского языка. Схема построения лазской грамматики Н. Я. использована в грамматике мегрельского языка И. Капшидзе (1914).

Ряд различно построенных грамматик грузинского языка, напечатанных на русском и французском, к сожалению, лишены той ценности грамматической трактовки, какая естественна при статическом рассмотрении систем и характеризует две вышеназванные работы. О грамматике древнелитературного грузинского языка, изданной в 1925 г., сам автор говорит в предисловии, что «книга появляется лишь теперь — 3—4 года после идеологической смерти ее построения».

Мы не имеем, к сожалению, законченных грамматических работ Н. Я. ни по сванскому, ни по абхазскому. Большое количество интереснейших материалов по целому ряду бесписьменных языков Северного Кавказа — цова-тушинскому, дидойскому, андийскому, ботлихскому, аварскому и т. д. — осталось в рукописях.

Начатая в 1911 г. работа над сванским языком не дала грамматического результата. Исследования сванского языка в области морфологии наиболее ярко отражены в статье «Где сохранились сванские склонения» (1911) и в очерке о названиях деревьев и растений (1915). Результат иного порядка проявился в «Извлечении из сванско-русского словаря», напечатанном лишь в 1922 г., через пять лет по представлении к печати [...].

Во всех вышеперечисленных областях кавказской филологии были у Н. Я., конечно, и предшественники; не исключая даже вопроса о генетической связи грузинского и семитических. Но работы их были disjecto membra[1]. Ни в количественном, ни тем более в качественном

[1] Разыйтэе части (*лат.*).

отношении эти работы предшественников Марра не идут в сравнение с тем, что сделано в этой области Н. Я. Его научной деятельностью впервые созданы все условия и предпосылки, обосновывающие право на существование в системе наук той ее отрасли, которая называется кавказской филологией. Это право покоится на основе значительнейших трудов.

Документированная история литератур на языках Грузии и Армении, грандиозный лексикографический материал как по этим языкам, так и по целому ряду живых бесписьменных языков Северного Кавказа, ряд научных грамматик — все это в обрамлении блестящей конструкции, обобщающей материалы о культурно-исторических судьбах стран Кавказа, взаимозависимости Кавказа и семитического мира.

Большинство работ Н. Я. остались не доведенными до конца — слишком велико было, с одной стороны, количество тех проблем, которые возникали на творческом пути ученого, слишком огромны были, с другой стороны, те требования филологической акрибии и всесторонности, какие предъявлял к себе и своим работам автор [...].

Велики обязательства наши по отношению к научному наследию Н. Я., велики в меру громадности этого наследия. Я пользуюсь случаем указать на крайнюю неполноту всех без исключения печатных списков работ Н. Я. Не может подлежать спору необходимость сделать в данном случае то же, что сделано было по отношению к Броссе, — дать аналитическую библиографию всех его работ как печатных, так и оставленных в громадной массе лишь в рукописях. Это следует оформить организационно немедля же, поскольку работы предстоит уйма, а работников, достаточно квалифицированных для того, чтобы справиться с задачей хотя бы технически, не слишком много.

Это — материально-техническая сторона долга нашего по отношению к научному наследию Н. Я. Есть и другая сторона дела, общая и принципиальная. Сверкающим мечом, поднятым на защиту культурных прав родных ему и угнетавшихся политически и идеологически народов Кавказа, назвал ярко и справедливо Н. Я-ча представитель Закавказья в своей надгробной речи 22 декабря прошлого года. И долг всех тех, кто не на пустых словах, а на деле желал бы идти по пути, с таким поразительным успехом и энергией проложенному Н. Я-чем в науку о Кавказе, а тем самым и в востоковедение в целом, состоит в том, чтобы работать на окончательное сокрушение, на полную и безвозвратную смерть всех попыток и рецидивов легкомысленного пренебрежительного отношения к интересам научного изучения, интересам культурного развития народов Кавказа. Отношения, выражающегося сплошь и рядом в допущении таких чудовищных в свете современности нелепостей, как, например, ликвидация существующих в интересах этих народов вузовских кафедр, полное пренебрежение и игнорирование подчас элементарнейших интересов кавказоведения в центральных исследовательских учреждениях Ленинграда и Москвы и проч. Мы сможем почтить на деле память великого ученого кавказоведа, следуя неуклонно проводившемуся им принципу полнейшего

научного равноправия наименее известных народов Кавказа с мировыми культурнейшими народами Запада и Востока. Лишь при этом условии мы сможем сказать, что Н. Я. жил и работал среди нас — востоковедов не напрасно, что дело его в этой части в надежных руках коллектива работников советского востоковедения.

Из воспоминаний об отце (А. Н. Генко в кругу семьи и друзей)

Г. А. Генко
(Санкт-Петербург)

В памяти близких отец остался человеком, для которого главным делом жизни была работа. Ей он посвящал дни и ночи. Будни семьи проходили под шепот: «Тише, папа работает». Специфический режим бытия не помешал, однако, обретению многочисленных знакомых и друзей.

Много лет отец был связан большой дружбой с Федором (Фридрихом) Александровичем Розенбергом[1], длившейся до кончины Ф. А. в 1934 г. и запечатленной в записках и письмах на нескольких языках Запада и Востока, которыми друзья обменивались в дополнение к частым встречам.

Близкие отношения связывали отца с ФАФом — Федором Артуровичем Фиельструпом (погиб в тюрьме в 1933 г.)[2], а также с семьей Бонч-Осмоловских — Глебом Анатольевичем и Ольгой Георгиевной. Вот они все вместе на поблекшей фотографии 1931 г.: ФАФ с супругой Еленой Михайловной Пещеревой[3], Бончи с двумя сыновьями, отец и мать со мной на руках. Встречи этой компании сопровождались бурными политическими дебатами, особенно яростными между отцом и Г. А. Бонч-Осмоловским[4]. Подробности красочно описаны в статье Н. И. Платоновой о Г. А. Бонч-Осмоловском. Показательно, что, не-

---

[1] Ф. А. Розенберг (1867—1934) — востоковед, сотрудник Ин-та востоковедения (1902—1934), Яфетического ин-та РАИМК (1919—1929), ИНБУК, Гос. Эрмитажа (1928). Член-корреспондент АН СССР (1924).

[2] Ф. А. Фиельструп (1889—1933) — востоковед, этнограф, сотрудник Русского музея. Погиб в тюрьме во время следствия.

[3] Е. М. Пещерева (1897—1985) — иранист, тюрколог, этнограф, лингвист, специалист по Средней Азии, преподаватель ЛГУ.

[4] Г. А. Бонч-Осмоловский (1890—1943) — археолог, антрополог, этнограф. Сотрудник Русского музея, ЛГУ (20-е гг.), ГАИМКа и ГИНа (1930—1933). Был арестован и отбывал срок в Воркутлаге (1933—1936). В связи с запретом на проживание в Ленинграде и Москве работал на хуторе в Лен. области по договорам с издательством АН и Ин-том антропологии МГУ (1936—1941). С 1941 г., после снятия судимости, — доктор исторических наук, сотрудник ИИМКа; в эвакуации в Казани работал также в Ин-те физиологии АН и преподавал в Казанском пединституте и университете.

смотря на различие воззрений по поводу политики партии и роли лично тов. Сталина в жизни страны, в ведомстве Ежова оказались оба спорщика. После выхода на свободу их взгляды не претерпели изменений — каждый остался при своих, и дебаты продолжались.

К числу друзей отца безусловно относился Заурбек Куразович Мальсагов [1]. В разговорах со знакомыми отец часто вспоминал самого Заурбека и других Мальсаговых — Дошлако [2] и Тамару Тонтовну [3]. Часть членов этой семьи я разыскала в 1957 г. в Киргизии, куда ингуши были депортированы. В дальнейшем моя мать много лет переписывалась с ними.

В предвоенные годы наш дом нередко посещали сотрудницы Кавказского кабинета ИВ АН Ксения Александровна Ракитина [4] и Людмила Филипповна Векслер [5], приходившие всегда вместе. Беседы о служебных делах, угрожающей обстановке в стране и академических институтах перемежались с остросюжетными анекдотами, чаще всего в выразительном исполнении Векслер.

Всегда радостным событием было появление в доме Василия Ивановича Абаева [6]. Отец и В. И., поговорив о работе, обсуждали трагические события в Академии и малоутешительные новости с Кавказа. А меня В. И. учил петь «Нам не страшен серый волк...». Уже после кончины отца В. И. многие годы согревал вниманием и заботой нашу осиротевшую семью.

С шутками и прибаутками прибегал к нам молодой, пышущий энергией Леонид Иванович Лавров [7] и обычно радостно сообщал отцу: «Вот опять принес вам работенку на ночь!»

С приходившими в дом знакомыми нередко заходил разговор о Марре и его учении. Отец часто повторял: «Николай Яковлевич был

---

[1] З. К. Мальсагов (1894—1935) — лингвист, литератор. Зав. Отделом народного образования Ингушской АО (1924—1925), директор Ингушского НИИ краеведения (1930), председатель Ингушского литературного общества (1931).

[2] Д. Д. Мальсагов (1899—?) — литератор, сотрудник Горского педагогического ин-та, ученый секретарь Ингушского НИИ краеведения.

[3] Т. Т. Мальсагова (?—?) — преподаватель Чечено-Ингушского педагогического ин-та, жена З. К. Мальсагова.

[4] К. А. Ракитина (1909—1979) — грузиновед, сотрудник ИВ (1932—1938), ГПБ (1938—1941, 1943—1952), главный хранитель отдела Востока Гос. Эрмитажа (с 1952).

[5] Л. Ф. Векслер (1909—1965) — иранист-литературовед. Работала в ИВ, в Гидрографическом управлении Ленинграда, Гос. Эрмитаже, ГПБ, библиотеках Военно-морского музея и Ин-та физкультуры им. Лесгафта.

[6] В. И. Абаев (1900—2001) — доктор филологических наук, научный сотрудник Ин-та языкознания (1928—192?), зав. кафедрой Северо- и Юго-осетинских педагогических ин-тов (1942—1944), почетный академик Российской академии естественных наук, действительный член Азиатского королевского общества Великобритании и Северной Ирландии, член-корреспондент Финноугорской академии (Хельсинки), лауреат премии Коста Хетагурова.

[7] Л. И. Лавров (1909—1982) — этнограф, историк, сотрудник ИЭ, зав. отделом Кавказа и Средней Азии ИЭ, доктор исторических наук (1967).

болен, тяжело болен». Неоднократно он зачитывал цитаты из творений учителя и спрашивал: «Разве мог такое написать нормальный человек?» Однажды Векслер стала декламировать стишки: «Не пищи ты, злой комар, там, за печкой русской, голос твой услышит Марр, примет за этрусский...» — и т. д. Отец сказал: «Недуг Н. Я. — повод для горького сожаления, но никак не ядовитых насмешек». В другой раз при обсуждении кого-то из приверженцев «нового учения» отец возбужденно выкрикнул: «Это не его собственное помрачение, а эксплуатация чужого в корыстных целях!»

В речи памяти Марра, произнесенной отцом в 1935 г. и впервые здесь публикуемой, медицинский аспект проблемы «нового учения», естественно, не отражен. Не позволили специфика жанра и любовь к тому Марру, который умер задолго до своей физической кончины.

Последний раз я видела отца 2 сентября 1941 г., в день его второго ареста. Охота за ним началась с утра. Дома не обнаружили. Ту ночь он провел на Васильевском острове (поближе к работе), затем пошел в Университет и в ИВ АН. Вскоре, однако, его отловили и привезли домой. В квартире перевернули все вверх дном; проклиная обилие книг и бумаг, нагребли пару чемоданов. Я прижалась к отцу. Один из троих сказал: «Не плачь, девочка, папа скоро вернется». Отец подчеркнуто внятно произнес: «Моей дочери ваша ложь не нужна». Забрав отца и чемоданы, они ушли. Нам с матерью спуститься вниз не разрешили. Пока открывали окно, машина тронулась.

А. Н. Генко — заключенный

А. Н. Генко был арестован дважды — в 1938 г. и в 1941 г. Ознакомиться с материалами следствия и сделать из них приведенные ниже выписки удалось лишь в 1991 г.

При первом аресте А. Н. выступал в качестве «однодельца» Л. Ф. Векслер, с которой был связан служебными и дружескими отношениями.

Дело № 44537 Векслер Л. Ф. по статье 58-10 [1]
(Общий объем 300 с.)

1. Из Протокола допроса Бертельса Евгения Эдуардовича 19 мая 1938 г. (с. 53).

С.: Вы знаете Векслер Людмилу Филипповну?
Бертельс: Да [...]
С.: Дайте [...] об антисоветской деятельности Векслер Л. Ф.
Бертельс: [...] высказывала полное негодование моим выступлением и этих троцкистов-зиновьевцев назвала мучениками, которые пострадали

[1] Сохранены орфография и пунктуация подлинника, проведенные мной несущественные для содержания сокращения обозначены [...]. Прописное «С.» везде означает слово «Следователь».

невинно. Мне также неоднократно приходилось слышать, когда Васильев Б. А., Казакевич В. А. и Щуцкий Ю. К., ныне арестованные, вместе с Векслер Л. Ф. в Институте Востоковедения рассказывали антисоветские анекдоты. Векслер Л. Ф. всегда являлась инициатором и застрельщиком антисоветской пропаганды.

Далее в показаниях свидетеля Бертельса отмечается также, что у Векслер дома собирались вместе Васильев Б. А., Казакевич В. А. и Щуцкий Ю. К. Векслер Л. Ф. полностью подтвердила это, сказав, что они «вместе выпивали».

2. Из Протокола допроса Генко А. Н. 1 ноября 1938 г. (с. 55).

Генко А. Н. делает признание в том, что занимался антисоветской деятельностью: «В связи с арестом ряда научных сотрудников я утверждал, что Советская власть разрушает научные кадры, уменьшает научный вес научных работ в управлении страной и тормозит развитие науки. Лично я также заявлял, что сам факт ареста научных сотрудников объективно льет воду на мельницу [...] обостряет внутриполитическое положение в стране, ускоряя момент развязки, который встанет при неизбежном столкновении в войне с другими государствами... Основной вывод, который я делал в этом вопросе, сводился к следующему: процессы являются политической игрой, рассчитанной на то, чтобы переложить на обвиняемых ответственность за неудачи и нехватки, которые имеются в культурном и хозяйственном строительстве страны в результате неправильной политики ЦК ВКП(б)».

3. Из Обвинительного заключения 17 декабря 1938 г. (с. 63).

В IV отд. УГБ УНКВД ЛО поступили данные о том, что профессор Ленуниверситета и научный сотрудник Института Востоковедения Генко А. Н. и переводчица Гидрографического Управления г. Ленинграда Векслер Людмила Филипповна занимаются антисоветской деятельностью.

На основании вышесказанного 9.IV.38 был арестован Генко А. Н., а 30.IV с. г. — Векслер Л. Ф.

Следствие установило:

– Обвиняемый Генко на протяжении ряда последних лет вел антисоветскую пропаганду, клеветнически утверждал о том, что Советская власть разрушает научные кадры, сознательно тормозит развитие науки в СССР и не создает нормальных условий для научной деятельности.

Тогда же обвиняемый Генко А. Н. распространял антисоветские клеветнические измышления о якобы неправильной политике ВКП(б) и Советского правительства в управлении страной (с. 11–18).

– Обвиняемая Векслер Л. Ф. на протяжении с 1934 по 1938 г. вела контрреволюционную пропаганду среди своих знакомых и распространяла клеветнические измышления о руководстве ВКП(б) и Советском правительстве и в особенности против Сталина. Также установлено, что обвиняемая Векслер высказывала сожаление о расстрелянных троцкистах и зиновьевцах и одобряла их контрреволюционную деятельность (с. 8, 13–16, 18–22, 24–25, 27, 29, 33, 35).

4. Из Протокола допроса Векслер Л.Ф. 14 марта 1939 г. (с. 75).

С.: По вопросу вашей контрреволюционной работы, которую вы на протяжении ряда лет проводили вместе с Генко, вам были даны очные

ставки со свидетелями. Есть ли смысл вам дальше запираться? Предлагаем вам дать правдивые показания по существу предъявленного вам обвинения.

Векслер: Я на предыдущих допросах следствию заявляла и сейчас повторяю, что кроме антисоветских анекдотов, которые я рассказывала в кругу своих знакомых, а также и Генко, ничего больше преступного не проводила.

5. В деле имеются поразительные материалы:

– рапорт следователя, ведшего допрос Векслер, об избиении ею сотрудника НКВД, вошедшего в кабинет во время допроса;

– объяснительная записка Векслер о том же инциденте.

Из этих документов следует, что во время допроса Векслер сидела, закинув ногу на ногу. Вошедший начальник потребовал от нее сесть как полагается. Векслер выразила желание ознакомиться с инструкцией о том, как должен сидеть заключенный. Разгневанный начальник скинул ее ногу, за что она надавала ему пощечин так, что он с воем вылетел в коридор. Никаких неприятностей по поводу происшедшего у Векслер не было. Следователи, ведшие ее дело, как об этом рассказывала она сама, откровенно радовались посрамлению своего начальника.

Своих следователей Л. Ф. развлекала анекдотами, пара которых изложена (для примера) в протоколах допросов. Необычную обстановку на допросах можно объяснить лишь растерянностью следователей в момент начавшихся повальных арестов в их собственной среде («бериевцы» расправлялись с «ежовскими» кадрами НКВД).

6. В деле сохранилось заявление Панек Л. Б. (жена Генко) прокурору Хайкиной от 20.X.39 с просьбой вызвать свидетелей с других мест работы А. Н. Генко (с. 119).

7. Из Постановления о прекращении следственного производства и освобождении из-под стражи Генко А. Н. (с. 276).

[...] на основании поступивших материалов об антисоветской деятельности 9.IV.38 был арестован Генко А. Н.

В процессе следствия обвиняемый Генко А. Н. дал показания о том, что он с 1934 г. по день ареста распространял антисоветскую агитацию среди своих знакомых, Векслер (арестована) и других.

Допрос свидетелей также подтвердил, что Генко А. Н. действительно распространял антисоветскую агитацию. Так, на допросе от 5.III.39 свидетель Верховский Юрий Павлович показал, что «Генко мне известен как антисоветски настроенный элемент» (с. 12–15).

В подтверждение своих слов свидетель Верховский Ю. П. не показал конкретно фактов антисоветской деятельности Генко А. Н., поэтому свидетель Верховский был передопрошен 27.XII.39 и показал следствию: «О контрреволюционной деятельности Генко А. Н. мне ничего неизвестно, антисоветского за ним я ничего не слыхал и считал его честным человеком» (с. 81–82).

Свидетель Пономарев Александр Иванович 3.III.39 по делу Генко А. Н. дал следующие показания: «Мне известно, что Генко А. Н. является антисоветски настроенным человеком... Генко А. Н. мне в 1937 г. заявлял, что в наших условиях отсутствуют всякие стимулы к научной

работе, ибо работа как таковая никем не оценивается, и более того, маринуется» (с. 84, 136, 137).

Перепроверяя показания свидетеля Пономарева, он был передопрошен 27.XII.39, где заявил: «Каких-либо контрреволюционных высказываний со стороны Генко А. Н. я никогда не слыхал... Я помню, как Генко А. Н. в 37—38 гг. на производственном совещании заявлял, что его труды не печатаются, но эти высказывания относятся к руководству нашего института... Предыдущая моя оценка Генко А. Н. была вызвана тем, что после ареста Генко А. Н. в институте говорили, что он разоблачен как вредитель, а поэтому я расценивал Генко А. Н. как несоветски настроенного» (с. 133—134).

Свидетель Штакельберг Ольга Васильевна также показала на допросе от 7.VI.38, что ей известно от Векслер Л. Ф. (арестована) о Генко А. Н., который при разговоре с Векслер Л. Ф. клеветал на вождей ВКП(б) и Советского правительства (с. 46). На допросе же от 17 июля 39 г. Штакельберг Ольга Васильевна заявила, что «она не помнит разговора Генко А. Н. с Векслер и что передавала ей Векслер Л. Ф. о Генко А. Н., она рассказать не может».

Таким образом, свидетели, проходившие по делу Генко А. Н., давшие впервые свои показания о Генко А. Н. как об антисоветском человеке, распространявшем контрреволюционную агитацию, от своих показаний отказались и заявили, что антисоветского за Генко они ничего не знают.

Обвиняемый Генко А. Н. от данных им ранее показаний отказался как несоответствующих действительности, других данных о контрреволюционной агитации со стороны Генко А. Н. следствие не имеет, а поэтому, в порядке ст. 204 п. «б» УПК

постановил:

Следственное производство в отношении Генко А. Н. прекратить. Генко А. Н. за недостаточностью улик из-под стражи освободить.

8. Из Частного определения (с. 279).

За дачу ложных показаний возбудить уголовное преследование против Штакельберг Ольги Александровны, Штакельберг Ольги Васильевны и Смирновой Ольги Ивановны.

8 января 1940 г. был освобожден А. Н. Генко, а 25 марта 1940 г. — Л. Ф. Векслер.

Дело № 3433-41 на Генко Анатолия Несторовича

1. Из Постановления на арест (1 сентября 1941 года).

Генко А. Н. в 1938 году привлекался органами НКВД за антисоветскую деятельность. Будучи враждебно настроен к советской власти, распространяет клеветнические измышления и провокационные измышления о мероприятиях, проводимых ВКП(б) и сов. правительством, о руководителях ВКП(б) и сов. правительства, о действиях органов НКВД. С начала войны СССР с фашистской Германией высказывает пораженческие измышления о Красной Армии, о сообщениях Сов. Информбюро, восхваляет фашистскую армию.

На основании вышесказанного, руководствуясь ст.128 УПК РСФСР

Постановили: Генко А. Н. подвергнуть аресту, по месту его жительства произвести обыск, на имущество наложить арест, а площадь опечатать.

Андреев Пинчук Ефимов (подписи)

2. Постановление от 1 октября 1941 года об избрании меры пресечения.

Я, оперуполномоченный мл. лейтенант госбезопасности Андреев, рассмотрев поступившие в УНКВДЛО материалы о преступной деятельности А. Н. Генко, нашел:

Генко, будучи враждебно настроенным к Сов. власти, совершил преступление, предусмотренное ст. 58-10, II УК. Принимая во внимание, что дальнейшее нахождение на свободе Генко А. Н. является социально опасным, руководствуясь ст. ст.145 и 158 УПК, постановил:

мерой пресечения способов уклонения от следствия и суда в отношении Генко избрать содержание под стражей во внутренней тюрьме УН КВД, о чем в [...] ст. 146 УПК объявить арестованному под расписку в настоящем постановлении.

3. Из Протокола обыска от 2 октября 1941 г. (с. 9).

При обыске изъято:

[...] 8) записных книжек 7 шт. с адресами и записями, фотокарточек 7 шт: 2 шт. групповых и 5 одиночных; 9) писем 62 шт., принадлежащие Генко; 10) открыток 9 шт.; 11) телеграммы и др. переписка на 29 л.

4. Акт об уничтожении изъятого при обыске (с. 13).

5. Акт об опечатании комнаты 10 м^2 (с. 14).

В деле имеются протоколы:

а) допроса свидетеля обвинения Е. Э. Бертельса от 22 сентября 1941 года;

б) допросов обвиняемого А. Н. Генко от 5 октября, 15 октября, 20 октября и 13 ноября;

в) очной ставки А. Н. Генко и Е. Э. Бертельса от 20 октября 1941 года.

Выписки из части документов приводятся ниже.

6. Из протокола допроса Е. Э. Бертельса от 22 сентября 1941 года 10 ч. 55 мин., следователь Андреев (с. 15):

С.: На допросе 21 сентября вы назвали ряд лиц, известных вам как антисоветски настроенных. Расскажите подробно, что вам известно об антисоветской деятельности перечисленных вами лиц, и охарактеризуйте их с политической стороны.

Б.: Генко совершал многочисленные поездки по глухим местам Кавказа и возвращаясь рассказывал о «бедственном положении», в котором находится их население якобы вследствие притеснения со стороны Сов. власти и бесчисленных произвольных арестов. Был заключен под стражу в 38 году и примерно через 1,5 года освобожден и снова приступил к работе в институте. С самого начала Отечественной войны распространял в институте панические слухи о якобы имевших место тяжких поражениях, понесенных Красной Армией, и об успехах, одержанных

фашистскими войсками. По мере приближения фашистских войск к Ленинграду количество распространяемых им слухов все возрастало. После каждого налета фашистских стервятников на Ленинград он на другой же день подробно сообщал, что такие-то заводы оборонного значения во время этого налета были почти полностью уничтожены. Утверждал, что наблюдал собственными глазами, как были уничтожены заводы «Красный треугольник» и им. Марти. Высказывал мнение, что германская авиация может действовать беспрепятственно, так как огонь зенитной артиллерии не эффективен, а у нас якобы нет достаточного количества истребителей. Уже до ареста был настроен антисоветски, утверждал, что в Сов. Союзе наука не может свободно развиваться, будучи связана с политикой. Колхозный строй, по его словам, привел горцев Кавказа к полному разорению, в результате чего они непрерывно голодают. Национальная политика Сов. власти создавала, по его словам, невыносимое положение для малых народов, страдавших от великодержавного шовинизма грузин и азербайджанцев. Чрезвычайно резко отзывался о грузинской общественности, которая, по его словам, ненавидит все русское, но при этом сама не способна к государственному строительству. Советовал востоковедам остерегаться актуальных тем в научной работе, ибо всякое соприкосновение с жизненно важной тематикой (особенно словарная работа в области национальных языков народов Союза) якобы неизбежно повлечет за собой для ее авторов репрессии...

(Далее Бертельс охарактеризовал как антисоветчика Рапгофа Бориса Евгеньевича.)

7. Из Протокола допроса А. Н. Генко от 5 октября 1941 года, 17.30 – 19.15, следователь Андреев (с. 23).

Генко: «[...] социальное происхождение "из дворян", отец был из сословия личного дворянства... С арестованным сводным братом Нестором Несторовичем Генко связи практически не имел».

8. Из Протокола допроса А. Н. Генко от 15 октября 1941 года, 0.35 – 7.00 (с. 26).

С.: [...] ваши знакомые?

Генко: По Академии [...]: Крачковский Игнатий Юлианович, Алексеев Василий Михайлович, Козин Сергей Андреевич, Беляев Виктор Иванович, Семенов Даниил Владимирович, Разумовская Евгения Александровна, Дондуа Варлаам Дариспанович, Тихонов Дмитрий Иванович, Пономарев Александр Иванович; по Институту этнографии: Винников Исаак Натанович, Абрамзон Саул Матвеевич, Попов Андрей Александрович, Дыренкова Надежда Петровна, Липская Нина Александровна, Ольдерогге Дмитрий Алексеевич, Юзепчук Тамара Леонидовна; по Университету: Ларин Борис Александрович, Жебелев Сергей Александрович, Дмитриев Николай Константинович, Щерба Лев Владимирович, Пещерева Елена Михайловна, Бандштев Александр Васильевич, Разумовский Константин Иванович, Поппе Николай Николаевич, Бауэр Николай Павлович, Уразов, Фрейман Александр Арнольдович; по ИВАНу: Крауш Ольга Александровна; еще знакомые, с которыми нет близких дружественных отношений — Бертельс Евгений Эдуардович, Гинцбург Иона Иосифович, Зюзина Зоя Еремеевна.

С.: Как именно вы давно знакомы с Бертельсом?

Генко: С Бертельсом я знаком с первых дней Октябрьской революции, так как мы с ним учились в одном университете, то есть с 1918 года примерно. Затем на протяжении ряда лет мне приходилось с Бертельсом работать в одних учреждениях.

С.: Каковы были ваши взаимоотношения с Бертельсом?

Генко: Отношения мои с Бертельсом на протяжении многих лет совместной работы в ряде научных институтов были внешне корректными, но по существу враждебные. Причиной скрытой враждебности между нами служило не скрывавшееся мной отрицательное отношение ко всей линии поведения Бертельса, которое я ему в лицо характеризовал как соглашательское и беспринципное, что служило причиной плохого отношения его ко мне.

С.: Что вам известно о политических убеждениях Бертельса?

Генко: К сожалению, ввиду тщательной маскировки Бертельсом своих взглядов и убеждений вообще, политических, в частности, затрудняюсь ответить точно на поставленный вопрос. Прямых и ясных антисоветских высказываний, тем более контрреволюционных действий Бертельса, мне не известно.

С.: (с. 29). Вы заявляете о том, что свидетель Бертельс на вас клевещет, а, следовательно, вы хотите сказать, что антисоветской агитацией вы не занимались.

Генко: Да, это так.

С.: Объясните следствию, какой же смысл свидетелю говорить на вас неправду.

Генко: Смысл заключается в том, чтобы [...] легким и выгодным для себя образом быть полезным НКВД. Бертельсу было хорошо известно о том, что я подвергался недавно 2х-годичному следствию и что его клевета может поэтому, с обывательской точки зрения, иметь некоторое правдоподобие; во-вторых, называя меня, человека ему чуждого и враждебного, он избавляется тем самым от необходимости называть кого-либо из более близких ему и лучше известных с политической стороны антисоветски настроенных людей.

Клевета Бертельса меня не удивляет, ибо он давно мне известен на основании ряда примеров (в частности, следственное дело 38 года, касавшееся одновременно меня и гр-ки Векслер) как человек, способный на клевету со своей корыстной целью.

9. Из Протокола допроса А. Н. Генко от 20 октября 1941 года, 0.50—3.25.

Генко: [...] Виновным себя в предъявленных обвинениях я не признаю.

10. Из Протокола очной ставки А. Н. Генко и Е. Э. Бертельса 20 октября 1941 года, 13.00—13.45 (с. 32).

Следователи Челноков, Ефимов, стенографистка Колбеева.

С.: Расскажите о ваших отношениях с Бертельсом.

Генко: Линии нашего поведения, как служебная, так и общественная, во многом расходились.

С.: В чем именно расходились?

Генко: По многим вопросам общественно-административного порядка. У нас бывали резко противоположные позиции в оценке разных научных мероприятий, например, в вопросе работы над словарем.

С.: [...] к чему сводились ваши расхождения по служебным вопросам?

Генко: Они сводились к различию установок, которые давались нами по тем или иным вопросам.

С.: Какая разница была в ваших установках и в установках Бертельса?

Генко: Позиция Бертельса всегда была соглашательской, каждый данный момент он занимал такую позицию, чтобы не вступать в конфликт.

С.: Какова была ваша позиция?

Генко: Моя позиция исходила из принципиальности, которая казалась мне правильной в данный момент в каждом данном вопросе, независимо от тех трудностей, которые возникали.

С.: Расхождения между вами и Бертельсом имели в своей основе политический характер или же являлись следствием разницы в методологическом подходе к разрешаемому вопросу?

Генко: Как мне кажется, эти расхождения были не политического характера.

С. (к Бертельсу): Расскажите, что вам известно о политических настроениях и антисоветских высказываниях Генко.

Б.: Я могу сказать, что последнее время главным источником информации для меня являлся А. Н. Генко. Относительно успехов немецкого оружия, относительно приближения того или иного участка боев и так далее — каждый раз, когда он приходил, я получал новые сведения по этим вопросам.

С.: Какой характер имела эта информация?

Б.: Эта информация имела панический характер. Как конкретный пример этому, могу привести такой случай, когда он рассказывал о том, что он собственными глазами видел, как немецкие аэропланы разрушили какой-то завод, кажется, завод им. Марти, а со стороны нашей авиации никакого сопротивления не было и «немцы спокойно бомбили, как хотели». Затем я помню, как он сказал, когда я спросил у него о сводке (я в этот день сводки не читал), что «в сводке никогда ничего нет» [...]

С.: Подобного рода беседы, распространяющие панические сведения, Генко вел только с вами или же и с другими сотрудниками Академии Наук?

Б.: Думаю, что со многими сотрудниками [...]

С. (к Генко): Правильно показывает Бертельс?

Генко: Нет, я решительно протестую против этого. Прежде всего, я должен сказать, что разговоров лично с Бертельсом, наедине, с глазу на глаз, на военные темы со времени начала войны у меня не было. Я не помню ни одного случая, когда бы я разговаривал лично с Бертельсом и одновременно при этом не присутствовал бы целый ряд лиц. Это одно обстоятельство. Надеюсь, что он отрицать этого не будет [...]

Я считаю, что Бертельс или роковым для меня образом ложно воспринимал то, что я говорил об этом заводе в этих разговорах, или же это злостная интерпретация моих слов, не соответствующая действительности.

С. (к Генко): Какие разговоры вы вели о перенесенном вами во время ареста?

Генко: Почти никаких разговоров я не вел, я говорил лишь о характере предъявленного мне обвинения.

С. (к Генко): О мучениях каких-либо вы говорили?

Генко: Нет, об этом я не говорил ничего.

С. (к Бертельсу): Говорил Генко о каких-либо мучениях, которые он перенес во время ареста?

Б.: Нет, конкретно ничего не говорил.

С. (к Бертельсу): А как он говорил?

Б.: Прямо он ничего не говорил, а намеки делал.

С. (к Бертельсу): Какие антисоветские высказывания о национальной политике со стороны Генко вам известны?

Б.: По вопросам национальной политики мне известно, что Анатолий Несторович указывал, что мелкие национальности, имеющиеся на Сев. Кавказе, страдают от великодержавного шовинизма Грузии и Азербайджана и в результате этого страдают их языки, культура, что им не дается возможность свободно развиваться. Относительно Грузии он говорил, что это самые ярые шовинисты, которые ненавидят все русское, русскую культуру, а сами в свою очередь не особенно сильны в научных областях.

С. (к Бертельсу): Но вы хорошо помните, что смысл высказываний Генко по вопросам национальной политики Сов. власти на Сев. Кавказе сводится к тому, что национальная политика Сов. власти на Сев. Кавказе создавала невыносимое положение для мелких народностей?

Б.: Да [...]

С. (к Бертельсу): Он клеветал [...] о грузинской общественности?

Б.: Да [...]

С. (к Бертельсу): Какие антисоветские высказывания со стороны Генко имели место по вопросу колхозного строительства?

Б.: Генко говорил, что колхозное строительство приводило к обнищанию крестьянства и к голоду.

С. (к Бертельсу): Как относился Генко к научной работе в условиях Сов. Союза?

Б.: Он неоднократно высказывался, что эта работа поставлена в очень тяжелые условия, что эта работа связана с целым рядом политических требований, для удовлетворения которых нельзя удовлетворительно разрешать научные задачи. Конкретно в целом ряде случаев бывает так, что при наиболее серьезных исследованиях по вопросам языкознания сталкиваешься с репрессиями. Был такой разговор, что какой смысл заниматься такой работой, если она приводит к аресту или еще к чему-либо в таком роде.

11. Из протоколов допросов свидетелей:

а) 7 ноября 1941 года — Шастиной Нины Павловны, заведующей библиотекой ИЭ;

б) 7 ноября 1941 года — Липской Нины Александровны;

в) 8 ноября 1941 года — Беляева Виктора Ивановича;

г) 23 декабря 1941 года — Абрамзона Саула Матвеевича, заместителя директора ИЭ;

д) 24 декабря 1941 года — Попова Андрея Александровича.

Все эти лица отозвались об А. Н. Генко как о выдающемся ученом, об антисоветских настроениях и высказываниях которого им ничего не известно.

12. Записка Винникова Исаака Натановича, директора ИЭ, 8 ноября (?) 1941 года. Подробно характеризует А. Н. Генко как незаурядного ученого и человека.

13. Из Протокола обвинения об окончании следствия и предъявлении [...] обвинения от 24 ноября 1941 года.

[...] Со следственными материалами ознакомлен полностью, виновным себя в предъявленном обвинении не признаю и считаю нужным и необходимым заявить, что признаваемое мною и отмеченное некоторыми свидетелями показывает активное участие мое в обществ...

14. Акт медицинского освидетельствования А. Н. Генко от 4 октября 1941 года. (Диагноз — порок сердца.)

15. Акт наружного осмотра трупа А. Н. Генко от 26 декабря 1941 г. Отмечено «резко ослабленное питание». Врач Грилихес.

16. Рапорт врача Грилихеса:

> [...] находился в больничной камере с 18 декабря с низким упадком питания и заболеванием сердца в форме грудной жабы. Состояние в течение последних дней резко ухудшилось. 25 декабря был приступ грудной жабы. Принятые меры были безрезультатны. При явлениях нарастающей сердечной слабости в 10.30 А. Н. Генко скончался.

К делу прилагались 2 фотографии А. Н. Генко. Первая фотография со служебного пропуска в ИВ АН, вторая — сделанная в тюрьме (фас и профиль), наглядно свидетельствующая о сильном истощении.

Об этом же свидетельствует недавно обнаруженная в деле № П44-14 записка:

Генко Анатолий Несторович
1 корпус, камера 224
22 ноября 1941 г.

Заявление

Теряя по недостатку питания последние силы, обращаюсь к гуманности советского следствия. Прошу разрешить передать мне из дому сахар (или что-либо замещающее таковой) и 2—3 коробки спичек. Одновременно прошу дать мне возможность представить собственноручные письменные показания по существу предъявленного обвинения, пока я еще в состоянии писать, а не заболел окончательно.

А. Генко.

2 декабря разрешение было дано, о чем мы узнали 15 декабря. 19 декабря сделали передачу из того немногого, что удалось выменять на толкучке.

В период следствия А. Н. Генко содержался в одиночной камере внутренней тюрьмы УНКВД (ул. Воинова — Шпалерная, 25). Умер 27 декабря в больничном изоляторе этой же тюрьмы. Место захоронения неизвестно.

Обвинения, предъявленные А. Н. Генко и в 1938, и в 1941 гг., привлекают внимание отсутствием бредовых измышлений, столь характерных для следственной практики того периода. Многое из вменявшегося ему в вину соответствовало его убеждениям и высказываниям. Искажения усматриваются в двух свидетельствах Е. Э. Бертельса:

— Разговоры о бомбежках города, которые вел отец, не носили панического характера ни по форме, ни по содержанию. В них проявлялась лишь деловая обеспокоенность, побуждавшая его принимать практические меры к сохранению рабочих материалов и книг на службе и дома.

— В Грузии у отца было немало друзей. Негативные высказывания касались исключительно деятелей партийно-правительственного аппарата этой республики.

Сведения о лицах, упоминаемых в протоколах следствия

Абрамзон Саул Матвеевич (1905—1977) — тюрколог, этнограф, зам. директора ИАЭ.

Алексеев Василий Михайлович (1881—1951) — крупнейший китаист, профессор ЛГУ и других вузов, с 1929 г. действительный член АН СССР.

Бандштев Александр Васильевич — ?

Бауэр Николай Павлович (1888—1942) — сотрудник отдела нумизматики Эрмитажа (с 1918 по 1938), ИИМК (с 1938 по 1942). В 1942 г. репрессирован и расстрелян.

Беляев Виктор Иванович (1902—1976) — востоковед-арабист, с 1938 г. доцент, с 1963 г. профессор ЛГУ.

Бертельс Евгений Эдуардович (1890—1957) — известнейший иранист, зав. отделом ИВ, с 1939 г. член-корреспондент АН СССР. Дважды — в 1925 и 1941 гг. — подвергался кратковременным арестам.

Васильев Борис Александрович (1899—1937) — китаевед, профессор ЛГУ и других вузов, сотрудник ИВ. В 1937 г. арестован и расстрелян.

Векслер Людмила Филипповна (1909—1965) — иранист-литературовед, работала в ИВ, Гидрографическом управлении Ленинграда, в Эрмитаже, ГПБ (с 1940 по 1945), библиотеках Военно-морского музея и Института им. Лесгафта.

Верховский Юрий Павлович (1891—1962) — иранист, сотрудник ИВ.

Винников Исаак Натанович (1897—1973) — семитолог-лингвист, этнограф, историк Средней Азии, профессор ЛГУ, директор ИАЭ.

Гинцбург Иона Иосифович (1871—1942) — семитолог, гебраист, сотрудник ИВ, умер в блокаду.

Дмитриев Николай Константинович (1898—1954) — выдающийся лингвист-тюрколог, профессор ЛГУ, с 1943 г. член-корреспондент АН СССР.

Дондуа Варлаам Дариспанович (1895—1969) — грузиновед-историк, сотрудник ИВ до сентября 1941 г. В послевоенные годы работал в Институте истории Грузинской АН, преподавал в Тбилисском университете.

Дыренкова Надежда Петровна (1899—1941) — этнограф, специалист по народам Южной Сибири, сотрудник ИАЭ. Умерла в блокаду.

Жебелев Сергей Александрович (1867—1941) — историк-эллинист, археолог, филолог-классик, профессор ЛГУ, действительный член АН СССР с 1927 г. Умер в блокаду.

Зюзина Зоя Еремеевна (1906—1985) — библиотекарь ГПБ (с 1925 по 1972, с перерывами); дочь Зюзина Еремея Даниловича, всю жизнь проработавшего в библиотеке ИВ и умершего в блокаду в 1942 г. прямо в библиотеке.

Казакевич Владимир Александрович (1896—1937) — монголист, преподаватель ЛИЖВЯ—ЛВИ, ЛИЛИ, ЛИФЛИ, ЛГУ, сотрудник ИВ, Эрмитажа.

Козин Сергей Андреевич (1879—1956) — выдающийся монголист, профессор ЛГУ, с 1943 г. действительный член АН СССР.

Крауш Ольга Александровна (1902—1942) — арабист, сотрудница ИВ. Умерла в блокаду.

Крачковский Игнатий Юлианович (1883—1951) — крупнейший арабист, с 1921 г. действительный член АН СССР; зав. арабским кабинетом ИВ.

Ларин Борис Александрович (1893—1964) — известный языковед-славист, диалектолог и лексикограф, профессор ЛГУ.

Липская Нина Александровна (1895—1942) — этнограф, специалист по народам Приамурья. Умерла в болкаду.

Ольдерогге Дмитрий Алексеевич (1903—1987) — выдающийся африканист, зав. отделом Африки в ИАЭ, с 1960 г. член-корреспондент АН СССР.

Панек Лидия Борисовна (1896—1984) — этнограф-кавказовед, сотрудник ИЭ (1925—1950), Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН (1950—1953). Жена А. Н. Генко.

Пещерева Елена Михайловна (1897—1985) — иранист, тюрколог, этнограф, лингвист, специалист по Средней Азии, преподаватель ЛГУ. Вдова погибшего в тюрьме во время следствия востоковеда-этнографа Федора Артуровича Фиельструпа (1889—1933).

Пономарев Александр Иванович (1886—1942) — тюрколог, работал в ИВ. Умер в блокаду.

Попов Андрей Александрович (1902—1960) — этнограф, специалист по народам Сибири, сотрудник ИАЭ.

Поппе Николай Николаевич (1897—1991) — выдающийся монголист, сотрудник ИВ, преподаватель ЛГУ, член-корреспондент АН СССР. С 1943 г. жил и работал в Германии и США.

Разумовская Евгения Александровна (1906—1943) — арабист, историк Ближнего Востока и Средней Азии, сотрудник ИВ. Умерла в блокаду.

Разумовский Константин Иванович (1905—1942) — китаист, специалист по искусству Китая, преподаватель ЛГУ, Академии художеств, сотрудник ИВ. Умер в блокаду.

Рапгоф Борис Евгеньевич — ?

Семенов Даниил Владимирович (1890—1943) — арабист, сотрудник ИВ. Умер в блокаду.

Смирнова Ольга Ивановна (1910—1979) — иранист, сотрудник ИВ.

Тихонов Дмитрий Иванович (1906—1981) — китаист, историк Центральной Азии, сотрудник ИВ.

Уразов Иван ...? — сотрудник Гос. ин-та медицинских знаний.

Фрейман Александр Арнольдович (1879—1968) — выдающийся иранист-филолог, профессор ЛГУ и других вузов, с 1928 г. член-корреспондент АН СССР.

Шастина Нина Павловна (1898—1980) — монголист, работала зав. библиотекой ИАЭ, в Москве — в ИВ.

Штакельберг Ольга Александровна (1907—1942) — японист, работала в Эрмитаже с 1935 по 1936 г., затем уезжала на Восток; вернувшись, служила в Гидрографическом управлении г. Ленинграда.

Штакельберг Ольга Васильевна (? — 1942) — мать О. А. Штакельберг.

Щерба Лев Владимирович (1880—1944) — выдающийся языковед, лексиколог, специалист по фонетике, профессор ЛГУ и других вузов, с 1943 г. действительный член АН СССР.

Щуцкий Юлиан Константинович (1897—1938) — китаист, филолог, историк, преподаватель ЛГУ и других вузов, сотрудник Эрмитажа, ИВ. В 1937 г. арестован и расстрелян.

Юзепчук Тамара Леонидовна (1905—2001) — художник ИАЭ с 1944 г. по 1983 г.

Голос памяти (воспоминания сокамерника)

Т. А. Шумовский
(Санкт-Петербург)

Воспоминания о давних событиях — память сохранила точные даты и обстоятельства, при которых эти события имели место, — просятся наружу. Их в основном приютила моя книга «Путешествия на восток», и вот одно из наиболее ярких.

Вечером 9 апреля 1938 года в камеру 23 ленинградского дома предварительного заключения на Шпалерной (Воинова) улице ввели нового арестанта, которого я сразу узнал. Профессор Анатолий Несторович Генко, заведующий Кавказским кабинетом Института востоковедения Академии наук! Будучи старшекурсником университета, я довольно часто приходил в этот институт, и не раз доводилось слышать об А. Н. Генко. А в октябре 1937 года на второй всесоюзной сессии арабистов случилось мне внимать его интересному докладу об арабских влияниях на Кавказе и даже выступить в прениях.

Но все это было вчера, а сегодня... Передо мной, только что завершившим второй месяц своего арестантского срока, стоял человек, потрясенный неожиданным своим несчастьем, настороженно озирающийся в стенах чуждого мира, где пришлось оказаться. Я поздоровался, представился. Многочисленные обитатели камеры окружили нас, прислушиваясь к беседе. Назавтра между нами стали возникать разговоры об Институте востоковедения, об известных нам ученых, о том, что нас ожидает. Более всего Анатолий Несторович горевал о своей личной библиотеке.

Общение наше, конечно, было неравноправным: заслуженный, признанный востоковед — и недоучившийся студент. Но я с молодым своим оптимизмом старался внушить Анатолию Несторовичу мысль, что далеко не все потеряно, что и потерянное может вернуться, что, наконец, оказавшись в сталинских застенках, необходимо сохранить жизнь и здоровье — во имя науки, ради себя и своих близких.

Беседы с А. Н. были очень полезны мне: в ходе их я незаметно и последовательно пополнял свои востоковедные знания — научная сокровищница, которой владел профессор Генко, была богатой. С большой радостью воспринял я тайное создание у нас в камере «вольного университета»: мне новые познания были кстати, а лекции, которые читал в этом «университете» Анатолий Несторович, помимо всего прочего, отвлекали его от мрачных мыслей о переживаемых черных днях неволи.

7 августа 1938 года меня перевели в «Кресты», вследствие чего я расстался с Анатолием Несторовичем. Много позже я узнал, что в 1939 году он был освобожден из заключения и смог вернуться к любимой работе над кавказскими языками. Трудно мириться с мыслью, что новый период свободы был недолог: страшный 1941 год пресек жизнь А. Н. Генко.

Сказанное повествует на частных примерах о том, как было обескровлено востоковедение Петербурга в 30-е и 40-е годы нашего неровного столетия.

Приложение

Список опубликованных работ А. Н. Генко

1. Свидетельство Геродота о колхах // Абхазское науч. общ. Бюл. № 3 Распорядительного ком. Первого съезда деятелей по краеведению Черноморского побережья и Западного Кавказа. Сухум, 1924. С. 26.
2. К вопросу о языковом скрещении: (Два случая с греческим языком) // Яфетический сборник. Пг., 1923. Т. 2.
3. Грузинская версия «Хосро и Ширин» Хосро Дехлеви // Доклады РАН. 1924 (июль—сент.).
4. Лидийское παλμυζ // Там же.
5. Ликийское q̇a // Там же (окт.—дек.).
6. Оксфордский фрагмент древнегрузинской версии Иеремии // Зап. Коллегии востоковедов. Л., 1925. Т. 1.
7. По поводу работы проф. И. А. Джавахишвили, касающейся грузинских палимпсестов с библейскими текстами // Тексты и разыскания по кавказской филологии. Л., 1925. Т. I.
8. Ахтинские тексты // Доклады РАН. 1926 (март—апрель).
9. Об отношении турецких языков к яфетическим языкам // Первый Всесоюзный тюркологический съезд, 28.II—5.III 1926 г. (Стенографический отчет). Баку, 1926.
10. Несколько образцов южнодагестанского словесного творчества // Восточные зап. Л., 1927. Т. 1.
11. Азиатский музей // Отчет о деятельности Академии наук СССР за 1926 г. Т. 2: Отчет о научных командировках и экспедициях. [Без подписи]. Л., 1927.
12. Сообщение о результатах поездки в Хиналуг // Бюл. Кавказского ист.-археолог. ин-та в Тифлисе. Тифлис, 1928. № 1—3.
13. Абхазский вокализм // Изв. АН СССР. Сер. 7. 1928. № 1.
14. О языке убыхов // Там же. № 3.
15. Отчет научного сотрудника АМ А. Н. Генко о летней экспедиции на Кавказ // Там же. № 8—10.
16. Материалы по лезгинской диалектологии. Кубинское наречие // Там же. 1929. № 4.
17. Из культурного прошлого ингушей // Зап. Коллегии востоковедов. Л., 1930. Т. 5.
18. О названиях «плуга» в северокавказских языках // ДАН СССР. 1930. № 7.
19. Арабская карта Чечни эпохи Шамиля // Зап. Ин-та востоковедения. Л., 1933. Т. 2, вып. 2.
20. Шегрен А. М. // БСЭ. Т. 62. М., 1933.
21. Чеченский язык // Там же. Т. 61. М., 1934.
22. Цахурский (цахский) алфавит / С предисл. В. Хулуфлу. Баку, 1934.
23. То же на азерб. языке.
24. Из области чеченской диалектологии // Языки Северного Кавказа и Дагестана: Сб. лингвист. исслед. / Под ред. Г. П. Сердюченко. 1. М.; Л., 1935.
25. Литературные языки Южного Дагестана // Революция и письменность. М., 1936. Сб. 2.
26. Задача этнографического изучения Кавказа // Сов. этнография. 1936. № 4—5.
27. Об издании этнографических и социологических трудов М. М. Ковалевского // Там же. [Подписано А. Г.].
28. Кабардинский язык // БСЭ. Т. 30. М., 1937.

29. Кавказоведение // Там же.
30. Лев и заяц: Пер. с табасаранского / Запись и пер. А. Н. Генко // Сказки народов Востока. М.; Л., 1938.
31. Арабский язык и кавказоведение // Труды Ин-та востоковедения. М.; Л., 1941 (Труды Второй сессии Ассоциации арабистов).
32. Арабские письма Шамиля в Северо-Осетии // Сов. востоковедение. 3. М.; Л., 1945. [В соавторстве с акад. И. Ю. Крачковским].
33. Абазинский язык: Грамматический очерк наречия тапанта. М., 1955 [1].
34. Фонетические взаимоотношения абхазского и абазинского языков // Труды Абхазского ин-та языка, литературы и истории. Сухуми, 1957. XXVIII.
35. Русско-абхазский словарь. Сухуми, 1998.

Литература о А. Н. Генко

I. Статьи, ему посвященные

1. *Арутюнов С. А., Волкова Н. Г., Сергеева Г. А.* Вклад А. Н. Генко в этнографическое изучение Кавказа // Сов. этнография. М., 1987. № 3. С. 61—72.
2. *Волкова Н. Г., Сергеева Г. А.* Трагические страницы востоковедения: А. Н. Генко // Репрессированные этнографы. М., 1999.
3. *Дондуа В. Д., Абаев В. И.* [Рецензия] // Язык и мышление. Л., 1934. Т. II. Рец. на: Генко А. Н. Из культурного прошлого ингушей // Зап. Коллеги востоковедов. Л., 1930. Т. 5.
4. Книга памяти Ленинградского—Санкт-Петербургского университета. Вып. 2. СПб., 2000.
5. *Лавров Л. И.* Памяти А. Н. Генко // Кавказский этнографический сборник. М., 1972. С. 213—222.

II. Труды, содержащие упоминания о его жизни и научной деятельности

1. Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 363, 412, 484, 486—488, 492—494.
2. *Алпатов В. М.* История одного мифа. М., 1991. С. 29, 81, 114, 216.
3. *Бгажба Х. С.* Бзыбский диалект абхазского языка. Тбилиси, 1964. С. 314—315.
4. *Бгажба Х. С.* Из истории письменности в Абхазии. Тбилиси, 1967. С. 62—63.
5. *Бгажба Х. С.* Труды. Кн. 1: Этюды и исследования. Сухуми, 1987. С. 94, 95—96, 107—108, 117, 118, 120, 121.
6. *Бгажба Х. С.* Труды. Кн. 2: Исследования и очерки. Сухуми, 1988.
7. *Беляев В. И.* Арабистика в Ленинграде за сорок лет // Учен. зап. Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1960. Т. XXV. С. 231—232.

---

[1] История публикации «Абазинского языка» заслуживает особого упоминания. Рукопись работы в 1933 г. была передана для издания в Горский научно-исследовательский институт (г. Ростов-на-Дону) Г. П. Сердюченко. В 1952 г. стало известно о включении в планы издательства (г. Черкесск) монографии Г. П. Сердюченко «Язык абазин». Ряд специалистов, ознакомившихся с этой работой, квалифицировали ее как откровенный плагиат. Тем не менее она была издана. С большим трудом и при поддержке коллег, в первую очередь К. В. Ломтатидзе, Л. Б. Панек добилась того, что труд А. Н. Генко также увидел свет.

Материалы переписки по вопросу о присвоении проф. Г. П. Сердюченко работы проф. А. Н. Генко «Абазинский язык» хранятся в архиве Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения. Затрагивая тему о хищении рукописи в статье «Памяти А. Н. Генко», Л. И. Лавров отмечает: «...в работе Г. П. Сердюченко оказались различные материалы и соображения А. Н. Генко, использованные без соответствующих ссылок» (с. 216). В личном письме К. В. Ломтатидзе от 8.V.1951, адресованном Л. Б. Панек (семейный архив Генко), особенности «труда» Г. П. Сердюченко конкретизируются: «Мне стало ясно, как "работал" "уважаемый" Георгий Петрович. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что даже ошибки, допущенные покойным Анатолием Несторовичем, повторяются в статьях Г. П. Сердюченко».

8. *Бокарев Е. А.* Краткие сведения о языках Дагестана. Махачкала, 1946. С. 11.
9. *Болдырев А. Н.* Осадная запись. СПб., 1998. С. 109, 355.
10. *Волкова Н. Г.* Кавказоведение в Институте этнографии АН СССР: (К 50-летию сектора этнографии народов Кавказа) // Сов. этнография. М., 1986. № 4. С. 74—77.
11. *Вологдина В. Н.* Из истории Кунсткамеры. Музейные работники в годы войны и блокады // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1994. Вып. 4. С. 171, 172.
12. Воспоминания выпускников Восточного факультета Ленинградского (Санкт-Петербургского) университета послевоенных лет (1948—1952). СПб., 2001. С. 9, 13.
13. *Габуния З. М.* Научные портреты кавказоведов-лингвистов. Нальчик, 1991. С. 186—196.
14. *Ершов В.* Научно-исследовательская работа и кружок за пять лет (1923—1928) // Этнограф-исследователь. Л., 1928. № 2—3. С. 2—7.
15. Кавказский отдел МАЭ и Кавказский сектор Института этнографии АН СССР // Сб. МАЭ. Л., 1980. Т. 35. С. 22—26.
16. *Кононов А. Н., Йориш И. И.* Ленинградский восточный институт. М., 1977. С. 96.
17. *Крачковский И. Ю.* Над арабскими рукописями. М.; Л., 1946. С. 61.
18. *Крачковский И. Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе // Изв. АН СССР. Отд. лит. и яз. 1948. Т. 7, вып. 1. С. 15.
19. *Крачковский И. Ю.* Очерки по истории русской арабистики. М.; Л., 1950. С. 195, 245, 263.
20. *Крачковский И. Ю.* Избранные сочинения. М.; Л., 1958. Т. 5. С. 171, 183.
21. *Лавров Л. И.* Классовое расслоение и племенное деление абазин в XVIII—XIX веках // Сов. этнография. 1948. № 4. С. 171, 173.
22. *Лавров Л. И.* Этнография Кавказа. Л., 1982. С. 19.
23. Ленинградский Университет. 1819—1944. М., 1945. С. 79.
24. *Мейланова У. А.* Очерки лезгинской диалектологии. М., 1964. С. 3, 16, 17—18, 34, 399, 400, 401.
25. *Немировский М. Я.* К современному состоянию кавказской лингвистики // Научное о-во этнографии, языка и литературы при Горском педагогическом ин-те. Владикавказ, 1930. С. 4—6, 11, 14.
26. *Ногма Ш. Б.* Филологические труды. Нальчик, 1958 [на переплете 1959]. Т. 2. С. 15.
27. *Орбели Р. Р.* Деятельность Кавказского кабинета Института востоковедения после 1917 г. // Учен. зап. Ин-та востоковедения. М., 1960. Т. 25. С. 71—76.
28. Отчет Общества изучения Адыгейской автономной области за 1925 г. Краснодар, 1926. С. 5.
29. Отчет о состоянии и деятельности Императорского Петроградского университета за весеннее полугодие 1916 г. Пг., 1916. С. 150.
30. Первый Всесоюзный тюркологический съезд: Стенографический отчет. Баку, 1926. С. 118—122.
31. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока: XXIII Годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР: Материалы по истории отечественного востоковедения. М., 1990. Ч. 3. С. 14, 15.
32. *Платонова Н. И.* Г. А. Бонч-Осмоловский. Этапы творческой биографии // Санкт-Петербург и отечественная археология: Историографические очерки: Труды семинара «Проблемы истории и историографии археологической науки». СПб., 1995. Вып. 1. С. 133—134, 139.
33. *Решетов А. М.* Отдание долга // Этнографическое обозрение. 1995. № 2. С. 42—44.
34. Сто книг Алашары // Сов. Абхазия. Сухуми. 3 марта. 1990.
35. Страницы отечественного востоковедения. М., 1992. С. 9, 12—14, 19, 21, 23, 25—28, 34, 35—58, 89, 111, 150, 152, 155, 158, 159.
36. *Талибов Б. Б.* О некоторых фонетических процессах в лезгинском языке // Уч. зап. ИИЯЛ Даг. ФАН СССР. Серия филол. Махачкала, 1962. Т. 11. С. 131—132.
37. А. Ф. [Фадеев?]. Разгадка старинной надписи // Сов. Абхазия. Сухуми. 12 октября.1936.
38. *Фрейденберг О. М.* Воспоминания о Н. Я. Марре // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 182, 198.

39. *Ханмагомедов Б. Г.-К.* Табасаранский язык // Языки народов СССР. М., 1967. Т. 4. С. 545.
40. *Хашба А. К.* Избранные работы. Сухуми, 1972. С. 5, 30, 119, 122.
41. *Шумовский Т. А.* Воспоминания арабиста. Л., 1977. С. 59.
42. *Асланов Э. М.* Сахур дилинин тэдгиги тарихиндэн (на азерб. яз.) // Учен. зап. Азербайджанского гос. ун-та. Баку, 1964. С. 74—77.
43. *Poppe N.* Reminiscences / Ed. by Henry G. Schwarz. Western Washington. Center for East Asian Studies, 1983. P. 84, 135, 138.

Местонахождение архивных материалов, связанных с А. Н. Генко

1. Архив СП6Ф ИВ РАН, ф. 74 (не разобран).
2. Архив Института этнологии и антропологии РАН (Москва), ф. А. Н. Генко.
3. Архив МАЭ РАН (СП6.), ф. 20, оп. 1, № 127 (1934 г.); KV, оп. 1, № 33; KI, оп. 4, № 6 (1940 г.).
4. Архив РАН. СП6Ф, ф. 4, оп. 2, № 4994; ф. 302, оп. 2, № 56, л. 4 об.; ф. 820, оп. 2, № 124; ф. 850, оп. 3, № 34, л. 7, 10 (1927—1933 гг.); ф. 142, оп. 1, № 2, л. 9, 28, 29, 57.
5. Архив РАН, ф. 679, оп. 9, л. 47.
6. Рукописный архив Института истории материальной культуры РАН (СП6.), ф. 2, оп. 3, № 143, л. 3—5 (1920—1922 гг.).
7. Архив Института истории АН Республики Азербайджан (Баку), ф. 1, оп. 2, л. 1024 (1940 г.).
8. Центральный государственный исторический архив Грузии (Тбилиси), ф. 1505, оп. 1, л. 120.
9. Архив Института истории, языка и литературы Дагестанского научного центра АН РАН (Махачкала).
10. Личный архив доцента кафедры русского языка Чеченского государственного университета А. А. Сумбулатова (Грозный) — открыт для пользования.
11. Государственный исторический архив СП6., арх. 63970, № 187.

Неопубликованные работы А. Н. Генко

1. Материалы по диалектологии табасаранского языка: а — Табасаранско-русский диалектологический словарь; б — Очерки табасаранской диалектологии (Архив Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского научного центра АН РАН); в — Табасаранские тексты. — Архив Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского научного центра АН РАН.
2. Материалы по лезгинской диалектологии
3. О вновь открытой письменности средневековья Азербайджана (1941). — Архив Ин-та истории АН Республики Азербайджан.
4. Отчет о работе Рутуло-цахурского отряда Дагестанской экспедиции (1933). — Архив СП6Ф ИВ РАН.
5. Рутульско-русский словарь. — Архив СП6Ф ИВ РАН.
6. Рутульские тексты — переводы (1938). — Архив СП6Ф ИВ РАН.
7. Отчеты о работе Табасаранской экспедици (1934). — Архив СП6Ф ИВ РАН.
8. Табасаранские тексты. — Архив СП6Ф ИВ РАН.
9. Об орфографии и терминологии табасаранского литературного языка. — Архив СП6Ф ИВ РАН.
10. Лезгинско-русский словарь (1934—1938). — Архив СП6Ф ИВ РАН.
11. Лезгинские тексты — переводы. — Архив СП6Ф ИВ РАН.
12. Цахурско-русский словарь. — Архив СП6Ф ИВ РАН.
13. Материалы по источниковедению Кавказа. — Личный архив доцента кафедры русского языка Чеченского государственного университета А. А. Сумбулатова, Грозный.

PERSONALIA

О. Д. ДЖАЛИЛОВУ — 70 ЛЕТ!

УЧЕНЫЙ. ХРАНИТЕЛЬ. ЧЕЛОВЕК

Ордихан Джасмович Джалилов (Ордихане Джалил) родился 24 августа 1932 г. в Ереване в семье курдского поэта и писателя Джасме Джалила. Его родители были выходцами из Турции, односельчанами из курдской деревни, обезлюдевшей после турецких погромов 1914 г.: и мать и отец выросли в приютах Армении. Не этим ли обстоятельством во многом объясняется тот факт, что все четверо детей Джасме Джалила стали исследователями родной культуры?



В 1951 г. Ордихан Джалилов поступил на филологический факультет Ереванского университета и в 1956 г. окончил его. В том же году Институт истории наук Армении объявил конкурс в аспирантуру по специальности «курдоведение». Выиграв его, Ордихан Джасмович стал первым курдским аспирантом по специальности «курдский фольклор и литература». Позднее, в октябре 1957 г., он был откомандирован в Ленинградское отделение Института востоковедения, где прошел аспирантуру под руководством академика И. А. Орбели.

После смерти Сталина для советских курдов многое изменилось: возобновилось издание газет на курдском языке, было открыто курдское радио, стала возможной активная собирательская деятельность в области курдской народной культуры.

С 1954 г. сначала самостоятельно, а в дальнейшем с братом Джалиле Джалилом и сестрой Джамилей Джалил Ордихан Джалилов предпринял ряд фольклористических экспедиций в курдские районы Армении, Грузии.

Весной 1958 г. Ордихан Джалилов гостил с целью сбора фольклорных материалов среди бойцов (*пешмарга*) национально-освободительного движения курдов Ирака под руководством легендарного М. М. Барзани.

В 1970 и в 1973 гг. О. Д. Джалилов дважды посещал курдов, сосланных в Казахстан, Киргизию и Туркмению, в каждой поездке терпеливо и

со тщанием собирая фольклор своего народа. Проходят годы и годы, но фольклорные экспедиции не прекращаются и по сей день.

Можно по праву назвать Ордихана Джалилова единственным и уникальным хранителем курдской наследственной исторической памяти: архив семьи насчитывает 50 километров (!) магнитофонных записей курдского фольклора, 100 000 карточек с записями пословиц и поговорок, обширный корпус фотографий народного быта, а также фотографии исполнителей. Из магнитофонных записей (на бобинах и кассетах) расшифрована едва что треть, но и эта треть представляет собой 25 томов материалов к своду курдского фольклора во всем его многообразии: песни, сказки, гимны, легенды, эпос, проклятия, благословения, обрядовый и детский фольклор и т. д. Нужен был не просто энтузиазм ученого, но благородная одержимость деятеля культуры, чтобы составить подобное собрание, цель которого — сохранить во всей самобытности духовную культуру сорокамиллионного курдского народа.

Расшифровка и публикация архива — дело долгих лет. Пока что изданы: «Курдские народные лирические песни» (М., 1964), «Курдский героический эпос "Златорукий хан"» (М., 1967), «Курдские пословицы и поговорки» (на русск. и курд. яз.: М., 1972), «Курдский фольклор» (в 2-х тт.; совместно с Дж. Джалилом: М., 1978), «Курдские народные сказки, притчи и легенды» (М., 1989). В издательстве «Петербургское Востоковедение» в 2003 г. выйдет капитальный труд (52 печатных листа!) под названием «Исторические песни курдов: полный свод» (на русск. и курд. яз.). Готовится издание (совместно с Дж. Джалилом) «Курды и Курдистан в архивах России».

В целом ученым опубликовано более 60 книг и статей по курдской литературе и фольклору, среди них — учебник по курдской литературе для курдской школы.

В 1979 г. Ордихан Джасмович избран членом-корреспондентом Академии Наук Ирака. Он также является почетным членом Института курдов (Париж), членом Союза писателей и Союза журналистов (Санкт-Петербург). Доктор филологических наук (1996), профессор Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета (2000).

Перечисленные вехи суховато и скупо отмечают путь ученого, путь подвижника. Но они ничего не говорят о человеке. А между тем человек — замечательный.

Было так...

В декабре 1993 года Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения в лице директора Юрия Ашотовича Петросяна и новоначальное издательство «Петербургское Востоковедение» в лице директора Игоря Александровича Алимова договорились о совместной долговременной книгоиздательской программе.

Эта была историческая во всех отношениях дата: научные планы Института и планы Издательства по выпуску книг были увязаны напрямую и согласованы на длительную перспективу.

У издателей появились рабочие места прямо в Институте — для того чтобы на месте снимать любые возникающие по книгам вопросы. Эти места были выделены в помещении, ранее занимаемом курдской группой,

которую возглавлял О. Д. Джалилов. Так что нашему знакомству с Ордиханом Джасмовичем в нынешнем декабре исполняется ровно девять лет.

За эти девять лет мы успели не только поработать вместе, но и подружиться. Иначе и не могло получиться, ибо Ордихан Джасмович — человек ощутимо добрый и щедрый душевно. Он входит в издательство — и за ним движутся энергетические потоки, и невозможно не улыбнуться в ответ. Заразительная, подкупающая его жизнерадостность — отблеск южного солнца в питерской серой повседневности. Но это не та жизнерадостность, которой отмечены баловни и любимчики судьбы. Радость жить вырабатывается в Ордихане Джасмовиче скорей вопреки судьбе, нежели благодаря ей. Мужество жить и мужество принимать жизнь такой, какая она есть, — этому можно научиться, но это невозможно повторить.

Бескорыстие в служении науке, бескорыстие в отношении к людям и всяческое стремление им помочь — это повседневные уроки общения с О. Д. Джалиловым.

Долгих лет жизни — Ученому, Хранителю, Человеку!

И. А. Алимов,
О. И Трофимова
и весь коллектив издательства
«Петербургское Востоковедение»

IN MEMORIAM

УШЕДШИЕ ВОСТОКОВЕДЫ

В 2002 году наконец-то выходит юбилейный, десятый, альманах «Петербургское Востоковедение». С выпуска этого альманаха собственно и началось издательство, организованное в 1992 году компанией молодых ученых (директор издательства — китаист И. А. Алимов, два кореиста — С. Н. Сухачев и А. Н. Ланьков, географ Д. А. Ильин) и названное не без умысла Центром «Петербургское Востоковедение».

Почему Центр? Потому что издатели с самого начала хотели видеть себя неким объединяющим и связующим звеном.

Почему «Петербургское»? Потому что российское востоковедение зародилось именно в Петербурге — с основанием в городе в 1818 году Азиатского музея.

И уж, безусловно, понятно, почему «Востоковедение» — такова была научная специализация учредителей издательства. Понимая важность оперативной публикации научных трудов, молодые издатели начали свою деятельность с выпуска научной периодики.

Идея периодического востоковедного альманаха получила большую поддержку в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения Российской Академии наук. С собирания статей в альманах, с работы над ними началось мое знакомство с востоковедами «с брегов Невы».

Незаметно минуло десять лет.

Десять лет побед и приобретений.

Десять лет потерь.

Меня угнетает количество некрологов, помещенных в десятом выпуске альманаха «Петербургское Востоковедение». Но я счастлива тем, что в моей жизни были эти замечательные люди.

Марианна Ивановна Никитина

Как с ней было легко работать! Марианна Ивановна понимала работу как средоточие бытия. Она была замечательный организатор науки: мы издали вместе с ней четыре выпуска «Вестника Центра корейского языка и культуры». Она была замечательный трудолюбец: ее книга «Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его "спутники" в ритуальной традиции Древней Кореи и соседних стран» (СПб., 2001. 556 с.) — образцовый opus для последующих поколений кореистов.

Увлеченность наукой, доброжелательность, теплое ощущение сотрудничества, понимаемого как совместный и созидательный труд, — все эти качества составляли суть натуры Марианны Ивановны. Теперь, когда ее нет, возобновить их невозможно. Но остаются книги и ученики, а значит и сама Марианна Ивановна.

Изольда Эмильевна Циперович

Я бережно храню избранные корректуры книги «Жемчужная рубашка: старинные китайские повести» (СПб., 1999. 688 с.) и периодически показываю их новоначальным авторам.

Казалось бы, переиздать выходившие ранее китайские повести, подготовить очередное их художественное (не научное!) издание — дело нехитрое. Однако Изольда Эмильевна подошла к новому изданию с присущей ей добросовестностью (так и хочется сказать — с научным занудством; сама бы она отыскала словечко еще заковыристей!). Чистых страниц в распечатке, которую читала Изольда Эмильевна, попросту нет. На каждой из них твердым (несмотря на почтенные лета автора) почерком сделаны многоразличные поправки, потому что текст перевода сверялся с оригиналом наново. Только в корректурах Циперович я видела листы, с трех сторон пополненные наклейками изменений и исправлений: эти addenda et corrigenda откидывались и влево, и вправо, и вниз, и по откидывании являли собой нечто страхолюдное. Мы слабели, глядя на корректуры, но Изольда Эмильевна говорила: «Если я в моем возрасте сумела это поправить, вы в вашем — точно справитесь». И точно, мы справились, и книжка получилась во многих отношениях образцовая.

Насмешливость и непременная язвительность И. Э. Циперович вошли в пословицу, но едва ли на них стоило обижаться, потому что все ее замечания обычно были сугубо по делу.

А дело Изольда Эмильевна ставила высоко. Болея и тяжко недугуя, она все время работала. Непременным долгом почитая обязанности ученика по отношению к учителю, она подготовила к изданию письма академика В. М. Алексеева к выдающимся французским ученым Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио (СПб., 1998). Это издание — живое свидетельство преемственности научного знания, благодарное поминовение учителя, укоренение в науке высоких норм «ли», свойственных благородному китайскому книжнику. Покуда есть такие учителя и такие ученики, российская наука будет процветать в изобилии знаний.

Владимир Вячеславович Полосин

Я ищу особенные слова, но вновь пишу об удивительном трудолюбии — похоже, лучшие представители петербургского востоковедения впитывают это качество с младых ногтей и не изменяют ему далее никогда. Сколько я помню Владимира Вячеславовича, он непрерывно работал: над описанием рукописей, над переводами, над составлением словаря поэтов племени ʻАбс. Мы с удовольствием и охотою печатали статьи Владимира Вячеславовича, думали о книге (издание факсимиле в серии «Памятники культуры Востока: Санкт-Петербургская научная серия»), и казалось, что и статей, и книг будет впереди еще много...

Владимир Вячеславович был углублен в свои изыскания, он жил в них и ими. Это было чистое служение науке, пример жизни духа.

Владимир Вячеславович был добр — и к людям, и к книгам. Его человеческая доброта, чистота души и помыслов до сих пор являются составляющей удивительной атмосферы Арабского кабинета Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук, атмосферы благородного и щедрого знания, открытого городу и миру.

Владимир Васильевич Кушев

Научное знание может добываться для себя, а может добываться для других. Владимир Васильевич Кушев был из тех ученых, что воспринимают науку как общее дело. Признанный специалист-лингвист по Ирану и

Афганистану, он никогда не отказывал в совете. Если у нас как у издателей возникал какой-нибудь вопрос в области научной компетенции Владимира Васильевича, мы всегда знали, куда идти за консультацией.

Сотрудничество наше с В. В. Кушевым было давним и обширным: от статей в альманахе «Петербургское Востоковедение» до совместной работы над ежегодником «Страны и народы Востока», выпуск XXX (СПб., 1998), в издании которого В. В. Кушев принял всемерное участие в качестве одного из соредакторов. В 2003 году в серии «Памятники культуры Востока: Санкт-Петербургская научная серия» выйдет подготовленная В. В. Кушевым книга «Гульшан-и афган», с изданием которой после смерти Владимира Васильевича нам помогал его ученик М. С. Пелевин.

Хорошо, когда есть такие учителя, у которых столь многому можно научиться! И не только в науке, но и в обыденной жизни: удивительная и редкая деликатность, душевная тонкость Владимира Васильевича продолжают отличать его от других людей и теперь. Иные образцы — не превзойти.

Анас Бакиевич Халидов

В 1998 году в серии «Памятники культуры Востока: Санкт-Петербургская научная серия» вышла книга «Китаб ал-Аврак ас-Сули». Работу над ней в свое время начал В. И. Беляев, но завершить не успел. Критический текст арабской рукописи подготовил к изданию Анас Бакиевич Халидов, он же написал предисловие, выверил перевод, сделал примечания и составил указатели.

Это была одна из самых трудных книг нашего издательства. Впервые мы столкнулись с критическим изданием арабского текста: весь корпус книги (и основной текст, и примечания, и разночтения) набирался в арабской графике. Двунадесять мытарств вынесли все, кто делал «книгу сию», — под строгим присмотром А. Б. Халидова. Когда ему надоедало наше несуетное трудолюбивое пыхтение, он непременно иронизировал над издателем, который не торопится с выпуском книги. А мы непременно отшучивались, что нас всецело увлек процесс макетирования и внесения правок в арабский текст.

Корректуры Анаса Бакиевича я тоже храню. Правда, в арабице я ничего не понимаю, но скрупулезность правки завораживает. Я храню эти корректуры, чтобы при случае показать их новым поколениям арабистов. Потому что ничто так не вдохновляет, как живой пример: жизнь, отданная науке. И, разумеется, я отнюдь не имею в виду тех, кто станет спрашивать, для чего посвящать науке целую жизнь, но — лишь тех, кому можно будет показать труды предшественников и в ком эти труды отзовутся.

А еще у Анаса Бакиевича была удивительно располагающая улыбка, и что-то в ней было бесконечно юное и задорное. Улыбку я вспоминаю прежде всего. И не одна я.

Владислав Никанорович Горегляд

Общение с многими учеными-востоковедами было творческим и радостным, но с Владиславом Никаноровичем было еще и светло. Это особенный свет, возникающий только в Благородной Личности и ей одной присущий. Личности этой — хотелось сопричастствовать. Человеку этому —

хотелось улыбаться бесконечно, потому что в его присутствии отступала «невыносимая легкость бытия».

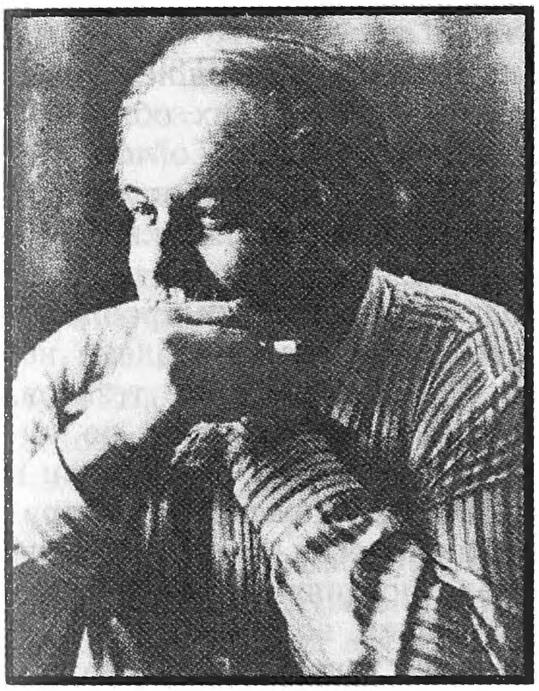
Сколько я помню, мы всегда обсуждали новые статьи, новые переводы, новые книги. С книги Горегляда мы начинали: в 1994 году выпустили перевод «Дневника эфемерной жизни» японской аристократки X века, известной как Митицуна-но хаха. Его книгами мы продолжали: в 1997 году вышла книга «Японская литература VIII—XVI вв.: начало и развитие традиций» (2-е изд.: СПб., 2000. 416 с.). Над его книгами мы собирались работать дальше.

С Гореглядом все казалось возможным и достижимым. Владислав Никанорович умел незаметно брать на себя и ответственность, и решение сложных вопросов, и дополнительную работу, и чужие сомнения. С ним было легко совместно трудиться, потому что вкруг него всегда было ощутимое облако дружественности. Тот самый свет, что не просто отличает и выделяет, но сияет и освещает. Без Владислава Никаноровича тяжело особенно, и я стараюсь думать, что он нынче просто работает дома, а в институт придет на днях, на той неделе, в следующем месяце...

Ушедшие востоковеды — подвижники науки, замечательные люди — они ведь по-прежнему с нами, пока мы помним и любим их.

О. И Трофимова
главный редактор издательства
«Петербургское Востоковедение»

ПАМЯТИ ЕВГЕНИЯ ВЛАДИСЛАВОВИЧА ЗЕЙМАЛЯ (3.X.1932—6.V.1998)



Есть люди, которым сама судьба предопределила лидерство. Таким был ушедший от нас на шестьдесят шестом году жизни замечательный ученый и человек, заведующий сектором Древнего Востока отдела Востока Государственного Эрмитажа Евгений Владиславович Зеймаль.

Он родился 3 октября 1932 г. в Москве. Его отец, Владислав Иванович Зеймаль, работник аппарата ЦК ВКП(б), и мать, Ольга Иосифовна, по профессии инженер-химик, были репрессированы в 1937 г. (реабилитированы в 1956 г.). Евгений Владиславович жил и воспитывался у сестры отца в Ленинграде.

В 1950 г. Е. В. Зеймаль поступил на Восточный факультет ЛГУ (ныне — СПбГУ) на кафедру тюркологии, но в 1953 г. перешел на исторический факультет, который окончил в 1955 г. Получив специальность историка-археолога, он уехал в Таджикистан, в г. Душанбе (в то время Сталинабад), где работал в Таджикской археологической экспедиции, затем диктором на республиканском радио. С 1956 по 1959 гг. был заведующим отдела истории Республиканского историко-краеведческого музея.

В середине 1950-х гг. в Душанбе образовался кружок, в который входили ученые, ставшие впоследствии элитой отечественного востоковедения. Здесь работали Б. А. Литвинский, В. А. Лившиц, И. М. Оранский, Б. И. Маршак, Е. А. Давидович. Это был клуб интеллектуалов-единомышленников, которые собирались в авестийском семинаре В. А. Лившица.

В 1956—1957 гг. Евгений Владиславович работал в Таджикской археологической экспедиции под руководством А. М. Беленицкого. В 1958 г. он самостоятельно проводил археологическую разведку в Гиссарской долине на юге Таджикистана. В Таджикистане зародился его интерес к кушанской нумизматике и к проблеме кушанской цивилизации в целом. Евгений Владиславович рассказывал, как он изучал монеты из собрания Института истории, археологии и этнографии АН Таджикистана и как долго тогда приходилось ждать заказанных по МБА из Москвы и Ленинграда специальных нумизматических журналов, которые отсутствовали в

библиотеках Душанбе. В те же годы он стал изучать находки знаменитого Амударьинского клада и, на основе собранных им сведений, доказал что местом находки клада могло быть только городище Тахт-и Кобад на юге Таджикистана. Его первая статья об Амударьинском кладе вышла в 1962 г. В последующие годы Евгений Владиславович неоднократно возвращался к проблемам, связанным с Амударьинским кладом, в 1979 г. организовал его выставку в Эрмитаже — первый случай, когда знаменитый клад покинул пределы Великобритании.

В 1959 г. по рекомендации В. Г. Луконина Е. В. Зеймаль поступил в аспирантуру Государственного Эрмитажа, где занимался под руководством К. В. Тревер. Темой его диссертации были монеты Кушанского царства. Кроме монет, Евгений Владиславович в этот период изучает культуру и искусство эллинистического Востока. Занятия в семинаре К. В. Тревер, которые в то время посещали многие молодые ученые, работавшие в отделе Востока, помогли ему стать экспертом сразу в нескольких областях, связанных с историей и культурой эллинистического Востока, о чем свидетельствуют вышедшие в те годы работы. В 1965 г. он защитил кандидатскую диссертацию на тему «Кушанское царство по нумизматическим данным».

Кушанская хронология была и остается одной из основных проблем в истории Центральной Азии. Е. В. Зеймаль посвятил этой проблеме несколько работ (первая из них опубликована в 1964 г. в форме тезисов, затем последовали вышедшие отдельным изданием «Материалы по кушанской хронологии» (1968); последний доклад на эту тему был сделан в 1996 г.). С конца XIX в. разными учеными было предложено около тридцати возможных абсолютных дат кушанской хронологии — с I по IV вв. н. э. Отстаиваемая Е. В. Зеймалем относительно поздняя начальная хронология — 278 год как начало царствования Канишки, возможно, в какой-то мере была естественной реакцией критически мыслящего исследователя на распространенную среди археологов «тенденцию» к удревнению изучаемых ими культур. «Материалы по кушанской хронологии» послужили отправным пунктом для дальнейшей полемики вокруг кушанской хронологии, в результате чего появились многочисленные работы отечественных и зарубежных специалистов, и по инициативе Евгения Владиславовича состоялась еще одна международная конференция, посвященная той же проблеме (в Вене, в апреле 1996 г.).

Археологические исследования Е. В. Зеймаля были неразрывно связаны с нумизматикой. Работая в Южнотаджикской археологической экспедиции, он собирает материал для своей монографии «Древние монеты Таджикистана», публикует нумизматические находки со многих археологических памятников Средней Азии, рассматривая монеты как наиболее надежный датирующий материал, в связи со стратиграфией древних городищ и в общем контексте археологических находок. Монография «Древние монеты Таджикистана» была блестяще защищена им как докторская диссертация в 1986 г.

В круг научных интересов Е. В. Зеймаля входили история и культура эллинистических государств Востока, Парфии, «варварской периферии» Иранского государства в разные периоды его истории, домусульманской Средней Азии, Восточного Туркестана, история изучения всех перечисленных регионов и культур, археология, нумизматика, эпиграфика, торевти-

ка, теоретические проблемы, связанные с денежным обращением и с возникновением так называемых «варварских подражаний» эллинистическим, парфянским и сасанидским монетам.

Следует особо отметить переводческую и издательскую деятельность Е. В. Зеймаля. Это перевод на русский язык книг «Наследие Ирана» Р. Фрая и «Золотые персики Самарканда» Э. Шефера, участие в издании огромного научного наследия В. В. Бартольда, подготовка к изданию сложнейшего рукописного текста «Восточного серебра» Я. И. Смирнова (последняя работа осталась незавершенной). По приглашению Британского музея Евгений Владиславович работал над новым изданием каталога вещей из Амударьинского клада — редкий случай, когда Британский музей обратился к помощи иностранного специалиста, говорящий об исключительно высокой оценке его квалификации.

С 1987 г. Е. В. Зеймаль — заведующий сектором Древнего Востока Эрмитажа. Он относился к тому редкому типу руководителей, которые основной задачей считают заботу о своих подчиненных, создание оптимальных условий для нормальной творческой работы. Он вникал в научную проблематику не только сотрудников своего сектора, но и всего отдела. Редкий доклад, сделанный на заседании отдела, оставался без его комментариев.

Нельзя не вспомнить исключительный организаторский талант Евгения Владиславовича, все те выставки и конференции, которые были проведены по его инициативе, ежегодные чтения в отделе Востока, посвященные памяти другого выдающегося ученого, В. Г. Луконина, его друга и соратника.

Евгений Владиславович Зеймаль — человек большого таланта и исключительных душевных качеств. Даже тяжелая болезнь, с которой он боролся в течение последних пятнадцати лет своей жизни, не сломила его живого интереса к науке и к окружавшим его людям.

СПИСОК ПЕЧАТНЫХ РАБОТ Е. В. ЗЕЙМАЛЯ

1957

Едгорих, ои маданиятро наг, змух, офизат намоем // Маданияти Точикистон. 1957. № 5. С. 43—46 (на таджик. яз.).

1958

Медный топор из кишлака Аракчин // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея Таджикской ССР. Вып. 3. Сталинабад, 1958. С. 19—23.

Раскопки объекта XIV на Пенджикентском городище в 1956 году // Там же. С. 46—72.

Таърихи гузаштаи Душанбе // Маданияти Точикистон. 1958. № 11. С. 37—42. (на таджик. яз.).

1960

Кушанские монеты из собрания Института истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР // Изв. Отдел. общественных наук АН Таджикской ССР. Вып. 1 (22). Сталинабад, 1960. С. 115—128.

1961

Археологические разведки в Гиссарской долине // Археологические работы в Таджикистане. Вып. 6 (1958 год). Сталинабад, 1961. С. 121—136 (Тр. Ин-та ист. им. А. Дониша. Т. 27).

Кубок из погребения в Суджине // Там же. С. 167—168.

1962

Клад римских денариев из Таджикистана // Нумизматика и эпиграфика. Вып. 3. М., 1962. С. 141—146

Еще раз о месте находки Амударьинского клада // Изв. Отдел. общественных наук АН Таджикской ССР. Вып. 1 (28). Душанбе, 1962. С. 40—45 (в соавт. с Т. Зеймаль).

1963

Шива на монетах Великих Кушан // Тез. докл. науч. сес., посвященной итогам работы Гос. Эрмитажа за 1962 год. Л., 1963. С. 40—41.

Индийская гемма-печать I в. н. э // Эпиграфика Востока. Вып. 16. М.; Л., 1963. С. 29—34 (в соавт. с Т. В. Грек).

1964

Даты-монограммы на монетах эллинистической Бактрии // Тез. докл. сес., посвященной итогам науч. работы Гос. Эрмитажа за 1963 год. Л., 1964. С. 48—49.

Раскопки объекта XIV на Пенджикентском городище (1956 и 1957 гг.) // Труды Таджикской археологической экспедиции. Т. 4. 1954—1959 гг. М.; Л., 1964. С. 244—264 (МИА СССР. № 124).

Проблема кушанской хронологии и монеты // Тез. докл. на юбилейной научной сессии. Гос. Эрмитаж. 1764—1964, окт. 1964. Л., 1964. С. 40—46.

1965

Кушанское царство по нумизматическим данным: Автореф. канд. дис. Л., 1965.

1966

Загадка серебра уральского // Уральский следопыт. 1966. № 4. С. 22—28.

1967

Кундузский клад греко-бактрийских монет // Вестник древней истории (далее — ВДИ). 1967. № 1. С. 160—165.

Бактрийский портрет: (Опыт источниковедческой характеристики) // Тез. докл. науч. сессии [Гос. Эрмитажа], ноябрь 1967 г. Л., 1967. С. 59—61.

Бартольд В. В. Сочинения. Т. VII: Работы по ист. географии и истории Ирана. М., 1967 (сост., в соавт. с В. А. Лившицем).

Бартольд В. В. К вопросу о ранней персидской поэзии // Бартольд В. В. Сочинения. Т. VII. М., 1967. С. 450—453 (пер. с англ. яз.).

Монеты Великих Кушан в Государственном Эрмитаже // Тр. Гос. Эрмитажа. Т. 9. Л., 1967. С. 55—86.

1968

Культура и искусство Средней Азии в кушанскую эпоху: Каталог выставки. Л., 1968 (сост. и один из авторов).

Кушанская хронология: (Материалы по проблеме). М., 1968.

Начальная дата Канишки — 278 г. н. э. // Междунар. конф. по истории, археологии и культуре Центральной Азии в кушанскую эпоху: Тез. докл. и сообщ. сов. ученых. М., 1968. С. 21—25.

1971

«Сино-кхароштийские» монеты: (К датировке хотанского двуязычного чекана) // Страны и народы Востока. Вып. 10. М., 1971. С. 109—120.

Культура и искусство Передней Азии в древности: (Постоянная выставка отдела Востока). Л., 1971 (в соавт. с В. Афанасьевой).

1972

Тали-барзинский клад монет с изображением лучника // Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. 34. 1972. С. 70—75.

Р. Фрай. Наследие Ирана. М., 1972. С. 242—344 (пер. с англ., в соавт. с В. А. Лившицем).

1973

Раннесогдийские монеты с изображением Зевса и Геракла // Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. 37. 1973. С. 68—73.

1974

Существовал ли бог Ашаихш? // Там же. Вып. 38. 1974. С. 53—59.

Начальная дата Канишки — 278 г. н. э // Центральная Азия в кушанскую эпоху. Т. 1: (Тр. Междунар. конф. по истории, археологии и культуре Центральной Азии в кушанскую эпоху. Душанбе, 27 сентября—5 октября 1968 г.). М., 1974. С. 292—301.

1975

Монеты Западных Кшатрапов в коллекции Государственного Эрмитажа // Культура и искусство Индии и стран Дальнего Востока. Л., 1975. С. 4—20.

1976

«Варварские подражания» как исторический источник // Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. 40. 1976. С. 56—61.

Искусство Египта X—XVI веков // Там же. С. 115—116 (в соавт. с А. Т. Адамовой).

1978

Денежное хозяйство Средней Азии в переходный период от древности к средневековью: (К типологии феодализма) // Бартольдовские чтения,

1978. Год четвертый: Тез. докл. и сообщ. М., 1978. С. 25—28 (в соавт. с Е. А. Давидович).

Политическая история древней Трансоксианы по нумизматическим данным // Культура Востока: Древность и раннее средневековье. Л., 1978. С. 192—214.

1979

[Описание кладов № 2—7 в кн.]: *Давидович Е. А.* Клады древних и средневековых монет Таджикистана. М., 1979. С. 36—57.

Амударьинский клад: Каталог выставки. Л., 1979. 59 с.

Разведочные работы Гиссаро-Пянджского отряда ЮТАЭ в 1974 г. // Археолог. работы в Таджикистане. Вып. 14 (1974 год). Душанбе, 1979. С. 134—144.

1980

Денежное хозяйство Средней Азии в переходный период от древности к средневековью: (К типологии феодализма) // Ближний и Средний Восток: Товарно-денежные отношения при феодализме. М., 1980. С. 70—80 (в соавт. с Е. А. Давидович).

Работы в Гиссарской долине в 1975 году // Археолог. работы в Таджикистане. Вып. 15. (1975 год). Душанбе, 1980. С. 157—166.

Бактрийский портрет // Всесоюз. симпозиум по проблемам эллинистической культуры на Востоке: Май 1980 г.: Тез. докл. Ереван, 1980. С. 29—30.

1981

Амударьинский клад // Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. 46. Л., 1981. С. 73.

Шефер Э. Золотые персики Самарканда: Книга о чужеземных диковинах в империи Тан. М., 1981 (пер. с англ., в соавт. с Е. И. Лубо-Лесниченко).

1982

Тетрадрахма Деметрия из долины Зеравшана // Общественные науки в Узбекистане. 1982. № 5. С. 38—42 (в соавт. с Г. Вафаевым).

Парфянский лучник и его происхождение // Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. 47. 1982. С. 46—49.

Парфия и Греко-Бактрийское царство: Лекция 25 // История древнего мира / Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, Н. С. Свенцицкой. Т. 2: Расцвет древних обществ. М., 1982. С. 473—483.

Кушанское царство. Индия в начале I тысячелетия н. э.: Лекция 7 // Там же. Т. III: Упадок древних обществ. М., 1982. С. 152—169 (в соавт. с Г. Ф. Ильиным).

Раскопки на Шахринауском городище // Археолог. работы в Таджикистане. Вып. 16 (1976 год). Душанбе, 1982. С. 66—72.

1983

The Political History of Transoxiana // The Cambridge History of Iran. Vol. 3 (1). The Seleucid, Parthian and Sasanian periods. Cambridge, 1983. P. 232—262.

Монетные находки 1972 г. из Шаартузского района // Литвинский Б. А., Седов А. В. Тепаи Шах: (Культура и связи кушанской Бактрии). М., 1983. С. 161—171.

Начальный этап денежного обращения древней Трансоксианы // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М., 1983. С. 61—80.

Раскопки в окрестностях Шахринау // Археолог. работы в Таджикистане. Вып. 17 (1977 год). Душанбе, 1983. С. 80—85.

Северный Тохаристан в кушанскую эпоху: (Опыт историко-стратиграфической периодизации) // Бактрия и Тохаристан на древнем и средневековом Востоке: Тез. докл. конф., посвященной 10-летию Южнотаджикистанской археолог. экспедиции. М., 1983. С. 39—42.

Древние и раннесредневековые монеты из Южного Таджикистана // Шедевры древнего искусства и культуры Таджикистана: Мат-лы Южнотаджикистанской археолог. Экспедиции: Каталог выставки. М., 1983. С. 69—79.

Древние монеты Таджикистана. Душанбе, 1983.

1984

Подражания оболам Эвкратида // Литвинский Б. А., Седов А. В. Культы и ритуалы кушанской Бактрии. М., 1984. С. 177—191. Табл. XIV—XVIII.

Живопись и скульптура Таджикистана. Древность и средние века: Каталог выставки. Л., 1984 (отв. ред., совместно с В. Г. Лукониным).

Художественная культура древневосточных рабовладельческих формаций // Художественная культура в докапиталистических формациях: Структурно-типологическое исследование. Л., 1984. С. 126—148 (в соавт. с В. Г. Лукониным).

Работы Гиссарского отряда в 1978 г. // Археолог. работы в Таджикистане. Вып. 18 (1978 г.). Душанбе, 1984. С. 139—145.

1985

Рукописное наследие Я. И. Смирнова // Худож. памятники и проблемы культуры Востока. Л., 1985. С. 9—14 (в соавт. с А. М. Беленицким).

Древности Таджикистана: Каталог выставки. Душанбе, 1985 (отв. ред. и один из авторов).

Problèmes de circulation monétaire dans la Bactriane hellénistique // Actes du Colloque franco-soviétique «L'archéologie de la Bactriane ancienne». Dushanbe (URSS), 27 oct.—3 nov. 1982. CNRS. Paris, 1985. P. 273—279.

1986

Памяти Владимира Григорьевича Луконина // Сов. археология. 1986. № 1. С. 319.

Древности Пальмиры: Каталог выставки. Л., 1986 (вступ. ст. и ред. каталожной части).

Археологические работы в Шахринау // Археолог. работы в Таджикистане. Вып. 19 (1979 год). Душанбе, 1986. С. 173—185.

1987

К периодизации древней истории Средней Азии (середина I тысячелетия до н. э.—середина I тысячелетия н. э.) // Центральная Азия: Новые памятники письменности и искусства. М., 1987. С. 149—157.

Луконин В. Г. Древний и раннесредневековый Иран: Очерки истории культуры. М., 1987 (сост. вместе с Г. Е. Лукониной).

Художественная культура Древнего Востока // Луконин В. Г. Древний и раннесредневековый Иран: Очерки истории культуры. М., 1987. С.10—62 (в соавт. с В. Г. Лукониным).

Греко-бактрийские монеты в нумизматическом собрании АН Таджикской ССР // Прошлое Средней Азии: (Археология, нумизматика и эпиграфика, этнография). Душанбе, 1987. С. 188—198.

О современном этапе нумизматического источниковедения // Краткие тез. докл. и сообщ. науч. конф. «Новое в советской нумизматике и нумизматическом музееведении»: (К 200-летию Отдела нумизматики Эрмитажа). 14—16 октября 1987 г. Л., 1987. С. 41—42.

Монеты, найденные на памятниках Кобадиана с археологическими комплексами кушано-сасанидского времени: Реестр // Седов А. В. Кобадиан на пороге раннего средневековья. М., 1987. С. 136—143.

Археологические работы в Гиссарской долине в 1980 г. // Археолог. работы в Таджикистане. Вып. 20 (1980 год). Душанбе, 1987. С. 148—156.

1988

Андрагор-Вахшувар и Бактрия // Третий Всесоюз. симпоз. по проблемам эллинистической культуры на Востоке, май 1988 г.: Тез. докл. Ереван, 1988. С. 26—28.

О чем говорят цифры // Сов. Культура: [Газ.]. 1988. 9 июля.

Мемориал совести // Огонек. 1988. № 41 (окт.). С. 25.

Народности и их языки при социализме // Коммунист. 1988. № 15. С. 64—72.

Правитель Парфии Андрагор и его монеты // ВДИ. 1988. № 4. С. 4—19 (в соавт. с И. М. Дьяконовым).

Древности Таджикистана // Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. 53. Л., 1988. С. 68—69.

Археологические работы в Гиссаре в 1981 г. // Археолог. работы в Таджикистане. Вып. 21 (1981 год). Душанбе, 1988. С. 277—288 (в соавт. с Т. И. Зеймаль).

1989

Государственный язык: возвращаясь к В. И. Ленину // Ригас Балтс: (Газ.). 1989. 28 апреля. С. 5 и 13 (на рус. и на латыш. яз.).

О национальном и псевдонациональном // Общественные науки. 1989. № 2. С. 55—70.

Религиозный синкретизм и изобразительность // Исследования, поиски, открытия: Краткие тез. докл. науч. конф.: К 225-летию Эрмитажа. Л., 1989. С. 31—32.

1990

Из истории коллекций древних среднеазиатских монет в музейных собраниях Узбекистана // Нумизматика Узбекистана. Ташкент, 1990. С. 7—17.

Древности Пальмиры // Сообщения Гос. Эрмитажа. Вып. 54. Л., 1990. С. 88.

Браслеты из Хотана // Там же. С. 34—38.

«Латгальская идея» сегодня // Vienoti Latvijai: Zintniski praktiska (s konferences «Latgales vestures un etnografijas jautajumi»: materiali). Rezekne, 1990. Gada 10—11 aprili. Riga, 1990. С. 27—41.

1992

Культура Востока: проблемы и памятники: Краткое излож. докл., посвященных памяти В. Г. Луконина (21.I.1932—10.IX.1984), 21—25 янв. 1992 г. СПб., 1992 (науч. ред. вместе с А. Б. Никитиным).

Проблема кушанского пантеона // Культура Востока: проблемы и памятники: Краткое излож. докл., посвященных памяти В. Г. Луконина (21.I.1932—10.IX.1984), 21—25 янв. 1992 г. СПб., 1992. С. 60—67.

Древности страны луров: Каталог выставки / Вступ. ст. и сост. кат. Л. Ванден-Берге; Пер. с франц. И. Н. Медведской; Под ред. В. Г. Луконина. СПб., 1992 (отв. ред.).

Eastern (Chinese) Turkestan on the Silk Road, First millennium A. D.: Numismatic evidence // Silk Road Art and Archaeology. Vol. 2. 1991/92. Kamakura. P. 137—177.

1993

Тахт-и Кобад или «Тахт-и Сангин»: (Снова об Амударьинском кладе) // Памяти Б. Б. Пиотровского. Эрмитажные чтения 1993. СПб., 1993. С. 52—56.

Памяти Б. Б. Пиотровского: Эрмитажные чтения 1993. СПб., 1993 (науч. ред.).

La seta e la sua via. Roma, 1994. P. 195 [ill.— p. 249]. No. 137.

1994

Il misterioso Oxus // Il sole—24 ore: (Газ.). 6 Febbraio 1994. N 35. P. 31 (Archeologia).

Древности из Пальмиры // Коллекция музея РАИК в Эрмитаже: Каталог выставки. СПб., 1994. С. 76—85.

The circulation of Coins in Central Asia during the Early Medieval Period: [Fith-Eight Centuries A. D.] // Bulletin of the Asia Institute. N. S. Vol. 7. 1994. P. 245—267. Pl. I—VI.

К 90-летию Пальмирского Тарифа в Эрмитаже (1904—1994 гг.) // Коллекция музея РАИК в Эрмитаже: Каталог выставки. СПб., 1994. С. 236—248 (прилож.).

1995

К датировке раннечачских монет // Эрмитажные чтения 1986—1994 годов памяти В. Г. Луконина (21.I.1932—10.IX.1984). СПб., 1995. С. 17—22.

К хронологии Кидаритов // Там же. С. 24—29.

Новый «греческий» бог в кушанском пантеоне // Там же. С. 82—85.

Откуда пришли юэчжи? // Там же. С. 92—97.

Серебряные драхмы сасанидского образца в Северном Тохаристане (V—VIII вв.) // Там же. С. 122—127.

Об одной инкарнации кушанского Виши-Шивы // Там же. С. 229—232.

Денежное обращение в Восточном Туркестане // Восточый Туркестан в древности и раннем средневековье: Хозяйство, материальная культура. М., 1995. С. 430—473, 478—480.

1996

[Вводные статьи и описания вещей в каталоге выставки:] Weihrauh und Seide. Alte Kulturen an der Seidenstrasse. Kunsthistorisches Museum Wien 21. Jänner bis 21. April 1996. SKIRA, Wien; Milan, 1996: S. 147—158, 169—170, 173—174, 258—264, 292—293, 302, 308—311, 320—327, 330—331, 358—380; [описания] Nos. 58, 62, 63, 65, 68, 69, 73, 80, 126—129, 166, 171, 173—175, 177, 178, 182—192; M 1—M—78 (S. 436—442).

[Описание двух предметов в каталоге выставки] «Сокровища Приобья». СПб., 1996. С. 46—49.

К сюжету на блюде из Луковки // Науч. конф. памяти А. В. Банк: К 90-летию со дня рождения: Тез. докл. СПб., 1996. С. 16—20.

Монеты из раскопок Каратепе (1961—1984 гг.) // Буддийские комплексы Кара-тепе в Старом Термезе: Основные итоги работ 1978—1989 гг. М., 1996. С. 185—208.

The Kidarite kingdom in Central Asia // History of civilizations of Central Asia. Vol. 3: The crossroads of civilizations: A. D. 250 to 750. Paris, 1996. P. 119—133.

1997

The Coins from the excavations of Takht-i Sangin (1976—1991) // Studies in Silk Road Coins Art and Culture: Papers in honour of Professor Ikuo Hirayama on his 65th birthday / Ed. by Katsumi Tanabe, Joe Cribb, Heleng Wang. Kamakura, 1997. P. 89—110.

Парфия и Греко-Бактрийское царство // История Востока. Т. I: Восток в древности. М., 1997. С. 543—551

Αλεξανδρος και Ανατολη. Θεσσαλονικη, 1997 [описания экспонатов № 61, 62, 142 в каталоге выставки «Александр и Восток»]. P. 149—151, 177—179.

Visha-Shiva in the Kushan Pantheon // Gandharan Art in Context East-West Exchanges at the Crossroads of Asia. New Dehli, 1997. P. 245—266.

Статьи в «The MacMillan Dictionary of Art»: Ai-Khanum; Architecture. Relig. and formal; Base Metals; Cent. Asia. Achaemenid: Ext. evidence; Coins. Before 8th c.; Coins. East Turkestan; Dushanbe; Hepthalites; Hissar; Issyk; Ivory; Kuh-i Surkh; Khulbuk; Kokand; Kurbanshahid; Lagman; Mausoleum of Sultan Sanjar; Merv. After 650; Merv. 1221—1795; Nisa; Ossuarii; PIslamic Turks; Saksanokhur; Sayed; Sculpture 6—1 B. C.; Shakhrinau; Stucco; Temple; Yavan; Yelharas.

А. Б. Никитин, В. Г. Шкода

ПАМЯТИ МАРИАННЫ ИВАНОВНЫ НИКИТИНОЙ (15.X.1930—29.X.1999)



Ушла Марианна Ивановна Никитина — Мара Кудряшова. Она была в полном смысле этого слова основоположником изучения корейской литературы и культуры в нашей стране. В 1947 г. на Восточном факультете Ленинградского (ныне — Санкт-Петербургского) университета открылось корейское отделение — впервые после большого перерыва снова начали изучать Корею, и Мара Кудряшова была в числе студентов первой корейской группы. У нас не было учебников, не было переводов памятников литературы, не было словарей. Мы все очень мало знали о Корее. Нас учил Александр Алексеевич Холодович — учил всему, что он знал сам. Когда нам давали задание перевести учебный текст, мы шли в общежитие к студентам и аспирантам из Корейской Народно-Демократической Республики, которые впервые приехали к нам учиться в конце 40-х гг. Так у нас появились собственные словари-картотеки. А. А. Холодович любил отпускать студентов в «самостоятельное плавание». Ценил он таких, кто умел добираться до берега сам, и Мара всегда выдерживала этот экзамен на самостоятельность.

О корейской литературе мы не знали ничего, и рассказать нам об этом было некому. Поэтому А. А. Холодович раздавал курсовые работы: перевести художественный текст или корейскую статью по истории литературы. Информации было очень мало. И вот тогда мы вдвоем, собрав свои скудные знания, сели и написали наш первый курс по истории корейской литературы, конечно, очень и очень несовершенный. Отпечатанные листки этого курса до сих пор у меня хранятся и напоминают о наших совместных сидениях за пишущей машинкой до позднего вечера на улице Лебедева, где тогда жила Мара. Три года аспирантуры — это время первого знакомства с памятниками традиционной литературы, тогда же мы делали первые шаги как переводчики. Марианна переводит «Повесть о Хон Кильдоне» для сборника корейских средневековых повестей, который впервые в России составил и издал А. А. Холодович (1954). Одновременно она занимается сичжо — подстрочными переводами для А. А. Ахматовой, имя

которой как переводчика стоит на первом сборнике корейской традиционной поэзии (1956).

В 50-е гг. Россия еще только открывала для себя Корею, интерес к переводам ее литературных памятников был велик. Мы работали с ленинградским поэтом А. И. Гитовичем над переводами корейской поэзии 20-х гг., которые публиковались в журналах. В журнале «Восточный альманах» вышла и первая статья Марианны о рифме в сичжо (1958). Это было открытие — до нее никто даже из корейских исследователей такой проблемой не занимался.

После поступления в 1957 г. в Институт востоковедения нам открылся мир корейских рукописей и ксилографов. Можно сказать, мы заново учились читать по-корейски, разбирать почерки, а через три года сделали первый доклад о рукописи романа «Счастливое соединение двух браслетов» на Международном конгрессе востоковедов в Москве. В 1962 г. наша работа была опубликована. Это — факсимильное издание текста и перевод 1-й книги романа.

Работая в институте, Марианна Ивановна продолжала чтение лекций в университете, руководила курсовыми работами студентов. В процессе изучения корейских рукописных памятников и подготовки лекций была выработана методика изучения корейской литературы, когда литературное явление описывается вне его связей с мировым литературным процессом и принятыми в традиционном литературоведении рамками жанров и периодизации: произведения и жанры рассматриваются «изнутри». Эта методика было реализована в нашей совместной книге «Очерки истории корейской литературы до XIV в.» (1969) и статье «Периодизация корейской средневековой литературы» (1968). Принципы периодизации традиционной литературы, предложенные в этой статье, легли затем в основу разделов, посвященных Корее в «Истории всемирной литературы».

Исследование традиционных поэтических жанров привело Марианну Ивановну к необходимости разобраться в истоках корейской культуры. Изучая древние поэтические тексты хянга, Марианна Ивановна реконструировала основные мифы и ритуалы с ними связанные. Так появилось уникальное исследование основ корейской культуры — монография «Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом» и докторская диссертация на эту же тему (1982). До Никитиной никто в мировом корееведении таких исследований не проводил. Марианна Ивановна продолжила свою работу, анализировала корейские мифологические тексты, привлекая материалы Японии и Китая. Это позволило ей подойти к исследованию истоков культуры всего Дальневосточного региона.

Наряду с большой исследовательской деятельностью Марианна Ивановна занималась художественными переводами, писала статьи о корейской литературе для широкого читателя, много времени отдавала воспитанию младшего поколения (она вырастила трех аспирантов), руководила работой семинара в университетском Центре корейского языка и культуры, заботилась о пополнении библиотеки нашего института, принимала участие во многих международных конференциях. Ее исследования знали и ценили зарубежные коллеги. О роли Марианны Ивановны в изучении Кореи можно говорить и говорить — ведь она стояла у самого начала. А ведь кроме науки была и просто жизнь — вылазки в лес за грибами, дни рождения с ночными поездками на Стрелку и наши институтские вечера с веселыми застольями — Мара любила провести время в компании друзей.

Пожалуй, я здесь часто говорю «мы». Да, действительно — мы. Мы все делали «на двоих»: вместе обсуждали проблемы, вместе придумывали темы работ, вместе составляли программы курса лекций для студентов-кореистов университета, вместе составляли сборники переводов и писали к ним предисловия. Мы были первым выпуском кореистов, с нами связано начало корейских штудий в России. Мы были «детством» и «юностью» нашего корееведения, и вместе с нами всегда была Мара, острая на язык, мудрая и сдержанная. А теперь ее нет. «Indeed, it is part of both an epoch and a fine school that passes along with her», — так сказал о Марианне Ивановне ее коллега и друг из Швеции профессор Стаффан Русен.

А. Ф. Троцевич

ПАМЯТИ ИЗОЛЬДЫ ЭМИЛЬЕВНЫ ЦИПЕРОВИЧ (31.VIII.1918—11.I.2000)



Изольда Эмильевна Циперович принадлежала к числу вечных тружеников науки. Будучи видным специалистом в избранной ею области китаеведения — китайского народного рассказа, став признанным переводчиком китайской повествовательной прозы, она охотно бралась и за черновую библиографическую работу, нисколько не считая ее для себя унизительной, трудилась в библиотеке на выписке, инвентаризации и каталогизации книг, делая все это с присущими ей тщательностью и точностью.

Родилась И. Э. Циперович в Петрограде, в семье служащего. В 1937 – 1941 гг. была студенткой Восточного факультета Ленинградского (ныне — Санкт-Петербургского) университета на кафедре китайской филологии, возглавляемой крупнейшим китаеведом XX в. академиком В. М. Алексеевым. Уже тогда ее трудолюбие и преданность делу были отмечены учителем, но началась Отечественная война 1941 – 1945 гг., академические учреждения и университетские факультеты были эвакуированы, а И. Э. Циперович оставалась в Ленинграде и была медсестрой в госпитале всю войну, включая и дни блокады города. После войны и возвращения эвакуированных учреждений и ученых она стала в 1948 г. членом кафедры китайской филологии, где по поручению заведующего кафедрой читала со студентами самые трудные для понимания тексты китайской художественной литературы высоких стилей. Помнится, сколько труда она тратила, чтобы втолковать нам, студентам, глубоко запрятанную в текстах премудрость.

Вскоре на Восточном факультете появился новый преподаватель, репатриант из Китая Виктор Андреевич Вельгус, для которого русский и китайский языки были одинаково родными. Изольда Эмильевна стала его женой. Он увлекался сбором китайских пословиц и поисками их русских эквивалентов. Наверное, не без его помощи и подсказки она выбрала тему своего исследования — особые фразеологические сочетания цзацзуань, восходящие к одному из великих поэтов Китая середины IX в. Ли Шаниню. Вместе они приступили к переводу знаменитых китайских повестей XV – XVII вв. Но это продолжалось недолго.

В конце 1949 г., когда начались очередные поиски шпионов и параллельно борьба с «академизмом, объективизмом, космополитизмом» и по-

следователями «буржуазной исторической науки» в академических кругах, В. А. Вельгус был арестован и до своего освобождения (1956 г.; в его деятельности не нашлось состава преступления) оказался изъятым из науки и общества вообще. В то же время была предпринята «чистка» кафедры китайской филологии: были уволены И. Э. Циперович и О. Л. Фишман (у которой тоже был арестован муж). Вернуться на кафедру невозможно было даже в мечтах, особенно после смерти в начале 1951 г. академика В. М. Алексеева. И. Э. Циперович, отказавшаяся отречься от В. А. Вельгуса, все время, пока он был в заключении, оказывала ему посильную помощь, добиваясь разрешения на передачи и свидания. Начиная с 1951 г. она получила возможность добывать средства к существованию: обучала в Технологическом институте иностранных студентов русскому языку. Но несмотря на все, китаеведения она не оставила.

В 1954 г., когда в общей обстановке в стране наметились некоторые послабления, И. Э. Циперович удалось опубликовать первую книгу своих переводов классических китайских повестей «Удивительные истории нашего времени и древности» («Цзинь гу ци гуань»). Работа была начата еще до ареста В. А. Вельгуса, но, пока его переводы включить в сборник было невозможно, Изольда Эмильевна издала одни только свои. После возвращения В. А. Вельгуса они уже вместе трудились над новыми переводами повестей из китайских сборников XVI—XVII вв., подготавливая и публикуя все более объемистые тома как под прежним названием (1962, 1988), так и под другими, ориентированными на названия тех или иных конкретных рассказов: «Разоблачение божества» (1977), «Жемчужная рубашка» (1999); публикации продолжались и после смерти В. А. Вельгуса (1980). Вместе они участвовали и в коллективном труде, возглавленном В. С. Колоколовым, — переводе романа Ли Жу-чжэня (1763—1830) «Цветы в зеркале» (1959; при участии Г. О. Монзелера и О. Л. Фишман; переиздан в Риге в 1998 г.). Плодом их совместного труда была также серия статей, посвященных китайским повестям.

И. Э. Циперович собрала и опубликовала оставшиеся после В. А. Вельгуса статьи (сборник «Средневековый Китай», 1987). И это было не единственным ее действием в память покойного супруга (кстати, оставившего ее в конце жизни ради другой женщины). Она заботилась о матери В. А. Вельгуса, потом похоронила ее с честью; завязала постоянные связи с его китайскими родными и ездила к ним в Китай по их приглашению; собрала незадолго до своей уже смерти архив В. А. Вельгуса и т. д.

В 1967 г. ей удалось при помощи Ю. Е. Борщевского поступить на работу в библиотеку Института востоковедения (филиал БАН), где она и оставалась до увольнения на пенсию в 1998 г. Уже на службе в библиотеке Изольда Эмильевна в 1969 г. защитила, наконец, кандидатскую диссертацию, посвященную жанру цзацзуань в китайской литературе IX—XIX вв. Это исследование и перевод изречений цзацзуань разных времен, начиная от Ли Шан-иня, принесли ей славу первооткрывателя, а сама книга переводов, впервые вышедшая в 1969 г. и неоднократно переиздававшаяся, пользуется заслуженным успехом у самого широкого читателя. Поступив в библиотеку и руководя разборкой и инвентаризацией ее китайской части, И. Э. Циперович постоянно вела библиографические работы. Началось это с их совместного с В. А. Вельгусом участия в международном мero-

приятии «Сунский проект». Они оба, получив приглашение от французского синолога Ива Эрвуета, написали каждый по серии статей для вышедшего в 1978 г. солидного тома «Сунская библиография» — солидного не только по размерам, но и по поставленной задаче: описать подробно и всесторонне литературное наследие эпохи Сун (960—1278). Всякий желающий может убедиться, насколько ответственно и с каким знанием дела написаны статьи.

Выполняя задачу, которую Изольда Эмильевна ставила перед собой как работник библиотеки и библиограф, страстно любивший книгу, она предприняла и возглавила составление сводных каталогов китайских и японских журналов, имеющихся в библиотеках Ленинграда (Петербурга) и Москвы (1979, 1980, 1981). Кто занимался розысками материалов, рассеянных по китайской периодике, особенно в 20-е—40-е гг., знает, насколько необходимы эти пособия: ведь полных комплектов журналов этого времени нет, насколько можно судить, ни в одной библиотеке мира. Рядом с этой большой раоботой стоят усилия И. Э. Циперович по распространению в странах Западной Европы и Америки информации о научной деятельности китаеведов России (статьи 1982 и 1983 гг. в зарубежных бюллетенях и журналах).

И наконец, упомянув о ее заботах о научном наследии В. А. Вельгуса, нельзя не сказать еще о том, что И. Э. Циперович до конца жизни была предана памяти своего учителя — академика В. М. Алексеева, не изменяя ей ни при каких условиях. Поэтому она — в числе других учеников Василия Михайловича — принимала деятельное участие в подготовке к печати его неизданных трудов, начиная с первых томов его сочинений (начавших выходить с 1956 г., через пять лет после смерти академика) и до последнего большого труда — писем В. М. Алексеева к французским синологам Э. Шаванну (которого он почитал как учителя) и П. Пеллио (ближайшему другу и единомышленнику в науке). Письма с весьма содержательным предисловием, переводом с французского языка на русский и подробными комментариями (1998) вместе со сборником «Жемчужная рубашка» (1999) стали последними публикациями И. Э. Циперович при жизни. В резерве осталась переписка Алексеева с японским ученым Исихама Дзюнтаро, собранная ею.

Изольда Эмильевна умерла на восемьдесят втором году жизни. Скромная, никогда не претендовавшая на ведущие места в науке, она обладала глубокими знаниями, и сделанное ею неизменно надежно и полезно. Ни один китаевед не сможет обойтись без ее исследований истории китайских повествований, без ее публикаций трудов близких ей китаеведов, без ее библиографических работ. А широкий читатель будет ей всегда благодарен за мир открытых ею китайских повествований и изречений.

Л. Н. Меньшиков

ОСНОВНЫЕ ТРУДЫ И. Э. ЦИПЕРОВИЧ*

Удивительные истории нашего времени и древности: Избранные рассказы из сборника XVII в. «Цзинь гу ци гуань» / Пер. с кит., примеч., послесл. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954 (Литературные памятники).

Ли Жу-чжэнь. Цветы в зеркале / Пер. с кит., подгот. к изд., примеч. (совместно с В. А. Вельгусом, Г. О. Монзелером, О. Л. Фишман; пер. под ред. В. С. Колоколова). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959 (Литературные памятники).

Из истории возникновения и развития китайского народного рассказа // Народы Азии и Африки. 1961. № 3 (совместно с В. А. Вельгусом).

Удивительные истории нашего времени и древности. Т. 1—2 / Пер. с кит., примеч. (совм. с В. А. Вельгусом); Послесл.: Китайский народный рассказ и его эпоха. М.: ИВЛ, 1962.

По поводу авторства собрания заметок «Цзацзуань И-шаня» // Историко-филологические исследования. М.: ГРВЛ, 1967.

Китайские изречения цзацзуань и «Цзацзуань» Ли Шан-иня. Л.: Изд-во ЛГУ, 1969 (автореф. канд. дис.).

О жанре китайских изречений «цзацзуань» (История изучения и характеристика жанра) // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. М.: ГРВЛ, 1969.

Цзацзуань: Изречения китайских писателей IX—XIX вв. / Пер. с кит. и примеч. (совместно с В. А. Вельгусом). Послесловие: Изречения цзацзуань в собраниях различных авторов. М.: ГРВЛ, 1969.

Об авторстве собрания изречений «Продолжение цзацзуань» // Страны и народы Востока. Вып. XI: Страны и народы Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии. М.: ГРВЛ, 1971.

Цзацзуань: Изречения китайских писателей IX—XIX вв. 2-е изд., доп. М.: ГРВЛ, 1975 (примеч. совместно с В. А. Вельгусом).

Разоблачение божества: Средневековые китайские повести / Пер. с кит. и примеч. (совместно с В. А. Вельгусом). Послесл.: К переводу китайских повестей из сборников XVII в. М.: ГРВЛ, 1977.

Указатель периодических изданий на китайском языке в фондах библиотек Москвы и Ленинграда (член авторского коллектива). М., 1979.

Периодические издания стран Азии и Африки по общественным наукам: Сводный каталог фондов библиотек Ленинграда: В 3-х книгах (член редакционной коллегии). Ред. кн. 2; Ч. 2: Япония. Л.: БАН, 1980—1981.

В. А. Вельгус. Средневековый Китай: Исследования и материалы по истории, внешним связям и литературе / Сост. И. Э. Циперович. Предисл.: От составителя; Отв. ред. Л. Н. Меньшиков. М.: ГРВЛ, 1987.

Удивительные истории нашего времени и древности / Пер. с кит. и примеч. (совместно с В. А. Вельгусом). Предисл.: Китайская народная повесть XVI—XVII веков. М.: Худ. лит., 1988 (Библиотека китайской литературы).

Ли Жу-чжэнь. Цветы в зеркале (переизд.). Рига: Полярис, 1998.

---

* Сост. Л. Н. Меньшиков.

В. М. Алексеев. Письма к Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио / Предисл.: К публикации писем В. М. Алексеева; Сост., примеч., библиогр., указ. имен И. Э. Циперович. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1998.

Жемчужная рубашка: Старинные китайские повести / Пер. с кит. и примеч. (совместно с В. А. Вельгусом); Предисл.: От китайского сказа X—XIII вв. к авторской повести ни хуабэнь. СПб.: Петербургское Востоковедение 1999.

Sung Bibliography (Bibliographie de Sung) / Initiated by Etienne Balazs. Ed. by Yves Hervouet. Hong Kong: Local Printing Press, 1978 (7 статей).

A Bibliography of Soviet Studies on the History of China and Neighbouring Countries: 10th—13th Centuries. 1967—1976 // The Bulletin of Sung and Yüan Studies. N 15. N. Y., 1979 (1980) (In col.: L. Kuvshinnikova).

A Bibliography of Soviet Studies on the Culture of China and Neighbouring Countries: 10th—14th Centuries. 1967—1976 // Ibid. N 17. N. Y., 1981 (1982).

Chinese Short Stories (Ch'uan-ch'i) of the T'ang Period (7th—9th Centuries): A Bibliography of Soviet Studies and Translations // Cina. N 18. Roma, 1982 (1983).

ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА ВЯЧЕСЛАВОВИЧА ПОЛОСИНА (31.XI.1944—19.II.2000)

Скоропостижная смерть Владимира Вячеславовича Полосина поразила своей неожиданностью всех тех, с кем он вместе работал. Скорбь друзей и коллег была искренней, равнодушных просто не было. Он оставил о себе исключительно добрую память.

После окончания Восточного факультета Санкт-Петербургского (тогда — Ленинградского) университета (1967), службы в армии и работы переводчиком Вл. В. Полосин в 1972 г. пришел в Арабский кабинет им. академика И. Ю. Крачковского Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ныне — Санкт-Петербургский филиал этого института РАН), и здесь проходила его более чем четвертьвековая научно-исследовательская деятельность. Будучи по образованию арабистом-историком, по своей природной склонности он отдавал предпочтение филологии: много занимался лексикографией и переводами. Понять редкое слово, раскрыть необычное значение широкоупотребительного корня, подыскать точный эквивалент для арабского слова или выражения доставляло ему большое удовольствие; повседневно он пытливо вчитывался в арабские тексты, делал неприметные с виду филологические открытия и не уставал это делать на протяжении лет.

Вл. В. Полосин мечтал создать большой словарь арабского языка, который охватывал бы всю лексику, реально употребленную в литературе за много веков, собрал для этого обширные материалы, а успел осуществить лишь часть замысла: составил и опубликовал монументальный труд — «Словарь поэтов племени ʻабс» (М., 1995). Из небольшого племени в Центральной Аравии доисламского и раннеисламского времени, которое давно растворилось в арабском народе и не сохранилось под своим названием, в VI—VIII вв. вышло несколько поэтов, достигших громкой славы: ʻАнтара, ал-Хутай'а, ʻУрва ибн ал-Вард и др. Их стихи заучивали, записывали, цитировали и включали в хрестоматии во все периоды существования арабской литературы. Вл. В. Полосин пословно расписал все сохранившиеся стихи (около 3600 строк) поэтов, носивших нисбу ал-ʻАбси, и проиллюстрировал каждое значение слова контекстом его употребления. К тому же он выполнил значительную текстологическую работу, опубликовав в приложении к словарю стихи малоизвестных поэтов этого племени, какие ему только удалось разыскать в многочисленных арабских сочинениях; таких поэтов оказалось тридцать семь.

Другая предпринятая им огромная работа, которой он отдал много лет, — жизнеописание основателя ислама пророка Мухxамада, составленное Ибн Хишамом в начале IX в. Вл. В. Полосин перевел более половины

этого объемистого сочинения, но перевод не успел закончить; опубликовал только небольшой фрагмент в «Хрестоматии по исламу» (М., 1994). Попутно в той же хрестоматии он опубликовал перевод самой краткой версии биографии Мухҳамада, принадлежащей перу автора X в. Ахмаду ибн Фарису.

Литературному наследию доисламской и раннеисламской эпох Вл. В. Полосин посвятил еще несколько работ: составил библиографию древнеарабской поэзии (1981); вместе с А. А. Долининой опубликовал сборник переводов из древней арабской прозы и поэзии (М., 1983); издал перевод «Книги об идолах» (о языческих божках арабских племен до ислама) Хишама ибн Муххамада ал-Калби (М., 1984). Несколько статей он посвятил анализу оригинальных жанров средневековой арабской поэзии: сатирической эпиграммы (1977, в соавторстве с Валерием В. Полосиным) и настенной поэзии (СПб., 1994). Необычностью сюжета привлекла его и поэтическая миниатюра Ибн ал-Марзубана «О превосходстве собак над многими из тех, кто носил одежды» (перевод опубликован в журнале «Кунсткамера. Этнографические тетради». 1994. № 5—6).

Большой вклад внес Вл. В. Полосин в подготовку перевода избранных отрывков из большого биографического свода, составленного на арабском языке татарском ученым XIX в. Шигабуддином Марджани; он провел сверку переводов с арабским оригиналом, а часть материалов перевел сам.

В течение последних лет Вл. В. Полосин участвовал в международном проекте по составлению научного каталога арабских христианских рукописей, хранящихся в Санкт-Петербурге. По предложению нидерландского фонда работу выполнял коллектив из российских и европейских востоковедов; работа завершена (на английском языке) и скоро должна выйти в свет.

Вл. В. Полосин работал интенсивно, но не стремился спешно публиковать законченное. Разбор его архива выявит, очевидно, немало близких к завершению трудов, в особенности переводов с арабского, о которых он иногда вскользь упоминал. Проблема состоит в том, кто теперь сможет довести его рукописи до издания (в первую очередь это касается перевода «Жизнеописания посланника Аллаха» Ибн Хишама). Правда, и опубликованными трудами Вл. В. Полосин вписал яркие страницы в историю отечественной арабистики.

Светлый образ Вл. В. Полосина будет помнить не очень широкий круг его коллег и друзей. В небольшом научно-исследовательском коллективе он был человеком бесконфликтным, непримиримым он становился лишь тогда, когда кто-нибудь затрагивал его достоинство, а себе он цену знал и планку требовательности держал высоко. На всякую просьбу о помощи Вл. В. Полосин откликался охотно и доброжелательно. Быть может, подобных обращений к нему было порой многовато...

Приходится с грустью сознавать, что такие талантливые арабисты представляют большую редкость, и петербургское востоковедение долго будет чувствовать невосполнимость утраты.

А. Б. Халидов

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ ВЛ. В. ПОЛОСИНА

О подготовке словаря древнеаравийской поэзии // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XII годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР (краткие сообщения) (далее: ППиПИКНВ). М., 1977, С. 105—109.

Об арабской средневековой сатирической эпиграмме // ППиПИКНВ. XII. М., 1977. С. 130—135 (в соавторстве с Вал. В. Полосиным).

Библиография древнеаравийской поэзии // ППиПИКНВ. XIII. М., 1978. С. 149—167.

Древнеаравийская поэзия как источник по истории культуры Аравии VI—VII вв. (тезисы доклада) // Бартольдовские чтения, 1981. Год пятый: Тез. докл. и сообщений. М., 1981. С. 71.

Аравийская старина: Из древней арабской поэзии и прозы / Пер. с араб. А. А. Долининой и Вл. В. Полосина. М., 1983. 142 с.

Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах. (Китаб ал-аснам) / Пер. с араб., предисл. и примеч. М., 1984. 63 с. (Памятники письменности Востока, LXVIII).

К истории «Книги об идолах» Ибн ал-Калби // ППиПИКНВ. XX. Ч. 1. М., 1986. С. 64—70.

Материалы к биографии Ибн ал-Калби // ППиПИКНВ. XXI. Ч. 1. М., 1987. С. 45—48.

Ибн Хишам. Сират саййидина Мухаммад расул Аллах («Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха») // Хрестоматия по исламу. Переводы с арабского, введения и примеч. М., 1994. С. 12—26.

Ахмад б. Фарис ар-Рази. Ауджаз ас-сийар ли-хайр ал-башар («Кратчайшее жизнеописание наилучшего из людей») // Хрестоматия по исламу. Переводы с арабского, введения и примеч. М., 1994. С. 26—33.

Средневековая арабская настенная поэзия // Петербургское востоковедение. Вып. 5. СПб., 1994. С. 333—367.

Ибн ал-Марзубан. О превосходстве собак над многими из тех, кто носил одежды // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 5—6. СПб, 1994. С. 213—236.

Ибн ал-Марзубан. О превосходстве собак над многими из тех, кто носил одежды // Собака на грани миров: Сб. / Сост. И. А. Алимов и М. А. Родионов. СПб, 1997. С. 94—126.

Словарь поэтов племени 'абс (VI—VIII вв.). М., 1995. 605 с.

Two Late Eighteenth-Century Ottoman Fiscal Documents from the Manuscript Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies // Manuscripta Orientalia. Vol. 3. No. 4. December 1997. P. 30—34, ills.

Ньюман Б., Стайн Ф. Комментарии к Евангелию от Матфея: Пособие для переводчиков Священного Писания / Пер. с англ. Я. В. Василькова, А. М. Кабанова, С. Л. Невелевой, Вл. В. Полосина. СПб., 1998. 797 с.

От арабской Библии времен Чингизхана до... (Из истории коллекции и каталогов арабо-христианских рукописей в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН // Петербургский Час пик. № 48 (49). 9 декабря 1998 г. С. 12.

A Seventeenth-Century Manuscript of an Illustrated Psalter // Manuscripta Orientalia. Vol. 4. No. 4. December 1998. P. 60—66, ills.

Collection of the Christian Arabic Manuscripts in St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies // Society of Biblical Literature Seventeenth International Meeting. 18—21 July, Lahti. Abstracts. P. 58.

Шихабуддин ал-Марджани. Вафийат ал-аслаф ва-тахийат ал-ахлаф / Пер. с араб. яз. рукописного биографического словаря татарского просветителя XIX в. Сверка и редактирование сделанного в Казани перевода (ок. 45 а. л.), а также собственный перевод (4 а. л.). Работа сдана в печать Казанским научным центром РАН.

Polosin Vl. V., Polosin Val. V. Catalogue of Christian Arabic Manuscripts in the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies / Ed. by N. I. Serikoff and H. Teule. Leuven (в печати).

Ауни, Дэвид Е. Новый завет и его литературное окружение / Пер. С англ. Вл. В. Полосина. Под ред. А. Л. Хосроева. СПб., 2000. 272 с.

Записка Павла Алеппского о поставлении митрополитов Антиохийским патриархом Макарием / Публикация араб. текста, пер. и коммент. // Христианский Восток. Серия, посвященная изучению христианской культуры народов Азии и Африки. Издание РАН и Гос. Эрмитажа. Год 2-й (2000). Т. 2 (VIII). Новая серия. СПб.; М., 2001. С. 329—342, илл.

ПАМЯТИ ЛЕОНИДА ИОАКИМОВИЧА ЧУГУЕВСКОГО (3.VIII.1926—23.VI.2000)



Ушедший от нас Леонид Иоакимович Чугуевский принадлежал к той редкой породе людей, которые не стремятся к внешним почестям, наградам, научным степеням, но деятельность которых заслуживает всеобщее признание в научной среде своей основательностью и своими бесспорными достижениями. Уже будучи признанным в главной области его исследований — дуньхуановедении — одним из самых авторитетных знатоков, он отказался сдавать кандидатский минимум и остался до конца своих дней старшим научным сотрудником без степени. Это не помешало его российским и зарубежным коллегам — в Китае, Франции, Японии — постоянно приглашать его к сотрудничеству и получать от него материалы, статьи, исследования, которые часто один только он и мог собрать, опубликовать и дать им первую научную оценку.

Л. И. Чугуевский родился в Китае, на станции Шитоухэцзы в Маньчжурии (ныне — Дунбэй), где его отец был служащим среди русского персонала Китайско-Восточной железной дороги. Он рос в постоянном контакте с китайскими детьми, и китайский язык был для него таким же родным, как и русский. В период японской оккупации Маньчжурии (под эгидой оккупационных властей в 1932—1945 гг. в нынешнем Дунбэе существовало марионеточное государство Маньчжоу-го) японский язык был объявлен языком государственным, и на нем велось преподавание в учебных заведениях. Л. И. Чугуевский поэтому так же свободно овладел японским языком, как русским и китайским, и это сыграло важную роль в его научных исследованиях — он детально, как никто другой был начитан в трудах японских китаеведов, и японские коллеги его знания и исследования также ставили весьма высоко. Владел он и английским языком, который изучал в школе и будучи студентом.

Семья вскоре после его рождения переехала в Харбин — главный центр русскоязычной общины на северо-востоке Китая, и, будучи еще учеником старших классов, а потом и студентом, Л. И. Чугуевский принимал деятельное участие в делах этой общины. Кстати, после капитуляции Японии в августе 1945 г. японские войска ушли из Харбина, оставив

все имущество, в том числе и военное, на попечение русской харбинской общины, и в сохранении, а потом передаче военного имущества советским войскам Чугуевский сыграл немалую роль.

В конце 1944 г. началась трудовая деятельность Л. И. Чугуевского: он стал конторщиком в лесозаготовительном предприятии Куросава, потом, в 1946 г. служил диспетчером в Главном управлении Китайско-Чанчуньской железной дороги. Осенью 1946 г., уже после освобождения Дунбэя от японской оккупации, он поступает на восточно-экономический факультет Харбинского политехнического института, который и заканчивает в 1950 г. После этого он в течение года работает корректором-переводчиком в типографии Политехнического института в Харбине.

В 1951 г. началась научно-педагогическая деятельность Л. И. Чугуевского: он преподает русский язык, оказавшийся востребованным в большинстве высших заведений Китая, сначала в Северо-Восточном педагогическом институте в Чанчуне, потом в Пекинском политехническом институте и, наконец, с октября 1952 г. до июня 1954 г. в Военно-инженерной Академии связи Народно-освбодительной армии в г. Чжанцзякоу.

В 1954 г. Л. И. Чугуевский, как и многие русские, проживавшие в Китае, возвращается в СССР, и его, как и большинство репатриантов, прямо с поезда отправляют на поднятие целины в Кустанайскую обл. в Казахстане, где он стал работать плотником на машино-тракторной станции.

В декабре 1954 г. Л. И. Чугуевскому удалось перебраться в Ленинград, где в то время располагался Сектор восточных рукописей Института востоковедения Академии наук СССР. Работая здесь до конца 1956 г. по договорам, он переводил с китайского и японского языков материалы археологических исследований Центральной Азии (прежде всего Синьцзяна) и снабжал рефератами тех, кто специализировался по этим вопросам.

В конце 1956 г. Сектор восточных рукописей был преобразован в Ленинградское отделение Института востоковедения (в 1957—1968 гг. Институт народов Азии, потом вновь ЛО ИВ АН). Во главе отделения стал энергичный руководитель академик И. А. Орбели, в первую очередь озаботившийся расширением штатов. В числе принятых на работу (в качестве научно-технического сотрудника) оказался и Л. И. Чугуевский. Оценив его деловую хватку, точность в работе и научную потенцию, новый заведующий уже в мае 1957 г. выдвигает его на должность младшего научного сотрудника (утверждение состоялось в 1960 г.).

В феврале 1958 г. И. А. Орбели назначает Л. И. Чугуевского заведующим вновь организованным при отделении Архивом востоковедов (ныне в составе Сектора рукописей и документов), на каковой должности он и остается до февраля 1962 г. Л. И. Чугуевский сделал очень много для комплектования, разбора и описания архива. К несомненным его заслугам относится, прежде всего, организация «Бюллетеня Архива востоковедов», печатавшегося на машинке в нескольких экземплярах и потому имеющегося лишь в очень ограниченном числе библиотек, но занимающего значительное место как важный источник в истории российского востоковедения. Им лично было описано наследие М. С. Андреева, Н. Я. Бичурина, И. Н. Березина, Ю. В. Бунакова, И. И. Гинцбурга, П. К. Жузе, П. И. Каменского, Д. К. Кантемира, Е. М. Колпакчи, Н. В. Кюнера, Х. И. Муратова, Пекинской духовной миссии, А. В. Рудакова, Г. Ф. Смыкалова, Д. А. Сулейкина, М. И. Тубянского, В. П. Тарановича, П. Л. Шиллинга

фон Канштадта (всего около 2000 единиц хранения). Кроме архивного описания, им составлены обзоры периодической печати на китайском языке в СССР за 1917—1937 гг., фонда Н. Я. Бичурина (Иакинфа), Ц. Ж. Жамцарано, Д. К. Кантемира, китайской прессы в период Синьхайской революции, словарей в Архиве востоковедов, наследия П. Л. Шеллинга, научных изданий Восточного института на Дальнем Востоке. Часть этих обзоров была опубликована в научной периодике и в выпусках «Бюллетеня Архива востоковедов», другая часть пока остается в рукописях. Наиболее всестороннее обозрение Архива востоковедов, его истории, перечень фондов и публикаций архивных материалов Л. И. Чугуевский напечатал в 1990 г., и оно может служить путеводителем не только по Архиву востоковедов, но и по научной деятельности самого Л. И. Чугуевского в данной области.

В феврале 1962 г. по просьбе автора этих строк Л. И. Чугуевский, освобожденный от обязанностей заведующего Архивом востоковедов, был переведен в Дальневосточный кабинет в автономную Дуньхуанскую группу, задачей которой было изучение Дуньхуанского фонда китайских рукописей III—XI вв. н. э., привезенных в массе своей из пещер Могао Дуньхуанского уезда китайской провинции Ганьсу в результате работ Восточно-Туркестанской экспедиции 1914—1915 гг., возглавлявшейся академиком С. Ф. Ольденбургом. Работа над сплошным описанием фонда, проводившаяся с 1957 г., принесла Ленинградскому отделению ИВ АН СССР в 1964 г. премию Станислава Жюльена французской Академии надписей и изящной словесности.

При разборке фонда было выявлено большое количество подлинных документов того времени экономического, административного, общинного, монастырского, библиотечного и частного характера. Эти документы требовали опубликования, но среди участников разборки фонда и его описания не было специалиста архивиста-экономиста, который смог бы согласно всем строгим правилам подобных публикаций не только подготовить их к печати, но и оценить содержание документов по достоинству, вписав их в общую картину тех отдаленных эпох. Таким специалистом к этому времени уже прочно зарекомендовал себя Л. И. Чугуевский, и его вхождение в Дуньхуанскую группу оказалось своевременным и плодотворным. В 1966—1967 гг. он также был ученым секретарем группы, скрупулезно вел ее дела, но в 1968 г. отошел от этих обязанностей в связи с назначением ученым хранителем фонда китайских ксилографов в составе Рукописного отдела ЛО ИВ АН. Там осуществилась его заветная мечта — иметь свой кабинет, свое отдельное помещение, где можно было вести научную работу ни от кого не завися.

Изучение документов из Дуньхуана вскоре принесло свои весьма ощутимые плоды. Начиная с 1968 г. в научной печати — журналах, сборниках, материалах конференций — одна за другой появляются статьи, где Л. И. Чугуевский публикует, исследует, интерпретирует образцы документов самого различного характера. Некоторые из этих статей носят обобщающий характер, представляя собой обзоры отдельных групп документов, — такие как «Заемные документы из Дуньхуана», «Хозяйственные документы буддийских монастырей в Дунь-Хуане», «Танские подворные списки из Дуньхуана, Чжанъе и Турфана». Эти статьи, основанные на оригинальных, неизвестных до того времени синхронных описываемому периоду

документах, очень скоро вызвали реакцию в научных кругах СССР и зарубежных стран. Ученый был приглашен для участия во французских дуньхуановедческих изданиях (работы «Дуньхуан в VIII—X веках»), в советских исследованиях по истории Центральной Азии, в японских научных журналах. Показательны также его статьи по истории науки, среди них «Дуньхуановедение» — обширный очерк развития дуньхуанских исследований в разных странах мира, а также статья «Китаеведение». Последняя создавалась в соавторстве со мною, и я могу засвидетельствовать, сколь обширные материалы для этой статьи, написанной к 150-летию Азиатского музея — ЛО ИВ АН СССР, собрал и систематизировал лично Л. И. Чугуевский. Им же отдельно был описан картографический фонд в Рукописном отделе для другого юбилейного издания — «Путеводитель по Азиатскому музею» (к сожалению, этот сборник не вышел в свет до сих пор).

В 1984 г., пролежав в издательстве более десяти лет, был наконец напечатан первый том предполагавшегося сводного полного многотомного издания «Китайские документы из Дуньхуана». В нем была поставлена чрезвычайно трудоемкая цель: опубликовать, расшифровать, перевести и откомментировать все документы из Дуньхуанского фонда Института востоковедения, не исключая ни одного самого маленького фрагмента (прежние публикации французских и китайских ученых носили выборочный характер). Резонанс был огромный, книга сразу же вызвала отклики — кстати, первую серьезную печатную оценку наших дуньхуановедческих исследований в самой России (рецензия А. С. Мартынова), — и обширные заимствования из этого труда для третьего тома свода документов из Дуньхуана, который осуществляют в Японии Ямамото Тацуро, Икэда Он и Дохи Ёсикадзу. Японские ученые все чаще стали посещать Ленинград (ныне — Санкт-Петербург) для личного ознакомления с оригиналами опубликованных Л. И. Чугуевским документов. А в начале 90-х гг. он был приглашен на целый год в Японию для совместной работы (хотя японские фонды обычно воздерживаются от приглашения на долгий срок специалистов старше 60 лет).

Продолжение публикации документов из Дуньхуана опять задержалось надолго. У пишущего эти строки нет точных сведений о втором и третьем томах «Документов из Дуньхуана», о степени их завершенности и готовности к печати. Этому были разные причины. Первой из них явилось преобразование Санкт-Петербургского отделения Института востоковедения в филиал и разделение его на секторы. Л. И. Чугуевский был переведен из группы Дальневосточной текстологии в Сектор рукописей и документов, где и оставался до самой своей смерти, и я потерял право постоянного контроля за его текущей работой, и на его отчеты меня в сектор не приглашали. С другой стороны, в нем в последние годы заметно развивалась подозрительность, и после возвращения из Японии он своих неопубликованных трудов вообще никому не показывал.

В то же время Л. И. Чугуевский по справедливости был приглашен на должность заместителя ответственного редактора в изданиях дуньхуанских материалов в собраниях России (в ЛО ИВ РАН и в Государственном Эрмитаже), где ответственным редактором был я. Особенно много труда он вложил в подготовку эрмитажных коллекций. Издание это, осуществляемое совместно нами и шанхайским издательством «Древняя книга»,

уже насчитывает тринадцать увесистых фолиантов. Предполагается полное издание обоих фондов, никак не менее двадцати-двадцати пяти таких же томов.

Перейдя в Сектор рукописей и документов, Л. И. Чугуевский вернулся на должность заведующего Архивом востоковедов, сумел опубликовать в 1990 г. свое обозрение архива, но в 1984 г. от руководства архивом был отстранен. Оставаясь хранителем фонда китайских ксилографов, он увлекся еще одной работой, о которой следует сказать особо.

Будучи еще молодым, деятельным членом русскоязычной общины с центром в Харбине, он никогда потом не забывал о месте своего рождения и о тех людях, с которыми его объединяла общая судьба. Поэтому в конце 80-х гг. он стал одним из организаторов Российского харбинского общества, собирал для издаваемых этим обществом сборников документы и другие исторические материалы, разыскивал биографические данные о «харбинцах». В конце 90-х гг. он составил обширные списки и картотеки, касающиеся, по возможности, каждого из них. Эти материалы остаются в его семье, но их значение выходит далеко за ее пределы. Приведу один пример. Когда в 1994 г. мы оба были приглашены в Дуньхуан на празднование 50-летия со дня организации Дуньхуанской академии, нас попросили расшифровать русские надписи на стенах пещер. Каково же было наше изумление, когда среди имен, вьщарапанных или написанных, Л. И. Чугуевский обнаружил целый ряд знакомых ему фамилий членов отрядов Анненкова. Чугуевскому ранее удалось в связи со сбором материалов о «харбинцах» восстановить списки анненковцев, после ухода в Китай под натиском Красной Армии влившихся в большинстве в харбинскую общину. Однако в деталях пути их отступления известны не были. Находка в Дуньхуане позволила ему установить достоверно (а он никогда не верил никаким утверждениям, не подтвержденным документально) один из этапов их пути.

Последние три года Л. И. Чугуевский тяжело болел, не оставляя своих трудов. Многое из задуманного он осуществить не успел. Не имея никаких ученых степеней, он в 1992 г. стал старшим научным сотрудником — редчайшее исключение для «неостепененных» работников Академии наук. Тем самым и наши официальные круги признали его научные заслуги, ни в какой мере не зависящие от научных званий и степеней. Собранные же им обширные материалы еще не раз должны будут заслужить благодарность тех, кто впоследствии пойдет по его пути.

Л. Н. Меньшиков

СПИСОК ОСНОВНЫХ НАУЧНЫХ ТРУДОВ* Л. И. ЧУГУЕВСКОГО

Сокращения:

БАВ —	Бюллетень Архива востоковедов
НАА —	Народы Азии и Африки
ОГК —	Научная конференция «Общество и государство в Китае»
ПВ —	Проблемы востоковедения
ППВ —	Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник.
ППиПИКНВ —	Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока.
СНА —	Страны и народы Востока.

Бичуринский фонд в Архиве Института востоковедения // ПВ. 1958. № 5. С. 136—147.

Периодическая печать на китайском языке в СССР: 1918—1937 // ПВ. 1958. № 4. С. 71—76; 1960. № 3. С. 336—337.

Справка Архива востоковедов ИВ АН СССР: (О состоянии архива Ц. Ж. Жамцарано) // ПВ. 1960. № 2. С. 227—228.

Обозрение архивных материалов Гинцбурга И. И. // БАВ. 1961. Вып. 1. С. 6—7.

Обозрение архивных материалов Дмитревского П. А. // БАВ. 1961. Вып. 1. С. 8—10.

Обозрение архивных материалов Каменского П. И. // БАВ. 1961. Вып. 1. С. 14—20.

Обозрение архивных материалов Колпакчи Е. М. // БАВ. 1961. Вып. 1. С. 21—22.

Обозрение архивных материалов Кантемира Д. К. // БАВ. 1961. Вып. 2. С. 23—27.

Обозрение архивных материалов Тарановича В. П. // БАВ. 1961. Вып. 2. С. 28—38.

Обозрение архивных материалов Рудакова А. В. // БАВ. 1963. Вып. 3. С. 53—62.

Обозрение архивных материалов Шиллинга П. Л. // БАВ. 1963. Вып. 3. С. 63—86.

Новое о рукописном наследии Н. Я. Бичурина // НАА. 1966. № 3. С. 127—130.

Фрагмент фаншу из Дуньхуанского фонда ИНА АН СССР // ППиПИКНВ. 4. Л., 1968. С. 45—47.

Китайская пресса периода Синьхайской революции в русских переводах // НАА. 1968. № 5. С. 135—138.

Китайские документы о выдаче зерна под проценты в эпоху династии Тан: (Из дуньхуанского фонда ЛО ИВ АН СССР) // ППиПИКНВ. 5. Л., 1969. С. 34—36.

* Сост. Л. Н. Меньшиков.

Дуньхуановедение // ППВ. Ежегодник: 1968. М., 1970. С. 241—289, 304—311.

Рукописи неопубликованных работ А. В. Рудакова и материалы к ним // НАА. 1971. № 4. С. 218—222.

Заемные документы из Дуньхуана // ППиПИКНВ. 7. Л., 1971. С. 43—45.

Новые материалы к истории согдийской колонии в районе Дуньхуана // СНВ. Вып. 10: Средняя и Центральная Азия. География, этнография, история. М., 1971. С. 147—156.

Из истории издания восточных текстов в России в первой четверти XIX в.: Литографические опыты П. Л. Шиллинга // СНВ. Вып. 11. М., 1971. С. 280—294.

Хозяйственные документы буддийских монастырей в Дуньхуане // ППиПИКНВ. 8. Л., 1972. С. 61—64.

Китаеведение // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 81—141 (совместно с Л. Н. Меньшиковым).

Материалы к характеристике непосредственных производителей, работавших в монастырских хозяйствах в Дуньхуане // ППиПИКНВ. 9. Л., 1973. С. 40—43.

Танские подворные списки из Дуньхуана, Чжанъе и Турфана // ОГК. 5. Ч. 1. М., 1974. С. 119—129.

Общинные объединения мирян при буддийских монастырях в Дуньхуане // ОГК. 6. Ч. 1. М., 1976. С. 159—166.

К вопросу о формах личной зависимости в Дуньхуане // ППиПИКНВ. 9. 1975. С. 83—87.

О крепостных крестьянах при буддийских монастырях в Дуньхуане (VIII—X вв.) // ОГК. 7. Ч. 1. М., 1976. С. 159—166.

Некоторые данные об отношениях объединений мирян с местной администрацией в Дуньхуане // ОГК. 8. Ч. 1. М., 1977. С. 98—103.

Оросительная система в Дуньхуанском уезде // ОГК. 11. Ч. 1. М., 1980. С. 163—168.

Китайские юридические документы из Дуньхуана: (Заемные документы) // ППВ. Ежегодник: 1974. М., 1981. С. 251—271.

Мирские объединения шэ при буддийских монастырях в Дуньхуане // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982. С. 63—97.

Китайские документы из Дуньхуана. Вып. 1. Факсимиле. Издание текстов, пер. с кит., исслед. и приложения. М., 1983 (Памятники письменности Востока. VII. 1).

[Рец. и использование материалов:] *Gawlikowsky Krzystof* // East and West. New Series. Vol. 34. No 1—3. 1984. С. 385—388; (*Икэда Он.* По поводу системы равных полей периода Тан) // Тоё гакухо. Т. 66. № 1—4. 1985. С. 1—31; *Ikeda On, Yamamato Tatsuro, Okano Makoto.* Tunhuang and Turfan Documents Concerning Social and Economic History. 1. Tokyo, 1980; *Yamamoto Tatsuro, Dohi Yosikazu.* Tunhuang and Turfan Documents Concerning Social and Economic History. 2. 1985; *Мартынов А. С.* // НАА. 1987. № 4. С. 192—200.

[Приложения в кн.:] *Меньшиков Л. Н.* Описание китайской части коллекции из Хара-хото: (Фонд П. К. Козлова). М., 1984.

Архив востоковедов (6. Азиатский архив) // ППиПИКНВ. 23. Ч. 3: Материалы по истории отечественного востоковедения. М., 1990. С. 5—128.

[Зам. ответственного редактора в издании:] Дуньхуанские тексты в собрании Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии Наук. Шанхай: Древняя книга (Полное собрание текстов из Дуньхуана и Турфана). Т. 1—11. 1992—1999. (На кит. яз.) [Издание продолжается.]

[Зам. ответственного редактора в издании:] Памятники искусства из Дуньхуана, хранящиеся в Государственном Эрмитаже. Шанхай: Древняя книга). Т. 1—2. 1997—1998. (На кит. яз.) [Издание продолжается.]

ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА ВАСИЛЬЕВИЧА КУШЕВА (30.XI.1927—27.VI.2001)



27 июля 2001 г. ушел из жизни выдающийся российский иранист и афганист, ведущий научный сотрудник сектора Среднего Востока Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН Владимир Васильевич Кушев.

В. В. Кушев родился 30 ноября 1927 г. Выпускник Восточного факультета Санкт-Петербургского (Ленинградского) университета, Владимир Васильевич был приглашен в ноябре 1957 г. в Ленинградское отделение ИВ АН СССР, в котором он плодотворно работал более сорока лет. Обширная научная деятельность В. В. Кушева включала исследования в области многочисленных языков иранской группы: персидского, дари, таджикского, пашто и др., работу над рукописями и составлением каталогов, изучение литературного наследия и вопросов, связанных с историей, религией и культурой народов Среднего Востока.

В. В. Кушев воплощал в своем творчестве лучшие традиции русской и советской классической исследовательской школы. Свободное владение языками: персидским, пашто и английским, а также знание других — это лишь отдельные грани высокого профессионализма В. В. Кушева, который был признанным авторитетом, уникальным специалистом-лингвистом по Ирану и Афганистану. Добротная филологическая подготовка позволила ему предпринять первые в отечественном афгановедении исследования рукописной книги на языке пашто и раскрыть ряд важных аспектов истории сложения письменности этого языка и становления и развития его литературной формы.

Перу В. В. Кушева принадлежит более 120 печатных работ, в том числе такие книги, как «Описание рукописей на языке пашто в ИВ АН СССР», «Афганская рукописная книга». Он также подготовил несколько монографий, посвященных различным периодам истории языка пашто (ныне находятся в печати). В конце 80—начале 90-х В. В. Кушев совместно с А. Л. Грюнбергом и несколькими зарубежными коллегами работал над Академической грамматикой афганского языка, в рамках проекта, который было под силу предпринять лишь этому творческому коллективу и который, несомненно, явился бы еще одним великим достижением в области мировой афганистики и иранистики. К сожалению, из-за безвременной кончины А. Л. Грюнберга и политических событий в Афганистане проект не удалось осуществить.

Блестящее знание русской словесности в сочетании с тонким чутьем и совершенным владением персидским языком способствовало весьма успешной деятельности В. В. Кушева в области переводов с персидского и ознакомления советской и российской общественности с творчеством иранских и персоязычных афганских авторов. Он перевел на русский язык целый ряд произведений классической и современной художественной прозы Ирана и Афганистана.

Отдельная сфера деятельности В. В. Кушева — руководство в течение многих лет Семинаром петербургских афганистов, периодически проводившимся под его председательством в стенах Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН и собиравшим на своих встречах афганистов и иранистов из академических институтов и Университета Санкт-Петербурга. На заседаниях слушались доклады не только отечественных, но и зарубежных специалистов по истории, культуре и языкам Афганистана и сопредельных территорий. Именно в рамках этого Семинара появился посвященный памяти А. Л. Грюнберга сборник «Страны и народы Востока. Вып. XXX: Центральная Азия. Восточный Гиндукуш» (под общей ред. М. Н. Боголюбова; отв. ред. И. М. Стеблин-Каменский) (СПб., 1998), в подготовке к изданию и выпуске которого В. В. Кушев, один из его соредакторов, принял активное участие.

Несмотря на такую многогранную и насыщенную научную деятельность, В. В. Кушев находил время и для иных занятий. Более девяти лет он плодотворно работал за рубежом (в Иране и в Афганистане) в различных учреждениях тогдашнего СССР, в том числе в 1975—1980 гг. в Тегеране — ответственным секретарем общества «Иран—СССР», успешно представляя отечественную науку и культуру. Именно он способствовал переводу на персидский язык и публикации в Иране поэтов из Советского Азербайджана. В. В. Кушев также был консультантом при создании популярного в те годы фильма «Миссия в Кабуле», съемки которого осуществлялись в Афганистане и Индии.

Многие годы Владимир Васильевич преподавал на Восточном факультете Ленинградского, а затем Санкт-Петербургского университета, подготавливая кадры афганистов и иранистов для советского и российского востоковедения. Двое из его учеников успешно защитили под его научным руководством кандидатские диссертации.

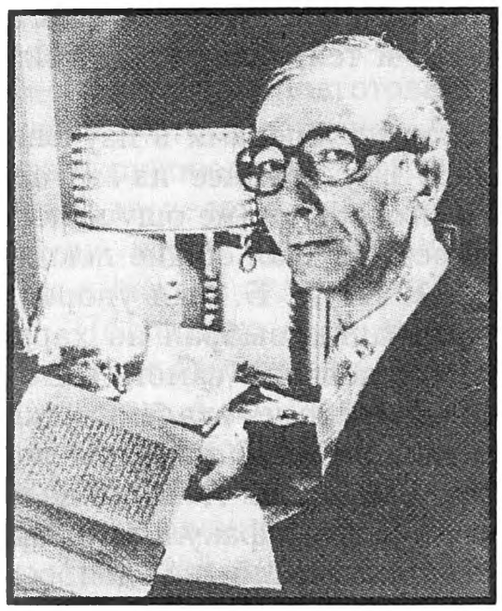
В. В. Кушева всегда отличала чрезвычайная корректность и чуткость, умение понять любого человека, будь то коллега или носитель иной культуры. Отзывчивый, всегда готовый прийти на помощь, он пользовался не только естественным для специалиста такого уровня глубоким уважением, но и неподдельной любовью коллектива и всех, кому приходилось с ним работать.

Кончина В. В. Кушева не только явилась невосполнимой потерей для науки, но и отозвалась сильной болью в сердцах его коллег.

Вечная ему память!

Ю. А. Иоаннесян

ПРОФЕССОР А. Б. ХАЛИДОВ. ВЗГЛЯД ИЗ АРАБСКОГО КАБИНЕТА (25.II.1929—1.XII.2001)



1 декабря 2001 г. в Казани скончался многолетний руководитель Арабского кабинета имени академика И. Ю. Крачковского и Сектора Ближнего Востока Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН Анас Бакиевич Халидов, ученик и продолжатель И. Ю. Крачковского в рукописно-филологическом направлении арабистики. В ряду тяжелых потерь, понесенных Арабским кабинетом в последние годы, кончина А. Б. Халидова стала особенно значимой как последняя капля, переполнившая чашу утрат. Его кончина была отмечена несколькими некрологами, появившимися по горячим следам. Год, прошедший с тех пор, позволяет отойти от канонов этого жанра и попытаться определить, в чем была особая роль Халидова для ленинградско-петербургской арабистики.

Анас Бакиевич родился 25 февраля 1929 г. в деревне Черки-Кошаково Буинского р-на Татарской АССР. Мать его была простой крестьянкой, отец имел хорошее традиционное образование, базировавшееся на изучении арабского языка, и это, конечно, сыграло свою роль в последующем выборе Анасом Бакиевичем жизненного пути. Здесь же в деревенской школе он получил начальное образование. К этому времени семья распалась, и А. Б. переехал с отцом в 1940 г. в Казань, а затем, в марте 1941 г., — в Ташкент, где закончил семилетку в татарской школе и поступил в восьмой класс русской школы. В Ташкенте А. Б. на некоторое время остался без отца, призванного в армию, и жил на территории ташкентской обсерватории, находясь под неназойливым попечительством ленинградских астрономов, о которых потом тепло вспоминал. Это попечительство и моральное здоровье, заложенное деревенской жизнью, не дали ему, по собственному его признанию, оступиться в криминализированной обстановке военного Ташкента.

Летом 1946 г. А. Б. приезжает в Ленинград для поступления на арабское отделение Восточного факультета. Поступление чуть не сорвалось из-за сочинения, но экзаменаторы в тот послевоенный год были либеральнее, чем в наши дни, сознавая, что военные годы многих лишили возможности получить хорошее школьное образование, и дали абитуриенту еще одну попытку. Второе сочинение, написанное простыми фразами, открыло А. Б. дорогу в Университет.

Восточный факультет второй половины сороковых годов был средоточием лучших сил советского востоковедения, несмотря на огромные потери, понесенные в дни предвоенного террора и блокады. Достаточно сказать, что на факультете преподавали 10 академиков и членов-корреспондентов АН. Каждую кафедру возглавлял лучший в стране специалист в своей области. Такого никогда и нигде больше не повторилось.

Кафедру арабской филологии возглавлял академик И. Ю. Крачковский, ученый мирового масштаба, читавший теоретические курсы, а повседневную преподавательскую работу вел В. И. Беляев, тогда еще доцент. Сдержанный, подтянутый и методичный, он был учителем многих поколений ленинградских арабистов, в том числе и тех, кто впоследствии стали светилами московской арабистики.

А. Б. с первых дней выделился в группе своими успехами в изучении арабского языка, другие же предметы давались ему труднее из-за того, что русский язык для него не был родным. В разговоре это не ощущалось, но, как он признавался позднее, первые два курса, слушая общие лекции, студент переводил их в уме на родной татарский. Но А. Б. был упорен и трудолюбив, недаром и физкультурную специализацию выбрал по характеру — самбо. Уже на третьем курсе И. Ю. Крачковский заметил его в числе сильнейших студентов-филологов. Однако, кроме академических затруднений и полуголодной общежитской жизни, людей в то время подстерегали опасности с другой стороны. На третьем курсе А. Б. попал в поле зрения КГБ из-за знакомства с одним из студентов факультета, арестованным по политическому обвинению. Его вызывали на допросы, предлагали во искупление «вины» стать доносителем. А. Б. устоял, хотя один из товарищей поддался и преуспел в своей карьере больше других.

Успешно окончив Университет в 1951 г., А. Б. был направлен в аспирантуру. Время это было трудным для ленинградского востоковедения и особенно — для арабистики: Институт востоковедения был переведен в Москву, в Ленинграде оставалась небольшая группа при Рукописном отделе; в конце января 1951 г. умер затравленный И. Ю. Крачковский, многие годы мужественно защищавший достоинство науки, и в Ленинграде остался один арабист со степенью — В. И. Беляев. Выпускникам этого года предстояло в меру сил и обстоятельств заполнить образовавшуюся лакуну.

Аспиранты Группы восточных рукописей числились аспирантами по Москве, поскольку Группа не имела аспирантуры, а учились фактически на Восточном факультете. Так было, во всяком случае, с А. Б., руководитель его — В. И. Беляев и в Рукописной группе работал, и заведовал кафедрой арабской филологии. Институт в Ленинграде закрыли за отсутствие современной тематики, и тему А. Б. пришлось взять самую что ни на есть современную — «Художественная проза Таха Хусайна», тогда еще живого классика арабской литературы.

Ни руководитель, ни аспирант не были литературоведами. Видимо, поэтому диссертация оказалась преходящим моментом в научной жизни А. Б. Защитив ее в срок (а не защитишь в срок — как жить?), А. Б. больше никогда не возвращался к этой теме и избегал даже упоминаний об этой работе. Его стихией были рукописное дело и текстология, где он стал прилежным учеником В. И. Беляева, унаследовав его скрупулезность и точность в исследовании арабских текстов. Когда в 1959 г. В. И. Бе-

ляев, как и многие другие сотрудники, покинул Ленинградское отделение Института востоковедения ради Университета (после появления постановления о запрете совместительства), в Арабском кабинете остался достойный преемник.

Создание издательства восточной литературы раскрыло широкие возможности для востоковедных публикаций, и в 1960—1961 гг. вышли три серьезные работы А. Б. — публикация текста Второй записки Абу Дулафа, над которой он работал вместе с П. Г. Булгаковым в студенческие годы, описание рукописей произведений арабской художественной прозы в собрании ЛО ИВ АН СССР и публикация текста «Китаб ал-маназил вад-дийар» Усамы б. Мункиза, ставшие свидетельством его высокой профессиональной подготовки. Поэтому, когда возник вопрос о необходимости кому-то возглавить Арабский кабинет, остававшийся без арабистического руководства, выбор пал на А. Б. Первое время это ощущалось как какая-то неловкость — во главе Кабинета, которым ранее руководил академик, всеми признанный глава арабистики в стране, становится молодой еще ничем не отличившийся кандидат наук.

Положение А. Б. как руководителя, действительно, было сложным: в Кабинете были люди, вернувшиеся в арабистику после многих лет лагерей и ссылок. А. Б. был для них мальчишкой, но он превосходил их не только административным положением, но и филологической подготовкой, не позволявшей ему мириться с упущениями в работе любого из сотрудников, независимо от возраста.

На этой почве завязался длительный конфликт с Т. А. Шумовским, человеком талантливым и болезненно самолюбивым, который в переводах бывал излишне смел, а зачастую просто ошибался, но признать, что кто-то может поправлять его, — не мог. Это было противостояние, тяжелое для обеих сторон. Напряжение разрешилось тем, что Т. А. Шумовский защитил свою работу как доктор-историк, но не как филолог — историку А. Б. еще мог простить филологическую неаккуратность.

В работу Арабского кабинета А. Б. вкладывал всю душу. Серьезно читал и строго обсуждал работы сотрудников и приучил всех к взаимной критике — честной и деловой, какая не часто практикуется в научных коллективах гуманитарного профиля. Он тщательно пополнял кабинет новыми сотрудниками, уже сложившимися специалистами и аспирантами. К началу 80-х гг. это был, пожалуй, самый сильный коллектив Отделения.

Неправильно было бы относить это только на счет А. Б. — большую роль в этом сыграл П. А. Грязневич, начинавший с ним как филолог у В. И. Беляева и ушедший затем в историю и археологию Йемена. Среди сильного пополнения Кабинета были и его ученики.

Когда в середине 60-х гг. Арабский кабинет в общем русле работы Отделения принялся за составление сводного печатного каталога арабских рукописей Отделения, на А. Б. легла вся работа по выработке схемы описания, организации работы и контролю за ней, поскольку из 10 составителей, перечисленных на оборотной стороне титульного листа, только один человек кроме него имел серьезный опыт описания рукописей, остальные не имели ни такого опыта, ни склонности к подобной работе, да к тому же им неизбежно приходилось иметь дело с рукописями сочинений, далеких по содержанию от тематики, которой они занимались прежде. По-

этому, конечно, было много упущений по мелочам, раздражавших А. Б., — ему было трудно понять, что для большинства составителей это работа вынужденная и нелюбимая.

Для А. Б. в подобной работе заключался еще и особый смысл: он очень органично ощущал себя звеном в цепи развития арабистики от прошлого к будущему, чувствовал себя обязанным продолжить или завершить начатое выдающимися предшественниками и учителями; издание каталога, охватывающего все петербургское собрание, было как раз одной из таких задач. В том же ряду было доведение до публикации «Истории новой арабской литературы» А. Е. Крымского, лежавшей в Архиве Отделения, а также находившихся там переводов отрывков из «Истории» ат-Табари о Средней Азии. Особо следует отметить завершение начатой и не завершенной В. И. Беляевым подготовки к изданию текста уникальной рукописи части обширного сочинения по истории арабской поэзии «Китаб ал-Аврак ас-Сули». Издание выверенного и исправленного арабского текста в наборе, а не в виде факсимиле — редкий в нашей арабистике случай, и не только из-за существовавших прежде трудностей с арабским набором, но из-за необходимости хорошего понимания средневекового текста.

А. Б., как и все арабисты его поколения, не имел возможности изучать арабский язык в арабской языковой среде, знакомство с языком у него было книжное, и появившаяся позже возможность слышать его от армян, репатриировавшихся из арабских стран, мало меняла это положение. Да и позже ему не доводилось подолгу бывать в арабских странах, однако литературный язык он знал хорошо, изъяснялся на нем грамматически правильно и иногда поправлял своих аспирантов-арабов, путавших литературные формы с разговорными. Его литературная речь импонировала арабам, и не случайно он участвовал в работе кувейтского комитета по присуждению литературных премий.

Издание «Китаб ал-Аврак» задерживалось несколько лет по техническим причинам и оказалось последней большой прижизненной работой Халидова (СПб., 1998).

Многолетний опыт работы ученого с рукописной книгой был суммирован в монографии «Арабские рукописи и арабская рукописная традиция» (М., 1985), название которой может ввести в заблуждение: в ней рассматривается широкий круг вопросов, связанных с книжной культурой — от организации переписки, способов передачи информации до сведений о положении людей, связанных с арабской рукописной книгой, в арабском средневековом обществе. По характеру книга родственна «Мусульманскому ренессансу» А. Меца и, несомненно, так же долго будет читаема. Эта книга принесла А. Б. степень доктора филологических наук, а вся его деятельность и особенно подготовка специалистов через аспирантуру увенчалась званием профессора.

А. Б. не часто удавалось читать лекции и вести занятия со студентами — рукописное дело вещь очень специфическая и не часто включается в учебные программы, зато его знаниями и консультациями часто пользовались специалисты всей нашей тогда обширной страны, с уважением относились к этим знаниям и арабские ученые.

А. Б. не замыкался в сфере своей специальности и, как писалось прежде в характеристиках, «активно участвовал в общественной жизни Отделения» — был, кроме участия в различных комиссиях, председате-

лем местного комитета профсоюза и секретарем парторганизации. В партию он вступил почти одновременно с назначением заведующим Арабским кабинетом. Была ли здесь взаимосвязь — сейчас уже трудно сказать. А. Б. не был партийным ортодоксом и многое в партийной политике руководства не одобрял: он считал неверным ввод советских войск в Афганистан и особенно — национальную политику. В бытность секретарем парторганизации ему приходилось душевно раздваиваться. В ту пору он несколько раз обращался к автору этих строк с предложением вступить в партию (сверху требовали роста рядов) и когда наконец получил прямой ответ: «Нет, Анас, не буду», то помолчал недолго и сказал: «Я тебя понимаю».

Либерализация в конце 80-х гг. пробудила в нем стремление оживить татарскую культуру, исследовать ее истоки в раннем средневековье, и А. Б. обратился к поиску упоминаний о Булгаре и булгарцах в арабских источниках. Участившиеся поездки татарских делегаций и политических деятелей в арабские страны открыли А. Б. более широкие возможности поездок. Он оказался единственным арабистом-татарином, имевшим высокую квалификацию на современном мировом уровне, и стал более нужным за пределами Петербурга, чем там, где прожил полвека и где арабистика была поставлена на грань умирания. Это совпало с душевной тягой поднять уровень научных исследований в области истории мусульманской книжной культуры в Татарстане. Следуя этому внутреннему зову, А. Б. заключил контракт с Казанским университетом на два года. В Петербурге за ним сохранили четверть ставки, чтобы не прервалась связь с институтом. В Казани А. Б. все свободное от преподавания время посвящал осуществлению давнего замысла — сделать хороший научный перевод Корана на татарский язык. Он уже чувствовал, как его съедает неотвратимая болезнь, и торопился. Судьба оказалась к нему милостива хотя бы в том, что этот замысел, кажется, удалось завершить.

1-го декабря 2001 г. в Санкт-Петербургском филиале ИВ РАН получили телеграмму А. Б. с просьбой уволить его из Филиала с 1-го декабря, и в тот же день его не стало — так или иначе, он до последнего дня оставался в Арабском кабинете, где учился и вырос.

Ученые умирают физически, но надолго оставляют свой материальный след в опубликованных трудах: недаром в ссылках на мнение ушедших ученых всегда говорят о них в настоящем времени. А. Б. оставил после себя сравнительно немного работ. Он не был борзописцем и не гонялся за конъюнктурой, когда пишут для расширения списка работ или чтобы выслужиться перед власть имущими, — он был честным и добросовестным ученым, и его работы, конкретные и надежные, еще очень долго будут служить арабистам.

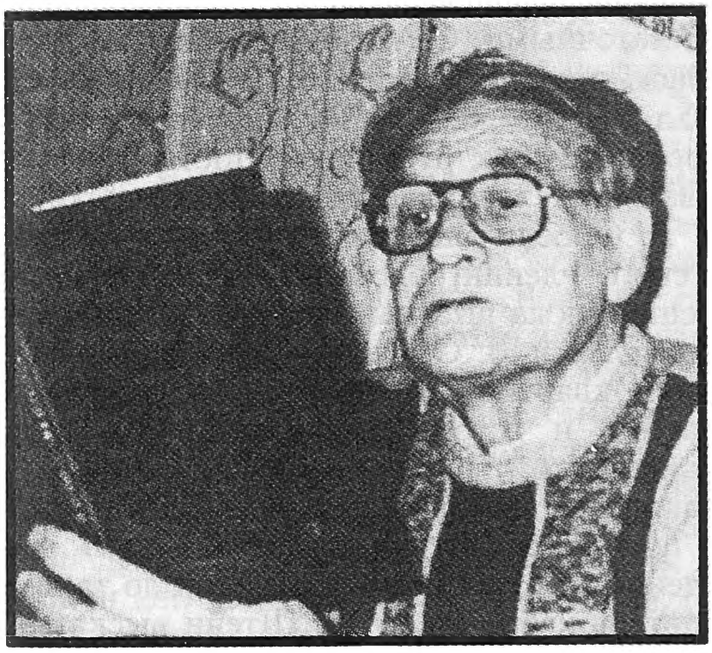
Каждый человек индивидуален и с каждым уходит что-то неповторимое. В этом отношении случай особый: по нашему глубокому убеждению, с А. Б. из нашей арабистики ушло целое направление — рукописно-публикационное. Арабистика в своем развитии прошла в XIX—начале XX в. период, когда каждый серьезный арабист (и иранист) был прежде всего рукописником, любое исследование непременно требовало обращения к рукописям. Интенсивная издательская деятельность, в которой европейцы постепенно уступали место восточным издателям, создало условия, когда исследователю, историку, исламоведу или литературоведу, все реже при-

ходится обращаться к рукописям. В нашей арабистике рыцарем рукописной книги был И. Ю. Крачковский, через В. И. Беляева эстафету от него принял Анас Бакиевич — кроме коллекции родного института он участвовал в определении и описании рукописей Публичной библиотеки и Восточного факультета (хотя это и не отмечено должным образом), разбирал рукописные коллекции в Южном Йемене, участвовал в работе археографической экспедиции в Дагестане, знакомился с рукописями Каира и Стамбула. Его мечтой было — подготовить ученика, так же преданного арабским рукописям, но найти его так и не удалось. Видно, уже время иное, и в арабистике рукописи отошли на второй план. Конечно, арабисты-медиевисты будут к ним обращаться, но вряд ли скоро появится, по крайней мере в Петербурге, такой же энтузиаст — с Анасом Бакиевичем ушла целая эпоха.

О. Г. Большаков

ПАМЯТИ ВЛАДИМИРА СЕМЕНОВИЧА СПИРИНА (5.V.1929—17.V.2002)

Ушел из жизни Владимир Семенович Спирин, один из самых оригинальных исследователей древнекитайской философии и ее логической системы. За плечами В. С. Спирина пятидесятилетний непрерывный труд, в котором он не давал самому себе ни малейшей поблажки и с результатами которого еще предстоит ознакомиться научной общественности. Но и сейчас есть целый ряд исследователей, признающих — полностью или частично — значимость трудов В. С. Спирина для их собственного научного развития.



Владимир Семенович родился 5 мая 1929 г. в селе Байналово Краснополянского района Свердловской области, в семье крестьянина и работницы. После окончания средней школы он в 1947 г. поступил на Восточный факультет Ленинградского (ныне — Санкт-Петербургского) государственного университета и был зачислен на маньчжурское отделение. В 1949 г., когда по указанию свыше было почти прекращено преподавание древних языков, он, вместе с другими студентами-маньчжуристами, был переведен на китайское отделение, которое и закончил в 1952 г. Ему, как и другим «перемещенным лицам», пришлось нелегко по двум причинам. Во-первых, на маньчжурском отделении китайский язык, который теперь стал для него основным, считался «вторым восточным языком», а эти «вторые» преподавались не в пример хуже «основных». Во-вторых, он по складу своего ума увлекся древнекитайской философией первого тысячелетия до нашей эры, а эти тексты всегда относились к числу наитруднейших. В них множество недоговоренностей, так называемых «темных мест», далеко не всегда ясна связь между частями, многое уже в древние времена требовало комментария, но такой комментарий есть далеко не ко всем сочинениям — и это не говоря уже о том, что грамматический строй древнекитайского языка труден для наших современников, а логическая система, которой пользовались древнекитайские мыслители, вообще не была исследована. Вследствие всего этого некоторые ученые конца XIX—начала XX в. (и среди них такой авторитет-

ный ученый как Лян Ци-чао) объявили многие памятники древнекитайской словесности позднейшими подделками («Дэнси-цзы», «Иньвэнь-цзы»), а в наиболее авторитетных (вроде «Дао-Дэ цзина» или «Чжуан-цзы») находили позднейшие интерполяции. В иных (например в «Мо-цзы») полагали нарушенным первоначальное расположение частей текста. В. С. Спирин, начавший с «Ханьфэй-цзы» (памятника, к изучению которого в начале XX в. приступал А. И. Иванов), обнаружил в этом тексте множество непонятного, разрешить которое не помогали ни имеющиеся комментарии, ни европейские исследования. Не имея привычки отступать перед трудностями, В. С. Спирин был настолько поглощен разбором доставшихся ему текстов, что, по свидетельству его сожителей в университетском студенческом общежитии, не находил подчас времени для приготовления обеда, но, купив макароны, съедал их сухими.

После женитьбы В. С. Спирин по окончании университета снимал с супругой комнату в чердачном помещении. Окончив аспирантуру на философском факультете ЛГУ, он диссертации не представил, сочтя свои изыскания по «Ханьфэй-цзы» недостаточными. Семья была в бедственном положении, и родившегося сына Васю пришлось отправить в Краснодар к родителям жены, где тот и пребывал до достижения школьного возраста.

В 1956 г. в Ленинграде Сектор восточных рукописей Института востоковедения РАН был преобразован в Ленинградское отделение ИВ, и ставший во главе его академик И. А. Орбели энергично взялся за восстановление былой славы петербургского—ленинградского востоковедения. Он добился значительного увеличения числа штатных единиц, среди принятых в отделение сотрудников оказался и В. С. Спирин. Вскоре его семье удалось получить однокомнатную квартиру, которая на долгое время стала местом его постоянной работы и встреч с друзьями — тогда В. С. Спирин отнюдь не был еще анахоретом.

Первая же его статья, представленная на обсуждение Китайского кабинета, — «О "третьих" и "пятых" понятиях в логике Древнего Китая» вызвала весьма противоречивые суждения — от полного одобрения до такого же полного неприятия, но руководитель кабинета В. М. Штейн высказался так: «Мы имеем дело с выдающимся научным открытием, и я предвижу целый ряд последователей Владимира Семеновича». Эта статья явилась как бы заявкой на исследование логических структур в древнекитайской философии, завершившееся к середине 60-х годов монографией, получившей в печати название «Построение древнекитайских текстов», на основе которой в 1970 г. В. С. Спирин защитил кандидатскую диссертацию по философии. И тут нужно отметить, что диссертация заслужила весьма похвальные отзывы в Институте философии АН, а оппоненты отмечали нестандартный подход, приближающий методы автора к положениям современной математической логики. Важно было также мнение Ю. В. Рождественского, крупного специалиста в области семиотики, что построения В. С. Спирина напоминают новейшие семиотические модели. И все это при том, что В. С. Спирин везде строго придерживался исследуемых текстов, не позволяя себе что-либо в них исправлять и изменять в угоду пусть самым красивым новейшим теориям.

В начале 60-х годов В. С. Спирин в составе небольшой группы был направлен в Китай на стажировку. Там он увидел воочию начало так называемой «великой культурной революции» и надолго сохранил гнетущее впечатление, которое она произвела на всех видевших ее. Стойкое чувство

справедливости, которое В. С. Спирин обнаруживал и ранее, здесь еще более в нем обострилось. Нужно думать, что именно это чувство, невозможность для него отречения от прежних идеалов, заставило В. С. Спирина остаться и при «перестройке», и позднее, до самой смерти, в коммунистической партии, хотя грехи созданной ею системы он отлично сознавал.

Параллельно с прославившей его имя книгой «Построение древнекитайских текстов» В. С. Спирин занимался изучением — одного за другим — древнекитайских идеологических текстов. Два из них, «Дэнси-цзы» и «Иньвэнь-цзы», сочтенные прежними исследователями поддельными (ввиду их «темноты»), В. С. Спирин исследовал специально, представив сначала доказательства, что «темные главы» в них — краткое изложение двух глав из «Чжуан-цзы», а потом, поскольку эти тексты (и в первую очередь «Дэнси-цзы») представали в истории китайской философии в новом свете, предпринял полный перевод, комментарий и исследование этого трактата. Об «Иньвэнь-цзы» у В. С. Спирина тоже есть исследование.

В последующий период В. С. Спирин много писал, но публиковал мало — лишь тексты докладов по разным частным вопросам, входящим как кубики в общую большую тему. Эта тема — «Книга перемен» («И цзин») и ее традиция, легшая в основу всей древнекитайской мысли. Исследование истории китайской философии оказалось невозможным без освоения системы этой книги и ее «крыльев», то есть первоначального комментария к «И цзин», упорядочение которого приписывается самому Конфуцию. Тему эту он назвал «Вопросы структурного анализа древнекитайских произведений». Начатая после завершения кандидатской диссертации, эта тема заняла последние тридцать лет его жизни и составила ко дню кончины ученого не менее семидесяти авторских листов. По публикациям В. С. Спирина можно видеть, что в сферу его изысканий входили и сам «И цзин», его основной корпус (триграммы и гексаграммы), и десять «крыльев» — в докладах зафиксированы «Сицы чжуань» и «Шо гуа». Из последующей философии — «Мо-цзы», «Дао-Дэ цзин», «Ханьфэй-цзы», «Чжун юн» и «Лунь юй» и некоторые другие памятники древнекитайской мысли. Справедливо будет сказать, что в докладах В. С. Спирина, как правило, присутствуют нетрадиционный подход и нетрадиционные выводы, и это почти всегда вызывало ожесточенные споры. Например, В. С. Спирин не единожды предлагал пересмотреть ставшие давно общепринятыми переводы и истолкования привычных терминов, сближая их с понятиями математической логики, в частности с нумерологией. И тут он нашел последователей (А. М. Карапетьян, А. И. Кобзев и другие), которые в своих построениях идут дальше своего образца.

Нельзя не упомянуть еще об одной стороне научной деятельности В. С. Спирина. В 1957 г. в отделении была организована группа по описанию китайских рукописей Дуньхуанского фонда, вначале из трех человек (Л. Н. Меньшиков, В. С. Спирин, С. А. Школяр). Потом число участников возросло, и в 1963 г. появились первые публикации, удостоенные премии Станислава Жюльена Французской Академии надписей и изящной словесности за 1964 г. В числе лауреатов был и В. С. Спирин. Об этом я вспомнил еще раз, когда издательство «Древняя книга» в Шанхае напечатало в 1999 г. перевод двух томов «Описания китайских рукописей Дуньхуанского фонда».

Стоит отметить преподавательскую деятельность В. С. Спирина. С 1977 г. в течение почти десяти лет он читал на философском факультете ЛГУ спец-

курс по древнекитайской философии. Этот курс пользовался популярностью не только у студентов и аспирантов, но и у многих интересующихся восточной культурой. С течением времени объем читаемого ученым курса был доведен с 18 до 64 часов. В последний год жизни В. С. Спирин прочел спецкурс по «И цзин» из 11 лекций.

Надо сказать, что подавляющее большинство написанного В. С. Спириным осталось в рукописях в его домашнем архиве и частично в Архиве востоковедов. Среди вполне законченных работ наиболее значительны «Дэнси-цзы», «Иньвэнь-цзы», «Рационализм в Древнем Китае», «Понятие *но* в Древнем Китае» и некоторые другие. Их объем намного превосходит опубликованное ученым, чему было несколько причин. Главная — высочайшая требовательность В. С. Спирина к самому себе. Он не считал изучение проблемы завершенным, если в исследовании не учтены все тексты, имеющие отношение к теме, и все исследования, этой темы касающиеся. А поскольку в современных Китае и Японии число исследований по любой тематике с каждым днем возрастает в математической прогрессии, Спирин постоянно откладывал сдачу в печать уже готовых работ в надежде добиться полного учета литературы. Так, незадолго до смерти он в очередной раз отложил передачу в издательство главного труда своей жизни — исследования традиции «Книги перемен». Другая причина — неприятие его метода и его выводов многими коллегами ученого. В. С. Спирин полагал, что исчерпал свою аргументацию, и не мог понять, почему коллеги не могут ее принять. Но работы, отвергнутые ими, как правило, в печать не отдавал. Наш долг и долг его последователей довести до печатного станка все важное, что сделал этот выдающийся ученый.

И еще одно. В. С. Спирин, давно ставши петербуржцем, сохранил любовь к родным местам в Челябинской ныне области и велел прах свой развеять над рекой Миас.

Л. Н. Меньшиков

ОСНОВНЫЕ НАУЧНЫЕ ТРУДЫ ВЛАДИМИРА СЕМЕНОВИЧА СПИРИНА*

Сокращения:

НАА –	Народы Азии и Африки
ОГК –	Научная конференция «Общество и государство в Китае»
ППиПИКНВ –	Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока

I. Опубликованные работы

1. О «третьих» и «пятых» понятиях в логике Древнего Китая // Дальний Восток. М., 1961.

* Библиография подготовлена Л. Н. Меньшиковым при участии Р. Н. Демина.

2. Описание китайских рукописей Дуньхуанского фонда Института народов Азии. Вып. 1. М., 1963 (в соавторстве).

3. Построение древнекитайских текстов. М., 1976.

4. Системно-структурный подход к древнекитайским письменным памятникам идеологии // НАА. 1969. № 4.

5. Некоторые методологические проблемы изучения древнекитайской философии: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1970.

6. «Ханьфэй-цзы» (избранное) // Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1973.

7. «Любовь» и математика в «Мо-цзы» // ППиПИКНВ. X. 1974.

8. Слово «хоу» («толщина») в идеологии Древнего Китая // ППиПИКНВ. X. 1974.

9. Об одной особенности древнекитайской философии // ОГК. V. 1974.

10. К предыстории понятия «график (дао)» // ОГК. VI. 1975.

11. К вопросу о «пяти элементах» // ОГК. VI. 1975.

12. Философское содержание первого параграфа «Дао-Дэ цзина» // ОГК. VII. 1976.

13. Теоретический аспект древнекитайского учения о «трех материалах» // ОГК. XI. 1977.

14. Числовые комплексы из «Сицы чжуань» // ОГК. VIII. 1977. Ч. 1.

15. Психологическая сторона понятия «прямая вертикаль» (чжи) в «Лунь юе» // ППиПИКНВ. XIII. 1977. Ч. 1.

16. К характеристике древнекитайской натурфилософии // ОГК. X. 1979. Ч. 1.

17. Геометрический образ «правильного поведения (禮 *ли*) в «Сюнь-цзы» // ППиПИКНВ. XIII. 1979.

18. Примеры сравнительно простого значения «дао» // ОГК. IX. 1979. Ч. 1.

19. Локализация «прибавления» и «вычитания» в «И цзине» // ОГК. XII. 1981. Ч. 1.

20. Гармония лука и лиры глазами Лао-цзы // ППиПИКНВ. XIV. 1981. Ч. 1.

21. Формальное построение «Сицы чжуань» // ППВ: Историко-филологические исследования: 1975. М., 1982.

22. Выступление на дискуссии «К проблеме категорий традиционной китайской культуры // НАА. 1983. № 3. С. 71—74.

23. Геометрические образы в древнекитайской философии // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983.

24. «Дао», «жэнь» и «чжи» в аспекте нумерологии (*сян шу*) // ОГК. XV. 1984. Ч. 1.

25. О значении древнего порядка триграмм // ОГК. XVI. 1986. Ч. 1.

26. Об «Основном тексте письма [реки] Ло» («Ло шу бэнь вэнь») // ППиПИКНВ. XIX. 1985. Ч. 1.

27. Строй, семантика, контекст 14-го параграфа «Дао-Дэ цзина» // ППиПИКНВ. XX. 1986. Ч. 1.

28. Об одной семиотической системе в Древнем Китае // ППиПИКНВ. XXI. 1987. Ч. 1.

29. Возможные прототипы «канонов» // ОГК. XVIII. 1987. Ч. 1.

30. «Слава» и «позор» в 28 параграфе «Дао-Дэ цзина» // ППиПИКНВ. XXII. 1989. Ч. 1.

31. Система категорий в «Шо гуа» // ППиПИКНВ. XXIII. 1990. Ч. 1.

32. Composition des textes chinois anciens // Extreme-Orient – Extreme-Occident. 1991. № 13.

33. Четыре вида «тожества» в «Мо-цзы» и типы гексаграмм «И цзина» // ППиПИКНВ. 1991. Ч. 1.

34. 俄藏敦煌漢文寫卷集錄。上下册。上海古籍出版社。1999 (в соавторстве, перевод № 2).

II. Завершенные работы, остающиеся в рукописи

35. Дуньхуанский фрагмент «Лао-цзы».

36. Основные категории древнего даосизма.

37. Древнекитайская логика в современном философском компаративизме.

38. «Дэнси-цзы» как логико-гносеологическое произведение. Перевод, комментарий, исследование.

39. Опыт семиотического анализа «Чжун юна».

40. Понятие *но* в Древнем Китае.

41. Математический аспект некоторых понятий древнекитайской философии.

42. Рационализм в Древнем Китае.

43. «Иньвэнь-цзы».

44. Источники по философии Древнего Китая: (проблемы изучения).

45. «И цзин» и его «крылья» (корни китайской философской традиции).

46. К вопросу о подлинности «Иньвэнь-цзы» и «Дэнси-цзы».

47. «Сицы чжуань» как памятник древнекитайской культуры.

48. «Шо гуа». Введение, перевод, исследование.

49. Проблема «тождества» (*тун*) в древнем Китае (по материалам «И цзина» и «Мо-цзы»).

ФРАГМЕНТ ТЕКСТА «ХУАНДИ НЭЙ ЦЗИН ТАЙ СУ», СХЕМАТИЗИРОВАННЫЙ В. С. СПИРИНЫМ (СТРАНИЧКА ИЗ АРХИВА В. С. СПИРИНА)

Р. Н. Дёмин
Гимназия «Петершуле»
Санкт-Петербург

После смерти В. С. Спирина осталось весьма значительное рукописное наследие. Знакомство с этим наследием еще только начинается. И вот в руки автора этих строк попал небольшой листок, на котором В. С. Спирин предложил свою схему фрагмента медицинского текста «Хуанди нэй цзин тай су».

То, что листок с этой заметкой В. С. Спирина попал ко мне в руки именно сейчас, — дело случая. Наверное, следует поблагодарить Кайроса, греческое божество благоприятного момента.

Некоторое время назад вдова В. С. Спирина, Мария Александровна Болдырева, разбирая хранящиеся на даче бумаги, нашла среди них листок, на котором было упомянуто мое имя, и передала его мне.

Этому предшествовало следующее обстоятельство, которое некоторым может показаться мистическим. Но с Владимиром Семеновичем не раз происходили события, которые многим казались весьма странными. Не случайно уже несколько раз мне приходилось слышать, что Владимир Семенович — это одно из воплощений Лао-цзы. Вообще среди почитателей Владимира Семеновича существует несколько интересных апокрифов, связанных с его жизнью и творчеством. Кстати, один из почитателей Владимира Семеновича задумал нарисовать картину, на которой был бы изображен Спирин, сидящий за рабочим столом, а стоящие за его спиной справа и слева Лао-цзы и Конфуций диктуют ему. Но потом (видимо, Ж. Деррида оказывает значительное влияние) предложил другой вариант картины: Лао-цзы и Конфуций сидят за письменным столом Владимира Семеновича, а Владимир Семенович диктует им. Не ошибусь, если предположу, что этот вариант картины многим покажется более верным.

Мне приснился сон (довольно путаный, но одна часть в нем мне запомнилась более или менее ясно), будто я сижу у себя дома в прихожей. Поздний вечер. Пасмурно, но я не зажигаю света. Становится все темнее и темнее. Раздается телефонный звонок. Я снимаю трубку и некоторое время о чем-то говорю со своим собеседником. Вдруг я осознаю, что это Спирин. Слышно его очень хорошо. Мы начинаем с ним, как обычно, что-то обсуждать из древнекитайской философии. Он спрашивает меня о некоем тексте. Я понимаю, что это текст, который очень меня интересует.

В. С. Спирин что-то говорит. Высказывает какие-то мысли, заставляющие меня по-новому взглянуть на текст (хорошо запомнился его вопрос о том, не упоминаются ли в тексте девять человек). Он говорит еще что-то. Но я вдруг теряюсь и спрашиваю: «Владимир Семенович, а вы откуда звоните?» Он запинается и молчит. Наступает пауза. Я, тоже замявшись, осторожно предполагаю: «Так вы с того света мне звоните?». И хотя он не дает ясного ответа, я понимаю, что мое предположение верно. Меня неожиданно охватывает радость: раз он может мне звонить с того света, то мы еще не раз можем с ним беседовать и я еще не однажды смогу с ним посоветоваться. А затем радость вдруг сменяется глубокой грустью. Печаль прямо наваливается. Наваливается так, что даже тяжело дышать. И я осознаю, что Владимира Семеновича больше нет...

Как ни соблазнительно в этой ситуации вспомнить про положение о приоритете голоса над письмом — положение, рассматриваемое некоторыми как «архетип настолько прочно укорененный в европейской культуре, что отказ от него означал бы коренной переворот европейской культуры» — и порассуждать о традициях учительства, об взаимоотношениях учителя и ученика, но все же, как говорится, «ходить бывает склизко по камушкам иным...».

...Из листка, попавшего мне в руки, выяснилось, что В. С. Спирин, ознакомившись с опубликованной мною статьей «Девятиэлементная матрица у Платона, Ксенократа и в текстах древнекитайской культуры»[1], в которой я попытался схематизировать фрагмент текста «Хуанди нэй цзин тай су» (одного из вариантов памятника древнекитайской медицины «Хуанди нэй цзин») дал свою разбивку данного фрагмента.

В «Хуанди нэй цзин тай су» есть небольшая глава «Сы ши чжи бянь». Цитата из этой главы в чуть измененном виде встречается в «Лин шу» (глава 79), где говорится: «канон гласит» — и далее цитируется текст «Тай су». Естественно предположить, что цитируемый в данном случае текст называется каноном. Применение метода, разработанного В. С. Спириным, делает очевидным, что текст, называемый каноном, обладает девятичленным построением. Однако возможно различное расположение элементов этого текста.

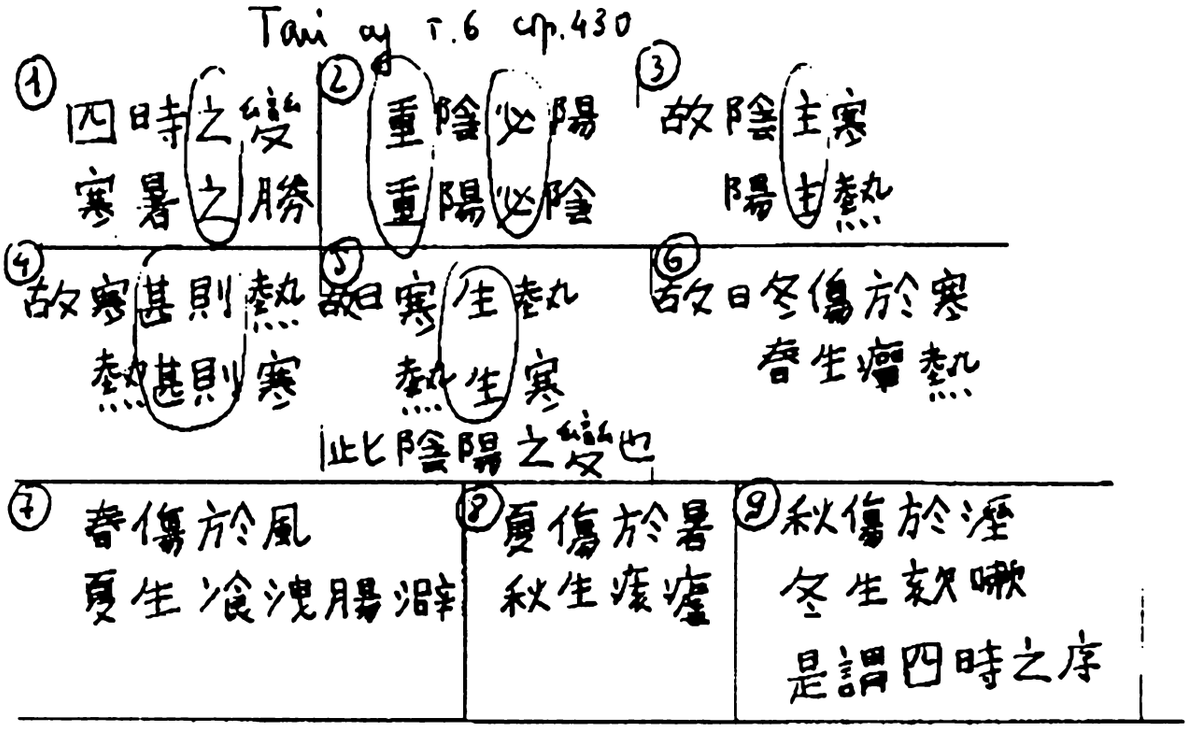
В связи с этим обстоятельством заметка и схема В. С. Спирина представляют интерес, во-первых, потому, что, на мой взгляд, более верны, чем мой вариант (чтобы это увидеть, достаточно сопоставить схематизированные тексты), во-вторых, потому, что относятся к медицинским текстам, а не математическим, что еще раз подтверждает широкую распространенность канонизируемых текстов в древнекитайской культуре.

Его замечание и предложенная им схема представляются тем более заслуживающими внимания, поскольку отношение Владимира Семеновича к возможности схематизации медицинских текстов по его методу было несколько скептическим, хотя он все же считал, что ряд мест в «Су вэнь» и «Лин шу» вполне мог быть структуририрован.

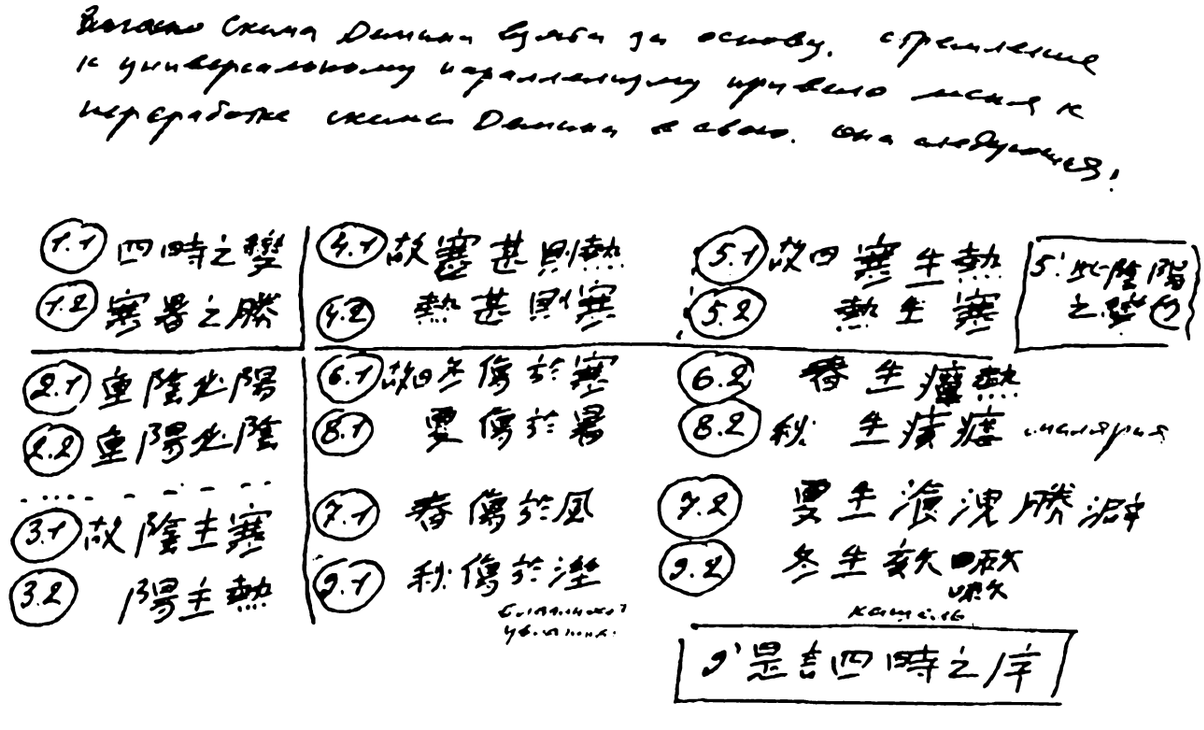
---

[1] Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 1. СПб., 1997.

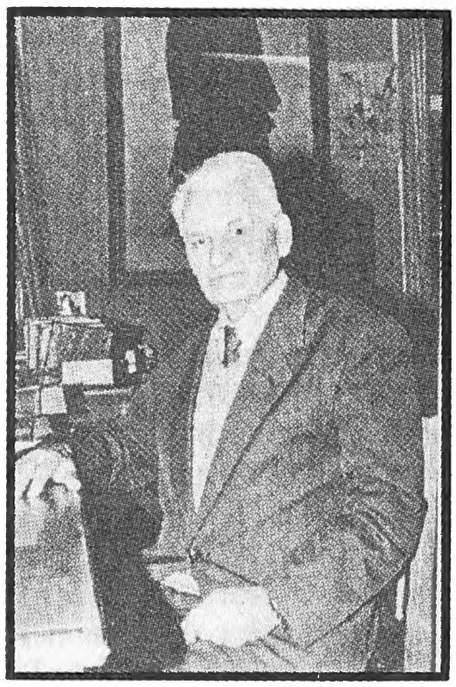
Вариант, предложенный мною:



Вариант, предложенный В. С. Спириным:



ПАМЯТИ ВЛАДИСЛАВА НИКАНОРОВИЧА ГОРЕГЛЯДА (24.X.1932—3.VI.2002)



3 июня 2002 г. умер выдающийся российский японист Владислав Никанорович Горегляд (1932—2002), ученый-энциклопедист, знаток рукописей, прекрасно владевший искусством японской скорописи, автор множества публикаций и монографий, уже при жизни их автора признанных классикой востоковедения, великолепный переводчик, оставивший нам блестящие переводы из классической японской литературы.

Около полувека он проработал в Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН, совмещая в последние годы руководство Сектором Дальнего Востока института с заведованием кафедрой японской филологии Санкт-Петербургского университета.

Выпускник кафедры японской филологии Ленинградского университета, в 1956 г. он был взят в Институт востоковедения для инвентаризации японского рукописно-ксилографического фонда. В результате этой, казалось бы, рутинной работы на свет появились шесть выпусков подготовленных в соавторстве с О. П. Петровой, Г. Д. Ивановой и З. Я. Ханиным аннотированных каталогов рукописного собрания института «Описание японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг», выходивших с 1963 по 1971 гг. Немногим ранее, в 1961 г., вышло из печати факсимильное издание восьмой тетради из хранящейся в Институте востоковедения рукописи «Канкай ибун» («Удивительные сведения об окружающих землю морях»). Это была первая книга молодого ученого. По странному стечению обстоятельств, последней незаконченной книгой В. Н. Горегляда стал полный перевод и комментарии (включая сопоставление различных списков) этой же самой рукописи.

Начиная с 1962 г. на протяжении почти десяти лет он несколько месяцев в году работал переводчиком на японских рыбоохранных судах, оттачивая и совершенствуя свой японский. Возможно, что интерес к судьбам японских моряков, терпевших кораблекрушения и волею судеб попадавших в Россию, возник отчасти и из этого опыта. В. Н. Горегляд много писал о ранних русско-японских контактах, и одной из последних его публикаций стала небольшая брошюра «Японские моряки в России в эпоху Эдо», изданная в Японии (на японском языке) в 2001 г.

Основным направлением исследовательской работы В. Н. Горегляда было изучение традиционной культуры Японии: классической литературы, поэтики, японского буддизма, рукописной книги. Получив степень кандидата наук в 1965 г. («"Цурэдзурэгуса" — выдающийся памятник японской "эссеистической литературы"»), он опубликовал блестящий перевод «Записок от скуки» монаха Кэнко-хоси и продолжил работу над темой «Дневниковая и эссеистическая литература X—XIII вв.», завершением которой явились докторская степень и ставшая классикой монография «Дневники и эссе в японской литературе 10—13 вв.» (1975). Именно за эту книгу, равно как и «за ведущую роль в советском японоведении», в 1986 г. В. Н. Горегляду была присуждена японская премия имени Ямагата Банто.

Творчество одного из наиболее известных средневековых поэтов и теоретиков поэзии Ки-но Цураюки стало предметом монографии «Ки-но Цураюки» (1983). За ней последовали многочисленные статьи, среди которых надо особо выделить раздел «Рукописная книга в культуре Японии» из книги «Рукописная книга в культуре народов Востока» (кн. 2, 1988 г.). Еще через несколько лет вышел перевод памятника дневниковой литературы «Кагэро никки» («Дневник эфемерной жизни», X в.). Монография «Японская литература VIII—XVI вв. Начало и развитие традиций» (1997) стала итогом многолетнего исследования японского литературного процесса и благодаря своему объему, энциклопедическому охвату материала, значимости поставленных проблем, уровню обобщения сразу снискала себе славу классического труда, поставившего В. Н. Горегляда в один ряд с единственным до того времени патриархом отечественного японоведения — Н. И. Конрадом.

За этой книгой последовали переводы памятников одного из самых трудных для перевода жанров литературы — «гунки» («воинские повествования»): в 1999 г. «Хогэн моногатари» («Сказание о годах Хогэн»), а в 2001 г. была отдана в печать и в нынешнем году вышла книга «Тайхэйки» («Повесть о Великом мире»).

Список опубликованных трудов В. Н. Горегляда насчитывает свыше 170 наименований, он был редактором множества сборников, членом всевозможных редколлегий, оппонировал несметному количеству диссертаций, а ведь кроме научной работы он еще преподавал, читая курсы в Университете, Восточном институте, руководил работой аспирантов, в числе которых были ныне такие широко известные ученые, как Г. Г. Свиридов, М. В. Успенский, А. М. Кабанов и др. Научный авторитет В. Н. Горегляда был чрезвычайно велик, его хорошо знали во всем мире. Одним из первых, еще в доперестроечное время, он начал активный диалог с японской стороной, участвуя в программах Японского Фонда, завязывая контакты с японскими исследователями, которые стали частыми гостями Санкт-Петербургского института востоковедения. В. Н. Горегляда высоко ценили в Японии, свидетельством чего стало награждение его в 1997 г. японским Орденом Восходящего Солнца 4-ой степени.

Он для всего находил время, одинаково доброжелательно откликался на любые просьбы, мог часами рыться в словарях, помогая студентам и аспирантам находить ответы на мучившие их вопросы. Не было случая, чтобы он вышел из себя, позволил себе повысить голос на своих подчиненных, напротив, он с огромным уважением относился к работе коллег и умел искренне радоваться чужим успехам.

Талант, трудолюбие, любовь к японской культуре, порядочность и удивительная доброжелательность сочетались в этом человеке. Но ключом к его характеру можно считать лаконичную фразу, написанную им в одной из анкет, в графе «хобби»: «свободного от профессиональной деятельности времени не бывает».

Мы потеряли не только большого ученого, но и замечательного человека.

К. Маранджян

MISCELLANEA

РАЗНОЕ

Шумерология: мировое разделение труда

Наука с давних пор является результатом интеграции множества национальных школ и традиций. В наше время единство науки дополнительно обеспечивается множеством международных конференций, не говоря уже о современных сетях коммуникации, доступ к которым открывает любому исследователю возможность заниматься проблемами, актуальными для всего земного сообщества. Тем не менее, наряду с единством интегрированной науки при всей общности ее методов, целей и задач существует весьма заметное различие в подходах к предмету, в выборе для изучения того или иного аспекта проблемы — короче говоря, в угле зрения на изучаемый предмет. Можно сказать, что в науке, как и в производстве, существует международное разделение труда: каждой стране что-то удается лучше, чем остальным, что-то похуже, а за что-то не следует браться совсем, пользуясь совершенными разработками коллег из других стран. Рассмотрим это разделение на материале шумерологии — совсем молодой востоковедной науки (чуть более столетия), не прошедшей полностью своего начального периода (описание памятников), однако уже имеющей несколько развитых национальных школ и близкой к абсолютной информационной интеграции.

Особенность национальной школы в шумерологии определяется большим числом факторов. Во-первых, это фактор индивидуального развития основателя школы. Предметы и проблемы, к которым он с юности питал наибольший интерес, впоследствии становятся определяющими не только в его поисках, но и в работе сотрудников. Во-вторых, это группы текстов, преобладающих в музейных собраниях данной страны (берут то, что ближе лежит). В-третьих, это фактор сиюминутной политической ангажированности науки, когда ради задач сегодняшнего дня ученых заставляют пересматривать историю. В-четвертых, это особенности менталитета, характерные для граждан данной страны и накладывающие отпечаток на работу исследователя. Интересно, что ученый, работавший по программе одной национальной школы, при переезде в другую страну нередко теряет и направленность своих прежних исследований, моментально подключаясь к иной целевой системе. Кроме этих основных есть менее значимые факторы, на которых останавливаться здесь не будем.

Начальный этап развития науки никакого разделения не дает — на этом этапе цели и подходы у всех одинаковы. Нужно прочитать текст, перевести его, обратить внимание на особенности языкового строя и на факты, о которых сообщается в источнике. И если сравнивать подходы француза Ф. Тюро-Данжэна, ирландца Э. Хинкса и англичанина Г. Раулинсона — получим один и тот же подход филолога и издателя.

Разделение подходов начинается только через несколько поколений, когда организована кафедра, создан первый словарь, написаны первая грамматика и первый исторический очерк. Главным условием все же является кафедра как средство укоренения научной дисциплины в национальной почве. При кафедре воспитываются ученики — они получают образование в духе нации и по окончании университета уже начинают мыслить традиционно. В них начинает развиваться образ науки, связанный с национальным стереотипом, и именно этот образ они культивируют в следующих поколениях. Результатом этого процесса является не только воспроизводство знающих специалистов, но и воспроизводство традиционно мыслящих ученых. Рассмотрим теперь специфику национальных школ шумерологии.

Немецкая школа (Ф. Делич, Б. Мейснер, Г. Циммерн, А. Пебель, Б. Ландсбергер, А. Фалькенштейн, Д. О. Эдцард, К. Вильке, Й. Крехер, Й. Ренгер) сформировалась первой и на сегодняшний день является превосходной, образцовой во всех отношениях школой — т. е. именно местом, где научаются шумерологии. Для ее работ характерны две основные черты: постоянный интерес к ди-

дактике и стремление создавать монографии справочного типа. Действительно, все основные пособия для изучения клинописи и шумерского языка созданы именно немецкими профессорами, а немецкие грамматики, скрупулезно учитывающие каждую строчку источников, могут служить прекрасными курсами для студентов благодаря железной логике в изложении материала. Немецкая монография неизменно поражает обилием цитируемой литературы, невероятным количеством ссылок — но и совершенным нежеланием глубоко исследовать вопрос. В сфере истории немецкий шумеролог предпочитает потестарно-политический аспект (особенно с привкусом войны) или экономику (особенно земледелие, а также коммерческий и правовой аспекты хозяйственной деятельности). Однако интересно, что экономические работы немцев нередко сводятся все к той же политике, причем под политикой понимаются простые и грубые вещи (насилие, противостояние социальных групп, различные аспекты власти). В сфере лингвистики немецкий конек — морфология, т. е. развинчивание, разбор текста на составляющие части с последующим упорядочиванием этих частей. Немцы редко (и безуспешно) занимаются духовной культурой шумеров, зато они лучшие комментаторы и издатели текстов политических и хозяйственных. В общем и целом, немецкая шумерология несет в себе национальную любовь к упорядочиванию всего и обучению всех. Воинственный дух Гегеля и Маркса дополняет эту черту интересом к различным проявлениям власти и мирового господства, а немецкое уважение к трудам и дням бюргера сообщает науке интерес к хозяйству и быту древних людей.

Английская школа (С. Гэдд, Р. Кэмпбелл-Томпсон, В. Дж. Лэмберт, А. Ливингстон, М. Геллер, А. Р. Джордж), будучи второй по старшинству, по ряду причин не сформировалась как чисто шумерологическая. Главной причиной здесь служит наличие огромного числа вавилоно-ассирийских источников в собраниях британских музеев. Среди них попадаются и двуязычные аккадо-шумерские, и шумероязычные, но больше всего одноязычных аккадских текстов, издание которых было задачей для нескольких поколений британских ученых. Тем не менее можно говорить о британской шумерологии и ее специфических чертах. Прежде всего, это интенсивная издательская деятельность и интерес к духовной культуре изучаемого народа. Англичанин любит издавать не только потому, что в музеях много текстов. Он издает потому, что текст — это красиво. Английские автографии выполнены не только с огромной тщательностью, но и с любовью. Их приятно брать в руки, с ними можно общаться, как с табличками в музее, их хорошо и понятно читать. В духовной культуре шумеров английского ученого прежде всего интересует то, что всегда интересовало подданных британской короны, — государственные ритуалы, народные праздники, календарь, представления о демонах, призраках, ведьмах, поверия о целебной силе камней и трав. Серьезных трудов на тему политической или экономической истории шумеров английская наука не дала, зато ни в одной стране мира нет такого количества (и качества!) исследований топографии и топонимики, ритуальных процессий, заклинаний, астральных верований, всяческой магии и суеверий. Британская шумерология этнографична, более всего она обращена к сфере ритуально-эстетического, менее всего — к исследованию насущного и повседневного.

Французская школа сформировалась позднее, но ранее всех оказалась близка к упадку. После затворника Тюро-Данжэна, занимавшегося всеми проблемами на материале всех текстов, издателя и переводчика, филолога и историка, здесь возникло несколько фигур, с которыми была связана вся дальнейшая специфика французской шумерологии вплоть до начала 90-х годов (Р. Лабат, М. Ламбер, И. Розенгартен, Ж. Боттеро, бельгийцы А. Лиме и А. Заурен, Д. Шарпэн, Ж. Ж. Глассне). Французам оказались свойственны, на первый взгляд, противоречивые наклонности: с одной стороны, это интерес ко всему государственно-политическому (который отличается от немецкого акцентом на парадную, а не на практическую сторону политики: атрибутика царской власти, жрецы и жертвоприношения, одежда высших должностных лиц). С другой стороны — интерес ко всему тонкому и чувственному (кулинария, парфюмерия, ме-

дицинские рецепты, женщина в шумерском обществе). На самом же деле никакого противоречия здесь нет — французы и в первом, и во втором случае предпочитают то же, что всегда: моду, царственный вид вождя нации, утонченные телесные наслаждения. От французских ученых нельзя ожидать скрупулезного разбора политической истории (что является прерогативой немцев и русских), но никто во всем научном мире не способен так серьезно изучать рецепты давно съеденных древних блюд или детали давно истлевшего костюма, руководствуясь одними только текстами, но представляя при этом и вкус одного, и цвет другого бренного памятника.

Американская школа шумерологии (С. Н. Крамер, Т. Якобсен, Э. Рейнер, О. Шеберг, М. Сивиль, В. Халло, Дж. Купер, М. Коэн, П. Михаловски, П. Штейнкеллер), на сегодняшний день вторая после немецкой, неслучайно занимает это место, поскольку от немецкой же и происходит. Здесь произошло любопытное наложение нескольких культурных традиций, которое, впрочем, не помешало выработке истинно американского подхода к науке. Немецкие профессора (А. Пебель, Б. Ландсбергер, А. Лео Оппенхейм) принесли в Америку дух порядка, любовь к собиранию и ботанической систематизации источников, интерес к морфологии языка, любовь к изучению хозяйственной и политической жизни древних. Многочисленные евреи, работавшие на равных правах с немцами, подчинили шумерологические изыскания задачам библейской археологии и на первых порах помогли укреплению авторитета шумерологии в богословских кругах. Но жизнь среди американской нации, в системе ценностей, весьма далекой и от европейской, и от традиционной иудейской, заставила эти разнородные тенденции срастись и принять совершенно небывалую форму. Так возникла информационная шумерология американцев, своеобразные «новости NBC от шумерологии». С конца 40-х годов на базе крупнейших личных картотек стали создаваться большие лексикографические своды двух типов: расшифровка клинописных силлабариев и контекстный словарь. В создании этих сводов принимали участие не только ученые, работавшие в Америке, но и все мировое сообщество специалистов. После появления компьютеров стали формироваться гигантские программы по учету и обработке текстов — т. н. интегрированные тезаурусы. В характере такой работы проступает специфика американской цивилизации как огромного пресс-центра по сбору и некомментированному представлению международных новостей.

В России ассирио- и шумерология представлена двумя направлениями, в которых, однако, специфика подхода проступает довольно ясно. Одно, сегодня лидирующее, можно назвать социолингвоисторическим (В. В. Струве, И. М. Дьяконов, М. А. Дандамаев, В. А. Якобсон и другие сотрудники сектора Древнего Востока СПбФ ИВ РАН). Направление это во многом инспирировано немцами. Работающие в этом русле занимаются анализом различных аспектов экономики, политической истории, права, лингвистики с целью выявления общих закономерностей социального развития. Не последнее место здесь занимают вопросы хронологического и стадиально-типологического анализа. В изучении языка активно используется социально-исторический подход (например, в отношении лексического фонда или специфики языкового строя). Все полученные в ходе исследования данные используются для последующего включения в систему всеобщей истории человечества, и можно без преувеличения сказать, что никому, кроме российских ассириологов, не удавалось так точно вписать историю древней Месопотамии в контекст всемирной. Вторая тенденция — культурно-исторический подход (английское направление) — выражена значительно слабее, поскольку по условиям времени она долго не могла заявить о себе (В. К. Шилейко, В. К. Афанасьева, И. С. Клочков, В. В. Емельянов). Достигнутые здесь результаты пока скромны, но мы уверены, что и в этом случае даст себя знать тенденция к интеграции: использование методов сравнительного литературо- и религиеведения, разработок в области психологии и общей теории культуры рано или поздно приведет к описанию и анализу этнокультурных универсалий по этносам и эпохам, доминировавшим в месопотамской истории. В целом можно сказать, что

для российской ассиро- и шумерологической традиции, как и для русского миросозерцания, характерно глобальное мышление, учитывающее все разработки коллег с целью включения их в большой контекст общечеловеческой истории. Концептуальное поле российской науки в этом отношении уникально и не имеет себе равных.

Скандинавская шумерология, обещавшая быть при своем начале одной из сильнейших, вскоре сдала позиции. Сильнейшие фигуры датской и шведской науки (Т. Якобсен, О. Шеберг) сразу после защиты переехали в США, в Копенгагене остались несколько сотрудников, занимающихся разными предметами. Со временем вокруг одного из них (Б. Альстер) стала складываться школа, давшая новую шумерскую грамматику (М.-Л. Томсен) и ряд исследований в области литературных текстов (Дж. Г. Вестенхольц). Определить специфику этой школы не удается по причине, во-первых, малочисленности специалистов, во-вторых, зависимости датской шумерологии от немецкой и американской.

В Италии шумерология началась трудами немецкого патера А. Даймеля, составившего единственный на сегодняшний день полный словарь шумерского языка и одну из первых шумерских грамматик. Однако у него не было учеников, и после смерти Даймеля все нужно было начинать заново. В Ватикан приехал голландский шумеролог и богослов Я. Ван Дейк, который на протяжении 40 лет занимался изданием текстов духовного содержания под патронажем святого престола. В светской части Рима, во Флоренции и Венеции возникли кафедры ассириологии, совершенно бесплодные до момента раскопок в Эбле. Только с середины 70-х годов на них стали проводиться систематические исследования шумерского языка, что было обусловлено практическими задачами: среди текстов из Эблы было найдено большое число шумеро-эблаитских словарей, которые нужно было прочитать. Так в Италии появилась шумерологическая школа (Дж. Петтинато, Ф. д'Агостино, Дж. Конти, Л. Милано и др.), и со временем выяснилась ее специфика. В настоящее время итальянские шумерологи работают над созданием больших лексикографических сводов двух типов — шумерские диалекты (особенно лагашский) и шумерский язык определенной эпохи (особенно новошумерский язык III династии Ура). В отличие от сплошных и бессистемных американских словарей итальянцы стремятся к строгому описанию лексики средствами структурно-лингвистического анализа. При этом описывается только определенный лексический пласт, и на основании данных описания выясняются особенности языкового строя либо данной местности, либо исторической эпохи. Итальянцы пока лучше всех чувствуют моменты изменения в составе языка, и такой подход как бы делает шумерский живым, разговорным, вечно становящимся.

Турецкую, японскую и южнокорейскую шумерологию, равно как и шумерологию Израиля нельзя пока назвать самостоятельными направлениями. Сильная зависимость от немцев и американцев (а в Израиле еще и от русских), детская любовь к бессистемному собиранию фактов, элементы богословия в исследованиях по духовной культуре — все эти черты восточной науки приводят ко мнению, что здесь наука только еще начинается. Характерно, что на Востоке академической наукой пока занимаются только страны, находящиеся на высоком уровне экономического развития. Китайской или северокорейской шумерологии не существует в природе (у китайцев она только на Тайване), как не существует, увы, и арабской шумерологии. Немногочисленные арабские (в основном сирийские и иракские) специалисты в этой области в настоящее время работают в США и Чехии (Фаузи Рашид, аль-Фуади). Насколько нам известно, все они имеют докторские степени и привлекаются к работе по составлению учебных пособий. В Багдаде в настоящее время работает единственный шумеролог Х. ар-Рауи, разбирающий недавно обнаруженную коллекцию литературных текстов из Телль-Хаддада.

С традиционностью мышления связаны и болезни национальных наук. Так, немецкий панвавилонизм (Делич, Куглер, Винклер) явился точной проекцией идеи германского превосходства на историю древнего мира. Английская любовь ко всему древнему и загадоч-

ному, получившая постоянный объект в лице античной Греции, породила удивительный феномен сравнительного религиеведения, а в ассириологии дала более чем странный результат: в 1928 г. Р. Кэмпбелл-Томпсон перевел аккадский эпос о Гильгамеше... гекзаметром! И мало кто в Англии удивился этому. Американская наука болела и до сих пор болеет иудоцентризмом: все значительные работы здешних специалистов обязательно снабжаются ссылками на ветхозаветных пророков и Песнь Песней. Французы болеют от перенасыщения вкусными подробностями и хорошо подавляемого, но закоренелого монархизма: обязательно нужно назвать королями всех правителей Шумера, даже не бывших в царском достоинстве; совершенно необходимо изучать жизнь бездетной храмовой жрицы, дабы установить, не было ли у нее детей на стороне. Болезнь русской ассириологии — чрезмерная концептуальность, отрывающая нить идеи от ткани материала. Болезни остальных наук пока неразличимы — для того, чтобы болеть, нужно вести активную жизнь.

Ученый-шумеролог, переезжающий из страны в страну, одновременно переходит из школы в школу. В результате этого перехода он начинает вовлекаться в орбиту иного научного миросозерцания и вынужден это миросозерцание разделять. Так, великий немец Бенно Ландсбергер, известный в Германии своими работами историко-культурного характера (отступление от немецкой традиции!), после переезда в США углубился в вопросы лексикографии и стал издавать клинописные словари. На новом месте ему не удалось создать ничего по глубине и концептуальной мощи равного «Культовому календарю вавилонян и ассирийцев» или «Образованию понятий у вавилонян». Испанец Мигель Сивиль учился во Франции и начал работать как специалист по медицинским и кулинарным текстам, но по приезде в США сменил профиль работы и стал заниматься методами компьютерного анализа клинописных текстов (с выходом на интегрированный тезаурус). Бывает и так, что новый взгляд накладывается на старые представления, одна традиция — на другую, и происходит синтез научных подходов в одном человеке. Так, голландец Ян Ван Дейк за свою долгую жизнь работал во Франции, Германии, Италии, Дании, Голландии, США, Ираке и отличался универсальным видением научных проблем. Немец Гебхард Зельц учился в Англии и получил превосходную подготовку в области шумерской культуры, но по возвращении в Германию он был подключен к социально-экономическим штудиям, и теперь является уникальным специалистом, имеющим и исторический, и культурологический взгляд на проблемы шумерской цивилизации. Однако эти исключения только подтверждают правило.

Таково на сегодняшний день мировое разделение труда в шумерологии. Мы увидели, что развитые научные школы несут на себе отпечаток национального стереотипа, этот стереотип проявляется в подходе к предмету и в предпочтении какой-либо одной его грани для углубленного исследования. Тот же стереотип определяет и характер национальных болезней, что обязательно сказывается и на состоянии науки. Человек, однако, устроен так, что может не только придерживаться стереотипа своей научной школы, не только менять стереотип вместе с местом работы, но и преодолевать все стереотипы путем расширения научного миросозерцания. Можно заметить и другое: углубленные исследования на ниве экзотической науки могут позволить себе только экономически развитые страны, обладающие информационной базой и готовые к интеграции как концептуально, так и технически. Все эти наблюдения, как нам кажется, могут пригодиться при выработке дальнейшей стратегии по объединению шумерологов всех стран.

В. В. Емельянов

РЕЦЕНЗИИ

Размышления об «Осадной записи» А. Н. Болдырева[1]

«Осадная запись» — четвертая книга в серии «Дневники и воспоминания петербургских ученых», выпускаемой издательством «Европейский дом». Это дневник известного петербургского востоковеда профессора А. Н. Болдырева (1909—1993). Пять общих тетрадей, которые содержат почти ежедневные записи, начиная с 9 декабря 1941 г. по май 1943 г., потом, до февраля 1944 г., — с некоторыми пропусками, но относительно регулярные, а далее — от случая к случаю вплоть до 14 августа 1948 г. Эти записи сделаны в Ленинграде, где Александр Николаевич провел всю войну. Иными словами, перед нами летопись Ленинградской блокады. Не официальный отчет, не мемуары, не старательно собранные отрывки чужих рассказов, не историческое сочинение, осмысляющее прошлое, — подлинные страницы, отражавшие день за днем реальные факты, мелочи блокадного быта (вплоть до физиологических подробностей), беглые портреты людей, с которыми сводила судьба, происшествия, наблюдения, слухи[2], переживания, взаимоотношения дома и на работе. Записи, которые делались для себя («Эта тетрадочка — единственное мое утешение в эти мрачные дни»), первоначально без всякой мысли о будущей публикации. Даже впоследствии, когда мечтается о том, что когда-нибудь будут «заслушаны показания» этих тетрадей, он их не редактирует, перечитывая, не вычеркивает ничего, иногда лишь делает небольшие добавления и уточнения.

Издавшие «Осадную запись» — вдова А. Н. Болдырева, профессор-тюрколог В. С. Гарбузова, и его ученик, заведующий кафедрой иранской филологии Восточного факультета СПбГУ чл.-кор. РАН проф. И. М. Стеблин-Каменский, сын близкого друга А. Н. Болдырева, — оставили авторский текст в неприкосновенности, даже в тех местах, где автор выглядит не самым лучшим образом. То есть эти тетради — неприукрашенное свидетельство своего времени, и в этой подлинности главная особенность книги, выделяющая ее из всей «блокадной» литературы.

«Тетрадям» предпосланы два предисловия. Первое — «Об А. Н. Болдыреве и его "Осадной записи"» — принадлежит перу И. М. Стеблин-Каменского. Здесь излагается история семьи Александра Николаевича (оба деда его были генералами) и его краткая довоенная биография; далее следует сжатая, но очень емкая характеристика самой «Осадной записи». В предисловии В. С. Гарбузовой, второй жены А. Н. Болдырева, больше внимания уделяется его личной жизни, без знакомства с которой, по справедливому утверждению автора, многие места «Осадной записи» могут оказаться непонятными (с. 16). В частности, объясняется, почему А. Н. был отозван из народного ополчения, куда он сразу же записался добровольцем, и как случилось, что вскоре после войны он ушел из семьи, с которой пережил все трудности блокадных дней. Надо отдать должное автору: все это изложено крайне деликатно, с большим тактом, очень уважительно по отношению к первой жене Александра Николаевича; действительно, это предисловие проясняет многое, и его необходимость не вызывает сомнений.

Итак, правда о ленинградской блокаде. Автор в первой же записи отмечает: «Это не хроника осады, а запись назидательного в области отражения осадного времени в моем личном, простом, маленьком быту, в быту моего дома и, быть может, нашей команды» (с. 25. Имеется в виду противопожарная команда в Эрмитаже, командиром которой был А. Н. Болдырев). Но в этом «частном характере» книги и заключается особая ее ценность.

---

[1] *Болдырев А. Н.* Осадная запись (Блокадный дневник) / Подготовили к печати В. С. Гарбузова и И. М. Стеблин-Каменский. СПб., 1998. 365 с.

[2] Если слухи не подтверждались, то об этом всегда свидетельствует более поздняя авторская помета.

Собственно, с точки зрения известной нам блокадной литературы, судьба семьи Болдыревых — нетипична: ведь чаще всего рассказывается или о героических буднях блокады, или о трагическом вымирании от дистрофии целых семей. По «Осадной записи» читатель сможет проследить тактику выживания семьи в экстремальных условиях. На этом я, несколько выходя за рамки обычной рецензии, позволю себе остановиться более подробно, основываясь также на собственном блокадном опыте.

Прежде всего — это настрой на активную деятельность. Оба — и Александр Николаевич, и Галина Федоровна, его жена, не чураются никакой работы, если она может добавить что-то к скудному карточному рациону. Галина Федоровна, помимо того что, как говорится, «держит дом» и отоваривает карточки, работает в штабе районного ПВО, что дает ей карточку I категории, становится донором, кроме того, работает в ЖАКТе, участвует в расчистке улиц, дежурит на крыше во время воздушных тревог и т. п. Александр Николаевич работает в Университете до его эвакуации в марте 1942 г., в Эрмитаже, Публичной библиотеке, Институте востоковедения, на радио. Всюду (пожалуй, за исключением Радиокомитета) приходится прилагать немало физических усилий для спасения книг, рукописей и предметов искусства, но это дает лишние обеды в столовых, иногда «без выреза» продуктовых талонов. Он читает лекции в воинских частях и госпиталях — за обед. Он колет и носит дрова соседям за несколько папирос. В связи с тем, что места службы расположены не рядом, он много ходит пешком. Словом, он не дает себе расслабляться, даже когда силы, казалось бы, на исходе и так хочется плюнуть на все и лечь... Все передвижения от работы к работе, от одной столовой до другой скрупулезно фиксируются в дневнике. Действительно, в общей сложности это немалые концы.

В. С. Гарбузова пишет в предисловии, что выживанию Александра Николаевича способствовали его изрядные физические нагрузки (с. 21). С этим не будешь спорить, однако тут есть одно «но»: это безусловно справедливо для молодых и изначально здоровых людей, какими были Александр Николаевич и Галина Федоровна, не всегда — для более старшего возраста, а у стариков вообще не хватало надолго жизненных ресурсов для активного образа жизни в тех условиях. Пример тому — Елизавета Васильевна, мать Александра Николаевича: она, в свои семьдесят лет, деятельна, сколько может — походы и в магазин с раннего утра, и с саночками — за продуктами, оставшимися от умершего родственника, на ней и доставка снега со двора — для умывания, и «самая тяжелая, противная грязная работа по дому» (с. 43). А как не вспомнить пронзительный до слез эпизод, когда 10 декабря 1941 г. Елизавета Васильевна приходит пешком с Загородного проспекта в Эрмитаж на доклад любимого сына и приносит, чтобы подкормить его, маленький кусочек хлеба с салом, оторванный от своей порции (с. 28). Но с 13 февраля 1942 г. в дневнике чуть ли не на каждой странице появляются тревожные записи о том, что мама все больше и больше слабеет, и наконец 3 мая ее настигает смерть: силы исчерпаны. Старики в блокаду умирали первыми, Елизавета Васильевна еще продержалась героически долго.

Вероятно, здесь сыграло роль то, что семья существовала все же не на одни только карточные выдачи, этих продуктов попросту не хватало бы на упомянутую физическую мобильность, особенно для Александра Николаевича: женщины все же легче переносили голод. Как уже упоминалось, добавочные продукты, в том числе питательное соевое и овсяное молоко, входили в рацион столовых Дома ученых, Союза писателей и др., где получал обеды Александр Николаевич; кроме того, Галина Федоровна оказалась незаурядной хозяйкой: у нее были какие-то продовольственные запасы, и она расходовала их очень рационально, а кроме того, в семье имелись кое-какие ценные вещи, которые в трудную минуту можно было продать или обменять на продукты; на продукты же порой менялись выдаваемые по карточкам папиросы и водка[1].

Но даже при этих добавках просуществовать в первую блокадную зиму

[1] Кстати, я по наивности не предполагала, что в Ленинграде уже в 1941 г. существовал «черный» продуктовый рынок; по моим представлениям, он возник позже, когда открылась ледовая дорога через Ладогу.

было невероятно трудно. И тут огромную роль играла организация быта — это я знаю по собственному блокадному опыту. У Болдыревых, благодаря стараниям Галины Федоровны, регулярно готовилась хоть какая-то горячая пища и всегда что-то оставлялось на утро, чтобы не выходить из дому натощак; по возможности поддерживались чистота и тепло — последнее уже заслуга Александра Николаевича, в обязанности которого входило снабжать семью дровами. И все-таки в самое трудное время они бывали на грани гибели, и «лапа голода и уныния» (с. 30) не раз «оскверняла» их дом. Помогала продержаться и взаимопомощь двух родственных семей: Марианна Федоровна Граменицкая, сестра Галины Федоровны, пианистка, часто выступавшая с концертами в воинских частях, делилась с Болдыревыми продуктами, получаемыми в качестве гонорара (об этом постоянно с благодарностью упоминается на страницах дневника), а Александр Николаевич заготавливал дрова и на ее семью.

Однако, как уже было сказано, «Запись» не ограничивается бытом одной семьи. Она дает как бы «срез» блокадного общества. На страницах дневника появляются фигуры дистрофиков на грани гибели или умирающих, по разным причинам дошедших до края, а на другом полюсе — сытые, жирные начальники и розовые откормленные девицы, устроившиеся «при еде»[1]. И сытых было не так мало, оказывается, «жрущих вдвое больше (чем сам А. Н. при всех своих дополнительных пайках. — *А. Д.*) на внешне вполне законных основаниях — тысячи» (1 января 1943 г., с. 236). Об этом, по-моему, никто из историков блокады не пишет, равно как о мародерстве (см. с. 269, история с управдомом), коррупции[2], ресторанных банкетах для начальства (с. 181—182).

Любопытны наблюдения над общественными настроениями, над поведением людей — от сознания собственной обреченности[3] до самоупоенности собственной сытостью (с. 177); от стремления всеми силами избежать отправки на передовую до жажды как можно скорее вернуться на фронт (женщины в госпитале, где А. Н. Болдырев читал лекцию). И неожиданные всплески желания помочь со стороны совсем незнакомых людей.

Но особую ценность представляют наблюдения психологического плана, прежде всего — самонаблюдения. Собственно говоря, весь дневник — отражение тех нравственных и психологических изменений, которым неизбежно подвергались рядовые жители блокадного Ленинграда. Я имею в виду не обязательно так называемый «голодный психоз» с припадками агрессии, буйства или тихий, когда страдающий от голода человек прячет под матрац корочки хлеба, объедки, а иногда и только что полученные по карточкам продукты — «запасы на черный день» (это все мне приходилось видеть). Речь идет не о том: человек внешне как будто нормален, адекватно воспринимает действительность, но в его мыслях под влиянием хронического недоедания происходит некий болезненный сдвиг в сторону пищевых интересов. Если читатель никогда ничего подобного не испытывал, его поразит, даже будет поначалу шокировать скрупулезное перечисление в каждой записи, где какой давали обед, сколько талонов вырезали, что ели дома, какие нормы выдачи по карточкам и что удалось получить, и т. д., и т. п. И это у такого-то изысканного интеллектуала, каким кто-то помнит Александра Николаевича, кто-то знает по рассказам! А тут: «По улицам хожу только ищейкой: не лежит ли где карточка или папироса» (10 марта 1942 г., с. 68—69).

Но процесс этот был неизбежен[4], и то, что он зафиксирован так откровен-

---

[1] «Ежедневно свирепствуют дикие скандалы между учеными едоками и столовыми заправилами» (с. 31).

[2] «В поликлинике можно купить все: любой диагноз, бюллетень, освобождение от всех видов государственного принуждения, в том числе и от военной службы, конечно» (с. 259).

[3] Например, разговор двух старушек-уборщиц, питающихся по II категории: «Неужели придется помирать в эту зиму?» — «Ну что ж, и помрете, я тоже могу помереть. Вот перед смертью хотела бы только раз поесть как следует, пообедать бы раз хорошенько и помереть» (10 декабря 1942 г., с. 220).

[4] Впрочем, совершенно поразителен рассказ о некоем холостяке-балетомане, который от голода еле волочил ноги, но тратил деньги не на продукты, а на книги («Могучее неподчинение идеи животному гнету», с. 185). Но это — исключение, подтверждающее общее правило.

но, дает прекрасный материал для психолога и просто для внимательного читателя, который хочет постичь весь ужас тогдашнего существования, а для тех, кто пережил это сам, возможность осмыслить по-новому некоторые явления.

По записям видно, как по-разному проходил процесс дистрофии души и мозга у различных людей — очевидно, в зависимости от психического склада, состояния здоровья, привычек. В частности, у меня вызвала содрогание сцена встречи А. Н. Болдырева в академической столовой (16 декабря 1941 г.) с его «дядей Сашей», А. В. Болдыревым дней за десять до его смерти: «"Мяса, мяса нет здесь сегодня...", — говорил он с растерянной торопливостью. "Да, действительно нет, — сказал я, — придется побаловаться соевым супчиком". "Где мясо?" — спросил он у меня почти грубо, вдруг, в упор уставив странный, блуждающий взгляд» (с. 31). Дело в том, что я очень хорошо помню Александра Васильевича до войны, интеллигентнейшего, тонкого, мягкого человека. Читая эту запись, я вдруг поняла механизм возникновения людоедства во время блокады, упоминания о котором также разбросаны по дневнику. Нет, я не хочу сказать, что А. В. Болдырев, выживи он тогда, опустился бы до людоедства, но когда речь идет о натурах более примитивных, это вполне могло явиться логическим продолжением одержимости пищей.

Приходится пожалеть, что Александр Николаевич не начал вести дневник с самого начала войны, хотя бы с начала блокады, тогда можно было бы наблюдать, как возникали и постепенно развивались эти изменения психики. Зато есть возможность проследить, как они постепенно исчезали.

Можно заметить, что уже с середины 1942 г., когда улучшается питание, расширяется и тематика дневниковых записей — события на фронтах, портреты и истории людей посторонних, размышления о происходящем, пейзажные зарисовки. Время от времени (это уже обычно в 1943 г.) отмечается вдруг возникающее чувство насыщения, которое, правда, может тут же смениться прежним ощущением «недоéды» (слово, взятое у Салтыкова-Щедрина) — но при этом все чаще включается самоконтроль, понимание того, что ненасыщаемость 1943 года — явление скорее психологическое (я тоже очень хорошо это помню): «...нет уже того священного трепета, того благоговения пищевого, как раньше... Приближение великого часа освобождения от гнуснейшего вида духовных рабств — рабства пищевого» (20 декабря 1942 г., с. 229).

Еще летом 1942 г. он не может заставить себя поделиться хлебом с голодающим («Кусок хлеба в такой дистрофии что значит?»). И все-таки ему перед самим собой уже неудобно: «Это что, рассуждения, призванные заглушить совесть недавнего дистрофика, едва-едва добившегося квазисытости?» (15 июля 1942 г., с. 127). Еще осенью, торопясь получить рационную карточку, он пробегает мимо неподвижно лежащей на ступеньках женщины (правда, получив карточку, он возвращается и помогает ей. 28 октября 1942 г., с. 190). Но внимание к людям за пределами собственной семьи растет неуклонно. Вот он уже способен чем-то поделиться (лекарствами, капустой) с сослуживцем своим Д. В. Семеновым (октябрь 1942 г., с. 171, 179), похлопотать в райсовете о рабочей карточке для уборщицы, той самой, что собиралась зимой помирать (25 декабря, с. 231), и т. п.

А в июле 1943 г., когда ему приходится выбирать между службой в ИВАНе и сытой жизнью кадрового военного, он не считает возможным отречься от Академии (на что легко соглашался в марте 1942 г.): «Я теперь настолько не голоден, что появилась мораль» (10 июля 1943 г., с. 292). В сентябре, когда Александр Николаевич как научный работник получает, наконец, литерную карточку, ему совестно: «Слишком разительна и резка разница с армией достойных, истинно трудящихся, никак не забывших последствия Страшного Времени, живущих на одной служащей карточке» (с. 301).

Внимательный читатель найдет зафиксированными в дневнике еще много черточек этого постепенного духовного возрождения. Еще нюанс: по отдельным эпизодам видно, как понемногу воскресает присущее ему мужское обаяние; апогеем этого становится история с доставанием денег на установку служебного телефона — «бреющий полет над правдой» (30 июля 1944 г., с. 332).

Нет сомнения, что избежать полной моральной деградации в тяжелую блокадную зиму помог творческий характер натуры А. Н. Болдырева, для которой интеллектуальная деятельность — нормальный способ существования. И если блестящие — по сторонним оценкам — доклады о Низами (19 октября 1941 г.) и Навои (10 декабря 1941 г.) можно еще считать инерцией довоенного времени, то помеченная 4 февраля 1942 г. запись («Нашел выполнимую тему: заметку для Изв. АН о втором перфекте», с. 50) дорогого стоит. Ведь это самое черное время блокады[1].

Вдумчивый читатель заметит, что интеллектуальная тема, заслоняемая пищевой, — одна из самых важных в «Осадной записи»: «Усиленно и радостно думаю о двух работах. Исторический роман "Бахрам Чубинэ" (Фирдоуси — Кристенсен — Иностранцев) и сравнение темы "рыцарь перед дамой в замке" у Гургани и Низами» (25 августа 1942 г., с. 145). «Наконец, обретена в Иранкаб-е интереснейшая книга для персоштудий, запланированных на академические утра. Это никогда не слыханный мной трактат по поэтике Х. Дихлеви в хорошей литографии с комментарием. Какая умиленная радость охватила меня при мысли о возможности хотя бы краткого, пусть даже не каждодневного, погружения в родные, милые мои и столь никчемные штудии!» (20 октября 1942 г., с. 183). Подобных цитат можно было бы привести немало.

Отношения с наукой сложные: то кажется, что мысль работает как никогда свежо и ясно, то возникает ощущение полного творческого бессилия, притом это ощущение даже сильнее к концу блокадного периода, когда организм устал от перенапряжения. В марте 1942 г., накануне мобилизации в кадры (ради военного пайка), чего Александр Николаевич сам добивался, он испытывал внезапный трепет перед изменой: «Теперь мысли против: бросить науку, не выдержать при ней до конца — так ли делали бы настоящие? Однако: какой смысл цепляться за нее, чтобы умереть лишь при ней?» (25 марта 1942 г., с. 75).

Но лекции по истории флота, которые А. Н. читал военным, — не только источник дополнительного питания: он готовит их с увлечением, всерьез, и пользуется успехом у слушателей. Нужно упомянуть еще рецензии по заказам «Звезды», «Смены», радиопередачи, да и просто чтение книг (особенно в трамваях), упоминания о которых разбросаны по всему дневнику, часто с краткой оценкой. Так что интеллектуальная жизнь А. Н. Болдырева не замирала никогда, а если он в «Записи» и говорит о ней слишком кратко, то ведь научные и публицистические замыслы получили воплощение помимо дневника.

И, наконец, сама «Осадная запись» — свидетельство неумирающего духа. Заявлена она на первой же странице не как дневник, а как хроника, то есть предполагает по возможности объективный взгляд со стороны. Автор и стремится к этому: фактов у него больше, чем оценок и переживаний, никакого «копания в себе», наоборот, когда о себе пишется, то беспощадность к собственным слабостям[2], самоирония[3]. И при чтении не оставляет мысль: когда Александр Николаевич начинал свою «Осадную запись», не было ли у него подспудной цели духовного самосохранения, ведь пока человек отдает себе отчет в том, что в психике его происходят некие сдвиги[4], он способен к самоконтролю. И когда автор обращается к своей тетради: «милая моя утешительница», «мой собеседник», «единственное мое утешение в эти мрачные дни», то может быть, нужно добавить и «моя спасительница»?

Позже приходит понимание и объективной ценности «Записи»: «Иногда мне кажется, что самое важное из всего того, что я сейчас делаю — это сии записи» (7 декабря 1942 г., с. 217). Или: «Но сейчас я уже знаю, что эта Запись

[1] Запись накануне: «Последние два дня усиленно тянет к работе (настолько окреп я), но нет книг, текстов» (с. 50).

[2] «Сегодня я обедал дома и тем нанес жестокую брешь хлебным и кашным ресурсам» (7 апреля 1942 г., с. 86).

[3] «Первый раз фигурировал весь день в шикарной синей шубке "хельсинки"» (8 апреля 1942 г., с. 86); «С утра совершил первое прикосновение к Великой Пище в "Северном". Миг, исполненный трепетом переживаний» (26 сентября 1942 г., с. 167).

[4] «Сейчас мы слишком близки сами все от Черты, чтобы чувствовать по-человечески за других, не только за живот свой» (12 февраля 1942 г., с. 58).

есть дело большое, есть подлинный, правдивый свидетель времен неповторимых и когда-нибудь будут заслушаны ее показания» (15 декабря 1942 г., с. 225). Потому он и думал потом об архиве, ибо по тем временам (да и долгие годы после того) представить свой дневник напечатанным без всяких купюр он, разумеется, не мог.

Поражает литературная одаренность автора. Прежде всего — удивительное владение языком позволяет допускать известные вольности, в частности, множество словесных новообразований, носящих, кстати, обычно иронический оттенок. Чаще всего это аббревиатуры: допхлебец, допзавтрак, питуровень, недопит, небуреустойчивое состояние, дракмеропры, талоностоловое вкушение, хождение по бюрмукам и т. п.

Нельзя не отметить яркую образность мышления: «Медленно, верно, как глетчер, надвигается голодное бедствие. Скованно, обреченно, без возможности шевельнуться, как в тяжком сне, следишь, вперив глаза в исчезающий промежуток» (15 декабря 1941 г., с. 31); «Роковая черта... подсасывает к себе, как течение под устои моста» (29 января 1942 г., с. 47); «Опять начинает воплощаться растаявшая было гнусная харя недоедания. Опять начинают уставляться ее белесые, немигающие глаза» (28 апреля 1942 г., с. 95). Я нарочно выбрала цитаты из ранних записей, когда не до специальных речевых украшений было, само возникало.

А позже будут уже не страшные символы голода, а яркие мазки наблюдений, прекрасные петербургские пейзажи: «Опять, как в прошлом году, город, легендарный застывший Питер, убран в несказанный наряд туманно-перламутровых, розовых и белых цветов, с кровавыми отблесками едва встающего солнца в окнах высоких домов» (10 декабря 1942 г., с. 220); «Мороз опять едкий, солнце, снежно-голубая дымчатая красота» (12 января 1943 г., с. 242); «Повсюду виднелись во мраке скрюченные, странные фигуры, как в диком рембрандтовом сне каком-то» (14 января 1943 г., с. 243); «Опять пальба и кудри вражьего дыма в высоком небе» (4 марта 1943 г., с. 264); «Красные укусы зениток жалили небо» (13 мая 1943 г., с.287).

И вот, наконец, ведет рассказ уже прежний обаятельный Сандрик: «И в тайниках души я сладостно ощущаю, как мой рассказ незаметно отрывается от правды и летит уже несомненно вне ее и над ней, хотя и предельно близко к ней и чуть ли не параллельно ей, как это происходит каждый раз со взлетающим самолетом, разгон которого по земле почти незаметно приобретает качество полета, качество новое, и неизмеримо более совершенное» (30 июля 1944 г., с. 331).

Вот такова «Осадная запись». Правдивая в целом и в деталях, в мыслях и образах, в откровенности и нежелании рядиться в тогу героя. Эта книга интересна и востоковеду, и историку отечественной науки, и историку блокадного Ленинграда, и врачу, и психологу. И просто любознательному читателю.

Книга снабжена удачно подобранными иллюстрациями — факсимиле страничек дневника и снимками разного времени. Правда, один из них, расположенный на левой стороне фронтисписа, может вызвать у читателя недоумение: А. Н. Болдырев изображен на нем в военной форме с майорскими погонами, тогда как из дневника явствует, что служил он в армии в 1942 г., когда погоны еще не были введены, да и в чине майора тогда не был. Надо полагать, что снимок относится к 1945 г., когда автор после войны был командирован в Германию и должен был надеть военную форму, но об этом эпизоде его биографии ни в одном из предисловий не упомянуто, а в дневнике, который тогда велся уже нерегулярно, об этом сказано глухо и много позже: «Уже начали дырявиться многие вещи, привезенные мною из Германии» (31 января 1947 г., с. 350).

Книга выгодно отличается от предыдущих выпусков серии наличием аннотированного именного указателя (воспоминания И. М. Дьяконова и М. Б. Рабиновича указателей вовсе лишены, указатель к дневникам И. И. Толстого составлен без аннотаций). Такой указатель с продуманной системой отсылок был здесь необходим, поскольку в дневнике многие действующие лица обозначены сокращенными «домашними» именами, прозвищами, инициалами, и мы должны быть благодарны издателям, взявшим на себя труд по их идентификации. К сожалению, из указателя исключены все те имена, которые составителям не удалось

раскрыть (см. с. 13), хотя часть их на самом деле раскрывается довольно легко[1]. Можно отметить и еще кое-какие недочеты: отсутствие некоторых отсылок[2], пропущенные указания на страницы[3], разночтения в фамилиях и инициалах[4].

Такого рода технические недочеты можно легко устранить при переиздании, которое потребуется через несколько лет, ибо эта книга — уникальный документ эпохи — скоро станет библиографической редкостью.

А. А. Долинина

Вартанов Ю.П. Еврейские палеотипы Российской Национальной библиотеки: Научное описание. СПб., 1996. 166с.

Издание данного Каталога является, безусловно, важной вехой в развитии книговедения и в первую очередь — еврейской библиографии. Специальные каталоги палеотипов (т. е. книг, напечатанных до 1551 г.) вообще редки. Это объясняется, очевидно, довольно большим (в сравнении, например, с инкунабулами) репертуаром издававшихся книг, тиражами изданий, доходившими до нескольких тысяч экземпляров и достаточно широкой представленностью палеотипов в фондах многих крупных книгохранилищ. Но все же традиция подобных каталогов применительно к латинской книге существует. И тут, в первую очередь, следует вспомнить описания наиболее близких нам «географически» коллекций Петербургского университета и Львовской научной библиотеки[5]. Отдельное описание коллекции *еврейских* палеотипов, насколько мне известно, выполнено впервые[6]. Однако инициативой в области составления каталогов еврейских палеотипов и ограничивается, с моей точки зрения, положительная сторона рецензируемой работы, чтение которой вызывает ряд серьезных вопросов и, увы, заставляет усомниться в профессиональной подготовке (как книговедческой, так и гебраистической) и в добросовестности автора. Целью данной рецензии не является «работа над ошибками» составителя Каталога, поэтому я ограничусь лишь отдельными замечаниями.

Методически, по-моему, совершенно неоправданно расширительное толкование самого термина «еврейские палеотипы». В современном книговедении принято считать «еврейскими» книги (как рукописные, так и печатные) на *любых* языках[7] и любой тематики, переписанные/напечатанные буквами **еврейского** алфавита. Данное положение естественно, логично и общепринято. По таким принципам построены и описания коллекций еврейских книг и выделены разделы еврейских книг в рамках более широких исследований (национальных библиографий или каталогов крупных собраний и т. д.). Поэтому, открывая «Еврейские палеотипы Российской Национальной библиотеки», ожидаешь описания книг, напечатанных буквами еврей-

---

[1] Например, известнейший в предвоенные годы оперный артист Н. К. Печковский, близкий друг А. А. Ахматовой профессор-паталогоанатом В. Г. Гаршин, профессор-филолог Б. Г. Ремизов и др.

[2] Например: Анна Павловна (Султан-Шах), с. 39; Ольга Петровна (Соловьева), с. 300.

[3] Например, при имени И. Ю. Крачковского отсутствуют ссылки на с. 162 и 332.

[4] Коковцев и Коковцов (второе правильно) — по всей книге; О. П. Соловьева и О. В. Соловьева (страницы соответственно 361 и 278).

[5] Каталог палеотипов. Из собрания Научной библиотеки им. М. Горького Ленинградского университета / Сост. А. Х. Горфункель. Л., 1977; Каталог палеотипов из фондов Львовской научной библиотеки им. В. Стефаника АН УССР/ [Сост. Р. С. Харабадот, Р. М. Биганский]. Киев, 1986; *Виноградова К. П., Якерсон С. М.* Новознайдени палеотипи. Дополнения до «Каталога палеотипов из фондов Львовской научной библиотеки им. В. Стефаника АН УССР» (Киев: Наук. думка, 1986) // Библиотека — Науци: Збирник наукових статей. Киев, 1990. С. 60—69.

[6] В вышеупомянутом приложении к Львовскому каталогу (сноска № 1) были описаны восемь еврейских палеотипов.

[7] Примерами таких языков могут служить идиш (сложившийся на базе верхненемецких диалектов во взаимодействии со славянскими элементами), ладино (на основе литературного испанского языка), еврейско-арабский (на основе литературного арабского языка), караимский яз.(на тюркской основе) и др.

ского алфавита в период с 01.01.1501 г. по 01.01.1551 г., хранящихся в вышеупомянутой библиотеке. Однако уже из Введения (с. 7—17), в котором говорится о «еврейских и латинско-еврейских палеотипах» или о «еврейских и гебраистических изданиях первой половины XVI в.» (с. 17)[1], становится понятно, что составитель расширительно понимает значение самого термина «еврейские палеотипы» и вследствие этого достаточно вольно формирует корпус включаемых в Каталог изданий. В результате в него оказываются включенными не только издания словарей и грамматик еврейского и арамейского языков с элементами текста на еврейском или по крайней мере еврейскими буквами (краткий титульный лист[2], название сочинения или хотя бы грамматические примеры на языке и в графике оригинала. Ср., например, № 1, 2, 64, 65 и т. д.), но и издания без единого употребления элементов еврейского шрифта. Я имею в виду грамматику Иоганна Бешенштайна (Виттенберг, 1518: № 4). Издание было осуществлено **полностью** латинским шрифтом (включая еврейские слова в латинской транскрипции), а для еврейских слов в книге были оставлены пробелы и конкретно в экземпляре РНБ они вписаны от руки. Включение этого латинского палеотипа в разряд еврейских и попытка «втиснуть» его описание в строгие и формализованные рамки Каталога[3] методологически, с моей точки зрения, неоправданно.

Очевидно, именно интересом к латинским изданиям по гебраистике, а не к еврейской книге объясняется тот факт, что изданию предпослан (в рамках Введения) очерк становления и развития христианской гебраистики в Европе (с. 8—16), а не очерк развития еврейского книгопечатания в первой половине XVI в., который, по-моему, был бы гораздо более уместным в подобном издании. Мотивируется это тем, что «собственно еврейские издания первой половины XVI в. по своему содержанию и форме оставались традиционными и практически неизменными по отношению к инкунабулам» (с. 7). Тут как-то и слов не хватает, чтобы выразить недоумение — Каталог охватывает издания из **шести** стран, в **пяти** из которых вообще не существовало еврейского книгопечатания в XV в., а в Италии в XV в. не существовало **ни одной** из тех типографий, издания которых отражены в Каталоге! Как же не охарактеризовать, хотя бы вкратце, возникновение в этих странах еврейского книгопечатания и не вписать в общий контекст развития европейско-еврейского книгопечатания деятельность данных типографий? В период палеотипов значительно расширился репертуар издаваемой литературы — был издан полностью Вавилонский Талмуд, были изданы отдельные трактаты Иерусалимского Талмуда[4], впервые стали издаваться каббалистические сочинения, занимавшие значительное место в духовном мире иудеев и, кстати, христианских гебраистов в XVI—XVII вв., появилось значительное количество изданий по точным наукам[5], книги на идише[6] и т. д. Отличи-

---

[1] При этом никакой расширительной спецификации в заглавии Каталога нет.

[2] Дополнительный титульный лист на еврейском яз. хотя бы формально может являться библиографическим признаком для включения в Каталог.

[3] Все описания в Каталоге составлены по единой схеме, включающей 22 унифицированные рубрики (подробно см.: «О принципах построения Каталога», с. 18—19), в связи с чем особенно странно выглядит, например, рубрика «Шрифт»: «Евр. квадратный, с элементами скорописи, вписанный от руки, — 3, 4 мм» (с. 26). Рукописный шрифт с элементами скорописи и параметрами высоты букв — это сугубо индивидуальная «находка» автора. Завершается данное описание рубрикой «Аннотация»: «Весь еврейский текст вписан от руки» (с. 27). Т. е. читай — никакого отношения к данному печатному изданию не имеет, а относится к истории бытования конкретного экземпляра. Отмечу, что составитель во Введении пишет, что в данном издании «весь еврейский текст, *по каким-то причинам* (курсив мой. — *С. Я.*) не напечатанный, вписан от руки...» (с. 10), но проанализировать эти причины попытки не предпринимает.

[4] В XV в. издавались лишь отдельные талмудические трактаты в Италии и в Испании. Первое полное издание — Даниил Бомберг, Венеция 1520—1523 гг. Об истории печатного текста Талмуда и значении изданий первой половины XVI в. см. подробно: *Rabinovitz R. N.* Ma'amar 'al hadpasat hat-talmud. Jerusalem, 1952; *Heller M.* Printing the Talmud: A History of the Earliest Printed Editions of the Talmud. New York, 1992.

[5] В XV в. были изданы лишь астрономические таблицы Мордехая Финци ([Мантуя, Авраам Конат, 1474—1477 гг.]) и астрономический календарь на 1496/97 г. ([Италия, Гершом Сончино, до 1496 г.]).

[6] Первое издание — Песаро, 1518 г.

тельной чертой еврейского книгопечатания в XVI в. является ведущая роль христианских типографов, в особенности венецианских (имена которых лишь перечисляются (с. 16)[1], в формировании рынка еврейской книги и т. д. Первая половина XVI в. — это самый важный этап в процессе перехода печатной книги от фазы эксперимента к фазе стабильного книжного производства, период, в который окончательно сформировался внешний вид печатной книги (обязательным элементом становится титульный лист, постепенно вытесняя колофон, стандартизируется система пагинации и пр.), выработался единый подход к стандартному печатанию сакральных памятников еврейской письменности (законченную единую форму приобрела единица цитирования текста Вавилонского Талмуда — лист со сторонами recto и verso; впервые была издана Библия с разбивкой текста *на главы*[2] и т. д.), произошло реальное вытеснение рукописной книги печатной с книжных рынков, значительно расширилась география еврейского книгопечатания[3] и т. д. Но, к сожалению, об этом ничего не сказано во Введении, как нет во Введении и обзора литературы о еврейском книгопечатании периода палеотипов, а сами описания экземпляров в каталоге не снабжены библиографией. А ведь существует немало добротных исследований по деятельности отдельных типографий и вообще бытованию еврейской книги XVI в., подробных каталогов, включающих описания и цитирование титульных листов и колофонов, и т. д.[4], не говоря уже о сводных библиографиях еврейской печатной книги (по крайней мере две из них имеются в фондах РНБ[5]), ссылки на которые, с моей точки зрения, просто необходимы в Каталоге подобного уровня. Отсутствие обзора научной литературы и полное отсутствие библиографии[6] создают ложное представление о степени изученности и учтенности еврейских палеотипов, а коллекция РНЦ как бы «повисает в воздухе», а не занимает положенное ей место в ряду других собраний (таких, как Бодлеянская библиотека в Оксфорде[7], библиотека С.-Петербургского филиала Института востоковедения РАН[8] и многих другие), печатные каталоги которых широко известны книговедам.

В подзаголовок к изданию вынесена рубрика «Научное описание» — слова, накладывающие на автора особые обязательства. Описания действительно детальны и подробны и в частности включают текст титульного листа с ла-

[1] При этом имя самого выдающегося издателя еврейской книги первой половины XVI в. Даниила Бомберга (Daniel Bomberg, 1483—1553) указано почему-то во мн. ч. — «это знаменитые издательства Сончино, Бомбергов...» (с. 16).

[2] Венеция, тип. Даниила Бомберга, 1517 г. Традиционное «масоретское» разделение библейского текста в еврейской традиции строится по книгам (24 книги), а Пятикнижия также по разделам, рассчитанным на трехгодичный (sĕdārīm) и одногодичный (pārāšiyyōṯ) циклы. Разделение текста на главы было заимствовано иудейской традицией из христианской изначально для облегчения аргументации в богословских диспутах и в дальнейшем, именно благодаря изданиям Бомберга, укоренилось в ней (не отменив и «масоретское» деление на разделы). О первопечатных изданиях Библии см. подробнее: *Ginsburg Ch.* Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible. London, 1897 (repr.: New York, 1966).

[3] 18 мест в XV в. (из которых в 5 было издано лишь по одной книге) — 42 в первой половине XVI в. (статистический подсчет сделан по: *Vinograd Y.* Table I. Number of Books Printed by Places and Year of Print // Thesaurus of the Hebrew Book. Listing of Books printed in Hebrew Letters since the Beginning of Hebrew Printing circa 1469 through 1863. Part I. Jerusalem, 1995. P. [24]—[37].

[4] Ср., например, публикации проф. А. Хабермана (A. M. Habermann): Ha-Madpisim Bene Soncino..., The Printers Sons of Soncino... Wien 1933; Ha-Madpiss Daniel Bomberg u-Reshimat Sifre Beth Defusso, The Printer Daniel Bomberg and the List of Books Published by his Press. Zefat, 1978; Ha-Madpiss Cornelio Adel Kind u-Beno Daniel u-Reshimath ha-Sefaraim Shenidpessu Al Jedehem, The Printer Cornelio Adel Kind, His Son Daniel And A List Of Books Printerd By Them. Jerusalem, 1980, и др.

[5] *Benjacob I. A.* Ozar ha-Sepharim. Thesaurus librorum hebraicorum tam impressorum quam manu scriptorum. Wilna, 1880; *Friedberg Ch. D.* Beth eked sefarim: Bibliographical Lexicon of the Whole Hebrew and Jewish-German Literature... 4 vol. Tel Aviv, 1951—1956.

[6] Исключение составляют редкие библиографические примечания к отдельным описаниям в Каталоге. Например, ссылки на M. Steinschneider и A. Marx в описании № 3 (с. 24).

[7] *Steinschneider M.* Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana. Berlin, 1852—1860.

[8] Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus Librorum Impressorum Hebraeorum in Museo Asiatico... Opera et Studio Samuelis Wiener. Fasc. 1—6. Petropoli, 1893—1918.

тинской транскрипцией, выходные данные с латинской транскрипцией и переводом на русский язык и русский перевод текста колофонов (увы, без текста оригинала). Эти части описания вызывают основные объективные нарекания в адрес автора — латинская транскрипция еврейских текстов изобилует таким количеством ошибок[1], а русские переводы настолько далеки от оригинала, что подчас возникает сомнение, понимает ли автор вообще транскрибируемые и переводимые тексты. Я позволю себе привести лишь некоторые примеры:

— полное игнорирование правила удвоения негортанного первого коренного согласного (dages forte) после определенного артикля ha, которое кажется особенно странным на фоне соблюдения правила удвоения согласного во всех остальных позициях;

— названию места издания в выходных данных многих книг предшествует вводное наречие פּה (Pō; 'здесь', 'тут'), которое повсеместно транскрибируется в Каталоге как «Pe» ('рот', 'отверстие', 'край чего-либо') и переводится словосочетанием «в общине» (с. 39, 63, 67, 68 и т. д.);

— в транскрипции титульного листа на с. 42 несколько ошибок: существительное Měḥabbēr ('автор') вместо глагола в пр. вр. 3-м лице ед. ч. м. р. с местоименным префиксом šehibbēr ('которую [книгу] сочинил'); неправильное положение существительного в status constructus «wĕhōrĕ'aṯ ha-sōḏ» вместо «wĕhōrā'aṯ has-sōḏ», и т. д.

Повторяю: ошибок такое количество, что исправить все в рамках рецензии просто невозможно, поэтому добавлю лишь в виде примеров еще несколько именно грамматических ошибок: darke вместо darĕkē (с. 24, 68); hallal вместо hallēl (с. 44); muggehet вместо muggahaṯ (с. 62); tosefat вместо tosefeṯ (с. 71); mĕsōraṯ вместо māsōreṯ (с. 103)[2], и т. д.

Как уже отмечалось выше, отдельные части текста (выходные данные и колофоны) переводятся Ю. П. Вартановым на русский язык, что значительно расширяет и функциональное значение книги, и круг ее потенциальных читателей. Особенно переводы колофонов — своеобразных полулитературных, полуинформативных источников — важны и интересны. Чисто информативная функция колофонов в первой половине XVI в. стала «дробиться» и постепенно переходить к титульным листам, которые, как правило, и завершались выходными данными. Колофоны палеотипов, частично дублируя информацию об издании или дополняя ее, являлись и текстами с серьезной художественной нагрузкой. Одной из основных особенностей средневековых текстов вообще и разбираемых в частности было использование метода скрытого цитирования — т. е. оригинальные мысли автора передавались умелым подбором прямых цитат или парафразом из Библии и, реже, постбиблейской литературы. Без понимания подобной «игры в бисер» нередко невозможна не только адекватная оценка литературных достоинств текста, но и правильное его прочтение. Разберу как пример транслитерацию и перевод первой фразы заглавия в описания № 30 (с. 68—69):

נבחר מעושר רב מרפא לשון. מכסף ומזהב דרכי נועם

Каталог:

Транскрипция (с. 68): Niḇḥār mĕ`ušār raḇ marpē' lāšōn. Mikkesep̄ umizzāhaḇ darkē nō`am. Перевод (с. 69): Богатейшая отборная [книга] «Исправление языка». Из серебра и золота — «Пути блага».

Данное предложение — парафраз библейского стиха из книги Притч 22,1: נבחר שם מעושר רב מכסף ומזהב חן טוב, («Имя лучше большого богатства, и добрая слава лучше серебра и золота»[3]), а названия книг взяты также из книги Притч, соответственно, 15, 4 и 3, 17 и переводить этот пассаж следует, естественно, исходя из стиля библейского оригинала: «Лучше большого богатства [книга] "Кроткий язык" и лучше серебра и золота

[1] Имеются ввиду именно ошибки, а не невнимательность, к которой можно отнести, например, отсутствие знаков долготы гласных в транскрипции (ср. с. 24, 31), дублирование слов (с. 42 — wĕ`aḥar), несовпадение грамматических форм в оригинале и транскрипции (напр. с. 71 — в оригинале niḏpas (ед. ч.) а в транскрипции niḏpĕsū (мн. ч.)), и т. д.

[2] Данная ошибка тем более странна, что транскрибируемый текст огласован в оригинале.

[3] Цитирование и перевод стиха по изданию: Священныя книги Ветхаго Завета в переводе с еврейского текста для употребления евреями. Т. 2. Берлин, 1913. С. 1106.

[книга] "Пути приятные"». Ю. П. Вартанов явно не чувствует этого и именно поэтому читает и соответственно транскрибирует словосочетание предлога с существительным מעושר (mē`ōšer) как mě`uššār — искусственная (т. е. не существующая в иврите) форма наст. вр. страд. залога в породе pu`al и избегает перевода данного слова.

Отмечу, что слово נאום (nĕ'ūm; 'изречение', 'речь'), встречающееся в Библии десятки раз (nĕ'ūm yhvh — 'изрек Господь') также, по видимому, не ассоциируется у Вартанова с Библией и переводится им как «деяние» (с. 24).

Как уже отмечалось выше, оригиналы колофонов Вартановым не публикуются, а оценить точность переводов без текста оригинала, естественно, достаточно трудно. Я не ставил перед собой задачи сличения перевода всех колофонов с оригиналом, но перевод одной из ключевых строк хорошо знакомого мне колофона издания грамматического сочинения Авраама Ибн Эзры פתח דברי (Pēṯah Dĕḇāray; 'Мое вступление', № 25[B]) вызывает серьезные сомнения в правильности и остальных переводов.

Колофон, строки 7—9[1]:

/ נדפס בבית האדון הנוצרי / בוויניציאה
הבירה שדגלה ארי / המדפיס עתה ספרא וספרי

Перевод в Каталоге (с. 63—64): «Напечатана в доме хозяина-христианина, — / В Венеции, столице, чей герб лев, — / Издающего ныне еврейские книги».

Строка 9 «Издающего ныне еврейские книги» в переводе Вартанова совершенно бессмысленна — издатель Даниил Бомберг, автор колофона типограф Корнелио Аделькинд и корректор Элия Левита уже много лет печатают еврейские книги и просто уведомлять об этом факте читателя нет необходимости. Данная строка имеет совершенно конкретный информативный смысл и исключительно важна для истории еврейского книгопечатания — перед нами один из наиболее ранних образцов анонсирования готовящихся к публикации книг. В строке сказано следующее: «Печатающий ныне [книги] Сифра и Сифре»[2]. И действительно оба эти сочинения были изданы Даниилом Бомбергом в этот же период (1545—1546)[3]. Ю. П. Вартанов, очевидно, просто не понял текст, и другого объяснения подобному переводу этой строки я не нахожу.

Все вышесказанное относится к уровню описания изданий, однако Каталог содержит и подробную характеристику состояния каждого экземпляра в рубриках: «Переплет», «Пометы и записи», «Владельческие записи», «Цензорские записи», «Дефекты». К сожалению, и эта часть работы никак не может быть признана удовлетворительной. Разберу это на примере описания лишь одного экземпляра, который попал ко мне в руки — это сборник респонсов (שאלות ותשובות) Соломона Ибн Адрета (Венеция 1545; Каталог № 33, с. 73):

Рубрика «Пометы и записи»: на тит. л. и в тексте многочисленные текстовые пометы на древнеевр. яз. ... На обороте последнего листа неразборчивая надпись и дата: 1626.

На обороте последнего листа действительно находится **цензорская** запись: Visto per me Renato da Mod[en]a 1626. Ю. П. Вартанов не смог ее прочесть, с моей точки зрения, не потому, что она написана беглым курсивом, а потому, что он не владеет в должной степени аппаратом справочной литературы по еврейской средневековой книге — в данном конкретном случае не знает работ по цензуре еврейских книг, в которых, в частности упоминается и вышеназванный цензор из Модены[4].

Рубрика «Владельческие записи»: на тит. л. в верхнем левом углу частично

[1] Цитируется по изданию: OHEL HAYIM. A Catalogue of Hebrew Manuscripts of the Manfred and Anne Lehmann Family. Volume Three: Printed Books. Incunabula and Sixteenth Century Books. Prepared By Shimon M. Iakerson. New York, 1996. P. 171 (SC 84).

[2] Sifra (арам. 'книга') и Sifrey (арам. 'книги') — два мидраша (т. е. сочинения жанра гомилетического или экзегетического толкования библейских книг) на книги Левит и Второзаконие.

[3] *Habermann A.* Ha-Madpiss Daniel Bomberg u-Reshimat Sifre Beth Defusso, The Printer Daniel Bomberg and the List of Books Published by his Press. Zefat, 1978. N 178, 179.

[4] Ср., например: *Popper W.* The Censorship of Hebrew Books. Introd. By M. Carmilly-Weinberger. New York, 1969. P. 133, 146. Кстати, Popper даже указывает на то, что подпись Renato de Modena зафиксирована на книгах, подписанных другим цензором, Camillo Jaghel, подпись которого на данном экземпляре Вартановым идентифицирована.

поврежденная надпись ... ד"ל ... קטן כספי הצעיר... ('Скудный деньгами, младший... праведна память его'). Надпись прочитана и, соответственно, переведена неверно. Первые ее слова — это распространенное клише владельческих записей, основанное также на библейском выражении (кн. Левит 22, 11), и читать ее следует קניין כספי, а переводить, соответственно, — 'приобретение на собственные средства'. Последние слова — это эвлогия, сопровождающая имя усопшего זכרונו /זכרו לברכה, записанная в виде аббревиатуры, и переводить ее следует — 'память его да будет благословенна'[1]. Но это действительно незначительные погрешности, на которых останавливаться не хочется. Важнее другое — на титульном листе и на листах 2a и 41a повторяется владельческая запись с именем אהרן בר מאיר (Aharon bar Me'iyr), которую автор Каталога не заметил — подпись всюду «вплетена» в буквенную пагинацию страниц. Подпись сделана теми же чернилами и тем же почерком, что и отмеченные Вартановым и процитированные выше «многочисленные текстовые пометы на древнеевр. яз.» и указывает непосредственно на имя их автора.

Рубрика «Владельческая печать» фиксирует печать Иосифа Соловейчика на л. 120 и 188, но не отмечает, что эта же печать стоит и на титульном листе...

Ко всему вышесказанному следует добавить, что из Индекса владельцев «выпало» 22 имени и, соответственно, пользоваться им практически невозможно; что Каталог издан очень скудно полиграфически — без единой иллюстрации; что компьютерный вариант еврейского шрифта, который был создан, как отмечает Вартанов, специально для этой работы (с. 19), очень плох — буквы слепые, плохо читаемые и совершенно не соответствующие современной форме академического еврейского шрифта (такое впечатление, что текст был набран на печатной машинке конца прошлого века); что профессиональная лексика в описании экземпляров вызывает массу филологических вопросов[2] и общая оценка рецензируемой книги становится достаточно очевидной. К сожалению, уровень «научного описания» еврейских палеотипов не делает чести ни автору книги, ни ее научному редактору, ни Российской Национальной библиотеке.

С. М. Якерсон

Кефалайя («Главы»). Коптский манихейский трактат / Пер. с коптского, исслед., коммент., глоссарий и указ. Е. Б. Смагиной. М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998, 512 с. (Памятники письменности Востока, CXV).

Появившийся в серии «Памятники письменности Востока» труд Е. Б. Смагиной безусловно является событием как для востоковедов, так и для историков религии. Ведь речь идет о *первом* переводе на русский язык и *первом* русском исследовании одного из самых важных и самых больших манихейских сочинений, значение которого для понимания манихейства едва ли можно переоценить. Не первый раз московская исследовательница обращается к этой теме, и подступами к этой работе уже были ее многочисленные статьи, опубликованные как у нас в стране, так и за рубежом (например, *Смагина*, 1993; она же, 1995; *Smagina*, 1992; id., 1994a; id., 1994b). Теперь же тот, кто взял на себя труд прочитать эту объемистую и весьма информативную книгу, особенно впервые прикасающийся к теме, получит достаточно полное представление не только о переводимом сочинении, но и о манихействе вообще. Автора по праву можно назвать пионером и открывателем

---

[1] Можно предположить, что Вартанов спутал ее с другой аббревиатурой — וצ"ל, в которой действительно имеется слово «праведник» (צדיק=צ).

[2] Ср., например, описание № 19 [VI], с. 55: «л. 18—492 внизу трачены жучком». Траченный — устаревшая форма, в значении «испорченный», «изъеденный» употреблялась лишь в сочетании со словом «моль» (траченный молью) и только по отношению к одежде и материи (ср.: Словарь русского языка / Ред. А. П. Евгеньева. М., 1984. Т. 4. С. 400). Отмечу, что книги страдают не от жучка, а от личинок, т. е. на с. 18—492 книги имеются ходы личинок насекомых.

манихейства для широкого отечественного читателя.

Рецензируемая работа состоит из пространного Введения, включающего в себя обзор источников, краткое жизнеописание Мани, очерк истории манихейства, изложение манихейского учения и т. д. (с. 9—50); основной объем книги занимает перевод коптского текста (с. 55—284), к которому примыкает комментарий (с. 286—360); далее следует глоссарий, в котором можно найти, как правило, довольно пространные объяснения важнейших манихейских терминов и мифологоческих реалий (с. 362—474); завершают книгу указатель терминов (с. 476—499), список литературы (с. 500—511) и резюме на английском языке (с. 512).

Отдавая должное многолетней кропотливой работе автора, тем не менее нельзя не отметить (лишь выборочно) и целый ряд недостатков рецензируемой книги.

I. Прежде всего бросается в глаза небрежное, а иногда и неточное **цитирование антиманихейских источников**, едва ли допустимое в научном труде. При подобном цитировании, когда ссылки даются (а то и не даются вообще) лишь на имя автора и на тома Патрологии, остается неясным, среди каких сочинений Феодорита Кирского, Леонтия Византийского, Тимофея Костантинопольского, Фотия, Петра Сицилийского, Агапия или Баребрея читатель должен искать собственно антиманихейские труды (с. 9—10). Часто не указываются страницы цитируемого сочинения, что затрудняет его нахождение; так, например, при упоминании латинской формулы отречения, которая занимает всего пару страниц издания, остается неясным, на что дается ссылка: или на два тома, или на том и страницу: PatrL, vol. 42, 65 (с. 10), однако и то, и другое неверно; вероятно, автор имел в виду текст, изданный в PL 65, 23—26; греческая краткая формула отречения была опубликована не в PatrGr 86, как пишет автор (с. 10), а в PG 100 (1321B—1324B). При этом следует заметить, что ссылки на Patrologia Graeca и Patrologia Latina (общепринятые сокращения PG и PL) для целого ряда сочинений теперь едва ли допустимы, поскольку в научный обиход уже давно вошли критические издания и текста Епифания (Holl, 1915—1933), и текста Серапиона (Casey, 1931), и греческих текстов краткой и пространной формул отречения (Ficker, 1906)[1] и т. д. Иногда автор ссылается на антологию А. Адама, не указывая ни страницы, ни названия текста. Так, например, на с. 24 читаем: «По антиманихейской легенде у него (т. е. Мани. — *А. Х.*) было три ученика: Фома, Ада, Герма (Adam)». Ссылки на Александра Ликопольского (по изданию Бринкмана, указанному в списке литературы) даются в разных и, как правило, неверных вариантах: там, где речь идет о Папосе (не Паппос, см. греч. Πάπος), первом из манихеев, достигшем Египта, ссылку: «(AlLyc, с. 13)» (с. 24) следует исправить на AlLyc, II, с. 4.17—18; там, где речь идет о том, что Мани находился в свите Шапура, ссылку «(AlLyc, 15.2.4)» (с. 25) следует исправить на AlLyc, II, с. 4.20—22; спустя несколько страниц при упоминании того же Папоса автор отсылает нас уже к антологии Адама: «[Adam, с. 4]» (с. 32). Бируни цитируется то по русскому (с. 10, 16), то по немецкому переводу, приведенному у Адама (с. 36); ср. «[Бируни, с. 432]» (с. 329), где непонятно, на какой из двух томов этого автора, указанных в библиографии, дается ссылка.

II. Цитирование манихейских текстов также не всегда отвечает общепринятой практике. Так, при ссылке на манихейские Псалмы указывается только страница, например: «[ManiPs, с. 15—20, 42—44]» (с. 17), однако следовало бы указывать номер псалма и страницу, что при точном цитировании должно было бы выглядеть так: [ManiPs/Bema/ 225, с. 14—18] или [ManiPs/Bema/241, с. 42—47]; последний текст автор причисляет к псалмам-плачам о смерти Мани (с. 17), в то время как псалом посвящен совершенно другой теме (о характере и содержании этого псалма см., например: Wurst, 1995, 120—122). При ссылке на Гомилии автор говорит о главах: «глава О распятии [ManiHom, гл. 42.7 и далее]» (с. 17), однако Гомилии цитируют не по главам

[1] При упоминании источников для изучения манихейства ничего не сказано о таком важном антиманихейском сочинении, введенном в научный оборот два десятилетия назад, как «Семь глав против манихеев», автором которых был, по всей вероятности, живший в первой половине VI в. Захария Митиленский (подробнее см.: Lieu, 1983).

(их всего несколько, а не 42), а по номерам страниц и строк, поэтому следовало бы: [ManiHom 42.9 сл.]; далее автор ссылается на Гомилии с указанием страницы, однако без указания строк и неточно. Так, например, на с. 25 читаем: «Оттуда [Мани] хотел направиться в Кушан... но, как сказано в Гомилиях [ManiHom, с. 42], в Кушан его не пустили». Однако на указанной автором странице об этом нет речи; правда, спустя несколько страниц эта тема появляется в очень лакунарном тексте: «Он пожелал [отправиться?] в Кушан, ...[запретил?] ему идти» (так осторожно восстанавливает текст Полоцкий: ManiHom, 44.11—12). Первое издание Кельнского манихейского кодекса занимает четыре выпуска ZPE, и когда автор пишет: «см. Henrichs-Koenen, 1975—1982, с. 80—85» (с. 19) и т. п., то читатель едва ли может догадаться, в каком из выпусков следует искать этот текст и относится ли эта ссылка к страницам самого кодекса или к страницам журнала, в котором он издан. Далее при обращении к этому кодексу автор ссылается уже на другое издание текста, однако часто без точных указаний, например: «Цитату из не дошедшего до нас "Откровения Сима" см. в Кельнском кодексе [Koenen-Römer]» (с. 289); или на оба издания (зачем?), при этом с ошибкой: «В Кельнском кодексе, с. 94—97 [Henrichs-Koenen, 1975; Koenen-Römer, с. 66—68]» (с. 291), что следует исправить на [Henrichs-Koenen, 1978, с. 115—117] и т. д. Иногда ссылки на источники вообще отсутствуют, как, например, в изложении манихейского мифа (с. 38—43).

Ссылаясь на среднеперсидский фрагмент M 294 (без указания на издание), автор говорит, что манихейские миссионеры дошли до Александрии (с. 24). Однако этот фрагмент содержит отрывок из гимна (см.: Boyce, 1960, 21). Фрагмент же исторического содержания, в котором речь действительно идет о миссии манихейского апостола Адды в Александрию, — это M 2/R I/ (для издания см.: Andreas-Henning, 1933, 301—302, для дополнений: Sundermann, 1981, 17—18). В следующем абзаце автор, рассказывая о том, что другой манихейский апостол Мар Аммо достиг со своей миссией Центральной Азии, ссылается на фрагмент M 2 «[Andreas-Henning, II, с. 301—302]». Действительно, во второй части этого фрагмента (конец R I, R II, V I и II) находится рассказ об этом событии, однако не на с. 301—302, как указывает автор (эти страницы содержат рассказ об Адде), а на с. 302—306. Далее, говоря о проникновении манихеев в Египет и возвращаясь к александрийской миссии Адды, автор ссылается уже на согдийский фрагмент *M 18223* (также без указания на издание, с. 32), не отмечая, что этот текст является не чем иным, как согдийской версией вышеупомянутого среднеперсидского текста M 2 (см.: Sundermann, 1981, 36—41).

III. Способ **цитирования современных авторов** не всегда точен и крайне затрудняет нахождение нужного места; см., например, при ссылках на монографии: «[Klijn]» или [Cumont-Bidez] (с. 289), [Schmidt-Polotsky] (с. 348) и т. д.[1] «Внешний вид коптских манихейских книг хорошо описали Х. Ибшер и Х. Й. Полоцкий [Schmidt-Polotsky, с. 82—90]» (с. 45), — говорит автор и на следующей странице приводит из этой статьи цитату в полторы строчки о превосходном качестве папируса (с. 46), повторяя при этом ту же сноску. Однако описание манихейских кодексов принадлежит только Ибшеру, и находится оно на с. 82—85, приводимая же цитата на с. 84[2]. Автор перечисляет несколько городов, которые Мани посетил во время одного из своих путешествий и «которые Х.-Й. Полоцкий... отождествляет с г. Фалькара (?) на р. Малый Заб» и т. д. (с. 25). Однако все приведенные отождествления принадлежат не По-

[1] Имя английского коптолога звучит Крам (Crum), а не Крум (с. 317, 326, 333).

[2] Здесь же читаем, что листы в кодексе были «сброшюрованы так, чтобы разворот выглядел аккуратнее: recto-recto—verso-verso—recto etc». (с. 45—46). Однако такое объяснение может быть понятно в лучшем случае папирологу, и изучающего, например, рукописи на бумаге лишь введет в заблуждение. Речь идет здесь о том, что двойные листы кодекса были сброшюрованы так, что сторона листа с горизонтальным направлением волокон накладывалась на аналогичную сторону другого листа, а на сторону листа с вертикальным направлением волокон накладывалась сторона листа с таким же направлением волокон; таким образом, на развороте книги всегда оказывались страницы с одинаковым направлением волокон.

лоцкому, о чем он сам пишет, а Шедеру (см.: ManHom, 44, прим. b).

IV. В использованной автором научной литературе есть досадные упущения. Так, например, для истории манихейства в Китае (с. 31) не указана книга Бридера (Bryder, 1985), для манихейства в Египте (с. 32—33) обе статьи Вергота (Vergote, 1944 и 1985), отмечая такой важный текст, как китайский манихейский трактат, опубликованный Шаванном и Пеллио, автор ни слова не говорит о том, что Зундерманн издал парфянскую версию этого сочинения, с которой и был сделан перевод на китайский (Sundermann, 1992).

V. В целом ряде случаев приходится сталкиваться не просто с небрежностью, а **с реалиями, которые источниками не засвидетельствованы**. Так, например, в разделе о проникновении манихейства в Александрию автор пишет: «О двух манихейских монастырях (для Избранников и Избранниц) и общине говорится в папирусе, конца III в. [Roberts, с. 38—46]» (с. 32). Однако в этом тексте, александрийское происхождение которого предположил Робертс, и близко не находим ничего подобного: анонимный церковный иерарх осуждает здесь мораль и ритуальную практику манихеев и предостерегает свою паству от того, чтобы манихеи, а особенно женщины, которые у них называются избранницы, обманом и лживыми речами не проникли в их дома (Roberts, 1938, N. 469, с. 42, стрк. 31—33).

«С начала IV в. свидетельства о манихеях связаны исключительно с Верхним Египтом», — продолжает автор, предполагая, что «эдикт Диоклетиана от 297 г. заставил их бежать из Александрии» (с. 32). Подобное утверждение едва ли имеет под собой основание. Ведь достаточно вспомнить два трактата «Против манихеев», написанные в середине IV в. в Нижнем Египте (Дидим Слепой в Александрии и Серапион в Тмуите), чтобы увидеть, что и здесь манихеи продолжали оставаться серьезной опасностью для церкви. Более того, коптские манихейские рукописи, датируемые IV—V вв., были найдены в Мединет Мади (Фаюмский оазис), что — конечно, если мы вслед за автором не будем думать, что это место находится в Верхнем Египте, «близ города Асьют» (Ликополь) (с. 14), — со всей очевидностью свидетельствуют, что в это время деятельность манихеев не ограничивалась только Верхним Египтом.

Далее читаем, что после того, как «средоточием деятельности манихеев» стал Верхний Египет, «главой египетской общины некоторое время был Афтоний» (с. 32—33, без указания источника этой информации). Однако мы не располагаем свидетельствами для такого утверждения; об Афтонии мы знаем лишь то, что он был одним из манихейских учителей в Александрии, ставшим настолько известным, что епископ Аэций специально прибыл к нему из Антиохии, чтобы с ним полемизировать (Philost. H. E. III. 15).

Автор сравнивает манихейское учение с мифологией текстов из Наг Хаммади и утверждает: «Перед нами одно из тех учений, которые А. Л. Хосроев определил как "александрийское христианство", но с той оговоркой, что здесь оно собственно не александрийское, а скорее сирийское» (с. 44). Однако тексты, выбранные мной для анализа александрийского нецерковного христианства, не являются сочинениями мифологического гностицизма и едва ли могут привлекаться для сравнения с манихейской мифологией.

VI. Иногда **расплывчатость и непродуманность формулировок и языковая небрежность** не позволяют понять, что же именно думает сам автор. Так, на с.13 читаем, что после того, как коптские рукописи были приобретены Шмидтом и Честером Битти, «в распоряжении исследователей» оказалось *шесть* манихейских текстов: «1. Трактат *Кефалайя* /учителя/ более 500 страниц; 2. *Живое евангелие* /или комментарии к нему/; 3. *Манихейская псалтирь*; 4. *Манихейские гомилии*; 5. *Собрание посланий Мани* и 6. *Жизнеописание Мани*». Между тем реальное число текстов достигает *семи*: автор не отмечает здесь существования еще одного сочинения, находящегося в собрании *Честера Битти* и до сих пор не изданного, а именно *Кефалайя мудрости моего господа Мани*, которое следует считать иным сочинением, нежели *Кефалайя учителя*; однако уже на с. 14 автор говорит, что «другая рукопись под заглавием *Кефалайя* хранится в собрании папирусов Честера Битти», а на с. 15

узнаем, что «некоторые различия (например, в постраничных заглавиях и т. п.) наводят на предположение, что берлинская и дублинская рукописи *Кефалайя* представляют собой два разных трактата»; наконец, дополнительную информацию находим на с. 49: «Судя по тому, что в "дублинских *Кефалайя*" есть различия с берлинским трактатом, под этим названием может подразумеваться даже не одна, а две или *более* (выделено мной. — *А. Х.*) книг с толкованиями различных положений доктрины» [1].

«Манихейский канон, — пишет автор, — состоит из семи книг, написанных на арамейском языке (за исключением среднеперсидского "Шапуракана")» (с. 35). Фразу можно понимать лишь в том смысле, что *Шапуракан* входил в число канонических сочинений, однако далее, на той же странице, при перечислении десяти книг, написанных самим Мани, находим *Шапуракан* стоящим на восьмом месте (следовательно, вне канона) с пояснением автора, что «не все из перечисленных книг — канонические, т. е. входят в указанный канон из семи книг», а на с. 286 уже прямо сказано, что «Шапуракан... не принадлежит к канону». Однако приведенный автором список из десяти сочинений (с пояснением: «вот в каком порядке они обычно перечисляются» — кем и где, не указано) является компиляцией из различных, как манихейских, так и антиманихейских источников, и, вероятно, это следовало бы пояснить.

Рассуждая о религиозном плюрализме в Месопотамии, автор пишет: «Наряду с зороастризмом были распространены христианство, христианские секты различного толка, в том числе гностики, митраизм, иудаизм (в еврейских общинах), пришедший из Индии буддизм» (с. 18). Хотелось бы узнать, по каким параметрам отделяет автор христианство от христианских сект и почему иудаизм был распространен только в еврейских общинах?

Автор говорит, что *Кельнский манихейский кодекс* датируют V—VI вв. (ср. с. 33, где речь идет уже о IV—V вв.) и что он содержит «более чем 100 страниц» (с. 12; ср. также с. 17), однако традиционная датировка этой пергаменной рукописи — IV—V вв. и содержит она 192 страницы.

Пытаясь решить проблему о первоначальном языке, на котором были написаны *Кефалайя*, и приводя различные точки зрения, автор пишет: «А. Баумштарк высказывается за прямой арамейский перевод» (с. 48); фраза лишена смысла и ее, вероятно, следует исправить: «Баумштарк высказывается за прямой (т. е. минуя греческий) перевод с арамейского на коптский». Сам автор, кажется, склоняется к тому, чтобы признать языком оригинала арамейский, поскольку «аргументы в пользу исходного арамейского текста представляются убедительными» (с. 49). Однако мы так и не знаем, какие это аргументы, если не считать бегло брошенной фразы со ссылкой на того же *Баумштаркa*: «В пользу арамейского оригинала говорят и некоторые несообразности, которые могут объясняться тем, что переводчик неправильно понял арамейское слово [Baumstark]» (с. 48).

VII. Далекоидущие реконструкции текста и неверные толкования. Текст берлинских *Кефалайя* дошел до нас в весьма поврежденном состоянии, и есть страницы, на которых читаются лишь отдельные слова или даже буквы [2]. Автор проделал гигантскую работу по восстановлению текста, дав не только русский перевод этих крайне разрушенных

[1] Следует заметить, что *Кефалайя* из собрания Честера Битти (теперь в Дублине) принадлежит другому кодексу, который насчитывал не менее 448 страниц (см. Funk, 1997, 145 сл.).

[2] Сохранность текста дублинских *Кефалайя* (см. пред. прим.) настолько плоха (подряд идут десятки страниц, которые вообще не читаются; достаточно взглянуть на фотографии в факсимильном издании текста: Giversen, 1986; коллеги, которые имели возможность видеть оригинал, говорят, что в нем едва ли можно разобрать большее, чем на фотографиях), что до сих пор никто из исследователей не отважился на издание. Вместо того, чтобы просто сказать, что ввиду катастрофически плохой сохранности текста его издание невозможно, автор, объясняя причины, по которым перевод этой рукописи не включен в ее книгу, и отмечая, среди прочего, плохую сохранность текста («правильно прочитать, восстановить и перевести такой текст — огромный труд»: с. 15), говорит и о большом объеме трактата, и о том, что мы имеем дело с другим трактатом.

страниц (см.: «В квадратных скобках — текст, восстановленный издателями; в двойных квадратных скобках — текст, восстановленный мной»: с. 49), но и коптский текст в *Комментарии*. В начале *Комментария* автор говорит о том, что первые страницы текста сильно повреждены, но «по сохранившимся строчкам и словам можно заключить, что на с. 2—4 кратко излагалась манихейская космогония», и «исходя из этого предположения, текст приблизительно восстановлен»; тут же в скобках находим пояснение: «Здесь реконструкция не претендует ни на какую точность: это просто попытка дать некоторое представление о содержании страниц» (с. 286). Встает вопрос: *зачем* и *кому* нужна подобная приблизительная реконструкция? [1] Ведь «некоторое представление о содержании (этих) страниц» мы уже получили, когда прочли, что здесь «кратко излагалась манихейская космогония», а для точного представления о манихейском космогоническом мифе мы располагаем источниками, которые дошли в гораздо лучшем состоянии, чем первые страницы Кефалайя. Вместе с тем, хотя автор и говорит, что в квадратных скобках даются реконструкции издателей, далеко не всегда это отмечено в переводе и комментарии. К сожалению, автор, в отличие от общепринятой практики научного перевода, не поместил в свой перевод греческие слова, находящиеся в коптском тексте. Так, например, текст начала 1-й главы (с. 9.11 сл.; Polotsky, 1935), который в издании выглядит так (даю русский перевод):

9.12 **О [приходе] апостола**

9.15. Первая глава (κεφάλαισν) эта та, [в которой] его ученики (μαθητής) [спросили его]
16. о его апостольстве (ἀποστολή) и его приходе в мир (κόσ[μος])
17. [каким] образом это произошло [.....] [его]
18. странствие по городам (κατὰ πόλις) и странам (χώρα), [в которые]
19. он был послан. Каким [образом] [.....
20. ..] сначала, до того как он избрал [свою Церковь] и т. д.,

в переводе автора выглядит следующим образом:

9.12 **О приходе апостола**

9.15. Первая глава — та, в которой его ученики вопросили
16. о его миссии и приходе в мир:
17. как произошло, [[зачем он был послан, и о]] его
18. странствии по разным городам и разным странам, когда
19. он был послан [[проповедовать свою надежду во время]]
20. первое, до того как он избрал свою церковь и т. д.,

В результате о тексте, в том виде, как он до нас дошел, можно получить довольно искаженное представление.

В комментариях автор часто неточен и избегает мест, которые требуют объяснения. Так, например, в 24-й главе (с. 70.8—76.14), название которой в рукописи стерто и текст которой дошел в крайне фрагментарном состоянии, автор заполняет практически все лакуны без того, однако, чтобы подробно объяснить это в комментарии. Несмотря на плохую сохранность текста [2] тем не менее очевидно, что на с. 70.1 сл. речь идет не о «пяти стадиях освобождения света из смешения» [3], как пишет автор на основе своих реконструкций (с. 314—315), а, скорее всего, о манихейском представлении о времени: период первоначального разделения света и тьмы, когда времени еще не существовало (1), период создания мира (2), период су-

[1] См., например, на с. 4 *Кефалайя* реконструкцию строк 10—15, которые в коптском тексте совершенно не читаются, и повсюду т. п.

[2] По этой причине Нагель (Nagel, 1974, 205), исследуя представление манихеев о времени, оставил этот текст вне рассмотрения.

[3] Если речь идет о «пяти стадиях освобождения», остается непонятным, что означает «шестое» (без квадратных скобок) в переводе автора (75.32). Слову *шестое*, как я предположил на основе своего толкования содержания пассажа, нет места в этом контексте (см. Polotsky [Das sechste ist]...), и Вольф-Петер Функ, вносящий сейчас исправления в издание Полоцкого, в письме от 23.12.96 сообщил мне, что также, но по другим причинам, не может согласиться с этой реконструкцией.

ществования мира (3), период уничтожения мира (4), период конечного разделения света и тьмы, когда время перестанет существовать (5).

Другой пример неудачного комментария — на этот раз для текста, который практически не имеет лакун — это 57-я глава (с. 144.13 сл). Как показывает многочисленный параллельный материал из других глав *Кефалайя*, речь идет здесь о пяти планетах, названных здесь «владыки и путеводители» (145.8—9; в переводе автора: «властители и вожатые»), каждая из которых ответственна за определенный период человеческой истории; чем выше расположена планета, которая господствует над миром, тем дольше живут люди, тем лучше они в моральном отношении. Это причудливое представление, надежно засвидетельствованное астрологическими текстами, как и представление о том, что планеты находятся над сферой Зодиака, отраженное среди прочего и в зороастрийских текстах, заслуживало бы большего комментария. Однако автор говорит по этому поводу лишь несколько слов: «*Властители* и *вожатые* — очевидно, архонты» (с. 337; о понятии *архонт* читатель может справиться в *Глоссарии* на с. 371—373); далее (145.10 сл.) речь идет все о тех же планетах, каждая из которых ведает своим сроком, однако автор комментирует это следующим образом: «Разряд ангелов, ведающих разделением времени...» (с. 337).

Цитированная в рецензии литература, не указанная в Библиографии Е. Б. Смагиной

Bryder, 1985 — *P. Bryder*. The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology. Lund, 1985.

Casey, 1931 — Serapion of Thmuis. Against the Manichees / Ed. by R. P. Casey. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1931 (HTS 15).

Ficker, 1906 — *G. Ficker*. Eine Sammlung von Abschwörungsformeln // ZKG. 28. 1906. P. 443—464.

Funk, 1997 — *W.-P. Funk*. The Reconstruction of the Manichaean Kephalaia // Emerging from Darkness: Studies in the Recovery of Manichaean Sources / Ed. by P. Mirecki and J. BeDuhn. Leiden: Brill, 1997. P. 143—160 (NHMS, 43).

Holl, 1915-1933 — Panarion. Bd. 1—3 / Hrsg. von K. Holl. Berlin: Akad.-Verlag, 1915—1933 (GCS, 25, 31, 37).

Lieu, 1983 — *S. N. C. Lieu*. An Early Byzantine Formula for the Renunciation of Manichaeism — The Capita VII contra Manichaeos of «Zacharias of Mitylene» // JAC. 26. 1983. P. 152—218.

Sundermann, 1992 — *W. Sundermann*. Der Sermon vom Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus: Edition der parthischen und sogdischen Version. Berlin: Akad.-Verlag, 1992 (Berliner Turfantexte, 17).

Vergote, 1944 — *J. A. L. Vergote*. Der Manichäismus in Ägypten [впервые по-голландски в 1944 г.]: Der Manichäismus / Hrsg. von Geo Widengren. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. S. 385—399 (WdF 168).

Vergote, 1985 — *J. A. L. Vergote*. L'expansion du manichéisme en Égypte // After Chalcedon: Studies in Theoloogy and Church History offered to Prof. Albert van Roey for his 70-th Birthday / Ed. by C. Laga, etc. Leuven, 1985 (OLA, 18).

А. Л. Хосроев

Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада / Пер. К. Богуцкого. Киев: «Ирис»; Москва: «Алетейя», 1998. 625 с.

Внушительное собрание переводных текстов, во вступительной статье к которому составитель заявляет, что «предлагаемая читателю книга является *самым полным в мире* (курсив мой. — *А. Х.*) изданием текстов Гермеса Трисмегиста» (с. 9), не может не вызвать интереса, тем более что герметические тексты, практически неизвестные отечественному читателю, не только переведены, как сказано в аннотации, «с древнегреческого, латыни, французского, немецкого, английского, польского», но и снабжены комментарием[1]. Оглавление,

[1] Впрочем, сразу настораживает заявление составителя о том, что «от фундаментальных исследований Андре Фестюжьера — четырехтомного "Герметического Свода" и четырехтомного "Откровения Гермеса Трисмегиста" — настоящее издание отличается тем, что в нем значительно сокращен критический материал...» (с. 9), как если бы такой краткий комментарий и являлся основной заслугой рецензируемого собрания.

открывающее книгу (с. 5—7), дает общее впечатление о структуре работы: в первой части, состоящей из разделов «Высокий герметизм» (с. 13—218) и «Низкий герметизм» (с. 221—318) — составитель, по его словам, придерживается классификации, предложенной еще Ф. Ф. Зелинским (с. 10), — находятся переводы самих текстов; во второй, под названием «Герметические штудии» (с. 321—555), приведен ряд исследований, как русских, так и зарубежных, посвященных проблемам герметизма; завершают книгу Комментарии (с. 556—620) и Библиография (с. 621—624). Столь солидный подбор материала можно было бы действительно приветствовать, — и факт, что книга приобретена многими научными библиотеками Петербурга, казалось бы, говорит сам за себя, — но...

Разочарование и недоумение наступает уже при чтении раздела «От составителя» (с. 9—10), в котором, как, впрочем, и далее на протяжении всей книги, читатель напрасно будет искать объяснения того, что же сам составитель понимает под термином «герметизм», когда и где, по его мнению, он возник, каким было учение, или учения, герметистов и т. п. Очевидно, что г-н Богуцкий и не ставил себе этой цели, поскольку сразу же (с. 13 сл.) после полутора страниц введения, где кроме общих фраз едва ли можно найти полезную информацию, он принимается за перевод, в первом примечании к которому говорит: «Перевод выполнен в основном с французского языка по изданию A.-J. Festugiere (и A. D. Nock), "Corpus Hermeticum", Paris, Les Belles Lettres, 1945—1954, в 4-х т.[1] и сверен с древнегреческим и латинским текстом по тому же изданию...». Тут же неизбежно возникает вопрос: если автор знает греческий и латинский, почему и зачем он переводил с французского? «Особенно важные и сомнительные (sic. — *А. Х.*) фрагменты, — продолжает Богуцкий, — переведены с древнегреческого или латинского языков и сверены с французским и английским переводами» (с. 13), однако это утверждение следует признать недобросовестным: для того, чтобы увидеть, что автор не имеет ни малейшего опыта работы ни с древними текстами, ни с современной научной литературой, достаточно взглянуть как на сам текст перевода, так и на примечания. Здесь г-н Богуцкий постоянно демонстрирует удивительное незнание элементарных реалий, что едва ли простительно для взявшегося за столь серьезное дело и претендующего на знание древних языков. Приведу выборочно некоторые пассажи.

Среди герметических фрагментов встречаем название сочинения «Кирилл, против Юлия» (с. 212). В действительности же речь идет здесь о полемическом трактате Кирилла Александрийского на книги императора Юлиана (Отступника) «Против галилеян», т. е. христиан.

Среди авторов, чьи труды сохранили нам фрагменты герметических алхимических сочинений, назван некий «Зосима из Феб» (с. 296). На самом же деле речь идет о Зосиме Панопольском, или Фиванском (т. е. *из Фив*), алхимике III—IV вв. В одном из пассажей из сочинения Зосимы «О букве омега» читаем: «Рассмотри также картину, изображенную Витией (Bitos)...» (с. 293; никакого комментария). Составителю, вероятно, невдомек, что слово *вития* — замечу, славянского происхождения (см., например, словарь Фасмера) — вызывает иные ассоциации и не имеет ничего общего с именем собственным Βίτος[2];

[1] Верная ссылка на это издание должна была бы выглядеть так: Corpus Hermeticum / Texte établi par A. D. Nock et trad. par A.-J. Festugière. T. 1—4. Paris: Les Belles Lettres, 1945—1954 (ср. также с. 621). Сразу следует заметить, что ни здесь, ни далее во всей книге мы не находим никакой диакритики во французском и немецком текстах, что, возможно, лежит отчасти и на совести издательства. Книга пестрит опечатками, например: Моссиньон (с. 10) для Massignon, ср. далее Massignon Lous вместо Louis (с. 535); «Мы приносим свои извинения *на* несовершенство перевода...» (с. 10) вместо «*за* несовершенство» (если, конечно, перед нами не особый стиль автора); duvia вместо dubia (с. 218); Эпитемей (с. 292) вместо Эпиметей; Mainard Louis (Библиография: с. 621) вместо Menard (ср. с. 368); Поймадр (с. 450) вместо Поймандр; The fascimile edition of the nag-hammadi codices (с. 600) вместо The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices и т. д. и т. п.

[2] По поводу различных возможностей понимания этого имени и отождествления этого за-

последнее следовало бы по-русски передавать как *Вит* (или *Бит*). Переведенное с французского примечание к другому пассажу из того же сочинения, в котором обыгрываются греческие омонимы ὁ φώς «муж(чина)» и τὸ φῶς «свет» (на с. 293), у Богуцкого получает следующий вид: «Игра слов: *фос* с "о" кратким обозначает человека — *фос* с "о" долгим обозначает свет...» (с. 594, прим. 12). Однако «о» в обоих случаях долгое, и элементарное знание греческого не позволило бы составителю сделать такой ошибки.

На с. 256 составитель дает свое примечание, которое можно назвать образцом бессмыслицы. Перевод текста магической молитвы гласит: «Господи, я воспроизвожу твой образ семью гласными: а, ээ, еее, иииии, ооооо, уууууу, ооооооо»; этот пассаж комментируется так: «*О* закрытое, среднее между "о" и "е"; *е* не йотированное, а закрытое, между "э" и "и"; второе *о* закрытое, среднее между "о" и "у"». Речь идет всего-навсего о семи греческих гласных α, ε, η, ι, ο, υ, ω, и остается неясным, для кого (может быть, для практикующих магов, которые при произнесении молитвы должны следовать инструкциям г-на Богуцкого) предназначены подобные фонетические экзерсисы. Сходный комментарий см. на с. 258.

На с. 584 читаем: «В 806 г. Жорж Синцель (George Syncellos) впервые упоминает более обширный сборник под общим названием "Кираниды"...» Речь, конечно, идет о византийском хронисте Георгии Синкелле.

На с. 613 находим ссылку на трактат Климента Александрийского под названием «Переплетения». Если уж составитель не захотел оставить общепринятого и понятного всем названия «Строматы», следовало бы использовать встречающееся в русской традиции название «Ковры».

На с. 390 в переводе работы Л. Менара читаем: «Так, в надписи в храме в Саиз, цитированной Плутархом и Проклом, Нэйс (Neith) провозглашал...» Речь идет не о каком-то мужском персонаже, а о великой богине Саиса (Нижний Египет) *Нейт*.

На с. 394 находим другое странное утверждение: «Согласно Евсевию, Фта была рождена из яйца, вышедшего изо рта Кнеф». Речь идет не о женском персонаже, а о рождении одного из главных богов египетского пантеона *Пта*, которого греки отождествляли с Гефестом; этот миф дошел до нас в изложении Евсевия, однако приведенную составителем ссылку на этого автора (с. 601, прим. 27) следует исправить и читать не Eusebe, «Praep. evang.», III, ii, а Eus. Pr. Ev. III.11,45[1].

На с. 416 наталкиваемся на еще более примечательное место: «Этот персонаж, Мом, не лишен сходства с Сатаной из книги Джоба...» Речь идет, однако, о библейской книге *Иова*. Хорошо, что г-н Богуцкий переводил с французского, а не с английского, иначе мы бы, вероятно, получили известный анекдотический вариант перевода сочетания The Book of Job как «трудовая книжка». Ср. также «Сет, сын Адама» (с. 462 сл.) вместо *Сиф*, «видение Иезехиля» (с. 582, прим. 22) вместо *Иезекииля*, «у Сарапьейона (Sarapieion)» (с. 293) вместо в *Серапее* (τῷ Σαραπείῳ), т. е. в храме Сераписа[2] и т. д.

Примеры разнобоя в написании одного и того же имени, что также свидетельствует о том, что для составителя за ними едва ли стоят какие-то прочные ассоциации, столь многочисленны, что их перечень занял бы, наверное, целую страницу. Вот некоторые из них: Сарапиз (с. 405) и Сарапис (с. 425); Василидес (с. 437) и Василид (с. 440);

гадочного персонажа см., например: Zosimos of Panopolis On the Letter Omega / Edited and translated by H. M. Jackson. Missoula: Scholars Press, 1978.

[1] На с. 171 (ср. с. 577, прим. 51): Птах-Гефест.

[2] Весь пассаж из книги Зосимы в переводе Богуцкого выглядит так: «Все это мы находим в библиотеке Птолемеев, и в каждом храме делаются хранилища писаний, в частности у Серапьейона, когда он попросил Асеназа...» Однако перевод, который к тому же нуждается в комментарии вследствие того, что греческий текст здесь весьма лаконичен, должен быть таким: «(Книги, содержащие) эти (толкования) можно найти в библиотеках Птолемеев, они положили это на хранение в каждом святилище, прежде всего в Серапее, в то время, когда он (имеется в виду Птолемей II Филадельф, при котором был начат перевод, известный как Септуагинта. — *А. Х.*) попросил Асену...» (об этом имени см. с. 594, прим. 9).

Гермас (с. 392) и Герма (с. 556); Поймандрэс и Поймандр (с. 394). Ср. также на с. 602, прим. 45: «христиане, опираясь на систему Евгемеры» (как если бы речь шла о каком-то женском персонаже) вместо *Евгемера*.

Переводы г-на Богуцкого с французского также содержат ошибки, неточности и выдают все то же незнание реалий. Так, переводя комментарий А. Д. Нока, причем произвольно его сокращая без того, чтобы это отметить, и не давая никакой ссылки (следовало бы: Nock—Festugière, CH, I, 43), составитель пишет: «Он (автор трактата III из герметического корпуса. — *А. Х.*) любит высокие слова и стиль *септуагинты*, как называют греческие варианты *экклесиаста* за их крайнюю запутанность» (с. 560). Фраза, лишенная в этом виде всякого смысла, при правильном понимании должна была бы звучать так: «Он любит высокие слова и стиль *Септуагинты*, и здесь нельзя не вспомнить (qu'on se rapelle...) крайне темный стиль греческих переводов *Экклесиаста*».

Хотя у издательства была возможность воспроизводить оригинальный греческий текст, о чем свидетельствуют отдельные греческие слова, иногда встречающиеся в книге[1], составитель предпочел транслитерировать греческие слова (в большинстве случаев неверно и вразнобой[2]) русскими буквами. Так, один из пассажей трактата V герметического корпуса в переводе Богуцкого, выполненного с французского по изданию Нока—Фестюжьера (см. прим. на с. 13 рецензируемой книги), гласит: «Итак, о сын мой Тат, проси сначала Господа и Отца, одного (*эн*), из которого вышло Единое (*эис*)...» К переводу дается комментарий, где находим такой греческий текст в русской транскрипции: «То моно кай [ух] эни агато [алл аф у о эис] по изданию Скотта...» (с. 34). Между тем греческий текст в издании Нока—Фестюжьера (I. с. 65. 16—18) имеет следующий вид: σὺ οὖν, ὦ τέκνον Τάτ, εὔξαι πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ, πατρὶ καὶ μόνῳ καὶ οὐχ ἑνί, ἀλλ' ἀφ' οὗ ὁ εἷς..., что в переводе должно было бы выглядеть так: «Итак, дитя Тат, молись прежде всего единственному Господу и Отцу, — не Единому, но тому, от которого (происходит) Единое». Остается неясным, какой текст взял составитель за основу своего перевода и чем может помочь пониманию текста такая ущербная греческая транскрипция? Полезнее было бы перевести весьма информативное примечание Фестюжьера к этому трудному пассажу (см. Nock—Festugière, I, 40, n. 17 и I, 62, n. 4).

Примечания, принадлежащие авторам «герметических штудий», не выверены и едва ли в таком виде пригодны. Так, например, составитель переводит на с. 542—555 одну из глав двухтомной книги Торндайка (в оригинале vol. 2, с. 214—228), нисколько не заботясь о том, что воспроизводимые им примечания автора оказываются вырванными из контекста. Что должен делать читатель, когда сталкивается с отсылками вроде следующих: «Более детально об этом см. Lippmann, 1919, с. 357—359» (с. 616, прим. 1) или «Riccard, 119» (с. 617, прим. 8)?

Подбор исследований, помещенных в разделе «Герметические штудии», весьма случаен. С какой целью составитель включил сюда, например, отрывок из книги Б. А. Тураева «Египетская литература»[3], который, как, впрочем, и вся книга, к теме не имеет никакого отношения, остается неясным. Создается впечатление, что Богуцкий совершенно не знает новой научной литературы по герметизму. Ведь вместо того, чтобы переводить главу о Гермесе из квазинаучной книги Рене Генона (с. 454—465), полезнее было дать отрывки из фундаментального исследования Фовдена[4], из которых читатель (как, впрочем, и

[1] Правда, нет, кажется, ни одного, в котором бы не было сделано ошибки; см., например, с. 385, 412, 509, 528, 610.

[2] Например, «гермэнео, "интерпретировать"» (с. 580, прим. 6) для ἑρμηνεύω и «ерменеос — "толкователь"» (с. 594, прим. 8) для ἑρμηνεύς; ср. постоянное отсутствие в транскрипции показателя густого придыхания и долгот, никакого различия между φ и θ (обе через русское *ф*: см., например, фейон для θεῖου на с. 593 (прим. 1) и фос для φῶς на с. 594 (прим. 12)) и т. д.

[3] Верная ссылка на это издание должна была бы выглядеть так: *Тураев Б. А.* Египетская литература. Т. 1. М.: Издание Сабашниковых, 1920. С. 35—39.

[4] *Fowden G.* The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind. Cambridge: Cambridge Univ.Press, 1986.

сам составитель) мог бы получить ясное представление о том, что такое герметизм.

Библиография, иногда с попыткой ее аннотировать[1], составлена крайне непрофессионально и свидетельствует о том, что Богуцкий зачастую книг этих в глаза не видел, а некоторые из них просто выдумал. Так, например, в разделе «Последние переводы "Герметического свода"» находим указание на книгу (воспроизвожу как в оригинале): Mahe, J. P. Hermetisme en Haute-Egypte. — Quebec, 1978. — 1982. — С. 273—406. Однако такой книги не существует. Есть двухтомный труд Ж.-П. Маэ, правильная ссылка на который была бы: *Mahé J.-P.* Hermès en Haute-Égypte. T. 1. Québec: Les Presses de l'Univ. Laval, 1978. P. 64—87; T. 2. Québec, 1982. P. 152—207 (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. «Textes». 3, 7). В следующем разделе «Тексты из кодекса (какого? — *А. Х.*) Наг-Хаммади» находим ссылку: Bibliotheque Copte de Nag Hammadi. — Quebec, 1985. Такой книги также не существует. Это название многотомной серии, которая начала выходить в 1977 и продолжается по сей день. The Facsimile (не Fascimile, ошибка, которую мы встретили уже раньше, и попавшее в русский язык слово *факсимиле*) Edition of the Nag Hammadi Codices (Leiden, 1974) также не является собственно изданием конкретного кодекса, а названием серии; правильным было бы: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Codex VI. Leiden: Brill, 1972. Ср. также Wincenty Myszor в библиографии, где имя принято за фамилию и т. д.

Как заявлено (издательством? автором?) на последней странице, книга является *научно-популярной*. Надеюсь, что приведенные замечания в достаточной мере показывают, что понятие *научная* едва ли может быть применимо к рецензируемой книге.

А. Л. Хосроев

[1] См., например, аннотацию на издание Нока—Фестюжьера: «Перевод на французский дословный и не очень читабельный (sic. — *А. Х.*)» (с. 621).

Об американском издании дунганских (хуэй) сказок. В связи с выходом книги: Li Shujiang (李樹江), Karl W. Luckert. Mythology and Folklore of the Hui, a Muslim Chinese People. New York: State University of New York Press, 1994. 459 p.

Среди востоковедных дисциплин, начало которым было положено в стенах Ленинградского Института востоковедения, нужно назвать и дунгановедение. Название этой особой отрасли синологии связано с именем А. А. Драгунова, который вместе со своей женой Е. Н. Драгуновой впервые исследовал язык среднеазиатских дунган и опубликовал в «Записках Института востоковедения» (1937, т. 6) первую статью о «дунганском языке», ранее появившуюся на немецком языке в издающемся в Праге журнале «Archiv Orientalni» (1934. Vol. 8. N 1). Почти одновременно с А. А. Драгуновым дунганами заинтересовался другой ленинградской синолог — Б. А. Васильев, который ездил в Киргизию в начале 1930-х гг. для знакомства с фольклором среднеазиатских дунган. В те же годы дунганским языком начал заниматься и Е. Д. Поливанов, подготовивший ряд исследований по грамматике.

Постепенно в Киргизии и Казахстане, где живут дунгане, выросли свои национальные кадры — историки, лингвисты, фольклористы. Многие из них были непосредственно учениками А. А. Драгунова. Так постепенно и сложилось дунгановедение. Уже в послевоенные годы к изучению культуры дунган обратились и иностранные ученые: японский профессор Хасимото Мантаро, австралийская исследовательница С. Дайер-Римская-Корсакова и др., т. е. из чисто российской науки дунгановедение стало международной дисциплиной.

Как известно, предки среднеазиатских дунган пришли из Северо-Западного Китая в 70-х гг. XIX в. Бóльшая часть их была выходцами из пров. Ганьсу, меньшая — из Шэньси. Они принесли в Среднюю Азию не только новые сельскохозяйственные навыки (культуру рисосеяния), но и свой язык, и фольклор. Происхождение слова «дун-

гане» до сих пор неясно. Достоверно, что оно было известно в Синьцзяне и оттуда уже пришло в Среднюю Азию. Сами дунгане называют себя *ло хуэй хуэй* — букв.: «почтенные мусульмане». И тут начинаются всякие сложные проблемы. Дело в том, что сейчас (после 1949 г. и образования КНР) в Китае нет народа дунгане, там принято название *хуэйцзу*. До этого все мусульманские народности объединялись под единым названием *хуэйминь*, т. е. «мусульманские народы», так употреблял этот термин и Сунь Ят-сен.

Хуэйцзу, в отличие от других народов, не имеют своего языка, от китайцев они отличаются только религией. Хуэйцзу в Пекине говорят на том же пекинском диалекте, что и местные китайцы, а в провинциях Ганьсу или Нинся — соответственно на диалектах этих провинций и т. д. Но ведь китаец, принявший католичество, не становится французом или итальянцем, а остается китайцем-католиком. Почему же китаец, перешедший в мусульманство, меняет свою национальность? Видимо, следует говорить, что в Средней Азии за прошедшее столетие дунгане сформировались в особую народность, резко отличную от окружающих их тюркских народов. Но произошло ли это в Китае и когда — вопрос крайне сложный. Как своеобразная этническая группа хуэй сформировалась явно много позже всех остальных народов Китая, как считают историки и этнографы, видимо не ранее XIII в. Профессор Н. Н. Чебоксаров — антрополог, обследовавший хуэй, пришел к выводу, что «для хуэй (при общем преобладании северо-китайского типа) характерно сложное переплетение различных монголоидных, преимущественно тихоокеанских, элементов с европеоидными примесями, принадлежащими главным образом к индо-памирской группе. Это отражает, конечно, сложную историю хуэй, в которой наряду с китайскими (*хань*) группами приняли участие иранская, тюркская, возможно, маньчжурские и монгольские, а на юге также арабские и малайские этнические элементы»[1].

Этнографы делят хуэй, разбросанных по разным провинциям Китая, на три группы: самую многочисленную северную или северо-западную (провинции Нинся, Синьцзян, Цинхай, Ганьсу, Шэньси население хуэй района Пекина и Тяньцзиня), юго-восточную (г. Шанхай, Гуанчжоу и др.) и особую юго-западную, которую составляют хуэй, живущие в провинциях Юньнань и отчасти в Сычуани. В совершенно особую группу следует, видимо, выделить хуэй, живущих на острове Хайнань, которые, возможно, являются потомками тямов, говоривших на одном из аустронезийских языков и частично исповедовавших ислам. После окончательного завоевания Тямпы вьетнамцами в XVII в. часть тямов будто бы бежала на остров Ханьнань, где сейчас и живут их потомки. По словам кантонских этнографов, с которыми беседовал автор этих строк, хайнаньские хуэй говорят на совершенно непонятном языке, ничего общего не имеющем с китайским. Правомерность их зачисления в народность хуэй (*хуэйцзу*) — вопрос далеко не бесспорный.

В такой ситуации вопрос о фольклоре хуэй тоже становится крайне сложным. Обычно фольклором той или иной народности считается вся сумма бытующих среди ее представителей устных произведений независимо от их происхождения. Фольклор же народа, не имеющего своего языка, явление крайне сложное. В науке известны споры о том, что такое молдавский фольклор в сравнении с румынским или карельский в сравнении с финским, языковые различия в обоих случаях крайне незначительны, карелы отличаются от финнов, как и хуэй от китайцев, по религиозному принципу, и, видимо, во всех подобных случаях, когда речь идет о традиционном фольклоре, следует говорить о совместном творчестве.

Хуэй, как правило, живут рядом с китайцами, часто в соседнем доме. Одну и ту же сказку можно услышать и от китайца, и от представителя народа хуэй. Будучи в 1991 г. в Нинся, автор этих строк записал несколько вариантов преданий о героях Троецарствия, в одних случаях рассказчики были хуэйцзу, в других — китайцы. Никаких различий, связанных с разными религиоз-

[1] *Чебоксаров Н. Н.* Антропологический состав населения // Народы Восточной Азии. М., 1965. С. 87.

ными верованиями или особенностями быта, в их повествованиях нельзя было усмотреть. В этой ситуации издание фольклора хуэй представляет особую сложность.

Предания хуэй впервые записали русские ученые-путешественники. В 1884—1886 гг. Г. Н. Потанин записал в Западном Китае три варианта предания о приходе мусульман в Китай [1], в 1910 г. граф А. П. Беннингсен записал в Синьцзяне в г. Курля и в Улясунтае еще два варианта предания о происхождении дунган [2]. А начиная с 30-х гг. в Киргизии и Казахстане ученые стали записывать фольклор дунган, потомков выходцев из Ганьсу и Шэньси. В Китае же о фольклоре хуэйцзу заговорили лишь в последние десятилетия, т. е. после «культурной революции». В 70—80 гг. появились специальные сборники сказок и песен народа хуэйцзу, до этого было опубликовано лишь пять сказочных текстов и небольшой сборник песен (1959).

Если ранее западный читатель не мог познакомиться с фольклором народа хуэй, то теперь благодаря сотрудничеству китайского ученого Ли Шу-цзяна и американского этнографа Карла Лакерта у него появилась такая возможность. Предлагаемый западному читателю сборник содержит научное введение (с. 3—32), написанное К. Лакертом, и переводы ста двадцати трех мифологических и сказочных текстов, сделанные с китайского.

Как у народности, сложившейся чрезвычайно поздно, в средние века, у хуэй практически нет собственной развитой мифологии, как нет ее, например, у также поздно сложившейся русской народности (есть лишь общеславянская мифология). В качестве мифов у хуэй записаны коранические легенды, которые и представлены в рецензируемом сборнике. Это две версии под названиями «Адан и Хаова» (т. е. Адам и Ева) и «Адан и Хайерва» (т. е. тоже Адам и Ева; записана в провинции Хэйлунцзян). Обе легенды представляют собой весьма близкий пересказ предания о происхождении людей от первой супружеской пары — версии, восходящей через Коран и его толкования к Библии. Однако в легендах, записанных от народа хуэй, можно найти и некоторые новые детали. Так, в версии, записанной в пров. Хэйлунцзян (с. 79—82), Ева (Хайерва), родившаяся из третьего ребра Адама, родила 36 пар близнецов, т. е. 72 ребенка. Сам факт многократного рождения Евой пар близнецов (мальчика и девочки) широко известен в мусульманской традиции, но там говорится о семидесяти близнечных парах, а здесь о семидесяти двух близнецах, и это не случайно. Число 72, характерное для китайского фольклора, часто встречается и в сказках хуэй (72 зала в подводном дворце, 72 заслуги героя, 72 звезды на небе и т. п.). Близки к мифологии народов Китая и представления о расселении многочисленных детей Адама и Евы по всем уголкам земли (версия пров. Нинся, не представленная в рецензируемой книге). Превращение коранических легенд в устные предания ведет и к тому, что в них появляются детали, имеющие этиологический характер (обычная особенность народных преданий). Например, предание о первых людях (пров. Нинся) заключает в себе и объяснение, почему у мужчин всегда холодные колени, а у женщин то место, на котором они сидят, или начала цикличных менструаций у женщин (с. 78).

Одновременно с коранической мифологией у хуэй распространены и китайские мифологические представления, в частности связанные с культом дракона как повелителя вод. Об этом говорится и в предисловии К. Лакерта (с. 23—25). У хуэй с культом дракона был связан обряд моления о дожде (*цю юй*), в котором соединялись мусульманские и китайские элементы. Например, хуэй пров. Ганьсу в засушливые годы собирались на берегу реки или в мечети и там приносили в жертву корову или баранов, причем кровь жертвы обязательно должна была течь в реку или к источнику. Во главе с ахуном (муллой) они возносили молитвы и читали Коран. Потом бросали в реку лошадиный череп, на котором была написана сура из Корана. Затем дети (взрослым это строго запрещалось) кидали в воду

[1] *Потанин Г. Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. II. С. 256—257.

[2] *Беннингсен А. П.* Сказки и легенды Центральной Азии. СПб., 1912. С. 7—8.

камешки, чтобы разбудить спящего дракона, который должен ниспослать дождь [1].

Возможно, что аналогичные представления отразились и в записанном в Юньнани предании «Драконова табличка» (с. 194—198), где герой, пытающийся побудить дракона ниспослать дождь, тоже мальчик, а не взрослый человек. Только, подобно древнему эпическому герою, он побеждает царя драконов, но не с помощью меча, а с помощью взятой в мечети деревянной дощечки (*лунпай*). Может быть, это предание имеет чисто локальный характер, так как «драконовы таблички» с сурой из Корана с просьбой ниспослать дождь известны, судя по всему, только в Юньнани (о чем свидетельствуют фото № 10 и интересные примечания К. Лакерта, с. 25 и 197). Можно предположить, что драконова табличка в Юньнани играет такую же роль, что и лошадиный череп в обряде ганьсийских хуэй.

Все фольклорные тексты, в отличие от принятой в науке классификации по жанрам (мифы, легенды, сказки разных типов), расположены в рецензируемом сборнике по тематическому принципу: 1. Первопредки хуэй; 2. Мухаммед и его соратники; 3. Поиски культурных героев и спасителей; 4. Видения рая и богатства; 5. Ислам и другие религии; 6. Мусульмане под властью императора; 7. Происхождение народности хуэй; 8. Предводители хуэй и их выступления против империи; 9. Семейные дела; 10. Любовь и сватовство; 11. Бедные и богатые — хорошие и плохие; 12. Социальная сатира; 13. Трикстеры и мудрые ловкачи; 14. Истории о животных. Такое деление, конечно, тоже имеет право на существование, но все-таки представляется весьма спорным, поскольку стираются жанровые различия между легендами и сказками, и весь прозаический фольклор хуэй оказывается как бы вне мирового (в том числе и китайского) сказочного эпоса. Вообще странно, что подготовленная в США книга составлена без учета и западной, и китайской фольклористики.

Фактически в книге представлены легенды и предания разных типов: коранические, о приходе мусульман в Китай, топонимические, т. е. объясняющие происхождение отдельных географических названий, храмовые легенды, исторические предания, например о народных восстаниях, а также собственно сказки (волшебные, бытовые, сказки о животных).

Не все представленные в книге тексты включены в нее оправданно. Например, на с. 180—181 помещен перевод новеллы китайского писателя VIII—IX вв. Ню Су о выходце из Западного края, так называемом *ху* (хусце). Так китайцы называли жителей Центральной Азии и других стран к западу от своих границ. Речь в новелле идет о ху — знатоке драгоценных камней. Странно, что точный источник данного текста не указан, вместо этого даются ссылка на современный популярный журнал «Юйвэнь чжиши» («Филологические знания») без указания года и номера, а также фамилия современного автора (?). Рассказов о выходцах из Западного Края в эпоху Тан было множество, ряд из них включен в знаменитое собрание новеллистической прозы «Тайпин гуанцзи» («Обширные записи годов Великого спокойствия», X в.), они подробно исследованы японским профессором Исида, а в 80-х гг. Чэн Цян, посвятившей этому типу рассказов специальную книгу [2]. Однако никто из исследователей не относил эти предания к фольклору хуэй. Напомним, что и обработки их появились по крайней мере на 500 лет раньше, чем сложилась народность хуэй. Разве наличие в качестве героя выходца с Ближнего Востока доказывает, что эта новелла представляет собой произведение фольклора народности хуэй? Национальность героя вообще не определяет принадлежность самого произведения этому народу. Если следовать данному принципу, то записанное несколько лет назад предание о советском человеке, приехавшем на Тайвань и видящем все, что хранится под землей (ослабленный и трансформированный вариант преданий того же типа о выходцах из Западного Края, ищущих сокро-

[1] *Рифтин Б., Хасанов М.* Художественный мир дунганской сказки // Дунганские народные сказки и предания. М., 1977. С. 23; *Сушанло М. Я.* Дунгане (историко-этнографический очерк). Фрунзе, 1971. С. 256.

[2] 程蔷。中國識寶傳說研究 (*Чэн Цян.* Китайские предания о распознавании драгоценностей). Шанхай, 1986.

вища в Китае), следует зачислить в русские (советские) предания, а не в китайские (или тайваньские). Аналогично и с китайской новеллой эпохи Мин (1368—1644), перевод которой помещен на с. 182. То, что ее герой именуется хуэй, еще не дает права зачислить литературную новеллу в разряд фольклорных произведений хуэй. Как говорилось выше, нельзя забывать, что до 1950 г. словом «хуэй» практически обозначались все мусульмане Китая.

Столь же сомнительно включение в сборник фольклора хуэй сказок этого же типа (о поисках сокровищ), взятых из журнала 30-х г. «Миньцзянь юэкань» («Ежемесячник фольклора»), где нет никаких указаний на их принадлежность народности хуэй (с. 183—185). Они включены в американское издание только на том основании, что герой их именуется хуэй, т. е. мусульманином.

Под вопросом и включение в сборник предания о Ду Вэнь-сю — предводителе народного восстания в Юньнани в середине XIX в. В восстании принимали участие представители разных народов, о чем говорится в примечании к первой публикации предания в журнале «Миньцзянь вэньсюэ» («Фольклор»). Комментарии к отдельным словам в первой публикации свидетельствуют, что это предание, записанное Ян Лян-цаем — фольклористом из народности бай, — от представителя народности бай, а не хуэй. Любопытно, что в комментариях к этому преданию, включенному в «Сборник сказок народа хуэй» [1], слова языка бай уже значатся как слова «местного диалекта», без указания языковой принадлежности. Совершенно очевидно, что в такой ситуации включение этого предания о Ду Вэнь-сю в сборник фольклора народа хуэй требует специального обоснования.

Как и следует в научном издании, выходящем в издательстве State University of New York, перевод каждого текста снабжен указаниями места записи, имени сказителя и человека, записавшего данный текст, а также года первой китайской публикации. Сделано это, однако, не всегда, что затрудняет отыскание китайского текста сказки и создает впечатление, что оригиналы записей во многих случаях не публиковались и английский перевод — это первая публикация фольклорного произведения. Но это далеко не так. Например, предания «Адан и Хаова» (с. 77—79), «Происхождение финика-жужуба» (с. 83—85), «Заработать на жизнь», «История батата» (с. 86—87) и многие другие опубликованы по-китайски еще в 1988 г. в упоминавшемся выше «Сборнике сказок хуйцзу», изданном под редакцией того же Ли Шу-цзяна, что и рецензируемое американское издание. Почему отсутствуют отсылки на это китайское издание, остается только гадать.

Переводчики довольно точно передают смысл китайского оригинала, хотя местами перевод сделан несколько вольно, сняты важные в исторических преданиях топонимические названия, не всегда переданы стилистические особенности текста сказки. Например, в оригинале: «Он мог таскать тяжести весом в тысячу восемьсот цзиней», а в переводе — бесцветное «He could do the work of several men» («он мог выполнять работу за несколько человек») (с. 337). Или в оригинале: «Ему не хватало еды, чтобы наесться, ни одежды, чтобы согреться», а в переводе: «But the landlord never gave him enough to eat and often beat him» («Но помещик никогда не кормил его досыта и часто бил его»). Параллелизм, характерный для языка сказки, потерян, а вместо него добавлена часть следующей фразы, переведенная опять-таки весьма приблизительно.

Переводчики пользуются принятой в КНР транскрипцией, однако в ряде случаев китайские имена транскибированы неверно. Например, на с. 265 Ma Tenglong передан как Ma Tenlun, а Dong Zhenglong как Dong Zhenlun (с. 79), Zhen Xinshun превращен в Zhen Xinsun и т. д. А на с. 237, скорее всего по вине переводчика, известный сановник Танской эпохи Сюй Мао-гун (Xu Mao-gong), герой многочисленных сказаний китайцев и хуэй, превращен в Сюй Мао, тогда как во всех сказаниях и романах он фигурирует как Сюй Мао-гун. Думается, что таких небрежностей в солидном издании не должно быть.

Иногда в переводе появляются слова, отсутствующие в оригинале. Так, например, на с. 81 читаем: «And no one

[1] 回族民間故事集 //李樹江編。寧夏人民出版社，1988.

knew why Allah named her Haierwa» («Никто не знал, почему Аллах назвал ее Хайерва») (речь идет о женщине, родившейся из ребра Адама). В оригинале же просто сказано: «Аллах назвал ее Хайерва». Думается, что такие добавления в переводе делать не следует, может быть, в фольклоре и есть объяснение, почему Аллах дал ей такое имя.

Предисловие к рецензируемой книге написано обстоятельно, в нем немало интересных суждений о мифологии и сказках хуэй. К сожалению, в обширном предисловии не нашлось места общей характеристике фольклора хуэй и краткой истории его собирания. Как говорилось выше, первые записи преданий хуэй были сделаны в Западном Китае Г. Н. Потаниным и А. П. Беннингсеном. Первым, кто записал и издал в русском переводе сказку, записанную у среднеазиатских дунган, был А. А. Драгунов [1]. В 1946 г. в Алма-Ате вышел на русском языке первый сборник дунганских сказок, записанных дунганским историком Х. Юсуровым [2]. В 60—70-х гг. в Киргизии выходили и собрания сказок в оригинале на ганьсуйском диалекте (в записи, основанной на кириллице дунганской письменностью). Это были записи Х. Юсурова. В 1976 г. М. Хасанов издал во Фрунзе сборник собранных им сказок шэньсийских дунган на шэньсийском диалекте [3]. А в 1977 г. в Москве в серии «Мифы и сказки народов Востока» вышел большой том «Дунганские народные сказки и предания» [4], содержащий точные переводы 72 сказок и преданий, записанных в основном в Казахстане и Киргизии. Кроме того, в этом сборнике представлены и переводы пяти сказок, записанных китайскими фольклористами в КНР. Других записей сказок хуэй, сделанных в Китае, в то время не было опубликовано. (Две из них — «Драконова табличка» и «Ответ солнца» — вошли в рецензируемое американское издание.) В сборнике 1977 г. в приложении даны в кратком изложении сюжеты еще 35 сказок, не вошедших в сборник. Каждый из переведенных текстов сопровождается подробным исследованием данного сюжета в сопоставлении со сказками других народов Дальнего Востока и Центральной Азии, и в первую очередь с китайскими. Предисловие к этому сборнику дважды печаталось в КНР в китайском переводе [5]. К сожалению, составители американского издания не воспользовались результатами уже проделанной работы.

Составители американского издания фольклора хуэй явно придерживаются распространенного в Китае взгляда на фольклор как на явление, строго локализованное в государственных границах. Если современная литература хуэй в КНР действительно кардинально отличается от литературы среднеазиатских дунган, то о традиционном фольклорном наследии так сказать нельзя. Мы уже говорили выше, что предки современных дунган, пришедшие в пределы Российской империи, принесли с собой и свой фольклор. К этому необходимо добавить, что многие прославленные дунганские сказители были тесно связаны с народной культурой Китая и соответственно живущих в Китае хуэйцзу. Так, известный сказитель-шэньсиец Хия Вуахунов, по его словам, в начале XX в. поехал в Шэньси с партией опиума (его выращивают дунгане на берегах Иссык-Куля строго для медицинских целей), продал его и прожил на вырученные деньги в Шэньси десять лет, ежедневно смотря представления театральных трупп и слушая сказителей. Когда у него кончились все деньги, его из жалости взяли с собой и довезли до дома возвращавшиеся на родину среднеазиатские торговцы-дунгане. Так сам Хиа Вуахонов в 1953 г. рассказывал автору этих строк. Другой прославленный в Киргизии дунганский сказитель, Чжондяньхэ-Чжоншонло, вообще родился в Синьцзяне и переехал в Киргизию в 1924 г.

Все эти примеры свидетельствуют о том, что традиционное устное творчество среднеазиатских хуэй (дунган) и фольклор хуэй, живущих в КНР, особенно в Северо-Западном Китае, неразрывно связаны. И произведения, бытующие в среде среднеазиатских дунган,

[1] Три брата // Сказки народов Востока. Л., 1938.
[2] *Юсуров Х., Шахматов В.* Дунганские сказки. Алма-Ата, 1946.
[3] *Хасанов М.* Хуэйцзу минжынди гужир. Фрунзе, 1976.
[4] Дунганские народные сказки и предания / Под ред. Б. Рифтина. М., 1977.
[5] Например, 回族民間故事集 //李樹江編。寧夏人民出版社，1988. С. 218—253.

во многом дают возможность реконструировать фольклорный репертуар ганьсуйских и шэньсийских хуэйцзу середины прошлого века, так что обосабливать фольклор двух групп хуэй (среднеазиатской и китайской) представляется нам методологически неправильным.

Вызывает недоумение, что составители американского издания не только проходят мимо публикаций на русском и дунганском языках (ганьсуйский и шэньсийский диалекты), но и не используют работы на английском языке, например содержательную статью австралийской исследовательницы С. Дайер-Римской-Корсаковой (Rimsky-Korsakoff-Dyer S.), исследовавшей предание о приходе мусульман в Китай [1], которое в весьма сокращенном варианте включено и в рецензируемую книгу (с. 242—243).

Варианты сказок и преданий, записанные в Киргизии и Казахстане, дают чрезвычайно ценный материал для сопоставлений и наводят на целый ряд размышлений. Сравнение прозаических фольклорных текстов, записанных у среднеазиатских дунган (а это около 200 произведений), с записями, сделанными в последние десятилетия в КНР, показывают, что сказочный репертуар далеко не идентичен. Совершенно очевидно, что потомки хуэй, выходцев из Ганьсу и Шэньси, сохраняют те произведения, которые принесли в Среднюю Азию их предки. При этом не исключено, что какие-то произведения и даже целые жанровые образования по различным причинам у них не сохранились. Так, например, у среднеазиатских хуэй неизвестны топонимические предания, что можно объяснить уходом их предков из старых мест обитания. Вообще предания в их репертуаре почти полностью отсутствуют, пожалуй, за исключением упоминавшегося выше рассказа о приходе арабов-мусульман в Китай в эпоху Тан. Чем это объяснить? С одной стороны, отрыв от китайской топонимики и других реалий мог быть причиной забвения различных преданий, но с другой — очень может быть, что опубликованные в КНР предания хуэй сложились уже после ухода предков среднеазиатских дунган из родных мест. Основной репертуар среднеазиатских хуэй — сказки, преимущественно волшебные. Обращает на себя внимание, что в отличие от текстов, записанных в Китае, сказки среднеазиатских дунган почти совершенно лишены мусульманских элементов. Например, из 76 сказок и преданий, записанных в Киргизии и Казахстане, ахуны упоминаются лишь в трех текстах.

Напрашивается такое объяснение этого различия. Живущие среди китайцев хуэй, стараясь подчеркнуть свое отличие от идентичных по языку китайцев, всячески акцентируют религиозные, мусульманские черты, а живущие среди мусульманского населения Средней Азии потомки ганьсуйских и шэньсийских хуэй, наоборот, всячески подчеркивают в своем творчестве дальневосточные, специфически китайские черты. Характерно, например, что, пользуясь в быту в основном мусульманскими именами, они, за редчайшим исключением, наделяют героев сказок именно китайскими именами. Нельзя не обратить внимания и на то, что подавляющее большинство фольклорных произведений хуэй записано не в Ганьсу или Шэньси, а в пров. Нинся или Синьцзяне. По данным 1984 г., из 193 сказок и преданий, записанных у хуэй в Китае, 7 записано в Ганьсу и 4 в Шэньси. А в рецензируемом сборнике помещено 58 текстов, записанных в Нинся, 7 — в Ганьсу и только один — в Шэньси и Нинся (т. е. записан сразу в двух провинциях).

Если рассмотреть тексты из Ганьсу, опубликованные в американском издании, то окажется, что сказка «Ответ солнца» (с. 107—110) не содержит никаких мусульманских черт, кроме имени героя Ишма. Сказка «Мир и счастье мусульманам навсегда» (с. 228—230) есть переработка популярных у китайцев историй об императоре Канси, путешествующем по стране инкогнито в одежде простолюдина; еще один текст — это храмовое предание о мечети в Нанкине, а остальные тексты представляют варианты упоминавшегося предания о приходе мусульман в Китай.

К сожалению, в предисловии к американскому изданию не ставится вопрос о региональных особенностях фольклора хуэй, хотя сейчас, когда имеется до-

[1] *Rimsky-Korsakoff-Dyer S.* Tang T'ai-tsung's dream: a Soviet Dungan version of a legend on the origin of the Chinese muslims // Monumenta Serica. 1981—1983. Bd. 35. P. 545—570.

статочное количество записей, такой анализ, видимо, провести можно. Едва ли сказочный репертуар хуэй в Нинся идентичен репертуару сказочников Юньнани или других южных провинций. Справедливости ради следует сказать, что такая работа, насколько нам известно, не проведена еще и применительно к прозаическому фольклору самих китайцев.

Автор предисловия к американскому изданию рассматривает фольклор хуэй как определенную трансформацию творчества охотников с характерными чертами шаманизма. Он явно накладывает схему, выработанную на материале американских индейцев, на исследуемый фольклор китайских хуэй. С этим трудно согласиться. Во-первых, где доказательства, что хуэй были охотниками? Как уже говорилось, хуэй сложились в некое этническое единство очень поздно, главным занятием их было земледелие, а также всевозможные ремесла, например, ювелирное дело, извоз, мелкая торговля (достаточно заглянуть в том «Национальности» «Большой китайской энциклопедии» (с. 183), чтобы убедиться в этом). Действительно, в отдельных сказках упоминаются охотники, но где гарантия, что эти сюжеты не заимствованы у соседних народов? Не исключено, что когда-то у хуэй были шаманы, но опять же никаких данных об этом в предисловии не приводится, рецензенту такие факты тоже неизвестны, тогда как у живущих рядом уйгуров или саларов шаманизм зафиксирован. Как сообщили рецензенту специалисты по фольклору хуэй из пров. Нинся и Юньнань, им также ничего неизвестно о шаманизме у хуэй, и нет никаких данных, чтобы хуэй в этих провинциях занимались охотой.

Увлекаясь схемой, выработанной на материале американских индейцев, автор предисловия не замечает существующего рядом с описываемым фольклором хуэй богатого устного наследия народов Китая. Например, в предании «Адан добывает огонь», записанном от хуэй пров. Гуйчжоу, автор видит отголоски (эхо) древних шаманских поисков (ancient shamanic quest, с. 12), причем никаких доказательств этого не приводит, и проводит параллель между этим преданием и подобными историями о койоте у американских индейцев, напоминающими греческий миф о Прометее. При этом автор проходит мимо того факта, что в той же пров. Гуйчжоу у народа *шуйцзу* известно предание «А-сюань приносит огонь», отражающее иную стадию развития сюжета (огонь похищается с неба, и Небесная Матушка посылает Громовника покарать похитителя) [1], а в пров. Хэнань записано мифологическое предание китайцев о Яньбо, похитившем огонь с небес [2]. Отсылки к этим произведениям сразу бы поставили данное предание хуэй в необходимый географо-культурный ряд и дали возможность показать его особенности (поиски огня вместо похищения). Отнесение поисков огня в предании хуэй к первобытным временам, когда люди жили в пещерах, заставляет задуматься и над тем, откуда у народа, сформировавшегося в средние века, в мифе вдруг встречаются воспоминания о первобытных временах. Нет ли здесь влияния соседних народов Гуйчжоу, сохранивших архаические верования и фольклор? Тем более что этот миф не зафиксирован у хуэй других провинций Китая. Очень возможно, что заимствованный у соседних народов сюжет прикреплен к имени Адан (так записывается по-китайски имя Адама, т. е. первопредка).

Думается, что обращение к фольклору соседних народов позволило бы сделать гораздо более интересные и обоснованные выводы, чем полученные посредством наложения схемы, выработанной на абсолютно чужом материале. Так, например, сопоставительный анализ сказки «Ответ солнца» дал бы возможность показать, что эта сказка есть чрезвычайно ослабленный и трансформированный вариант распространенного от Амура до Тайваня мифа о стрельбе в солнце. В мифе народа *бунун* (Тайвань) говорится о том, что некогда на небе было два солнца. Солнечные лучи «убили» своим жаром ребенка, его отец отправился мстить и «застрелил» одно из солнц. В сказке хуэй солнце только одно, но от его лучей умирает дедушка героя, который отправляется к матери солнца, но не мстить, а жаловаться на сына-солнце. Совсем ослаблен и конец сказки. Сын-солнце говорит, что дед

[1] 水族民間故事。貴陽，1984. С. 20—26.
[2] 河南民間故事集。北京，1985. С. 50—51.

героя вовсе не умер от солнечного удара, а просто потерял сознание. Надо брызнуть на него водой, и он очнется. В отличие от мифа в сказке народа хуэй поход к матери солнца (путь туда так же долог, как во всех мифах о стрельбе в солнце, так как надо дойти до того места, где оно восходит) соединен с известными «сказочными» сюжетами «Путешествие к богу за наградой» (тип AT 460A) и «Путешествие в поисках удачи» (AT 460B), которые широко известны в Китае. Герой этих сказок должен получить у бога ответы на различные вопросы, задать которые просят встреченные им на пути люди.

Наличие в варианте хуэй волшебного помощника-барана, который отвозит героя к дворцу матери солнца, тоже типичная деталь волшебной сказки, а не архаического мифа, герои которого не имеют волшебных помощников, а все делают сами.

Жаль, что составители американского издания не обратили внимания на сказку «Обезьяна и черепаха», которая представляет собой переложение индийского сюжета из «Панчатантры», известного в Китае, Корее, Японии, Монголии благодаря переводам буддийских сутр, не говоря уже о Ближнем Востоке (у арабов, персов и т. д.). Обращение к этому сюжету дало бы возможность поставить вопрос об индийских сказочных сюжетах в фольклоре хуэй. Не исключено, например, что включенная в американское собрание сказка «Лугум возвращается к охоте» (с. 122—126), записанная в Синьцзяне и представляющая собой вариант известного в фольклоре многих народов типа AT 315A (Сестра людоедка), также восходит к индийскому варианту, указанному в «Каталоге сказочных сюжетов» Аарне-Томпсона (с. 111). Шэньский вариант под названием «Белая лисица» записан автором этих строк в Казахстане в 1954 г.[1] Сказка эта популярна у уйгуров, монголов, корейцев, японцев, а также в трансформированном виде у хакасов на Алтае и у русских («Ведьма и солнцева сестра»). Думается, однако, что, несмотря на упоминание в заглавии об охоте (неясно, так ли ее называют в народе, обычно в устной традиции сказки вообще не имеют названий), эту типично волшебную сказку едва ли можно истолковать как «отражение типичного перехода от охотничье-собирательского типа мышления к более позднему», а помогающих герою тигра и орла — «как свободно бродящих охотничьих божеств» («are freely roaming hunter gods», с. 15). Это явная фантазия автора предисловия.

Нисколько не отрицая возможности типологических сопоставлений фольклора хуэй, как и любого другого, с фольклором американских индейцев, автор этих строк все-таки думает, что сборник выиграл бы, если бы базировался на конкретном сопоставлении сказок хуэй со сказками китайцев (хань) и соседних народов — уйгуров, саларов, монголов и т. д. и вообще на опыте мировой фольклористики, включая китайскую, корейскую, японскую, тем более что каталоги сказочных сюжетов этих народов изданы по-английски.

В целом же, несмотря на указанные выше недостатки, появление собрания прозаических фольклорных произведений народа хуэй на английском языке — явление отрадное, оно дает возможность фольклористам разных стран, не владеющим китайским языком, впервые познакомиться с творчеством необычного народа, численность которого в Китае, по данным на 1989—1990-гг., превышает 8 млн человек, но о котором западный читатель знает очень мало.

Б. Л. Рифтин

[1] Дунганские народные сказки... С. 126—133, сопоставительный анализ, с. 452—454.

В. М. Алексеев. Письма к Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио / Вступ. ст., сост., пер. с франц. и примеч. И. Э. Циперович. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 1998. 232 с. («Архив российского востоковедения»)

Когда разговор заходит о научном наследии крупнейшего русского китаеведа первой половины XX в. академика Василия Михайловича Алексеева (1881—

1951), то поражаешься не только обширному списку опубликованного им при жизни, но и тому, что после его смерти собрано и опубликовано его исследований, переводов, рецензий едва ли не больше по объему, чем числится в прижизненном списке, и только сравнительно небольшая часть этого — перепечатка ранее выходившего в свет. В этом легко убедиться по аннотированной библиографии, составленной В. В. Петровым[1], где учтено 280 названий (не считая литературы о нем), в том числе 83 опубликованных посмертно. В «Материалах к библиографии ученых СССР»[2] перечень опубликованных трудов Алексеева занимает 34 страницы, в том числе 17 страниц — опубликованное посмертно. Если же учесть, что среди названий после 1951 г. такие солидные тома, как «В старом Китае: Дневники путешествия 1907 г.»[3], книга, удостоившаяся перевода на немецкий язык[4]; «Китайская классическая проза в переводах акад. В. М. Алексеева» (М., 1958); «Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях» (М., 1966); «Китайская литература. Избранные труды» (М., 1978); «Наука о Востоке: Статьи и документы» (М., 1982), то значение посмертных публикаций возрастает разительно.

Нельзя не отметить ведущую роль в собирании и подготовке к печати трудов В. М. Алексеева, прежде всего, его вдовы Н. М. Алексеевой и его дочери М. В. Баньковской, не только отобравших тексты для публикаций, но и привлекших к этой работе почти всех учеников академика, среди которых как уже ушедшие ныне от нас Б. Б. Вахтин, В. А. Вельгус, В. В. Петров, О. Л. Фишман, И. Э. Циперович, Л. З. Эйдлин, так и работающие доныне Б. Л. Рифтин, М. Л. Рудова (Пчелина), в их числе и автор данных строк.

Однако среди новых публикаций нет ни классического труда «Поэма о поэте. Стансы Сыкун Ту (837—908)» (Пг., 1916), напечатанного первоначально тиражом в 200 экземпляров и настоятельно требующего переиздания; ни «Рабочей библиографии китаиста», объемистой работы, вполне готовой уже в 1948 г., но не изданной ни в целом, ни по частям; ни «Антологии китайской классической прозы» (собрание переводов, из которого в издание 1958 г. вошла примерно четверть); ни «Антологии китайской поэзии», из которой только отдельные образцы включены в уже опубликованные статьи; не собраны и в большей части не изданы работы по китайскому языку и письменности.

В наследии В. М. Алексеева особое место занимают его дневники, записи мыслей (названные им «Афоризмами») и письма. М. В. Баньковская при написании «Книги об отце» в основу своей работы кладет документальные и памятные записи из архива В. М. Алексеева. Ее статьи, число которых уже достигло двадцати, а общий объем превысил 300 страниц печатного текста, состоят из подлинных цитат, взятых из архивных материалов, которые соединяются между собой «мостиками», демонстрирующими связь между ними. В результате многое из мыслей и заметок Алексеева вошло в ее статьи и обзоры, но многое еще ждет своей публикации.

Эпистолярное наследие В. М. Алексеева богато и многообразно. Часть его использована М. В. Баньковской в ее статьях об отце, где особенно много рассказано о многолетней, никогда не прерывавшейся дружбе его с другим корифеем востоковедения, академиком И. Ю. Крачковским. Но это все же выборочная публикация наиболее впечатляющих мест. Начало сплошной публикации положила небольшая статья Д. И. Белкина «Переписка В. М. Алексеева с А. М. Горьким»[5], в которую включены как письма В. М. Алексеева, сохранившиеся в архи-

[1] Литература и культура Китая: Сб. статей к 90-летию со дня рождения акад. Василия Михайловича Алексеева. М., 1972. С. 163—198; Традиционная культура Китая: Сб. статей к 100-летию со дня рождения акад. Василия Михайловича Алексеева. М., 1983. С. 176—207.

[2] Материалы к библиографии ученых СССР. Сер. литературы и языка. Вып. 19. М., 1991 («Василий Михайлович Алексеев. 1881—1951». Сост.: И. Г. Бебих и О. Е. Сакоян. Автор вступ. ст. С. Л. Тихвинский).

[3] *Алексеев В. М.* В старом Китае: Дневники путешествия 1907 г. М., 1958.

[4] China im Jahre 1907: Ein Reisetagebuch / Herausgegeben von B. L. Riftin, aus dem Russischen übertragen von S. Bersing. Leipzig; Weimar, 1989.

[5] Литература и культура Китая. М., 1972. С. 131—146.

ве А. М. Горького (числом пятнадцать), так и пять писем писателя к В. М. Алексееву. Все они снабжены надежным комментарием и предисловием.

Сейчас, через более чем четверть века после публикации Д. И. Белкина, в Петербурге, в издательстве «Петербургское Востоковедение», уже несколько лет обращающем на себя внимание выпуском книг и сборников, качество которых отменное и улучшается от издания к изданию, появилась на свет большая подборка писем В. М. Алексеева к Эдуарду Шаванну и Полю Пеллио, подготовленная И. Э. Циперович. Взаимоотношения русского ученого и его французских коллег (как и вообще русских китаеведов, в частности, в XIX в. Иакинфа Бичурина и Палладия Кафарова) являют весьма поучительный пример многолетнего сотрудничества двух ведущих школ в китаеведении. Будучи воспитанником петербургской синологической школы акад. В. П. Васильева, В. М. Алексеев прошел дополнительно выучку у главы французской школы Эдуарда Шаванна, которого потом неизменно называл учителем. С выдающимися представителями этой школы А. Масперо, М. Гране, В. М. Алексеев всю жизнь сохранял теплые уважительные отношения, а с наиболее ярким наследником Шаванна Полем Пеллио его связывала многолетняя тесная дружба. В. М. Алексеев сумел соединить в себе достоинства обеих школ, недаром еще один блестящий французский китаевед Поль Демьевиль называл его «самым блестящим представителем французской школы в русской синологии».

Переписка В. М. Алексеева с французскими китаеведами до сих пор была не выявлена и не собрана. Можно только благодарить И. Э. Циперович, которая, будучи в Париже, разобрала письма В. М. Алексеева к двум великим французским синологам, выявив 26 писем к Э. Шаванну и 117 — к П. Пеллио, сняла с них копии и потом, расшифровав далеко не легкий для прочтения почерк, перевела их на русский язык (там, где это было необходимо: значительная часть писем к П. Пеллио — «Павлу Карловичу» — написана по-русски). Публикация писем включила пространную вступительную статью, в которой изложены основные вехи биографии В. М. Алексеева с упором на обстоятельства, эту переписку породившие. Заканчивается статья биографиями обоих корреспондентов, что тоже важно: жизненный путь наших зарубежных коллег, как правило, известен недостаточно. В письмах упоминается много имен, обстоятельств, сочинений, исследований — и все это разъяснено достаточно детально и весьма основательно в обширном комментарии, составленном также И. Э. Циперович. В приложениях мы находим несколько документов (выдержки из писем П. Пеллио к Алексееву, письма Н. М. Алексеевой к П. Пеллио), список французских корреспондентов В. М. Алексеева (составлен М. В. Баньковской), а также вырезки из русских газет, издаваемых во Франции, в которых сообщается о «суде над ак. Алексеевым» в 1938 г. Библиография упоминаемых работ, указатель имен и иллюстрации (фотографии корреспондентов, дома в Париже, связанные с пребыванием там Алексеева и т. д. — многие из них сделаны самой И. Э. Циперович) — все это дополняет публикацию и повышает ее ценность, тем более что примечания И. Э. Циперович сами по себе требовали исследовательской работы и поясняют множество деталей и обстоятельств, зачастую нигде доныне не затронутых.

Книга подготовлена весьма тщательно, в ней почти нет опечаток, что в наше время стало чуть ли не диковинкой. Тем досаднее мелкие огрехи, вроде утверждения о городе Сианьфу «так в древние времена назывался Чанъань» (с. 164), в то время как на с. 155 сказано верно: «г. Сианъ (в древности — столица Китая, г. Чанъань)». П. С. Попов не был «соавтором» Палладия (см. с. 159) и не составлял с ним совместно словарь (с. 163). Он после смерти Палладия Кафарова в 1878 г. привел в порядок его словарные тетради (на что потратил восемь лет упорной работы) и дополнил словарь чиновничьей номенклатурой — почему словарь по праву именуется «словарем Палладия и Попова». Об этом подробно рассказывается в биографии Палладия, написанной самим П. С. Поповым, и в статье В. М. Алексеева «О роли русской китаистики XIX в. в лексикографии»[1], выпавшей из библиографии в

[1] Краткие сообщения Ин-та востоковедения АН СССР. 1956. № 18.

книге. Кстати, В. М. Алексеев, отдавая должное трудолюбию Попова, считал его добавления нарушающими общий серьезный научно-философский настрой труда Палладия. Вряд ли нужно слова «Mémoires historiques» в заголовке труда Э. Шаванна переводить как «Записи историка» (с. 156), этот перевод названия «Ши цзи» был предложен через много лет после смерти Шаванна, в частности, в трудах Ю. Л. Кроля и не вошел прочно в научный обиход: в русском переводе «Ши цзи» Р. В. Вяткина сохранен перевод традиционный. Чжаомин — не «литературный псевдоним» Сяо Туна (с. 156), а его титул как наследника трона: «Чжао-мин тайцзы». Фамилию Wood принято транскрибировать Вуд, а не Уд, как это сделано на с. 29 и 217. К словам В. М. Алексеева, что он продолжает (в 1907 г.) заниматься фонетикой, надо бы добавить ссылку на статью «Результаты фонетических наблюдений над пекинским диалектом» 1910 г. (№ 63 в библиографии). К перечню имен ученых, занимавшихся «Тайной историей монголов» (с. 164), следует добавить венгерского академика Лайоша Лигети. Хотелось бы видеть пояснение, кто такие Марианна Сигизмундовна и Александра Николаевна, неоднократно упоминаемые в письмах. Не повезло также Николаю Адоратскому, автору до сих пор наиболее полной книги по истории Пекинской духовной миссии: упоминание его имени и труда не комментировано, в то время как имя Н. И. Веселовского, встречающееся в той же связи (посылка книг П. Пеллио), удостоилось подробной справки (см. с. 167), в чем, конечно, упрекнуть И. Э. Циперович нельзя. Об Умэхара Суэдзи можно было бы сказать, что ему, кроме работ, упомянутых на с. 185 и 187, принадлежит солидная монография «Ноин-ула» (1965), где материалы, хранящиеся в Эрмитаже, единственный раз опубликованы в сводном виде — эта книга — итог его пребывания в Ленинграде и его изучения коллекций Эрмитажа. Весьма полезен «Указатель имен», где не только даны отсылки к страницам, где эти имена встречаются, но и для каждого указаны годы жизни и оригинальное написание имен в исходном языке для иностранцев. Всякий, кто составлял подобные индексы, знает, сколько приходится тратить времени и труда, чтобы снабдить указатель такой справкой. О пользе же указателей для читателя говорить излишне. Непонятно только, почему из упомянутых китайских авторов в письме от 12 апреля 1917 г. (с. 80—81) в индекс имен попали лишь избранные.

В связи с опубликованными материалами хотелось бы затронуть один вопрос, очень важный для истории нашей науки. Тема эта — репрессии, прямые или косвенные. В свое время, когда была написана 150-летняя история Азиатского музея (1968), все упоминания о судьбе многих выдающихся представителей школы В. М. Алексеева были вычеркнуты цензурой. В нынешнюю пору тема «расстрелянного востоковедения» перестала быть запретной, и в комментариях к именам И. Э. Циперович сообщает о судьбе расстрелянных ученых и дату их гибели. Но в публикуемых письмах есть еще и другие детали, которых ранее не касались. В упоминавшемся уже письме от 12 апреля 1917 г. под свежим впечатлением от Февральской революции В. М. Алексеев пишет: «Вы знаете, конечно, о том головокружительном перевороте, который произошел у нас. Радоваться ли мне грядущему царству οχλος'а (ибо δῆμος'а в России пока мало) или нет — не знаю. Но несомненно, что всем ненавистный царизм пал раз и навсегда. Будем надеяться, что с ним вместе пало и все то, что держало нас в азиатщине и не допускало нас к свободному развитию. Весь вопрос в том, насколько рабочие будут рабочие и насколько, вообще, привьется нашей ленивой стране самоотверженный труд прочей Европы. <...> Как бы то ни было, исторический опыт этот надо пережить. Сохраню ли в нем я свою голову — вопрос праздный» (с. 81).

Если в этом письме В. М. Алексеев высказывает обоснованные опасения, не приведет ли свершившийся переворот к власти толпы вместо демократии, то вскоре, после Октябрьской революции, в письме от 6 декабря 1917 г. он прибегает к крайним выражениям: «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 теперь хотят истребить всех, от кого пахнет "буржуазией", то есть тех, кто достаточно хорошо одевается, достаточно прилично ведет себя, не пьет и т. д. <...> 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» (с. 88).

В. М. Алексеев не эмигрировал, но оправдались самые худшие его опасения. Его лучшие ученики Н. А. Невский, Ю. К. Щуцкий, Б. А. Васильев были расстреляны, иные, как П. Е. Скачков, А. А. Штукин, В. М. Штейн, В. А. Вельгус, оставшись в живых, прошли через тюрьмы и лагеря. Третьи — О. Л. Фишман, И. Э. Циперович — надолго были отлучены от науки. Сильно поредели и ряды молодых китаистов, к школе Алексеева себя не относивших, — многие из них были расстреляны либо оказались в тюрьме, лагере или ссылке. Сам В. М. Алексеев прямым репрессиям не подвергался, но «кампании» по дискредитации его как ученого преследовали его всю оставшуюся жизнь. Из них наиболее громкими были следующие.

В 1932 г. В. М. Алексеев, принимая французского ученого Сильвена Леви, произнес похвальную речь о французском учебном и научном заведении Коллеж де Франс, за что временно был отстранен от руководства китайским кабинетом в Институте востоковедения и китайской кафедрой в университете. Тогда же, в 1932 г., группа китаистов, возглавляемая А. А. Драгуновым и Б. А. Васильевым, обвинила его печатно (в № 2 журнала «Под знаменем марксизма») в антимарксистском подходе к вопросу латинизации китайской письменности. В 1935 г. В. М. Алексееву приходилось доказывать, что некоторые из навязанных ему аспирантов («мусор» по его выражению) не способны к научной работе; дело дошло до разбирательства в Президиуме АН. В 1938 г. он подвергся жесточайшим нападкам за опубликованную во Франции книгу «La littérature chinoise» (лекции, прочитанные им в Париже в 1926 г.); причем эта, с позволения сказать, «критика» была поддержана статьей Х. Бурова и М. Муратова «Лжеученый в звании советского академика» («Правда». 1938. 31 мая), где прозвучало требование изгнания его из академии. В 1949—1950 гг. — новая волна, во главе которой стал Г. В. Ефимов; за «безыдейность, космополитизм, объективизм, академизм» В. М. Алексеев был отстранен от чтения лекций студентам и от руководства составлением Большого китайско-русского словаря. Его готовые работы издательствами отвергались, уже отпечатанные запрещались к распространению.

В связи с тем, что «кампания» 1937—1938 гг. была особенно грозной и сопровождалась арестами и исчезновением людей из его окружения, становится ясным, почему с 1937 г. переписка В. М. Алексеева с его зарубежными коллегами (не только с Пеллио, но и с другими) практически прерывается: писать за границу оказывалось опасно. И хорошо бы было в приложении № 7 кроме откликов на статью в «Правде» (кстати, на нее был отклик и проф. Фудзиэда Акира в Японии) воспроизвести и саму статью — это было бы выразительной иллюстрацией тех методов «критических приемов», к которым прибегала тогдашняя партийная печать.

В заключение хочется добавить, что эта интересная и полезная книга — не только по публикуемым письмам, но и по научному аппарату, которым снабжены тексты, — может рассматриваться как начало публикаций переписки В. М. Алексеева с его зарубежными и советскими корреспондентами. В архиве В. М. Алексеева (СПбФ АРАН, ф. 820, оп. 3) хранятся ответные письма Э. Шаванна и П. Пеллио, хорошо было бы опубликовать их совместно, но пока не нашлось человека, который взялся бы за это. Зато переписка В. М. Алексеева с японским ученым Исихама Дзюнтаро (1888—1968) за 1927—1936 гг. есть в архиве, и не только писем Исихама. И. Э. Циперович запросила о письмах В. М. Алексеева Университет иностранных языков в г. Осака, в результате ее усилий архив университета любезно предоставил для архива В. М. Алексеева копии его писем, числом 21. Таким образом, становится возможной публикация уже не од-

носторонняя, а переписка В. М. Алексеева с одним из ведущих ученых Японии Исихама Дзюнтаро, в чем должны быть заинтересованы научные круги обеих стран.

Л. Н. Меньшиков

Vassilios Christides. Byzantine Libya and the March of the Arabs towards the West of North Africa. (British Archaeological Reports, International Series, 851): Hadrian Books, Oxford, 2000.

Василиос Кристидис, профессор Института греко-восточных и африканских исследований (Афины), известен как крупнейший специалист по истории морского дела в Византии и Арабском халифате, а также по истории Средиземноморья в целом. Он является автором большого количества статей и книг, посвященных позднеантичной и средневековой навигации в Средиземном и Красном морях, в Персидском заливе и Индийском океане, военно-морскому делу Византии и Арабского халифата, а также целому ряду смежных тем. Показателем признания авторитета проф. Кристидиса в вышеуказанных областях служит тот факт, что именно его перу принадлежит статья об арабском мореплавании в Энциклопедии ислама («Milaha», EI², VII, 1993), равно как и целый ряд других статей этого авторитетного издания («Tarabulis», «Misr», «'Uqba b. Nafi'» и др.).

Новая книга Василиоса Кристидиса посвящена одному из наиболее сложных для изучения периодов истории Средиземноморья — Северной Африке накануне и во время арабского завоевания. Специфика источников, включающих в себя, в частности, позднеримские и византийские сочинения и арабские хроники, требует знания не только греческого языка и латыни, но и арабского языка, что является редким сочетанием. Глубокое понимание специфики столь различных пластов источников и их тщательный анализ позволили автору создать всестороннюю картину этого переломного периода в истории Средиземноморья. Завоевание Северной Африки арабами рассматривается в широком контексте доисламской — позднеримской и византийской — Африки, а также в контексте истории Средиземноморья в целом, включая развитие мореплавания и торговли.

Первая глава книги состоит из двух частей, первая из которых посвящена геополитической ситуации в византийской Африке накануне арабского завоевания.

Позднеантичная Ливия рассматривается автором как особого рода единство, состоящее из трех самостоятельных регионов — Триполитании, Киренаики и Феццана, связанных между собой морскими и сухопутными караванными путями и, в определенной степени, политическими институтами Византийской империи и общим культурно-историческим контекстом. Автор подробно описывает физико-географические особенности региона (физическая география, климат, флора и фауна), демонстрируя прекрасное знание местности и региональной специфики. Далее рассматриваются вопросы расселения различных берберских племен и этносоциальный состав населения Северной Африки в целом. Особое внимание уделено различным аспектам взаимоотношений разных категорий населения региона: оседлого земледельческого населения и кочевников, местного берберского населения и пришлых греческих и римских колонистов, различных категорий населения Северной Африки и позднеримской, а затем византийской администрации, социальные и религиозные конфликты в регионе и др.

Вторая часть первой главы подробно описывает главные города региона и связанные с ними районы Киренаики и Триполитании. Завершает главу подробнейший анализ морской торговли в Восточном Средиземноморье и ее роли в экономической и политической жизни региона в позднеримский и византийский периоды. Здесь исследователь активно использует, в частности, такие сложные для исторического анализа и мало использовавшиеся предшественниками источники, как агиографические сочинения, которые дают богатую информа-

цию для изучения навигации в Средиземном море, торговых путей и внутренних связей в регионе. Все это позволяет создать более полную картину экономической и социальной жизни Средиземноморья в рассматриваемый период. В частности, автор показывает, что миф об экономическом упадке средиземноморских городов Северной Африки после V в. абсолютно несостоятелен. Более того, период, предшествовавший арабскому завоеванию, был золотым веком византийской морской торговли, основанной на Александрии, которая была связана тесными контактами как с Красным морем и Индийским океаном, так и с ливийскими портами и Грецией. Высокая интенсивность морских транспортировок грузов и пассажиров способствовала развитию морской торговли и денежного обращения, процветанию прибрежных городов византийской Африки и установлению тесных связей с другими центрами Средиземноморья, связей, не прерывавшихся даже в разгар военных действий между Византией и арабами.

Следует также отметить, что материалы этой главы могут быть использованы и за пределами данного исследования, поскольку информация о географии региона, этническом, социальном и религиозном составе населения и ливийских городах может служить в качестве справочника для любого исследователя Ливии и Восточного Средиземноморья.

Вторая глава посвящена арабскому завоеванию византийской Ливии и Магриба в целом. Она охватывает период с середины до конца VII в. — от первых рейдов Амра б. Аса и Абдаллаха б. Са'да до установления постоянных поселений и начала планомерного завоевания региона при Абу-л-Махаджире и 'Укбе б. Нафи', которое было завершено в конце VII в. Хасаном б. Ну'маном и его преемником Мусой б. Нусайром, дошедшим до Гибралтара и захватившим в 709—710 гг. последний византийский оплот в Африке — г. Сеуту.

Третья глава посвящена военному делу византийцев и арабов в VII в. В первой части главы рассматриваются особенности вооружения, военной тактики и организации армий двух противоборствующих сторон и их конкретное применение во время военных действий в Северной Африке. Во второй части этой главы главное внимание уделено арабскому освоению Магриба и взаимоотношению завоевателей с местным населением. Автор аргументированно доказывает преемственность городской и хозяйственной жизни региона и основных урбанистических центров. Упадок некоторых древних городов и возвышение новых центров, таких как Кайраван, происходили постепенно на протяжении 2-й половины VII—VIII вв. и не носили характера стихийного бедствия, вызванного арабским завоеванием. Большая часть собственно византийского и часть византинизированного населения Северной Африки после арабского завоевания покинули родные места и переселились в европейскую часть Византии, однако оставшаяся — весьма значительная — часть городского и сельскохозяйственного населения византийской Африки мирно интегрировалась в арабское государство, складывавшееся на завоеванной территории, обеспечив культурную преемственность в регионе. В частности, автор справедливо указывает, что целый ряд характерных черт древних североафриканских религиозных традиций, описанных впервые еще Геродотом, — таких как почитание могил «святых» и культ «мученичества» — нашли свое отражение и в христианский период (для донатистской ереси, распространенной в Северной Африке, было особенно характерно стремление к мученической кончине), и во времена распространения ислама, когда Северная Африка стала одним из центров хариджизма, а также в последующий, исламский, период, дожив вплоть до нового времени.

Особо следует отметить, что при анализе периода арабского завоевания Северной Африки автор сумел найти разумный компромисс между позитивистским принятием на веру информации арабских источников, написанных значительно позже событий и нередко содержащих полулегендарные сведения, и гиперкритическим отношением к ним, свойственным, например, таким известным исследователям этого периода, как Патрисия Кроун, едва ли не полностью отрицающая историческую ценность информации ранних арабских хроник. Сопоставление арабских и византийских

источников с данными эпиграфики и археологии, а также учет общеисторического контекста рассматриваемых событий позволили автору нарисовать достаточно подробную непротиворечивую картину войны в Северной Африке, завершившейся полным изгнанием византийцев и установлением частичного контроля над берберскими племенами за пределами собственно византийской прибрежной урбанизированной полосы Магриба. Война с Византией за Северную Африку рассматривается исследователем в широком контексте завоевательных походов арабов и внутренней ситуации в Византийской империи, которая в конечном итоге и определила результат этой борьбы — в большей степени, чем даже усилия арабских полководцев.

Парадоксально, но одним из решающих факторов в победе арабов, как показывает автор, было как раз господство Византии на море, что в сочетании с чисто «оборонительной доктриной» сыграло отрицательную роль в защите североафриканских владений. С одной стороны, сильный флот давал византийцам возможность наносить неожиданные удары в различных точках побережья, легко отвоевывая потерянные ранее города. С другой — это позволяло в нужный момент эвакуировать любой из прибрежных укрепленных центров. В результате город, еще способный оказывать сопротивление и надолго остановить продвижение арабской армии, сдавался после непродолжительной осады, а византийские войска и значительная часть византинизированного городского населения покидали его вместе с флотом, отступая сначала к западу, а затем эвакуируясь в европейскую часть империи. В конечном итоге воля к сопротивлению у византийской стороны оказалась полностью парализованной, что в сочетании с успешными действиями арабов на суше и последующим созданием собственного флота привело к тому, что арабское завоевание византийской Африки прошло практически безболезненно.

Иная ситуация сложилась в отношениях с кочевыми и полукочевыми берберскими племенами внутренней части Северной Африки, оказавшими гораздо более серьезное сопротивление продвижению арабов.

Книгу завершают два **приложения**. В первом из них анализируются основные источники по истории периода (арабские, сирийские христианские, коптские, византийские, латинские), во втором подробно рассматриваются особенности византийского флота и создание арабского флота в период завоевания Северной Африки, а также мореплавание в Средиземном море в этот период.

Кроме того, книга снабжена подробной библиографией, картами и большим иллюстративным материалом (главным образом репродукции мозаик на византийских виллах в Ливии и Тунисе), отображающих хозяйственную жизнь и военное дело в византийской Африке и последующий период.

Книга Василиоса Кристидиса поднимает много важных вопросов истории Североафриканского региона и Средиземноморья в целом и подводит итог целому ряду научных дискуссий.

На одном из многочисленных вопросов, рассмотренных автором, я хотел бы, однако, остановиться более подробно, поскольку по своему значению он выходит далеко за рамки данной работы и важен для изучения исторического процесса в целом. Речь идет о взаимоотношениях римско-византийской Северной Африки и «метрополии», а также пришлого и местного населения («колонистов» и «колонизируемых») в регионе. В своей книге В. Кристидис подводит итог многолетней дискуссии о взаимоотношении «колоний» и «метрополии» в позднеримскую и византийскую эпохи. Он убедительно показывает всю неправомерность описания взаимоотношений позднего Рима и Византии со своими североафриканскими владениями в современных терминах «империализма» и «колониализма». Следы подобной модернизации и евроцентризма характерны для целого ряда исследователей, которые, находясь под влиянием современных стереотипов сознания, воспринимают совершенно иное историческое явление как аналогичное колониальной политике Британской империи или США в новое и новейшее время.

Более тщательное исследование реальной исторической ситуации показывает, однако, что позднеримские «колонии» и их население вовсе не были

объектом беззастенчивой эксплуатации со стороны «метрополии» и «колонистов». Ни о каком специфическом «выкачивании рессурсов» говорить нет основания, источники указывают лишь на существование обычного торгового обмена между регионами. Невозможно говорить и об «ущемлении прав» местного населения, поскольку права и социальный статус того или иного члена общества определялись фактически его имущественным положением, а после официального дарования гражданства всем свободным жителям Римской империи в 212 г. (Constitutio Antoniniana) разница в происхождении и вовсе отошла на задний план. Реальный этнический состав населения и, в частности, привилегированного сословия, определялся местной спецификой в каждом конкретном случае. Так, в бывших карфагенских областях и далее к западу среди господствующего сословия наряду с представителями местной землевладельческой знати и городского патрициата важную роль играл римский, италийский, элемент, что нашло свое выражение, в частности, в преобладании латинского языка, использовавшегося наряду с местными наречиями, причем подобная ситуация сохранилась и после вандальского завоевания. Для Триполитании наряду с берберским и романоязычным населением важную роль играл греческий элемент, в Киренаике он уже был преобладающим — так же, как в соседнем Египте и других ближневосточных владениях Римской империи (связи Киренаики с Грецией и Египтом были зачастую даже более интенсивными, чем с Триполитанией).

В целом, начиная уже со II в., в прибрежных земледельческих областях Северной Африки преобладало смешанное население — берберо-италийское на западе и берберо-греческое на востоке, составлявшее большинство городского населения и класса землевладельцев. Из них же формировались городские магистраты. Причем на протяжении византийского времени роль местного берберского элемента постепенно усиливалась. Лишь небольшая часть позднеримской и византийской администрации прибывала непосредственно из центра (некоторое увеличение доли греческого элемента в Северной Африке наблюдается после отвоевания Карфагена у вандалов — за счет новой византийской администрации и грекоязычных воинских контингентов). Что же касается обязательности знания латинского и/или греческого языка (в зависимости от региона) для участия в муниципальных органах власти и для получения должности в администрации, то это было вовсе не элементом «дискриминации» местного населения, как это представлялось некоторым склонным к модернизации исследователям, а являлось всего лишь необходимым условием для ведения делопроизводства, унифицированного на базе латинского/греческого языка во всех областях империи (следует отметить, что многие надписи, составленные городскими властями византийской Африки, были двуязычными — на греческом и латинском языках). Считать это условие признаком «дискриминации» столь же нелепо, как и требование наличия грамотности для получения должности в административном аппарате любого государства.

Автор убедительно доказывает, что взаимодействие пришлых колонистов и местного берберского (а также старого финикийского) населения проходило исключительно мирно и характеризует этот процесс как «интеграцию» и «аккультурацию», сопровождавшуюся внедрением более высоких технологий, распространением греческого языка как средства межъязыкового общения, поверхностной эллинизацией, а затем и христианизацией населения. Процесс этот, однако, проходил естественным путем — ни о какой принудительной «романизации» населения в позднеримскую и византийскую эпохи говорить не приходится, тем более что бóльшая часть местного населения сохраняла свои традиции и культуру, лишь незначительно затронутые греко-римским влиянием.

Водораздел проходил не по линии «коренное» — «пришлое» население (или «колонизируемые» — «колонизаторы»), а по типу хозяйства. Имевшие место в Северной Африке столкновения представляли собой вовсе не национально-освободительную борьбу с «оккупантами», как это пытались представить некоторые современные исследователи, а типичные для подобных пограничных регионов столкновения оседлого (бербер-

ского и берберо-греческого/берберо-романского) населения с кочевыми берберскими племенами. Последние, действительно, нередко совершали набеги на своих оседлых соседей: степень «симбиоза» оседлых и земледельцев Северной Африки была не столь высока, чтобы обеспечить их мирное сосуществование. Так что одной из главных задач империи была защита урбанизированных и сельскохозяйственных прибрежных регионов от вторжения кочевников из внутренних областей Северной Африки. С ними заключались «союзные договоры» в духе традиционной римской и византийской дипломатии, раздавались различные почетные титулы и подарки. В целом, эта политика была достаточно эффективной, хотя случались и периоды, когда кочевые племена полностью выходили из-под контроля имперских властей и совершали опустошительные набеги, приводившие к серьезному ущербу для сельского хозяйства региона и городской жизни (например, разрушительные набеги племенного союза *лавата* в IV в.).

Социальная стратификация североафриканского общества принципиально не отличалась от других областей Византийской империи, это же относится и к системе налогообложения. «Византийская армия, — пишет В. Кристидис, — вовсе не была оккупационной силой, между солдатами и офицерами и местным населением существовали тесные связи. Ветераны африканского происхождения активно участвовали в муниципальной жизни и часто после ухода в отставку поселялись в своих родных городах». Религиозная ситуация отражала ту же тенденцию к интеграции этих областей в состав империи — при всем сохранении местной специфики и национальных особенностей. Так, ереси, главным образом *донатизм*, получивший особенно широкое распространение в Африке (в IV в. из 700 епископств Северной Африки лишь половина была православной, остальные принадлежали к донатистам), были вовсе не формой протеста и средством для отделения от Византии, а воспринимались в контексте церковной жизни империи в целом. Жители Северной Африки принимали активное участие в религиозных спорах, которые велись в этот период в Средиземноморье. Пример Блаженного Августина – вовсе не исключение, а, скорее, правило, прекрасно отражающее общую ситуацию. «Жители ранней Византийской империи, —пишет В. Кристидис, — говорили на разных языках и относились к различным религиозным общинам (православные, несториане, монофизиты, монофелиты), но у них не было четкого понятия о своей этнической идентификации. В действительности, основой самоидентификации они считали свою религиозную принадлежность» (с. 41).

Автор убедительно показывает, что «позднеримская и византийская Африка была вовсе не "колонией", эксплуатируемой "метрополией", а одной из византийских провинций, управлявшейся как и любая другая европейская провинция империи, разумеется, с администрацией приспособленной к местным особенностям и нуждам» (с. 11). Это было продолжением еще римской имперской политики, когда, например, уроженец Лептиса Магны в Триполитании Септимий Север мог стать императором и даже основателем императорской династии Северов. Аналогично, уже в византийское время, отец будущего императора Ираклия, опираясь на население и армию византийской Африки, сумел победить в борьбе за власть с императором Фокой, причем император Ираклий (610—641) даже планировал перенести столицу из Константинополя в Карфаген.

Выводы проф. Кристидиса в очередной раз подчеркивают непродуктивность евроцентристского подхода к изучению истории в целом и переноса особенностей аномального западноевропейского развития, в силу целого ряда специфических исторических причин породившего современный капитализм и колониализм, на развитие иных, «традиционных», регионов. Ситуация в провинциях Римской и Византийской империи была принципиально иной, чем в западноевропейских колониях. Это же справедливо и в отношении областей, завоеванных позднее арабами, и для истории многих других «традиционных» империй, включая и Российскую (а затем Советскую), где взаимоотношения центра и периферии — при всей местной специфике — также строились не

столько на основе «эксплуатации» и «выкачивания рессурсов», как это было свойственно европейскому империализму в своих колониальных владениях, сколько на базе сложной и постепенной интеграции регионов и региональной элиты и местного населения в целом в состав единого имперского организма.

Таким образом, новая книга Василиоса Кристидиса не только создает широкую картину одного из сложнейших, переломных периодов в истории Северной Африки, но дает пищу для размышления и материал для сопоставления востоковедам, историкам и социологам, занимающимся как историей Средиземноморья, так и иными вопросами всемирной истории.

А. Матвеев

Альманах «Петербургское востоковедение». Содержание выпусков 1—9

ВЫПУСК 1. 1992

Статьи и переводы

И. В. Мельникова	**5**	Стилизация и «высокий стиль» (японская повесть XVIII в. «Нисияма-моногатари»)
Такэбэ Аятари	**12**	Повесть западных гор («Нисияма-моногатари»). Пер. И. В. Мельниковой
И. А. Алимов	**64**	«Шихуа отшельника Лю-и» Оуян Сю
Оуян Сю	**77**	«Шихуа отшельника Лю-и». Пер. И. А. Алимова
M. Rodionov	**104**	The Ibex Hunt in Hadramawt Today
М. Е. Кравцова	**113**	Жизнеописания — «ле чжуань» — художественная или историческая проза?
	141	Жизнеописание Чжан Хуа. Пер. М. Е. Кравцовой
	158	Жизнеописание Шэнь Юэ. Пер. М. Е. Кравцовой
	168	Жизнеописание Ван Жуна и Се Тяо. Пер. М. Е. Кравцовой
В. М. Рыбаков	**185**	Танское законодательство о преступлениях против имущества
Е. А. Торчинов	**224**	Из китайской классической поэзии: Цзя И, Чжан Хэн, Сунь Чо, Тао Цянь

Источниковедение и историография

Л. В. Сторчевой	**239**	«Янь-цзы чуньцю»: введение в изучение текста
K. Alexeev, K. Yachontov	**301**	The J. Kowalewski's collection of Chinese, Manchu, Mongolian and Tibetan books in Vilnius

Архив

М. Ф. Чигринский	**339**	К истории статьи Н. И. Конрада «Синолог из Оптиной пустыни»
Н. И. Конрад	**345**	Синолог из Оптиной пустыни
Лаборатория Теории и Истории Культуры	**363**	Информационный бюллетень

ВЫПУСК 2. 1992

Статьи и переводы

М. А. Родионов	**10**	Любовная касыда Салаха ал-Куᶜайти (Хадрамаут)
В. М. Рыбаков	**20**	Иерархия внебрачных связей по законам периода Тан
В. Н. Горегляд	**53**	Сюжеты, связанные с нарушением запретов, в японских мифах

Светлой памяти О. Л. Фишман

Л. Н. Меньшиков	**70**	О. Л. Фишман: исследователь, переводчик, педагог
В. Н. Горегляд	**83**	О. Л. Фишман: несколько воспоминаний
В. Н. Горегляд	**88**	«Повесть о великом мире» в историческом контексте
	92	«Повесть о великом мире». Гл. 1. Пер. В. Н. Горегляда
И. А. Алимов	**125**	О сборнике Лю Фу «Высокие суждения у дворцовых ворот»
Лю Фу	**153**	«Высокие суждения у дворцовых ворот». Пер. фрагментов И. А. Алимова
И. В. Мельникова	**219**	«Записки ретивого сердца и трезвой головы» как энциклопедия личности
Уэда Акинари	**234**	«Записки ретивого сердца и трезвой головы». Пер. И. В. Мельниковой

Даосизм и конфуцианство: лики традиций

Е. А. Торчинов	**272**	Даосизм и алхимия в традиционном Китае
М. Е. Кравцова	**354**	«Жизнеописание Сына Неба Му»: вопросы и проблемы

ВЫПУСК 3. 1993

Статьи и переводы

В. И. Сисаури	**11**	Японский литературный памятник X века «Повесть о дупле»
	30	«Тосикагэ», глава из японского романа X века

«Повесть о дупле». Пер. В. И. Сисаури

И. А. Алимов **73** Материалы к истории сунских бицзи: Чжу Юй «Пинчжоу кэтань». Комментированный перевод фрагментов

А. И. Кобзев **129** Парадоксы китайского эроса

М. А. Родионов **146** Битва-жатва: южноаравийская касыда из племени сумайда[c]

В. В. Полосин **153** Новое в изучении арабских иллюминованных рукописей

S. Frantsouzoff **179** Sur l'origine du terme arabe misr[un]

ДАОСИЗМ И КОНФУЦИАНСТВО: ЛИКИ ТРАДИЦИЙ

С. В. Зинин **189** «И цзин» как памятник китайской литературы

И. А. Алимов **228** Китайский культ лисы и «Удивительная встреча в Западном Шу» Ли Сянь-миня

МИФЫ НАРОДОВ ВОСТОКА

А. Ф. Троцевич **255** «Поединок Бога Грозы со Змеем» в корейской культуре

М. И. Никитина **271** Легенда о горе Амисан и другие, сходные с ней, в связи с мифом о Женщине-Солнце

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

А. С. Мартынов **291** Представления об истории в древнем и ханьском Китае

В. М. Рыбаков **310** Представления Оуян Сю об историческом процессе

АРХИВ

339 Из личного архива В. А. Вельгуса. Лу Синь. О том, о сём

В. А. Рубин **344** Китайский Дон Кихот: различные оценки образа Бо-и

PERSONALIA

379 Б. Л. Рифтину — 60 лет

383 Список научных трудов чл.-кор. РАН Б. Л. Рифтина

М. В. Баньковская **394** Заметки к юбилею Бориса Львовича Рифтина

IN MEMORIAM

М. А. Родионов **403** Апостол тамамизма: три года со дня смерти сабеиста Г. М. Бауэра

ВЫПУСК 4. 1993

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА

И. В. Мельникова **9** Новелла Уэда Акинари «Ханкай»

Уэда Акинари **19** Ханкай. Пер. с японского и ком. И. В. Мельниковой

49 Миссия в Индию в 1442—1444 гг. Путевые заметки 'Абд Ар-Раззака Самарканди. Перевод и ком. О. Ф Акимушкина.

Е. Ю. Кнорозова **105** Путевые заметки Фам Динь Хо (конец XVIII в.)

Фам Динь Хо **110** Записки о прогулке к горе Фаттить. Пер. и ком. Е. Ю. Кнорозовой.

Е. А. Торчинов Тексты по «искусству внутренних покоев» (эротология Древнего Китая):

117 1. Трактат Гэ Хуна и «искусство внутренних покоев» Предисл., пер. фрагментов и ком. Е. А. Торчинова

136 2. Эротологический трактат «Десять вопросов» («Ши вэнь») Предисл. пер. и ком. Е. А. Торчинова

ORIENTALIA: СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

И. А. Алимов **159** «Жизнь после смерти» в сюжетной прозе старого Китая

М. С. Пелевин **215** Религиозные воззрения афганского племенного вождя XVII в.

S. Andreyev **230** Notes on the Ormur People

И. И. Надиров **239** О налогах и податях в Хатре (II в. н. э.)

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИОГРАФИЯ

В. В. Емельянов **247** Шумерская литургия водосвятия по фрагментам ассирийского ритуала

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

K. S. Yakhontov **281** Manchu blockprints and manuscripts in Riga (The Peter Schmidt's collection)

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

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

Л. Н. Меньшиков **332** Дуньхуанский фонд
344 Список работ по дуньхуановедению, опубликованных российскими учеными

Точка зрения

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

Архив

М. В. Баньковская **403** Семь ярких вспышек
В. А. Вельгус **437** Прошение о помиловании
И. Э. Циперович **445** К истории «Прошения о помиловании» В. А. Вельгуса и некоторые сведения из биографии В. А. Вельгуса
Л. Р. Концевич **451** Е. Д. Поливанов и его вклад в корейское языкознание

In Memoriam

М. А. Родионов **469** Памяти Роберта Сарджента (23.03.1915—29.04.1993)

ВЫПУСК 5. 1994

175 лет Азиатскому музею

Ю. А. Петросян **9** Петербургское академическое востоковедение: традиции и современное состояние

Памятники культуры Востока

Д. Д. Елисеев **25** Гроздья рассказов Сон Хёна
Сон Хён **29** Гроздья рассказов Ёнчжэ. Пер. фрагментов и коммент. Д. Д. Елисеева.
О. Б. Фролова **111** Суфийский рукописный трактат о Единстве бытия (по материалам библиотеки СПбГУ). Введ., публ. текста, пер., коммент., словарь.
М. А. Родионов **129** «Сокровенные слова» Бахауллы
Бахаулла **131** Сокровенные слова. Пер. и ком. М. А. Родионова.

Orientalia: статьи и исследования

О. Ф. Акимушкин **143** Байсунгур-мирза и его роль в культурной и политической жизни Хорасанского султаната Тимуридов первой трети XV в.
Анвар Абдулхалек Абдурраб **169** Музыка в арабской культуре
Вал. В. Полосин **202** Арабские рукописи: плотность текста и ее конвертируемость в копиях сочинения
В. М. Рыбаков **221** Танское чиновничество: рутинные процедуры
И. Ф. Попова **245** Военная политика ранней Тан
К. В. Kepping **267** The category of directness of action in Tangut (prefixes-correlates of aspect and mood)

Источниковедение и историография

А. Б. Халидов **295** Сборная арабская рукопись из библиотеки Казанского университета
А. Г. Лундин **303** Хадрамаутское граффито из Египта
С. А. Французов **306** Три легенды об обращении в ислам хадрамаутских язычников
Вл. В. Полосин **333** Средневековая арабская настенная поэзия
И. А. Алимов **368** Материалы к истории сунских бицзи: О сборнике бицзи Ван Дэ-чэня

Восточные соседи России: мир письменности и культуры

Ю. А. Петросян **379** Азиатское наследие в русской культурной и научной традиции
Е. И. Кычанов **389** Памятники тангутской письменности и тангутская культура
Э. Н. Темкин **415** Неизвестные санскритские фрагменты из Центральной Азии

Архив

О. В. Иодко **451** Академику Мари-Фелисите Броссе 190 лет
469 Список трудов академика М.-Ф. Броссе. Сост. О. В. Иодко
А. А. Долинина **485** Легенда Азиатского музея

Японская литература нового времени

С. Х. Булацев **497** О значении Мори Огай и Нацумэ Сосэки для современной японской литературы
Сосэки Нацумэ **502** Мой индивидуализм. Пер. и ком. С. Х. Булацева
Г. Д. Иванова **526** Историческая проза Мори Огай

Мори Огай **535** Сугинохара Сина. Пер. и ком. Г. Д. Ивановой
546 Сахаси Дзингоро. Пер. и ком. Г. Д. Ивановой
554 Хань-шань и Ши-дэ. Пер. и ком. Г. Д. Ивановой

In Memoriam

Л. Н. Меньшиков **563** Эльвира Степановна Стулова (27.VIII.1934—23.IX.1993)
А. М. Решетов **570** Памяти Эльвиры Степановны Стуловой
574 Список работ Э. С. Стуловой
М.Ф. Чигринский **576** Памяти О. П. Петровой
М. И. Никитина, А. Ф. Троцевич **578** Памяти Д. Д. Елисеева

ВЫПУСК 6. 1994

Памятники культуры Востока

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

Orientalia: статьи и исследования

Э. Н. Темкин **161** О значении термина itihasa
В. А. Дроздов **174** Суфийское учение о любви в персидской классической литературе
О. М. Чунакова **194** Цветовая символика в пехлевийских текстах
I. R. Tantlevskij **221** The Reflection of the Political Situation in Judaea in 88 B. C. E. in Qumran Commentary on Nahum
В. В. Емельянов **232** Мифологема потопа и шумерская историография

Источниковедение и историография

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

Восточные соседи России: мир письменности и культуры

М. И. Воробьева-Десятовская **395** Топоним «Шесть деревень» по хотаносакским деловым документам I тыс. н. э. из Восточного Туркестана
Э. С. Стулова **415** Человек в контексте «Драгоценных свитков» (*баоцзюань*)
М. С. Фомкин **427** Турецкий поэт-суфий Ашык-паша
О. Ф. Акимушкин **443** «Джавахир ал-ахбар» («Перлы известий») Будака мунши Казвини и его «Заметки» о творцах персидской рукописной книги
А. Б. Халидов **506** Рукописи из библиотеки Мухаммада Парса
С. М. Якерсон **520** Дамаск—Крым—Ленинград. К истории одной библейской рукописи из собрания Института востоковедения в Петербурге

Архив

А. Б. Закс, Р. Ш. Шарафутдинова **541** Два воззвания сподвижника Шамиля Ташев-Хаджи
Б. А. Васильев, Ю. К. Щуцкий **554** Ритм и параллелизм в китайском языке.
Публ. текста, послесл. и примеч. А. М. Решетова
М. В. Баньковская **579** «Ши цзин» и Судьба. К 90-летию со дня рождения А. А. Штукина
А. Г. Грушевой **615** Архивные материалы рубежа XIX—XX вв. по истории Палестинского общества в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН

Personalia

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

In Memoriam

С. А. Французов	**639**	Авраам Григорьевич Лундин (1929—1994)
Е. А. Резван	**644**	Marie Bernand (1923—1993)
Т. И. Султанов	**651**	Памяти Вадима Александровича Ромодина. К десятилетию со дня смерти

Памятники культуры Востока **ВЫПУСК 7. 1995**

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

Orientalia: статьи и исследования

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

Мифы и фольклор народов Востока

А. Ф. Троцевич	**265**	Сюжет «царь с ослиными ушами» в корейской литературе
Л. В. Жданова	**309**	Реализация одного мифологического сюжета в стихотворениях китайских поэтов Гу Юня и Гао Пяня и корейского поэта Чхве Чхивона (XI в.)
В. В. Тюрина	**328**	Структура и семантика кхмерской сказки о Змее Кенг-Канге

Источниковедение и историография

В. Л. Успенский	**359**	«Поучения джанджа-хутухты Агван-Чойдана
В. М. Тихонов	**365**	Представления о сакральном характере государства и личности государя в «Записках о государстве Карак»
К. Ю. Солонин	**390**	По поводу чань-буддийских текстов из тангутского собрания СПбФ ИВ РАН
Н. В. Козлова	**412**	«Премудрые советы» (шумерское поучительное произведение)
А. Г. Грушевой	**435**	Проблема датировки синайских набатейских надписей
В. В. Кушев	**450**	Новые сведения о хаттаках и юсуфзаях в сочинениях Хушхаль-хана Хаттака, Афзаль-хана Хаттака и Ахунда Дарвезы
Ж. С. Мусаэлян	**493**	Новая рукопись из собрания А. Д. Жабы как источник по изучению курдской культуры
Вал. В. Полосин	**513**	Четыре мусульманские печати из Татарии

Восточные соседи России: мир письменности и культуры

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

Японская литература нового времени

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

Сайсэй Муроо **561** Бабочки. Пер. и ком. М. П. Григорьева.

Томодзи Абэ **582** Одиночество. Пер. и ком. М. П. Григорьева.

Архив

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

In Memoriam

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

Памятники культуры Востока — ВЫПУСК 8. 1996

И. А. Алимов **8** Сборник «То, что слышал о Центральном У» Гун Мин-чжи (Материалы к истории сунских бицзи, 4)

Гун Мин-чжи **11** То, что слышал о Центральном У. Пер. фрагментов и прим. И. А. Алимова.

У Цзин **22** Основы управления в период Чжэнь-гуань. Предисл., пер. и коммент. И. Ф. Поповой.

К. Ю. Солонин **41** Учение Тяньтай о недвойственности

Чжань-жань **58** Десять врат недвойственности. Пер. и примеч. К. Ю. Солонина.

88 Повесть о Йойшите Фрияне. Предисл., пер. и комм. А. А. Амбарцумяна.

Orientalia: статьи и исследования

А. А. Хисматулин **120** Прагматический суфизм в братстве Накшбандийа: аудирование

М. Н. Боголюбов **157** Глагол ai- «говорить» в иранских языках

L. Kogan **161** Tarafa's She-camel and the Ark of the Covenant

Источниковедение и историография

О. Ф. Акимушкин **167** Новые поступления персидских рукописей в Санкт-Петербургский филиал Института востоковедения Российской Академии наук

F. I. Abdullaeva **189** Some notes on the history of the Persian Manuscript Collection in the St. Petersburg State University

Восточные соседи России: мир письменности и культуры

Л. И. Чугуевский **198** Циркулярные предписания в Дуньхуанском фонде Рукописного собрания Петербургского филиала Института востоковедения Российской Академии наук

Л. Ю. Тугушева **215** Несколько уйгурских документов из рукописного собрания Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН

На стеклах вечности... Николай Невский

Л. Л. Громковская **243** Великий филолог

Японистика. Этнография

Л. М. Ермакова **252** Н. А. Невский-этнограф

Н. А. Невский **255** Краткий отчет о занятиях в Японии с 1-го декабря 1915-го по 1-е декабря 1916 года, представленный Императорскому Петроградскому университету

Н. А. Невский **265** Луна и бессмертие

Н. А. Невский **274** Роль танцев и обрядовых игрищ *утагаки* для полового подбора и заключения браков

Н. А. Невский **280** Почему перестали рождаться красавицы

Н. А. Невский **281** Магические куклы из Тоно

Н. А. Невский **282** Общие сведения о географическом положении, официальном статусе и языке Мияко

Н. А. Невский **285** Лечение болезней [на Мияко]

Н. А. Невский **291** Культовая поэзия древней Японии (VI—VIII вв.)

Н. А. Невский **301** Когосюи. Дополнение к древним сказаниям в одной книге с предисловием

Н. А. Невский **325** Заметки о похоронных обрядах в селении Тоёнага-го

ПИСЬМА

Н. А. Невский **331** Письма разным лицам
Н. А. Невский **341** Письма разным лицам о культе божества Осирасама
А. М. Решетов **366** Н. А. Невский как этнограф. К столетию со дня рождения ученого

ЛИНГВИСТИКА

В. М. Алпатов **385** Работы Н. А. Невского по японскому языку
Н. А. Невский **388** Об ударении в японском языке
Н. А. Невский **396** О фонеме *р*
Н. А. Невский **402** От «Московии» к СССР (Октябрь и японский язык)
Н. А. Невский **412** Представления о радуге как о небесной змее
Н. А. Невский **422** Двоякая роль отрицательных суффиксов [*-ти*] в японском языке
Н. А. Невский **432** Основные положения к докладу «Фонетика Мияко в японско-рюкюской фонетической системе»

СИНОЛОГИЯ

Л. Н. Меньшиков **434** Ранняя китаеведческая работа Н. А. Невского
Н. А. Невский **437** Зачетное сочинение...

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ

М. В. Баньковская **486** «Мой двойник, только сильнее и вообще лучше»
Е. И. Кычанов **508** Тангутские тетради
О. П. Петрова **520** Вспоминая Невского
Е. Н. Невская **525** О родителях
Б. Л. Рифтин **551** У народа цоу. Через 64 года после Н. А. Невского

АРХИВ

А. А. Долинина **562** Из наследия академика И. Ю. Крачковского
И. Ю. Крачковский **564** Испытание временем. Мысли к 45-летию научной работы. Публ. и примеч. А. А. Долининой
А. М. Куликова **597** Востоковед Павел Яковлевич Петров в его переписке с современниками

PERSONALIA

И. А. Алимов, О. И. Трофимова **620** Юрий Ашотович Петросян: К 40-летию научной и научно-педагогической деятельности
623 Основные труды доктора исторических наук, профессора Ю. А. Петросяна
Ф. Абдуллаева **627** И. М. Стеблин-Каменский (К 50-летию со дня рождения)
631 Лев Николаевич Меньшиков. Список научных трудов. К 70-летию со дня рождения

IN MEMORIAM

И. М. Стеблин-Каменский **640** Памяти Александра Леоновича Грюнберга-Цветиновича (1 марта 1930 — 3 марта 1995)
659 Список опубликованных работ Александра Леоновича Грюнберга (1930—1996)
Е. И. Кычанов **669** Михаил Васильевич Воробьев (1922—1995)
С. А. Французов **673** Памяти Учителя: Петр Афанасьевич Грязневич (19 сентября 1929 — 12 февраля 1997)
М. В. Баньковская **678** Чему учиться у Петрова

ПАМЯТНИКИ КУЛЬТУРЫ ВОСТОКА **ВЫПУСК 9. 1997**

В. Н. Горегляд **8** Жанровая специфика «Повести о Великом мире»
10 Повесть о Великом мире. Кн. II. Пер. и прим. 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 прим. О. Н. Крыловой, под ред. 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, прим. 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 Эдуард 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. Бурановская **516** Письмо Михаила Васильевича Никольского к Владимиру Казимировичу Шилейко

Владимир Глоцер **522** Последний псевдоним Черубины

Ли Сян-цзы **526** «Домик под Грушевым Деревом». Публ. 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