

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт восточных рукописей

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2⁽²¹⁾

осень — зима

2014

Журнал основан в 2004 году

Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

- Васубандху*. Абхидхармакоша («Энциклопедия Абхидхармы»), фрагмент раздела «Самадхи-нирдеша» («Учение о созерцании»). Предисловие, перевод с санскрита и комментарии *Е.П. Островской* 5
- «Андхрамахабхарата». Книга II «О Собрании», глава 2. Предисловие, перевод с языка телугу и комментарии *Е.В. Таноновой* 27
- Фрагмент политического трактата в дуньхуанском учебном пособии Дх-11656. Перевод с китайского языка, исследование и комментарии *И.Ф. Поповой* 41
- Сарасина Гэндзо*. Айнун дэнсэсю. («Собрание айских легенд»). Предисловие, избранные переводы с японского языка и комментарии *Е.Е. Уэжинина* 56

ИССЛЕДОВАНИЯ

- З.А. Юсупова*. «Диван» курдского поэта Джафаи (на диалекте горани). Грамматическое описание 80
- И.В. Богданов*. Понятие «статус» в Египте Древнего царства 99
- И.С. Гуревич*. «Пинхуа о походе У-вана на Чжоу» и роман «Возвышение в ранг духов»: внутренний мир языка памятников 108
- С.Л. Невелева*. О типологии древнеиндийского эпоса 117

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- М.М. Юнусов*. Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди. II. Пальмирские тексты в Европе: Ж.Ж. Скалигер 125
- О.В. Лундышева*. Фрагменты ксилографических изданий dhāraṇī из коллекции ИВР РАН 153
- Ю.А. Иоаннисян*. Освещение религии бахаи и бабизма в научно-популярной литературе и прессе в России на стыке XIX и XX вв. 177



Наука — Восточная литература
2014

А.Г. Грушевой. Реформирование школ Палестинского общества в Сирии — проекты российских представителей и отношение к ним местного населения (по данным инспекции 1910 г.) 189

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

Т.В. Ермакова. Коллекционирование буддийских рукописей в Индийском фонде Азиатского музея РАН (1850–1910) 201

С.Х. Шомахмадов. Ксилографы письмом сиддхам из коллекции ИВР РАН 212

С.Г. Елисеев. Русско-японские отношения и желательность русско-японского союза. Подготовка к публикации, введение и комментарии *А.А. Борисовой* и *С.И. Марахоновой* 222

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

В.П. Иванов. XXXV Зографские чтения «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста» (Санкт-Петербург, 14–16 мая 2014 г.) 243

О.М. Чунакова. Иранистический семинар «Фрейманские чтения» (Санкт-Петербург, 28 мая 2014 г.) 251

Ю.В. Болтач. Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир» (Улан-Удэ–Нарын-Ацагат, 13–16 июля 2014 г.) 256

А.А. Сизова. Научно-практическая конференция «К 250-летию института Пандито Хамбо-лам в России» (Санкт-Петербург, 15–18 сентября 2014 г.) 260

В.П. Иванов. Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Доклад *С.Х. Шомахмадова* (1 октября 2014 г.) 263

РЕЦЕНЗИИ

Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение = Death in Maharashtra: Imagination, Perception and Expression / Российская акад. наук, Ин-т востоковедения, Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Ин-т стран Азии и Африки; рук. проекта и науч. ред. И.П. Глушкова. — М.: Наталис, 2012. — 816 с., ил. (*С.Л. Бурмистров*) 266

Gilgit Manuscripts in the National Archives of India. Facsimile Edition. General Editors: Oskar von Hinüber, Seishi Karashima, Noriyuki Kudo. Vol. I. Vinaya Texts / Ed. by Shayne Clarke. — New Delhi–Tokyo, 2014. — 80 pp. + 277 plates. (*С.Х. Шомахмадов*) 271

На четвертой стороне обложки:
Фрагмент санскритского ксилографа из Хара-Хото. Шифр SI 6576 (к статье *О.В. Лундышевой*)

Йокота-Мураками Такаюки. Фтабатэй Симэй (Серия избранных биографий замечательных японцев). — Киото, Минэрува Сёбо, 2014. — 302 с. + vi. ヨコタ村上孝之『二葉亭四迷くたばつてしまえ』(ミネルヴァ日本評伝選)、京都、ミネルヴァ書房 (*Кимура Такаси*) 273

Над номером работали:

ИНДЕКС

Т.А. Аникеева
А.А. Ковалев
О.В. Маждидова
О.В. Волкова
Н.Н. Щигорева
А.Е. Танчарова
Е.А. Пронина

Содержание журнала «Письменные памятники Востока» № 2(11), 2009 — № 1(20), 2014. Сост. *Т.А. Пан* 276

IN MEMORIAM

Сергей Григорьевич Кляшторный (1928–2014) (*И.В. Кульганек, И.В. Кормушин, Д.М. Насилов*) 292

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts

Published under the supervision
of the Historical-Philological
Department of the Russian
Academy of Sciences

WRITTEN MONUMENTS OF THE ORIENT

2₍₂₁₎

autumn – winter
2014

Founded in 2004
Issued biannually

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

- Vasubandhu*. Abhidharmakośa (Encyclopaedia of Abhidharma)
A Fragment of Section “Samādhi-nirdeśa” (Teaching of Meditation)
Preface, Translation from Sanskrit and Commentary
by *H.P. Ostrovskaya* 5
- “Āndhramahābhāratamu”. Book II, “Sabhāparvamu”, chapter 2.
Introduction, Translation from the Telugu Language and
Comments by *E.V. Tanonova* 27
- A Fragment of Political Treatise in a Dunhuang School Manual
(Дх-11656). Introduction, Translation from Chinese,
and Comments by *I.F. Popova* 41
- Sarashina Genzo’s *Ainu Densetsushu* (“A Collection
of Ainu Legends”). Introduction, Selected Translations from
Japanese and Comments by *E.E. Uzhinin* 56

RESEARCH WORKS

- Z.A. Yusupova*. The “Divan” of the Kurdish Poet Jafai
(in the Gorani Dialect). A Grammatical Description 80
- I.V. Bogdanov*. The Concept “Status” in the Old Kingdom Egypt 99
- I.S. Gurevich*. “The Pinghua on How King Wu Defeated Zhou”
and the Novel “Investiture of the Gods”: The Inner World of
Language Tools of the Works 108
- S.L. Neveleva*. On the Typology of Ancient Indian Epics 117

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

- M.M. Yunusov*. From the History of the Decipherment of West
Semitic Writing: Events and People. (II) Palmyra Texts in Europe:
J.J. Scaliger 125
- O.V. Lundyshcheva*. Fragments of *dhāraṇī* Blockprints from
the Manuscript Collection of the IOM, RAS 153



Nauka
Vostochnaya Literatura
2014

<i>Yu.A. Ioannesyan.</i> The Treatment of the Baha'i Religion and the Babi Faith in Russian Popular Literature and Media around the Turn of the 20th Century	177
<i>A.G. Groushevoy.</i> Reforming the Schools of the Russian Imperial Orthodox Palestinian Society (Palestinskoye Obschestvo) in Syria — the Projects of Russian Inspectors and the Attitude of Local Arab Orthodox Population (According to the Documents of Inspection of 1910)	189
COLLECTIONS AND ARCHIVES	
<i>T.V. Ermakova.</i> Collecting the Buddhist Manuscripts at the Indian Depository of the Asiatic Museum, RAS, in 1850–1910th	201
<i>S.H. Shomakhmadov.</i> Xylographs in the Siddham Script at the IOM Collection	212
<i>S.G. Elisseeff.</i> Russian-Japanese Relations and the Desirability of a Russian-Japanese Alliance. Publication, Introduction and Commentaries by <i>A.A. Borisova</i> and <i>S.I. Marakhonova</i>	222
ACADEMIC LIFE	
<i>V.P. Ivanoff.</i> 35th Zograff Readings “The Problems of the Traditional Indian Text Interpretation” (May 14–16, 2012, St. Petersburg)	243
<i>O.M. Chunakova.</i> Seminar on Iranian Studies “Freiman Readings” (May 28, 2014, St. Petersburg)	251
<i>Yu.V. Boltach.</i> The Report on the “Sixth Dorjiev Readings” Conference (July 13–16, 2014, Ulan-Ude – Naryn-Atsagat, Buryatia)	256
<i>A.A. Sizova.</i> The Practical Research Conference “The 250th Anniversary of the Pandito Khambo Lama Institution in Russia” (September, 15–18, 2014, St. Petersburg)	260
<i>V.P. Ivanoff.</i> The Open Theoretical Seminar of the Section of South Asian Studies, Department of Central Asian and South Asian Studies. Lecture by Dr. Safarali Shomakhmadov (October 1, 2014)	263
REVIEWS	
Death in Maharashtra: Imagination, Perception and Expression (<i>by Burmistrov S.L.</i>)	266
Gilgit Manuscripts in the National Archives of India. Facsimile Edition. General Editors: Oskar von Hinüber, Seishi Karashima, Noriyuki Kudo. Vol. I. Vinaya Texts / Ed. by Shayne Clarke (<i>by Shomakhmadov S.H.</i>)	271
<i>Yokota-Murakami Takayuki.</i> Futabatei Shimei kutabatte shimae (Selected biographies of the remarkable Japanese) ヨコタ村上孝之『二葉亭四迷くたばってしまえ』(ミネルヴァ日本評伝選)、京都、ミネルヴァ書房 (<i>by Kimura Takashi</i>)	273
INDEXES	
<i>T.A. Pang.</i> Indexes to the <i>Written Monuments of the Orient</i> issues № 2(11) 2009 — № 1(20) 2014	276
IN MEMORIAM	
Sergei Grigorievich Klyashtorny (1928–2014) (<i>I.V. Kulganek, I.V. Kormushin, D.M. Nasilov</i>)	292

Васубандху

Абхидхармакоша
(«Энциклопедия Абхидхармы»),
фрагмент раздела «Самадхи-нирдеша»
(«Учение о созерцании»)

Предисловие, перевод с санскрита
и комментарии Е.П. Островской

Философский компендиум «Абхидхармакоша», приписываемый легендарному буддийскому просветителю Васубандху (IV–V вв.), энциклопедически суммирует учения третьей части канона Трипитаки школы *сарвастивада* (*вайбхашика*). Памятник вызывает значительный научный интерес, так как является высокорепрезентативным источником, связующим проблематику трактатов канонической Абхидхармы с постканоническим учением о сознании (*виджнянавада*), получившим развитие в философии Махаяны. Публикуемый фрагмент восьмого раздела «Абхидхармакоши» посвящен благим качествам и другим явлениям сознания, возникающим в религиозной практике созерцания. Перевод выполнен с санскритского оригинала впервые.

Ключевые слова: Абхидхарма, «Абхидхармакоша», буддийские письменные памятники раннесредневековой Индии, Васубандху, «Самадхи-нирдеша», санскрит.

Фундаментальный философский компендиум «Абхидхармакоша», приписываемый легендарному буддийскому просветителю Васубандху (IV–V вв.), вызывает серьезный научный интерес, в равной степени обусловленный богатством содержания этого произведения и его ролью в истории буддизма Индии, Дальнего Востока и Центральной Азии. В состав памятника входят два текста: стихотворно-афористический трактат “*Abhidharmakośa-kārikā*” (АК) и прозаический комментарий “*Abhidharmakośa-bhāṣya*” (АКВh). В своих восьми разделах АК системно суммирует проблематику канонической Абхидхармы — третьей части Трипитаки¹ школы *сарвастивада* (*вайбхашика*)² и в жанровом отношении представляет собой толковый словарь (*kośa*), построенный по предметно-тематическому принципу. АКВh посвящена не только

¹ Кодификация текстов, образующих три части Трипитаки, канона Северной Хиньяны, — Сутру, Виная и Абхидхарму, протекала почти синхронно в рамках всех ранних школ, о чем свидетельствуют фрагменты рукописей на санскрите и северо-западных праkritах, обнаруженные в Центральной Азии. — См.: Воробьева-Десятовская, 2004, с. 200–218; 2012, с. 80–91. Полнообъемные оригиналы этих текстов не сохранились.

² В числе имеющихся китайских и тибетских переводов канонических текстов школ Северной Хиньяны Абхидхарма представлена только произведениями, кодифицированными школой *сарвастивада*. Свое второе название «*вайбхашика*» она получила в ранний постканонический период, предположительно в I–II вв., когда кашмирскими апологетами школы был составлен сводный комментарий к Абхидхарме — обширный трактат «Махавибхаша», сыгравший стимулирующую роль в развитии буддийского философского дискурса в раннесредневековой Индии.

разъяснению каждой афористической строфы-карики³, но и обсуждению ее содержания в форме критической полемики. К АКВh относится и дополнительный, девятый, раздел «Абхидхармакоши» — небольшой по объему прозаический трактат “*Pudgala-pratiṣedha*”, направленный на опровержение *пудгалавады*, еретического учения о личности (*pudgala*) школы *ватсипутрия*⁴.

На раннем этапе исследования «Абхидхармакоши», в первой трети XX в., санскритский оригинал памятника считался утраченным⁵. В распоряжении ученых имелись два его китайских перевода — Парамартхи (495–569) и Сюань-цзана (600–664), тибетский перевод, выполненный в VIII в. кашмирским просветителем Джинамитрой в содружестве с носителем языка Бал Цэгом Ракши (тиб. *dPal-brTsegs-Rakshi*), и уникальная рукопись, содержащая неполную уйгурскую версию. Во всех этих источниках АКВh значилась как автокомментарий к АК и оба текста приписывались авторству Васубандху. А поскольку в дискуссиях, инкорпорированных в АКВh, позиции вайбхашиков по тем либо иным вопросам были подвергнуты критике с точки зрения школы *саутрантики*⁶, классики мировой буддологии Ф.И. Щербатской (1866–1942) и Л. де ла Валле Пуссен (1869–1938), введившие «Абхидхармакошу» в научный оборот⁷, определяли Васубандху как сторонника этой школы⁸.

Современные исследователи склонны, однако, сравнивать АКВh с трактатом «Йогачарабхуми» (“*Yogācārabhūmi*” — «Ступени созерцания») Асанги (IV в.), родоначальника школы *виджнянавада* (*йогачара*). На основе их сопоставления Р. Критцер пришел к выводу, что Васубандху базировался в своей критике *сарвастивады* и воззрений кашмирских вайбхашиков на махаянском учении о сознании, изложенном Асангой (Kritzer, 2005, p. XXX)⁹.

Опираясь на эти наблюдения, А. Байер предположил, что в период составления текстов, приписываемых авторству Васубандху, название школы «*саутрантика*», прослеживающееся в тексте АКВh, интерпретировалось расширительно — саутрантики в то время выступали уже не только последователями древних сутр, включенных в состав Трипитаки, но и сутр Махаяны (Bayer, 2010, p. 40). Об этом свидетельствует, в частности, трактат Васубандху «Карма-сиддхи» (“*Karma-siddhi*”), концептуально близкий АКВh. В нем воззрения саутрантиков излагаются с учетом представлений об *ālayavijñāna* («сознании-сокровищнице»), вводящихся в махаянской «Самдхинирмо-

³ Размер *kārika*, удобный для формулирования афористических определений, а также для их запоминания на слух, нередко использовался в составлении теоретических трактатов (шастр) не только буддийскими мыслителями. Ввиду своей лаконичности строфы-карики требовали комментаторского разъяснения.

⁴ Буддийская школа *ватсипутрия* активно пропагандировала учение о личностной идентичности индивидуального потока дхарм (*saṃtāna*) в процессе трансмиграции (круговороте рождений). О понятии “*pudgala*” и *пудгалаваде* см.: Лысенко, 2011, с. 566–567.

⁵ Рукопись на пальмовых листьях, содержащая санскритский оригинал памятника, была обнаружена Р. Санкритьяном в 1935 г. в библиотеке монастыря Нгор, расположенного в 20 км южнее г. Шигадзе (Центральный Тибет). Ее палеографическое и археографическое описание составил В.В. Гокхале (Gokhale, 1946).

⁶ Саутрантики получили преимущественную известность в качестве критиков метафизических концепций *сарвастивады*; они заявляли себя «последователями сутр», не признавая за текстами канонической Абхидхармы сакрального статуса Слова Будды; абхидхармические трактаты квалифицировались ими как “*upadeśa*” — авторитетное разъяснение, помогающее понять смысл проповедей и наставлений основоположника вероучения.

⁷ Об инициированном Ф.И. Щербатским международном проекте введения «Абхидхармакоши» в научный оборот см.: Ермакова, 2012, с. 22–41.

⁸ Аналогичная оценка содержится и в ряде китайских источников. См.: Ленков, 2006, с. 122–125.

⁹ Развернутая аргументация этого вывода была изложена также и в монографии Р. Критцера, посвященной сравнительному анализу буддийского учения о взаимозависимом возникновении (трансмиграции) в «Йогачарабхуми» и «Абхидхармакоше» (Kritzer, 1999).

чана-сутре» (“*Samdhinirmocana-sūtra*”)¹⁰. Соответственно в этом расширительном смысле и следует характеризовать философскую позицию Васубандху как сторонника *саутрантики*¹¹.

Таким образом, на современном уровне изученности «Абхидхармакоша» предстает ключевым смысловым звеном, связующим проблематику трактатов канонической Абхидхармы с обновленным основоположниками *виджнянавады* учением о сознании, получившим развитие в период раннего средневековья в философии Махаяны.

Однако до сих пор наука располагает только одним полным академическим переводом этого фундаментального памятника, выполненным Л. де ла Валле Пуссенем с китайского текста Сюань-цзана на французский язык (L’АК). Работа в этом направлении, начатая Ф.И. Щербатским, возобновилась только в конце 1960-х годов, когда Б.В. Семичов (1900–1981) приступил к переводу тибетского текста «Абхидхармакоши»¹², а В.И. Рудой (1940–2009) занялся изучением санскритского оригинала, изданного в Индии П. Прадханом (АКВ, 1967). К настоящему времени в переводе с санскрита на русский язык опубликованы шесть разделов памятника (АК, 1990; 1998; 2001; 2006): «Дхату-нирдеша» (“*Dhātu-nirdeśa*” — «Учение о классах элементов»), «Индрия-нирдеша» (“*Indriya-nirdeśa*” — «Учение о факторах доминирования в психике»), «Лока-нирдеша» (“*Loka-nirdeśa*” — «Учение о мире»), «Карма-нирдеша» (“*Karma-nirdeśa*” — «Учение о карме»), «Анушая-нирдеша» (“*Anuśaya-nirdeśa*” — «Учение об аффектах»), «Арьяпудгаламарга-нирдеша» (“*Āryapudgalamārga-nirdeśa*” — «Учение о пути Благородной личности»).

Публикуемый ниже перевод фрагмента восьмого раздела — «Самадхи-нирдеша» (“*Samadhi-nirdeśa*” — «Учение о созерцании») охватывает карик 29–36 и соответствующий им текст АКВh, где рассматриваются благие качества — дружелюбие (*maītrī*), сострадание (*karuṇā*), радость (*muditā*), бесстрастность (*upekṣā*) и другие явления сознания, культивируемые в религиозной практике созерцания. В переводе текст карик дается курсивом, а их порядковые номера — арабскими цифрами. Перевод выполнен по изданию П. Прадхана (АКВ, 1967, с. 452–459).

В комментариях к переводу приводятся извлечения из единственного сохранившегося санскритского комментария к «Абхидхармакоше», составленного в IX в. саутрантиком Яшомитрой, “*Shuṭārthābhīdharmakośavyākhyā*” и некоторых других постканонических произведений. По мере необходимости цитируется также перевод Л. де ла Валле Пуссена, поскольку в китайском тексте памятника имеются некоторые пассажи, либо отсутствующие в санскритском оригинале, либо изложенные иначе.

Перевод

Теперь время детально изложить благие качества, опирающиеся на сосредоточение [сознания]. Они объясняются так:

29. «безграничных» — четыре:

Дружелюбие¹, сострадание², [сочувственная] радость³ и беспристрастность⁴. [Они называются «безграничными»], ибо направлены на бесконечное число живых существ⁵.

¹⁰ О роли «Самдхинирмоочана-сутры» в истории формирования идей *виджнянавады* см.: Schmithausen, 2014, p. 619–627.

¹¹ В контексте данной публикации мы не затрагиваем проблему конкретно-исторической идентификации авторства «Абхидхармакоши». Обзор научной дискуссии по данному вопросу см.: Вауер, 2010, с. 39–41.

¹² Б.В. Семичов в соавторстве со своим учеником М.Г. Брянским подготовил к изданию тибетский текст и выполнил перевод разделов 1–4 памятника (см.: АК, 1980; 1988).

— Почему именно четыре?

Ввиду [их] противоположности злобе и [трем] прочим⁶.

Эти четыре, в порядке перечисления, [направлены на] избавление множества [живых существ] от злобы, насилия, тревоги, плотской страсти и недоброжелательности⁷.

— Каково различие в противодействии чувственной страсти между [созерцанием] отвратительного и беспристрастностью?

— Созерцание отвратительного [служит противоядием] от страсти к [чувственно воспринимаемым] объектам, а беспристрастность [избавляет] от половой похоти, — так утверждают вайбхашики.

Однако более приемлемо такое [объяснение]: созерцание отвратительного⁸ [служит противоядием] от половой похоти, а беспристрастность — от страстной [привязанности] к матери, отцу, сыну [и другим] близким родственникам⁹.

При этом

дружелюбие есть невраждебность¹⁰.

По своей природе дружелюбие есть невраждебность [то есть корень благого]¹¹.

Сострадание — так же.

Сострадание есть то же самое¹².

Сочувственная радость есть удовлетворенность¹³.

[Сочувственная] радость есть по своей внутренней природе [ментальное] удовлетворение¹⁴.

30. *Беспристрастность есть не-алчность¹.*

Беспристрастность имеет своей сущностью отсутствие алчности².

— [В таком случае] как она может служить противоядием от злобы?³

— Вследствие того, что таковая [злоба] провоцируется алчностью⁴, и правильным было бы считать, что [беспристрастность не чужда] природе обеих [то есть невраждебности и не-алчности]⁵.

И для этих [«безграничных» сосредоточений], дружелюбия и других,

форма выражения — «О, счастье!», «О, страдание!»,

«Пусть они радуются!», «Живые существа!»⁶.

«О, счастливые существа!» — в сосредоточении на [этой] мысли [благородный йогин] входит в состояние концентрации сознания на дружелюбии.

«О, несчастные существа!» — [в состоянии сосредоточения] на сострадании; «Пусть живые существа радуются!» — [в состоянии концентрации] на радости⁷.

«Живые существа!» — сосредоточенный на этой мысли [йогин] входит в состояние концентрации на беспристрастности ввиду полной нейтральности⁸.

— Не возникает ли [при этом] иллюзия из-за неуклонной решимости⁹ [усматривать] счастье у тех, кто им не обладает?

— [Нет], потому что подразумеваемая цель — «Пусть они будут [счастливы]!» и потому что нет [никакой] иллюзорности намерения¹⁰ ввиду осознания [собственной] решимости.

[А впрочем,] каков ущерб в иллюзии подобного рода? Если [скажут, что] свойство [«безграничных» сосредоточений] не быть благими [ввиду упомянутого ложного допущения], мы ответим: нет, — из-за [их] свойства быть корнями благого и из-за противодействия злобе и прочему¹¹.

Форма выражения этих [сосредоточений] рассмотрена.

Область же [их направленности] — живые существа чувственного [мира].

Объект этих [«безграничных» сосредоточений] — живые существа, принадлежащие к чувственному миру, так как они, [эти сосредоточения], служат противояди-

ем от злобы и прочих [аффектов], обладателями которых те [живые существа и являются]¹².

Однако, как сказано [в Сутре, «безграничные»] направлены «на одну территорию»¹³; тем самым посредством вместилища указано на то, что в нем находится¹⁴.

Сколько ступеней [практикования] у этих [«безграничных» сосредоточений]?

31. *Радость — в двух дхьянах.*

Радость [практикуется] в первой и во второй дхьянах — [ступенях созерцания мира форм] вследствие свойства быть [ментальным] удовлетворением¹.

Другие — на шести.

Другие три «безграничные» [практикуются] на шести ступенях: [на подготовительной ступени]: «невхождения», в промежуточной дхьяне и в [четырёх] дхьянах, так как упоминаются вместе с практикованием базовых [дхьян]².

Некоторые, однако, [считают, что] на пяти.

Некоторые же полагают, что эти «безграничные» [сосредоточения практикуются] на пяти [ступенях], исключая [подготовительную, то есть] «невхождение»³.

Иные [учители утверждают, что «безграничные» сосредоточения практикуют] на десяти [ступенях], дополнительно присоединяя к [шести названным] чувственный мир и [три] пограничные ступени [более высоких дхьян].

[Эти различные толкования возникают] вследствие понимания [«безграничных» сосредоточений] как относящихся и к сконцентрированным и к несконцентрированным [состояниям сознания]⁴, к базовым [дхьянам] и предворяющим [их ступеням].

Как было сказано выше: «безграничные [сосредоточения] противодействуют злобе и прочему». Возможно ли также и избавление от аффектов посредством «безграничных»?

Избавление с их помощью не[возможно]⁵.

[Это невозможно] ввиду [их] свойства принадлежать к ступеням базовых дхьян⁶; ввиду концентрации внимания на неуклонной решимости и ввиду того, что [их] объектом выступают живые существа⁷. А об их свойстве служить противоядием было сказано потому, что благодаря их практикованию [достигается] блокирование злобы и других [аффектов], а также — удаление [тех из них], которые уже были отвергнуты.

Дружелюбие и прочие [благие качества], относящиеся к чувственному миру и ступени «невхождения», проявляются как подобные [тем] «безграничным», [которые культивируются] в базовых [дхьянах]. Заблокировав с их помощью те [аффекты, о которых говорилось выше, йогин] избавляется от них посредством методов отвержения⁸. Поэтому, в состоянии полной отрешенности благодаря обретению «безграничных» [благих качеств] базовых [дхьян], он становится неуязвимым [для аффектов] даже при встрече с их сильнейшими причинами⁹.

Как начинающий [йогин]¹⁰ практикуется в дружелюбии?

— В той мере, в какой он чувствует себя счастливым или слышит о других — Буддах, Бодхисаттвах и Благородных шраваках, [испытывающих блаженство]¹¹, в той же мере он преисполняется решимостью верить в такое же счастье и для [всех] живых существ: «Пусть будут так же счастливы живые существа!»

Если он не способен [к этому] из-за выраженной активности [собственных] аффектов¹², то тогда, разделив на три части «партию» друзей, [пусть] он ревностно культивирует желание счастья тем, [к кому расположен] в высшей степени. Далее — [к тем, к кому расположен] в средней степени и в малой степени.

Если он испытывает равное дружелюбие [по отношению ко всем друзьям], то тогда [пусть он горячо желает счастья] «партии» безразличных [ему].

Наконец, разделив «партию» врагов на три части, он горячо желает счастья [тем, кто враждебен] в малой степени, затем — в средней и в высшей степени. И после этого пожелание счастья [врагам] ничем не отличается [от аналогичного пожелания, обращенного] к самым лучшим друзьям¹³.

Затем посредством [сосредоточения] на дружелюбии он распространяет пожелание счастья на деревню, на страну и так далее, вплоть до целой стороны света и всего мира¹⁴.

Однако тот [йогин], который признает благие качества всех [живых существ], порождает состояние дружелюбия [достаточно] быстро¹⁵.

Ведь [благие качества] могут быть [обнаружены] ценителем добродетели даже у [грешника] с отсеченными корнями благого¹⁶, а [пороки усматриваются] искателем изъянов даже у пратьекабудды — ввиду проявления плодов прежних праведных и неправедных [действий]¹⁷.

Подобным же образом [начинающий йогин] практикует [сосредоточение] на сострадании и радости: «Пусть те живые существа, погруженные в поток многообразных несчастий, также будут избавлены от страданий, пусть они также будут безмерно радостны!»

Горячо желающий беспристрастности, он начинает, однако, с «партии» безразличных¹⁸ [ему].

И эти «безграничные» [сосредоточения]

возникают только у людей.

Они возникают у людей, но не в других [формах рождения].

Далее [спрашивается]: тот, кто обладает [способностью] одного «безграничного» сосредоточения, с необходимостью [обладает] всеми?

— [Нет], однако

он неизменно наделен тремя.

Достигший третьей или четвертой дхьяны, он не обладает радостью, [поскольку в них отсутствует ментальное удовлетворение]¹⁹. Однако тот, кто обрел [способность сосредоточения] на безграничном, всегда обладает тремя [такowymi].

32. Освобождений — восемь¹.

Осознающий только [собственную] материальность видит [свои собственные] цвета/формы² — это первое освобождение³.

Не осознающий внутреннюю, [то есть свою собственную], материальность⁴ видит [теперь] внешние цвета/формы — это второе [освобождение]⁵.

Испытывая всем телом⁶ благотворное освобождение, он пребывает в обретенном [сосредоточении сознания] — это третье освобождение⁷.

Четыре [следующих освобождения — это] сосредоточения мира не-форм⁸.

А восьмое [освобождение — это] прекращение понятийной и чувственной [деятельности]⁹.

Из них

два первых — [созерцание] отвратительного.

По своей сущности два первых освобождения есть сосредоточение на отталкивающем¹⁰, поскольку оно оперирует с образом почерневшего [разлагающегося] трупа и подобным¹¹. Поэтому метод практикования обоих [сосредоточений] следует понимать как аналогичный созерцанию отвратительных объектов.

И эти два [освобождения] —

в двух дхьянах.

[Они достигаются только] в первой и во второй дхьянах, но не на других ступенях, [служа] противоядием от страстного влечения к цветку, соответственно проявляющемуся на ступенях чувственного мира и первой дхьяны¹².

Третье — в последней.

«Приятное» освобождение [достигается] в четвертой дхьяне.

*И оно есть не-алчность*¹³.

И оно обладает природой не-алчности, [то есть корнем благого]¹⁴, а не [природой] созерцания отвратительных объектов, ибо имеет своим аспектом приятное [чувствование].

Эти же [три освобождения] вместе с сопровождающими [дхармами] есть по своей сущности пять групп. Освобождения сферы не-форм

*благие [и] сконцентрированные*¹⁵.

Освобождения, относящиеся к сфере не-форм, получают названия «благих» и «собственно сконцентрированных», а не «загрязненных» и «лишенных концентрации», как, например, при наступлении смерти¹⁶.

Иногда они могут быть также и сконцентрированными, — так считают другие¹⁷. Название «освобождения» получают также и методы освобождения, [практикуемые] на пограничных стадиях [сосредоточения в мире не-форм], но не «беспрепятственные» методы, поскольку они, [будучи методами устранения аффективных препятствий], имеют своим объектом более низкие [ступени]. «Освобождение», таким образом, означает «отвращение от...»¹⁸.

33. *Именно прекращение [потока сознания] есть самопогружение*¹.

Прекращение [процесса] сознания и чувствования — [это] восьмое освобождение, [то есть] погружение [в состояние] остановки [потока сознания]. Оно было объяснено ранее². [Название «освобождение» дается] по причине отрешения от сознания и чувствования или же от всего причинно-обусловленного³.

Другие считают, что [оно получает название] «освобождение» по причине избавления от препятствий к сосредоточению [сознания]⁴.

В него входят, однако,

*непосредственно после [достижения] тонкого-тонкого [состояния сознания]*⁵.

Ибо [сосредоточение, именуемое] «вершина существования», является тонким [по сравнению с любым сконцентрированным] сознанием⁶; делая затем его еще более тонким, [йогины] входят в состояние остановки [сознания]⁷.

Однако для вошедших в [это] сосредоточение

*выход из него [достигается] посредством собственного чистого [и/или] предшествующего благородного сознания*⁸.

Выход из него⁹ осуществляется или посредством чистого сознания, относящегося к «вершине существования», или же посредством не загрязненного [аффектами сознания], относящегося к ступени сферы «ничто»¹⁰.

Таким образом, [вхождение в состояние] сосредоточения осуществляется с загрязненным сознанием, но выход из него — с аффектированным сознанием или свободным от притока аффектов¹¹.

Из [числа] этих освобождений

34. *первые имеют объектами видимое чувственного [мира]*¹.

Их объект — видимое как источник сознания², принадлежащее к чувственному миру, соответственно³, неприятное и приятное.

*Но [те], которые «нематериальны»*⁴.

имеют сферами [своей деятельности] то,

*что относится к «последующему знанию»,
страдание и прочее более высокой и своей собственной ступени
[существования].*

Объект освобождений [мира] не-форм — страдание своей собственной и более высокой ступени существования, его причина и прекращение, а также путь как [не-отъемлемая] часть всего «последующего знания»⁵. Следует упомянуть также прекращение, [достигаемое] не посредством знания⁶, и бесконечное пространство [как объект] одного [освобождения, относящегося к миру не-форм]⁷.

— Почему в третьей дхьяне не бывает освобождения?

— Потому что не бывает влечения к цвету/форме, относящегося к ступени второй дхьяны⁸, и потому что она, [третья дхьяна], трепещет⁹ от [чувствования] высшего счастья.

— Почему [йогин] порождает освобождение, [имеющее объектом] приятное?¹⁰

— [Чтобы] порадовать поток сознания, подавленный [созерцанием] отвратительных объектов¹¹, или из желания узнать, успешно ли осуществлены два [первых] освобождения, [имевших объектом] нечто отталкивающее. Так, оба они считаются успешно реализованными, если даже при концентрации на благом [никакого] аффекта не возникает¹².

Йогини ведь порождают [состояния] освобождения и другие по двум причинам: для «отдаления» аффектов и для [развития] силы сосредоточения. [Второе способствует] совершенствованию благих качеств — бесстрастия¹³ и прочих, а также благородной магической способности¹⁴ — той, благодаря которой трансмутируют или консервируются [в состоянии трансмутации] внешние объекты, прерывается жизнь и так далее¹⁵.

— Почему выше было сказано о непосредственном осуществлении — [«ощущении телом»] именно третьего и восьмого [освобождений]?

— Ввиду их главенства и нахождения на конечных ступенях [двух] миров¹⁶.

35. Сфер господства¹ — восемь.

[Йогин], сознающий [свою] внутреннюю материальность², видит и внешние цвета/формы — немногочисленные, красивые и некрасивые. Затем он познает [эти формы], подчинив их себе, видит, подчинив их себе³. Так [йогин] становится «тем, кто осознает подобным образом»⁴.

Это и есть первая сфера господства⁵.

То же самое [повторяется] и с многочисленными [формами].

Точно так же [йогин], не осознающий внутреннюю материальность⁶, [созерцает внешние формы — немногие и многочисленные].

Итак, эти [методы созерцания] есть четыре [первые сферы господства]⁷.

Затем [йогин], не осознающий свою внутреннюю материальность, видит синее, желтое, красное и белое.

Таким образом, существуют восемь [опор сфер господства]⁸.

Из них

две подобны первому освобождению.

Как первое освобождение, так же и две сферы господства — первая и вторая⁹.

Две подобны второму.

Как второе освобождение, так и две сферы господства — третья и четвертая¹⁰.

Другие же подобны «приятному» освобождению.

Как «приятное» освобождение, так и другие четыре [сферы господства]¹¹.

Однако [их] отличие таково: теми, [то есть освобождениями], достигается только отвращение [от объекта]¹², этими же — господство над объектом вследствие решимости [воспринимать его] соответственно [собственному] желанию и ввиду невозникновения [провоцируемого им] аффекта¹³.

36. *Целостностей*¹ — *десять*.

Опор целостности десять, потому что [этими десятью] охвачено все целиком, без промежутков². Целостности — [это] земля, вода, огонь, ветер, синее, желтое, красное, белое, а также две целостности [мира не-форм]: сферы беспредельного пространства и сознания³.

Из них

восемь — *не-алчность*.

Первые восемь по своей природе есть не-алчность, [то есть корень благого].

В последней дхьяне.

[Они реализуются йогином] только в четвертой дхьяне⁴.

Область [их деятельности] — *чувственно воспринимаемые [объекты]*⁵.

Их объект — цвета/формы как источник сознания, относящийся к чувственному миру⁶. Некоторые считают, что [объект] ветра — осязаемое⁷.

*Две есть чистые [созерцания] не-форм*⁸.

Две последние целостности есть по своей природе два чистые созерцания мира не-форм,

*имеющие сферами [деятельности] четыре группы своих [ступеней]*⁹.

Объект обоих [чистых созерцаний мира не-форм] — четыре группы [дхарм] собственных ступеней существования.

Сферы господства имеют в качестве своих «входов»¹⁰ [состояния] освобождения.

Для опор целостностей «входными» являются сферы господства ввиду преобладания последних над первыми.

Все [эти] освобождения и другие явления сознания, [разъясненные выше,] относятся к сантане¹¹ — [поток причинно-обусловленных дхарм] у обычных людей и у благородных, за исключением освобождения-прекращения¹², [полностью останавливающего деятельность сознания].

Комментарий

29.1. В санскр. тексте: *maitrī*, существительное, образованное от опорного слова *mītra* — «друг».

29.2. В санскр. тексте: *karuṇā*.

29.3. В санскр. тексте: *muditā*, существительное, производное от \sqrt{mud} — «быть радостным», «быть счастливым». Подробнее см.: BHSD, p. 434. Согласно краткому определению Асанги, сочувственная радость есть «концентрация и мудрость, а также связанные с ними сознание и явления сознания, основывающиеся на соответствующей дхьяне при сосредоточении на мысли: «Да не будут живые существа лишены счастья!». — L'AS, p. 164.

29.4. Как отмечал Э. Конзе, «санскритское слово для «беспристрастности» — *urekṣā* от *ura* + *īksh*, которое буквально означает «смотреть сверху» на то, что не вызывает интереса» (Conze, 1962, p. 83).

29.5. Далее в переводе китайского текста: «влекут за собой неизмеримую добродетель и порождают бесчисленные плоды [вознаграждения]». — L'AK, p. 196. Л. де ла

Валле Пуссен отметил в примечании, что Парамартха опускает второе основание, т.е. строго придерживается текста санскритского оригинала (см.: Там же, примеч. 2).

29.6. В санскр. тексте карики: *vyāpādā-ādi-vipakṣataḥ*. Далее *Bhāṣyakāra* поясняет, что именно подразумевается под 'ādi'. Согласно Яшомитре, злоба чаще всего проявляется в проклятиях: «Пусть все они погибнут, попадут в скверные времена!» — См.: SAKV, p. 494.

29.7. В комментарии Яшомитры: «Тем, кто склонен к злобе, для избавления от нее [следует практиковать] дружелюбие. Для склонных к насилию (*vihiṃsa*) — сострадание. Для склонных к тревожности (*arati*) — радость. Для склонных к плотской страсти и злобе [следует практиковать] бесстрастность». — SAKV, p. 686.

29.8. В санскр. тексте: *aśubhā* — 'созерцание отвратительного объекта'. Эта практика созерцания излагается в разделе VI. — См.: АК, 2006, с. 356–357.

29.9. Это пояснение имеется только в тексте санскритского оригинала.

29.10. В санскр. тексте карики: *maitryadveṣaḥ*, букв. «дружелюбие [есть] ненависть». О культурно-исторической семантике ключевого слова *maitrī* и функции «дружелюбия» в контексте четырех «безразличных [созерцаний]» (см.: Schmithausen, 1997, p. 36–37).

29.11. «Корнями благого» (*kuśalamūla*) в абхидхармических текстах называются три благие предрасположенности сознания к не-алчности (*alobha*), не-враждебности (*adveṣa*) и к неупорстванию в невежестве (*amoḥa*). В комментарии к карике 25 раздела II *Bhāṣyakāra*, говоря о десяти дхармах, неизменно присутствующих при благом состоянии сознания, поясняет: «Из них два корня благого — это не-алчность и не-враждебность. Существует также и [третий корень благого] — не-невежество. Но это по своей сути есть мудрость, а мудрость входит в число фундаментальных [явлений сознания] и не причисляется к благим фундаментальным [дхармам]». — АК, 1998, с. 458. Согласно вайбхашикам, мудрость (*prajñā*) не причисляется к благим фундаментальным дхармам, поскольку в некоторых своих модусах она может быть «загрязненной», т.е. аффектированной.

29.12. В санскр. тексте: *kaṇṭhāruyam*. И в случае сострадания, и в случае дружелюбия внутренняя сущность обоих благих качеств одинакова — не-враждебность. Подробнее см.: ADV, p. 427. Яшомитра поясняет, что в практиковании благих качеств сострадание культивируется с целью устранения склонности к насилию, причинению вреда (*vihiṃsa*), свойственной большинству живых существ. — См.: SAKV, p. 686.

29.13. В санскр. тексте карики: *sumanaskatā*, редко встречающийся синоним *saumanasya*. — См.: Index to the АКВ, p. 403.

29.14. Психическая способность (индрия) удовлетворения определяется в разделе II как нетождественная индрии удовольствия (*sukhendriya*); индрия удовлетворения — это приятное ментальное чувство, всегда сопровождающееся радостью, восторгом. — См.: АК, 1998, с. 435.

30.1. В санскр. тексте карики: *urekṣā 'lobhaḥ*. Наиболее полное определение термина *urekṣā* приводится у Асанги: «Что такое беспристрастность? Это — сознание, пребывающее вне влечения, враждебности и заблуждения и сопровождающееся усердием и прилежанием. Оно совершенно противоположно состоянию, вызывающему эмоциональную нестабильность. Это — состояние, в котором сознание остается тем, что оно есть, — состоянием уравновешенного спокойствия и спонтанного присутствия сознания. Функция беспристрастности состоит в устранении условий, приводящих к загрязнению сознания». — L'AS, p. 7.

30.2. В санскр. тексте: *alobhātmika*, т.е. дхарма «не-алчность».

30.3. В санскр. тексте: *vyāpādapratipakṣa*.

30.4. Букв. «из-за ее свойства быть притягиваемой алчностью».

30.5. В переводе китайского текста: «Вайбхашики отвечают: потому что враждебность вызывается желанием (*lobha*). Скажем лучше, что безразличие есть одновременно отказ от желания и отказ от ненависти». — L'AK, VIII. p. 197. В примечании Л. де ла Валле Пуссена: «Мы не хотим сказать, что слово *urekṣā* означает одновременно отказ от желания и отказ от ненависти». — Там же, примеч. 3.

30.6. В санскр. тексте карики: *ākāraḥ sukhitā duḥkhitā vata | modantāmiti sattvāśca*.

30.7. В переводе китайского текста: «Счастливые существа (*sukhita*) являются объектом благожелательности. Аскет вызывает по отношению к ним мысль в следующем аспекте: „Счастливые существа!“ (смысл этого: „Пусть они будут счастливы!“) и через нее входит в «медитацию благожелательности» (*maitrībhāvanā*).

Несчастливые существа (*duḥkhitā*) являются объектом сострадания. По отношению к ним аскет думает: „Несчастливые существа!“ и через это входит в „медитацию сострадания“ (*karuṇābhāvanā*).

Радостные существа (*mudita*) являются объектом радости. Относительно них аскет думает: „Радостные существа!“ и через это входит в „медитацию радости“ (*muditābhāvanā*). — L'AK, VIII. p. 198 и примеч. 2–4.

30.8. В санскр. тексте: *mādhyasthyāt* — «вследствие пребывания в нейтральном (букв. „срединном“) состоянии». Согласно толкованию Яшомитры: «Смысл тот, что он, [йогин], не затронут ни симпатией (*anunīta*), ни антипатией (*pratihata*)». — SAKV, p. 686.

30.9. В санскр. тексте: *adhimokṣatvāt*. Установление значения этого термина представляет определенную сложность ввиду колебания его семантического спектра между ‘решимостью’ и ‘заинтересованным намерением’.

30.10. В санскр. тексте: *āśayasyāvīparītatvāt*. Ср. *āśayasampat* — ‘совершенство намерения’ в мангалашлоке к трактату Дигнаги «Прамана-самуччая».

30.11. Перевод китайской версии Сюань-цзана передает общий смысл комментария достаточно близко: «Между тем, считать счастливыми существа, которые счастьем не обладают, — это „волютаристский взгляд“, не соответствующий фактам; он ошибочен, [поскольку] извращает реальность. — Нет, он является ошибочным: 1) когда аскет думает: „счастливые существа!“, то смысл этого — „Пусть они будут счастливы!“; 2) нет никакой ошибки в его намерении, так как 3) аскет хорошо понимает, что он сознательно продуцирует желаемое. И если даже аскет ошибается, то что в этом плохого? Вы говорите, что *Apramāṇas* дурные потому, что они „воспринимают живые существа такими, какими они не являются?“ Но они суть те же самые корни благого, так как противодействуют ненависти и т.д.». — L'AK, VIII. p. 198–199.

30.12. Согласно комментарию к AD [592], только три первые «безграничные» сосредоточения имеют своим объектом живые существа, принадлежащие к чувственному миру, тогда как в случае с четвертым «безграничным» — беспристрастностью — такой закономерности не существует, поскольку это сосредоточение сознания может быть направлено и на соответствующие сферы мира форм. — См.: ADV, p. 429.

30.13. В санскр. тексте: *ekāṃ dīśam*, далее цитата обрывается, оставляя контекст непроясненным.

30.14. Яшомитра поясняет: «Через местопребывание указывается на находящийся в нем мир живых существ (*sattva-loka*), таков смысл [сказанного]». — SAKV, p. 687.

31.1. В санскр. тексте: *saumanasyatvāt*.

31.2. В санскр. тексте: *saprayogamaulagrahaṇāt*. А. Хиракава полагает, что эта часть фразы должна быть опущена (см.: Index to the АКВ, р. 436), исходя, по всей вероятности, из того, что она отсутствует как в санскритском комментарии к AD, так и в обоих китайских текстах «Абхидхармакоши».

31.3. В санскр. тексте: *anāgamyam hitvā*.

31.4. В санскр. тексте: *asamāhita*. Согласно комментарию Яшомитры, несконцентрированность, «рассеянность» есть сущностное свойство сознания чувственного мира (*kāmadhātu*). — См.: SAKV, р. 687.

31.5. В санскр. тексте карики: *na taiḥ prahāṇam*. Как следует из дальнейшего комментария к ней, под «избавлением» здесь имеется в виду полное уничтожение аффектов.

31.6. В санскр. тексте: *mauladhyaṅabhūmikavāt*. Яшомитра поясняет, что в связи с «безграничными» сосредоточениями речь идет о тех базовых дхьянах, которые относятся к категории «чистых» (*śuddhaka*), и продолжает: «Ранее было сказано, что посредством чистых базовых дхьян аффекты не уничтожаются». — SAKV, р. 687.

31.7. В переводе китайского текста: «Так как *Agramāṇas* имеют своей почвой, или местом их производства, фундаментальные дхьяны; так как они содержат в себе произвольное, или «волевое», суждение, а не точное суждение; так как они имеют в качестве объекта живые существа, а не общие свойства вещей». — L'AK, VIII, р. 200.

31.8. В санскр. тексте: *viṣkambhaṇa*. См. также: BHSD, р. 502, где отмечены и другие значения: 'подавление', 'то, что сдерживает', 'то, что останавливает'.

31.9. В переводе китайского текста: «Дружелюбие, сострадание и т.д., культивируемые в *Kāmadhātu* и *anāgama* (VIII. с. 22), — предварительная стадия (IV. с. 251) — подобны дружелюбию, состраданию и прочему сферы сосредоточения сознания (*bhāvanāma*), которые будут культивироваться в фундаментальных дхьянах, — стадия *Agramāṇa* в собственном смысле слова. После достижения, посредством этих предварительных дружелюбия, сострадания и т.д., „подрыва“ ненависти и прочего аскет продуцирует, в состоянии сосредоточения *anāgama*, путь оставления (*prahāṇamārga*) — независимый от дружелюбия, сострадания и т.д., — с помощью которого он и оставляет страсти. Когда страсти оставлены, аскет обретает состояние отрешенности (*vaigāya*) от чувственного мира и входит в фундаментальную дхьяну, достигая, таким образом, четырехсоставное *Agramāṇa* ступени фундаментальной дхьяны. Страсти оказываются, тем самым, отодвинутыми, отстраненными, и аскет, даже при встрече с мощными причинами страсти, становится отныне неуязвимым». — L'AK, VIII, р. 201. В санскритском оригинале весь этот пассаж отсутствует.

31.10. В санскр. тексте: *ādikarmika* — 'тот, кто неопытен'. — См.: BHSD, р. 93.

31.11. Конъектура учитывает перевод китайской версии. — См.: L'AK, VIII, р. 201.

31.12. В санскр. тексте: *kleṣodbhūtavṛttivāt*.

31.13. В переводе китайского текста: «Когда страсть слишком сильна, аскет не способен поддерживать свое сознание в [состоянии неизменной] уравновешенности, поэтому следует разделить живые существа на три категории — друзей, безразличных, врагов. Первая категория также разделяется на три: большие друзья, средние друзья и малые друзья; точно так же и третья [категория], тогда как категория безразличных такого деления не допускает, то есть [насчитывается] семь групп.

Когда такое деление достигнуто, аскет сначала формирует пожелание счастья по отношению к большим друзьям, затем — по отношению к средним и малым друзьям.

ям. Аскет приходит к тому, что он больше не различает три категории друзей; после этого он формирует то же самое пожелание по отношению к безразличным и врагам. Силой постоянного упражнения он достигает способности продуцирования того же самого пожелания счастья по отношению к самым большим врагам, что и по отношению к самым близким друзьям». — L'AK, VIII, p. 201–202.

31.14. Более подробно в переводе китайского текста: «Когда эта медитация, или культура желания счастья, симметричная и ровная, хорошо освоена, аскет последовательно расширяет сферу пожелания, объёмля город, страну, одно главное направление, всю вселенную. Когда все без исключения живые существа охвачены мыслью бесконечной благожелательности, медитация благожелательности завершена». — L'AK, VIII, p. 202.

31.15. В переводе китайского текста далее: «...но не те, кто находит удовольствие в обнаружении изъянов другого существа». — L'AK, VIII, p. 202.

31.16. Отсечение корней благого — состояние крайней греховности, характеризующееся абсолютной предрасположенностью сознания к алчности, враждебности и невежеству, отрицанием различия между добром и злом, отсутствием веры в кармическое воздаяние, — рассматривается в разделе IV. См.: AK, 2001, с. 586–587.

31.17. В санскр. тексте: *ṛiṇyūṛiṇyūarphalasaṃdarśanāt*. Согласно комментарию Яшомитры, кармические плоды прежних праведных деяний у грешника и прежних неправедных деяний у святого могут проявляться в телесном облике и других свойствах. — См.: SAKV, p. 687. Иначе говоря, грешник, совершавший в своем прошлом рождении праведные поступки, может обладать в настоящей жизни телесной красотой или, к примеру, благозвучным голосом, а пратьекабудда, который в прежних существованиях грешил, может иметь какой-либо физический изъян.

31.18. В санскр. тексте: *udāsīnapakṣāt* (*udāsīna* — причастие настоящего времени от *ud-√ās* — ‘отсаживаться’, ‘сидеть отдельно’; ‘не участвовать’, ‘быть безразличным’).

31.19. Согласно комментарию Яшомитры: «Он не обладает радостью (*mudita*yā по причине отсутствия ментального удовлетворения в третьей и четвертой [дхьянах]». — SAKV, p. 688.

32.1. В санскр. тексте карики: *aṣṭau vimokṣāḥ*; от *vi-√moks* — ‘освободить’, ‘избавлять от’, ‘спасать’. См. также: BHS, p. 497.

32.2. В санскр. тексте: *gūrī gūrāṇi paśyati*. Яшомитра подчеркивает, что именно так сказано в текстах первого раздела Трипитаки, и далее приводит отдельные цитаты из санскритских канонических произведений, сопровождая их собственными пояснениями. — См.: SAKV, p. 688. О буддийских воззрениях на проблему чувственного неприятия материи см.: Schmithausen, 2014, p. 67–80.

32.3. У Дхармашри приведено, вероятно, наиболее краткое определение первого освобождения: «Еще не освободившись от понятия формы (*gūra*), он созерцает ее нечистоту (*aśubhabhāvanā*)». — См.: Ahr, p. 112.

32.4. В санскр. тексте здесь следует читать *adhyātmāgūrasaṃjñī*; ср. фрагмент канонического источника, приведенный в комментарии Яшомитры: “*adhyātmam agūrasaṃjñī*”. — SAKV, p. 688.

32.5. Согласно интерпретации Налинакши Датта: «Во втором освобождении медитирующий больше не думает о своем собственном теле, но его внимание все еще направлено на другие тела и их свойства, которые он затем старается рассматривать как нежелательное и бессубстанциальное». — Dutt, 1960, p. 269.

32.6. В санскр. тексте: *kāyena sāṅkṣātkṛtvā*, что в данном случае следует интерпретировать как *kāyena pratyakṣīkṛtya* — ‘непосредственно воспринимаемое [всем] телом’. Ср. комментарий к карие 48 раздела VI: «Анагамин... при достижении самопогружения сознания, [приводящего к полной его] остановке, называется „видящий телом“ (*kāyasākṣī*), так как „видит“ непосредственно телом ту дхарму, которая подобна Нирване». — АК, 2006, с. 387.

32.7. Отталкиваясь от комментария Яшомитры, Налинакша Датт поясняет: «В третьем освобождении медитирующий получает чувство удовлетворения, которое наполняет все его тело вследствие устранения ментальных obsessions, обусловленных прежними представлениями о своем теле и телах других [существ]». — Dutt, 1960, p. 269.

32.8. В санскр. тексте: *catvāra āgūryāḥ*. Краткое определение этих освобождений приводится у Асанги: «Что такое освобождение посредством сферы бесконечного пространства? Это освобождение с помощью сферы бесконечного пространства, соответствующей этому освобождению. Точно так же следует понимать освобождения посредством сферы бесконечного сознания, сферы ничто и сферы ни-восприятия-ни-невосприятия. Они имеют целью освобождение, исполненное покоя (*śānta vimokṣa*), и избавление от препятствий привязанности». — L’AS, p. 164.

32.9. В санскр. тексте: *saṃjñāveditanirodha*. Этот вид сосредоточения сознания вне связи с восьмым освобождением подробно рассматривался в разделе II. — См.: АК, 1998, с. 482–487. В «Абхидхармасамуччае» Асанга говорит о восьмом освобождении следующее: «Что такое освобождение посредством прекращения понятийной и чувственной [деятельности]? Это состояние, подобное избавлению (*mokṣa*), которое... достигается с помощью освобождения через сферу ни-восприятия-ни-невосприятия и которое есть прекращение деятельности сознания и явлений сознания в этом состоянии. Оно имеет своей целью освобождение от препятствий для прекращения понятийной и чувственной [деятельности]». — L’AS, p. 164.

32.10. В санскр. тексте: *aśubhabhāvanā*. В разделе VI, где изложена эта практика, отмечается, что созерцание отталкивающих (*aśubha*) объектов предназначается для тех начинающих йогов, которые подвержены сильным приливам страсти. — См.: АК, 2006, с. 355.

32.11. В переводе китайского текста далее следует: «Аскет рассматривает внутреннее или внешнее видимое, свое тело или внешние тела в аспектах *vinīlaka* и т.д.». — L’AK, VIII, p. 205.

32.12. Яшомитра поясняет: «Во второй и последующих дхьянах не существует влечения к цвету (*varṇa-gāḥa*). Почему так получается? По причине отсутствия зрительного восприятия. Тот, кто отрешен (*virakta*) от какого-либо чувственного объекта, с необходимостью отрешен и от воспринимающего (букв. ‘схватывающего’) его сознания. Во второй и последующих дхьянах не существует зрительного и других [чувственных] восприятий. Поэтому эти [дхьяны] отвращены от цвета». — SAKV, p. 688. Таким образом, в первой дхьяне происходит освобождение от того влечения к цвету, которое характерно для функционирования психики в чувственном мире, а во второй дхьяне йогин освобождается от остаточного влечения к цвету, характерного для первой дхьяны.

32.13. В санскр. тексте карики: *sa cālobhaḥ*. В «Панчаскандхака», постканоническом абхидхармическом трактате, приписываемом Васубандху, *alobha* трактуется как противоположность страсти, возбуждения и привязанности. — См.: PSP, p. 14.

32.14. По абхидхармической классификации явлений сознания (*caitta*) «не-алчность» (*alobha*) входит в группу десяти универсальных благих дхарм (*kuśalamahābhūmika*). «Три корня благого, а также скромность и приличие — благие сами по себе, ибо не зависят от связи с другими [явлениями сознания] и от порождающей причины, подобно целительному снадобью». — См.: АК, 2001, с. 515.

32.15. В санскр. тексте карики: *śubhārupyāḥ samāhitāḥ*; наша интерпретация основывается на разъяснении *Bhāṣyakāra*. Согласно Ф. Эджертоу, термин “*samāhita*” произведен от *saṃ-ā-√dhā*; употребляется в специфическом значении ‘то, на чем сконцентрировано сознание’. — См.: BHSD, p. 570.

32.16. В санскр. тексте: *maraṇabhava*. Как поясняет Яшомитра, сознание, приведенное в состояние концентрации, абсолютно отлично от рассеянного сознания, функционирующего в чувственном мире, поскольку в сосредоточенном состоянии оно целенаправленно изменяется и соответствует тому или иному уровню космических сфер мира форм и мира не-форм. И далее: «Концентрации сознания можно достигнуть лишь посредством целенаправленного усилия, что исключено в момент смерти, так как в этом случае сознание лишено какой бы то ни было остроты (*apratutvāt*)». — См.: SAKV, p. 321.

32.17. В комментарии Яшомитры дословно: «[Это] говорится, подразумевая (*abhisamdhāya*) сознание и явления сознания (*citta-caittān*), порожденные созреванием [кармического] следствия (*vipāka-jām*) в мире не-форм (*ārūpyeṣu*)». — SAKV, с. 689.

32.18. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Название *Vimokṣa* дается также путям освобождения предваряющих сосредоточений *Āgūrua*, но не путям оставления упомянутых предваряющих стадий, так как своим объектом они имеют низлежащую ступень, которую они должны оставить, а *Vimokṣas* получают свое название на основании того факта, что они отвращаются от низлежащей ступени». — L’АК, VIII, p. 206. И в примечании: «Вибхаша» (84.9) — «Почему они называются *Vimokṣas*? Каков смысл [слова] *vimokṣa*? — *Vimokṣa* означает „отвергать“... Два первых отвергают сознание, исполненное желания *gūra*; третье отвергает *aśubhasaṃjñā*; четыре *Vimokṣas*, относящиеся к *Āgūrua*, отвергают, последовательно, сознание предшествующей ступени; *Vimokṣa nirodhasamāpatti* (сосредоточение остановки) отвергает всякое сознание, имеющее объект (*sālambanacitta*). Следовательно, значение *vimokṣa* — „отвержение“. Бхаданта говорит, что *Vimokṣas* называются так потому, что они обретены силой *adhimokṣa*; согласно Паршве — потому, что они являются местом, где отвергают». — L’АК, VIII, p. 206–207, примеч. 4.

33.1. В санскр. тексте карики: *nirodhastu samāpatti*.

33.2. В санскр. тексте: *sarvasaṃskṛtādvā vaimukhyāt*; т.е. восьмое освобождение есть также отвращение от всех «загрязненных» дхарм, или дхарм с притоком [аффектов]. В разделе I разъясняется: «За единственным исключением Истины пути все остальные причинно-обусловленные дхармы подвержены притоку аффектов». — АК, 1998, с. 194–199.

33.3. Имеются в виду причинно-обусловленные (*samskrita*) дхармы. См.: АК, 1998, с. 197–198.

33.4. Препятствие для сосредоточения сознания (*samāpattyāvaraṇa*) — его неэффективность, «неработоспособность» (*akarmanyatā*), вследствие чего сознание йогина не может войти в первую дхьяну. — См.: SAKV, p. 689.

33.5. В санскр. тексте карики: *sūkṣmasūkṣmadanantaram*. При классификации по категориям «грубое-среднее-тонкое» каждая из них также дифференцируется по трем

соответствующим подкатегориям; состояние «тонкое-тонкое» характерно для последней, девятой, классификационной позиции. О данной классификации см.: АК, 2006, с. 376, а также: КЙ, с. 140.

33.6. Здесь подразумевается четвертая ступень мира не-форм, на которой нет «ни-сознания-ни-несознания» (*naivasamjñānasamjñayatana*).

33.7. В переводе китайского текста: «Мысль *Bhavagra*... где находится аскет, который в состоянии реализовать *nirodhasamāpatti*, является тонкой по сравнению со всякой мыслью, связанной с „понятием“ (*samjñā*). Тонкой-тонкой называют еще более тонкую мысль, „которая входит в *nirodhasamāpatti*“ [то есть: ‘за которой следует...’]». — L’АК, VIII, р. 208.

33.8. В санскр. тексте карики: *svasūddhakādhārāyeṇa vyutthānam cetasā tataḥ*. Здесь «благородное» (*ārya*) сознание — это состояние йогического сосредоточения на сфере «ничто», свободное от притока аффектов (*anāsrava*); оно соответствует третьей ступени мира не-форм. См. также: ADV, р. 431, комментарий к карике [595].

33.9. В санскр. тексте: *vyutthāna* (от *vi-ud-√sthā*); букв. ‘восстание’, ‘подъем’. В источниках по классической брахманистской йоге этим термином обозначается «восстановленное», регенерированное сознание (*citta*), т.е. сознание, начавшее функционировать после выхода йогина из так называемого «бессознательного» (*niruddha*) сосредоточения. Подробнее см.: КЙ, с. 29.

33.10. В издании санскр. текста здесь вместо *sāsraveṇa* следует читать *anāsraveṇa*; ср. ADV, р. 431, комментарий к карике [595]. Соответственно, в следующем предложении вместо *sāsrāvānāntaryam* следует читать *sāsrāvānāsravam*.

33.11. В примечании к переводу китайской версии Л. де ла Валле Пуссен поясняет: «Согласно Великой Колеснице, „мысль вступления“ в это сосредоточение всегда *anāsrava*, мысль выхода — двух видов, *anāsrava* или *sāsrava*... У Будды восемь Освобождений *anāsrava*; у других — восьмое всегда *anāsrava*, семь первых — двух видов в зависимости от того, имеют ли они природу мирского или сверхмирского знания (*laukikalokottarajñāna*)». — L’АК, VIII, р. 208, примеч. 3.

34.1. В санскр. тексте карики: *kāmārtadṛṣyaviṣayāḥ prathamah*; ср. реконструкцию оригинала по тибетскому тексту и китайскому переводу Парамартхи: L’АК, VIII, р. 208–209, примеч. 4.

34.2. В санскр. тексте: *gūpāyatanamāmbanam*.

34.3. В санскр. тексте: *yathāyogam*. Согласно Яшомитре, объектом двух первых освобождений выступают неприятные (*amaṇojñā*) цвета/формы — почерневший от разложения труп и т.п.; объект третьего освобождения — приятные (*maṇojñā*) цвета/формы. — См.: SAKV, р. 689.

34.4. В санскр. тексте карики: *agūriṇah* — ‘нематериальные’ в смысле: ‘относящиеся к четырем ступеням мира не-форм’ (*āgūryāḥ*). Яшомитра отмечает, что освобождения практикуются на одиннадцати ступенях существования, исключая семь пограничных сосредоточений (*sāmantaka*) мира форм и мира не-форм. — См.: SAKV, р. 689.

34.5. В санскр. тексте: *sarvaścānvayajñānapakṣo mārgaḥ*.

34.6. В санскр. тексте: *apratisamkhyānirodha*. Яшомитра отмечает, что эти освобождения сферы не-форм (*āgūrya vimokṣāḥ*) возникают, обладая природой созерцания «беззнаковости беззнаковости» (*ānimittānimittasamādhivabhāvāḥ*). — См.: SAKV, р. 689.

34.7. В санскр. тексте: *ākāśam saikasyeti*. Согласно Яшомитре, акаша является объектом освобождения, соответствующего сфере созерцания бесконечного пространства. — См.: SAKV, р. 689.

34.8. Полностью умозаключение приводится в комментарии Яшомитры: «‘Потому что не существует влечения к цветку (*varṇarāgābhāvāt*) означает ‘потому что не существует влечения к цветку’... которому она, [то есть третья дхьяна], должна была бы противодействовать». Отсутствие влечения — по причине нефункционирования чувственного сознания [во второй дхьяне]». — SAKV, p. 689.

34.9. В санскр. тексте: *iñjitatvāt* — букв. ‘из-за подвижности, вибрации’. См. также: BHSD, p. 113, где Ф. Эджерстон трактует *iñjitatva* как ‘state of being moved’.

34.10. В комментарии Яшомитры: «Если не существует влечения к цветку, относящегося к ступени третьей дхьяны, почему он, [йогин], производит приятное освобождение (*śubhaṃ vimokṣam*)?». — SAKV, p. 689–690.

34.11. В санскр. тексте: *aśubhayā līnām saṃtatim pramodayitum*. В переводе Л. де ла Валле Пуссена: «Аскет хочет развеселить (или подбодрить) свой ум, который угнетало созерцание ужасного». — L’AK, VIII, p. 209.

34.12. В переводе китайского текста: «...или же он хочет дать себе отчет в собственном успехе или его отсутствии: он спрашивает себя, удались ли два первых *Vimokṣas* или нет. Если при созерцании приятного объекта (третья *Vimokṣa*) желания (*kleśa*) совсем не возникает, то это означает, что два первых *Vimokṣas* успешны». — L’AK, VIII, p. 209–210.

34.13. В санскр. тексте: *agaṇa*. См. также: BHSD, p. 64–65, где Ф. Эджерстон отмечает, что этот термин, имеющий ряд близких значений, исходно выступает противоположностью *gaṇa* — термина, который в буддийском санскрите выступает синонимом *kleśa*.

34.14. В санскр. тексте: *āryāyāścārddeḥ*. Природа *ṛddhi* — ‘сверхнормальной’ или ‘магической’ способности разъясняется в комментарии к карике 48 раздела VII. — См.: АКВ, с. 425.

34.15. В санскр. тексте: *vastupariṇāmādhiṣṭhānāyurutsarga... kriyante*. Согласно Яшомитре, под «трансмутацией» (*pariṇāma*) внешнего объекта следует понимать акт превращения камней и прочего в золото; под «консервацией» (*adhiṣṭhāna*) — сохранение объектом данного состояния в течение длительного времени (*dirghakālāvasthānam*). — См.: SAKV, p. 690. Прерывание жизни становится желанным для благородного подвижника, когда он стар, немощен и в силу этого бесполезен для общины и учеников, хорошо подготовленных к делу проповеди Истинного учения.

34.16. В санскр. тексте, соответственно: *pradhānatvāt* и *dhātubhūmiparyantāvasthitatvāt*.

35.1. В санскр. тексте карики: *abhibhvāyatana*. Существительное ж.р. *abhibhū* обычно употребляется в двух семантических аспектах: (1) ‘господство’, ‘власть’, ‘верховенство’ и (2) ‘мастерство’, ‘совершенное владение навыками и умениями’. Ф. Эджерстон зафиксировал на основании раннемахаянских источников значения ‘верховенство’, ‘верховная власть’. — См.: BHSD, p. 55. Согласно Асанге, «‘сфера господства’ (*abhibhvāyatana*) называется так потому, что она преобладает над объектом». — L’AS, p. 165.

35.2. В санскр. тексте: *adhyātmaṃ gūpasamjñī*.

35.3. Возможна и иная интерпретация: «познает цвета/формы (*gūrāṇi*), господствуя [над ними] (*abhibhūya*), видит [цвета/формы], господствуя [над ними]».

35.4. В санскр. тексте: *ityevaṃsamjñī bhavati*. Йогин сознает свое господство над созерцаемыми внешними объектами. По всей вероятности, это определение является цитатой из канонического текста.

35.5. Л. де ла Валле Пуссен воспроизводит непосредственно в корпусе своего перевода цитату из канонического текста, опираясь на комментарий Яшомитры (SAKV, p. 690–691). — См.: L'AK, VIII, p. 212, а также: ADV, p. 431–432. В палийском каноническом источнике более эксплицитно: «...когда некто, осознавая материальные свойства своего тела, видит внешние формы — немногие, красивые или отталкивающие, и когда он подчиняет их себе с мыслью: „я знаю, я вижу“ и входит затем с полным их осознанием в состояние ментального самопогружения, то это и есть первая стадия господства». — См.: AN, IV, p. 305.

35.6. В санскр. тексте: *adhyātmam agūpasamjñī*, что следует трактовать не как «сознающий нематериальное», а как «несознающий материальное».

35.7. Как отмечал знаток палийской Абхидхаммы Х. ван Зейст, «вторая ступень [господства] отличается от первой тем, что внешние формы познаются и воспринимаются [созерцателем] как неизмеримые, прекрасные или отвратительные. Третья и четвертая ступени господства также относятся к внешним формам, соответственно познаваемым и видимым как ограниченные или безграничные, но на этих двух ступенях материальные свойства собственного тела не осознаются и сознание направлено только на внешние формы». — См.: EB, fasc. A-Aca, p. 35.

35.8. Согласно Х. ван Зейсту, «эти состояния ментальной погруженности (*jhāna*)... называются „базами господства“, потому что сфера (*āyatana*), в которой они возникают, есть сфера знания, доминирующая над всем (*abhibhū*). ...Ступени господства поэтому становятся базами для преодоления (выхода за пределы) тоски и восторга, страха и боязни, холода и жары, голода и жажды, контакта с ядовитыми насекомыми и пресмыкающимися, оскорблений и поношений, страдания и несчастья... И все они есть лишь источник десяти благ (*ānisaṃsa*), которые могут предчувствоваться тем, кто культивирует постоянное внимание (памятование), и которые имеют своим высшим пределом прекращение всех ментальных волнений и освобождение сознания». — Там же.

35.9. В санскр. тексте карики: *dvaṃyam ādyavimokṣavat*. Комментируя это краткое пояснение, Яшомитра отмечает, что техника и последовательность созерцания в двух первых сферах господства — те же самые, что и в первом освобождении. Подробнее см.: SAKV, p. 691.

35.10. В третьей и четвертой сферах господства, как и во втором освобождении, йогин не осознает собственную материальность (*agūpasamjñī*).

35.11. Более эксплицитно в комментарии Яшомитры: «Как ‘приятное’ освобождение, относящееся к ступени четвертой дхьяны, имеет своим объектом приятное видимое (*manoñña-rūpāyatana*), принадлежащее чувственному миру, так и [остальные четыре] сферы господства — синее, желтое, красное, белое. Однако в них эти четыре цвета воспринимаются отдельно [друг от друга]. Сущность ‘приятного’ освобождения — не-алчность (*alobha*). То же самое и у них...». — SAKV, p. 691.

35.12. В санскр. тексте: *tairvaimukhyamātram*. Но в комментарии Яшомитры иначе: *vimokṣmātram*. — См.: SAKV, p. 691.

35.13. В переводе китайского текста: «— Каково, следовательно, различие между *Vimokṣa* и *Abhibhvāyatana*?

— Посредством первых — только „освобождение“, не более того; посредством вторых — доминирование над объектом (*ālambanābhibhavana*). Такое доминирование обеспечивает видение объекта соответственно желанию (*yatheṣṭam adhimokṣaḥ*) и отсутствие *kleṣa*, провоцируемого объектом». — L'AK, VIII, p. 213.

36.1. В санскр. тексте карики: *kṛtsnāni*, грамматическая форма — Nom. Plur., ср. р. (поскольку согласуется с *āyatanāni*) от *kṛtsna* — ‘весь’, ‘целый’. Развернутое определение сфер целостности (*kṛtsnāyatani*; пал. *kaṣināyatana*) приводится у Асанги: «— Каковы сферы целостности? — Их десять. Они называются ‘сферами целостности’, так как охватывают свой объект в его всецелости. Концентрация (*saṃādhi*) и мудрость (*praññā*), сознание и связанные с ним явления сознания (*caitasikā dharmāḥ*) при нахождении в сфере целостности получают наименование ‘сферы целостности’. — Почему существует определение [объектов], таких как „земля“ (*prthivī*) и т.д., в сферах целостности? — Потому что через эти сферы целостности можно видеть [цвета/] формы, которые образуют в них опоры (*āśraya*), и то, что на них опирается (*āśrita*), поскольку в этих [сферах] и охватывается их целостность. Остальное подобно тому, что было сказано относительно освобождений (*vimokṣa*). Посредством сфер целостности достигается реализация освобождений». — L’AS, p. 165–166.

36.2. В санскр. тексте: *nirantarakṛtsnaspharaṇāt*. Согласно переводу китайского текста: «Они называются *kṛtsna*, потому что охватывают свой объект в его полноте и исключительности». — L’AK, VIII, p. 214.

36.3. Первые четыре целостности (в данном контексте, возможно, точнее было бы трактовать их как «всецелости») получают свое наименование по названиям четырех «великих элементов» (*mahābhūtāni*). Подробно см.: АК, 1998, с. 131–132. Следующие четыре целостности называются по четырем основным цветам: синему, желтому, красному и белому, поскольку остальные цвета являются производными от них. — См.: АК, 1998, с. 199.

36.4. Как отмечал Г. Гюнтер, «целостность (*kṛtsnāyatana*) — название, данное особому содержанию и опыту в медитации. Собственно говоря, она принадлежит конечной, или четвертой, стадии медитативного процесса, но ее название распространяется также и на отправную точку, начиная с которой, может быть обретен особый опыт полноты. Все тексты, с небольшими вариациями в терминах, согласуются между собой в отношении полноты переживаемого содержания и самого опыта. Васубандху объясняет этот термин как ‘исключительная и полная всеохватность’, а Асанга добавляет, что глубокая самопогруженность и аналитическое различающее постижение содержания вместе с состояниями сознания, участвующими в этом опыте полноты, и есть ‘целостность’». — Guenther, 1971, p. 176.

36.5. В санскр. тексте карики: *gosaṛaḥpunah/kāmāh*. Термин “*gosaṛa*” был введен в комментарий к карике 19 раздела I в значении ‘сфера деятельности’ или ‘область функционирования’: «Оба глаза обладают общей родовой характеристикой, так как по своей природе они являются [единым] органом зрения. Они имеют общую сферу деятельности, так как объект их восприятия — цвет и форма». — АК, 1998, с. 209. О других значениях этого термина, главным образом в махаянских текстах, см.: BHSD, p. 215.

36.6. В санскр. тексте: *kāmāvacaraḡrāyatanaṃ*. Поясняя, что именно подразумевается под зрительным источником сознания (*ḡrāyatana*), относящимся к чувственному миру (*kāmāvacara*), Яшомитра пересказывает карикой 13 из раздела I: «В обыденном представлении земля называется ‘цвет и форма’; вода и огонь — также. Однако ветер — это именно [великий] элемент, кроме того, [он называется] подобным же образом», — и затем продолжает: «Те, кто не считают ветер зрительным источником сознания, [то есть цветом и формой], говорят, что объект ветра [как опоры четвертой целостности] — осязаемое (*spraṣṭavyam*)». — SAKV, p. 692.

36.7. В переводе китайского текста: «Восемь первых являются по своей природе корнем благого — *alobha*: вместе с сосуществующими дхармами — пять групп (*skandha*); они реализуются аскетом, вошедшим в четвертую дхьяну; они направлены на *rūpāyatana* (= видимое) чувственного мира. Однако мнения расходятся: некоторые думают, что четвертая [целостность], *vāyukṛtsnāyatana*, имеет своим объектом осязаемое, которое называют элемент — ветер (*vāyudhātu*); другие думают, что четыре первых имеют объектом осязаемое, а четыре последних — видимое». — L'AK, VIII, p. 214–215. Л. де ла Валле Пуссен отметил, что в отличие от текста Парамартхи в версии Сюань-цзана последняя фраза отсутствует. — См.: Там же, примеч. 1.

36.8. В санскр. тексте карики: *svacatuḥskandhagocare*. Грамматический показатель *Nom. Dual.* позволяет полагать, что здесь имеется в виду отсутствие группы материи (*rūpaskandha*) в мире не-форм.

36.9. В санскр. тексте: *prāveśikāni* — букв. 'входные'; согласно грамматическому толкованию Яшомитры, слово образовано от *praveśa* ('вход', 'появление') в соответствии с правилом подъема гласного на вторую ступень в префиксе базового слова. — См.: SAKV, p. 692.

36.10. В переводе китайского текста: «Восемь *Abhibhvāyatanas* имеют для 'входа' (*praveśika*) восемь *Vimokṣas*; десять *Kṛtsnāyatanas* имеют для входа восемь *Abhibhvāyatanas*: действительно, последующие [качества сосредоточения] превосходят предыдущие (*uttarottaraviśiṣṭatvāt*)». — L'AK, VIII, p. 215.

36.11. В санскр. тексте: *sāmtānikāni* — букв. 'поточные'. См. также: BHSD, p. 591.

36.12. В переводе китайского текста: «...за исключением *pirodhavimokṣa*, которое проявляется только у Благородного (*Ārya*)». — L'AK, VIII, p. 215.

Список сокращений

- AK, 1980 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. 1 и 2 / Близкий к тексту пер. с тиб., подготовка тиб. текста, примечаний и таблиц Б.В. Семичова и М.С. Брянского. Улан-Удэ, 1980.
- AK, 1988 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. 3 и 4 / Близкий к тексту пер. с тиб. Б.В. Семичова, предисл., введ., редакция перевода, сверка и подготовка тиб. текста, примечаний и таблиц М.С. Брянского. Улан-Удэ, 1988.
- AK, 1990 — *Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, коммент. и историко-философское исследование В.И. Рудого. М., 1990.
- AK, 1998 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М., 1998.
- AK, 2001 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., 2001.
- AK, 2006 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы V и VI / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. СПб., 2006.
- КЙ — Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М., 1992.
- ППВ — Письменные памятники Востока.
- AD — *Abhidharmadīpa*.
- ADV — *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhavṛtti* / Critically ed. by P.S. Jaini. Patna, 1959.
- Ahr — *Abhidharmahṛdaya. The Essence of Metaphysics* / Transl. by Ch. Willemen. Brussels, 1975.
- AKB, 1967 — *Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu* / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967.
- AN — *Āṅguttara Nikāya* / Ed. by R. Morris and E. Hardy. L., 1885–1900 (Pali Text Society. V. I–V).
- BHSD — *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* by F. Edgerton. New Haven, 1953.

- EB — Encyclopaedia of Buddhism / Ed. by G.P. Malalasekera. Vol. I–III. Ceylon Government Press. 1961–1972.
- Index to the AKB — Index to Abhidharmakośabhāṣya / Pradhan Edition. Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese by Akira Hirakawa. Tokyo, 1973.
- L'AK — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin. P., 1923–1931. Chap. 1–9.
- L'AS — Le Compendium de la super doctrine (philosophié) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga / Traduit et annoté par W. Rahula // PEFEEO. 1971. Vol. 78.
- PEFEEO — Publications d'École Française d'Extrême-Orient. Paris–Saigon.
- PSP — Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu / Ed. by Śānti Bhikṣu Śāstri // Indian Historical Quarterly. 1956. Vol. 32. No 4. P. 2–48.
- SAKV — Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

Список литературы

- Васубандху*. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Пер. с санскрита, коммент. и историко-философское исследование В.И. Рудого. М., 1990.
- Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. 1 и 2 / Близкий к тексту пер. с тиб., подготовка тиб. текста, примечаний и таблиц Б.В. Семичова и М.С. Брянского. Улан-Удэ, 1980.
- Васубандху*. Абхидхармакоша. Гл. 3 и 4 / Близкий к тексту пер. с тиб., Б.В. Семичова, предисл., введ., редакция перевода, сверка и подготовка тиб. текста, примечаний и таблиц М.С. Брянского. Улан-Удэ, 1988.
- Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М., 1998.
- Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М., 2001.
- Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы V и VI / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. СПб., 2006.
- Воробьева-Десятовская М.И.* К истории сложения буддийского канона: проблема языкового разнообразия и авторства буддийских канонических текстов // Письменные памятники Востока. 2004. № 1. С. 200–218.
- Воробьева-Десятовская М.И.* Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920–2000-х гг. // Пятое востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб., 2012. С. 78–96.
- Ермакова Т.В.* Японские ученые — участники научно-издательских проектов Санкт-Петербургской буддологической школы // Пятое востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции. СПб., 2012. С. 20–44.
- Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М., 1992.
- Ленков П.Д.* Философия сознания в Китае. Буддийская школа фасян (вэйши). СПб., 2006.
- Лысенко В.Г.* Пудгала // Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. М., 2011. С. 566–567.
- Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhavṛtti / Critically ed. by P.S. Jaini. Patna, 1959.
- Abhidharmahṛdaya. The Essence of Metaphysics / Transl. by Ch. Willemen. Brussels, 1975.
- Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967.
- Āṅguttara Nikāya / Ed. by R. Morris and E. Hardy. L., 1885–1900 (Pali Text Society. V. I–V).
- Bayer A.* The Theory of *Karman* in the *Abhidharmasamuccaya*. Tokyo, 2010.
- Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary by F. Edgerton. New Haven, 1953.
- Conze E.* Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. L., 1962.
- Dutt N.* Early Monastic Buddhism. Calcutta, 1960.
- Encyclopaedia of Buddhism / Ed. by G.P. Malalasekera. Vol. I–III. Ceylon Government Press, 1961–1972.

- Gokhale V.V.* The Text of the Abhidharmakośakārikā of Vasubandhu // Journal of the Bombay Branch Royal Asiatic Society. 1946. Vol. 22. P. 73–107.
- Guenther G.* Buddhist Philosophy in Theory and Practice. Baltimore, 1971.
- Index to Abhidharmakośabhāṣya / Pradhan Edition. Part I: Sanskrit-Tibetan-Chinese by Akira Hirakawa. Tokyo, 1973.
- Kritzer R.* Rebirth and Causation in the Yogācāra Abhidharma. Wien, 1999.
- Kritzer R.* Vasubandhu and the *Yogācārabhūmi*: Yogācāra Elements in the *Abhidharmakośa*. Tokyo, 2012.
- L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin. P., 1923–1931. Chap. 1–9.
- Le Compendium de la super doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asaṅga / Traduit et annoté par W. Rahula // PEFEO. 1971. Vol. 78.
- Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu / Ed. by Śānti Bhikṣu Śāstri // Indian Historical Quarterly. 1956. Vol. 32. No 4. P. 2–48.
- Schmithausen L.* The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics // Journal of Buddhist Ethics. 1997. Vol. 4. P. 1–74.
- Schmithausen L.* The Genesis of *Yogācāra-Vijñānavāda*. Responses and Reflections. Tokyo, 2014.
- Spṛuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo, 1932–1936.

Summary

Vasubandhu

Abhidharmakośa (Encyclopaedia of Abhidharma)

A Fragment of Section “Samādhi-nirdeśa” (“Teaching of Meditation”)

Preface, Translation from Sanskrit and Commentary by H.P. Ostrovskaya

The article presents a commented translation from Sanskrit of a fragment of “Samādhi-nirdeśa”, a chapter of the encyclopaedic treatise “Abhidharmakośa”, ascribed to the legendary Buddhist thinker Vasubandhu (ca. 300–400 A.D.). The fragment treats the four noble qualities (*maitrī*, *karuṇā*, *muditā*, *upekṣā*) and other phenomena of consciousness appearing in the practice of meditation. The translation was done for the first time. It is based on the edition: Abhidharmakośa-bhāṣya. Ed. by P. Pradhan. Poona, 1967. P. 452–459. In the foreword, “Abhidharmakośa” is characterized as a key text binding the problem field of canonical Abhidharma treatises with the theory of consciousness (*vijñānavāda*) developed in the Mahāyāna philosophy.

«Андхрамахабхарата». Книга II «О Собрании», глава 2.

Предисловие, перевод с языка телугу
и комментарии Е.В. Таноновой

Эта публикация представляет собой первый перевод с телугу на русский язык фрагмента из той части «Андхрамахабхараты», которая принадлежит перу Наннаи Бхатты. Во введении кратко рассматривается важнейшая роль мотива оскорбления жены героя в структуре санскритского эпоса «Махабхарата» и выявляются существенные различия в освещении этого мотива в обоих памятниках.

Ключевые слова: «Андхрамахабхарата», «Махабхарата», Нанная, переложение, язык телугу, оскорбление Драупади.

«Андхрамахабхарата» (АМбх) — наиболее ранний из известных памятников литературной традиции на телугу, переложение великой индийской эпопеи «Махабхарата» (Мбх). Три поэта телугу — Нанная Бхатта, Тиккана и Еррана — осуществили переложение санскритского эпоса, причем процесс этот растянулся почти на 300 лет. Две первые книги и часть третьей принадлежат перу Наннаи (середина XI в. н.э.).

Эпизод оскорбления супруги героев (он открывается проигрышем в игре, в которой последней ставкой была супруга героев Драупади, и завершается возвращением проигранного) занимает во второй книге Мбх, «Сабхапарве», «Книге о Собрании» (Махабхарата, 1962; Мбх, 1944), главы 58–65, общее количество стихов в которых — 262. Аналогичный эпизод входит в состав второй книги АМбх (Амбх, 1968; 2000), которая носит то же самое название — «Книга о Собрании» (Sabhaparvam), а сам эпизод занимает во второй главе (dvitīyāśvāsamu) стихи 196–270, т.е. всего 74 стиха.

«Сабхапарва», «Книга о Собрании», центральным эпизодом которой является игра в кости, несмотря на свой скромный, по сравнению с соседними, первой («Адипарва», «Книга начала») и третьей («Араньякапарва», «Лесная») книгами, объем, в силу значимости излагаемых здесь событий считается одной из важнейших по содержанию среди 18 книг «Махабхараты». Несмотря на то что было две игры в кости (первая, в итоге которой старший Пандава — Юдхиштхира проиграл все свое имущество, братьев и Драупади, и почти сразу следующая за ней вторая, закончившаяся для Пандавов временной потерей царства и изгнанием в леса), именно результаты первой игры — нанесенная Драупади кровная обида и грозные обеты, данные одним из пяти братьев Пандавов Бхимасеной, — имеют самые серьезные последствия для дальнейших событий «Махабхараты».

П.А. Гринцер подчеркивает ключевую роль мотива похищения жены для композиционной структуры древнего эпоса. Что касается отражения этого эпического мотива в «Махабхарате», то специфика здесь состоит в том, что похищение жены замещается в центральном сюжете ее оскорблением. Однако мотив похищения супруги

героя несколько раз появляется в Мбх в своем «чистом» виде, что служит доказательством положения одного из создателей теории формульности А. Лорда о дубликации важнейших для эпоса тем и мотивов (Гринцер, 1974, с. 198–199).

Мотив оскорбления супруги героя П.А. Гринцер называет «иерархически организуемым элементом» (Там же, с. 246) эпической композиции, имеющим свои мифологические соответствия. Известна высокая степень мифологизации древнеиндийского эпоса в сравнении с остальными эпосами мира. На мифологическом уровне повествования Драупади рассматривается как Шри-Лакшми, олицетворение богини царской удачи и процветания, а ее мужа Пандавы — как воплощение пяти Индр, тогда как Кауравы — это асуры, противники богов. Хотя божественная родословная Пандавов описывает их как сыновей богов — Дхармы (Юдхиштхира), Ваю (Бхима-сена), Индры (Арджуна) и Ашвинов (Накула и Сахадева), в то же время они воспринимаются как пять инкарнаций Индры. Таким образом, рассматриваемый мотив представляет собой отражение борьбы богов и асуров за обладание Шри (Там же, с. 200).

При сопоставлении АМбх, представляющей собой переложение на телугу санскритского эпоса, и Мбх необходимо учитывать различия их генезиса: если «Махабхарата», классический религиозно-дидактический эпос, сохранивший черты архаики, памятник исходно устной традиции (Васильков, 2010, с. 98–287, 303–317, 336–338), то эпос телугу — произведение письменной авторской литературы. Эти особенности памятников лежат во главе угла сопоставительного анализа их композиции и стилистики.

Композиция рассматриваемого фрагмента АМбх по сравнению с санскритским эпосом характеризуется следующими особенностями: здесь отсутствуют некоторые детали сюжета; сокращены или изменены описания, благодаря чему сюжет предстает в значительно урезанном и несколько измененном виде; в сюжете имеются перестановки и появляются новые детали. Более всего сокращения коснулись речей Драупади и сводного брата Пандавов Карны — двух неоднозначных с точки зрения индуистской морали персонажей для средневекового индийского общества в период написания эпоса телугу. Однако в целом последовательность сюжета в данном эпизоде соответствует санскритскому эпосу, изменения можно считать незначительными.

Характерная черта стиля Наннаи — разделение прямой речи персонажа на стихотворную и прозаическую (*vasanam*), причем стихотворная часть представлена как дравидийскими, или же «народными», размерами *jāti*, так и санскритскими метрами. Многие исследователи считают, что проза (*vasanam*) часто завершает речь персонажа, т.е., изменяя размер, поэт акцентирует наиболее важные моменты в словах говорящего, как это обычно происходит в санскритском эпосе, когда шлоку сменяет триштубх. Не следует забывать о том, что, хотя АМбх и является памятником литературной традиции, авторским эпосом, тем не менее она была предназначена не столько для чтения, сколько для слушания.

Игра в кости служит завязкой всего сюжета «Махабхараты». Сам эпос рассматривает игру в кости отнюдь не как развлечение, называя ее «предписанной» (*diṣṭa*) и ритуально обязательной. Принимая приглашение на игру, старший Пандава Юдхиштхира ссылается на некий «извечный обет», который неизбежно заставит его согласиться на игру, несмотря на явное нежелание принимать в ней участие. Иными словами, игра представляется неким долгом, исполнением обета. Согласно точке зрения этнографа Марсея Мосса, чуть позже развитой индианистом-этнологом

Г.Я. Хельдом (Held, 1935), древнейшую основу сюжета индийского эпоса формирует архаическая обрядность церемониального обмена (потлач). Исследователь убедительно доказал, что сюжеты индийского эпоса построены по схемам ритуалов; некоторые из них сохранились до наших дней. Эти сюжеты можно разделить на две группы: основанные на календарных ритуалах и обрядах посвящения (Васильков, 2010, с. 98–99). Игра в кости, имеющая определенную временную цикличность, являющаяся выражением ритуалов типа потлача и связанной с ними агонистической обрядности, рассматривалась как воспроизведение космогонической битвы бога Индры с чудовищем–похитителем вод Вритрой. Похвальба играющих сторон друг перед другом своим богатством, мотив обмана, который приносит победу противникам Пандавов, а затем дискуссия Драупади и партии Кауравов в Собрании, восходящая к древней ведийской традиции «словесного состязания», — все это черты потлачеобразного агонистического ритуала. Двенадцатилетие, срок изгнания проигравших вторую игру в кости Пандавов, есть характерное «эпическое число», которое знаменует начало нового временного цикла в круговом движении времени; фиксация момента начала очередного витка, согласно предположению Я.В. Василькова, являлась главной символической функцией игры (Васильков, 2010, с. 100–106).

Как многократно упоминает Мбх, неразрешимый конфликт, вылившийся в братоубийственную битву между близкими родственниками, имел своими причинами целую цепь оскорблений Кауравами супруги Пандавов в Собрании. Они совершили тяжкие проступки, каждый из которых мог послужить причиной мести: Драупади была приведена в Собрание в ненадлежащем виде и ненадлежащим способом, ее оскорбляли словесно, пытались совлечь с нее одежды, а старший из братьев Кауравов Дурьодхана сделал ей непристойный знак.

Из всех унижений, которым подверглась Драупади, наибольшее возмущение вызывает сам факт ее появления в Собрании. Как показал Я.В. Васильков, появление Драупади, законной жены, перед кшатриями в Собрании само по себе явилось не меньшим оскорблением, чем все то, что потом было содеяно Кауравами. Согласно заключению Я.В. Василькова, институт Собрания (Сабха) имеет своим прототипом этнографический «мужской дом», моделью которого, возможно, служит описанный антропологами середины XX в. *гхотул* у племени муриа-гондов. *Гхотул* был «местообитанием... инициированных холостых юношей... являлся центром эротической жизни молодежи племени» (Vassilkov, 1990, с. 392). Как и в Собрание, в *гхотул* не допускались законные «дхармические» жены, но это не значит, что женщин там не было вовсе. Живущие в «мужском доме» «девушки *гхотула*» образовывали с юношами временные пары, причем характеристики этих девушек совпадают с описанием «женщин Собрания»: они считаются «принадлежащими многим» и лишены одежд. Таким образом, появление законной жены Пандавов в Собрании, а также попытка Кауравов ее прилюдно обнажить, наряду с указанием на порочность ее полиандрического брака, есть низведение героини на уровень «общих женщин Собрания», что, без сомнения, является для Драупади смертельным оскорблением (Васильков, 2010, с. 237–239).

Стоит отметить, что в эпосе телугу акценты смещаются с унижительного появления полуобнаженной Драупади в Сабхе на недостойное обращение с ней Кауравов, и это можно считать одним из свидетельств непонимания поэтом средневековья символики реалей, давно отошедших в прошлое.

Эпизод игры в кости из «Сабхапарвы», второй книги Мбх, является одним из ключевых для понимания характера Драупади. Драматизм этой фигуры высвечивается

еще ярче, если сопоставить традиционный образ идеальной жены и царицы с решительным и энергичным характером героини. В АМбх пафос противостояния героини своим обидчикам явно снижен, Драупади в эпосе телугу немногословна, ее роль ограничена лишь краткими высказываниями. Нанная, выполняя стоящие перед ним художественные задачи, целенаправленно проводит смысловой отбор текста, тщательно отсеивая некоторые детали, т.е. выступает своего рода «редактором» санскритского эпоса в процессе его «телугизации». Не принимая во внимание многослойности содержания «Махабхараты» и сосуществования в ней разновременных смысловых пластов, отражающих процесс развития санскритского эпоса от героики к религиозно-философской дидактике, Нанная имеет дело лишь с событийным рядом эпоса. Он отказывается от перечисления отживших реалий, ставших со временем непонятными его слушателям, предпочитая не перегружать повествование тем, что представляется ему несущественным или же прямо противоречит его целям.

Перевод выполнен по двум изданиям текстов «Андхрамахабхараты» с комментариями (Амбх, 1968; 2000).

Перевод

Дхармараджа¹ ставит на кон младших братьев и Драупади и проигрывает их

196. Индра среди Кауравов² по порядку поставил на кон каждого из своих младших братьев, исполненных дхармы, длинноруких, непобедимых в битве, подобных древним царям, правдивых и гордых Накулу, Сахадеву, сына Васавы³ и Бхиму. И проиграл, из-за хитрости Шакуни⁴. Видя его [в таком положении], Шакуни обратился к нему со словами: «О царь, подобным же образом ты проиграл и себя. Есть ли у тебя другое имущество? Может, ты что-то забыл? Не твоя ли лотосоокая дева из Панчалы⁵?»

197. Без колебаний сын Панду⁶ предпринял новую попытку. Увлеченный игрой, он поставил на кон Драупади, [деву] с прекрасными глазами, подобными лепесткам крупного лотоса. И был обманут злобным Саубалой⁷. Не имея больше имущества, чтобы сделать ставку, он прекратил игру и, пристыженный, [сидел] с потерянными видом.

198. При виде его Дрону, Крипу и Бхишму⁸ прошиб пот, а [другие] почтенные [люди] не могли вымолвить ни слова. Видура⁹, не помня себя от горя, отвернулся и

¹ Дхармараджа (санскр. «царь дхармы», «царь закона») — здесь: эпитет Юдхиштхиры, отцом которого был бог справедливости и закона Дхарма.

² Индра среди Кауравов — так называемая «индрова» метафора, означающая вождество, первенство. Здесь, вероятно, речь идет о старшем Каураве Дурьодхане.

³ Сын Васавы — т.е. Арджуна, третий по старшинству из братьев Пандавов, сын бога Индры. Васавы (санскр. «владыка васу [разряда божеств]») — одно из имен Индры.

⁴ Шакуни — дядя Кауравов по материнской линии (самое близкое родство согласно индийским представлениям), царь Гандхары.

⁵ Дева из Панчалы — Драупади, дочь царя Панчалы Друпады.

⁶ Сын Панду — здесь: Юдхиштхира. Царь Панду считается отцом пятерых братьев Пандавов, их «небесные» отцы — боги Дхарма, Ваю, Индра и близнецы Ашвины.

⁷ Саубала — сын Субалы, т.е. Шакуни.

⁸ Дрона, Крипа, Бхишма — воины старшего поколения, наставники молодежи рода Куру. Дрона и Крипа — брахманы-воители, связанные родственными узами; обучили Пандавов и Кауравов военному делу; Бхишма — дед эпических героев, сын царя Шантану и богини Ганги.

⁹ Видура — дядя Кауравов и Пандавов по отцовской линии, мудрый советник отца Кауравов царя Дхритараштры.

низко склонил голову. У всех остальных, присутствовавших в Собрании, из помутневших глаз хлынули потоки слез. В Собрании поднялся шум, подобный неистовому шуму штормового океана. Духшасана, Карна и Сайндхава¹⁰ в превеликой радости поглядывали друг на друга, сверкая улыбками, и смеялись.

199. В это время Дхритараштра обратился к Видуре: «Что за шум в Собрании? Кто на что поставил?» [И тот ответил]: «Дурьодхана преисполнен гордости оттого, что выиграл Пандавов и сделал их своими рабами».

200. Он [Дурьодхана], ослепленный царской гордостью, намереваясь послать за Кришной¹¹, чтобы та вместе со слугами убрала его дворец, сказал Видуре: «Иди и быстро приведи ее».

201. Не в силах стерпеть это, Видура обратился к тому царю с такими словами: «Никто другой не сравнится с тобой в глупости. Разве следует меня посылать с таким жестоким поручением?»

202. Когда нечестивцу с разумом, затронутым сумасшествием, погубителю [не друзей], разящему их в уязвимое место, достается богатство, то оно полностью пропадает прежде него самого.

203. Драупади, [выигранная] на празднике [на глазах] у земных владык¹², достойная и верная супруга Пандавов, была предназначена им дхармой. Неужели она заслуживает того, чтобы ты ее оскорблял?

204. Ты подобен глупцу, который дразнит ядовитых змей. Законно ли обманом завладеть богатством других? [Не видишь ты разве], что слова Шакуни несут вред?

205. Игра в кости порождает зло. Плод этой игры есть причина гибели корней [дерева], подобно плоду бамбука¹³. Дурьодхана, посмотрев с презрением на Видуру, подозвал человека по имени Пратиками и сказал ему: «Этот Видура всегда говорит только о несчастьях. Он просто боится Пандавов. Ты ступай и приведи сюда Драупади».

Пратиками отправляется за Драупади

206. Сын суты¹⁴ Пратиками, когда ему было так приказано владельцем земли, пришел к царице Пандавов. С почтением склонившись перед ней, он обратился к верной жене с такими словами:

207. «Сын Дхармы¹⁵ в игре в кости проиграл сыновьям Дхритараштры свои богатства, царство, сыновей, младших братьев, себя самого и тебя. О лотосокая! По поручению лучшего среди Кауравов¹⁶ я пришел, чтобы быстро привести тебя. Ступай

¹⁰ Духшасана, Карна, Сайндхава — три яростных противника Пандавов: Духшасана — второй по значению из ста братьев Кауравов; Карна — сводный брат Пандавов, добрачный сын Кунти, матери трех старших Пандавов, и бога солнца Сурьи; Сайндхава (санскр. «из [страны] Синдху») — царь Синда Джаядратха, супруг Духшалы, дочери царя Дхритараштры.

¹¹ Кришна (санскр. «черная, темная») — здесь: имя-эпитет Драупади; отличается от имени бога Кришны долгим конечным ā, показателем женского рода. Имя указывает на возможное аборигенное происхождение образа Драупади.

¹² ...[выигранная] на празднике [на глазах] у земных владык... — Драупади была выиграна Арджуной в ходе соревнования, устроенного царем Друпадой на свямяре (см. примеч. 35).

¹³ Плод этой игры есть причина гибели корней [дерева], подобно плоду бамбука. — Смысл фразы состоит в том, что бамбук плодоносит себе на погибель.

¹⁴ Сута (санскр. «колесничий») — член воинского сословия, в его обязанности входили уход за лошадьми, их объезд. Кроме того, суты играли роль панегиристов-сказителей при царях, им покровительствующих.

¹⁵ Сын Дхармы — Юдхиштхира (см. примеч. 1).

¹⁶ Лучший среди Кауравов — здесь: Дурьодхана.

же к владыке Кауравов!» [Услышав это], Панчали¹⁷ с глазами, продолговатыми, как лепестки лотоса, спросила:

208. «Был ли когда-либо такой нечестивец-муж, который поставил бы на кон свою жену и проиграл ее? Если бы услышала о таком, то не поверила. [И ты говоришь], что так поступил [царь] из Лунной династии¹⁸?

209. Муж прежде себя проиграл, а потом меня, или же сначала меня, а потом себя? Говори! Скажи мне, если тебе об этом известно.

210. Ежели ты не знаешь, то иди и спроси у того лжеца, [который тебя отправил сюда], а затем возвращайся за мной, если мне все-таки следует прийти». Пратиками вернулся назад и поведал Дхармарадже о речах Панчали. Тот же с душой, объятый горем после проигрыша в игре в кости, не ответил ему ни слова. Дурьодхана же обратился к Пратиками с такими словами:

211. «Ты озадачил всех своим вопросом. Иди же и немедля приведи сюда красавицу-дочь лучшего среди панчалов, чтобы она сама спросила всех присутствующих».

212. Тот отправился к Драупади и обратился к ней со словами: «Госпожа! Присутствующие в Собрании ответят на твой вопрос. Они отправили меня за тобой. Иди же!» Тогда та прекрасная (Драупади), опасаясь злонамеренного Дурьодханы и осуждения Дхармараджи, пошла следом за Пратиками, облаченная только в одно одеяние, в нижней юбке, орошая грудь потоками слез, льющихся из глаз. Придя в Собрание, она предстала перед старшим из рода Куру¹⁹. Объятые горем Пандавы сидели, не глядя на Драупади, опустив от стыда головы. Видя [это], Дурьодхана обрадовался и, позвав Духшасану, сказал: «Пратиками страшится Врикодары²⁰. Ступай, подведи ко мне Драупади».

213. Лотосокая Кришна, увидев, что безжалостный нечестивец Духшасана приближается к ней, сильно испугалась и в отчаянии бросилась [в покой] Гандхари²¹.

214. Младший Каурава стрелой кинулся за ней. «О почтенная! Тебе нельзя туда, подойди ко мне. Саубала выиграл тебя в игре в кости. Теперь ты принадлежишь лучшему среди куру²². Пандавы, твои мужья, проиграли тебя, свое царство и себя».

215. Подойдя к нему, та молодая женщина сказала: «Нечиста я²³, не прикасайся ко мне. На мне только одно одеяние. Как появлюсь я [в таком виде] перед находящимися в Собрании почтенными старцами и родственниками?» На что он ответил: «В одном ли ты одеянии или совсем без одежды, какая разница? Я все равно поведу тебя, даже силой».

¹⁷ Панчали — «родом из Панчалы», т.е. Драупади.

¹⁸ Лунная династия — царский род, к которому принадлежат все главные герои «Махабхараты».

¹⁹ ...старшим из рода Куру. — В данном случае имеется в виду царь Дхритараштра.

²⁰ Врикодара (санскр. «обладающий волчьей утробой», «волчебрюхий» [перевод В.Г. Эрмана]) — эпигет Бхимасены. Несмотря на тенденцию к типизации основных эпических образов, каждый из Пандавов обладает индивидуальными чертами. Второй по старшинству из них, Бхимасена помимо огромной силы наделен поистине волчьим аппетитом.

²¹ ...[в покой] Гандхари. — Гандхари является женой слепого царя Дхритараштры; царевна Гандхари, сестра Шакуни, мать ста братьев Кауравов. Женская половина дворца считалась запретной для мужчин, не случайно Драупади стремилась именно там найти убежище.

²² Лучший среди куру — здесь: Каурава Дурьодхана. Куру — индоарийское племя, наряду с племенем панчалов способствовавшее сложению цивилизации долины Ганги (Махабхарата, 1987, с. 729). Куру был легендарным царем Лунной династии, давшим название всему роду, его потомками являются Пандавы и Кауравы.

²³ Нечиста я... — В тексте: gajasvala (тел. «женщина в период ежемесячных кровотечений»). Согласно индийским сборникам законов, в это время женщине следовало пребывать в уединении, чтобы никого не осквернить, не украшать себя, не убирать и не причесывать волосы (Законы Ману, V, 66, 85).

Духшасана приводит Драупади в Собрание

216. Нечестивец из рода Куру изловчился и схватил ту лотосоликую, прошедшую через [жертвоприношение] раджасуя²⁴, за волосы²⁵, окропленные каплями воды, освященной мантрами земных богов²⁶. Злодей притащил ее в Собрание на обозрение всех присутствующих, в смятении взиравших на это.

217. Духшасана приволок Драупади, подобную знамени, которое не колышет ветер, с рассыпавшимися волосами и бледным лицом, объятую гневом и стыдом, на поругание Карне, Дурьодхане, Шакуни, Сайндхаве и другим злонамеренным людям в Собрании.

218. «О старейшины рода Куру! Может ли добродетельный Дхармараджа, наделенный дхармой, несмотря на невиданный удар судьбы, ступить на несправедливый путь? Зачем этот злобный глупец, нечестивец с помутившимся разумом приволок меня сюда?

219. Если первые среди Куру, видя, как этот злодей меня унижает, не скажут, что это недостойно, то этот род героев-бхаратов²⁷, считающийся искушенным в дхарме, из-за обилия беззакония будет всеми порицаем», — так рассуждала Кришна, охваченная гневом и страхом.

220. Так дочь царя Панчалы, хотя и имеющая мощноруких мужей, победителей трех миров, в страхе, словно беззащитная, воззвала [в душе] к Джаганнатхе²⁸ и Джанардану²⁹, дающим прибежище страждущим. Видя, как из-за сына Дхармы, опьяненного азартом игры в кости с мошенниками, проиграны Пандавы, как страдает в пламени жестоких взглядов и слов Драупади, убитый горем Бхимасена обратился к Дхармарадже:

221. «О подобный Солнцу³⁰! Ты владетель всего: богатств, золота, драгоценных камней, прекрасных колесниц, земли и царств, оружия и нас [четверых]. Ты имел право проиграть [все это имущество] в игре в кости.

²⁴ Раджасуя — ритуал помазания царя на царство, который был совершен над Юдхиштхирой (см.: Махабхарата. Книга вторая, 1962, гл. 23–32). Комментаторы телугу считают, что благодать от этого жертвоприношения распространяется и на верную жену царя Драупади.

²⁵ ...схватил... за волосы... — Демонстрация на публике не убранных в прическу волос на символическом уровне является формой изоляции. Распущенные волосы — знак того, что у женщины менструация, об окончании которой свидетельствуют специальное омовение тела и волос и сооружение прически. Прикосновение к распущенным волосам женщины, которое в индийской поэзии имеет явную эротическую коннотацию, есть посягательство на совершение полового акта (Wilson, 2000, с. 140).

²⁶ Земные боги — брахманы.

²⁷ ...род героев-бхаратов... — Бхараты — потомки легендарного царя Бхараты из Лунной династии, т.е. род, к которому принадлежат эпические герои.

²⁸ Джаганнатха — имя местного божества современного штата Орисса, которое стало почитаться по всей Индии и было признано аватарой Кришны.

²⁹ Джанардана — одно из имен Вишну.

³⁰ Подобный Солнцу — в тексте: yinasannibha. С.Л. Невелева отмечала такую характерную особенность эпических сравнений и эпитетов, как контаминация сразу нескольких признаков (Невелева, 1979, с. 113). В данном случае соединяются сияние, блеск и пламенность, мощь, которые имеют определенный спектр значений, от конкретных до переносных. Так, известно, что слава в индийской поэтике наделяется качествами блеска и сияния, а пламенность солнца понимается как максимальное выражение теджаса, особой энергии внутреннего горения, соединяющей физические и духовные силы. Кроме того, здесь мы сталкиваемся с употреблением сравнения как бы вне логики контекста. С.Л. Невелева объясняет такое явление осознанным поэтическим приемом, когда противопоставляются «два временных плана — „вечный“ (постоянство признака) и „сиюминутный“ (его соотношение с данной ситуацией)» (Невелева, 1979, с. 34–36; 1991, с. 108).

222. [Но разве можно было], о правитель людей, поставить на кон в нечестной игре в кости дочь Друпиды! Из-за этой игры [Друпиды] терпит унижения от бессердечных [недрузей].

223. Зная о мошенничестве Шакуни, ты ввязался в греховную игру в кости и поступил противозаконно. Поэтому следует сжечь тебе руки!» — Так горячился [Бхимасена], охваченный гневом. Арджуна молвил на то сыну Ветра³¹:

224. «Если сын Дхармы преступает закон, то и вся земля неспокойна. Наш владыка, приглашенный другими [людьми] принять участие в игре, по-дружески [согласился] во имя битвы в защиту дхармы, но проиграл³². Дхарма достойного кшатрия, которую соблюдает [царь], гласит, что не следует отказываться [от вызова]. [Неужели ты думаешь], что господин не знал [об обмане]? Если противиться воле богов, это принесет много горя. Даже мудрые, порицая старших, искушенных в дхарме, нарушают закон. [Поступая] так, такие отступники хотят нанести урон силе его (Юдхиштхиры) извечной дхармы».

225. [Тут] Викарна³³, взглянув на Пандавов, охваченных горем, и стоящую посреди Собрания Друпиды, которую мучил Духшасана, спокойно сказал присутствующим в Собрании, словно оглохшим от услышанной лжи:

226. «Рассудительным и мудрым следует подумать над вопросом, заданным сейчас Друпиде. Ибо уклонение от ответа ведет в Нарак³⁴.

227. Эти старейшие из рода Куру — Бхимасена, Дхритараштра, Видура и другие, а также наставники Дрона и Крипа безмолвствуют. Вы, те, кто присутствуют в Собрании! Отбросив ненависть и страсть, ответьте же [на вопрос Друпиды]». Так взывал [Викарна], но никто не произнес ни слова. «Тогда я отвечу [Друпиде] в соответствии с дхармой. Слушайте все. Игра в кости, охота, склонность к спиртным напиткам и излишествам в еде есть четыре пагубные привычки. Человек, которому они присущи, идет против закона. [Благие] деяния его не учитываются. Старший из Пандавов, когда его позвали мошенники, был вовлечен в порочную игру и проиграл. Он поставил на кон Панчали, общее достояние всех Пандавов. Посему Друпиды выиграна незаконно. Несправедливо и то, что эта красавица была приведена сюда облаченной только в одно одеяние». Карна, не согласный с речами Викарны, ответил:

228. «О глупец, все желают познать закон. К чему твои рассуждения? Разве это хорошо, когда не старшие, а молодые люди произносят [в Собрании] свои глупые речи?

229. Ты сказал, что Друпиды выиграна незаконно. Сын Дхармы на глазах у присутствующих в Собрании поставил на кон и проиграл все свое имущество. А разве она (Друпиды) ему чужая? Посему ее выиграла по закону. Если это не так, то почему же сейчас все Пандавы согласились, что она проиграна? Далее, ты сказал: неправильно

³¹ Сын Ветра — Бхимасена, «небесный» отец которого — бог ветра Ваю.

³² ...по-дружески [согласился] во имя битвы в защиту дхармы, но проиграл. — В тексте: *suhruddyūta dharmayuddhamulaku biluvaṃgabaḍi*. Эпос метафорически отождествляет игру в кости и битву. По мнению Я.В. Василькова, это не просто художественное сравнение: битва в эпосе осознавалась как метафора обрядовой игры, воспроизводившей действие основного для индийской культуры асуроборческого мифа (Васильков, 2010, с. 256).

³³ Викарна — Каурава, один из младших сыновей царя Дхритараштры. Вообще, санскритская приставка *vi-* означает разделение, противостояние. Не случайно, как представляется, персонаж по имени Викарна выбран противником Карны в этом важном споре.

³⁴ Нарак — то, что очень приблизительно можно назвать соответствием европейского понятия ада в индуистской мифологии (Индуизм, джайнизм, сикхизм, 1996, с. 302).

то, что ее (Драупади) привели в Собрание одетой только в одно одеяние. Богами предписано жене иметь только одного мужа. У этой же мужей много. Значит, она падшая женщина³⁵. Поэтому, если бы даже ее привели [в Собрание] вовсе без одежды, [это] не было бы противозаконным». Так ответил Карна на слова Викарны. Выслушав его, Дурьодхана позвал Духшасану и повелел: «Сними одежды с этих Пандавов и Драупади».

230. Многославные Пандавы, из-за обмана проигравшие [игру в кости], словно без сил, но с достоинством сняли свои одежды и, положив их перед собой, стояли так в Собрании.

Духшасана срывает одежду с Драупади

231. Духшасана, порицаемый праведниками, не задумываясь о том, что так поступать нельзя, беспрепятственно [подошел] и без колебаний стал разматывать на Драупади одежды на виду у всего Собрания. Хотя он непрерывно развязывал ткани и бросал их [в кучу] на пол, [слои] одежды вокруг бедер женщины с нежным телом не иссякали. Увидев это, все находившиеся в Собрании возрадовались. Когда куча одежды на полу стала подобна горе, Духшасана перестал снимать [с Драупади] одеяния и, устыдившись, отступил.

232. При виде того, как Духшасана оскорбляет дочь царя Друпиды, глаза Бхимасены в приступе гнева налились кровью; со стиснутыми зубами, своим устрашающим обликом стал он подобен Антаке³⁶. Бхима провозгласил так, чтобы слышали все:

233. «Старейшины рода Куру, наставники, и почтенные люди, и родственники — все вы просто смотрели на то, как лишенный разума поступает с Драупади. В битве, наводящей ужас на землю, я, грозный видом, лишу жизни злобного Духшасану. На глазах у владыки земли³⁷ разорву его широкую грудь, подобную горе, и с наслаждением напьюсь потоками крови, льющейся словно водопад.

234. Если же я не сделаю, как сказал, то буду [отступником], свернувшим с пути предков». Присутствующие в Собрании были потрясены, услышав об этом намерении [Бхимы], превосходящем человеческие возможности. Невзирая на [место, где они находятся], криками «Позор!» они стали укорять Дхритараштру и его сыновей, говоря: «Почтенные цари, не ответив на вопрос дочери царя Друпиды, выказали [ей] неуважение». Тогда Видура, подняв вверх руку, остановил всех собравшихся и возгласил:

235. «Многочисленные, дайте ясный ответ на вопрос Драупади. Не прояснив сегодня неопределенность дхармы³⁸, все собравшиеся совершат грех.

³⁵ Значит, она падшая женщина. — В тексте: bandhakī — «связанная (со многими мужчинами)», «распутная женщина» (подробнее об этом понятии см.: Васильков, 2010, с. 239). Устами Карны в обоих эпосах оспаривается законность полиандрического брака Драупади, который нуждается в оправдании даже в «Махабхарате», не говоря о средневековом эпосе телугу.

³⁶ Антака (санскр. «[Несущий] конец, смерть») — одно из имен бога смерти Ямы.

³⁷ Владыка земли — распространенный в Мбх эпитет для царя. Здесь, вероятно, имеется в виду старший брат Юдхиштира.

³⁸ ...неопределенность дхармы... — в тексте: dharmasamdēhamu (тел. «неопределенность, сомнение в дхарме», «законное сомнение»). Так в Амбх обозначается главный вопрос Драупади о порядке ставок и их законности, ставший камнем преткновения для всего Собрания. Институт Собрания осуществлял и судебные функции, теоретически любой человек, считающий себя ущемленным в своих правах, мог явиться в Собрание и потребовать законного разрешения — dharmānigrahaṁbu — своего «сомнения в дхарме». Поэтому в части спора Драупади и ее сторонников и противников перед Собранием в Мбх

236. Хотя этот Викарна и молод, но говорил он в соответствии с тем, как предписано, подобно советнику богов, ясно и в согласии с дхармой. Вы заблуждались относительно его ума, а теперь должны согласиться с [его словами]. Кому по силам собрать воедино смысл всех дхарм? Даже Брахма не способен на это!

237. Если, придя в Собрание и попросив присутствующих прояснить неопределенность дхармы, не услышать ответа, то, несомненно, [те, кто отмалчиваются], обретают половину плода, который приносит порок лжи, — таково мнение святых отшельников, знатоков дхармы.

238. Если же кто-то из присутствующих в Собрании, искушенный в дхарме, мятущимся умом склоняется к наживе и алчности [и оттого] излагает ее иначе, [чем следует], тот обретает [весь] плод, приносимый пороком лжи».

Сказание о Вирочане и Судханване

239–242. <лакуна>.

243. «Поэтому задумайтесь над словами Драупади», — закончил свою речь Видура. Однако все собравшиеся из страха перед Дурьодханой хранили молчание. Тогда Драупади, оскорбленная Духшасаной на глазах у всех кшатриев, пришла в отчаяние:

244. «В день сваямвары³⁹ я во всем блеске предстала перед всеми владыками земли. Почему же мне пришлось так страдать теперь, мне, законной жене Пандавов, младшей сестре Говинды⁴⁰, на виду у царей в Собрании, и терпеть поношения от [Духшасаны]? Почему сейчас никто не ответил на мой вопрос? О достойные! Рабыня я или нет? Прикажите всем дать ответ». Сын Ганги и Шантану⁴¹, видя, как страдает [Драупади], промолвил:

245. «О почтенная, Юдхиштхира должен ответить на твой вопрос. Ведь закон тонок, кто способен его постичь⁴²! Плод этого [постыдного деяния] падет на твоих обидчиков из рода Куру». В то время, когда [Бхишма] так говорил, глядя на ту красавицу, рассмеялся [Карна]:

246. «О нежная, иметь одного мужа предпочтительнее, чем пятерых. Выбери же себе другого достойного супруга, который не проиграет свою жену в кости!» — проговорил Радхея⁴³, насмехаясь.

247. Тогда старший сын Дхритараштры [Дурьодхана] сделал знак, [поманил рукой] ту приносящую радость женщину, с глазами как у испуганной лани, с тяжелым покрывалом волос, сверкающих, как павлиний хвост, [говоря]: «Подойди ко мне и

(и в некоторой степени в АМбх) используется преимущественно юридическая лексика. В данном случае мы встречаемся с таким примером.

³⁹ Сваямвара — обычай царского дома, который формально считался самостоятельным выбором царской дочерью будущего мужа из числа мужчин, откликнувшихся на приглашение царя. Сваямвару организует отец невесты, и она «выбирает» в мужья победителя состязания (в данном случае — Арджуну).

⁴⁰ Говинда (санскр. «пастух») — одно из имен Кришны.

⁴¹ Сын Ганги и Шантану — Бхишма, дед Кауравов и Пандавов.

⁴² ...закон тонок, кто способен его постичь! — В тексте: dharmasūkṣmata yevvariki neṭumga. По мнению А. Хильтебейтеля, «тонкость» можно считать постоянным эпитетом закона-дхармы. Среди значений слова sūkṣma (кроме «тонкий» и др.) есть значение «шерстяной шелк», т.е. «тонко выработанная шерсть» (Monier-Williams, 1976, p. 1240). Бог Дхарма как персонификация Закона часто описывается облаченным во множество одежд; дхарма выступает как покров, плащ, мантия добродетели, закона (Hiltebeitel, 1980, с. 101).

⁴³ Радхея — Карна, приемный сын Радхи, жены колесничего царя Дхритараштры Адхиратхи, нашедшего младенца Карну в корзинке на реке.

сядь на мое холеное широкое левое бедро⁴⁴). Бхима, как царь зверей [лев] среди оленей-Куру⁴⁵, увидев это издали, впал в ярость.

248. Подобный Держащему данду⁴⁶, не знающему пощады во время конца времен, [Бхима] громогласно объявил в Собрании так, чтобы его слова слышали все повелители земли, объятые страхом, пребывающие в растерянности и смятении:

249. «Этот злодей, на которого нашло помрачение от [полученных] богатств, царства и земель, увидев красавицу Кришну с бедрами [крутыми], как банан, посмел пригласить ее присесть на свое бедро. В страшной битве я беспощадными ударами палицы в моих неодолимых руках раздроблю широкое бедро Суйодханы⁴⁷».

250. Увидев, как Бхимасена, грозный обликом, во власти устрашающего всех собравшихся приступа ярости, переводил взгляд с лица старшего брата на свое оружие, Бхишма, Видура, Дрона и другие пытались успокоить его словами: «Не время сейчас так гневаться». В тот же миг

251. Оттуда, где Дхритараштра совершал агнихотру⁴⁸, послышался вой шакалов, и пламя огня угасло⁴⁹. Сердца всех женщин рода Куру опалило скорбью.

252. Дерзкие сыновья Дхритараштры, жестокосердные, ступили на несправедный путь. В их дворцах поселилось множество страшных птиц, воронов и сов!

253. Услышав это недоброе предзнаменование, Крипа, Видура, Рожденный из кувшина⁵⁰ и сын Шантану⁵¹ в один голос говорили между собой: «Несомненно, с сыном Дхритараштры случится несчастье».

254. Поняв, что произошло, Гандхари вместе с Видурой пошли к Дхритараштре и рассказали ему о проигрыше Пандавов, об унижении Драупади и о дурных предзнаменованиях. Выслушав их, Дхритараштра подозвал Дурьодхану и так сказал ему:

255. «Достойно ли в Собрании произносить такие невыносимые слова о [Драупади], лучшей среди верных жен, вдохновенной подвижнице, законной жене Пандавов, почитающей закон, не из лона рожденной⁵², самой красивой женщине всего рода че-

⁴⁴ ...*сядь на мое холеное широкое левое бедро*. — В тексте: *dana gamyapruthūrutalambu nekkagā*. Слово-сочетание «левое бедро» можно рассматривать как эвфемизм запрещенного обычая упоминания гениталий и замещение этого понятия подходящим субститутом. Символизм данного выражения очевиден: бедра мужчины считались вместилищем мужской силы. В индийском искусстве многочисленны изображения супружеских пар, когда жена сидит на левом бедре мужа. Эта поза особенно характерна для иконографии бога Шивы и его супруги Парвати. Таким образом, этот приглашающий жест и слова Дурьодханы недвусмысленны и смертельно оскорбительны для образцовой жены Пандавов.

⁴⁵ ...*царь зверей [лев] среди оленей-Куру*... — характерная для «Махабхараты» древняя «животная» метафора, которая была перенесена средневековым автором в свой текст для стилизации.

⁴⁶ Держащий данду — эпитет бога смерти Ямы; данда — палица, один из атрибутов Ямы.

⁴⁷ Суйодхана (санскр. «Легкоодолимый») — искажение прозвания Дурьодханы (правильный перевод имени — «Трудноодолимый»), которое намеренно употребляется его противниками (Махабхарата. Книга третья. 1987, с. 723).

⁴⁸ Агнихотра — ведийский обряд жертвоприношения огню, который заключается в ежеутреннем и ежевечернем возлиянии молока с жидкой кашей на жертвенный огонь.

⁴⁹ ...*послышался вой шакалов, и пламя огня угасло*. — Такой перечень дурных предзнаменований можно считать клишированным для индийской традиции. Пламя домашнего жертвенника домохозяйин должен поддерживать постоянно.

⁵⁰ Рожденный из кувшина — эпитет Дроны (см. примеч. 8). В «Адипарве», первой книге «Махабхараты», приводится история чудесного рождения Дроны. Его отец, мудрец-подвижник Бхарадваджа, совершая подвижничество на берегу Ганги, увидел прекрасную деву-апсару Гхритачи, пришедшую на омовение. При виде красавицы он непроизвольно испустил семя, которое собрал в кувшин; из него, по прошествии определенного времени, родился Дрона.

⁵¹ Сын Шантану — Бхишма (см. примеч. 8).

⁵² ...*не из лона рожденной*... — характеристика Драупади, связанная с ее чудесным появлением на свет: она вышла из пламени жертвенного костра.

ловеческого? С раннего детства ты рос с дурными наклонностями. Из-за тебя теперь Пандавы сильно страдают.

256. Прекрати их мучить». Так, не обращая внимания на сына, заботясь о благе для всех родственников, [Дхритараштра], подозвав Драупади, мягко сказал ей:

Дхритараштра дарует Драупади то, что она просит

257. «О прекрасная! Среди моих невесток именно ты — самая достойная. Лунолика, что ты желаешь? С превеликой радостью я, как должно, исполню для тебя это».

258. Когда было так сказано, Панчали молвила:

259. «О властелин земли! Если подумать, что мне выбрать в качестве дара, милостиво [предложенного тобой], то пусть будет освобожден от рабства сын Дхармы (Юдхиштхира), подобный Ману⁵³, почитаемый миром.

260. Чтобы Пративиндхью⁵⁴, взлелеянного наставниками и старшими в нашем роду, не называли сыновья [из рода] Куру сыном раба. Вот каково мое желание». Ей отвечал [Дхритараштра]: «Я дарую тебе [то, что ты просишь]. Выбирай второй дар!» На что Драупади так сказала:

261. «На благо всех, к их радости, пусть освободят из рабства четверых младших братьев сына Дхармы вместе с их оружием, доспехами и дворцами».

262. Дхритараштра молвил: «Я дарую тебе то, что ты просишь. Выбирай третий дар!» И Драупади ответила:

263. «Жене вайшьи следует просить один дар, кшатрийке — два, шудрянке — три, супруге брахмана — сотню. Поэтому мне не нужно больше даров».

264. Когда так было сказано, Дхритараштра возрадовался добродетели и искушенности в дхарме своей невестки. Подозвав к себе Юдхиштхиру с братьями, он обратился к нему со словами: «Возвращайся в Индрапрастху⁵⁵, забрав все свои богатства и царство, и, как обычно, живи там счастливо, благо тебе». И далее:

265. «Ты всегда почитал старших. Ты искушен в дхарме. Мой сын по неведению причинил тебе зло. Забудь это. Впрочем, зачем мне или кому-либо другому наставлять тебя?»

266. Достойный человек не носит вражду в сердце своем и, сохраняя спокойствие ума своего, обретает добродетели. Он не замечает в человеке его недостатков, а [видит] только достоинства.

267. Бездумно я допустил эту игру в кости. Дурьодхана и другие заботились о вашей матери Гандхари, обо мне и других скудоумных старцах. Не стоит помнить то плохое, что сделано ими. С таким защитником, искушенным в знании всех дхарм, как ты, с таким советником, умудренным во всех шастрах, как Видура, этому роду Куру будет только благо», — сказал [Дхритараштра] и вернул сыну Дхармы царство Пандавов.

268. Юная Драупади быстро охладила потоки страшного взаимного гнева Пандавов и сыновей Дхритараштры. Приложив усилия, своей великой любовью спасла она

⁵³ Ману — имя нескольких персонажей индийской мифологии. Вероятно, здесь речь идет о Ману, сыне Солнца, который считался первым царем, родоначальником Лунной династии, прекратившим хаос и установившим на Земле законность (дхарму) (Индуизм, джайнизм, сикхизм, 1996, с. 263).

⁵⁴ Пративиндхья — сын Юдхиштхиры и Драупади.

⁵⁵ Индрапрастха — столица Пандавов, построенная ими заново, локализуемая на месте современного Дели.

своих владык, львов среди людей, мудрых [Пандавов], сияющих славой, когда они уже погрузились в пучину несчастья.

269. Выслушав все это, Бхимасена спросил: «Есть ли бóльшая мука, чем осознание, что жене обязаны лучшие из Пандавов обретением царства? Три светильника [освещают путь] человеку: достойное потомство, деяния, знание. Из них всегда ярчайший огонь — деяния. Затушив его, человек становится презренным». Так говорил он, трясаясь от гнева, с налитыми кровью глазами: «Я уничтожу врагов в страшной битве и захвачу все царства земли».

270. Тогда сын Дхармы отвел [занесенную] руку того [Бхимасены], стоявшего среди младших братьев, словно лев среди ланей. Повинуясь велению Дхритараштры, [Юдхишхира], его братья и Драупади взошли на золотые колесницы и отправились в Индрапрастху. Дурьодхана же, узнав обо всем случившемся от Духшасаны, стал обсуждать это с Карной и Шакуни Сайндхавой.

Список сокращений

Амбх — «Андхрамахабхарата»

Мбх — «Махабхарата»

Амбх, 1968 — *Āndhra Mahābhāratamu (critically edited for the first time)*. Vol. I. *Adi and Sabhā parvas*. Hyderabad: Osmania University, 1968 (текст на телугу).

Амбх, 2000 — *Kavitrāya viracita Śrīmadāṃdhra Mahābhāratamu (sarala vyākhyāna sahitaṃ), saṃpūṭamu 2. Sabhāparvamu*. Krutikarta Nannayabhaṭṭārakuḍu. Tirumala-Tirupati dēvasthānamulu. Tirupati, 2000 (текст на телугу).

Mbh, 1944 — *Vishnu S. Sukthankar, S.K. Belwalkar*. The Mahabharata for the First Time Critically Edited. Vol. II. The Sabhāparvan, edited by Franklin Edgerton. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1944 (текст на санскрите).

Список литературы

Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.

Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.

Законы Ману / Пер. С.Д. Эльмановича, проверенный и исправленный Г.Ф. Ильиным. М., 1992.

Индуизм, джайнизм, сикхизм. Словарь. М., 1996.

Махабхарата. Книга вторая. Сабхапарва, или Книга о Собрании / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова. Л., 1962.

Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.: ГРВЛ, 1987 (Памятники письменности Востока. LXXX).

Невелева С.Л. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. М., 1979.

Невелева С.Л. Махабхарата. Изучение древнеиндийского эпоса. М., 1991.

Āndhra Mahābhāratamu (critically edited for the first time). Vol. I. *Adi and Sabhā parvas*. Hyderabad: Osmania University, 1968 (текст на телугу).

Hiltebeitel A. Draupadī's Garments // *Indo-Iranian Journal*. N. Y., 1980. Vol. 22. P. 97–112.

Held G.J. The Mahābhārata. An Ethnological Study. London–Amsterdam, 1935.

Kavitrāya viracita Śrīmadāṃdhra Mahābhāratamu (sarala vyākhyāna sahitaṃ), saṃpūṭamu 2. Sabhāparvamu. Krutikarta Nannayabhaṭṭārakuḍu. Tirumala-Tirupati dēvasthānamulu. Tirupati, 2000 (текст на телугу).

Vishnu S. Sukthankar, S.K. Belwalkar. The Mahabharata for the First Time Critically Edited. Vol. II. The Sabhāparvan, edited by Franklin Edgerton. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1944 (текст на санскрите).

Monier-Williams M.A. A Sanskrit-English Dictionary. New Delhi, 1976 (reprint).

Vassilkov Ya.V. Draupadī in the Assembly-Hall, Gandharva-Husbands and the Origin of the Gaṇikās // *Indologica Taurinensia*. (Torino), 1989–1990. Vol. XV–XVI. P. 387–398.

Wilson L. There Isn't a Man Here That I Should Be Ashamed: Resistance to Indian Cultural Conventions Regarding Female Nudity // *Asian Journal of Women's Studies (AJWS)*. 2000. Vol. 6. No. 3. P. 138–149.

Summary

“Āndhramahābhāratamu”, Book II, “Sabhāparvamū”, chapter 2.

Introduction, Translation from the Telugu Language
and Comments by E.V. Tanonova

This translation is an opportunity for Russian reader to get acquainted with the first literary work in Telugu, known as the “Āndhramahābhāratamu”, which was created by the poet named Nannaya Bhatta in the middle of the 11th century A.D. as an adaptation of the Sanskrit epic “Mahābhārata” for the Telugus. There is a short glimpse of important part of the motif of the Abuse of the Hero's Wife in the structure of the “Mahābhārata” and of the essential differences in its presentation in the both epics given in the Introduction.

Фрагмент политического трактата в дуньхуанском учебном пособии Дх-11656.

Перевод с китайского языка,
исследование и комментарии И.Ф. Поповой

В статье представлен перевод и исследование хранящегося в российской дуньхуанской коллекции фрагмента Дх-11656, который является памятником учебной литературы, использовавшейся в местной школе в окрестностях Дуньхуана в период Тан и Пяти династий. Документ озаглавлен «Пять постоянств» (*У чан* 五常) и содержит разъяснение категорий «гуманность» (*жэнь* 仁), «справедливость» (*и* 義), «ритуал» (*ли* 禮) и «мудрость» (*чжи* 智) (категория «верность» *синь* 信 не включена), что лежало в основе традиционного конфуцианского образования в Китае. В продолжение толкования категории *чжи* включен текст увещевания сановника Ван Гуя 王珪 (570–639), адресованного императору Тай-цзуну (626–649), а также одобрительный ответ последнего. С разночтениями этот текст входит в известный политический трактат У Цина 吳兢 (670–749) «Основы управления периода Чжэнь-гуань» (*Чжэнь-гуань чжэнь яо* 貞觀正要), содержащего диалоги Тай-цзуна и его сановников по вопросам управления и морали. Включение текста политического трактата в учебное пособие в местности, расположенной на дальних рубежах империи, свидетельствовало о высоком уровне школьного образования в танском Китае.

Ключевые слова: Дуньхуан, образование в средневековом Китае, Тай-цзун, Ван Гуй, У Цин, *Чжэнь-гуань чжэнь яо*.

Описание документа Дх-11656

В российской коллекции из Дуньхуана хранится любопытный документ Дх-11656, который является памятником учебной литературы, использовавшейся в местной школе в окрестностях Дуньхуана в период Тан и Пяти династий. Небольшой фрагмент, озаглавленный «Пять постоянств» (*У чан* 五常), представляет собой два сложенных вдвое в форме тетради листа, размером 27,5×14 см. На обеих сторонах содержится 61 строка текста, в строке — от 2 до 16 иероглифов, переписанных умышленно и аккуратным почерком *кай*. Бумага плотная, светло-коричневая, в некоторых местах просматривается тонкое графление. Нижняя часть обоих листов частично утрачена, 29 строк сохранились в разной степени полноты. В 1980-е годы документ был реставрирован.

Притом что текст имеет единый заголовок и переписан одной рукой, по содержанию он может быть разделен на две части. Одна часть включает разбор четырех из пяти категорий, на разъяснении которых было основано традиционное конфуцианское образование в Китае. В документе приводится толкование категорий «гуманность» (*жэнь* 仁), «справедливость» (*и* 義), «ритуал» (*ли* 禮) и «мудрость» (*чжи* 智). Разъяснение пятой категории «верность» (*синь* 信) в текст не включено. Вторая часть документа, начиная с 40-й строки в продолжение разъяснения категории «мудрость», представляет собой текст увещевания (*цзяньшю* 諫疏) сановника Ван Гуя 王珪 (570–639) в адрес второго императора династии Тан Тай-цзуна (Ли Ши-минь, 599–649, пра-

вил 626–649), а также одобрительный ответ последнего. Аналогичные увещевания входили в состав известного политического трактата У Цзина 吳兢 (670–749) «Основы управления периода Чжэнь-гуань» (*Чжэнь-гуань чжэн яо* 貞觀正要), содержащего диалоги Тай-цзуна с сановниками по вопросам управления и морали. В документе Дх-11656 помимо самого Ван Гуя упоминаются другие приближенные Тай-цзуна — Чжан Гун-цинъ 張公謹 (594–632), Гао Ши-лянь 高士廉 (575–647), Хоу Цзюнь-ци 侯君集 (ум. 643) и Вэй Чжэн 魏徵 (580–643).

Первым на интересное содержание фрагмента Дх-11656 в 2008 г. обратил внимание профессор Ланьчжоуского университета Лу Цин-фу, который высказал предположение, что непосредственным источником данного документа стала утраченная «Хроника царствования Тай-цзуна» (*Тай-цзун шилу* 太宗實錄), поскольку составитель *Чжэнь-гуань чжэн яо* использовал этот памятник в качестве первоисточника (Лу Цин-фу, 2008, с. 27–35).

Содержание и перевод документа Дх-11656

Китайский текст

- (1) 五常
- (2) 仁, 仁者忍也。忍者慈也。仁慈者壽。兇暴
- (3) 者亡。以育物爲志, 將屈己爲懷。□□
- (4) 不弃於親疏; 隱德唯勤於肺腑。□□
- (5) 先於修德, 樂莫樂於好善; 修身□□
- (6) 子之本, 立德名孔氏之規。積 [
- (7) 聖, 積禮以名明其敬, 積 [
- (8) 責[足]□[軌]□貞松一寸, 抱 [
- (9) 然。凌霄萬丈, 非林之朴, 何 [
- (10) 馨, 如秤之平。強不輒望弱, 終 [
- (11) 而苟免, 見利而苟得。蘊冰壺□□□
- (12) 心, 削饜饕而爲其行。非仁者不忍, 非□□。
- (13) 義, 義者宜也, 宜者順也。順人倫而保其□
- (14) 宜品庶而欲其安。名不苟布, 財不
- (15) 苟望。抱泉之性, 蘊明月之情。如玉
- (16) 之貞, 似鏡之明。四知之財高棄,
- (17) 五教之寶深藏。須展斷金之誠, 方知
- (18) 抱蔀玉之德。每憐禁飭, 仍念同衾。
- (19) 採葵之道昭然, 顧貧之交朗著。
- (20) 割薦喪志, 伐樹申情, 終無掃□
- (21) 譏, 故有烹鷄之仁, 顯懷五德鳥□□
- (22) 始終。暢仁子之誤死生, 弘王孫子之□□□
- (23) 思齊; 見遇自省, 眾德以[嘉] □□□
- (24) 禮, 禮者履也, 履者行也。[
- (25) 先敬他人, 上行下效, 夫唱妻隨; 慮無不
- (26) 敬謂之行, 常存其意謂之德。九拜之儀
- (27) 既明, 百王之軌修然。雖聞一跪, 不失三
- (28) 公。仁者, 仁其道, 愚者棄其源, 豈敦
- (29) 戎夷之則, 終休鳥獸之規。非禮無以
- (30) 辯其人, 非禮無以祥祺德。如蘭斯馨
- (31) 如水斯清。修其先進, 而美候姿, 有
- (32) 禮有義, 無怨無憎; 不遺宿諾, 豈

- (33) 致生冤? 既進人而無虧, 終退人
 (34) 而無失; 薰蕕不同器, 明暗不同義。
 (35) 智通筌謂人, 智英明謂人惠。顏回子問
 (36) 穆項托, 昭然秉朗曜之明, 存存天機之
 (37) 断。德在如龍之封, 志顯似鳳之栖。智
 (38) 者, 惠也, 惠者辨也。行雲不足以障金烏,
 (39) 翠嶺不足以遮玉兔。珠光尚制, 智光
 (40) 難蔽。不出其戶, 須罄其誠。畫匡大
 (41) 國之權, 霄暢天河之術。龜鏡人倫,
 (42) 出將入相, 志公志忠, 有張[公謹在。]
 (43) 抱楊柳之儀, 形懷松柏之口口口
 (44) 之於政, 可與賓客言, 有高士[廉在。]
 (45) 唯忠唯孝, 懷武懷文, 剛而能口口
 (46) 而不猛, 有侯君集在。弼諧[左][右?],
 (47) 變理陰陽, 思啓沃於帝心, 調鹽
 (48) 梅鼎鼐, 竟竟惕惕, 爲臣恐劣,
 (49) 慮君不及於堯舜, 有魏徵在。
 (50) 蹙蹙諤諤, 鳴玉鏘鏘, 揚帝道於之
 (51) 風, 闡皇王之德, 有臣在。
 (52) [陛下用人]如此, 何憂四夷不賓, 口
 (53) 國不化。社稷不安, 子孫故無口口
 (54) 太宗聖顏頓悅, 登命[史? 王]
 (55) 珪諫詞編入史記, 更
 (56) 耳。太宗謂侍臣曰: “[自古
 (57) 帝王多以任情喜怒, [若喜, 則枉]
 (58) 嘗無功; 若怒, 則枉殺無[罪]。
 (59) 天下敗亂, 莫不緣此也。卿等口
 (60) 有小過, 切須極諫, 不得畏[慎] 口
 (61) 不言耳!”

Перевод

- (1) Пять постоянств
 (2) Гуманность. Гуманный [человек] снисходителен. Снисходительный милосерден. Гуманному и милосердному [даруется] долголетие. Жестокий
 (3) погибает. Тот, кто хочет обучать других, наполняет себя смирением. <...>
 (4) не покидает ни своих, ни чужих и самозабвенно служит [им] от всего сердца. <...>
 (5) [он] начинает с того, что оттачивает [свои] добродетели, и нет [для него] большей радости, чем творить добро. Совершенствуя себя, [он] <...>
 (6) основывается на (?); распространяя добродетель, [он] прославляет установления Конфуция. Накапливая <...>
 (7) совершенную мудрость; приумножая культурность, добивается почитания. Накапливая, <...>
 (8) [он] способен нести <...> подлинную нравственность в сердце и хранить <...>
 (9) так. Стремящаяся ввысь лиана в десять тысяч *чжан* не бывает опорой дереву. Разве <...>
 (10) благая слава. [Он] ровен, как весы. Если [он] сильный, то не станет применять силу против слабого, и в конце концов <...>

(11) любим путем избегает; видя выгоду, непременно старается получить [ее] (?). Несет в себе чистые помыслы <...>

(12) желания. Пресекает алчность и чревоугодие и на этом основывает свои поступки. Если гуманный [человек] не снисходителен, [он] не <...>

(13) Справедливость. Справедливый [человек] поступает как должно. Исполненный долга почтителен. Почтительный нравственен и сохраняет свое <...>

(14) [он] исполняет долг перед простым народом и стремится к тому, чтобы народ был умиротворен. И даже если его имя не будет известно, талант не

(15) прославлен, он сохранит [в себе] чистую, как источник, природу, ясные, как луна, помыслы. [Он] будет, подобно яшме,

(16) чист и, подобно зеркалу, прозрачен. Заурядные блага [он] свысока отвергает,

(17) ценность пяти норм [человеческих отношений]¹ глубоко хранит. [Он] непременно будет выказывать безупречную искренность, повсеместно распространять

(18) совершенную добродетель. [Он] всегда сопереживает посторонним, постоянно помнит о близких.

(19) Не стыдится дружбы с бедными людьми, проявляет к ним заботу и благорасположение.

(20) Он не падает духом, когда рубят деревья². В конце концов, ни от чего не отказывается <...>

(21) осуждает, когда растрачивают большой талант по мелочам³. Воплощает пять нравственных устоев⁴. <...>

(22) От начала до конца. Как беззаботный ребенок [он] не отличает жизнь от смерти⁵. Как внук великого правителя [он] <...>

(23) желает сравниться с наилучшими [образцами]. Столкнувшись с глупостью, углубляется в себя. Накапливая добродетель, приближает благо <...>

(24) Ритуал. Соблюдающий ритуал воплощает благопристойность. Благопристойный поступает безупречно. <...>

¹ Пять норм человеческих отношений: отеческий долг (*фу* и *фэ* 父義), материнская любовь (*му цы* 母慈), забота старшего брата о младшем (*сюн ю* 兄友), уважение младшего брата к старшему (*ди гун* 弟恭), сыновья почтительность (*цзы сяо* 子孝).

² «Рубить дерево» (*фа шу* 伐樹). Здесь имеется в виду известный эпизод, приведенный в «Исторических записках» Сыма Цяня, в главе «Наследственный дом Конфуция»: «Конфуций прибыл в княжество Сун. Он вместе с учениками упражнялся в исполнении обрядов, сидя с ними под большим деревом. Хуань Туй 桓魋, сунский воевода (*сыма*), решил убить Конфуция, срубив облобованное им дерево. Ученики решили, что им лучше поскорее уехать. Конфуций сказал: „Небо при рождении вложило в меня добродетель, что же Хуань Туя нужно от меня?“» (Сыма Цянь. Ши цзи, цз. 47, с. 10а; Сыма Цянь. Исторические записки, с. 135).

³ «Осуждает, когда растрачивают большой талант по мелочам». — Букв. «Осуждает, когда [в треножнике для тельца] варят курицу» (*ню дин* *пэн цзи* [牛鼎烹鷄]).

⁴ Пять нравственных устоев — букв. «птица пяти моральных устоев» (*у дэ цзи* 五德鳥). «Птицей [пяти] высоких качеств» (*дэ цинь* 德禽) называли петуха. Считалось, что он имеет гребень гражданственности (*вэнь* 文), шпоры доблести (*у* 武); воплощает храбрость (*юн* 勇); доброту (*жэнь* 仁), созывая кур поклевать зерно; верность и точность (*синь* 信), возвещая утро.

⁵ Рассуждения о единстве и противоречии жизни и смерти см., например, в трактате «Чжуан-цзы», «Внутренний раздел» (*Нэй пянь* 內篇), глава «Знак полноты свойств» (*Дэ чун фу* 德充符): «Я расскажу вам одну историю из своей жизни, — ответил Конфуций. — Однажды я был послан с поручением в царство Чу и увидел, как маленькие поросята пробовали сосать мертвую мать. Очень скоро они оставили ее и разбрелись кто куда. Так произошло потому, что они не узнавали в мертвой матери себя, не видели в ней существа того же рода. В своей матери они любили не просто ее тело, а то, что делало это тело одушевленным» (Чжуан-цзы 1936, цз. 2.5, 206; Чжуан-цзы 2009, с. 83). Там же: «Конфуций ответил: „Жизнь и смерть, существование и гибель, победа и поражение, богатство и бедность, мудрость и невежество, хвала и хула, голод и жажда, жара и холод — все это превращения вещей, действие судьбы. День и ночь эти превращения свершаются перед нашим взором, и нашего знания не хватает на то, чтобы понять исток их“» (Чжуан-цзы 1936, цз. 2.5, 21а–21б; Чжуан-цзы 2009, с. 83–85).

(25) Прежде всего [он] проявляет уважение к людям. Правитель подает пример, низы — следуют; муж запеваает, жена подхватывает. <...> всегда

(26) почтительность именуется безупречностью. Сохранение [нравственной] сути называется добродетелью. Ритуал совершения девяти видов поклонов⁶

(27) ясен, и путь совершенствования ста ванов [древности] понятен. Пусть [они] и знали, [каково значение] каждого [почтительного] поклона, [все равно] не отказывались от [помощи] трех

(28) гунов⁷. Гуманность. Гуманный любит свою добродетель. Глупый забывает о своих истоках. Если следовать

(29) установлениям, принятым среди варваров, то в итоге воцарятся дикие нравы. Без ритуала невозможно

(30) различать людей, без ритуала невозможно проявлять добродетель. [Ритуал], подобно орхидее, изыскан,

(31) подобно воде, прозрачен. Если совершенствование в ритуале ставить на первое место, то и внешняя благопристойность станет затем очевидна. Когда соблюдается

(32) ритуал, то и справедливость проявляется. Когда нет обид, то нет и ненависти. Когда не забывают прежних обещаний, разве

(33) [может] возникнуть непонимание? Если продвигать людей [по службе] во множестве, то и расставаться с ними потом

(34) [можно] будет без ущерба. Достижения и намерения не [всегда] совпадают; явное и скрытое — не одно и то же.

(35) Понимающий обыденность называется [простым] человеком, обладающий мудростью именуется талантом. Янь Хуй⁸ расспрашивал

(36) с почтением Сян То⁹ о том, как сохраняется яркий блеск света и сберегается сокровенная суть природы.

⁶ Девять поклонов (*цзю бай* 九拜) — девять способов почтительного приветствия: 1) большой земной поклон (*цзишоу* 稽首); 2) земной поклон (*дуньшоу* 頓首); 3) головной поклон с коленопреклонением (голову опускали на скрещенные на уровне груди руки, *куншоу* 空首); 4) приветствие со сложенными руками (*чжэньдун* 振動); 5) приветствие со сложенными руками с последующим земным поклоном (*цзибай* 吉拜); 6) траурный поклон (*сюнбай* 兇拜); 7) однократный поклон (*цзибай* 奇拜); 8) двукратный поясной поклон (*баобай* 褒拜); 9) почтительный поклон (с поднятием и опусканием рук, *субай* 肅拜).

⁷ Три гуна (*сань гун* 三公) — собирательное наименование трех главных совещательных должностей в древнем Китае: главный наставник (*тайши* 太師), старший учитель (*тайфу* 太傅), старший опекун (*тайбао* 太保).

⁸ Янь Хуй 顏回 (521–490 г. до н.э.) — любимый и способнейший ученик Конфуция. Уроженец княжества Лу, начал учиться у Конфуция в раннем возрасте, скончался безвременно, не дожив до 30 лет. Учитель неоднократно высоко отзывался о его способностях.

⁹ Сян То 項托 вошел в историю как семилетний (шестилетний) ребенок-вундеркинд, оказавший влияние на взгляды великого Конфуция. Мудрец даже назвал его своим учителем. Как и многие дети, Сян То забавлялся тем, что строил крепости из песка. Как-то раз построенный им городок оказался на дороге, по которой проезжал Конфуций. Остановившись, Учитель спросил ребенка, почему тот построил городок на дороге, по которой проходят экипажи, на что Сян То, нимало не смутившись, ответил, что обычно повозки объезжают города, но про такое, чтобы города объезжали повозки, он не слыхивал. Конфуций, аккуратно обехал песчаную крепость Сян То. Он понял, что это необычный ребенок и, спешившись, задал ему ряд вопросов: «Знаешь ли ты, в какой горе нет камней? В какой воде не водится рыба? Какие ворота не имеют запоров? У какой повозки нет колес? Какая корова не приносит телят? У какой лошади не бывает жеребят? Какой нож не имеет ножен? У какого огня нет дыма? У какого мужчины не бывает жены? У какой женщины не бывает мужа? Какой день самый короткий? Какой день самый долгий? У какого человека нет пары? У какого дерева не бывает корней? В каком городе не бывает властей? У кого не бывает официального имени?». Ребенок уверенно дал ему ответы на все вопросы: «В песчаной горе нет камней. В колодезной воде не водится рыба. Врата в пустоту не имеют запоров. У паланкина нет колес. У глиняной коровы не бывает телят. У деревянной лошади не бывает жеребят. Кисть для насечки узоров не имеет ножен. Огонь, излучаемый светлячком, не дает дыма. У даоса-небожителя не бывает жены. У нефритовой красавицы не бывает мужа. Зимой день самый короткий. Летом день самый долгий. У вдовца не бывает пары. Засохшее

(37) Обладающий добродетелью подобен парящему дракону, проявляющий решимость подобен сидящему фениксу.

(38) Мудрый милостив, милостивый отличает [одно от другого]. Плывущие облака не преградят путь Золотой птице¹⁰,

(39) зеленые вершины не заслонят Нефритового зайца¹¹. Можно оценить жемчуг по [его] блеску, сияние мудрости

(40) трудно скрыть. Если [мудрец], [даже] находясь в [собственном] доме, верно служит [своему монарху]. Если днем

(41) [он] способствует управлению большим государством, а ночью постигает секреты величайшего таинства. Если, подобно черепашьему панцирю и зеркалу¹², [он] различает достоинства людей.

(42) Если на войне [он] полководец, в мирное время — канцлер. Если [его] чаяния справедливы и верны, то этот [мудрец] Чжан [Гун-цзинь].

(43) Если [мудрец] соединяет [в себе] благородство тополя и ивы, воплощает [выносливость] сосны и кипариса.

(44) Если, управляя [государством], умеет разговаривать с клеветами, то этот [мудрец] Гао Ши-[лянь].

(45) Если [мудрец] воплощает верность и сыновнюю почтительность, обладает талантом и к военным, и к гражданским делам. Если, проявляя твердость, может <...>

(46) и не быть жестоким, то этот [мудрец] Хоу Цзюнь-ци. Если [мудрец] способен привести в гармонию [крайности],

(47) если [он] соединяет *инь* и *ян*. Если подает государю искренние советы в выборе сановников

(48) и первых министров, заботится, чтобы на должностях не оказалось дурных чиновников.

(49) Если беспокоится о том, чтобы [его] государь был подобен Яо и Шуню, то этот [мудрец] Вэй Чжэн.

(50) Если [мудрец] спешит честно обо всем доложить [правителю], если [его] речи подобны звенящему нефриту. Если [он] прославляет Путь-Дао государя,

(51) разясняет, в чем состоит мощь и добродетель императора, то этот [мудрец] я.

(52) Вы, Ваше Величество, используете таких людей, и стоит ли беспокоиться о том, что варвары четырех [сторон света могут] не проявлять почтительности, <...>

(53) государство не будет преобразаться, духи земли и злаков окажутся недовольны, а у сыновей и внуков не будет <...>»

дерево не имеет корней. В брошенном городе не бывает властей. У ребенка не бывает взрослого имени». Конфуций пришел в восторг от его ответов и сказал, что готов сыграть с ним в интеллектуальную игру «Двойная шестерка» (*Шуан лу 雙陸*). Но Сян То отвечал, что играть не желает. Он сказал: «Не буду играть. Сын Неба играл, и погода стояла ужасная. Князья играли, и уделы приходили в упадок. Чиновники играли, и дела не решались. Крестьяне играли, и пашни оставались невозделанными. Ученики играли и забывали об учебе. Дети играли, и их пороли. Игра — бесполезное дело, зачем ей учиться?» (Кун-цзы Сян То сян вэнь шу, с. 476–478). Конфуций смутился и сказал сопровождавшим его ученикам, что многое узнал от маленького мальчика; он заключил, что не нужно стесняться учиться у детей. К несчастью, Сян То скончался в возрасте 10 лет, и поэтому его таланты не раскрылись.

¹⁰ Золотая птица (*Цзин у 金鳥*) или Трехлапая ворона (*Саньцзу у 三足鳥*) — мифическая птица, живущая на солнце; символ солнца.

¹¹ Нефритовый заяц (*Юй ту 玉兔*) или Лунный заяц (*Юэ ту 月兔*) — мифический заяц или кролик, живущий на луне; символ луны.

¹² Черепаши панцири (*гуй 龜*) использовались в древнем Китае для гадания, считалось, что по ним можно предсказать (*различить*) и счастье, и беду. Зеркало (*цзин 鏡*) правдиво отражает (*различает*) и красоту, и уродство.

(54) Светлый лик государя Тай-цзуна тут же осветился радостью, и он повелел летописцам (Ван)¹³

(55) Гуя увещание поместить в исторические анналы, и [так] увековечить [его].

(56) Обратившись к сановникам, Тай-цзун произнес: («С древних времен [случалось так, что]»

(57) императоры и князья без меры веселились либо гневались. Если (веселились, то несправедливо)

(58) награждали без заслуг, если гневались, то несправедливо казнили без (вины).

(59) Поднебесная ввергалась в хаос только по этой причине. Вы, господа, если будет у меня

(60) хоть малейший просчет, изо всех сил старайтесь подавать [мне] надлежащие советы

(61) и не молчите!»

Сановники императора Тай-цзуна, упомянутые в документе Дх-11656

Время правления второго императора династии Тан Тай-цзуна вошло в историю как «Блестящая эра девиза Подлинное Рассмотрение» (*Чжэнь-гуань чжи чжи* 貞觀之治). Китайская историография увековечила многие государственные таланты Тай-цзуна, в том числе его умение выбирать мудрых сановников, выслушивать их различившие советы и с исключительной проницательностью принимать нужные решения. В 626 г., вступив на престол, Тай-цзун обратился к приближенным с такими словами: «Когда человек хочет лицезреть свою внешность, [он] обязательно задержится у чистого зеркала. Если государь желает узнать о [своих] просчетах, [он] непременно обратится к верным сановникам. <...> Вы, господа, всякий раз, увидев, что [мои] дела не приносят пользы народу, должны исчерпать [свое] красноречие в благоспешительных советах» (У Цзин, цз. 2.4, с. 9а–9б).

Большую часть окружения Тай-цзуна составили люди, сплотившиеся вокруг него во время объединительных военных походов начала Тан. Помимо деловых качеств их объединяло одно бесценное свойство — личная преданность Тай-цзуну, неоднократно подтверждавшаяся и на войне, и в мирное время. Сам император демонстрировал бережное отношение к сановникам, издавал специальные указы, восхвалявшие достоинства его сподвижников. Уважение просвещенного монарха Тай-цзуна к заслуженным сановникам иллюстрировалось множеством эпизодов, зафиксированных в исторических и политических трактатах. Император не чуждался выпранных комментариев в адрес своих сановников и часто, подражая мудрым правителям древности, допускал эффектные жесты, свидетельствующие о его глубоком почтении к выдающимся подданным. Многие сановники Тай-цзуна стали легендой, примером для подражания поколений государственных деятелей Китая. Миф о них, как и о самом совершенном государе Тай-цзуне, оформился к концу царствования императрицы У-хоу (684–705) и был закреплен в политическом трактате *Чжэнь-гуань чжэн яо*, завершеном в 710 г.

Судя по текстам докладных записок и выступлений на аудиенциях, многие раннетанские сановники отличались ярким политическим красноречием. Для подавляющего большинства из них было характерно умение убеждать, вести с государем спор и беседу, что в традиционном Китае всегда считалось неотъемлемым признаком зна-

¹³ Здесь и далее (строки 54, 56–59) в переводе в круглых скобках дается восстановленная с помощью *Чжэнь-гуань чжэн яо* часть документа.

чимости государственного мужа. Они были высоко образованны и, ссылаясь на закреплённые в классических произведениях исторические прецеденты и ситуации, ограничивающие власть монарха, взывали к мудрости и благоразумию последнего и добивались от него шагов, отвечающих потребностям аристократии. Китайским сановникам было свойственно часто исправлять государя именно отрицательными примерами, противоположным более, чем сходным. Они могли позволить себе дерзкий тон, нелестные сравнения, откровенные нотации. Так они воплощали установленный Конфуцием принцип служения государю: «Не обманывайте его, противоречьте ему» (Лунь юй, цз. 14, с. 7а). Определённая смелость, способность к поступку являлись необходимыми свойствами «амплуа» добросовестного сановника. В свою очередь для государя традиционно важным качеством была терпимость к увещаниям, которая была связана, с одной стороны, с неуязвимой, космической, надсоциальной позицией императора, а с другой — с неукоснительно соблюдавшимся в политической культуре Китая условием полнейшего подчинения жизни и интересов подданных монарху.

Все эти качества в полной мере были свойственны четверым сановникам, упомянутым помимо него самого в тексте докладной записки Ван Гуя. Каждый из них оставил в истории Китая свой след.

1. Чжан Гун-цзинь (594–632) происходил из чиновного клана Хэбэя и присоединился к армии будущего Тай-цзуна в 618 г., когда подчинявшийся повстанцу Ван Ши-чуну 王世充 начальник области Вэйчжоу (пров. Хэнань) Цуй Шу 崔樞 объявил о своём переходе на сторону Тан. Чжан Гун-цзинь занимал при нём должность помощника начальника (*чжаниши* 長史) этой области. Вскоре по рекомендации танских генералов Ли Цзи 李勣 и Юйчи Цзин-дэ 尉遲敬德 он вошёл в штат военной ставки Ли Ши-миня. Чжан Гун-цзинь стал преданным сторонником будущему Тай-цзуну в его борьбе за престолонаследие против старшего брата Ли Цзянь-чэна 李建成. Длившееся почти четыре года противостояние завершилось в день *гэн-цзя* 庚甲 6-го месяца (2 июля) 626 г. вооружённым столкновением у северных ворот Сюаньмэнь дворцового комплекса в Чанъани, когда Ли Цзянь-чэн, а также поддерживавший его другой брат Ли Юань-цзи 李元吉 были убиты Ли Ши-минем и его приближёнными. В официальной биографии Чжан Гун-цзиня отмечено, что Ли Ши-минь не был до конца уверен в успехе переворота и приказал прибегнуть к гаданию. Церемония гадания была уже подготовлена, но Чжан Гун-цзинь, стремительно вошедший в помещение, прервал её, выхватив из рук гадателя и бросив на землю черепаший панцирь. Он воскликнул при этом: «Гадают только тогда, когда есть сомнения, сейчас же дело предопределено, к чему гадать! Вдруг гадание выйдет неблагоприятным, что ж тогда — прикажете приостановить все приготовления?». И этим он укрепил решимость Ли Ши-миня в совершении переворота (Лю Сюй, цз. 68.18, с. 2506). Намек на это событие содержится в 41-й строке документа Дх-11656. Как один из инициаторов и непосредственных участников дворцового переворота Чжан Гун-цзинь получил от Тай-цзуна генеральскую должность в императорской гвардии и вскоре был поставлен губернатором (*дуду* 都督) стратегически важной области Дайчжоу (пров. Шаньси).

Неоценимый вклад Чжан Гун-цзинь внес в разработку стратегии покорения Китаем его тогдашнего главного внешнего противника — Восточнотюркского каганата. В 8-м месяце 629 г. он представил трону доклад, в котором разъяснил наиболее уязвимые стороны тюрков-*туцзюэ* и обосновал своевременность нанесения по ним решительного удара: «Хэли-[каган] бесчинствует, карает преданных и честных, возвышает коварных и лстивых, [это] первое. Сеяньто и другие [племена] восстали [против него], [это] второе. [Младшие каганы] Тули 突利, Тошэ 拓設 и Юйгушэ 欲谷設 обвинены в злодеяниях и вынуждены отложиться, [это] третье. В северные земли [тюрков]

пришли ранние холода, и продовольствия не хватает, [это] четвертое. Хэли отдаляет соплеменников, полагается на иноземцев; [эти] иноземцы ненадежны, если приблизится наша армия, они немедленно переметнутся, [это] пятое. Ханьцев переместилось на север великое множество. Говорят, они, как разбойники, собираются вместе, удерживают проходы в горах, и если наше войско выступит, непременно [нас] поддержат, [это] шестое» (Сыма Гуан, цз. 192, с. 6065). Тай-цзун провел против тюрок победоносную кампанию, во главе которой поставил генерала Ли Цзина 李靖, а помощником ему назначил Чжан Гун-цзиня. После смерти Чжан Гун-цзиня в 632 г. Тай-цзун пожаловал его почетной должностью старшего генерала левого корпуса Доблестной гвардии (*цзо Сяовэй да цзянцзюнь* 左驍衛大將軍) и почетным именем Сян (Высокий).

2. Гао Ши-лянь родился в 576 г. в уезде Цзинсянь (пров. Хэбэй). Он происходил из знатного бохайского клана, основавшего государство Северное Ци (550–577). Гао Ши-лянь начал карьеру на небольшой должности в министерстве ритуала при суйском Вэнь-ди (Ян Цзянь, 541–581, правил 581–604). Тогда же младшая сестра Гао Ши-ляня была выдана замуж за генерала гвардии Чжансунь Шэна 長孫晟 и вскоре родила ему сына и дочь. После смерти Чжансунь Шэна в 609 г. Гао Ши-лянь взял на воспитание обоих детей. В 613 г. дочь Чжансунь Шэна была выдана за 14-летнего Ли Ши-миня, будущего Тай-цзуна, а сын Чжансунь У-цзи 長孫無忌 (600–659) навсегда стал Тай-цзуну ближайшим сподвижником. И Гао Ши-лянь, и Чжансунь У-цзи составили опору Тай-цзуну во время его противостояния с Ли Цзянь-чэном. Придя к власти в 626 г., Тай-цзун назначил Гао Ши-ляня главой Императорской канцелярии (*шичжун* 侍中) и пожаловал ему в кормление 700 дворов. Однако вскоре Гао Ши-лянь за какую-то служебную провинность был выслан в провинцию, откуда смог вернуться ко двору в 631 г. на должность министра общественных работ (*гунбу шаншу* 工部尚書). В 632–638 гг. Гао Ши-лянь принимал участие в составлении «Свода кланов и фамилий периода Чжэнь-гуань» (*Чжэнь-гуань ши цзу чжи* 貞觀氏族志). Довольный результатом этой работы, Тай-цзун в 638 г. назначил Гао помощником главы Кабинета министров (*Шаншу цзо пье* 尚書右僕射) и включил в число наставников наследного принца. Скончался Гао Ши-лянь в 647 г. Тай-цзун так оценил способности этого сановника: «Гао Ши-лянь великолепно толкует и древность, и современность, умом остр и прозорлив, перед лицом опасности не изменяет долгу, на службе не вступает в клики. Недостатком его является лишь отсутствие твердости при подаче советов» (Сыма Гуан, цз. 197, с. 6210).

3. Хоу Цзюнь-цзи (дата рождения неизвестна) происходил из знатного служилого клана из Шэньси. Его предки служили на генеральских должностях в Северном Чжоу (557–581), и сам он с молодых лет прославился как талантливый военачальник. Присоединившись к Ли Ши-миню во время объединительной войны, Хоу Цзюнь-цзи, как и Чжан Гун-цзинь, и Гао Ши-лянь, стал участником дворцового переворота 626 г., за что в награду получил звание генерала гвардии и титул Лу-гогун, а также 1000 дворов в кормление. Впоследствии он в разное время служил на должностях военного министра (*бинбу шаншу* 兵部尚書) и министра чинов (*либу шаншу* 吏部尚書). В 634–635 гг. под началом генерала Ли Цзина воевал против туюйхуней, вторгшихся в северо-западные пределы Танского государства. В 638 г. возглавил кампанию против тибетцев, в 640 г. покорил государство Гаочан в Турфанской низменности, провозгласив лежащие на его территории 22 города частью китайской империи. Согласно официальной биографии Хоу Цзюнь-цзи, во время этого похода он присвоил себе огромные богатства и обратил в рабство многих людей, за что был даже на время заключен под стражу, но благодаря заступничеству помощника главы Император-

ской канцелярии (*чжуншюу шилан* 中書侍郎) Цэнь Вэнь-бэня 岑文本 избежал сурового наказания (Оуян Сю, цз. 94.19, с. 3826).

Считается, что с этого времени Хоу Цзюнь-цзи затаил обиду на государя и позже позволил втянуть себя в заговор, связанный с вопросом престолонаследия. К 643 г. тогдашний наследник Ли Чэн-цянь 李承乾 утратил расположение Тай-цзуна, который стал склоняться к тому, чтобы низложить его и возвести в ранг наследника другого сына — Ли Тая 李泰. Участником заговора Ли Чэн-цяня стал зять Хоу Цзюнь-цзи — начальник гвардии наследного принца Хэлань Чу-ши 賀蘭楚石, через которого Ли Чэн-цянь обратился за поддержкой и к самому Хоу. В 4-м месяце 643 г. заговор был раскрыт, Ли Чэн-цянь разжалован в простолюдины и сослан, а сановники, помогавшие ему, включая Хоу Цзянь-цзи, казнены. Тай-цзун хотел сохранить жизнь Хоу Цзюнь-цзи ради его прошлых заслуг, но прислушался к совету ближайшего окружения, настоявшего на том, чтобы по всей строгости покарать Хоу. При этом император приказал сохранить портрет Хоу Цзюнь-цзи в павильоне Линьянь, для которого незадолго до этого были изготовлены изображения 24 выдающихся сановников эры Чжэнь-гуань, включая также Чжан Гун-цзиня, Гао Ши-ляня и Вэй Чжэна.

4. Вэй Чжэн является самым прославленным из всех сановников Тай-цзуна. Китайская конфуцианская историография сочла его эталоном незаменимого советника, без которого немислим образ идеального государя. Вэй Чжэн родился в 580 г. в уезде Цзюйлусянь (пров. Хэбэй) в семье мелкого чиновника, получил прекрасное образование, посещая частную школу знаменитого Ван Туна 王通 (584–617), а затем некоторое время находился в даосском монастыре Даоцзан. В 617 г. Вэй Чжэн присоединился к повстанцу Юань Бао-цзану 元寶藏. Когда последний объявил покорность другому мятежнику Ли Ми 李密 и получил от него за это почетные титулы, Вэй Чжэн был направлен для выражения благодарности. Ли Ми обратил внимание на изысканный литературный стиль Вэя и немедленно пригласил его на должность советника по пропаганде при своем штабе (*юаньшуйфу вэньсюэ цаньцзюнь* 元帥府文學參軍) (Сыма Гуан, цз. 184, с. 5751). Основным занятием Вэй Чжэна на службе и у Юань Бао-цзана, и у Ли Ми было составление манифестов, обращений к армии, к населению. В 621 г. Вэй Чжэн был принят на службу к наследнику Ли Цзянь-чэну в качестве начальника архивной службы (*сима* 洗馬). Вскоре Вэй Чжэн стал ближайшим советником своего патрона, в частности, давал ему рекомендации о том, как лучше действовать против брата-соперника Ли Ши-миня. Известно, что после переворота и казни наследника Тай-цзун призвал Вэй Чжэна и задал ему вопрос: «Зачем ты сеял вражду между мной и братьями?», на что Вэй Чжэн ответил: «Если бы наследник следовал моим советам — ни за что не случилось бы с ним нынешней беды!» (Сыма Гуан, цз. 191, с. 6013–6014). Тай-цзун, который всегда стремился показать, что для него первостепенное значение имеют способности и личные нравственные качества людей, немедленно пригласил Вэй Чжэна в свой штат на должность советника-секретаря (*цзяньи дафу* 諫議大夫). В 633 г. Вэй Чжэн дослужился до поста главы Императорской канцелярии (*шичжун* 侍中), а также удостоился титула Чжэнго-гуна, однако вскоре по причине болезни ходатайствовал об отставке. Тай-цзун сказал ему: «Если Вы не разглядели золота в породе, то как можете судить о [ее] ценности? Хороший плавильщик займется выделкой и сделает утварь, и люди назовут [ее] драгоценностью. И вот я сравниваю себя с золотом, а Вас с искусным плавильщиком. Хоть Вы и недужны, но еще не стары! Разве время Вам удалиться?» (У Цзин, цз. 2.3, с. 66). Тогда Вэй Чжэн уступил, но впоследствии возобновил настояния. Тай-цзун согласился освободить его от должности главы Императорской канцелярии, пожаловав почетным титулом *тэцзинь* 特進. В 17-й год Чжэнь-гуань (643) Вэй Чжэн получил

должность наставника (*тайши* 太師) наследника престола. Скончался он в 643 г., Тай-цзун лично прибыл оплакать его, посмертно присвоил ему должность главного советника (*сыкун* 司空) и почетное имя Вэнь-чжэнь (Нравственный и Непокколебимый). Император сам сочинил эпитафию и высочайшей рукой начертал ее, приказав увековечить в камне.

Ван Гуй и его доклады императору Тай-цзуну

Ван Гуй родился в 571 г. в уезде Цисянь близ Тайюаня (пров. Шаньси). Его предки служили правителям Поздней Лян (555–587) и Северной Ци (550–577). Сам Ван Гуй был советником суйского Вэнь-ди, в танское время был приглашен Гао-цзу (Ли Юань, 566–635, правил 618–626) на должность свитского советника (*чжуньюнь* 中允) тогдашнего наследника танского престола Ли Цзянь-чэна. В обязанности Ван Гуя входило обсуждать с наследником тексты докладов императору и вносить в них поправки. После переворота 626 г. Ван Гуй был сослан в Сычуань, но вскоре Тай-цзун вернул его ко двору и пожаловал должностью советника-секретаря. На этом посту Ван Гуй снискал всеобщее уважение за безупречную службу. Как-то получив от Ван Гуя докладную записку с наставлением, Тай-цзун сказал: «В Вашем рассуждении с точностью подмечены мои промахи. Начиная с глубокой древности, каждый государь хотел для [своей] династии вечного правления. Но никто не добился этого лишь потому, что либо не желал слышать о своих просчетах, либо, вняв [о них], не сумел исправить. Отныне, если я совершу ошибку, Вы можете открыто [мне на нее] указать. Я же, услышав, сумею перемениться. И стоит ли тогда опасаться за спокойствие в государстве?» Тай-цзун также говорил [Ван] Гую: «Если Вы всегда будете [моим] советником, то вовек не будет во мне изъяна!» (У Цзин, цз. 2.3, с. 9а). В 627 г. Ван Гуй получил должность советника двора (*хуанмэнь шилян* 黃門侍郎) и был одновременно назначен правым наставником наследника престола (*ю шуцзы* 右庶子). В 628 г. он стал главой Императорской канцелярии. В 633 г. Ван Гуй был обвинен в разглашении государственной тайны и сослан начальником области Тунчжоу (пров. Шэньси). Однако через год император простил его, вновь призвал ко двору и пожаловал должностью министра ритуала (*либу шаншу* 禮部尚書). В 637 г. Ван Гуй стал наставником принца Ли Тая, тогдашнего любимца Тай-цзуна. Приблизительно в то же время император выдал замуж свою дочь принцессу Наньпин 南平 за сына Ван Гуя — Ван Цзин-чжи 王敬直. Скончался Ван Гуй в 639 г. Император посмертно пожаловал его должностью министра чинов и почетным именем И (Совершенный).

Речь Ван Гуя, приведенная в документе Дх-11565, весьма сходна с текстом его выступления, включенного в трактат *Чжэнь-гуань чжэнь яо*.

1. Речь Ван Гуя в главе 2.3. «Назначать на должности мудрых» (*Жэнь сянь* 任賢) (У Цзин, цз. 2.3, с. 9а–9б):

Китайский текст

二年，進拜侍中。時房玄齡、魏徵、李靖、溫彥博、戴胄與珪同知國政，嘗因侍宴，太宗謂珪曰：「卿識鑒精通，尤善談論，自玄齡等，鹹宜品藻。又可自量，孰與諸子賢？」對曰：「孜孜奉國，知無不為，臣不如玄齡。每以諫諍為心，恥君不及堯、舜、臣不如魏徵。才兼文武，出將入相，臣不如李靖。敷奏詳明，出納惟允，臣不如溫彥博。處繁理劇，眾務必舉，臣不如戴胄。至如激濁揚清，嫉惡好善，臣於數子，亦有一日之長。」太宗深然其言，群公亦各以為盡己所懷，謂之確論。

Перевод

Во 2-й год [правления под девизом Чжэнь-гуань] (628) [Ван Гуй] был пожалован должностью главы Императорской канцелярии (*шичжун* 侍中). В это время Фан Сюань-лин, Вэй Чжэн, Ли Цзин, Вэнь Янь-бо, Дай Чжоу вместе с [Ван] Гуем занимались делами управления. Однажды [все вместе они] удостоились присутствовать на [государевом] пиру. Тай-цзун сказал, обратившись к [Ван] Гую: «Вы глубоко проницательны в оценках и весьма искусны в словопрениях. Сообщите же надлежащие суждения обо всех, [кто здесь находится], начиная с Фан Сюань-лина. И как могли бы Вы оценить самого себя в сравнении с этими высокоумными господами?» В ответ [Ван Гуй] произнес: «Ревностно служить престолу и иметь суждение обо всем на свете — [в этом никогда] не сравниться мне с [Фан] Сюань-лином. Вседневно полагать благосоветие своей сутью и стыдиться, что государь не достиг [совершенной мудрости] Яо и Шуна — [в этом никогда] не сравниться мне с Вэй Чжэном. Выказывать талант и к гражданскому, и к военному делу, отправляться [в поход] генералом, возвращаться [ко двору] министром — [в этом никогда] не сравниться мне с Ли Цзином. В докладах трону выражаться подробно и ясно, сообщая низам [волю верхов] и доводя до верхов [жалобы низов], быть беспристрастным — [в этом никогда] не сравниться мне с Вэнь Янь-бо. Разрешать многотрудные дела, справляться с многочисленными обязанностями — [в этом никогда] не сравниться мне с Дай Чжоу. Но что до [умения] преградить путь мутной воде и расчистить дорогу чистому потоку, [способности] ненавидеть зло и любить добро — то тут я в сравнении с присутствующими имею некоторое превосходство!» Тай-цзун горячо похвалил Ван Гуя, а все названные им [сановники], находя, что речь его отражает подлинную сущность [их натуры], назвали [ее] справедливой.

Почти в таком же виде текст можно видеть в официальной биографии Ван Гуя в «Старой истории династии Тан» (Лю Сюй, цз. 70, с. 2529):

時房玄齡、李靖、溫彥博、戴胄、魏徵與珪同知國政。後嘗侍宴，太宗謂珪曰：「卿識鑒清通，尤善談論，自房玄齡等，咸宜品藻，又可自量，孰與諸子賢？」對曰：「孜孜奉國，知無不為，臣不如玄齡。才兼文武，出將入相，臣不如李靖。敷奏詳明，出納惟允，臣不如溫彥博。處繁治劇，眾務必舉，臣不如戴胄。以諫諍為心，恥君不及堯、舜，臣不如魏徵。至如激濁揚清，嫉惡好善，臣於數子亦有一日之長。」太宗深然其言，群公亦各以為盡己所懷，謂之確論。

Биография Ван Гуя в «Новой истории династии Тан» (Оуян Сю, цз. 98, с. 3888–3889) содержит больше разночтений с приведенными выше отрывками:

時珪與玄齡、李靖、溫彥博、戴胄、魏徵同輔政。帝以珪善人物，且知言，因謂曰：「卿標鑒通晤，為朕言玄齡等材，且自謂孰與諸子賢？」對曰：「孜孜奉國，知無不為，臣不如玄齡，兼資文武，出將入相，臣不如靖；敷奏詳明，出納唯允，臣不如彥博；濟繁治劇，眾務必舉，臣不如胄。以諫諍為心，恥君不及堯、舜，臣不如徵。至潔濁揚清，疾惡好善，臣於數子亦有一日之長。」帝稍善。而玄齡等亦以為盡己所長，謂之確論。

2. Текст ответа Тай-цзуна Ван Гую в документе Дх-11656 аналогичен части высказывания императора, приведенного в главе «Внимать увещаниям» (*Цю цзянь* 求諫) трактата *Чжэнь-гуань чжэн яо* (У Цзин, цз. 2.4, с. 22а).

Китайский текст

貞觀五年，太宗謂房玄齡等曰：「自古帝王多任情喜怒，喜則濫賞無功，怒則濫殺無罪。是以天下喪亂，莫不由此。朕今夙夜未嘗不以此為心，恆欲公等盡情極

諫。公等亦須受人諫語，豈得以人言不同己意，便即護短不納？若不能受諫，安能諫人？」

Перевод

В 5-й год [правления под девизом] Чжэнь-гуань (630) Тай-цзун сказал, обратившись к Фан Сюань-лину и другим [сановникам]: «С древних времен, [случалось так, что] императоры и князья без меры веселились либо гневались. Если веселились, то несправедливо награждали без заслуг; если гневались, то несправедливо казнили без вины. Поднебесная ввергалась в хаос только по этой причине. Нынче мысли об этом не покидают меня ни днем ни ночью, и хотелось бы, чтобы вы, господа, изо всех сил старались подавать [мне] надлежащие советы! Вам также надлежит спрашивать совета у других. Услышав разные по сути речи, разве не захочется [вам] немедленно исправить собственные просчеты? Тот, кто не умеет принимать советы, может ли давать их?»

Ценность данного отрывка состоит в том, что с его помощью нам удалось частично восстановить утраченный текст документа Дх-11656.

Политический трактат как учебное пособие

Содержание местного школьного образования в Китае при династии Тан давно является предметом интенсивного изучения в мировом китаеведении. В частности, блестящий систематический анализ и обзор учебной литературы из библиотеки храма Могаоку дан в обобщающем труде профессоров Чжэн А-цая и Чжу Фэн-юй (2002); влияние исторических факторов на состояние образования в Дуньхуане рассмотрено в относительно недавней монографии китайского исследователя Цэн Чжи-миня (2011).

Включение текстов сложного исторического и политического содержания в учебный материал местных школ отвечало задачам и соответствовало специфике китайской системы образования в древности и средневековье. Если европейская система трактовала образование как подготовку детей и подростков к жизни в обществе взрослых, то в системе китайского образования воспитательный замысел изначально формулировался как *самосовершенствование*, т.е. *непрерывное образование*, для осуществления которого не существовало возрастных ограничений, а сам процесс самосовершенствования (= обучения) мог протекать в течение всей жизни (Рысакова, 2010, с. 153). В целом образовательный процесс в Китае был нацелен не только на обучение грамотности и приобретение базовых знаний, но и на воспитание моральных качеств, необходимых для воплощения идеала благородного мужа, совершенного сановника, государственного деятеля. В связи с этим наряду с пособиями по иероглифике (*шицзы фэньлэй* 識字分類) и учебниками (*чжиши фэньлэй* 知識分類) в учебном процессе использовались разнообразные нравоучительные материалы (*тинсин фэньлэй* 品行分類, *дэсин фэньлэй* 德行分類), а также исторические сочинения.

Введенное Конфуцием различие между «обучением для себя» (*сюэ чжи вэй цзи* 學之為己) и «обучением для других» (*сюэ чжи вэй жэнь* 學之為人) (Лунь юй, цз. 14, с. 76) отразило сочетавшиеся в самосознании интеллектуала китайской древности самодостаточность (персонализм) и жесткую социальную ориентированность. При этом и воспитание нормативной личности, и подготовка к служебной карьере в равной мере требовали освоения принципов государственного управления. Результатом усложнения политической системы в период первых централизованных империй ста-

ло то, что образование в Китае превратилось в важнейшее средство рекрутации служилого сословия. При этом отчетливое политическое измерение сохранялось и за обучением, понимаемым как личное самосовершенствование. Получение образования трактовалось как опосредующее звено к осуществлению управленческой деятельности. «Совершенствуй себя для того, чтобы принести покой народу», — учил Конфуций (Лунь юй, цз. 14, с. 116).

Поэтому в качестве учебной литературы в Китае помимо классики в нравоучительных целях широко использовались исторические и политические трактаты. Подобные пособия получили значительное распространение при династии Тан в период расцвета экзаменационной системы. При этом включение текста политического трактата в учебное пособие в местности, расположенной на дальних рубежах империи, безусловно, свидетельствовало о высоком уровне развития школьного образования в танском Китае.

Список источников и литературы

- Кун-цзы Сян То сян вэнь шу 孔子項托相問書 (Рассказ о вопросах, заданных Конфуцием и Сян То друг другу) // Сян Чу 項楚著. Дуньхуан бяньвэнь сюань чжу. Цзэндин бэнь 敦煌變文選注/增訂本 (Дуньхуанские тексты-переложения с избранными комментариями. Исправленное и дополненное издание). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 北京: 中華書局, 2006. С. 473–487.
- Лу Цин-фу 陸慶夫. Чжэнь-гуань гуши ю и пянь — дуй Э цан Дх-11656 хао вэньшу ды яньцзю 貞觀故事有佚篇 — 對俄藏 Дх-11656 號文書的研究 (Утраченное повествование периода Чжэнь-гуань. Исследование фрагмента Дх-11656 из российской коллекции) // Дуньхуансюэ цзикань 敦煌學輯刊 (англ. подзаголовок: Journal of Dunhuang Studies). 2008. 4(62). С. 27–35.
- Лунь юй Хэ ши цзицзе 論語何氏等集解 (Беседы и суждения с разъяснениями Хэ Яня и др.). Шанхай: Чжунхуа шуцзюй 上海: 中華書局, 1936 (Сыбу бэйяо 四部備要).
- Лю Сюй 劉昫 (ред.). Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая история династии Тан). Тайбэй: Динвэнь цзюй 台北: 鼎文書局, 1976 (Синь цзяо бяодянь бэнь 新校標點本 [Вновь сверенные и размеченные тексты]).
- Оуян Сю 歐陽修, Сун Ци 宋祁 (ред.). Синь Тан шу 新唐書 (Новая история династии Тан). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 北京: 中華書局, 1986.
- Рысакова П.И. Система образования в китайском обществе. Социологический анализ социокультурной эволюции. СПб.: Алетейя, 2010.
- Сыма Цянь 司馬遷. Ши цзи 史記 (Исторические записки). Шанхай: Чжунхуа шуцзюй 上海: 中華書局, 1936 (Сыбу бэйяо 四部備要).
- Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина. Предисл. Р.В. Вяткина. М.: Наука, ГРВЛ, 1992 (Памятники письменности Востока. XXXII, 6).
- У Цзин 吳兢. Чжэнь-гуань чжэн яо 貞觀正要 (Основы управления периода Чжэнь-гуань). Шанхай: Чжунхуа шуцзюй 上海: 中華書局, 1936 (Сыбу бэйяо 四部備要).
- Цэн Чжи-минь 屈直敏. Дуньхуан вэньсянь юй чжун гу цзяоюй 敦煌文獻與中古教育 (Дуньхуанские документы и образование в средние века). Ланьчжоу: Ганьсу цзяоюй чубаньшэ 蘭州: 甘肅教育出版社, 2011 (敦煌講座書系).
- Чжуан-цзы 莊子. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй 上海: 中華書局, 1936 (Сыбу бэйяо 四部備要).
- Чжуан-цзы 莊子 / Пер. на совр. кит. яз. Цинь Сюйцин 秦旭卿, Сунь Юнчан 孫雍長; пер. на рус. яз. В.В. Малявин. Пекин: Издательство литературы на иностранных языках 北京: 外文出版社, 2009 (大中華文庫 Китайская классика. I).
- Чжэн А-цай 鄭阿財, Чжу Фэн-юй 朱鳳玉. Дуньхуан мэньшу яньцзю 敦煌蒙書研究 (Исследование учебной литературы из Дуньхуана). Ланьчжоу: Ганьсу цзяоюй чубаньшэ 蘭州: 甘肅教育出版社, 2002.

Summary

A Fragment of Political Treatise in a Dunhuang School Manual (Дх-11656).

Introduction, Translation from Chinese, and Comments by I.F. Popova

The paper contains a Russian translation and study of fragment Дх-11656 from the collection of the Institute of Oriental Manuscripts, RAS, which is a part of educational material, used in a local school in the neighborhood of Dunhuang under the Tang and the Five Dynasties. The document is titled “Five Permanencies” (*Wu chang* 五常) and includes analysis of categories *ren* 仁, *yi* 義, *li* 禮 and *zhi* 智 (the *xin* 信 category is not included) on whose clarification the Confucian education in China was based. The explanation of *zhi* category (“wisdom”) contains a text of political remonstrance by Wang Gui 王珪 (570–639), a dignitary of the Tang dynasty, addressed to Taizong, the second emperor of the Tang dynasty (Li Shiming, 599–649, reigned in 626–649), and supplemented with the latter’s approving reply. This text was included in a modified form into the famous work of Wu Jing 吳兢 (670–749), *Zhen-guan zheng yao* 貞觀正要 (“Essentials of Government of Zhen-guan Period”), which contains dialogues between Taizong and his chancellors on governance and ethics. The characteristics of other noblemen of the early Tang, such as Gao Shilian 高士廉, Hou Junji 侯君集, Zhang Gongjin 張公謹, Wei Zheng 魏徵 appear in the document fragment. The use of a political treatise as teaching material in a remote locality was evidence of the high standard of formal education in China under the Tang dynasty.

Сарасина Гэндзо

«Айну дэнсэцусю» («Собрание айнских легенд»).

Предисловие, избранные переводы с японского языка и комментарии Е.Е. Ужинина

Статья представляет собой перевод ряда айнских легенд из книги «Айну дэнсэцусю» («Собрание айнских легенд») японского поэта и этнографа, уроженца Хоккайдо Сарасина Гэндзо (1904–1985), собранных в различных регионах острова. Так как исследования на русском языке, посвященные айнскому фольклору, касаются большей частью айнов Сахалина, данный материал может быть интересен этнографам и фольклористам в сравнительном аспекте. Кроме того, японское влияние, которое испытал фольклор хоккайдских айнов, делает его изучение интересным и в плане истории японско-айнских контактов. Каждая из легенд снабжена комментариями переводчика.

Ключевые слова: айны, мифология, фольклор, Хоккайдо, Япония.

Предисловие

Айнский фольклор начиная с конца XIX в. вплоть до настоящего времени привлекает пристальное внимание исследователей. Английский христианский миссионер Джон Бэчелор (1854–1944), проживший на Хоккайдо 52 года, составил, в частности, объемный «Айнско-англо-японский словарь» с грамматическим приложением, изданный впервые в 1887 г. Историей и фольклором айнов занимался также врач из Шотландии Нил Гордон Манро (1863–1942), приехавший в Японию в молодые годы и оставшийся на Хоккайдо до конца жизни. Его исследования собраны в книге «Верования и культы айнов». Японский лингвист Киндайти Кёсукэ (1882–1971), стоявший у истоков айноведения в Японии, известен собиранием и изданием айнских эпических поэм — юкар, записанных под его руководством девушкой-айнкой Тири Юкиэ (1903–1922). В России первые исследования и сборники фольклора были, естественно, посвящены айнам Сахалина. Здесь следует особенно выделить Л.Я. Штернберга (1861–1927) и Б.О. Пилсудского (1866–1918), которые, попав на Сахалин в качестве политических ссыльных, начали изучать культуру и языки аборигенов Сахалина — айнов, нивхов, ороков, ульчей. Бронислав Пилсудский внес особый вклад в дело собирания айнского фольклора. Он впервые использовал фонограф для записи устной речи, а его письменная интерпретация текстов отличается вниманием к фонетическим и произносительным особенностям языка айнов Сахалина, благодаря чему она до сих пор остается ценнейшим источником. Знаменитый советский востоковед Николай Александрович Невский (1892–1937), трагически погибший в годы сталинских репрессий, среди прочих областей своих обширных исследований интересовался также и айнским языком и культурой. Он перевел на русский язык около 20 айнских

эпических произведений, записанных от хоккайдских сказителей. Из исследователей второй половины XX столетия следует упомянуть Каяно Сигэру (1926–2006) — айна по происхождению, основавшего музей и центр изучения культуры в поселке Нибутани. Каяно Сигэру оставил обширное наследие в виде статей, книг, словарей, которые особенно ценны тем, что написаны человеком, принадлежащим к айнскому этносу.

В Японии, на Хоккайдо в рамках деятельности по возрождению и популяризации айнской культуры в последние десятилетия издается самая разнообразная литература, в том числе и сборники фольклора, — как для взрослых читателей, так и для детей школьного возраста в образовательных и познавательных целях.

Автор книги «Собрание айнских легенд», перевод части которой предлагается вниманию читателя, японский поэт, краевед, деятель культуры, исследователь и собиратель айнского фольклора Сарасина Гэндзо (1904–1985) родился в поселке Тэсикага в округе Кусиро на северо-востоке Хоккайдо в крестьянской семье переселенцев с острова Хонсю. В юные годы отправился в Токио, где поступил в ветеринарную школу, однако через некоторое время, не окончив учебы, возвратился в родные края. Под впечатлением от произведений популярных в то время поэтов Такамура Котаро и Одзаки Кихати почувствовал интерес к поэзии и начал пробовать себя в поэтическом творчестве. В 1930 г. издал первый сборник стихов «Танзимо» («Картошка»), где отражен быт хоккайдских крестьян-переселенцев, а также повседневная жизнь айнов. Во время Второй мировой войны работал школьным учителем, параллельно занимаясь исследованиями культуры айнов. После войны продолжил исследовательскую деятельность наряду с поэтическим творчеством. В 1951 и 1968 гг. был удостоен региональных премий Хоккайдо за достижения в области культуры, в 1967 г. — Премии телерадиокомпании «Эн Эйч Кей» за передачу о музыке айнов. В 1966 г. стал преподавателем частного университета Хоккай Гакуэн в Саппоро, а годом позже — первым директором новообразованного Литературного музея Хоккайдо, который возглавлял почти 20 лет.

Литературное наследие Сарасина Гэндзо составляет около пяти десятков книг — поэтических и фольклорных сборников, исследований, серийных изданий, среди которых такие, как «Объяснение географических названий айнского происхождения» (1966), «Времена года у айнов» (1968), «Айнская мифология» (1967).

Книга Сарасина Гэндзо «Собрание айнских легенд» впервые была издана в 1971 г. Выбор легенд из этой книги в качестве материала для перевода был обусловлен несколькими причинами. Во-первых, автор был уроженцем и жителем Хоккайдо — человеком, с детских лет впитавшим в себя и знавшим образ жизни и традиции жителей острова — как японцев, так и айнов, впечатления от его красивейшей и богатой природы. Во-вторых, будучи поэтом — человеком, мыслящим художественными образами, — Сарасина Гэндзо, вероятно, вкладывал свое видение мира и природы и в пересказ легенд и сказок, что делает их не сухой передачей фольклорного текста, а живыми художественными произведениями. В-третьих, в сборнике представлены легенды не одной определенной области Хоккайдо, а всех основных регионов острова, каждый из которых имеет свои природные, географические, хозяйственные особенности.

Думается, что эти прекрасные произведения народного творчества, соединенные с художественным талантом их собирателя, вызовут интерес и у российского читателя.

1. Извержение вулкана Комагатакэ

Давным-давно проснулся однажды вулкан Комагатакэ¹. Стал он извергать из своего чрева огонь и дым. Тогда с окрестных гор и мысов острова Эдзо² стрелой понесся к Комагатакэ яркий, ослепительный свет. Говорят, что это были следы богов, стремительно несущихся, чтобы сохранить жизни людей из котанов³ у подножия огненной горы.

Рассказывают, что быстрее всего пришел свет от перевала Ребунгэ⁴ и одноименного мыса, затем от Тоёура⁵ и вулкана Усу⁶.

2. Огромный осьминог из залива Утиура

В заливе Утиура⁷ жил в давние времена огромный осьминог. Голова его была величиной с большой храмовый колокол, а когда вытягивал он свои щупальца, то становился размером с корабль. Одним махом заглывал он и китов, и суда, выходившие в море на рыбный промысел, и военные корабли, приходившие к берегам Эдзо из Осаки⁸ и Сакаи⁹. Рыбаки, выходя на лов, так боялись и трепетали, что непременно захватывали с собой большие острые тесаки, называемые «оокама». Говорят, море в районе Ребунгэ¹⁰, у мыса Экори все время было окрашено в красный цвет от крови жертв осьминога. На языке айнов осьминога называют атуинау¹¹.

3. Божество горячего источника в Ноборибэцу

К западу от поселка Сираои¹² есть горячий источник Ноборибэцу¹³, недалеко от которого находится озеро Куттара¹⁴. На горе у берегов этого озера время от времени

¹ Комагатакэ (яп. «лошадиная вершина») — вулкан на полуострове Осима на юго-западе Хоккайдо. Высота 1131 м. В настоящее время слабо активен.

² Эдзо — прежнее японское название Хоккайдо, употреблявшееся вплоть до начала эпохи Мэйдзи (1869).

³ Котан — (айн.) селение, деревня.

⁴ Ребунгэ (первая часть названия — от айн. «реп» — «открытое море») — горный перевал вблизи берегов залива Утиура.

⁵ Тоёура — поселок в округе Ибури на юго-западе Хоккайдо. Японское название (в переводе «богатая (изобильная) бухта») является неточным переводом айнского «пезе най» — «полноводная река».

⁶ Усу (от айн. «усёро» — «залив, бухта») — вулкан на юго-западе Хоккайдо вблизи озера Тоа (см. примеч. к легенде 5). Название происходит от небольшого залива в озере, образованного обломками горных пород вследствие извержений. Высота вулкана 733 м. В настоящее время слабо активен. Извержения довольно часты. Последнее извержение произошло в 2000 г. и вызвало довольно большие разрушения в окрестных населенных пунктах.

⁷ Утиура (другое название Функа-ван — «Вулканический») — залив Тихого океана у южного побережья Хоккайдо.

⁸ Осака — третий по величине город Японии (после Токио и Иокогамы), расположенный на западе острова Хонсю в заливе Осака на побережье Внутреннего Японского моря.

⁹ Сакаи — город в Японии, в префектуре Осака на западе острова Хонсю. С XV в. известен как важный морской порт.

¹⁰ Ребунгэ — см. примеч. 4 (к легенде 1).

¹¹ Атуинау — первая часть слова, возможно, от айн. «атуи» — «море».

¹² Сираои (от айн. «сирау о и» — «место, изобилующее слепнями») — поселок на юге Хоккайдо, на побережье Тихого океана. На месте поселка издавна существовали айнские котаны (селения). Население смешанного айно-японского происхождения до сих пор многочисленно. Вблизи поселка, на берегу озера Поротоко расположен музей айнской культуры в виде реконструированного селения.

¹³ Ноборибэцу (от айн. «нупур пет» — «мутная река») — город на юге Хоккайдо, на тихоокеанском побережье. Знаменит горячими источниками, часть из которых сконцентрирована в так называемой «Адской долине», имеющей характерный цвет сернистых отложений.

¹⁴ Куттара (от айн. «куттар усъ то» — «озеро, поросшее горцом») — кратерное озеро вблизи поселка Сираои. Официально признано одним из водоемов с самой чистой водой в Японии (уступает лишь озеру Масю).

замечали странные огни, которые называли камуи-раттяко¹⁵ — «огни богов». А появлялись они тогда, когда по округе распространялась болезнь. Был это знак, посылаемый богами и известный жителям окрестных селений.

Увидев этот знак, старейшины селения, собравшись в доме вождя, держали совет. Затем, известив остальных жителей, подносили божеству, жившему на вершине горы Ноборибэцу, плоды и рыбу, чтобы дух болезни не проник к ним в селение. Изготовив особые инау¹⁶ — молитвенные палочки, они возносили богам молитвы, прося о защите.

В стародавние времена родилась однажды в Ноборибэцу девочка редкой красоты. Родители, души в ней не чая, растили и холили дочку. Однако, когда исполнилось ей семь или восемь лет, образовалась у нее на голове нехорошая сыпь, которая потом перешла и на лицо. Все средства перепробовали родители, изо всех сил возносили они богам молитвы, но все было бесполезно. Болезнь не проходила. На красивом лице девочки не стало видно даже глаз.

Так и мучилась она. А в тот день, когда исполнилось ей восемнадцать лет, девушка внезапно исчезла. И родители, и все жители селения повсюду искали ее, но так и не нашли. Бесследно пропала.

Ходили слухи, что девушка, печалась и страдая от своего уродства, решила уйти из селения.

На самом же деле не было у нее никакой болезни. Боги, боясь, что, будучи редкой красавицей, она может быть кем-нибудь обесчещена, защитили ее, сделав лицо уродливым. А пришло время — позвали к себе.

Девушка — дочь богов — вернулась в их страну и сама стала богиней. Родила она шестерых дочерей. Помня о том, как сама страдала в мире людей от уродства, она сделала старшую дочь богиней горячего источника Ноборибэцу и послала к людям, чтобы помогать и лечить пораженных разными болезнями. Говорят, что с тех пор по воле богини, страдавшей от сыпи, горячий источник Ноборибэцу стал помогать людям при кожных болезнях.

4. Легенда о предках айнов

Давным-давно прибило к берегу моря в области Хидака¹⁷ маленькую лодку. Никто не знал, откуда, из каких краев она приплыла, а сидела в лодке молодая красивая богиня, которая везла с собой много золота и богатых одежд.

От сильного удара о скалы лодка треснула и разбилась.

Вышла богиня на берег и обошла окрестности в поисках жилья, но не было поблизости даже укрытия от дождя.

¹⁵ Камуи (исконно айн. либо от яп. «ками» — «бог, божество, дух предка») — обычное название бога, божества, духа у айнов.

¹⁶ Инау — один из важнейших предметов в религиозных ритуалах айнов, особым образом обструганные палочки с бахромой различной формы, используемые в качестве подношения богам при молитвах и во время празднеств. Различаются по форме и виду бахромы в зависимости от божества, которому подносятся. На инау могут также наноситься различные символические (например, родовые) знаки и пиктограммы.

¹⁷ Хидака (яп. «высокое солнце», т.е. «день», «дневное время») — округ на юге Хоккайдо с самой большой на Хоккайдо долей айнского населения — около 37%. Распространенный в Японии топоним.

Ничего не поделаешь, вернулась она к лодке, поела запасенных там припасов, укрылась одеждой, что везла с собой, и уснула. Тут неизвестно из каких краев появился волк, которого айны зовут хорокеу, подошел к богине, радостно завилал хвостом и ухватил ее зубами за полу одежды, будто бы желая отвести куда-то. Так, зубами, он и потащил спящую богиню и дошел с ней до пещеры в верховьях реки Саругава¹⁸. Втащил волк богиню в пещеру и там разделил с ней ложе, а потом так и остался жить с ней вместе. Велика была его забота о богине — в горных лесах собирал он ягоды и плоды, чтобы была она всегда сыта, провожал к горной реке или озеру с чистой водой, чтобы утоляла она жажду.

Так и жила богиня с волком, благодарно принимая его заботу. Шли дни, шли месяцы — и вот однажды поняла она, что ждет дитя. Точно на десятый день десятого месяца родила она мальчика и девочку. Сшила она им одежду из той, что была среди запасов в лодке, и стала с добротой и заботой воспитывать их.

Шло время. Выросли дети и дали жизнь своим детям, а те потом подарили им внуков. Так множился народ айнов, порожденный богиней и волком.

5. Извержение вулкана Усу¹⁹

Давным-давно в одном из селений области Токати²⁰ жил человек по имени Имоситакуру²¹. С детских лет был он нечист на руку, и никто из жителей селения не питал к нему любви. Однажды пришла к нему болезнь, от которой он внезапно умер. За свою жизнь совершил он так много плохих дел, что после смерти не позволено ему было войти в Страну богов — Камуи мосири²². Некуда стало идти Имоситакуру, и он в отчаянии подумал: «Все равно все меня ненавидят, так буду я творить еще большие злодеяния!» Вернулся он обратно на землю и стал с новой силой причинять людям зло. Узнали об этом боги, разгневались и принялись преследовать Имоситакуру, который, убегая от них, кружил по всем уголкам острова Эдзо. Наконец нагнали они его в местности Абута²³, вблизи озера Тоя²⁴ и со страшной силой принялись его пинать. Далеко летел Имоситакуру от этих пинков. Так сильны они были, что все вокруг затряслось, как при большом землетрясении. От этого толчка проснулся вулкан Усу. С сильнейшим взрывом извергнулось пламя из его чрева.

¹⁸ Саругава (от айн. «сар(а), сяр(а)» — «тростниковая (болотистая) долина») — река в округе Хидака, впадающая в Тихий океан. Другое название — Сисиримука, что примерно переводится «зыбучие пески в речном устье». В среднем течении реки находятся поселок Биратори и село Нибутани, известные особенно большой долей айнского населения (в Нибутани — около 80%) и многочисленными объектами культурного наследия айнов.

¹⁹ Усу — см. примеч. 6 (к легенде 1).

²⁰ Токати (айн. Токапчи) — округ в восточной части Хоккайдо. Происхождение названия объясняется по-разному: от айн. «токап чи» — «выжженная солнцем земля, пустошь» либо «иссохшая женская грудь», а также от «тукап» — «призрак, привидение».

²¹ Имоситакуру — первая часть, возможно, от айн. «иму» — «сумасшествие, помешательство, состояние экстаза»; «куру» — «человек; мужчина, муж; существо» — широко распространенный компонент айнских личных имен и топонимов.

²² Камуи мосири — от айн. «камуи» — «бог, божество»; «мосири» — «страна, земля».

²³ Абута — местность на юго-западе Хоккайдо, на берегу залива Утиура (Вулканического). От айн. «апуга пет» — «река, на берегу которой делают рыболовные крючки», либо «хапуга уси» — «место, где выкапывают луковицы цветка убаяори (разновидность лилии)».

²⁴ Тоя — кратерное озеро на юго-западе Хоккайдо. Считается одним из красивейших природных объектов в Японии. Старое айнское название Кимунто означает «озеро в горах». Название Тоя дано японскими переселенцами второй половины XIX в. и происходит от айн. «то я» — «берег озера».

6. Остров Накадзима и бог озера Тоя

В давние времена был в клане Мацумаэ²⁵ воин, одинаково способный и к словесным искусствам, и к военному делу. У этого воина было два сына и дочь. Сыновья, как и полагается детям самурая, изучали искусство владения мечом и науки. Старший брат схватывал все с первого раза, а младший, сколько бы ему ни разъясняли, какие бы усилия ни прилагал он, не мог научиться толком даже чтению и письму.

Призвал отец однажды к себе младшего брата и сказал ему: «Сын мой, и здоровье у тебя отменное, и сложение статное, отчего же так бездарен ты в науках? Держать такого, как ты, в доме — позор для нашей семьи». Сказал так отец и подарил сыну длинный и короткий мечи, как положено самураю. Понял сын, что не годится позорить дом своим пребыванием, покинул он семью и отправился в путь.

Брёл он брёл, куда глаза глядят, и вышел к берегу широкой реки. Неподалеку сидел красивый юноша примерно одних с ним лет. Увидев юношу, пристегнул он к поясу большой и малый мечи. Юноша же, увидев его, с улыбкой поприветствовал и протянул ему какое-то письмо. Тот же, вынужденный покинуть родной дом из-за своего неумения читать, подумал, что над ним насмехаются и обиделся. Выхватил он мигмом длинный меч и ударил им юношу. Но тот, словно по волшебству, высоко и легко, словно ветер, подпрыгнул и, подобно птице, перелетел на другой берег реки. Досада охватила молодого воина. Попробовал он тогда подпрыгнуть так же, как и его противник, и тоже смог перелететь через реку и опуститься на другом берегу. Юноша как будто этого и ждал, подбежал к нему с обнаженным мечом и нанес удар. Молодой самурай же еще одним ловким прыжком успел увернуться от удара. Однако юноша не отставал от него и продолжал нападать. Много раз они скрещивали мечи, но никому не удавалось одержать верх. «Ну-ка обожди немного и послушай меня, — заговорил вдруг юноша после очередной схватки. — Я младший сын воина из клана Мацумаэ. Не из того ли клана и ты?» Оказалось, что юноша, как и молодой самурай, был вынужден покинуть отчий дом, будучи неспособным к учению. По его словам, он долго скитался и вот, дойдя до этих мест, встретил бога реки по имени Сампирата²⁶. Рассказал ему этот бог, что в стране Эдзо есть местность под названием Абута. Там есть большое озеро, но некому его охранять от злых духов, так что ходить туда стало опасно. «Для охраны озера выбрали нас с тобой, — сказал юноша. — А то, что мы, будучи негодными к учению, были изгнаны из родного дома, — это тоже воля и промысел богов. И наш поединок на мечях — это желание бога Сампирата испытать наше военное искусство. Вот две бутылочки священного сакэ, присланного из страны

²⁵ Мацумаэ (от айн. топонима Матмай (Матомай), объясняемого как «мат ома и» — букв. «место пребывания женщин» либо «мат ома най» — букв. «река, у которой находятся (живут) женщины») — японский феодальный клан (хан), название первого японского государственного объединения на Хоккайдо. В 1514 г. клан Какидзакэ из провинции Вакаса в центральной части Хонсю перебрался на Хоккайдо и обосновался на крайнем юге острова в местности под названием Матмай, которое было переименовано на японский лад, как Мацумаэ. Местность была официально признана владением клана. В 1599 г. Какидзакэ Ёсихиро — пятый глава рода, по названию главного поселения в своих владениях принял фамилию Мацумаэ. Название Мацумаэ до середины XIX в. также использовалось для обозначения всего острова Хоккайдо (наряду с топонимом Эдзо). Княжество просуществовало вплоть до эпохи Мэйдзи (1869), когда Хоккайдо был полностью включен в состав Японского государства. До настоящего времени сохранились некоторые постройки родового замка клана. Присутствие воинов-японцев в качестве героев айнской легенды о происхождении природного объекта говорит о давних тесных контактах айнов юга Хоккайдо с японским населением области Мацумаэ.

²⁶ Сампирата — возможно, от айн. «санпе» — «спустившийся (с горы)» либо «сампе, самбе» — «сердце, душа, дух» и «рата» — «вниз, внизу».

богов. Но сначала прочти-ка это письмо». Взял молодой самурай письмо из рук юноши, взглянул на него и, к большому своему удивлению, тут же начал без труда читать. В письме говорилось о том же, о чем рассказал юноша. Тогда оба молодых воина отправились в путь. Шли они шесть дней и шесть ночей и пришли наконец к озеру. Присели у берега и налили друг другу священного сакэ. Преисполнились они тогда волшебной силы, и открылись им тайны мира людей и мира богов. Допив сакэ, они бросили пустые бутылочки в озеро, и тотчас же на том месте, куда они упали, возникли из воды два маленьких островка. Подплыли воины ближе и увидели на одном из островков дом, построенный для них богами и богато украшенный золотом. Внутри же хранились разные сокровища, а навстречу им вышли две прекрасные девушки, предназначенные им в жены. Женившись на этих красавицах, стали двое молодых самураев общими силами оберегать покой озера. Говорят, что остров Накадзима²⁷ в озере Тоя — это и есть один из тех островков, в которые превратились бутылочки от сакэ, брошенные юношами.

7. Легенда горы Ётэй-дзан²⁸

В давние времена, когда боги еще не создали небо и землю, на темной поверхности океана колыхалась лишь бесформенная масса. Воздух, поднимающийся от нее, словно марево, стал небом, оставшаяся же внизу жидкая грязь постепенно затвердела и породила скалы. Одна из этих скал выросла в целую гору, возвышавшуюся над морем. На вершину этой горы спустился один из богов — создателей страны айнов, а после него из облака, плывущего по небу, сидя на другом, пятицветном, облаке, появилась красивая чистая богиня и опустилась на гору рядом с богом — создателем страны.

Тогда вместе они отделили от пятицветного облака черный цвет, бросили его в море и создали скалы. Взяли они потом желтое облако и, заполнив пустоту между этими скалами, создали землю. Взяли белое облако, бросили его в море и создали рыб и раковины. Из зеленого облака сотворили они на земле деревья и травы. Красным облаком покрыли землю и создали золото, серебро и драгоценные камни.

Так создали они страну айнов, а после стали совещаться, кому доверить новосозданную землю. Тут подлетела сова и своими большими глазами стала делать богам знаки, как бы пытаясь что-то сказать.

Поняли они наконец, что сова хотела, чтобы они стали мужем и женой. Так они и сделали — поженились и произвели на свет много детей. Одного из них назвали Пекер-чуп²⁹, и стал он богом солнца. Другому дали имя Кунне-чуп³⁰ и заповедали ему быть богом луны.

²⁷ Накадзима — остров, находящийся в середине озера Тоя. Широко распространенный японский топоним, буквально означающий «остров в середине».

²⁸ Ётэй (Ётэй-дзан) — гора на юге Хоккайдо высотой 1898 м, активный вулкан. Популярный туристический объект. Из-за внешнего сходства с горой Фудзи ее часто называют также «Эдзо Фудзи», т.е. «Хоккайдская Фудзи». Айнское название Маккари-нупури — от «мак» — «направление от моря вглубь побережья», «кари» — «вдоль, по», «нупури» — «гора».

²⁹ Пекер-чуп — от «пекер» — «светлый, сияющий», «чуп» — «солнце, луна, светило», т.е. «дневное светило».

³⁰ Кунне-чуп — от «кунне» — «темный, черный, ночь», т.е. «ночное светило» (ср. название одного из Курильских островов Кунашир — «черная земля»).

Гора, где боги-создатели впервые ступили на земную твердь, позже получила название Маккари-нупури, а по-японски Ётэй-дзан. У горы этой две вершины — Матне-сири³¹, или по-японски Мэдакэ, — вершина-женщина и Бинне-сири³² — вершина-муж. Вышел бог солнца Пекер-чуп на вершину Матне-сири, а бог луны Кунне-чуп — на вершину Бинне-сири, взошли они оба на облако и поднялись в небо. Оттуда они стали попеременно освещать темный нижний мир. Наконец-то появились в мире день и ночь, и все вещи и явления стали приходить в порядок. Увидев это, чета богов-создателей исполнилась спокойствия и отбыла обратно на небеса.

8. Легенда о рыбе кунджа с озера Сикоцу³³

Давным-давно бог Токара-камуи³⁴ — бог-создатель озер, создал озеро Сикоцу и пустил в него рыбу. Прошло время, решил он посмотреть, как живет озеро, сколько рыбы в нем стало. Вошел он в воду, но промочил свои драгоценные бедра, которых раньше никогда не касалась вода, даже когда он заходил в глубокое море. Придя от этого в сильный гнев, он поймал всю рыбу, которую раньше сам пустил в озеро, и бросил ее в море.

Одна лишь рыба кунджа³⁵ спряталась под скалой и избежала участи своих собратьев. Долго-долго жила эта единственная кунджа, оставшаяся в озере, и, в конце концов, выросла в огромную рыбу-оборотня — хозяйина озера и стала буйствовать и бесчинствовать, причиняя зло всем вокруг. То проглатывала она одним глотком оленя или медведя, которые приходили к озеру на водопой, то отправляла ко дну лодки с людьми.

Узнал об этом бог по имени Оаинуруси-куру³⁶ и решил уничтожить кунджу-оборотня. Захватил он гарпун и отправился к озеру. Завидев огромную рыбу, метнул он гарпун, но очень сильна была кунджа, утащила она Оаинуруси-куру за собой в озеро, и он утонул.

У Оаинуруси-куру было двое маленьких детей — мальчик и девочка. Прошло несколько лет, и девочка рассказала своему младшему брату о том, что случилось с отцом. Тогда достал он золотой гарпун, передававшийся в их семье по наследству, отправился к озеру и стал высматривать кунджу-оборотня. Вот заметил он, наконец, ее, метнул гарпун и с первого же удара загарпунил рыбу. Потянул он ее, стараясь вытянуть на берег, но огромной силой обладала кунджа и чуть было не утащила его в озеро, как и отца. Боролись они друг с другом шесть дней и шесть ночей, но никому

³¹ Матне-сири — от «матне» — «женщина, самка», «сири» — многозначное слово, имеющее такие значения, как «земля, страна; остров; гора; погода; время».

³² Бинне-сири — от «пинне» — «существо мужского рода, самец».

³³ Сикоцу (айн. Сикот) — кратерное озеро на юге Хоккайдо вблизи городов Титосэ и Томакомай. Вместе с озером Тоя и прилегающей местностью входит в Национальный парк Сикоцу-Тоя. Известно чистотой воды, сравнимой по степени прозрачности с водой озера Байкал. Максимальная глубина — 363 м. Название происходит от айн. «си кот» — «большая низина (впадина)».

³⁴ Токара-камуи — от «то» — «озеро», «кара» — «делать, изготавливать, создавать», «камуи» — «божество».

³⁵ Кунджа — рыба семейства лососевых, один из видов гольцов. Максимальные размеры — более 1 метра, масса может достигать 11 кг. Относится к проходным рыбам, поднимающимся на нерест в реки из океана и озер. Озеро Сикоцу — единственный водоем, где обнаружена ее жилистая форма, что и отражено в легенде.

³⁶ Оаинуруси-куру — возможно, от «айну» — «айны, люди», «рупси (рупши)» — «вперед, перед, во главе», «куру» — «муж, человек, существо», т.е. «муж во главе айнов».

не удавалось одолеть соперника. Пришла на подмогу юноше сестра, но не могла она помочь брату. Чует он — одолеет его кунджа. В отчаянии обратилась тогда сестра с просьбой о помощи к вознесшемуся на небо отцу. Услышал он дочь, спустился поспешно с небес на помощь детям. Вытянули они все вместе огромную кунджу и уничтожили ее, а потом разрезали на мелкие кусочки и бросили их в озеро. Превратились те кусочки снова в маленьких рыбешек — мальков рыбы кунджи. С тех пор и поныне плодятся и живут они в озере Сикоцу.

9. Легенда о том, откуда пошло имя реки Исикари

Много есть мест, названия которых вошли в легенды. Разные есть легенды, которые толкуют имена рек, селений и местностей.

Был в старые времена самым сильным жителем моря бог-осьминог Раадоси-камуи³⁷, то есть бог с множеством хвостов. На земле же самым сильным существом была огромная птица Фури, каждое крыло у которой было длиной в семь ри³⁸. Два этих исполина все время враждовали и мерялись друг с другом силами.

Вот однажды повстречали они друг друга на берегу реки Исикари. Захлопала крыльями огромная птица Фури и подняла волны и сильный ветер, почти бурю. Потом стала она нападать на осьминога, пытаясь ранить его своим острым клювом. Осьминог же, метнув в ее сторону сверкающий гневом взгляд, выбросил чернильное облако и приготовился обороняться. Схватила тогда птица осьминога своим острым клювом за одно из щупалец и решила разом вытащить его на сушу. Вытянула она его на поверхность воды, но тот, с яростью устремившись на птицу, стал с силой хлестать ее могучими и длинными щупальцами, а потом оплел ее ими. Присоски на щупальцах крепко-накрепко пристали к телу птицы. Чует она, что вот-вот затянет ее осьминог под воду. Тогда, борясь за свою жизнь, стала она изо всех сил размахивать перьями хвоста, который уже погрузился в воду. Много потеряла она перьев, нашли их потом люди и сделали из них оперение для своих стрел. Так и стала эта местность называться Исикари — «иси» на языке айнов означает «птичий хвост», а «кара» — «делать, изготавливать»³⁹.

10. Каппа с реки Исикари

Однажды в сумерки слышали люди, жившие вдоль реки Исикари, странные, никогда никем раньше не слышанные голоса. «Хэээй-чо-чо! Хэээй-чо-чо!» — слышался странный зов. Проходил как-то вдоль реки путник. Услышал он этот зов и подивился. Влез он на дерево, крона которого спускалась к самой реке, и стал смотреть туда,

³⁷ Раадоси-камуи — возможно, от айн. «раточуп, раочи» — «пучок света, лучи, сияние, радуга» (щупальца осьминога уподобляются лучам) либо «раотэсу (ракотэсу)» — «бросаться (на добычу)».

³⁸ Ри — «ли», древнекитайская единица длины, составлявшая изначально 360 шагов. Из Китая распространилась также в Японии и Корее. Японская ри составляет 3,9 км, китайская — 500 м, корейская — 400 м.

³⁹ Исикари — самая длинная река на Хоккайдо (268 км) и вторая в Японии по площади бассейна. Протекает через города Саппоро и Асахикава. Впадает в Японское море в заливе Исикари. В легенде изложена одна из фольклорных версий происхождения названия реки. Наиболее распространенная версия выводит происхождение топонима из айн. «иси кари пет» — «извилистая река». Возможно, кроме того, айн. «ись кара пет» — «прекрасно сотворенная река». Слово «исикари» имеет также значение «преграда, заслон».

откуда слышался голос. Тут увидел он целую ватагу маленьких существ, похожих на детей, без волос на голове. Все они гребли вместе в одной лодке.

Была прекрасная ночь полнолуния, и фигура путника, сидящего на ветви дерева, отражалась в речной воде. Увидев это отражение, человек, сидевший на носу лодки, поднял большой шум и перестал грести. Потом прыгнул он в реку и стал ловить отражение человека. Вынырнул — видит, а в руках никого и нет. Снова ныряет он тогда, стараясь схватить отражение, — и снова видит, что никого не поймал. Так и нырял он без устали до самого рассвета, но вот небо на востоке стало светлеть, и все человечки разом куда-то исчезли.

А были это каппа⁴⁰, которых айны зовут минточи⁴¹.

11. Скала Дзёро-ива у мыса Сякотан

На самой оконечности полуострова Сякотан⁴² есть скала, по-японски называемая Дзёро-ива, а по-айнски Сикеосёрауси. Айнское название означает «место, где бог бросил свою ношу», а японское Дзёро-ива — «скала блудницы».

Давным-давно Ёсицунэ⁴³, преследуемый старшим братом Минамото-но Ёритомо, ударился в бегство, переправился на Эдзо и, добравшись до этих краев, укрылся в доме местного вождя. У вождя была дочь по имени Сирара, что на языке айнов значит «морской прилив». Полюбил её Ёсицунэ, и ей он пришлось по сердцу. Стали они любовниками.

Но вот проведали преследователи о месте, где скрывался Ёсицунэ, и однажды ночью, не сказав Сираре ни слова, тот взял лодку и уплыл прочь.

Узнав об этом, возненавидела Сирара Ёсицунэ и простилась с жизнью, бросившись в море с высокой скалы. Эта самая скала и стала зваться Дзёро-ива — «скалой блудницы».

⁴⁰ Каппа — существо в японской мифологии, разновидность водяного.

⁴¹ Минточи, мимтучи, минтучи — существо из мифологии айнов, по ряду признаков родственное японскому каппа. Описывается как существо ростом с ребенка или подростка, цвет кожи красноватый, ноги похожи на куриные лапы. Как у японских каппа, руки у них соединяются внутри тела, так что если минточи потянуть за одну руку, то ее можно вытянуть, а другая при этом втянется. Облик минточи может различаться по областям. Минточи, живущие в реке Исикари, о которых идет речь выше, не имеют волос на голове и, подобно людям, различаются по полу. На равнине Токати живут минточи, напоминающие старика или старуху. Минточи также управляют царством рыб и могут дарить рыбакам удачный улов в обмен на человеческую жертву, поэтому, когда людям в селении сопутствует удача в рыбной ловле, становится больше утопленников.

⁴² Сякотан (от айн. «сак (сяк) котан» — «летнее селение») — полуостров на западном берегу Хоккайдо в Японском море.

⁴³ Ёсицунэ — Минамото-но Ёсицунэ (1159–1189), полководец из клана Минамото, младший брат Минамото-но Ёритомо (1147–1199) — основателя сёгуната Камакура. Ёритомо холодно и пренебрежительно относился к брату, которого он считал «низким» по происхождению, так как тот был рожден от служанки их отца. Благосклонность к Ёсицунэ со стороны императора также вызывала ненависть Ёритомо. В конце концов войска Ёсицунэ и Ёритомо сошлись в морской битве, которая была проиграна Ёсицунэ. Он пустился в бега и скитания и нашел убежище в провинции Муцу на севере острова Хонсю. В 1189 г. был настигнут и атакован сторонниками Ёритомо. Отряд Ёсицунэ был разбит, а сам он совершил ритуальное самоубийство — сэппуку. Многочисленные приключения Ёсицунэ во время скитаний сделали его полуполюгендарной личностью. В частности, существует легенда о том, что в действительности Ёсицунэ не погиб, а бежал еще дальше на север и переправился на Эдзо (Хоккайдо). Как видно из легенды, его имя и приключения вошли и в фольклор айнов Хоккайдо.

12. Корупоккуру из Токати

Давным-давно в области Токати⁴⁴ на востоке Эдзо жило племя людей-карликов корупоккуру — «люди, живущие под листьями фуки⁴⁵». Эти корупоккуру были очень мирным, добрым к людям народцем. Добыв на охоте зверя или рыбу, не съедали они все сами, а великодушно оставляли часть добычи и тайком подкладывали к домам людей, живших в ближайшем селении. Однако ни один из людей их никогда не видел.

Вот однажды принес один из корупоккуру в очередной раз свой подарок людям, потихоньку просунул через дверь дома мясо и рыбу, но хозяин дома подстерег его, потянул за руку и втащил в дом. Увидели тут люди, что на губах и тыльной стороне ладоней у корупоккуру — красивые татуировки.

Разозлился корупоккуру на людей за такой дерзкий и неучтивый поступок и сказал: «Хотели мы навсегда остаться жить в этих краях, но теперь придется нам перебираться в другие места. А в вашем краю станут отныне сохнуть травы и деревья, и земли будут чахнуть. Поэтому будет эта местность теперь называться Токапчи — то есть «сухая, бесплодная земля».

Так сказал корупоккуру⁴⁶, а затем пропал — исчез из виду, словно его и не было. С тех самых пор и стал этот край называться Токапчи.

13. Хозяин озера Сикарибэцу

Давным-давно один охотник, живший в окрестностях озера Сикарибэцу⁴⁷, выследил однажды крупного медведя и погнался за ним. Выбежал медведь на берег озера, прыгнул в воду и поплыл. Ничего не поделаешь. Растерянно смотрел охотник на озеро и вдруг увидел, что медведь, доплыв до середины, забарахтался и, пуская пузыри, пошел ко дну.

Стало охотнику любопытно, что произошло с медведем. Раздобыл он лодку и поплыл на ней к тому месту. Смотрит, а там плавает огромная мертвая рыба-таймень⁴⁸ величиной в пять или шесть рыбацких лодок, а изо рта у нее торчит медвежья лапа. Проглотил таймень медведя, и сам погиб. Как говорят старожилы, этот таймень был хозяином озера Сикарибэцу.

⁴⁴ Токати — см. примеч. 20 (к легенде 5).

⁴⁵ Фуки — японский белокопытник, травянистое корневищное растение с крупными, широкими листьями, встречающееся на Японских островах, в Корее, Китае, на Сахалине и Курильских островах. В Японии со времен средневековья культивируется как овощная культура и широко употребляется в пищу. Вареные листья фуки, в частности, могут служить компонентом для приготовления суси.

⁴⁶ Корупоккуру / коропоккуру (от айн. «кор(о)» — «фуки» (японский белокопытник), «пок» — «под», «кур(у)» — «человек», т.е. «люди, живущие под листьями белокопытника-фуки») — в поверьях айнов маленькие человечки, жившие под землей и под листьями фуки. Считались духами растительного мира, жившими на землях айнов задолго до их прихода и передавшими им некоторые свои умения и обычаи, в частности, обычай наносить татуировку на лицо у айнских женщин. Мифы о людях-карликах встречаются у целого ряда других народов, например, у кельтов Ирландии. Есть предположения, что в них отражены воспоминания о народе, реально существовавшем в эпоху неолита.

⁴⁷ Сикарибэцу (от айн. «си кари пет» — «кружащая (виляющая) река» — по названию вытекающей из озера реки) — озеро в округе Токати в восточной части Хоккайдо.

⁴⁸ Таймень — рыба, самый крупный представитель семейства лососевых. Может достигать 1,5–2 м и 60–80 кг веса. Живущий в Японском море сахалинский таймень имеет обычно в длину около 1 м и 25–30 кг веса. Входит на нерест в реки Хоккайдо, Сахалина, Приморья. Хищная рыба, питающаяся сельдью, корюшкой.

14. Прародители айнов равнины Кусиро

В давние времена, когда на равнине Кусиро⁴⁹ еще не жили люди, гора Акан⁵⁰ и живший поблизости в море самец косатки обменялись своими младшими сестрами. Дух горы Акан взял в жены сестру косатки, а сестра духа горы вышла замуж за косатку. Прошло время, и у жены духа горы родились дети.

Однажды пошла она в горы, а детей поручила нести на спине няне. Шли они, шли, вдруг подул сильный ветер. Длинные полы одежды девушки взметнулись вверх и открыли взору ее тело. Увидела это нянька, и стало ей так забавно, что она рассмеялась. Заметив это, разозлилась сестра косатки и толкнула няньку. Та, не удержавшись на берегу, с детьми за спиной упала в реку Акангава⁵¹, но, к счастью, смогла ухватиться за плывущее по реке бревно. Понеслась она вниз по реке, держась за бревно. Заметили ее две сестры, жившие на горе Осонаи-яма⁵², и со всех ног поспешили на помощь.

По пути они договорились: та из них, которая ухватится за бревно первой, будет воспитывать старшего ребенка, а та, которая опоздает, будет растить младшего. Спасли они няню с детьми, привели детей к себе на гору Осонаи-яма, и там стали их растить. Выросли мальчики, и взяли двух сестер, воспитавших их, в жены. Говорят, что от них пошли айны равнины Кусиро.

15. Бог — создатель земли Сирэтоко

На оконечности полуострова Сирэтоко⁵³ возвышается белая отвесная скала, называемая Самаикуру-камуи⁵⁴ — бог-создатель страны. Люди делали особые инау⁵⁵ — молитвенные палочки, приходили к скале и, поднося их, совершали молитвы. Самаикуру-камуи создал землю Эдзо⁵⁶ и рассказал людям, как жить в мире и достатке, а после этого, оставив свой образ на отвесной скале, вернулся на небо.

⁴⁹ Кусиро — обширная болотистая равнина на востоке Хоккайдо. В 1967 г. объявлена природным объектом национального значения. По поводу происхождения топонима существуют следующие версии: от айн. «кусь чаро» («кусь» — «преодолеть, перебраться, пройти через что-л.», «чаро» — «горло, устье реки»); «кусь пет» или «кусь най» — «река, протекающая через что-л., преодолевающая какую-л. преграду», «кусиру» — «проход, узкое место».

⁵⁰ Акан (Акан-дакэ) (от айн. «акан ун» — «неподвижный, непоколебимый») — название двух гор Оакан-дакэ (Акан-муж) и Меакан-дакэ (Акан-жена) по разные стороны одноименного озера в округе Кусиро.

⁵¹ Акангава (от айн. «ракан путу»: «ракан» — «красноперка (рыба)», «путу» — «устье реки, место слияния рек» либо по названию горы «акан ун бинне сире» — «непоколебимая гора-муж») — река в округе Кусиро, вытекающая из озера Акан и впадающая в Тихий океан.

⁵² Осонаи-яма / Сонаи-яма — возможно, от айн. «со най (сё най)» — «речка под скалой» либо «речка с водопадом».

⁵³ Сирэтоко (от айн. «сир(и) эток» — «край земли») — полуостров на северо-востоке Хоккайдо. Благодаря великолепно сохранившейся дикой природе в 2005 г. был признан объектом всемирного наследия ЮНЕСКО. С востока полуострова хорошо виден остров Кунашир — самый южный остров Большой Курильской гряды.

⁵⁴ Самаикуру-камуи (Самайекуру, Самайункуру, от айн. «сама(н) йе кур(у)» — «сообщающий божественные откровения») — один из богов, покровительствующих людям. Имеет дар прорицания. Известен также под именем Котанкара-камуи («бог-строитель селений»). В фольклоре северной и восточной частей Хоккайдо выступает как бог, научивший людей благим нравам и давший им знания. Известен как у айнов Хоккайдо, так и у айнов Сахалина и Курильских островов. У Самаикуру-камуи есть младший брат по имени Окикуруми.

⁵⁵ Инау — см. примеч. 16 (к легенде 3).

⁵⁶ Эдзо — см. примеч. 2 (к легенде 1).

16. Легенда о водоросли маримо с озера Акан

Однажды бог озера Акан⁵⁷, обходя вокруг озера, наступил на водяной орех, который айны зовут «пеканпе»⁵⁸, и больно уколол ногу. Издавна не любил этот бог водяных орехов а теперь и подавно стали они ему ненавистны, и стал он их всячески обижать. Тогда водяные орешки, улучив момент, когда бог был в добром расположении духа, попросили его бросить их в озеро Акан. Но он ответил: «Брошу вас в озеро, а оно потом грязным станет. Да и люди, чтобы вас собирать, будут заходить в чистую озерную воду и мутить ее. Так что никак не могу я вас туда бросить». Так отказал бог орешкам в их отчаянной просьбе. Терпели-терпели они и в конце концов сильно разгневались. Сорвали они траву, которая росла по берегу озера, скатали ее в шарики и, в отместку богу озера, побросали на водную гладь. Сами же куда-то скрылись. Трава густо разрослась в озере и превратилась в маримо⁵⁹ — круглую зеленую водоросль. Айны ее не жалуют и называют торасанпе⁶⁰ — «дух озера».

17. Легенда озера Кусяро

Давным-давно на берегах озера Кусяро⁶¹ было четыре айнских котана⁶². У дальнего конца озера, на горе Мокото⁶³, находился котан под названием Нисейкаун-куру⁶⁴ — «находящийся над ущельем», на востоке располагался Менаситотя-котан⁶⁵ — «котан на восточном берегу озера», на западе — Сюмуматотя-котан⁶⁶ — «котан на западном берегу озера». Наконец, у устья реки, впадающей в озеро, тоже был котан. Люди из Нисейкаун-куру, что у горы Мокото, были задиристы и воинственны. Однажды напали они ночью врасплох на котан под названием Урасибэцу⁶⁷ в области Китами⁶⁸,

⁵⁷ Акан (от айн. «ракан путу»: «ракан» — «рыба красноперка», «путу» — «устье реки, место слияния рек») — озеро в округе Куширо в восточной части Хоккайдо. Известно чистотой и прозрачностью воды и колониями круглых зеленых водорослей маримо, которым посвящен айнский праздник проходящий ежегодно на берегах озера.

⁵⁸ Водяной орех (чили́м, рогульник, чертов орех) — однолетнее водное растение. В длину достигает 3,5–5 м. Черно-бурый плод размером 2–2,5 см имеет характерную форму, напоминающую голову быка. Плоды с древних времен и в разных регионах мира широко употреблялись в пищу как людьми, так и животными благодаря высокому содержанию крахмала и белка, но к XX в. почти вышли из употребления. Стилизованное изображение плодов водяного ореха (по-японски «хиси») присутствует на эмблеме японской корпорации «Мицубиси», название которой также означает «три водяных ореха».

⁵⁹ Маримо — эгапропила Линнея, вид зеленых водорослей, имеющих форму правильного шара диаметром обычно 6–12 см. Колонии маримо распространены на дне ряда озер Северного полушария, в Японии, в частности, в озере Акан, где они достигают размера 20–30 см. Находятся под охраной.

⁶⁰ Торасанпе — от айн. «то» — «озеро», «рам(у)(?)» — «душа, дух», «сампе» — «сердце».

⁶¹ Кусяро (от айн. «кут чар(а)» — «устье, узкое место») — кратерное озеро на северо-востоке Хоккайдо, недалеко от озера Акан (см. предыдущую легенду).

⁶² Котан — см. примеч. 3 (к легенде 1).

⁶³ Мокото — от айн. «мук то» — «непроходимое болото», либо «бо кот то» — «болото, забирающее детей».

⁶⁴ Нисейкаун-куру — от айн. «нисей» — «обрыв, ущелье», «ка» — «вершина, поверхность; сверху, на», «куру» — «человек, мужчина, существо, предмет».

⁶⁵ Менаситотя-котан — от айн. «менась» — «восточный ветер», «то» — «озеро», «тя (ча)» — «берег».

⁶⁶ Сюмуматотя-котан — от айн. «сюм (шум)» — «юго-запад, юг» (ср. название одного из Курильских островов Шумшу — «находящийся на юго-западе»), «то» — «озеро», «тя (ча)» — «берег».

⁶⁷ Урасибэцу — от айн. «урай усь пет» — «река с запрудой для ловли рыбы».

⁶⁸ Китами (от яп. «кита» — «север», «миру» — «видеть, смотреть») — город и местность на северо-востоке Хоккайдо, выходящая к побережью Охотского моря. Название объясняется тем, что в ясную погоду с берега Охотского моря видны берега Сахалина.

но жители храбро оборонялись и одолели нападавших, обратили их в бегство и стали преследовать. Догнав же, всех истребили.

Жители котанов на восточном и западном берегах озера были добрыми и мирными людьми. Они не ходили в военные походы и сами не часто бывали жертвами набегов. Более половины из них остались живыми и невредимыми. А люди из котана у устья реки вообще не встречались с врагами.

18. Остров в середине озера Масю

В середине озера Масю⁶⁹ есть островок под названием Камуисюцу или Камуисю — «божественная старуха». Эта богоподобная старушка была матерью героя-вождя айнов. Был он сильным и храбрым вождем, но в одном из сражений отвернулась от него удача, и он погиб. Тогда старушка, схватив за руку единственного внука, убежала с ним от врагов, исчезнув в темноте.

Вышла она из горной долины и заблудилась, не зная, куда бежать дальше. Долго она блуждала, и в один из дней потеряла внука, которым дорожила больше жизни. Страшно опечалилась она, несколько дней и ночей искала любимого внука и дошла до озера Куссияро. Падая от усталости, старушка попросилась переночевать у бога озера, но тот, неизвестно отчего, не пустил ее.

Побрела она дальше и пришла наконец к озеру Масю. Попросилась она на ночлег у Камуи-нупури⁷⁰ — бога местной горы Масю-дакэ, и тот благосклонно пустил ее. Старушка расположилась на отдых в лодке на середине озера. На следующий день хотела она продолжить свой путь, но была так утомлена и опечалена, что не было у нее сил идти дальше. Так она и осталась на том месте ждать своего милого внука. Говорят, что сидела она так долго-долго и наконец превратилась в островок. С тех пор и доньше, если приплывают на этот островок люди, старушка думает, что это вернулся ее внук, и плачет от радости. Говорят, от этого на озере Масю часто идут дожди.

19. Журавли с болотистой долины Кусиро⁷¹

Давным-давно прибежал на болото раненый медведь и, испустив дух, упал. Падая же, угодил он прямо на журавля. Журавль, придавленный тушей медведя, от сильной боли громко закричал. Собрались люди из селения и увидели мертвого медведя. Айны почитают медведя как бога, а за то, что крик журавля указал им место, где лежал медведь, стали они с тех пор почитать и журавля и назвали его Сарорун-камуи — «бог болотистой равнины».

Предки журавлей в давние времена жили рядом с людьми и не боялись их. Один из предков айнов по имени Кираукоро-экаси⁷² — «рогатый старец», держал журавли-

⁶⁹ Масю — кратерное озеро на востоке Хоккайдо. Занимает первое место в Японии и второе в мире (после озера Байкал) по степени прозрачности воды, которая в среднем составляет 20–30 м. Предельная глубина озера — 211,5 м. Вода озера отличается особым оттенком ярко-синего цвета, который в Японии получил название «голубой оттенка Масю». Старое айновое название озера — Кинтан-камуи-то («озеро бога горы»). Происхождение названия Масю точно не ясно: либо от айн. «камуи сю» — «божественная старуха», либо от «мась ун то» — «озеро чаек».

⁷⁰ Камуи-нупури (от айн. «камуи» — «бог», «нупури» — «гора») — айновое название горы Масю-дакэ высотой 857 м.

⁷¹ Кусиро — см. примеч. 49 (к легенде 14).

⁷² Кираукоро-экаси — айновое слово «экаси» означает «старец, старейшина, предок» и является уважительным наименованием мужчин пожилого или среднего возраста. Часто встречается в именах мифологических персонажей.

ную пару. Стали журавли плодиться, и во времена Канэкираукоро-экаси — «старца с золотыми рогами» — внука Кираукоро-экаси, было их уже очень много.

В то время род Курунсе⁷³, живший на Курилах, подчинил своей власти остров Кунасири⁷⁴ и область Нэмуру⁷⁵ в Эдзо и начал угрожать и земле Кусиро. Пришли тогда на помощь людям Кусиро жители Аккэси⁷⁶, Китами⁷⁷ и Токати⁷⁸ и началась тяжелая битва.

Не приходила военная удача к людям из Кусиро и их союзникам, а потом вдобавок нашлось в их стане несколько предателей, и стало ослабевать их деревянное укрепление. Наконец, окружили их враги и сокрушили крепость.

В тех же местах, на болотистой равнине Кусиро, обитали и журавли. Очень нравились им там жить и играть в свои игры. Вернулись они в сумерках в окрестности крепости, а люди из рода Курунсе, захватившие укрепление, взяли луки и стали от радости пускать стрелы куда попало. Этими стрелами убили они многих журавлей, а потом подобрали их и съели.

Когда пришло известие о падении крепости, собрались с силами оставшиеся воины из Кусиро, напали на Курунсе и, обратив их в бегство, вернули себе крепость. Долго длилась война между людьми из Кусиро и родом Курунсе — целых три года. Журавли от страха перестали прилетать и селиться на равнине Кусиро и со временем отвыкли от людей и одичали.

20. Злой дух из Камуи-котана

У реки Исикари⁷⁹ близ местности Камуи-котан⁸⁰ есть скала Эмосикэси. В давние времена, когда в этих краях была лишь трясына, жил там злой дух Нитне-камуи⁸¹. Однажды, когда жители тех мест стали ему помехой, замыслил он всех их уничтожить. Сбросил он с вершины горы огромный кусок скалы, упал он в реку и преградил

⁷³ Курунсе — возможные варианты происхождения родового имени: айн. «кур(у) ун сет» — «гнездо (место проживания, поселение) людей» либо «гнездо (поселение) в тени»; «кор(о) ун сет» — «гнездо (поселение) среди зарослей белокопытника-фуки» (о фуки см. примеч. 45 к легенде 12); «куруисе» — вид птицы (Batchelor, 1905).

⁷⁴ Кунасири (Кунашир) (от айн. «кунне сири» — «черная земля» (от темного цвета почвы и конуса вулкана Тятя) либо «кина сири» — «земля, поросшая травой») — самый южный остров Большой Курильской гряды, один из крупнейших островов Курильского архипелага, расположенный на близком расстоянии от Хоккайдо — в 25 км к востоку от полуострова Сиреток (см. примеч. 53 к легенде 15). Относится к так называемым «Северным территориям» — группе Курильских островов, принадлежность которых России оспаривается Японией.

⁷⁵ Нэмуру (от айн. «ни му оро» — «местность с густым лесом») — название местности, административного округа и одноименного города на крайнем северо-востоке Хоккайдо. Вблизи побережья Нэмуру расположены самые южные острова Курильского архипелага.

⁷⁶ Аккэси (от айн. «ат ке уси» — «место, где обдирают кору с вязов») — местность и поселок на северо-востоке Хоккайдо на тихоокеанском побережье. В прошлом — главное поселение айнов восточной части Хоккайдо. Название связано с распространенным видом хозяйственной деятельности айнов — получением из коры ряда деревьев, в частности маньчжурского вяза, древесного волокна, используемого при изготовлении одежды — халатов «аттус».

⁷⁷ Китами — см. примеч. 68 (к легенде 17).

⁷⁸ Токапчи — см. примеч. 20 (к легенде 5).

⁷⁹ Исикари — см. примеч. 39 (к легенде 9).

⁸⁰ Камуи-котан (букв. «селение богов», т.е. «место, где живут боги») — распространенное наименование различных природных объектов — горных вершин, лесов, берегов рек и т.д., считавшихся священными и часто запретными для посещения людьми.

⁸¹ Нитне-камуи — от айн. «нит» — «зло, вред», «не» — «существо».

течение. Увидел это медведь — бог горы. Быстро подбежал он и, расколов своими сильными когтями огромный камень, дал дорогу реке и спас людей.

Нитне-камуи, вернувшись на вершину горы, посмотрел вниз и злорадно подумал: «Наверное, все жители селения уже утонули», но тут увидел, что медведь — бог горы расколол огромный валун и освободил русло реки. Вскипев от гнева, Нитне-камуи спустился с горы и напал на медведя. Увидела это младшая сестра бога-создателя небес и земли Самаикуру-камуи⁸² и сообщила своему брату, который в то время пребывал в области Сорати⁸³. Самаикуру-камуи поспешно возвратился и пришел на помощь богу-медведю. Прибавилась его сила к силе медведя, и вдвоем подступили они к Нитне-камуи. Не мог он в одиночку сражаться с ними, не устоял под их натиском и пустился бежать. Но по пути попал он в трясину и увяз в ней ногой. Настигли его двое богов и отрубили голову. Тогда превратились его голова и туловище в две большие скалы, каждая высотой в семь дзё⁸⁴. Ту скалу, которая возникла из туловища, называют Нитне — «злой дух».

Конец меча, которым Самаикуру-камуи поразил злого духа, ударился о соседнюю скалу, и меч раскололся. С тех пор скала эта стала зваться Эмосикэси — «место стоящего меча». А в том месте, где злой дух увяз в трясине, говорят, и до сих пор остались два огромных следа, каждый величиной в десять дзё.

21. Скала волшебного меча-пожирателя людей

Давным-давно хранил вождь айнов из Камикава⁸⁵ сверток с мечом, который, по завету далеких предков, наказано было никогда и ни в коем случае не открывать.

Однажды из этого свертка ударил яркий свет, увидев который можно было ослепнуть. Каждую ночь этот свет становился все ярче и, в конце концов, отделившись от свертка, стал, подобно комете с длинным хвостом, летать по домам селения и поражать людей. Люди в домах, куда залетал огонь, погибали от ран, подобных ранам от острого меча.

Страх и трепет перед диковинным мечом-призраком объял жителей селения, даже сам вождь пришел в отчаяние. Взял он сверток и отнес его далеко в горы, оставил там и пошел обратно. Но не успел он возвратиться, а меч уже вернулся в селение.

И в землю закапывали его, и в реку бросали — ничего не помогало. Возвращался меч обратно. Совсем отчаялся вождь, но вот явился ему однажды ночью порой во сне один из богов и сказал: «Вот что вы должны сделать, чтобы избавиться от вашей напасти. Есть под горой Хотоипауси⁸⁶ бездонное болото Асамсакто⁸⁷, а рядом с

⁸² Самаикуру-камуи — см. примеч. 54 (к легенде 15).

⁸³ Сорати (от айн. «со рапчи пет» — «река, на которой много водопадов») — название реки и округа в центральной части Хоккайдо с центром в г. Ивамидзава.

⁸⁴ Дзё — одна из традиционных японских мер длины, составляющая 3,03 м.

⁸⁵ Камикава — название округа в центральной части Хоккайдо. Центр округа — г. Асахикава, известен как «самый холодный город Японии». Зимой 1902 г. там была зарегистрирована температура -41°C — самая низкая за всю историю наблюдений в Японии. На территории округа, на склонах хребта Дайсэцудзан (см. примеч. 96 к легенде 23) берет начало река Исикари (см. примеч. 39 к легенде 9), с чем связано и название округа. Японское название, означающее «верховья реки», является буквальным переводом с айн. «пени ун куру котан» — «селение людей с верховьев реки».

⁸⁶ Хотоипауси — первая часть названия не ясна, вторая — возможно, от айн. «пауси, паусь» — «обладатель, хозяин чего-л.».

⁸⁷ Асамсакто — от айн. «асам сак» — «бездонный», «то» — «озеро, водоем, болото».

ним — высокая скала. На ней вы должны соорудить алтарь и вознести богам молитву». Такими были его слова.

Быстро нашел вождь место, о котором говорил ему бог во сне, сделал алтарь на вершине высокой скалы и с почтением вознес молитву богам. Тогда превратился огонь, поражающий людей, в яркое пламя, и от жара того пламени раскололась скала, и появился Экосоносоно — зверек-колонок⁸⁸, посланник бога горы. Во рту у него был орех. Выпустил он его изо рта, упал орех в бездонное болото Асамсакто, и поднялись на болоте большие волны. Вождь же продолжал отчаянно молиться и просить: «Пока будет этот меч у нас, так и будет селение приходить в упадок и вымирать. Хочу я отдать меч на хранение тебе, бог вод, и попросить хранить его надежно. Исполни, молю тебя, мою просьбу. Брошу я сейчас этот заколдованный меч в воду, а ты уйми эти страшные волны, которые вздымаются вокруг, хоть не бушует буря и не дует ветер». Так обратился он к богу вод и бросил сверток с мечом в болото. Стали тогда волны утихать, превратились в рябь, а потом и рябь исчезла. Тогда увидели люди, что волны, которые бушевали на болоте, были вовсе не волнами, а тысячами маленьких змей. С тех пор волшебный меч больше не возвращался в селение.

Скалу, на которой поклонялись духу священного меча, люди называли Эпетамусима⁸⁹ — «скала меча-пожирателя людей».

Ныне же большую скалу, похожую на меч, на границе местностей Дайбагахара и Тюбэцуфуту⁹⁰ называют «скалой-пожирательницей людей».

22. Вход в преисподнюю у реки Хибугава

В верхнем течении реки Хибугава⁹¹ есть устье другой реки, впадающей в нее. Рядом есть длинная и узкая гора под названием Цуссё⁹². В этой горе есть одна пещера, про которую с давних времен ходят слухи о том, что ведет она в самую преисподнюю.

Когда-то давным-давно двое стариков отправились на охоту. Путь их проходил мимо это пещеры. Увидели они, как вошел в пещеру барсук, а спустя какое-то время выпрыгнул наружу. Потом подбежал какой-то человек, гнавшийся за барсуком, увидел двоих охотников и тоже скрылся в пещере. Подивились этому старики и решили сами войти в пещеру. Вначале можно было идти свободно, но мало-помалу ход стал сужаться и, в конце концов, стал таким узким и низким, что дальше можно было продвигаться только ползком. Проползли они немного и вдруг вышли в светлое и широкое пространство. Не видели они никогда раньше таких чудес — жили здесь люди, были здесь горы и реки.

Однако поняли старики, что тем людям, что там жили, они были не видны. Только собаки неустанно лаяли, и люди, подумав, что пришли злые духи, стали разводять огонь, чтобы дымом прогнать духов.

⁸⁸ Японский колонок или итатси — хищный зверек из семейства куньих, эндемичный вид Японских островов. На Хоккайдо был ввезен в конце XIX в. мех темно-коричневого цвета. Длина тела 30–40 см, хвоста — 15–20 см.

⁸⁹ Эпетамусима — первая часть названия не ясна, вторая — от айн. «эмуси, эмусь» — «меч».

⁹⁰ Дайбагахара, Тюбэцуфуту (от айн. «чиу» — «волна», «пет» — «река», т.е. «волнующаяся, бурная река») — названия местностей в окрестностях г. Асахикава.

⁹¹ Хибугава (от айн. «пи би, пи бу» — «каменистое место») — название реки и поселка в центральной части Хоккайдо недалеко от города Асахикава (см. предыдущую легенду).

⁹² Цуссё — от айн. «тук со» — «отвесная скала, обрыв».

Тогда решили те двое стариков возвращаться назад, но тут почувствовали, что сильно отяжелела их одежда. Смотрят, а на рукавах и полах у них повисли какие-то люди и не отпускают. Стали они отчаянно и изо всех сил отбиваться от них. Кое-как избавившись от уцепившихся за них людей, поспешили они к выходу и, наконец, выбежали наружу. Но тут один из стариков говорит: «А мне это место пришлось по нраву. Хочу я вернуться и остаться там жить». «А я не хочу. Не понравилось мне там», — сказал ему в ответ другой. Сразу же после этого тот старик, который сказал: «Мне здесь нравится», внезапно умер, а тот, которому не понравилось пещерное царство, стал жить вечно.

С тех пор зовется эта пещера «адской».

23. Разбойники, утонувшие в водопаде Соункё

В самом красивом месте ущелья Соункё⁹³, называемом Ообако, есть высокая гора. Давным-давно в краю Хидака⁹⁴, в местности под названием Хаэ⁹⁵ жили сильные, могучие люди. Эти жители, которые называли себя хайункуру, стали разбойниками и бесчинствовали по всей округе. Однажды, миновав высокий заснеженный хребет Дайсэцу-дзан⁹⁶, они спустились в ущелье Соункё и задумали напасть на котан в низовье реки. Соорудив плот, поплыли они вниз по течению. Место, где горный отрог сильно выдается в реку, издавна зовется Обеккауси — «выставляющий зад над рекой». Подплыли они к тому месту и видят — стоит на берегу обнаженная женщина и танцует, красиво покачивая грудью. Позабыли разбойники обо всем на свете, пленившись красавицей, и выпустили из рук руль плота, а впереди был большой водопад. Подхватил водопад их плот, упали они вниз, в бурлящий омут, и утонули.

А та обнаженная женщина, на которую загляделись разбойники, была любовственной богиней ущелья Соункё по имени Паучи-камуи⁹⁷.

24. Легенда горы Дайсэцу-дзан

В давние времена жил в заснеженных горах Дайсэцу-дзан⁹⁸ сильный и могучий бог. Когда случалось какое-нибудь бедствие в селениях айнов вдоль реки Исикари, этот бог принимал облик человека и выручал людей. Если просыпался вулкан и начинал извергаться, то бог своей волшебной силой умирал его. Разгневался однажды за это на него бог вулканов и вызвал на битву. Сошлись они в поединке, и проиграл бог вулканов. Скрылся он тогда в верховьях реки Миэгава⁹⁹. С тех пор, говорят старожилы тех мест, нельзя ходить людям в те места.

⁹³ Соункё (от айн. «со ун пет» — «река, богатая водопадами») — название живописного ущелья протяженностью более 20 км в округе Камикава в центральной части Хоккайдо. Утесы, образующие ущелье, достигают высоты 200 м. По дну протекает река Исикари. Является популярным туристическим объектом.

⁹⁴ Хидака — см. примеч. 17 (к легенде 4).

⁹⁵ Хаэ — от айн. «хаи» — «крапива».

⁹⁶ Дайсэцу-дзан (яп. «большая снежная гора») — горный хребет в центральной части Хоккайдо протяженностью около 100 км. Частью хребта является потухший вулкан Асахи-дакэ высотой 2290 м — высочайшая вершина Хоккайдо.

⁹⁷ Паучи — от айн. «паучи» — «отравлять еду, убивать при помощи отравления», возможно связанного с «па» — «заразная болезнь (обычно оспа), инфекция, зараза» (Косарев, 2004). Ср. также фольклорный персонаж Паучикоро-куру — злокозненная женщина, подкладывающая людям отравленную еду.

⁹⁸ Дайсэцу-дзан — см. примеч. 96 (к легенде 23).

⁹⁹ Миэгава (от айн. «пийе» — «жир; лоснящийся») либо «пии пет» — «каменистая река») — река в центральной части Хоккайдо, приток реки Исикари.

А на склонах хребта Дайсэцу-дзан и поныне остается выжженное пространство, где вся земля красного цвета. Это, говорят, оттого, что приходит туда с небес отдохнуть бог грома.

25. Легенда о горе Рисир-фудзи, унесенной в море и ставшей островом

Давным-давно у селения Титосэ¹⁰⁰ недалеко от нынешнего города Саппоро¹⁰¹ возвышалась гора Рисир-фудзи¹⁰². В один из дней случилось под морским дном сильное землетрясение, и понеслась к берегу огромная волна цунами. Налетела она на берег и ударилась о величественную гору Рисир-фудзи. Не выдержала гора, сдвинулась с места и понеслась прочь, подхваченная могучей волной. По пути столкнулась она с Самаккинупури¹⁰³ — «лежащей горой», закрутила и опрокинула ее, затем поплыла на север вниз по течению реки Исикари. Вынесла ее река в море. Остановилась, наконец, гора и стала островом Рисир. А гора Самаккинупури у поселка Наганума¹⁰⁴ ныне называется Умаои-яма¹⁰⁵ — «гора, преследующая лошадей». Если по-

¹⁰⁰ Титосэ (яп. «тысяча лет») — город на юге Хоккайдо. В окрестностях города расположено озеро Сикоцу (айн. Сикот, см. примеч. 33 к легенде 8). Местность, в которой расположен город, в прошлом также называлась Сикот (от айн. «си кот» — «большая низина»). Японское название Титосэ связано с обилием журавлей в этой местности и происходит от древнего пожелания долголетия — «тысячу лет, как журавль, десять тысяч — как черепаха». Распространенный японский топоним.

¹⁰¹ Саппоро — крупнейший город и административный центр Хоккайдо. Расположен в южной части Хоккайдо на расстоянии около 40 км от побережья Японского моря — залива Исикари (см. примеч. 39 к легенде 9) и портового города Отару. Четвертый по численности населения (около 2 млн. человек) город Японии (после Токио, Иокогамы и Осаки), столица Зимних Олимпийских игр 1972 г. По поводу происхождения названия существуют следующие версии: 1. От айн. «саг» — «сухой», «поро» — «большой». Название могло быть связано с нехваткой воды в период сезонного обмеления реки Тоёхира, протекающей по территории города. 2. От айн. «сар(у) поро пет» — «река в широкой (болотистой) долине» — город расположен в частично заболоченной низменности, образованной рекой Исикари и ее притоками. Вторая версия вызывает сомнения, так как вариант написания, содержащий элемент «сару» или «сари», не зафиксирован в японских документах и картах данной местности.

¹⁰² Рисир (от айн. «ри сири» — «высокая земля, высокий остров») — вулканический остров в Японском море на расстоянии около 20 км от северо-западного побережья Хоккайдо. Протяженность с севера на юг 19 км, с запада на восток — 14 км. Представляет собой погруженный в море конус вулкана, поэтому при взгляде с высоты имеет форму почти правильного круга. Потухший вулкан Рисир-дзан, образовавший остров, имеет высоту 1721 м. Является популярным объектом восхождений. По сходству очертаний с горой Фудзи вулкан часто называют также Рисир-фудзи. В ясную погоду Рисир-дзан хорошо виден с российского острова Монерон, расположенного у побережья Сахалина. Легенда, возможно, отражает имевший место в реальности крупный природный катаклизм, оказавший огромное влияние на рельеф Хоккайдо и прилегающих островов, так как гора Рисир, согласно легенде, расположенная ранее на юге Хоккайдо, была унесена в море на огромное расстояние — более чем на 350 км к северу.

Можно предположить, что этим катаклизмом было крупное извержение вулкана в районе современного города Титосэ, случившееся около 40 000 лет назад. В результате извержения застывшие потоки лавы преградили русло реки Исикари, впадавшей до этого в Тихий океан, и заставили ее изменить направление течения в сторону Японского моря.

¹⁰³ Самаккинупури — возможно, от айн. «самакета» — «рядом, около», «саматки-но» — «в сторону, вбок».

¹⁰⁴ Наганума (яп. «длинное болото») — поселок в южной части Хоккайдо недалеко от г. Саппоро. Название является буквальным переводом с айнского Таннето, от «танне» — «длинный», «то» — «озеро, болото».

¹⁰⁵ Умаои-яма — гора высотой 275 м, высшая точка одноименной холмистой гряды на юге Хоккайдо. Японское название — Умаои-яма («гора, преследующая лошадей») представляет собой народную этимологию айн. «мау о и» — «место, изобилующее ягодами шиповника».

смотреть издали, то кажется, что она как бы перекручена. Это, как говорят, оттого, что в давние времена столкнулась она с горой Рисири-фудзи.

26. Дикий горный человек с гор Дайсэцу-дзан¹⁰⁶

В верховьях реки Исикари, на обоих ее берегах возвышаются крутые обрывы. Склоны их покрыты густыми зарослями, и трудно сквозь них пробраться человеку. В зарослях тех, говорят, живет дикий горный дух, и потому приближаться к ним опасно. Огромен этот дух ростом. На теле у него нет татуировок, которые так любят делать обычные айны. Рассказывают, что преследует он медведей и оленей, поймав же, раздирает их на части голыми руками и пожирает.

Еще этот горный великан очень любит курить табак, поэтому говорят, если увидишь, что он приближается, надо скрутить папиросу и закурить. Обрадуется он тогда и не причинит вреда.

27. Легенда о том, откуда пошло имя местности Абасири

В давние времена местность, которая ныне носит имя Абасири¹⁰⁷, называлась Чипасири, что означает «скала, найденная нами». Действительно, на берегу озера Абасири есть белая отвесная скала. Скала эта своими очертаниями похожа на стоящего человека в соломенной шляпе. Говорят, это оттого, что в ней воплотилось одно из божеств. Над этой священной скалой часто парили белые птицы и кричали: «Чипасири! Чипасири!» Так и люди со временем стали ее называть. А прошло еще время, и «Чипасири» превратилось в «Абасири».

28. Легенда о горе, унесенной в море и ставшей островом Ребун

В стародавние времена на острове Рисири¹⁰⁸ в море у берегов местности Тэсио¹⁰⁹ жила прекрасная богиня, никогда не знавшая мужчины. В один из годов вышло из берегов озеро Сикоцу¹¹⁰.

Хлынул поток воды, и был он таким сильным, что увлек с собой одну из гор в местности Титосэ недалеко от Саппоро¹¹¹. Несло эту гору течение до самого морского

¹⁰⁶ Дайсэцу-дзан — см. примеч. 96 (к легенде 23).

¹⁰⁷ Абасири — название города и округа на севере и северо-востоке Хоккайдо, выходящего к Охотскому морю (в настоящее время административный округ носит название Охэцуку от яп. «Охэцуку-кай» — Охотское море). Изначальное айновское название местности «чипа сири» означало «остров с алтарем». В легенде это название имеет скала на берегу одноименного озера. По другой версии так называлась скала Боси-ива («скала-шапка») в Охотском море, расположенная вблизи устья реки, вытекающей из озера. Божеству этой скалы поклонялись рыбаки, выходя на промысел. Со временем изначальный смысл был забыт, и название стало осмысляться, как «чи-па сири» (от «па» — «находить») — «земля, найденная нами». Позже оно приобрело форму «а-па сири» с тем же значением.

¹⁰⁸ Рисири — см. примеч. 102 (к легенде 25).

¹⁰⁹ Тэсио (от айн. «тесе у» — «место, где ткнут» либо «место, где плетут корзины») — название исторической провинции на северо-западе Хоккайдо, выходящей к Японскому морю. Вблизи территории провинции расположены острова Рисири и Ребун.

¹¹⁰ Сикоцу — см. примеч. 33 (к легенде 8).

¹¹¹ Титосэ, Саппоро — см. примеч. 100 (к легенде 25).

берега и вынесло в открытое море. К северу от острова Рисири она остановилась и стала островом, который ныне зовется Ребун¹¹².

Красавица-богиня, жившая на острове Рисири, увидела бога, который жил на горе, принесенной течением. Сильно испугалась она, убежала от страха и доплыла до самого Карáфуто¹¹³. Там превратилась она в гору Тоссо-сан¹¹⁴. С тех пор стали ту гору по-японски называть Онна-яма — «горой женщины».

29. Старая лисица из Сяри

Давным-давно в местности Сяри¹¹⁵, что по-айнски означает «местность, поросшая тростником», жила одна старая лисица. Днем она все время спала на крыше сарая в одном из рыбацких селений. Айны почитали эту лисицу как божество, и не было ни одного человека, который бы причинил ей вред.

Но вот однажды явился на рыбный промысел с проверкой чиновник-японец. Увидев лисицу, спящую на крыше сарая, решил он ее подстрелить из ружья, которым любил перед всеми хвалиться. Испугались айны и рассказали ему, что эта лисица — воплощенное божество и лучше ему отказаться от своего злого намерения. Остановили они чиновника, но тот все же не послушал их — подумал, что все это просто рассказни. Поднял он тогда ружье и взял лису на мушку. Но тут раз — и потух фитиль у ружья. Разозлился чиновник, снова запалил фитиль и прицелился, но раз — и снова потух огонь. Делать нечего.

Через несколько дней чиновник тихо подкрался к спящей как обычно на крыше сарая лисице и ударил ее дубинкой. Попал он ей по больному месту, закрутилась-завертелась лисица от боли, а потом покатила по крыше вниз и упала на землю. Но лишь коснулась земли, превратилась в птицу и улетела неизвестно куда.

Увидел все это чиновник, и стало ему очень страшно. Возвратился он в родные края, но с того вечера стал всего пугаться и страшиться так, что волосы дыбом вставали. Что бы он теперь ни делал, за что бы ни брался, все валилось у него из рук, и, в конце концов, уволили его за нерадивость с чиновничьей должности.

Однажды выстрелил он из ружья в пролетающую мимо птицу, но полетела пуля совсем не в цель, а куда-то в сторону и попала в проходившего мимо человека. Едва не стал тогда бывший чиновник повинен в убийстве. К счастью, рана оказалась лег-

¹¹² Ребун (от айн. «реп ун сири» — «остров (земля) в открытом море») — остров у северо-западного побережья Хоккайдо в 10 км к северу-западу от острова Рисири. Протяженность с севера на юг 29 км, с запада на восток — 8 км. На острове сохранились остатки тяси — айнских военных укреплений, сооружавшихся на вершинах холмов. Высшая точка острова — гора Ребун высотой 490 м. Изложенная в легенде история происхождения острова повторяет историю острова Рисири. Согласно преданию, оба острова были когда-то горами в области Титосэ на юге Хоккайдо и в результате природного катаклизма были вынесены водными потоками в море на огромное расстояние к северу-западу.

¹¹³ Карáфуто — японское название острова Сахалин. Происхождение названия традиционно выводится из айн. «камуи кар(а) пут я мосири» — «(большая) земля, сотворенная богами в устье реки» (т.е. реки Амур), с отпадением первого и последнего компонентов. Среди сахалинских айнов бытовало также название Янкемосири («земля, к которой причаливают»). У айнов Хоккайдо существовало название Карапто, которое, очевидно, является обратным заимствованием из японского языка.

¹¹⁴ Тоссо-сан — одна из вершин хребта Жданко в южной части острова Сахалин. Высота 607 м. По происхождению является, возможно, одним из японских вариантов айнского топонима «тук со» — «отвесная скала, обрыв» (см. также примеч. 92 о горе Цуссэ к легенде 22).

¹¹⁵ Сяри (от айн. «сар(а), сяр(а)» — «поросшая тростником болотистая долина» либо «сара и, сяра и» — «открытое место») — местность и поселок вблизи полуострова Сирэтоко (см. примеч. 53 к легенде 15) на северо-востоке Хоккайдо.

кой, и он избежал наказания. Говорят, что этот случай тоже был проклятьем, которая наслала на злого обидчика старая лисица.

30. Муж, одержимый оборотнем

В местности Сяри¹¹⁶, что в округе Китами¹¹⁷, жила старуха по имени Иперанке¹¹⁸. В молодые годы приключилась с ней такая история.

Каждый день ходила Иперанке в море охотиться на нерпу — тем они с мужем и жили. Один раз попалась ей необычная нерпа. Тело ее было покрыто пятнами, которые складывались в красивый, диковинный узор. На самом деле была то женщина-оборотень по имени Косюнпу¹¹⁹, вселившаяся в тело нерпы.

Эта Косюнпу немного погодя переселилась в мужа Иперанке, и стал тот всячески мучить и оскорблять жену.

Прошло время, и стало ей совсем тяжело — не могла она больше терпеть его каждодневных издевательств. Подумала Иперанке и поняла, что в мужа ее не иначе как вселился оборотень. Взяла она однажды вечером большой топор и притаилась у входа в дом. Через какое-то время послышался звук, будто кто-то собирался войти. Тогда размахнулась Иперанке и изо всех сил ударила топором туда, откуда шел звук. Не впустую пришелся удар — что-то будто свалилось на землю. Подобрала Иперанке упавшую вещь, видит — а это красивая женская рука. Спрятала она эту руку в надежное место.

На другой день пришла к ним в дом какая-то незнакомая женщина и, горько плача, проговорила: «Я Косюнпу — женщина-оборотень. Вселилась я в нерпу, которую ты добыла на охоте, а из нее переселилась в твоего мужа. Прошлой ночью отрубил ты мне руку. Сделаю я так, что твой муж не будет больше жестоко с тобой обращаться и никогда больше не учинит тебе никаких притеснений. Прошу тебя взамен лишь одно — отсечь руку у твоего мужа и дать мне взамен моей отрубленной руки».

Слушала Иперанке эти слова, и тут проснулась. Весь разговор оказался сном. Пошла тогда она посмотреть на женскую руку, которую спрятала прошлой ночью, смотрит, а руки-то и нет.

После этого, как и говорила во сне Косюнпу, перестал муж обижать жену и стал к ней добр, однако вскоре он умер. «Не иначе, забрала его Косюнпу», — думала Иперанке. Сама же Иперанке, как рассказывают люди, с тех пор до самой старости жила в достатке.

31. Скала Орокко у селения Уторо в местности Сяри

На пути из Сяри к мысу Сирэтоко на морском берегу есть селение под названием Уторо¹²⁰. В море напротив этого селения есть скальный остров. Скала, что на нем

¹¹⁶ Сяри — см. предыдущую легенду.

¹¹⁷ Китами — см. примеч. 68 (к легенде 17).

¹¹⁸ Иперанке — возможно, от айн. «ипе, ибе» — «еда, съестные припасы; есть, кушать» и «ранке» — «спускать вниз, сгружать, снимать сверху», т.е. «добывающая пропитание».

¹¹⁹ Косюнпу — слово зафиксировано в формах *kosumpu*, *kosumbu* (Добротворский, 1875) и переведено как «шаманный бог», а также в форме *koshimbu* с переводом «водяная дева, русалка» (Batchelor, 1905). Может быть связано с айн. «косинге» — «лгать, обманывать», «косина» — «привязывать, связывать» либо «сум (с префиксом ко-)» — «тонуть, быть смытым течением».

¹²⁰ Уторо (от айн. утуру чи-кусь «(мы) пройдем (поберемся) через это место») — местность на полуострове Сирэтоко, на побережье Охотского моря. Считается, что название связано с несколькими скалами, между которыми лежал путь в эти места. На территории местности имеется ряд важных объектов, связан-

возвышается, похожа на страшное чудовище. В давние времена на этом острове жили люди племени Орокко¹²¹.

Когда кто-то проплывал мимо острова на лодке, люди Орокко начинали кидать с высоких скал камни и бревна, останавливали лодки и грабили добро, которое везли люди. Так день за днем творили они свои злодеяния.

Сильно гневались айны из других селений и несколько раз пытались напасть на людей Орокко в ответ на их бесчинства, но сама природа дала им защиту. Скалы по берегам острова были почти отвесными и делали его неприступной твердыней. А сверху на нападавших летели камни и валуны, и те, каждый раз терпя неудачу, отступали.

Однажды вождь одного из селений задумал одну затею и созвал жителей селения. Темной ночью они собрали много водорослей, которые прибило к морскому берегу, соорудили из них чучело кита и сверху набросали на него рыбу, пойманную в ближайшей речке.

Прошла ночь, настало утро. Слетелись птицы, увидев так много рыбы, подняли шум и гам, стали летать туда-сюда и садиться на спину чучела.

Увидели это люди Орокко со своего острова и стали громкими возгласами передавать из уст в уста радостную весть: «Кит! Кит! К берегу прибило кита!» Спустились они на берег, подбежали к месту, где стояли их лодки. А под скалой сидели в засаде люди, которые соорудили чучело кита. Окружили они людей Орокко и всех их истребили.

С тех пор стали люди называть тот остров Орокко-ива — скалой Орокко.

Список сокращений

Косарев 2004 — Ajnu-nuša itaku-šomen Bronislav Pilsudski kari. Karaxtun itakhu. Айнско-русский словарь по Брониславу Пилсудскому. Сахалинский диалект. Около 6000 слов и выражений / Автор-составитель В.Д. Косарев // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. 2004. № 7. С. 207–449.

Список литературы

Добротворский М.М. Аино-русский словарь. Казань, 1875.

Ajnu-nuša itaku-šomen Bronislav Pilsudski kari. Karaxtun itakhu. Айнско-русский словарь по Брониславу Пилсудскому. Сахалинский диалект. Около 6000 слов и выражений / Автор-составитель В.Д. Косарев // Известия Института наследия Бронислава Пилсудского. 2004. № 7. С. 207–449.

Таксами Ч.М., Косарев В.Д. Кто вы, айны? М.: Мысль, 1990.

Batchelor J. Ainu-English-Japanese Dictionary. Tokyo: Methodist Publishing House; London: Kegan Paul, Trench, Trubner, Co., 1905.

ных с историей айнов, в частности, остатки тяси — оборонительных укреплений (см. легенду 19), а также археологические находки, относящиеся к культуре Бинитаи — части Охотской этнокультурной общности, распространенной в I тыс. до н.э. — начале II тыс. н.э. по побережью Охотского моря на Сахалине, в бассейне Амура, на Камчатке, Курильских островах, на севере Хоккайдо. Потомками Охотской культуры считаются нивхи на Сахалине и ительмены на Камчатке.

¹²¹ Орокко — по одной из версий, «люди Орокко» — это ороки (самоназвание ульта, уйльта), малочисленный в настоящее время тунгусо-манчжурский народ, проживающий в подавляющем большинстве на острове Сахалин. По другой версии, это айнский род, название которого, возможно, происходит от айн. «(у)рок ко» — «место, где (люди) сидят (живут) вместе». Скала высотой 60 м, о которой идет речь в легенде, в настоящее время носит название Оронко-ива.

Китамити Кунихико 北道邦彦. Айну-го тимэй-дэ таби суру Хоккайдо アイヌ語地名で旅する北海道 (Путешествие по географическим названиям Хоккайдо). Токио 東京: Асахи симбунся 朝日新聞社, 2008.

Сарасина Гэндзо 更科源蔵. Айну дэнсэцусю アイヌ伝説集 (Собрание айнских легенд). Саппоро 札幌: Кита сёбо: 北書房, 1971.

Сэндзюмин айну миндзоку 先住民アイヌ民族 (Айны — коренной народ) / Редактор-составитель Умэдзу Миёко. Токио 東京: Хэйбонся 平凡社, 2004.

Summary

Sarashina Genzo's *Ainu Densetsushu* ("A Collection of Ainu Legends").

Introduction, Selected Translations from Japanese
and Comments by E.E. Uzhinin

The article is a Russian translation of some Ainu legends from the book *Ainu Densetsushu* ('A collection of Ainu legends') by Sarashina Genzo, a Japanese poet and ethnographer born in Hokkaido. The legends are collected and recorded in various regions of the island of Hokkaido. The studies and papers on Ainu folklore published in Russian deal mainly with Sakhalin Ainu, so the material of the article could be interesting for ethnographers and folklorists in a comparative aspect. Besides that, Japanese influence experienced by the folklore of Hokkaido Ainu makes its study interesting in terms of the history of Japanese-Ainu contacts. Each legend is followed by the translator's comments.

З.А. Юсупова

**«Диван» курдского поэта Джафаи
(на диалекте горани).
Грамматическое описание**

Статья является продолжением работы по введению в научный оборот и исследованию языка письменных источников на южнокурдском диалекте горани, имевшем на протяжении нескольких столетий статус литературного языка Юго-Восточного Курдистана. Первая часть предлагаемой публикации, включающей подготовленную нами транскрипцию текста «Дивана» и образцы перевода газелей, опубликована в предыдущем номере ППВ¹. Настоящая же статья посвящена детальному синхроническому описанию морфологии текста «Дивана» Джафаи², результаты которого в сопоставлении с данными ранее исследованных «Диванов» — Маулави, Вали-Девана и Ранджури — будут проанализированы в запланированной итоговой публикации.

Ключевые слова: курдский язык, диалект горани, «Диван» Джафаи, исследование языка текста.

Морфологическая характеристика текста

Именные части речи

Существительное

Имена существительные в языке исследуемого источника обладают формами множественного числа, определенности-неопределенности, а также изафетной связью.

Показателем множественного числа является универсальный суффикс *-an*, за которым в соответствующих конструкциях могут следовать послелог, суффиксы определенности, неопределенности, а также глагольная связка. При имени с этим суффиксом глагол часто имеет форму единственного числа:

esrîn-an we taw ne çem mîêzo (с. 134)

слезы градом³ льются из [моих] глаз.

daîm geştmen we herd-an-ewe (с. 74)

[я] постоянно скитаюсь по [этим] холмам.

hezar-an-ê reuş erwañ siperdê (с. 151)

[о та, которой] тысячи влюбленных вверили [свою] душу.

se min cîa kerd we dîl da naî-an (с. 62)⁴

[судьба] разлучила [ее] со мной [и] обрекла сердце на страдания⁵.

¹ См.: Юсупова З.А. «Диван» курдского поэта Джафаи (XIX–XX вв.) на диалекте горани. Транскрипция текста, образцы перевода // ППВ. 2013. № 2(19). С. 18–43.

² В статье сохранена орфография текста источника.

³ Букв.: сильно.

⁴ В данном примере конечный гласный существительного *naî*-е слит с суффиксом множественного числа.

⁵ Букв.: дала сердцу стоны.

beġam min meġrûm bezm yar-an-im (с. 45)
однако я лишен праздника с друзьями.

Определенность выражается при помощи суффиксов *-eke* и *-e*.

1. Показатель *-eke/-ke* (при гласном исходе имени), не засвидетельствованный в ранее исследованных нами источниках, отмечен с существительными в функции как определения, так и определяемого:

şad bîm we didar diġdar-eke-y wêm (с. 77)
я был [безмерно] рад свиданию с моей любимой.
çun lûay lûa nûr dîde-ke-m (с. 57)
когда ты удалилась, из глаз моих ушел свет.
daîm wîrdmen dû ferde-eke-y to (с. 115)
[я] постоянно повторяю два твоих фарда.
fîşe-ke-y dîrext xemim se bêx kend (с. 54)
[она] с корнем вырвала древо моей печали.
bade-ke-y safit rey diġ merhemem (с. 58)
чистое вино твоей [любви] для сердца [словно] бальзам.

2. Показателем *-e* нерегулярно оформляется имя, детерминированное одним из указательных местоимений, за которым может следовать послелог:

ey derd-e girdiş penem qey kerden (с. 47)
эта боль совсем напугала меня.
çêşen tefawut ew deşt-e u beheşt-ø (с. 107)
какая разница [между] этой долиной и раем?
beġ ney dem-ø-da amat bido teskînim (с. 65)
может, в это мгновение твой приход успокоит меня.
bew baġa-y alat bew 'eyn mexmûr (с. 75)
[клянусь] этим прелестным станом, этими томными очами.
bew gonay letîf wêney lalewe (с. 78)
[клянусь] этими прекрасными ланитами, подобными [алым] тюльпанам.

Неопределенность, как и единичность, обозначается с помощью суффиксов *-ê* и спорадически — *-êw(e)*:

hamseran serdan ne diġda derd-ê
çi derd-ê derd-ê 'eceb piġ gerd-ê (с. 151)
друзья, сердце моё посетила [такая] боль,
что за боль? — удивительная боль, полная...(?)
new demda we diġ sigûr-ê yawa (с. 72)
в это мгновение сердце моё настигла [такая] радость.
pensey şadîm şikesten berd-ê (с. 151)
пальцы стопы моей радости разбиты одним камнем.
saqî çun dem-ê-n dûr se badetîm (с. 154)
виночерпий, как давно я отлучен от твоего вина.

В последнем из приведенных примеров показатель *-ê* входит в состав наречного слова.

В тексте отмечен пример, в котором показатель *-ê* следует за именем в форме множественного числа, выражая, таким образом, *неопределенную множественность*:

hezar-an-ê reyş erwaġ siperdê... (с. 151)
тысячи [влюбленных], вверивших ей свою судьбу...

Как свидетельствует текст, имя, оформленное показателем *-ê*, может определяться придаточным предложением, и тогда оно несет в себе значение определенной единичности:

deşt-ê ke diîber pêşda kero geşt
 çêşen tefawut ew deşte u beheşt (с. 107)
 поле, по которому прогуливается любимая, —
 какая разница между этим полем и раем?
 diîsoz-ê çun to nimegno desim (с. 136)
 сострадалец, подобный тебе, не встречается мне.

Показатель неопределенности *-êw(e)* отмечен всего в трех случаях в составе связочного предложения, в двух из которых оформленное им имя употреблено в изафетном словосочетании в функции определения и в одном — как наречное слово:

çend kes girodey îşaret-êw-en
 çend hezar bendey îbaret-êw-en (с. 147)
 сколько человек являются пленниками одного [твоего] намека,
 сколько тысяч [влюбленных] являются рабами одного твоего слова.
 xeyl-êw-en xedeng mujgan xunrêz... nedan ne cergim (с. 157)
 как давно стрелы [твоих] кровавых ресниц не пронзали мою душу⁶.

Местоимения

Личные местоимения, выступающие в предложении в разных функциях, включая предикативную, представлены формами:

Единственное число		Множественное число	
1-е л.	min	1-е л.	ême
2-е л.	to	2-е л.	не отмечена
3-е л.	ew	3-е л.	не отмечена

Примеры:

rey to zîrey cam, rey min kizey gam (с. 162)
 тебе [желаю] звон бокалов, себе — жжение ран.
 meker gozer we me'way ew-da (с. 70)
 не проходи через его прибежище.
 teqîban ce hâl ême bêxeber (с. 41)
 соперники в неведении о нашем положении.
 her to-nî tebîb derdan we taqî (с. 86)
 только ты единственная целительница моих страданий.

Личные энклитические местоимения, служащие для выражения атрибутивных и объектных отношений, зафиксированы в формах:

Единственное число		Множественное число	
1-е л.	-(i)m	1-е л.	-man
2-е л.	-(i)t	2-е л.	-tan
3-е л.	-(i)ş	3-е л.	-şan

⁶ Букв.: печень.

В атрибутивной функции местоименная энклитика примыкает непосредственно к определяемому слову. Если к последнему имеется другое определение в виде самостоятельной лексической единицы, то энклитика следует за ней:

şadı-tan tamam şiyen we taġan⁷ (с. 124)
ваша радость полностью расхищена.
îste aman wadey memaġ-im (с. 39)
[вот] теперь наступила пора моей кончины.
derûn-im badey wesġ-iş noşawe (с. 38)
душа моя испила чашу соединения с ней.
kes ne dam-şan xelasî-ş nîyen (с. 61)
нет никому спасения от их [любовных] сетей.
lêw yaqutsa-t quwetim berden (с. 42)
твои подобные яхонту губы лишили меня сил.

Текст дает примеры употребления энклитики в атрибутивной функции в составе посессивной конструкции:

rêşanı-ş şadı wene-ş miwaro (с. 77)
от её чела струится радость.
min dûrîy azîz sakinîm senden (с. 159)
разлука [с] любимой отняла мой покой.
dîdekey mest-iş diġ xeste bî rê-ş (с. 92)
[мое] сердце изранено её хмельными глазами.
kes ne dam-şan xelasî-ş nîyen (с. 61)
нет никому спасения от их сетей.

В объектной функции энклитика примыкает к соответствующему предлогу или к глаголу:

diġ buġbuġasa perê-ş şeyda bî (с. 98)
сердце, подобно соловью, обезумело из-за неё.
reumane rê-man bider reumane (с. 95)
[о виночерпий], подай нам чашу, чашу [с вином].
do'ay min daġm kero-t ser nigûn (с. 139)
[пусть] моя молитва постоянно низвергает тебя.

В предикативной функции энклитика стоит перед глагольной связкой:

zarî-ş-en esrîn dîde-ş we tawen (с. 103)
[оно] рыдает, из глаз его потоком льются слезы.
daġm geşt-m-en we herdanewe⁸ (с. 74)
я постоянно блуждаю по холмам.

Указательные местоимения, имеющие только форму единственного числа, характеризуются адъективным и субстантивным употреблением.

Местоимения *ew* и *ey*, образующие в сочетании с предлогами слитные формы — *bew* < *be+ew*, *new* < *ne+ew*, *wey* < *we+ey*, *ney* < *ne+ey*, отмечены в тексте в атрибутивной функции. При этом определяемое такими местоимениями имя может оформляться показателем определенности *-e* (см. выше):

bew baġay aġat bew 'eyn mexmûr,
bew gonay guġreng bew cebhey piġ nûr... (с. 75)

⁷ Букв.: ушла в разграбление.

⁸ Букв.: постоянно прогулка моя по холмам есть.

[клянусь] этим прелестным станом, этими томными очами,
этим розовыми ланитами, этим полным сияния челом...
çêşen ney demda perê-man serdan (с. 55)
что [это] они посетили нас в это время?
wey çend ferdewe horderûn awaz (с. 128)
с помощью этих нескольких фардов я произнесу...
şew u to ce taw êş ey derd-e
wîrd zwanim bîyen wey ferd-e (с. 141)
день и ночь из-за нестерпимой боли, [причиняемой] этой печалью,
моя молитва превратилась в этот фард...

Текст дает редкие случаи использования указательных местоимений *ye* и *em* соответственно в субстантивном и адъективном значениях:

maweran ew yad cefayî xembar
em kuîm u ew fem dos wefadar (с. 101)
[они] напоминают опечаленному Джафаи
эти ланиты и эти уста верной возлюбленной.
ye saray хотен we naf awaşen (с. 44)
это твой дворец, наполненный⁹ благовониями.

Местоимения *ed* «это(т)» и *ad* «тот», нередко используемые параллельно, отмечены в субстантивном употреблении:

ad demax diî perдах kerdewe
êd soz yaran hem awerdewe (с. 73)
тот успокаивал сердца влюбленных,
этот вызывал страсть [в сердцах] влюбленных.
her êd miwanan leyl u neharan (с. 160)
они все повторяли это [и] ночью, и днем.
ad şad we meşam hexaîey muşkin (с. 73)
тот рад аромату благоухающей газели.
îradeş êd-en¹⁰ bikero guzer (с. 41)
[она] намерена пройти [мимо него].

В приведенном ниже примере синонимом местоимения *ad* выступает местоимение *ew*:

herka ew lûa her ewsa êd şo (с. 88)
едва тот ушел, тут же ушел и этот.

Местоимение *ane* «это» отмечено только в одном случае:

ane 'eks min weneş dan ueqîn (с. 108)
это мое отражение придало ей уверенность.

Возвратно-личные местоимения, зафиксированные только в формах единственного числа 1 л. — *wêt*, 2 л. — *wêt* и 3 л. — *wêş*, представлены в функциях разных членов предложения:

nûrîn mikerd wêş ne gird neharda (с. 45)
сама [она] сияла весь день.
wêm kerûn we fiday şay enwer (с. 37)

⁹ Букв.: заселенный.

¹⁰ Букв.: намерение её есть.

[я] принесу себя в жертву [этой] царице с сияющим челом.
 badey wesî wêş da pêw we kefaf (с. 40)
 чашу своей любви она отдала мне сполна.
 wêt mizanî diîzedey tîr ton (с. 54)
 [ты] и сама знаешь, [что он] пронзен твоей стрелой.
 wêt lader ne bezm perî tûxsaran (с. 71)
 ты отойди от празднеств [красавиц] с ликом пери.

В тексте отмечены случаи оформления определяемого возвратно-личным местоимением имени формантом *-e*, который может быть истолкован как показатель определенности:

ay we bê yaran sergerdan-e wêm
 me hrûm seyran hamferdan-e wêm (с. 59)
 [о я, постоянно] скитающийся без любимых,
 лишенный [возможности] видиться с друзьями.

Определительные местоимения — *her*, *heryek* «каждый, всякий», *gird/girdîn* (редко) «все», *gişt* «весь», «все», *temat* «все» — отмечены в адъективном и субстантивном употреблении:

her sat we terzê cîlwe minimana (с. 47)
 каждый час [она] представлялась иным образом.
 her yek we terzê xem perêt weran (с. 114)
 каждый [из них] грустит по тебе на свой лад.
 berşî ce sîneş gird hesûdî u kîn (с. 54)
 из его груди вырвалась вся зависть и злоба.
 pecatim mibo ce girdîn mîhen (с. 48)
 [может, тогда] будет мне спасение от всех испытаний.
 şêwet şêwuyan şadî gişt lûan (с. 36)
 твоя уловка расстроена, и радость вся ушла.

Неопределенные местоимения *kes(ê)* «кто-то», *yekê* «кто-то», «некто», *şêwê* «что-то» имеют субстантивное употребление:

sîway to xeyal kesê-m nekerden (с. 76)
 ни о ком другом, кроме тебя, я не мечтал.
 yekê goş we saz weşawaz keyl
 yekê mikero şew u to rabos¹¹ (с. 36)
 кто-то опьянен приятными звуками саза,
 кто-то день и ночь предается молитвам.
 şêwê xem cem kerd reşew kerd hoşim (с. 68)
 что-то опечалило¹² [меня], расстроило мои чувства.

Вопросительные местоимения *kê* «кто?», *çî/çî* «что?», «что за?», *çêş* «что?», *kat* «какой?»:

kê çun min heway sefa hezar îngit kerd (с. 86)
 кто еще, как я, испытал по тебе тысячи мук?
 çî wadey heway sefa kirdinen (с. 56)

¹¹ Букв.: припадает к стопам.

¹² Букв.: накопило во мне печаль.

какое теперь время жаждать веселья?
 çêş-en miwînpûn hay ne matemda (с. 36)
 что [это] я вижу тебя в такой печали?
 kam diî ce nuqî neqî ew şîrîn... (с. 162)
 какое сердце...¹³
 murx diî bey dan gunaşan çîyen (с. 66)
 в чем [же] вина птицы сердца от [этих] зерен?

Отрицательные местоимения *kes* «никто» и *hiç* «никакой» засвидетельствованы в предложениях с глаголом в отрицательной форме:

negirten ten hiç henaseserdê (с. 151)
 тело не испытало никакой страсти.
 kes ce damîşan xeîaşîş nîyen (с. 66)
 нет никому спасения из её сетей.
 sîwey to niyen kes fişyad řesim (с. 136)
 нет никого, кроме тебя, [кто бы] пришел мне на помощь.

Предлоги и послелогои

Предлоги представлены тремя группами: простыми, сложными, отыменными, используемыми как самостоятельно, так и в сочетании с послелогоми.

Первую группу составляют предлоги: *ce*, *ne*, *be/we*, *bê*, *ta*, отличающиеся широкой употребительностью, а также редко используемый предлог *ew*.

Предлог *ce* выражает главным образом *исходность* (с послелогом *-ewe/-we* и без него), и, редко, — место действия (с послелогом *-da*):

endamim temam azad bi ce derd (с. 110)
 мое тело полностью освободилось от страданий.
 derûn piş ce xem diî ce meram dûr (с. 37)
 душа полна печали, [а] сердце далеко от желаний.
 ce azarit derd wêm ce wîr şîyen (с. 113)
 из-за твоих страданий я позабыл о своих муках.
 ce zîdegî wêm temam bêzarim (с. 80)
 моя жизнь совсем опостылела мне.
 des we pişey ce mey keyl-ewe... (с. 148)
 с чашей, полной вина, в руке [обойди их].
 sew mekane-da bew tîr u bew keman... (с. 45)
 на этом месте, с этой стрелой [и] с этой тетивой...

Предлог *ne* как в самостоятельном употреблении, так и в сочетании с послелогом *-da* обозначает место (в прямом и переносном значениях):

rase sa girten yadit ne derûn (с. 73)
 так память о тебе заняла место в [моей] душе.
 n-ey weht fênik wadey subh seher... (с. 4)
 в это прохладное время утренней поры...
 n-ey dem-da we diî sirûrê yawa (с. 72)
 в это мгновение сердце посетила [такая] радость.
 çêşen miwînpûn hay ne matem-da (с. 36)
 что [это] я вижу тебя в такой печали?

Отмечены редкие случаи использования предлога *ne* при указании на исходность и направление:

esrînan we taw ne çem miñêzo (с. 134)
слезы градом льются из [моих] глаз.
dest meylîş da new zuîf deste (с. 119)
[он] протянул руку желания к копне [её] локонов.

Предлог *be/we* служит для выражения определенности, совместности и адресата действия (сочетается с послелогом *-ewe*):

dîl we tamam xalî bî ce xem (с. 120)
сердце полностью освободилось от печали.
wêş řazanewe we xişîl şîrîn (с. 53)
[она] украсила себя прелестными украшениями.
çun bulbuî b-ew guî heylê diîşadim (с. 123)
подобно соловью, я безмерно рад этому цветку.
beî b-ew zam-ewe bişûn we mehser (с. 120)
может, с этой раной я отправлюсь на Судный день.
b-ew ebroy reywest çun hîlal-ewe (с. 78)
[клянусь] этими сросшимися бровями, подобными молодому месяцу.

Предлог *ew*, обозначающий направление, отличается редким употреблением. Отмечен с глаголами направленного действия с постпозитивным объектом направления:

çay zenexdanit wist ew çay xem (с. 42)
ямка на твоём [прелестном] подбородке опечалила [меня]¹⁴.
to heway luat berden ew derûn (с. 69)
ты возжелала покинуть [меня]¹⁵.
maweran ew yad seafayî xembar (с. 101)
[они] напоминают¹⁶ [любимых] опечаленному Джафай.

Предлог *bê*, указывающий на отсутствие чего-либо, может сочетаться с предлогом *we*:

kê we des awerd guî bê nêş xar (с. 60)
кто сумел взять розу, не [испытав] острия шипов?
sew bone haîay dîdet bê nûren (с. 67)
по этой причине глаза твои пребывают без света.
azîz tîfl dîl imşew bê xawen (с. 103)
любимая, дитя [моего] сердца этой ночью пребывает без сна.
heyfen we bê kam se yaran taq bam (с. 157)
жаль разлучаться с любимыми, не [получив] удовлетворения¹⁷(?).

Предлог *ta* — также при возможном сочетании с предлогом *we* — указывает на предел в чем-либо:

ay dîay baîay aîay cîlweger
bî we beîay dîl ta we roy mehser (с. 75)

¹⁴ Букв.: бросила в яму печали.

¹⁵ Букв.: ты желание своего ухода внесла в душу.

¹⁶ Букв.: приносят в память.

¹⁷ Букв.: без удовлетворения.

увы, созерцание [её] прекрасного стана
 стало бедой [для] сердца до [самого] Судного дня.
 esizay ten we tîr qezay bêbeha
 pare pare bo ta we întîha (с. 46)
 [пусть мое] тело стрелой бесценного рока
 будет вконец растерзано¹⁸.
 henî ta merdan meker naşadim (с. 123)
 отныне до [самой] смерти не лишай меня радости.

Сложные предлоги представлены двумя подгруппами:

1) *pê, tê, lê, cê*, представляющие собой застывшие сочетания простых предлогов с обобщенно-личным энклитическим местоимением *-ê*;

2) *peu, perê, çenî, pepe, wene*, состоящие из простых предлогов и, как можно полагать, послелогов и указательных местоимений.

Предлоги первой подгруппы употребляются только с энклитическими местоимениями, выступающими в функции косвенного объекта. Могут сочетаться с послелогом.

Предлог *pê* — наиболее употребительный, служит для обозначения направления, инструментальности и места:

peumane pê-man bider peumane (с. 95)
 вина, подайте нам вина [любви].
 badey wesl wêş da pê-m we kefaf (с. 40)
 чашу своей любви она отдала мне сполна.
 dîdekey mestiş dîl xeste bî pê-ş (с. 40)
 [мое] сердце изранено её томными очами.
 am-o-şo kerdên pê-ş-da yend meynet... (с. 106)
 его сердце перенесло¹⁹ столько бед.

Предлог *tê* отмечен только в сочетании с локативным послелогом *-da*:

fîkr dinyay dûn tê-ş-da nemano (с. 97)
 [пусть] в нем не останутся мысли об [этом] презренном мире.
 sabiten tê-ş-da 'ilm dîldarî (с. 130)
 в нем достаточно любовной науки.

Предлоги *lê* и *cê*, выражающие направление, в тексте используются крайне редко (всего в трех случаях):

mer cîlwey semaî azîz nedan lê-t (с. 124)
 разве сияющая красота любимой не дарована²⁰ тебе?
 her sat we sed terz cêm behaneson (с. 103)
 каждый час он придирается ко мне по сотне причин²¹.

Предлоги второй группы, отмеченные как в самостоятельном употреблении, так и с местоименной энклитикой, с послелогом не сочетаются.

Предлог *peu* (широко употребительный) обозначает причину, цель, объект, ради которого осуществляется действие; отмечен без послелогов:

dîdem peu dînit şîyen we telef (с. 83)
 мои глаза погибли, лицезрея тебя.

¹⁸ Букв.: искромсано на части.

¹⁹ Букв.: по нему пришлось столько бед.

²⁰ Букв.: не дана.

²¹ Букв.: на сто ладов.

ahûan pey dîn dîdeket h̄esretmend (с. 84)
газели печалются при виде твоих [прекрасных] очей.
gîan amade pey fîdayî dîlber (с. 36)
душа [моя] готова пожертвовать собой ради любимой.
pey to zîfeû sam pey min kizey zam (с. 156)
[пусть] тебе [будет] звон чаш, [полных вина], [а] мне — стоны [от] ран.

Предлог *perê*, также отличающийся широкой употребительностью, обозначает направление, цель и назначение. Функционально близок к предлогу *pey*:

çêşen ney demda perê-mak serdan (с. 55)
отчего [это] они посетили меня в это [самое] время?
dîl bulbulasa perê-ş şeyda bî (с. 98)
сердце, подобно соловью, обезумело из-за неё.
fêfîqan perê-t girdîn xatirêş (с. 114)
все друзья из-за тебя [пребывают] в страданиях.

Текст дает единственный пример использования указанного предлога с полными личными местоимениями в функции косвенного объекта:

sefa perê min sefa perê to (с. 91)
[пусть] мне [будут] страдания, [а] тебе — наслаждение.

Предлог *çenî* (наиболее употребительный) служит для обозначения различных оттенков совместности действия:

dîdem şî ne haq çenî dîdey bext (с. 104)
мои глаза вместе с глазами [моего] счастья погрузились²² в сон.
xasit kerd feqîb paset kerd çenî-m (с. 102)
[о] соперник, ты хорошо сделал, так поступив со мной.
sa felek henî çenî-t çeş waçûn (с. 132)
итак, судьба, что же еще сказать тебе?²³

Зафиксирован пример, в котором *çenî* употреблен в качестве наречного слова:

sa he çenî yawûn we mehzet (с. 37)
теперь давай вместе отправимся в [это] присутствие.

Предлоги *rene* и *wene* отмечаются редкой употребительностью:

binimane rene-m ew çîhrey nûrîn (с. 145)
покажи мне этот сияющий лик.
minimano rene-t rêşanî rîg nûr (с. 79)
[она] покажет тебе [свой] полный сияния лик.
rêşanîş şadî wene-ş miwaro (с. 77)
из её чела лилась радость.
ane 'eks min wene-ş dan yeqîn (с. 108)
это мое отражение придало ей уверенность.

Отыменные предлоги

Отыменные предлоги (изафетные, безызафетные), характеризующиеся разной степенью грамматикализации, преимущественно употребляются с первичными предлогами, уточняющими их значения, и могут принимать послелоги. Управляемый этими предлогами косвенный объект может быть выражен местоименной энклитикой.

²² Букв.: ушли.

²³ Букв.: о чем теперь поговорить с тобой.

Предлог *ser* (тж. *ne ser, we ser, be ser*), отмеченный с послелогами *-ewe* и *-da*, обозначает нахождение, совершение действия на, по поверхности предмета, а также движение к чему-либо.

Предлог *la(y)* (тж. *ce lay, we lay*) обозначает нахождение у, возле предмета, направление к лицу или к предмету.

Предлог *beyn* — «между».

Предлог *toy* (тж. *ne toy, pey toy, we toy, ew toy*) указывает на нахождение внутри чего-либо, движение вовнутрь чего-либо.

Предлог *sîway* имеет значение «кроме», «помимо».

Предлог *tenxway* имеет значение «вместо».

Предлог *ne wer* обозначает нахождение перед чем-либо.

Предлог *we ray* указывает на нахождение под чем-либо.

Предлог *ew zon* имеет значение «следом», «за».

Предлог *ce řîy* обозначает причину.

Предлог *ew pêş* см. *ne wer*.

Глагол

По своей структуре зафиксированные глаголы делятся на простые (первичные), приставочные, суффиксальные и сложноименные, состоящие из имени и вспомогательного глагола.

Простые глаголы

По типам образования основы прошедшего времени простые глаголы делятся на пять групп:

1. Глаголы с прошедшей основой на *-a* (наиболее употребительные), включающие как переходные, так и непереходные глаголы.

1.1. К *переходным* относятся глаголы: *da* «давать», *ferma* «приказывать», «изволить», *kaġa* «пахать», *kêşa* «тянуть», *maġa* «тереть», *nimana* «показывать», *niwîsa* «писать», *poşa* «пить», *raşa(?)*, *persa* «спрашивать», *pêka* «попадать в цель», *poşa* «покрывать», *têza* «наливать», *sana* «получать», *sawa* «тереть», *saza* «создавать», *şana* «трясти», *şêwna* «разорвать», «разрушать», *şikawa* «ломать», *tawa* «мочь», *wana* «произносить», «читать», *zana* «знать», *wîaga* «проходить».

1.2. *Непереходные* включают глаголы *ama* «являться», «приходить», *dara* «обладать», *dîa* «смотреть», *êşa* «болеть», *gêġa* «бродить», *lîa* «уходить», *naġa* «стонать», *tîma* «ослабевать», *uawa* «достигать», *xêza* «подниматься», *xîgoşa* «вопить», «кричать», *waġa* «литься»²⁴.

2. Глаголы с прошедшей основой на *t-*:

2.1. *Переходные*: *ast* «оставлять», *dît* «видеть», *gest* «кусать», *girt* «хватать», «получать», *kîast* «отправлять», *kuşt* «убивать», *řeşt* «проливать», *şineft* «слышать», *wîst* «класть», *wat* «говорить», «сказать».

2.2. *Непереходные*: *çeşt* «испытывать», *keft* «падать», *nîşt* «садиться», *řest* «избавляться».

3. Глаголы с прошедшей основой на *-d-*:

3.1. *Переходные*: *awerd* «приносить», *berd* «уносить», «брать», *kend* «копать», *kerd* «делать», *send* «получать», *şend* «посылать (стрелу)», *siperd* «поручать».

3.2. *Непереходные*: *mend* «оставаться», *merd* «умирать», *wîerd* «проходить».

²⁴ Перевод глаголов дан в зависимости от контекста.

4. Глаголы с прошедшей основой на *-ya*, представленные только непереходными глаголами: *bêzu* «вызывать неприязнь», (*hog*) *kînu* «рваться», *kuşu* «гаснуть (о свечах)», *rêku* «быть пронзенным», *soçu* «гореть», *şêwu* «разрушаться, расстраиваться», *şîu* «быть должным», *xetu* «сгибаться», «согнуться», *zîu* «звенеть».

5. Глаголы с прошедшей основой на *-î*: переходный *dî* «видеть» и непереходные *bî* «быть», *şî* «идти», «уходить».

Суффиксальные глаголы

Суффиксальные глаголы, в образовании которых используется суффикс *-ewe/-we*, представлены небольшой группой: *awerd-ewe* «приносить», *berd-ewe* «уносить», «отбирать», *hona-we* «сочинять», *gest-ewe* «кусать», *řazan-ewe* «украшать», *řest-we* «избавляться», *xêza-we* «подниматься», *werdan-ewe* «отпускать» и др.

Приставочные глаголы

В образовании приставочных глаголов принимают участие составляющие небольшую группу приставки *hor-*, *ber-*, *la-*, *wer-*: *ber-şî* «выходить», *hoř-dan* «поднимать», *hog-kînu* «быть вырванным (с корнем)», *hog-řeza* «подниматься», *hog-da* «поднимать», *la-da* «отбрасывать», *la-ber* «отстранять», *wer-da* «отпускать», «освободить».

Образование глагольных форм

Настоящее-будущее время изъявительного наклонения как переходных, так и непереходных глаголов состоит из префикса *mi-/m-*, *me-* (редко), в отрицательной форме осложненной префиксом *ni-/n-*, и личных показателей, присоединяемых к основе настоящего времени глагола:

hersat we terzê cîlwe mi-nîman-o
řian u diř ce gird 'aşıqan san-o (с. 147)
 каждый час [она] по-разному демонстрирует [свою] красоту,
 отбирая душу и сердце у всех влюбленных.
wêt mizanî diřzedeş tîr ton (с. 54)
 ты и сама знаешь, [что] он пронзен твоей стрелой.
diřsozê çun to ni-me-gin-o desim (с. 136)
 [мне] не встречается²⁵ такой верный друг, как ты.
rêşaniş řadî weneş mi-war-o (с. 77)
 от её чела струится радость [её чело радость из него льется].
m-aşan xeyalîr we diř awerden (с. 68)
 говорят, [ты] воплотил свою мечту.
nîmez řêş waço halîş řenî bo (с. 108)
 [я] не знаю, что [она] скажет, каким будет её состояние?

Как видим, в последнем из приведенных примеров формообразующая приставка отсутствует.

Как свидетельствует материал, некоторые глаголы с начальным сонорным гласным *w* в указанной форме теряют его. Ср. *m-aşan* < *mi-waşan*, *maro* < *m-awer*.

Настоящее-будущее время сослагательного наклонения (конъюнктив I) как переходных, так и непереходных глаголов состоит из факультативного префикса *bi-/b-*, основы настоящего времени и личных показателей. Отрицательная форма образуется с помощью префикса *-ne/-n-*:

beř derûniş mest badeş saqî bo
řenî meuxwaran ey ferde wano (с. 128)

²⁵ Букв.: не достается.

может, [тогда] душа его захмелеет от чаши виночерпия
и [тогда] вместе с пьющими [это вино] он произнесет этот фард.
beĭ bew zamewe bi-şûn we meĥşer (с. 120)
возможно, с этой раной [на сердце] я отправлюсь на Судный день.
beĭ ney dem amat bi-da teskînim (с. 120)
может быть, в это мгновение твой приход даст мне успокоение.
ne řay seferda ne sa ne-man-o
bitawo ‘ewdet kero çenî to (с. 54)
[надеюсь], она не останется в этом путешествии
и сможет вернуться вместе с тобой.

Повелительное наклонение образуется от основы настоящего времени с помощью факультативного префикса *bi-/b-* и личных окончаний: 2 л. ед.ч. *-e* (может отсутствовать) и 2 л. мн.ч. *-de*. В приставочных и сложноименных глаголах формообразующий префикс часто опускается. Отрицательная форма образуется с помощью префикса *ne-/n-*:

bi-nîş-e diġşad řaĥet u weşkeyf (с. 83)
[ты] присядь радостным, спокойным и веселым.
dexĭl waç-dê ĥaliş çî tewren (с. 134)
молю [вас], скажите, каково её состояние?
henî ta merden me-ker naşadim (с. 123)
[прошу], не огорчай меня до [моей] смерти.
dîle dey ne ĥaw xefet bêdar be
cefaýî sa baĭ çemanit horder (с. 41)
[о] сердце, проснись от печального сна,
[о] Джафаи, приоткрой [наконец] свои глаза²⁶.
b-awer-e perêĥ gîan fiday to (с. 135)
принеси мне [все это], да стану я твоей жертвой.

Ср. варианты употребления последнего глагола в форме повелительного наклонения: *b-awer* (с. 135) и *bar-e* (с. 39).

Заметим также, что глаголы *ama* «приходить» и *şî* «уходить» имеют форму повелительного наклонения — соответственно, *bo* «приди», *(bi) şo* «уйди», «ступай».

Глагол *na* «класть», «ставить» также образует форму повелительного наклонения неправильно: *bi-nîer* (с. 79).

Простое прошедшее время непереходных глаголов состоит из прошедшей основы и личных окончаний. Отрицательные формы имеют показателем префикс *ne-/n-*:

çun to lûa-y lûa nûrî dîdekem
amawe am-ay berguzîdekem (с. 57)
когда ты ушла, ушел свет из [моих] очей,
и вернулся, [когда] ты пришла, моя единственная.
şadî şî perêĥ ne-mend beşaret (с. 73)
радость ушла, не доставив тебе вести.
dîdem şî ne ĥaw çenî dîdey bext (с. 104)
мои глаза уснули вместе с глазами [моего] счастья.
nîşt we serînim bî we firayadřes (с. 110)
[она] уселась у моего изголовья, оказавшись моей спасительницей.

²⁶ Букв.: крылья (т.е. веки) своих глаз приподними.

Переходные глаголы, в отличие от непереходных, в качестве личных показателей могут иметь как личные окончания, так и (реже) местоименную энклитику. При наличии во втором случае прямого объекта выражающие лицо и число субъекта действия энклитики примыкают к данному объекту:

rey çêş ney demda ey keyde kerd-î
 jar derd we diĀ aşiqan werd-î (с. 144)
 отчего ты в этот момент проявила коварство
 [и] вынудила влюбленных испить яд разлуки.
 hay feĻek dĻsan çerxê werdewe
 ten we yaney meynet berdewe (с. 132)
 вот судьба [моя] свершила еще один круговорот
 [и] снова унесла мое тело в дом печали.
 xas-it kerd řeqĻb pase-t kerd çenĻm (с. 102)
 правильно ты сделал, соперник, [что] так поступил со мной.
 derĻnim badey wesĻ-iş noşawe
 libas mestiş disam poşawe (с. 18)
 душа моя [опять] испила чашу соединения с ней
 [и] снова облачилась в платье печали.
 реуманиş řikawa-y ne-da-t реуманê (с. 95)
 ты нарушила [данную] ему клятву, [а] другой клятвы не дала.
 bextim ce naka horda baĻ çem (с. 104)
 теперь мое счастье приоткрыло глаза.
 m-ama-m derĻn soz bê endaz (с. 85)
 [и] душу мою [часто] посещала безграничная печаль.
 mi-nĻmana-y penem ne her subh u řam
 gonaу gul řeng semĻnit çun sam (с. 85)
 каждое утро и вечер ты показывала мне
 свои подобные розе ланиты [и] лицо, [нежное], как стекло.

Перфект непереходных глаголов состоит из основы прошедшего времени и глагольной связки соответствующего лица и числа. *Переходные глаголы* содержат прошедшую основу, связку в форме 3 л. ед.ч. и личные показатели, выраженные как личными окончаниями, так и местоименной энклитикой, которая при наличии прямого объекта перемещается к нему. Отрицательная форма имеет показателем префикс *ne-*:

reşewĻt řahĻd derdĻ bê dewan
 řewet řewya-n řadĻt giřt lĻa-n (с. 36)
 твое замешательство — свидетельство бесконечных страданий,
 твой лик расстроен, [так как] радость вся ушла.
 xêĻxaney xeman koç-řan kerd-en
 ser êĻ řadĻ teřřĻf awerd-en (с. 52)
 шатры печали [уже] откочевали,
 [и] радость навестила [кочующее] племя.
 sew sawe badey ‘eşq to-m werd-en
 sĻway to xeyaĻ kesê-m ne-kerd-en (с. 80)
 с того мгновения [я] испил чашу вина твоей любви,
 [и] ни о ком другом я [уже] не мечтал.
 ne-berd-en-it nam řex sefaуĻ (с. 142)
 [но] ты ни разу не упомянула имя шейха Джафаи.

Плюсквамперфект состоит из причастия прошедшего времени смыслового глагола, вспомогательного глагола *bî* «быть» в форме простого прошедшего времени соответствующего лица и числа:

bê kes bê tebîb kefte-bî-m tencûr
derdim ce deway şafî bî mehcûr (с. 140)
одинокий, без [своей] целительницы пребывал я в тоске,
[и] мое страдание нуждалось в средстве исцеления.
kewkebim tulû', kerde bî zuhûl
dirext bextim bew esiî we tûl
ewsa bê qeza kende-bî-ş usûl (с. 89)
моя звезда забыла появиться, [и],
тем самым, минуя судьбу, [она]
с корнем и ветвями вырвала с ней связь(?).
nişte-bî-m melûl derûn piî ce xem (с. 72)
сидел [я] печальный, с сердцем, полным тоски.

Текст дает редкие примеры употребления формы *прошедшего сослагательного* наклонения (конъюнктива II), состоящей из префикса *bi-/b-*, основы прошедшего времени глагола, осложненной суффиксом *-a-*, за которой следуют личные показатели:

mişîya hor-bi-da-y weş bang u seîa
ewlay 'aşiqn derûn piî belâ
cesteý gîan u diî wêt u ewgaran
bi-kerd-a-n we fîday şay cîlwedaran (с. 144)
тебе следовало бы обратиться с нежными и приветливыми словами
ко [всем] влюбленным, души [которых] наполнены пагубной любовью,
[и чтобы] они принесли в жертву красавицам
свою душу и сердце, [как и других] плененных [ее красотой влюбленных].
fîdat b-a-m saqî diî u xem azad (с. 128)
стать бы мне твоей жертвой, [о] виночерпий, [ради] освобождения
сердца от печали²⁷.

Отмечены также случаи использования формы перфекта *сослагательного* наклонения (конъюнктива III), состоящей из причастия прошедшего времени смыслового глагола (как переходного, так и непереходного) и вспомогательного глагола «быть» в форме 3 л. ед.ч. конъюнктива I:

herkes mezey derd 'eşqîş çeşte bo
dîdey diî we hûn ciger reşte bo... (с. 102)
всякий, кто, [возможно], испытал²⁸ вкус страданий её любви
[и] омыл глаза сердца [своего] кровью печени...

Привлекают внимание крайне редкие случаи употребления формы конъюнктива III, в которых вспомогательный глагол имеет форму *bê*, что является нормой для литературного сорани: *da bê, ferma bê, kerde bê* (с. 117).

Неличные глагольные формы

Неличные формы глагола представлены формами инфинитива и причастием прошедшего времени. Инфинитив имеет две формы, одна из которых равна основе про-

²⁷ Значение данной формы, имеющейся и в других курдских диалектах, нуждается в более детальном изучении.

²⁸ Букв.: вкусил.

шедшего времени глагола, другая (малопродуктивная) состоит из прошедшей основы глагола и суффикса *-en/-n*: *ama-t* (с. 65) «твой приход», *lûa-y* (с. 164) «его уход», *lawna-y diĭ* (с. 145) «стон, стенания сердца», *nîmana* (с. 44) «демонстрация», «показ», *poşa-y mey* (с. 149) «питье вина», *şana-y tîriş* (с. 158) «выпуск её стрелы», *kerd-en* (с. 57) «совершение (действия)», «поступок», *merd-en-im* (с. 52) «моя смерть», *dî-n-ît* (с. 83) «лицезрение тебя».

Причастие прошедшего времени также представлено в двух формах. Первая состоит из основы прошедшего времени как переходного, так и непереходного глагола, осложненной суффиксом *-e*. Как следует из материала, причастия данной группы чаще употребляются в атрибутивных словосочетаниях в качестве определения: *keft-e-y kosaran* (с. 67) «подавшийся в горы», *kuşt-e-y kirîşme* (с. 68) «убитый нежностью», *we giĭ berd-e* (с. 74) «унесший в землю», *ta gum kerd-e* (с. 75) «заблудившийся, потерявший дорогу», *hem werde* (с. 79) «опечаленный», *cefa werde* (с. 82) «измученный», *hem kerd-e* «согнувшийся» и т.д.

Вторая, незначительная группа включает причастия с суффиксом *-ya*: *pêkya* (с. 70) «пронзенный», *kenya* (с. 45) «вырванный», *хетya* (с. 95) «согнувшийся», *bêzya* (с. 53) «опротивевший», «надоевший», *kuşya* (с. 127) «погашенный» (о свече).

Рассмотренный выше материал по описанию системы глагола свидетельствует о том, что:

1. Переходные глаголы, характеризующиеся в претеритных формах смешанным спряжением, в качестве личных показателей имеют глагольные окончания *и*, *реже*, энклитические местоимения, представленные в следующих формах:

Презентные			Претеритные		
	ед.ч.	мн.ч.		ед.ч.	мн.ч.
1-е л.	-ûn/ -u; -û	не отмечена	1-е л.	-im/-m	не отмечена
2-е л.	-î/-y; -e ²⁹	-dê ³⁰	2-е л.	-î/-y; -t (редко)	-tan (редко)
3-е л.	-o/-yo	-an	3-е л.	-ø; -ş (редко)	-in/-n; -şan (редко)

2. Глагольная связка представлена формами:

1-е л. ед.ч.	-im/-m
2-е л. ед.ч.	-enî/-nî
3-е л. ед.ч.	-en/-n

Следует заметить, что при наличии в предложении субъекта связка 3 л. ед.ч. может отсутствовать.

3. Недостаточный глагол *hen* «существовать», «быть», «иметься», используемый только в настоящем времени, отмечен в форме 3 л. ед.ч. Отрицательная форма представлена в двух вариантах — *nîn*, выражает отрицание качества, признака, и *nîuen* — отрицание обладания чем- или кем-либо.

4. Показателем пассива выступает суффикс *-ya* (*kuş-ya*, *soç-ya*, *kin-ya*, *şêw-ya*).

5. Каузатив образуется с помощью суффикса *-n* (*soçna*, *şêwna*), а также, реже, аналитическим путем — посредством глагола *da* «давать», «отдавать» и инфинитива смыслового глагола (*da êşan* «причинить боль», *da naĭan* «довести до стонов», «заставить страдать») ³¹.

²⁹ Показатель формы 2 л. ед.ч. повелительного наклонения.

³⁰ Показатель формы 2 л. мн.ч. повелительного наклонения.

³¹ Данная форма характерна для северных диалектов.

Наречия

Класс наречий включает собственно наречия, а также лексиколизованные формы слов и словосочетаний: ago «сегодня», asa, pase «так», «таким образом», dîsa(n) «опять», «снова», caran «прежде», se naka «внезапно», carê «однажды», car-carê «иногда», се new «снова», çêge «здесь», «тут», çoge «там», êste/îste «теперь», ga, gahê «иногда», «время от времени», gil «весь», hêlay «теперь», henî «впредь», «теперь», herka «едва», ewder «снаружи», ladê, kemê «немного», rey rey, reyarey «постепенно», «один за другим», yend «столько», zû «быстро», yekser, temam «полностью», yekbare «разом», «целиком» и др.

Например:

hay felek dîsan çerxê werdewe
 вот судьба совершила еще один круговорот,
 xelxaney şadîm dîsan serdawe (с. 132)
 [и] радость снова посетила [мою] семью.
 bo we îmdadîm nesîm çun caran (с. 81)
 [о] ветер, приди мне на помощь, как прежде.
 ha êste aman wadey mematin (с. 39)
 вот теперь наступило время моей смерти.
 car-carê beyo bi perso hâîm (с. 93)
 [пусть хоть] иногда она придет и спросит о моем состоянии.

Союзы

Сочинительные, из которых представлены:

1. Соединительный: u/w (гласный вариант) «и».
2. Противительные: belam «но»; werne «иначе».
3. Перечислительный: çî... çî «как... так и».
4. Повторяющиеся (в отрицательных предложениях): ne... ne «ни... ни».
5. Разделительный: yanî... yanî «или... или».
6. Пояснительный: yanê «то есть».
7. Вопросительный: ya? «или?».

Подчинительные

1. Пояснительно-атрибутивный: ke «что», «чтобы», «который».
2. Условные: ger, eger (редко) «если».
3. Временные: ke «когда», herkoê «едва», «как только», ta «пока», «до тех пор».
4. Уступительные: ersed, herçend «хотя».
5. Причинные: rewke, çun «потому что», «так как».

Глоссарий

ad (*мест. указ.*) — а тот
 aîa — прелестный, очаровательный
 ama — приходить
 ama-ewe — возвращаться
 ana (*част.*) — вот
 ane (*мест. указ.*) — это
 ago — сегодня
 asane — порог

ast — оставлять, покидать
 awerd (перс.) (осн. н. вр. awer/ar)
 — приносить
 awerd-ewe — возвращаться
 bedwaz — злопыхатель
 bel — возможно, может быть
 berşî — выходить
 berxêza — вставать, подниматься

bewr — снег	nimana — показывать, демонстрировать
cewdima — затем, вслед за этим	paġa — обувь, башмаки
ce (<i>предл.</i>) — см. с. 86	pase — так, таким образом
cê (<i>предл.</i>) — см. с. 88	pene (<i>предл.</i>) — см. с. 89
çepî (<i>предл.</i>) — с, вместе	perê (<i>предл.</i>) — см. с. 89
çêge — здесь, тут	pewke — потому что, так как
çêwe (<i>мест. неопр.</i>) — что-то	pey (<i>предл.</i>) — см. с. 88
çêş — что	peuçêş — почему, отчего
çiman — словно, как будто	rêka — попадать в цель
çoge — там	řage — путь, дорога
dîlweş — радостный, довольный	řeza — литься, проливаться
dîlweşî — радость, веселье	řo — день
dîmay (<i>предл.</i>) — после, за	serêl — глава племени
dîay — созерцание	sîamal — шатер (кочевников)
dîn — обозрение, созерцание	soçna — сжигать
er (<i>союз</i>) — если	şêwna — разорять
ew (<i>предл.</i>) — см. с. 87	şîway (<i>предл.</i>) — кроме, за исключением
ey (<i>мест. указ.</i>) — это, этот	şikawa — разбивать, ломать
êd (<i>мест. указ.</i>) — этот	şî (осн. н. вр. şî) — уходить
fîrê — много	talê (араб.) — счастье, звезда
gêla — гулять, блуждать	tek — один, одинокий
gil — все, всё	tenxwa: ce cetenxwa (<i>предл.</i>) — вместо
gina — падать, оказаться	wa — ветер
gird/girdîn — все, всё	wana — читать, произносить
girîşmedar — нежный	wara — литься, проливаться
goş (перс.) — ухо	wat (осн. н. вр. waç) — говорить, сказать
helay — теперь, сейчас	we (<i>предл.</i>) — см. с. 87
henî — впрдь, теперь	welg — лист, страница
herçêw — все, что	wene (<i>предл.</i>) — см. с. 89
hêman — все еще, пока еще	werd — есть, вкушать
horda — поднимать	werdan — отпускать, освобождать
horkinya — вырвать (с корнем)	werne — иначе, не то
hořeza — подниматься	wîr — память
hûn — кровь	xetuya — сгибаться, согнуться
jerej — куропатка	yage — место
jîan — жизнь	yane — прибежище
kawa — разбиваться (вдребезги)	yawa — достигать, добираться
kuşyanewe — гасить (свечу)	ye (<i>местоим.</i>) — этот, это
ladê — немного, чуть-чуть	zana — знать
lawna — утешать	
lûa — уходить, отправляться и др. уход	
ne (<i>предл.</i>) — см. с. 86	
new — новый, молодой	

Заключение

Результаты анализа морфологической системы языка «Дивана» Джафаи свидетельствуют об отсутствии в ней значительных отличий в сопоставлении с языком ранее исследованного «Дивана» Ранджури, которые сводятся к следующему.

В системе глагола:

— отсутствие глаголообразующей приставки *we-*, в языке Ранджури используемой крайне редко;

— глагольной приставке *hor-* соответствует форма *hur* у Ранджури.

В системе местоимений:

— наличие спорадически используемого указательного местоимения *ad*, отмеченного и в ранее исследованных «Диванах» Маулави и Вали-Девана;

— наличие местоимения *et* (используется редко);

— отсутствие указательных местоимений *ye*, *ine*, в языке Ранджури используемых спорадически.

В предложно-последовательной системе:

— наличие предлога *pene* (наряду с предлогом *wene*);

— отсутствие отыменного предлога *jêr*, характерного для северных диалектов курдского языка.

Лексика «Дивана» Джафай отличается большей степенью употребления арабизмов, нежели «Дивана» Ранджури.

Вышеизложенное в целом свидетельствует о фактической идентичности системы морфологии языка сопоставляемых «Диванов» Джафай и Ранджури.

Summary

Z.A. Yusupova

The “Divan” of the Kurdish Poet Jafai (in the Gorani Dialect).

A Grammatical Description

The article is a continuation of the present author’s work on studying and introducing the language of the literary texts written in the southern Kurdish dialect of Gorani into the academic world. That dialect played the role of a literary language in the whole of South-Eastern Kurdistan for several centuries. That dialect presents a synchronic morphological description of the language of the “Divan” written by an 18th century Kurdish poet Jafai. A further analysis involving a linguistic comparison of this “Divan” with those of other authors: Maulavi, Vali-Devana and Ranjuri, previously studied by Yusupova, will be undertaken in her subsequent final publication on this subject.

И.В. Богданов

Понятие «статус» в Египте Древнего царства

В статье обосновывается пересмотр значения староегипетского фразеологизма *jrt kd*, который обычно переводится как «соблюдать репутацию». На самом деле в староегипетских текстах это выражение означало «соблюдать статус» и противопоставлялось термину *wnwt* «почасовая служба» и понятию *jrt sr/srt* «быть чиновником». Предлагается новая интерпретация некоторых текстов VI–XI династий, в которых встречается выражение *jrt/jrj kd*: Urk. I, 106, 222–223; Elkab N 5; Koptus M; Moalla ПБ2; Нага эд-Дейр N 89. Отдельное внимание уделяется толкованию свидетельств BM 120[1372] и Peasant B1 163–165. К исходу XI династии выражение *jrt kd* использовалось уже лишь для нравственной характеристики чиновника.

Ключевые слова: Древний Египет, Древнее царство, административная история, староегипетская лексикология.

Как известно, староегипетская административная иерархия включала три группы служащих¹: *s^h* «сановник», *sr* «чиновник», *jmj-jst-^hwj* «функционер». Первая группа объединяла вельмож, знать; вторая включала средний слой чиновников вообще; к третьей относили непрофессиональных служащих. В обществе по отношению к этим слоям администрации постепенно выработался свой, особый понятийный аппарат. Так, к чиновникам-*srw* в самом конце Древнего царства стало применяться обобщенное понятие *srjt* «чиновничество» — в частности, в титуле *ntj m srjt*². Параллелью к *jmj-jst-^hwj* «функционер» в общественном лексиконе стал риторический титул *b3kw*³. Сановники *s^h*, т.е. родственники царской семьи и дворцовая знать (*smrw*), тоже должны были получить статусное обозначение. Однако никаких данных о понятии «аристократия, знать», образованном от титула *s^h* (как можно было бы ожидать), в текстах нет. Общие социально-экономические и политические понятия (в том числе и такие глобальные, как «экономика», «государство», «промышленность» и т.п.) крайне редко включаются в титулы, зато часто фигурируют в частных надписях и царских декретах. Благодаря повествовательным текстам можно попытаться ответить на вопрос о том, как в Древнем царстве воспринимали сущность такого явления, как знатность, т.е. авторитет и привилегированное положение за пределами должностной службы, и как эти представления отражались в лексиконе в качестве понятия «титул, статус».

Несколько аттестаций в надписях из гробницы *nh-ppj-hrj-jb* (Urk. I, S. 222–223; Kanawati, 2012, p. 33–35, pl. 3, 76. Меир) раскрывают особенности употребления

¹ Ср.: Moreno García, 1997, p. 104–109; Kóthay, 2013, p. 487, n. 43.

² Наиболее ранний памятник — ложная дверь *pth-m-z3f* (Antwerpen, Axel Vervoordt Gallery, последнее издание: Tefaf. Maastricht 2012, p. 360–361).

³ Надпись *wnj* (Urk. I, S. 99,7–8, 101,6–7, 106,1–2. Ср.: Urk. I, S. 119,12–13 — восстановление. VI династия); надпись *wgr-mntw* (стела MMA 12.184, стк. 10–11; Ransom Williams, 1913, p. 24. Pls. 1–2. Сенусерт I, 17 год), согласно небесспорной параллели *ntj m b3kw* «тог, что на повинностных работах» к *ntj m srwt* «тог, кто на службе» (поздняя форма титула *ntj m srjt*).

административных терминов для демонстрации чиновником своих успехов в ведении хозяйства или служебной карьере. Надписи *ᶜnh-ppj-hrj-jb* являются едва ли не уникальными источниками о формировании должностного имущества чиновника при VI династии, причем контексты, в которых употребляются указанные термины, сложны и нестандартны. Заявления этого вельможи и визирия носят смешанный характер: риторические сентенции зачастую включают термины, известные из официальных документов, или оригинальные фразеологизмы.

В одном из них он повествует о постройке гробницы: *rdj.n.j hm jr(j).t(j) jšt.j njt sr m jmnt m wᶜrt nbt-mᶜt m bw wᶜb m bw nfr n js jr(j).t(j) jm n zp pᶜ kwjw tpjw-ᶜwj.j jrt jm jnk wpj wᶜrt tn j(w).s (j)r sbt-hr m hrt-nfr.j j(w).s (j)r jrt mrrt.j* «я приказал построить мое «имущество чиновника» на западе, в районе пустынного плато „Владычица правды“, на пустом месте, в прекрасном месте, где ничего не было построено и где никогда прежде не строили другие, мои предшественники⁴; я — тот, кто открыл этот район, и он будет вызывать восторг⁵ как мой некрополь, он будет доставлять то, что мне нравится»⁶. Обычно под фразеологизмом «имущество чиновника» (*jšt* как имя собирательное получило детерминатив мн. ч.) понимают гробницу, и, судя по контексту, иначе его действительно трудно понять. Необходимо лишь уточнить экономический подтекст данного выражения. Вряд ли стоит думать, что чиновник сколотил себе такое состояние-*jšt* именно на службе (ср.: Jin Shoufu, 2001, S. 92, Anm. 34); по другим свидетельствам можно заключить, что так назывались доходы чиновника от хозяйственной деятельности, которую он вел благодаря своему положению: за их счет он и построил гробницу.

Действительно, еще два фрагмента ритуального отчета *ᶜnh-ppj-hrj-jb* предоставляют данные о составе должностного имущества: *jrj.n.j ᶜhᶜw.j nb jrj.n.j hr srt m jᶜwt dbᶜ(j)t (j)r phwj.j n zp sdr.j dbᶜ(j)t.j hr(j).t(j) (j)r.j dr r[dj].t(j).j m sr* «Я провел всю жизнь, которую я провел, служа чиновником по должности и печати до своей кончины. Я никогда не спал (так, чтобы) моя печать была далеко от меня, с тех пор как меня [назначили] чиновником» (Urk. I, S. 223,8–9). В литературе встречаются переводы, в которых сочетание *jᶜwt dbᶜ(j)t* рассматривается как слитное, причем оба термина понимаются буквально: «должность печати» (Doret, 1986, p. 101; Lichtheim, 1988, p. 19; Kloth, 2002, S. 143; Strudwick, 2005, p. 370; Kanawati, 2012, p. 34, и др.). Однако, судя по указу Koptus R царя VII–VIII династии *hr dmd-jb-tᶜwj* (Goedicke, 1967, S. 215, 222–223. Abb. 28), понятия *jᶜwt.f* «его должность» и «его печать» *dbᶜ(j)t.f* соответствовали двум видам служебного имущества, на котором чиновник наживался параллельно с *jšt.f* — состоянием, сколоченным путем бизнеса или дополнительных выплат⁷. Отождествление терминов *dbᶜjt* и *htm* (ср.: Kaplony, 1984, S. 297, Anm. 8; Franke, 1994, S. 20, Anm. 59; Pätznick, 2005, S. 5) в принципе неправомерно, поскольку первый обозначал не «цилиндрическую печать» (как *htmt*, *sdᶜwt*), а «печать-штамп», *dbᶜjt* же в бюрократическом смысле — это «отпечаток, булла», т.е. пометка о ревизии или, соответственно, имущество, подлежащее такой ревизии, и служба

⁴ К чтению: Edel 1955–1964. § 903; Fischer, 1996, p. 180, n. 34; Oréal, 2010, p. 126, 374.

⁵ Букв. «смущать лицо», возможно случайное смешение глаг. *sbj* «бунтовать» с глаг. *sbj* «смеяться» (Hannig, 2003, S. 1100; Hannig, 2006, S. 2164). Смешение *sbj* с глаг. *zbj* (*hr.j*) «входить (ко мне)» (ср.: Edel, 1955–1964. § 116) или «заботиться (обо мне)» (Meeks, 2005, p. 253) маловероятно.

⁶ Urk. I, S. 222,14–223,2. Мой перевод иногда отличается от известных, ср.: Kloth, 2002, S. 125; Chauvet, 2004, p. 166; Kanawati, 2012, p. 35; и др.). Последние две фразы подразумевают, что когда район будет застроен другими гробницами, то для их хозяев *ᶜnh-ppj-hrj-jb* станет покровителем некрополя, а они будут «блаженными»-*jmᶜhww* при нем. Номарх *ᶜnh-ppj-hrj-jb* фактически основал этот сектор некрополя, поэтому он и называет его «своим».

⁷ Подробнее: Богданов, 2009, с. 22, примеч. 10; ср.: Moreno García, 1997, p. 107–108.

контроля при нем⁸. Хотя детерминативом к слову *db^cjt* часто служит знак «цилиндрическая печать», напоминающий столбик, на самом деле оно означает все-таки ее плоский «отпечаток». Уверение чиновника: «Я никогда не спал (так, что) моя печать была далеко от меня», — стоит понимать в том смысле, что он контролировал именно вверенное ему казенное имущество, а не некую абстрактную печать.

Таким образом, *nh-ppj-hrj-jb* работал чиновником за должностное (*j3wt*) и за подконтрольное ему (*db^cjt*) имущество. Разумеется, под этим имуществом надо понимать то жалование, который он получал за службу в том и другом качестве. Когда чиновника отстраняли от работы с этих двух мест государственной службы, он терял и доход с них, поэтому и служебные места, и жалование от них назывались одинаково. Судя по некоторым данным, казенным термином *db^cjt* «печать» предавались и отношения собственности, восходящие к глубокой архаике⁹.

Что касается имущества-*j3wt* чиновника, упомянутого в указе Koptus R вдобавок к *j3wt/ db^cjt*, то его можно сопоставить с *j3t.j njt sr* в процитированной выше надписи *nh-ppj-hrj-jb* (Urk. I, S. 222,14), где этот термин употребляется без упоминания источника дохода, однако, согласно данному свидетельству эдикта Koptus R, этот доход как раз противопоставляется служебному жалованию.

Последняя рассматриваемая здесь аттестация *nh-ppj-hrj-jb* демонстрирует один из способов передачи понятий для стратификации внутри администрации в риторическом лексиконе чиновника: *jrj.n.j h^cw.j nb jrj.n.j m wnw sr sk wj hr jrt bw nfr hr dd mrwt n-mrwt zbt kd hr nfr.j n-mrwt j3wt.j [...]* «я провел всю жизнь, которую я провел на урочной службе чиновника, верша добро и говоря любезности ради того, чтобы заслужить титул у своего бога и состариться [...]» (Urk. I, S. 222,8–10). Обычно слово *kd* понимается традиционно расплывчато: «репутация, нрав, характер»¹⁰ и т.п. Основное значение слова *kd* — «образ, форма» — связано генетически с глаголом *kd* «строить, формировать». Однако в данном случае понятие *kd* означает не «репутацию», а «статус», который достигался благодаря разного рода титулам — показателям знатности, которые *nh-ppj-hrj-jb* получал не как чиновник, а как представитель аристократии. Этого статуса он достигал при царе, которого он именует «мой бог» — таким образом, заупокойного характера эта надпись не носит. В данном случае слово *kd* можно перевести даже просто как «титул», ибо автор имел в виду именно закрепление статуса конкретной номинацией. Данная аттестация выводит на проблему интерпретации сочетания *jrt kd*, встречающегося в разных формах в надписях конца III тыс. до н.э. Если не считать аттестации *nh-ppj-hrj-jb*, то в значении «статус» термин *kd* засвидетельствован исключительно в составе фразеологизма *jrt kd*.

Надо отметить, что на противопоставление терминов *wnw* «урочной службы» и *jrt kd* «соблюдения статуса» указал еще Х. Гёдике (Goedicke, 1967, S. 186) со ссылкой на памятники I Переходного периода из Дендеры (Petrie, 1900, pl. 13, лево-низ-2; pl. 11A, право-низ). Это противопоставление не очень четко отразилось в научной литературе как раз из-за того, что в *jrt kd* видели малозначимую риторическую фразу¹¹.

⁸ Hannig, 2003, S. 1502; Posener-Kriéger et alii, 2007, p. 217–218, 260–262, pls. 8E¹, 44A. Известен уникальный титул *jmj-r3 db^cw* «начальник имущества, подлежащего ревизии» (или вообще «ревизии» как операции) (Kanawati, 2012, p. 42, pls. 31, 82; ср.: Jones, 2000, № 1009).

⁹ Руг. 1113a (PT 508): *jrj n.f ssm n(j) jmj-db^c(jt).f jht jm.f* «его собственный („тот, что в подконтрольном ему имуществе“) кравчий сделает из него (вина) для него (царя) ритуал (т.е. трапезу)» (ср.: Allen, 2005, p. 140).

¹⁰ Moreno García, 1997, p. 107: «caractère»; Kloth, 2002, S. 111: «Tüchtigkeit»; Strudwick, 2005, p. 369: «(good) character (or reputation)»; Windus-Staginsky, 2006, S. 88: «Vollkommenheit/gutes Ansehen»; Kanawati, 2012, p. 35: «(good) reputation»; и др.

¹¹ Ср.: Moreno García, 1999, p. 242; «j'ai accompli mon devoir de dignitaire en établissant ma renommée dans cette Haute Égypte».

Между тем это понятие закрепило египетские представления об авторитете сановника, выразившимся через титул. Эти представления получили распространение в конце Древнего царства. Наиболее показательны два текста:

jrj.j srt jrt kd m šm^cw pn «я нес службу чиновника и соблюдал статус на юге» (Надпись *wnj*: Urk. I, S. 106,9);

srr.f jrr.f kd m sp³wt (j)ptn hftj wd.k «чтобы он служил чиновником и был вельможей в этих номах согласно твоему приказу» (Эдикт Кортус М: Goedicke, 1967, S. 184–189, Abb. 20).

Очевидно, в первом случае использована псевдоглагольная конструкция, а во втором — форма *mrr.f*, хотя смысл обоих выражений одинаков: здесь противопоставляются понятия *srj* «быть чиновником»¹² и *jrj kd* «быть вельможей» (букв. «формировать образ»)¹³. Итак, вельможеский статус назывался *kd* «образец», и именно в эту категорию попадали «сановники» (*s^chw*), занимавшие в административной иерархической лестнице первую ступень. Наиболее популярным стало сочетание *jrt kd*, причем настолько, что *wnj* в своей надписи употребил тавтологическую конструкцию (букв. «делал... делание образа»), вероятно, потому, что вне этого фразеологизма термин *kd* «статус, титул» уже употреблялся в более широком смысле.

Параллель к последней сентенции содержится в надписи номарха (с титулами *h³tj-^c*, *h³mtj bjtj* и т.д.) *h³gj* (гробница Нага эд-Дейр N 89. Brovarski, 1989, p. 424–426, fig. 39. IX династия): [*jrj?*] *kd (jr) wdt njswt* «[был вельможей?] согласно царскому приказу». Как считал исследователь этой надписи Э. Броварский (Brovarski, 1989, p. 429, n.g), выражение *jrj kd* означало «действовать образцово», а позднее приобрело значение «достигать успеха» (Janssen, 1946. D.1, S. 69; Fischer, 1968, p. 101 (n. 458), 179). Между тем сопоставление с текстом из указа Кортус М предполагает, что в испорченном тексте надписи номарха *h³gj* могла быть даже прямая параллель с этим указом: номарх, вероятно, подчеркивал, что был и чиновником, и сановником в своем номе «по указу царя», т.е. не только был государственным служащим, но и обладал статусом князя.

Можно попытаться заново интерпретировать и другие тексты, в которых упоминается выражение *jrj/jrt kd*. Например, царский поверенный (*hrj-tp njswt*) и начальник жрецов (*jmj-r³ hmw-ntr*) *jbj* докладывает о себе (Vandekerckhove et alii, 2001, S. 38–40, Inschrift N 5, Taf. 18(60b); Müller-Wollermann, 2005, S. 265, Abb. 1. Эль-Каб): *jnk (j)gr jrj kd.f m hwt tn m h³st tn dr prt.j (j)r.s* «еще я был тем, кто пребывал в статусе в этом храме в пустыне, с тех пор как я вышел туда (на службу)». Обычно выражение *jrj kd* в этом месте понимается как «образцово действовал» (см. также: Klothe, 2004, S. 253), однако на самом деле речь идет именно о том, что *jbj* занимал ведущие позиции в храме как главный человек и сановник.

В исключительно сложном контексте выражение *jrt kd* употребляется в поздней надписи *sbk-^c3/^c3j*¹⁴. Этот *sbk-^c3/^c3j* носил титулы *hrj-tp-njswt* «царский поверенный (эмиссар)», *jmj-r³ hnw* «начальник гребцов», *mdw rhjt* «посох народа» (Jones 2000. № 1698), *jwn knmwt* «столп леопардовой шкуры» (Jones 2000. № 22), *hrj-sšt³ n mdw-ntr*

¹² См. также: Поучение Мерикара E 86 (изд. Quack, 1992): *jrj sr* «выполнять функции чиновника».

¹³ Об этом сочетании: Goedicke, 1967, S. 186; обзор свидетельств по *jrt kd*: Janssen, 1946. D.1, S. 45; Fischer-Elfert, 1999, S. 28–29; Hannig, 2003, S. 1344; Hannig, 2006, S. 2535. Известен староегипетский титул *jrj kd* «придающий форму», т.е. «ваятель» (Hannig, 2003, S. 189–190, 831; обзор мнений об этом титуле: Jones, 2000. № 1120; см. также: Karlony, 1966, S. 50–51).

¹⁴ PM I-2, p. 807; BM 120 [1372]: Budge, 1909. Pl. 23; Scott-Moncrieff, 1911. Pl. 54. Моалла. Датировка временем *mntw-hpt(j)* II *nb-hpt-r^c* обоснована Э. Броварским (Brovarski, 1989, p. 257 (n. 318), 880 (n. 198); Brovarski, 1998, p. 63–65).

n(j) nḥn «секретарь божественных речей Иераконпольского нома (III ном Верхнего Египта)»¹⁵, *jmj-r3 ḥmwt* «начальник мастеров». Он сообщает о себе следующее: *nj jrj(.j) jḥt n šrr nb jrj.n(.j) jḥt n ḥ3tjw-ᶜ jmjw-r3 šmᶜw m jsw jrt n(.j) 3ḥt r wᶜb(.j) hr.s ḥnᶜ rdjt n(.j) ḥ3tjw mrḥt bjt bnrt(?) jrj.n(.j) ḥm mrjt m ᶜnd sr m wnwj jrt kd* «я не выполнял ритуалы для всякого ничтожества, я выполнял ритуалы для князей и начальников Юга — за счет того, что для меня приобрели поле, чтобы мне за него служить жрецом, а также поставляли мне ценные ткани, масло, мед и сладости(?). Еще я приобрел челядь как честный чиновник — как по урочной службе, так и согласно соблюдению статуса».

Этот текст часто переводили, полностью или частично, и всегда по-разному (например: Gardiner, 1909, p. 81; Schenkel, 1965, S. 203(309)¹⁶; Goedicke, 1970, S. 184; Doret, 1986, p. 128, 158¹⁷; Moreno García, 2000, p. 136¹⁸; Feierabend, 2009, S. 186–187; и др.). Наиболее ясным является перевод О.Д. Берлева, в котором уточняется смысл первой части заключительной фразы (Берлев, 1972, с. 105–107): «челядь же сотворил (= приобрел) я в кругу сановников (т.е. с соблюдением всех формальностей, строго по закону, вполне официально) на службе, создающей почет». Но и эта интерпретация в свете новых данных подлежит коррекции во второй части на основании неявной параллели из среднеегипетского художественного произведения «Жалобы жителя оазиса» В1 163–165 (по изданию: Parkinson, 1991, p. 26): *m dd grg z3w srw mndm pw ᶜdjw sdmjw smw.sn pw dd grg wn.f.jzw hr jb.sn* «не лги, следи за чиновниками, судьи — это корзина сеяльщика, а лживая речь — это трава (от) них, и ей будет легко в их сознании». Этот текст тоже весьма неоднозначен и переводы его сильно различаются в зависимости от понимания слова *ᶜdjw*. В свое время О.Д. Берлев видел здесь слово *ᶜd* «круг» как производное от слова «радиус». Между тем для обозначения «круга» людей это слово не употреблялось, да и вообще какая-либо связь *ᶜd* с «кругом» оказалась призрачной — его значение было скорее «край, угол, продольная кромка»¹⁹.

В последнее время слово *ᶜd(jw)* в тексте «Жалоб жителя оазиса» В1 164 чаще связывается с основой *ᶜd* «просеивать, провеивать, очищать зерно»²⁰. Хорошая параллель — фраза из Текстов саркофагов: *mndm pw ᶜddw jm.f* «знающий имя той корзины, в которой просеивается (зерно)» (СТ VI, 283; Parkinson, 2012, p. 141). Можно в целом согласиться с комментарием Р. Паркинсона по *mndm* и *ᶜdjw*: последнее является именно part. imperf. activi, т.е., наиболее вероятно, обозначением профессии — «просеивающий». Только вот частица *pw* не отрывает слово «корзина» от обозначений двух профессий, а вклинивается между субъектом и определением к нему, поэтому

¹⁵ Ср.: Jones, 2000. № 2281; Saleh, 1969, p. 15–38.

¹⁶ «Ich tat doch, was die Menschen lieben, indem die Beamten in jedem meiner Dienste, den mein Charakter machte(?), wohlbehalten waren(?)».

¹⁷ «It was in accordance with the wishes of men and the wisdom of the magistrates that I carried out my service, making my reputation».

¹⁸ «J'ai accompli mon service et j'ai formé ma réputation en accord avec le désir des gens et la sagesse des dignitaires».

¹⁹ Wb I, S. 239.6. К значению *ᶜd* как математического термина — либо «радиус», как глубина полукруга», либо «длина полуцилиндра», либо вообще «край (корзины или пустынной территории)» см.: Hoffmann, 1996, S. 22–23; Miatello, 2010, p. 228–229; Miatello, 2013, p. 55–70.

²⁰ К значению слова *ᶜd* «просеивать зерно»: Wb I, S. 240.3; Hannig, 2003, S. 299; Hannig, 2006, S. 583. К чтению слова в тексте «Жалоб»: Perry, 1986, p. 307, 310–311: «A sieve that cleans are the investigators»; Fecht, 1996, p. 235 «das-ist-das-Korb=Sieb, das-die-Richter-worfelt(=sieht)»; Quirke, 2004, p. 157: «the assessors are the basket of harm»; Goedicke 1998, p. 120–121, 123: «A sorting sieve are the investigators»; иначе: Берлев, 1972, с. 106, с комментарием: «*ᶜdij* сравнивается с корзиной, а лживые речи судей — с сорной(?) травой, наполняющей эту корзину»; Simpson, 2003, p. 33: «Insatiable belly»: lit. «a basket of fat things»; и др.

мой перевод в итоге отличается и от варианта Р. Паркинсона²¹. Слово *smw* означает шелуху и солому, оставшиеся после просеивания зерна, т.е. ложь сравнивается с шелухой как средоточием негативных качеств чиновника, в то время как его добрые качества — это пшеничное зерно (*ḥd*), которое очищено «просеивающим» (*ḥj*) и остается в корзине. Омоним этого слова — *ḥd* в значении «жир».

В значении «очищенное зерно» слово *ḥd* употребляется и в надписи *sbk-ḥ/ḥj*: он приобрел челядь как честный чиновник (букв. «будучи очищенным зерном чиновника»). Надо отметить, что параллель между текстом VM 1372 и «Жалобами жителя оазиса» оказалась отдаленной: в первом случае сам чиновник сравнивает себя с очищенным зерном, а во втором — речи лживых судей сравнивают с шелухой от него. Отсутствие прямых параллелей неудивительно — многие фразеологизмы I Переходного периода не пережили свое время во многом благодаря смене политической обстановки. «Жалобы жителя оазиса», как произведение, созданное уже во второй половине XII династии (Parkinson, 1991, p. 171–181), сохранило лишь отголоски древней риторики, которой уже не нашлось места в поздних чиновничьих аттестациях.

Занимая несколько серьезных должностей, многие из которых выдают в их носителе крупного религиозного деятеля в номе, а также человека, имеющего экономические связи с центром (Фивами?), *sbk-ḥ/ḥj* называет себя еще и заупокойным жрецом *wḥb* местных князей. Описывая свою экономическую деятельность, он противопоставляет свою должностную службу *wnwt* своему социальному статусу *jrt ḥd*. Таким образом, несмотря на все заверения в своей честности как администратора, в разгар смут чиновник *sbk-ḥ/ḥj* мог заниматься бизнесом как за должностное жалование, так и за счет своего положения в обществе, т.е. путем коррупции.

Особый случай употребления выражения *jrt ḥd* отмечен в интересном контексте надписи *ḥh.tj.fj* (Moalla Пβ2: Vandier, 1950, p. 163–164, 170–171; Schenkel, 1965, S. 46. IX–XI династии): *n dj.j ḥm ḥmmt [...] jm.f m-sḥ ḥfw ḥd nb ḥw msḥḥw rmt jrt.f* «я не позволил, чтобы пламя [распри?] (вновь) овладело им (номом *wḥz-ḥr*, II ном Верхнего Египта) после уничтожения всякого злого обычая, который люди ненавидели исполнять». Буквально выражение *jrt ḥd nb ḥw* означает «показывать какой-либо злой образ» — так *ḥh.tj.fj* описал тот образ жизни, который люди вели во время гражданской войны — грабежи и убийства в условиях анархии и безнаказанности. В этом и заключался их «статус», который они «соблюдали» (*jrt ḥd*). Сочетание *ḥd ḥw* «злой образ» сразу напоминает об известном фразеологизме *ḥw-ḥd* «злонравный, злонравие»²², таким образом, в этом тексте «нрав, характер» и «положение, статус, образ жизни» особым образом пересекаются.

К исходу XI династии выражение *jrt ḥd* действительно превратилось в риторическую условность, поскольку само понятие статуса в обществе стало ассоциироваться с нравственным обликом, а не с приближенностью ко двору или знатным происхождением. Такая картина наблюдается как в литературных памятниках, так и в риторике чиновников²³. Так называемые статусные титулы Среднего царства (Grajetzki 2001, S. 161–170), как и прежде, объединялись под титулом *smw* «друзья», но понятийный аппарат для номинации титулов уже совершенно изменился.

²¹ Parkinson, 2012, p. 140–141: «Those winnowers and hearers are a basket».

²² Fischer-Elfert, 1999, S. 148, 249; Vittmann, 1999, S. 127–128 и др. Впервые сочетание *ḥw-ḥd* отмечено как имя змеи (Echis rugamidum, согласно списку Leitz, 1997, S. 81ff.), бывшее эпитетом змея Апола в Текстах саркофагов (СТ VII, 466b), а также на сосуде с «письмом к мертвому» в форме *ḥwt-ḥd* «злонравный/злонравная» (Louvre E 6134: Piankoff, Clère, 1934, p. 158–161. Pl. 20–21). К датировке этого письма: Brovanski, 1989, p. 801, n. 232; Postel, 2003, p. 400, n. 120 — XI династия, с некоторыми элементами палеографии ранней XII династии (письма *ḥk3-nḥt(.w)*), к датировке: Allen, 2002, p. 84–85).

²³ Polotsky, 1929, S. 30; Janssen, 1946. D.1, S. 45; Fischer-Elfert, 1999, S. 28–29; Hannig, 2006, S. 2535.

Список сокращений

- ВДИ — Вестник древней истории. Москва.
 BIFAO — Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. Le Caire.
 CT — de Buck A. The Egyptian Coffin Texts I–VII. Chicago, 1935–1961.
 GM — Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion. Göttingen.
 JEA — The Journal of Egyptian Archaeology. London.
 LingAeg — Lingua Aegyptia. Göttingen.
 PM I–2 — Porter B., Moss R. Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings I: The Theban Necropolis, part II. Royal Tombs and Smaller Cemeteries, second edition revised and augmented. Oxford, 1999.
 Пур. — Sethe K. Die altägyptischen Pyramidentexte. Bd 1–4. Leipzig, 1908–1922.
 RdE — Revue d'égyptologie. Paris.
 SAK — Studien zur altägyptischen Kultur. Hamburg.
 Urk. I — Sethe K. Urkunden des Alten Reichs. Leipzig, 1932–1933².
 Wb — Wörterbuch der ägyptischen Sprache. I–V. BgSt. I–V. Hrsg. von A. Erman und H. Grapow. Berlin, 1982⁴.
 ZÄS — Zeitschrift für ägyptische Sprache and Altertumskunde. Leipzig/Berlin.

Список литературы

- Берлев О.Д.* Трудовое население Египта в эпоху Среднего царства. Л., 1972.
Бозданов И.В. Староегипетская бюрократическая терминология на печатях // ВДИ. 2009. № 3.
Allen J.P. The Heqanakht Papyri. N. Y., 2002.
Allen J.P. The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Atlanta, 2005.
Brovarski E. The Inscribed Material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Der. PhD. Ann Arbor, 1989.
Brovarski E. A Coffin from Farshut in the Museum of Fine Arts, Boston // *Lesko L.H.* (ed.). Ancient Egyptian and Mediterranean Studies in Memory of William A. Ward. Providence, 1998.
Budge E.A.W. A Guide to the Egyptian Collections in the British Museum. L., 1909.
Chauvet V. The Conception of Private Tombs in the Late Old Kingdom. PhD. Ann Arbor, 2004.
Doret É. The Narrative Verbal System of Old and Middle Egyptian. Genève, 1986.
Edel E. Altägyptische Grammatik I–II. Roma, 1955–1964.
Fecht G. Der beredete Bauer: die zweite Klage // Studies in Honor of William Kelly Simpson. Vols I–II / Ed. by Peter Der Manuelian. Boston, 1996.
Feierabend B.S. Biene und Honig im pharaonischen Ägypten: Eine Studie anhand schriftlicher und bildlicher Quellen. Inauguraldissertation. Mainz, 2009.
Fischer H.G. Dendera in the IIIrd Millennium BC. N. Y., 1968.
Fischer H.G. Varia Nova. N. Y., 1996.
Fischer-Elfert H.-W. Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn: eine Etappe auf dem «Gottesweg» des loyalen und solidarischen Beamten des Mittleren Reiches. Wiesbaden, 1999.
Franke D. Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich. Heidelberg, 1994.
Gardiner A.H. The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden. Pap. Leiden 344 recto. Lpz., 1909.
Goedicke H. Königliche Dokumente aus dem Alten Reich. Wiesbaden, 1967.
Goedicke H. Die privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich. Wien, 1970.
Goedicke H. Comments Concerning the “Story of the Eloquent Peasant” // ZÄS. 1998. Bd 125.
Grajetzki W. Der Gebrauch von Rangtiteln in der Provinzialregierung der 1. Zwischenzeit und des frühen Mittleren Reiches // Begegnungen — Antike Kulturen im Niltal. Festgabe für Erika Endesfelder, Karl-Heinz Priese, Walter Friedrich Reineke, Steffen Wenig. Hrsg. von C.B. Arnst, I. Hafemann, A. Lohwasser. Lpz., 2001.

- Hannig R.* Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit. Mainz am Rhein, 2003. Hannig-Lexica 4.
- Hannig R.* Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit. Mainz am Rhein, 2006. Hannig-Lexica 5.
- Hoffmann F.* Die Aufgabe 10 des Moskauer mathematischen Papyrus // ZÄS. 1996. Bd 123.
- Janssen J.M.A.* De traditioneele Egyptische autobiographie vóór het Nieuwe Rijk. Leiden, 1946. Deel 1–2.
- Jin Shoufu.* Drei Gruppenbezeichnungen für Beamte in der Lehre für Merikare // GM. 2001. Heft 180.
- Jones D.* An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom. Vol. I–II. Oxf., 2000.
- Kanawati N.* et alii. The Cemetery of Meir. Vol. I. The Tomb of Pepyankh the Middle. Oxf., 2012.
- Kaplony P.* Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit. Wiesbaden, 1966.
- Kaplony P.* Rollsiegel // Lexikon der Ägyptologie. Bd 5. Wiesbaden, 1984.
- Kloth N.* Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches: Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung. Hamburg, 2002.
- Kloth N.* Zur Überlieferung (auto-)biographischer Inschriften im Alten Reich // SAK. 2004. Bd 32.
- Kóthay K.A.* Categorisation, Classification, and Social Reality: Administrative Control and Interaction with the Population // Ancient Egyptian Administration / Ed. by J.C. Moreno García. Leiden, 2013.
- Leitz Chr.* Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern. Stuttgart, 1997.
- Lichtheim M.* Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology. Freiburg, 1988.
- Meeks D.* [Rev.:] *Hannig R.* Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit. Mainz am Rhein, 2003 // LingAeg. 2005. Bd 13.
- Miatello L.* The *nb.t* in the Moscow Mathematical Papyrus and a Tomb Model from Beni Hasan // JEA. 2010. Vol. 96.
- Miatello L.* Problem 10 of the Moscow Mathematical Papyrus: Corrupted Part or Technicality? // GM. 2013. Heft 237.
- Moreno García J.C.* Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte de l'Antique au Moyen Empire. Liège, 1997.
- Moreno García J.C.* J'ai rempli les pâturages avec des vaches tachetées... Bétail, économie royale et idéologie en Égypte, de l'Antique au Moyen Empire // RdE. 1999. T. 50.
- Moreno García J.C.* Acquisition de serfs durant la Première Période Intermédiaire: une étude d'histoire sociale dans l'Égypte du IIIe millénaire // RdE. 2000. T. 51.
- Müller-Wollermann R.* Die Felsinschriften des Alten Reiches aus Elkab // Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches. B., 2005.
- Oréal E.* Les particules en égyptien ancien: de l'ancien égyptien à l'égyptien classique. Le Caire, 2010.
- Parkinson R.B.* The Date of the "Tale of the Eloquent Peasant" // RdE. 1991. T. 42.
- Parkinson R.B.* The Tale of the Eloquent Peasant. Oxf., 1991.
- Parkinson R.B.* The Tale of the Eloquent Peasant: A Reader's Commentary. Hamburg, 2012.
- Pätznick J.-P.* Die Siegelabrollungen und Rollsiegel der Stadt Elephantine im 3. Jahrtausend v. Chr.: Spurensicherung eines archäologischen Artefaktes. Oxf., 2005.
- Perry E.* A Critical Study of the Eloquent Peasant. PhD. Ann Arbor, 1986.
- Petrie W.M.F.* Denderah 1898. L., 1900.
- Piankoff A., Clère J.-J.* A Letter to the Dead on a Bowl in the Louvre // JEA. 1934. Vol. 20.
- Polotsky H.J.* Zu den Inschriften der 11. Dynastie. Lpz., 1929.
- Posener-Kriéger P., Verner M., Vymazalová H.* Abusir X. The Pyramid Complex of Raneferef: The Papyrus Archive. Praha, 2007.
- Postel L.* «Rame» ou «course»? Enquête lexicographique sur le terme *hpt* // BIFAO. 2003. T. 103.
- Quack J.F.* Studien zur Lehre für Merikare. Wiesbaden, 1992.
- Quirke S.* Egyptian Literature 1800 BC: Questions and Readings. L., 2004.
- Ransom Williams C.L.* The Stela of Menthu-weser. The Metropolitan Museum of Art. N. Y., 1913.

- Saleh, Abdel-Aziz.* Plural Sense and Cultural Aspects of the Ancient Egyptian *mdw-ntr* // BIFAO. 1969. T. 68.
- Schenkel W.* Memphis–Herakleopolis–Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.–11. Dynastie Ägyptens. Wiesbaden, 1965.
- Scott-Moncrieff P.D.* (ed.). Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the British Museum. Pt. I. 1st ed L., 1911.
- Simpson W.K.* (ed.). The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry. 3rd ed. New Haven–London, 2003.
- Strudwick N.* Texts from the Pyramid Age. Leiden, 2005.
- Vandekerckhove H., Müller-Wollermann R., Depuydt F., Mekhitarian A.* Elkab VI. Die Felsinschriften des Wadi Hilâl. 1: Text. 2: Tafeln. Turnhout, 2001.
- Vandier J.* Mo‘alla. La tombe d’Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep. Le Caire, 1950.
- Vittmann G.* Altägyptische Wegmetaphorik. Wien, 1999.
- Windus-Staginsky E.* Der ägyptische König im Alten Reich. Terminologie und Phraseologie. Wiesbaden, 2006.

Summary

I.V. Bogdanov

The Concept “Status” in the Old Kingdom Egypt

The paper reconsiders the meaning of the Old Kingdom phrase *jrt kd*, usually translated as “to make reputation”. Actually, this expression meant “to respect the status” and was opposed to the term *wnwt*, “hourly service”, and to the concept *jrt sr/srt*, “to be an official”. A new interpretation of some texts from Dynasties VI–XI containing the expression *jrt/jrj kd* (Urk. I, 106, 222–223; Elkab N 5; Koptus M; Moalla IIβ2; Naga ed-Deir N 89) is proposed. Special attention is paid to the interpretation of texts BM 120 [1372] and Peasant B1 163–165. By the end of Dynasty XI, the expression *jrt kd* had lost its other meanings and was used solely to describe the moral qualities of an official.

И.С. Гуревич

**«Пинхуа о походе У-вана на Чжоу»
и роман «Возвышение в ранг духов»:
внутренний мир языка памятников¹**

В статье проводится сравнение внутреннего мира языка двух памятников, означенных в названии или, иными словами, выявляются особенности грамматической стилистики каждого из текстов с учетом их жанрового своеобразие. «Пинхуа о походе У-вана на Чжоу» (XIV в.)² и роман «Возвышение в ранг духов» (XVI в.)³ — тексты, идентичные по содержанию: в основе романа лежат события, описанные в *пинхуа*⁴.

Ключевые слова: пинхуа, роман, внутренний мир языка, грамматическая стилистика, параллелизм, анафора, эпифора, антитеза.

Пинхуа повествует о реальных исторических событиях — речь идет о борьбе чжоуского У-вана 周武王 с последним представителем иньской (殷) династии Чжоу Синем 紂辛. Согласно китайской традиции, эти события относятся к XI в. до н.э.

Следует иметь в виду, что текст рассказчика *пинхуа* не отличается совершенством, как в части точного освещения самого похода У-вана на Чжоу, так и в части безошибочно правильного языка изложения. Последнее обстоятельство необходимо учитывать при работе с текстом памятника, отделяя языковые ошибки от фигур грамматической стилистики. Сразу замечу: об особом разнообразии стилистических фигур в тексте *пинхуа* говорить не приходится, что видно даже при беглом просмотре текста. И это несмотря на серьезное присутствие элементов китайской мифологии, ибо именно на такие фрагменты текста выпадают основные случаи использования тех или иных приемов грамматической стилистики.

Из стилистических ресурсов в тексте УВ чаще всего встречается анафора.

此是八伯諸侯，盡是先君殿下忠臣，先君尊此八人為兄 *Ci shi ba bo zhuhou, jinshi xiangjun dianxia zhong chen, xianjun zun ci ba ren wei xiong* (УВ, 2) ‘Эти восемь бачжухоу; все они были верными помощниками при дворе правителей прежних династий; прежние правители почитали их как старших братьев’.

八伯諸侯立帝君，無邪無曲是忠臣 *Ba bo zhuhou li dijun, wuxie wuqu shi zhong chen* (УВ, 3) ‘Восемь бачжухоу возводили на трон правителей; без пороков, без лицемерия — верные сановники’.

紂王初登帝位，歸朝治政，前十年有道，八方寧靜，四海安然 *Zhouwang chu deng diwei, guichao zhizheng, qian shi nian youdao, bafang ningjing, sihai anran* (УВ, 3) ‘Заняв

¹ Статья написана при финансовой поддержке РГНФ (грант № 12-04-00007).

² «Пинхуа о походе У-вана на Чжоу» — далее УВ (武王伐紂平話 *Wu-wang fa Zhou pinghua* (Пинхуа о походе У-вана на Чжоу). Шанхай, 1955). В ссылках: УВ и номер страницы.

³ «Возвышение в ранг духов» — далее ФЭН (封神演義. 上, 下 *Feng shen yanyi. Shang, xia* (Возвышение в ранг духов. Т. 1–2). Пекин, 1957). В ссылках: ФЭН и номер страницы.

⁴ Подробнее о сравнении грамматических структур двух текстов см.: Гуревич, 2009, с. 131–141.

трон, поначалу Чжоу-ван вернулся к государственной политике, [так что] первые десять лет он был справедлив: во всех восьми сторонах света царили тишина и спокойствие, в пределах четырех морей было тихо и благостно’.

每到月旦生辰，畫先君真容，左右畫着八伯諸侯，同共行香酌酒，設奠於八伯侯前，亦如先君之前，行香設禮 *Mei dao yuedan shengchen, hua xianjun zhenrong, zuoyou huazhao ba bo zhuhou, tonggong xingxiang zhuojiu, she-dian yu ba bo hou-qian, yi ru xianjun-zhi-qian, xingxiang she li* (УВ, 2) ‘Всякий раз, когда наступал день рождения, писались портреты предшественника, а справа и слева от него располагались восемь бочжухоу. [Затем] вместе посещали храм, возжигая курения и пили вино. Жертвенный столик с приношениями устанавливался перед восемью бохоу, а также перед [портретом] предшественника, [затем] посещали храм, возжигая курения и устанавливая ритуал(?)’.

口念百家之書，目數群羊無錯；力敵萬人，叱咤柱聲如鐘音；書寫入八分，酒飲千鍾；會挽硬弓，能騎劣馬 *Kou nian baijia-zhi shu, mu shu qun yang wucuo; li di wanren, chizha zhu sheng ru zhong yin; shu xie ru ba fen, jiu-yin qian zhong; hui wan ying gong, neng qi liema* (УВ, 2) ‘(Ртом) он читал наизусть сто классиков, (глазами) безошибочно подсчитывал отары овец; силой противостоял десяти тысячам врагов, зычный окрик подпирал голосом, словно колоколом; в почерке следовал стилю «ба фэнь», вина выпить мог тысячи кубов; владел искусством натягивать тугой лук, обладал умением скакать на лошади с норовом’.

紂王初治世時，有德有能... *Zhou wang chu zhi shi shi, you de you neng...* (УВ, 2) ‘Когда Чжоу-ван начинал править, он обладал добродетелями, обладал умениями...’

東連大海，西望秦川，南攝九溪，北通沙沱 *Dong lian dahai, xi wang Qinchuan, nan she Jiuxi, bei tong Shatuo* (УВ, 2) ‘На востоке [его владения] протянулись до моря-океана, на западе — до Циньчуаня, на юге — до Цзюси, на севере — до Шато’.

比干為相、值諫大夫，微子為都堂統政，費仲為大將軍，飛廉為佐將都督 *Bi Gan weixiang, Zhi Jiang daifu, Wei Zi wei du tang tongzheng, Fei Zhong wei da jiangjun, Fei Lian wei zuo jiang dudu* (УВ, 2) ‘Би Ганя [Чжоу-ван] сделал министром и главным уществателем двора(?), Вэй-цзы — советником Двора, Фэй Чжуна — генералом-главнокомандующим, Фэй Ляня — первым генерал-губернатором’.

紂王初登帝位，歸朝治政，前十年有道，八方寧靜，四海安然 *Zhou-wang chu deng diwei, guichao zhizheng, qian shi nian youdao, bafang ningjing, sihai anran* (УВ, 3) ‘Заняв трон, поначалу Чжоу-ван вернулся к государственной политике, [так что] первые десять лет он был справедлив: во всех восьми сторонах света царили тишина и спокойствие, в пределах четырех морей было тихо и благостно’.

那個是男，那個是女? *Nage shi nan, nage shi nü?* (УВ, 31) ‘У которой [из них будет] мальчик? У которой — девочка?’

“誰是卿之姐姐?” 姐已曰: “月中姮娥是我姐姐” “*Shui shi jing-zhi jiejie?*” *Da-ji yue: “Yue-zhong Heng-e shi wo jiejie”* (УВ, 9) ‘«Кто твоя старшая сестра?» Да-цзи отвечала: «Фея луны Хэн-э — моя старшая сестра»’.

俺姐姐容貌是仙女，不是凡人 *An jiejie rongmao shi xiannü, bushi fanren* (УВ, 9) ‘Моя старшая сестра обликом была небожительницей, а не была простолюдинкой’.

左右捉將放鷗人來，斬了其人，滅了全家 *Zuoyou zhuo jiang fang diao ren lai, zhanliao qi ren, mieliao quan jia* (УВ, 32) ‘Приближенные схватили владельца беркута, казнили его (букв.: этого человека) и уничтожили всю семью’.

坐中先擡左足者是男，先擡右足者是女 *Zuo-zhong xian tai zuo zuzhe shi nan, xian tai you zuzhe shi nü* (УВ, 31) ‘Среди сидящих у той, что, вставая, сначала поднимет левую ногу, будет мальчик; у той, что, вставая, сначала поднимет правую ногу, будет девочка’.

...河岸上冬月凌冰，二人欲下水...**少者，怕冷**，不敢下水...**老者，不怕冷**而撩衣便過...*he an-shang dongyue lingbing, er ren yu xiashui... shaozhe, pa leng, bugan xiashui... laozhe, bu pa leng er liao yi bian guo* (УВ, 31–32) ‘...на берегу реки на зимнем льду двое хотели броситься в воду; ...малый, боясь холода, не осмелился войти в воду... старый, не боясь холода, сбросил одежду и вошел’.

年少懼冷，年老不懼冷涉河，何哉？*Nianshao ju leng, nianlao bu ju leng she he, hezai?* (УВ, 33) ‘Почему же молодой испугался холода, а старый не испугался холода и вошел в воду?’

年少者是老生之子，髓不满其脛，陽氣衰弱，怕冷，不敢涉水。年老者是少生之子，髓滿其脛，傲寒耐冷...*Nianshaozhe shi laosheg-zhi zi, sui buman qi jing, yangqi shuairuo, pa leng, bugan she shui. Nianlaozhe shi shaosheng-zhi zi, sui man qi jing, ao han nai leng...* (УВ, 32) ‘Молодой человек является сыном пожилого отца (букв.: человека), костям [его] ног недостаточно костного мозга, жизненная сила слаба, [он] боится холода и не входит в воду. Пожилой человек является сыном молодого отца (букв.: человека), костного мозга достаточно костям [его] ног, [он] переносит холод, терпелив к холоду...’

Если предположить (применительно к анализируемому тексту), что повторы идентичных синтаксических выражений-конструкций можно выделять не только с учетом соседних фраз, но и более широкого контекста, когда такие выражения отделены один от другого значительными по объему пассажами повествования, то это будет расширительное толкование приема анафоры. Такое явление можно наблюдать, например, в диалогах персонажей *пинхуа* — правителя Чжоу-вана и императрицы (его «пассии») Да-цзи (на страницах 31, 32, 33), где встречаются выражения:

如何見得？*Ruhe jiande?* (УВ, 31, 32) ‘Откуда [ты] знаешь?’

如何知之？*Ruhe zhi zhi?* (УВ, 31) ‘Откуда [ты] это знаешь?’

следует ответ:

恐我王不信...*Kong wo wang bu xin...* (УВ, 31, 32) ‘Боюсь, мой Правитель, не поверишь...’

Далее всякий раз следует предложение Правителю со стороны Да-цзи предпринять некие (весьма жестокие) действия, дабы проверить достоверность ее предсказаний. Он поступает, как советует Да-цзи, и, убедившись в ее правоте, произносит:

依卿所奏 *Yi qing suo-zou* (УВ, 31, 31 32) ‘Действую согласно твоей воле’.

Можно предположить, что тот же самый эффект, что и классическая анафора, т.е. нагнетание монотонности путем повторов одних и тех же синтаксических конструкций, преследуют одинаковые (или почти одинаковые) зачины, характерные для различных эпизодов в процессе общения Чжоу-вана и Да-цзи:

有一日，姐己...*You yiri, Da-ji...* (УВ, 31) ‘Однажды Да-цзи...’

當日，紂王共姐己...*Dangri, Zhou-wang gong Da-ji...* (УВ, 31) ‘В тот день Чжоу-ван и Да-цзи...’

又一日，紂王共姐己...*You yiri, Zhou-wang gong Da-ji...* (УВ, 32) ‘И снова однажды Чжоу-ван и Да-цзи...’

每日紂王共姐己...*Meiri Zhou-wang gong Da-ji...* (УВ, 32) ‘Каждый день Чжоу-ван и Да-цзи...’

Приведенные выше примеры дают основания, как мне кажется, несколько шире толковать прием анафоры, используемый в анализируемом тексте. И это, в свою очередь, можно рассматривать как стилистическую черту этого текста.

В виде единичных примеров в рассматриваемом тексте отмечен прием эпифоры.

王曰：«有一寶。」令一宮人取過來，度與**姐己**。**姐己**不見，萬事俱休；既見此劍，大叫一聲，奔走如風...*Wang yue: “You yibao”. Ling yi gongren qu guolai, du yu*

Da-ji. Da-ji bu jian, wanshi ju xiu; ji jian ci jian, dajiao yisheng, benzou ru feng... (УВ, 9) 'Правитель сказал: «Есть сокровище». Он приказал придворному принести его и передать Да-цзи. Если бы Да-цзи его не видела, все было бы прекрасно; но так как она видела этот меч, она заорала и унеслась, словно ветер...'

Подобно тому как был расширительно истолкован прием анафоры, то же самое толкование можно отнести и к эпифоре; так, в примерах, помещенных ниже, повторяющийся элемент отделен контекстом, но при этом повтор не перестает выполнять свою роль усилителя высказывания:

姐已見劍似一條大蛇走趕。**姐已**思之: «雖然似蛇趕我, 恐王疑我是妖精» *Da-ji jian jian si yitiao da she zougan. Da-ji si zhi: "Suiran si she gan wo, kong wang yi wo shi yao-jing"* (УВ, 9) 'При виде меча Да-цзи показалось, что огромная змея гонится за ней. Да-цзи размышляла: хоть, похоже, змея и гонится за мной, но [еще больше] боюсь, что Правитель заподозрит, что я — оборотень.'

誰是**卿之姐姐**? ...**卿姐姐**是月中姮娥, 比卿容貌者何? *Shui shi qing-zhi jiejie?...* *Qing jiejie shi yue-zhong Heng-e, bi qing rongmao-zhe he?* (УВ, 9) 'Кто твоя старшая сестра?.. Твоя старшая сестра, фея луны Хэн-э, какова она по сравнению с тобой?'

В тех же пассажах текста (речь об отрывках, в основе которых лежат фольклорные представления — мифы, легенды и т.п.), что дают примеры своеобразного использования приема эпифоры, фигурируют и отдельные случаи использования инверсии:

王問曰: «誰是卿之姐姐?» **姐已**曰: «月中姮娥**是我姐姐**» *Wang wenyue: "Shui shi qing-zhi jiejie?" Da-ji yue: "Yue-zhong Heng-e shi wo jiejie"* (УВ, 9) '«Кто твоя сестра?» Да-цзи ответила: «Фея луны Хэн-э — моя сестра»'.

В вопросе Правителя мы имеем прямой порядок слов, а в ответе Да-цзи — инверсированный; прямой должен был быть следующий:

«我姐姐是月中姮娥» «Моя сестра (есть) фея луны Хэн-э».

О том, что прямой порядок выглядит именно так, свидетельствует фраза на этой же странице:

俺姐姐容貌是仙女, 不是凡人 *An jiejie rongmao shi xiannü, bushi fanren* (УВ, 9) 'Моя старшая сестра обличьем фея, а не обычная смертная'.

Оценивая приемы грамматической стилистики анализируемого текста как однообразные, отметим при этом, что для него характерна следующая особенность: одна и та же фраза-высказывание может одновременно заключать в себе не один стилистический прием. Так, в следующем предложении — 俺姐姐容貌是仙女, 不是凡人 *An jiejie rongmao shi xiannü, bushi fanren* (УВ, 9) 'Моя старшая сестра обличьем была небожительницей, а не была простолюдинкой' — наряду с анафорой можно зафиксировать и *антитезу* (т.е. стилистическую фигуру контраста): 是—不是 'была'—'не была' 仙人—凡人 'небожительница'—'простолюдинка'.

Подобное соединение приемов анафоры и антитезы в одном высказывании очень характерно для рассматриваемого текста.

Прием антитезы пронизывает и весь следующий пассаж:

有一日, 姐已奏曰: «子童辨認得孕婦腹中, 是**男**是**女**。» 王曰: «如何知之?» 姐已曰: «恐王不信, 試將數個孕身婦人, 臣妾辨之。» 王曰: «依卿所奏。» 便宣到百個孕婦 人至殿下。紂王問姐已: «那個**是男**? 那個**是女**?» 姐已曰: «遂叫過一婦女來, 令坐復起。» 姐已奏曰: «坐中先擡左足者**是男**, 先擡右足者**是女**。» *You yiri, Da-ji zouyue: "zitong bianrende yunfu fu-zhong, shi nan shi nü". Wang yue: "ruhe zhi zhi?" Da-ji yue: "Kong wang bu xin, shi jiang shuge yunshen furen, chenqie bian zhi". Wang yue: "Yi qing suo-zou". Bian xuandao baige yunfuren zhi dian-xia. Zhou-wang wen Da-ji: "Nage shi nan? Nage shi nü?" Da-ji yue: "Sui jiaoguo yi funü lai, ling zuo fu qi". Da-ji zouyue: "zuo-zhong xian tai zuo zu-zhe shi nan, xian tai you zu-zhe shi nü"* (УВ, 31) 'Однаж-

ды Да-цзи сообщила [Правителю]: «Я могу определить, в животе беременной женщины мальчик или девочка». Правитель спросил: «Как ты это узнаешь?» Да-цзи отвечала: «Боюсь, Правитель не поверит, [пусть] проверит [на практике], доставив нескольких беременных женщин, и я определю, кто у кого (букв.: определю их)». Правитель сказал: «Будет так, как ты сказала». Тут же отобрали и доставили во Дворец сто беременных женщин. Правитель спросил Да-цзи: «У которых будут мальчики? У которых будут девочки?» Да-цзи отвечала: «Чтобы узнать то, что Вы хотите, пришлите [сюда] одну из женщин, прикажите ей сесть, затем встать». Да-цзи сообщила: «У тех из сидящих, которые поднимаясь, сначала поднимут левую ногу, будут мальчики, у тех же, которые сначала поднимут правую ногу, будут девочки».

То же и в следующем пассаже:

年少懼冷, 年老不懼冷涉河, 何哉? *Nianshao ju leng, nianlao bu ju leng she he, hezai?* (УВ, 33) ‘Почему же молодой испугался холода, старый не испугался холода и вошел в воду?’

年少者是老生之子, 髓不滿其脛, 陽氣衰弱, 怕冷, 不敢涉水。年老者是少生之子, 髓滿其脛, 傲寒耐冷... *Nianshaozhe shi laosheg-zhi zi, sui buman qi jing, yangqi shuairuo, pa leng, bugan she shui. Nianlaozhe shi shaosheng-zhi zi, sui man qi jing, ao han nai leng...* (УВ, 32) ‘Молодой человек является сыном пожилого отца (букв.: человека), костям ног недостаточно костного мозга, жизненная сила слаба, [он] боится холода и не входит в воду. Пожилой человек является сыном молодого отца (букв.: человека), костного мозга достаточно костям ног, [он] переносит холод, терпелив к холоду...’

Нельзя обойти молчанием и такой, пусть и лексико-грамматический стилистический ресурс, реализуемый в рассматриваемом тексте, как *архаизмы*⁵. Речь идет о том, что в тексте, датированном XIV в., его создатель нередко прибегает к использованию значений слов, характерных исключительно для древнекитайского языка (в БКРС такие значения даются под знаком*).

Примеры:

廢 *fei* ‘изувеченный’, ‘инвалид’

每日可廢百人之命 *Meiri ke fei bai ren-zhi ming* (УВ, 31) ‘Ежедневно судьбы сотен людей изувечены’.

奏 *zou* ‘действовать’

依卿所奏 *Yi qing suo-zou* (УВ, 31, 31 32) ‘Соглашаюсь с тем, что ты говоришь’.

旅 *lü* ‘приносить в жертву’

民間嗟怨, 客旅哀哉, 悲啼不止... *Min-jian jieyuan, kelü aizai, beiti buzhi...* (УВ, 31) ‘Среди народа — обиженные, путник, увы, принесен в жертву, беспрестанно рыдают [люди]...’

休 *xiu* ‘прекрасный’, ‘великолепный’

...萬事俱休 *...wanshi ju xiu* (УВ, 9) ‘...все было бы прекрасно’.

Обратимся теперь к роману «Возвышение в ранг духов», иногда называемому «Список созданных духов» (封神榜). Это объемное произведение (100 *цзюаней*, или более 1500 страниц формата «К»), одно из наиболее известных простонародных повествований, создано в эпоху Мин (1368–1644), точнее, в период между девизами правления Лун-цин *隆慶* (1567–1572) и Вань-ли *萬曆* (1573–1620). Проблема его авторства, которое приписывается Сюй Чжун-линю *許仲琳* (ум. 1566) или Лу Си-сину *陸西星* (ум. 1601), по сей день остается не до конца ясной.

В романе рассказывается история заката династии Шан *商* и восхождения династии Чжоу *周*. Повествование сопровождается привлечением многочисленных эле-

⁵ О нарочитой архаизации см.: Рифтин, 1970, с. 351 и сл.

ментов китайской мифологии, включая духов-божеств (как мужского, так и женского пола) и китайских бессмертных, что создает определенную картину Китая того времени, когда религиозные представления и верования играли не последнюю роль в повседневной жизни страны.

Фабула романа представляет собой *фантастический* ракурс изложения истории свержения беспощадного, неразборчивого в средствах правителя Ди Синя 帝辛, известного также как Чжоу 紂 из династии Шан 商, чжоуским (周) правителем У-ваном 武王 в 1122 г. до н.э. Повествование изобилует многочисленными письменными и устными сказами и легендами о даосских героях и бессмертных, о духах-оборотнях — обычно лисах, цыплятах, а иногда и неодушевленных предметах, вроде лютни, которые принимают участие в сражениях.

Правитель Ди Синь, очарованный Да-цзи 妲己, которая на самом деле была лисой-оборотнем, расправляется с преданными ему сановниками и министрами поистине драконовскими способами (сжигание через карабкань по медному столбу, положенному на горящие угли, скармливание клубку змей и др.) и, наконец, убивает даже собственного сына.

После того как пала династия Шан, а Цзян Цзы-я 姜子牙 изгнал оборотня-Да-цзи, У-ван основал собственную династию. «Поверженные» герои, даже те из них, что представляли «враждебную» У-вану сторону, были возведены в ранг небожителей и фактически заняли места божеств — отсюда и название романа.

Как уже было отмечено, в основе романа лежат события, о которых рассказано в рассмотренном выше «*Пинхуа* о походе У-вана на Чжоу»⁶, однако значительной части слов (по примерным подсчетам около 60%), которые используются в *пинхуа*, в романе мы не обнаружим⁷, так что при конгруэнтности многих сюжетных линий фразы претерпевают определенные изменения, как лексические, так и грамматические, и стилистические.

Подобно тому как при выявлении особенностей грамматических структур идентичных по содержанию текстов, принадлежащих к разным жанрам и созданных в разное время, для сопоставления брались идентичные (или, по крайней мере, близкие) по содержанию отрывки⁸, для большей наглядности такой же подход представляется оптимальным и при анализе грамматической стилистики.

Из грамматических конструкций, определяющих стилистику романа, рассмотрим прежде всего характерный для многих китайских текстов различных жанров прием параллелизма, с которым, как правило, совпадает прием анафоры:

這三妖一個是千年狐狸精，一個是九頭雉雞精，一個是玉石琵琶精... *Zhe san yao yige shi qian nian huli jing, yige shi jiu tou zhiji jing, yige shi yushi pipa jing...* (ФЭН, 6) 'Из этих трех оборотней один тысячу лет являет собой сущность лисы, один являет собой сущность фазана о девяти головах, один являет собой сущность нефритовой лютни...'

梨花帶雨爭嬌豔，芍藥籠烟騎媚妝 *Lihua daiyu zheng jiaoyan, shaoyao longyan cheng meizhuang* (ФЭН, 5) 'Цветы груши под дождем состязаются в очаровании, пионы в дымке не знают удержу в прелестном наряде'.

Одна и та же фраза-выражение может вмещать в себя несколько стилистических приемов — это и параллелизм, и анафора, и антитеза (с подобным явлением мы встречались и в *пинхуа*):

⁶ Об этом подробно см.: Рифтин, 1969.

⁷ Liu Ts'un-yan, 1962, p. 76.

⁸ Гуревич, 2009, с. 137.

國之將興，必有禎祥；國之將亡，必有妖孽 *Guo-zhi jiang xing, biyou zhenxiang; guo-zhi jiang wang, biyou yaonie* (ФЭН, 5) ‘Если государство накануне подъема, то должно явиться счастливое предзнаменование; если государство накануне упадка, то должен явиться оборотень’.

將興 — 將亡 *jiang xing — jiang wang* ‘вести к расцвету — вести к упадку’; 必有禎祥 — 必有妖孽 ‘должно явиться счастливое предзнаменование — должен явиться оборотень’. Весь пример целиком представляет собой параллелизм-анафору и в то же время — антитезу: ‘расцвет–упадок’; ‘счастливое предзнаменование–оборотень’.

...衆狐狸酒在腹內，鬪將起來，架不得妖風，起不得朦霧... *...zhong huli jiu zai fu nei, nao jiangqilai, jia bude yaofeng, qi budemengwu...* (ФЭН, 235) ‘...у всех лис-оборотней в животе [играет] вино, они поднимают шум, вихрь нечисти не остановить, тусклому туману не взмыть...’

[比干]... 將劍往臍中刺入，將腹剖開，其血不流 [*Bi Gan*] *...jiang jian wang qi-zhong laru, jiang fu poukai, qi xue buliu* (ФЭН, 244) ‘[Би Гань]... направил меч на пупок, рассек живот, кровь его не полилась’.

比干上馬，往北門去了 *Bi Gan shangma, wang bei men quliao* (ФЭН, 245) ‘Би Гань оседлал коня и направился к северным воротам’.

По объему роман во много раз превосходит *пинхуа*, однако частота использования приема анафоры в тексте романа значительно ниже, чем в *пинхуа*.

В виде случайных примеров можно встретить в тексте романа прием эпифоры:

你明明欺我...我不把你這老賊剗出你的心來... *Ni mingming qi wo...wo bu ba ni zhe laozei wanchu ni-de xin lai...* (ФЭН, 237) ‘Ты явно обманул меня... я же не вырвала твое, разбойника, сердце...’

Зато особенно высокой частотностью использования отличается такой прием лексико-грамматического ресурса, как удвоение, или редупликация.

...家家焚香設火，户户結綵鋪氈... *...jiajia fenxiang she huo, huhu jiecai pu zhan* (ФЭН, 4) ‘...во всех домах возжигают благовония, устанавливая жаровни, все дворы украшают гирляндами, расстилают войлок’.

此一回，紂王不來還好，只因進香，惹得四海荒荒，生民失業 *Ci yihui, Zhou-wang bu lai hai hao, zhi yin jinxiang, rede sihai huanghuang, sheng min shiye* (ФЭН, 4) ‘На этот раз Чжоу-ван не пришел выказать(?) расположение, а вследствие того, что лишь возжигал курительные свечи, вызвал повсеместно мрак, привел [к тому, что] народ лишился работы’.

曲曲遠山飛翠色；翩翩舞袖映霞裳 *Ququ yuanshan fei cui se; pianpian wu xiu ying xia shang* (ФЭН, 5) ‘Далекие извилистые горы взмывают зеленым цветом; парящие в танце рукава играют платьем [цвета] зари’.

裊裊禎祥騰紫霧... *Niaoniao zhenxiang teng zi wu...* (ФЭН, 5) ‘Чарующее счастливое предзнаменование поднимается к фиолетовому туману...’

文武百官默默點頭... *Wenwu bai guan momo dianshou...* (ФЭН, 5) ‘Высшие чины Вэнь-вана и У-вана молча кивали головой...’

一聲喊起，只殺的愁雲蕩蕩，旭日輝輝，尸橫遍野，血濺成渠 *Yisheng hanqi, zhi sha-de chouyun dangdang, xuri huihui, shi heng bian ye, xue jian cheng qu* (ФЭН, 16) ‘Раздался страшный крик, только от убитого [мог исходить такой, так что] свинцовые тучи пришли в смятение, взошедшее солнце [засияло] ослепительно ясно, трупами было устлано [все] повсюду, потоки крови превратились в реку’.

比干頓足道：「老大人！國亂邦傾，紛紛精怪，濁亂朝廷，如何是好！」 *Bi Gan dunzu dao: "Lao daren! Guo luan bang qing, fenfen jingguai, zhuoluan chaoting, ruhe shi hao!"* (ФЭН, 235) ‘Би Гань, топнув ногой, сказал: «Почтенные старейшины! В госу-

дарстве хаос, в княжествах — распри; оборотни наперебой секут смуту при дворе; что в этом хорошего!»

衆臣紛紛，議論朝廷失政... *Zhong chen fenfen, yilun chaoting shi zheng...* (ФЭН, 245) ‘Все сановники наперебой обсуждали, что Двор выпустил из рук бразды правления...’

且說衆狐狸酒在腹內，鬧將起來，架不得妖風... 勉強架出午門，一個個都落下來，拖拖拽拽，擠擠挨挨，三三五五... *Qie shuo zhong huli jiu zai fu-nei, nao jiangqilai, jia-bude yaofeng... mianqiang jiachu wumen, yi gege du luo-xialai, tuotuo zhuaizhuai, jiji sansan wuwu shima...* (ФЭН, 234) ‘А тем временем у всех лис-оборотней — вино в животе, они устраивали скандалы, не удержать черный вихрь... большими усилиями подпирали южные ворота, всех по одной выпустили, [выходили] медленно, неуклюже, топясь, по три, по пять...’

比干領旨下臺，鬱鬱不樂 *Bi Gan ling zhi xia tai, yuyu bule* (ФЭН, 234) ‘Би Гань, осмыслив [ситуацию], спустился с башни унылый, безрадостный’.

比干... 暗暗 叫苦... *Bi Gan... anan jiaoku...* (ФЭН, 234) ‘Би Гань... погруженный в себя кричал от боли’.

...朝朝雲雨，夜夜酣歌... *...chaochaoyunyu, yeye han-ge...* (ФЭН, 242) ‘...по утрам — тучи и дожди, по ночам — песни на пирах...’

未及行了二里，前面火把燈籠，鏘鏘士馬... *Weiji xingliao er li, qianmian huoba denglong, qiangqiang shima...* (ФЭН, 234) ‘Не успели проскакать и двух ли, как впереди [показались] факел и фонарь, раздалось поканье конницы...’

...南門開了，周紀遠遠的黑影之中，明明看見... *nan men kailiao, Yong Ji yuanyuan-de heying-zhi zhong, mingming kanjian* (ФЭН, 235) ‘...открылись южные ворота, и вдалеке в сумерках четко просматривался [силуэт] Чжоу Цзи’.

你明明欺我，把皮毛惑吾之心 *Ni mingming qi wo, ba pimaohuo wu-zhi xin* (ФЭН, 237) ‘Ты явно обманул меня, шкурой ввергнув в смуту мой дух’.

Чрезвычайно широко используется прием редупликации как способа подчеркнутой выразительности категории множественности («каждый», «все»): в одних случаях (家家, 户户, 夜夜, 朝朝, 三三五五) степени качества, или характеристики действия — в других (默默, 裊裊, 翩翩, 荒荒, 紛紛), или просто звукоподражания (鏘鏘, 颼颼) — в третьих. Подобный прием лексико-грамматической стилистики, значительно повышающий градус эмоционального восприятия повествования, присущ именно анализируемому роману и особенно некоторым его главам. Именно эта черта лексико-грамматического ресурса превалирует в этом памятнике и служит самым серьезным отличием стилистики рассматриваемого произведения от идентичного по содержанию текста *пинхуа*.

Список литературы

Источники

:武王伐紂平話 *Wu-wang fa Zhou pinghua* (Пинхуа о походе У-вана на Чжоу). Шанхай, 1955.
封神演義. 上, 下 *Feng shen yanyi. Shang, xia* (Возвышение в ранг духов. Т. 1–2). Пекин, 1957.

Литература

Гуревич И.С. «Пинхуа о походе У-вана на Чжоу» и «Возвышение в ранг духов» (предварительные мысли) // Письменные памятники Востока. 2009. № 1(10). С. 131–141.
Рифтин Б.Л. «Пинхуа о походе У-вана против Чжоу Синя» как образец китайской народной книги // Жанры и стили литератур Китая и Кореи. Сборник статей. М., 1969. С. 104–117.
Рифтин Б.Л. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). М., 1970.

Liu Ts'un-yan. Buddhist and Daoist Influences on Chinese Novels. Vol. 1. Authorship of the “*FENG SHEN YEN F*”. Wiesbaden, 1962.

Summary

I.S. Gurevich

“The *Pinghua* on How King Wu Defeated Zhou” and the Novel “Investiture of the Gods”: The Inner World of Language Tools of the Works

The point inspected in the paper under review is the comparison between two “inner worlds” of the language tools in the texts mentioned above. Regarding the *pinghua*, such specific syntactic resources as *anaphora*, *epiphora*, *antithesis* are quite common; besides, certain elements of lexical *archaization* (or historical stylization) also occur. With respect to the novel, a reference to the phenomenon of *reduplication* should be specially made.

С.Л. Невелева

О типологии древнеиндийского эпоса

Статья посвящена особенностям историко-типологической характеристики эпоса древней Индии — «Рамаяны» и «Махабхараты», изучение которых в России в середине 70-х годов XX в. вышло на новый, современный уровень. Ряд плодотворных идей, высказанных П.А. Гринцером в книге «Древнеиндийский эпос. Генезис и типология» (М., 1974), и в частности о специфике традиционных эпических мотивов, о композиционном «архетипе» эпоса и сказки, о «многослойности» содержания «Махабхараты» и т.д., получили дальнейшее развитие в работах отечественных эпосоведов. Я.В. Васильков в монографии «Миф, ритуал и история в Махабхарате» (СПб., 2010) подвел научные итоги значительного этапа изучения памятника в мировом эпосоведении, утвердив приоритет российской науки в этом направлении востоковедения.

Ключевые слова: древнеиндийский, эпос, типология, «Махабхарата», традиция, многослойный, эпический, памятник, генезис, сравнительно-исторический, типологический, композиция, мотив.

Опубликованная около 40 лет тому назад книга П.А. Гринцера «Древнеиндийский эпос. Генезис и типология» (Гринцер, 1974) открыла новый этап сравнительно-исторического изучения эпических памятников в мировом эпосоведении. До тех пор пока существует классическая филология России, идеи этой книги будут, несомненно, востребованными. Далее речь пойдет о главных положениях центрального раздела этого труда, посвященного типологии «Махабхараты» и «Рамаяны», и их значении для современной науки.

В работах ряда исследователей (Жирмунский, 1962; Путилов, 1975; 1988) отмечено единообразие основных мотивов героического эпоса, таких как чудесное рождение героя, его первые подвиги, магическая неуязвимость, обретение волшебного коня или оружия, побратимство, героическое сватовство и др. Однако наличие общих черт эпической поэзии, т.е. внимание к судьбе индивидуума, идеализация прошлого и образов, это прошлое воплощающих, все же не может полностью объяснить это единообразие.

В.М. Жирмунский впервые подчеркнул типологический характер сходства сюжетов героического эпоса разных народов и отметил, что оно «основано в конечном счете на художественном обобщении сходной социальной действительности и на одинаковом уровне развития общественного сознания» (Жирмунский, 1962, с. 29). Опираясь впервые материалом не только мировых эпических традиций, но и древнеиндийского эпоса, П.А. Гринцер внес важное уточнение в эту концепцию, которое сводится к тому, что «типологическими соответствиями вызвано... не только родство... частных мотивов, но в первую очередь сходство организации эпического материала в целом» (Гринцер, 1974, с. 177). Современное понимание типологии эпических мотивов и сюжетных конструкций выглядит, согласно исследователю, следующим

образом: «Сходство эпосов не ограничено и в основе своей не вызвано сходством каких-либо фрагментов их содержания... но объясняется некими общими свойствами строения их сюжетов, принципами и приемами композиции» (Там же).

Для установления типологической специфики сюжета «Рамаяны» П.А. Гринцер новаторски использовал разработанную В.Я. Проппом схему линейной последовательности функций в волшебной сказке (Пропп, 1969). Применение методики, основанной на совершенно ином, сказочном, материале, к памятнику эпического жанра вполне правомерно: сказочный характер сюжета «Рамаяны» не вызывает сомнений. При анализе ее содержания обнаруживаются два основных сюжетных хода, каждый из которых развивается от «начальной недостачи» (или «вредительства»), через промежуточные функции, к «свадьбе» или «ликвидации беды». Развертывание двух главных ходов сюжета «Рамаяны» осуществляется примерно так же, как в волшебной сказке. Отметим, что в «Махабхарате», воинском эпосе, «начальная недостача» нередко трансформируется в «насильственное отторжение», «изъятие» (по В.Я. Проппу — «вредительство»), и действие развивается по направлению не к «свадьбе», а к «ликвидации беды».

Сопоставление сюжетов «Рамаяны» и волшебной сказки указывает на сходство большинства их мотивов и общность композиционной структуры. История происхождения супруги героя Рамы — Ситы по индийским и неиндийским (сиамской, малайской, тибетской и др.) версиям «Рамаяны» проясняет пути преобразования мотивов эпоса.

Как показывает Я.В. Васильков в рецензии на монографию П.А. Гринцера, в основе «Махабхараты», эпоса о бхаратах, в отличие от «Рамаяны» лежит «конфликт чисто человеческий» (Васильков, 1977, с. 185), однако целый ряд существенных элементов сюжета обоих эпосов имеет явное сходство. Прежде всего это касается похищения или оскорбления жены героя, которое, как показано П.А. Гринцером, служит композиционной основой обоих памятников.

В «Рамаяне» супругу Рамы Ситу похищает демон Равана. Трансформацией эпического мотива похищения жены героя служит замещающее этот мотив ее оскорбление, что следует отнести на счет изменений, происшедших в тех формах эпоса, где на смену демонскому противнику героя приходит антагонист человеческой природы. В ряду причин, которыми «Махабхарата» объясняет непримиримую вражду между Пандавами и Кауравами, самая главная — это оскорбление, нанесенное Кауравами супруге героев Драупади во время ритуальной игры в кости (Махабхарата, 1962). Эпос постоянно возвращается к этому событию, всякий раз предрекая как его следствие гибель Кауравов. Однако в той же «Махабхарате» основоположный для этого памятника мотив может быть представлен также и как похищение жены: супруга Пандавов Драупади во время их пребывания в лесном изгнании была похищена иноземным царем (Махабхарата, 1987, с. 504–517).

Несовпадение композиционной схемы сказки и эпоса обусловлено, по крайней мере частично, существенными различиями между сказочными и эпическими героями. Если главный персонаж сказки обычно подчиняется обстоятельствам, то герой эпоса в значительной мере самодостаточен. Для характеристики эпической композиции важно, что сцепление звеньев в ее сюжетах по сравнению со сказкой более свободно, и «потому каждая сцена выглядит самостоятельной, часто ее значение определяется... внутренней семантической связью с основными мотивами и темами повествования» (Гринцер, 1974, с. 212).

«Иерархию» мотивов эпической композиции открывает чудесное рождение героя, которое в героическом эпосе в отличие от сказки часто принимает форму происхож-

дения героя от божества. Особенностью «Махабхараты» является двойная, т.е. «земная» и «небесная», генеалогия братьев Пандавов, главных героев «Махабхараты», однако это присуще не только древнеиндийскому эпосу. Варианты мотива чудесного рождения — появление героя на свет по воле бога (в угаритском, узбекском, киргизском эпосах), сиротство героя (Сигурд в «Эдде», Зигфрид в германском эпосе), герой-подкидыш, растущий в чужой семье (Карна в «Махабхарате»). Как вариант мотива подкидыша можно рассматривать передачу отцом ребенка-первенца на воспитание бездетному родственнику, у которого после этого рождаются свои сыновья (Махабхарата, 1987, с. 577). Этот мотив в ряде мировых сюжетов о вожде-герое соответствует «сценарию» переходных ритуалов инициации (Пропп, 1976, с. 258–299; Невелева, 1985, с. 76–87; 2010, с. 40–51).

Эпос сближается с мифом в том отношении, что перед героем стоит задача исполнения «воли богов». Его богатырское детство, первый подвиг как прообраз будущих деяний выявляют действие общего принципа дублирования мотивов в композиции эпоса.

Образ антагониста эпического героя не лишен мифологических ассоциаций. Основное деяние героического персонажа — это борьба с противником, связь которого с подземным миром, водой добавляет ему черты сходства с мифологическим змеем. Так, в образе главного антагониста героев «Махабхараты» — Дурьодханы сквозь человеческую природу проступают черты хтонического существа: он способен дышать, скрывшись в озере под водой. В древнеиндийской мифологии противники змеборца Индры, начиная с Вритры, сходны по своей природе, и победа над ними символизирует торжество над хаосом. Согласно индийскому эпосу, битва богов и демонов (дублируемая на уровне сюжета борьбой героев с демонскими противниками) вечна. В «Махабхарате» Пандавы ассоциируются с богами, а Кауравы — с демонами. В этом памятнике, с его тенденцией к космическому осмыслению природных и общественных явлений, происходит постоянное переключение на мифологический код путем использования разного рода соответствующих параллелей — мифов и сравнений (Васильков, Невелева, 1988, с. 152–175). Нарушение природной гармонии и социального порядка воспринимается как рецидив вселенского хаоса, и для восстановления нарушенного равновесия требуются действия, равнозначные космогенезу (Невелева, 1987, с. 97–129; 2010, с. 52–85).

При описании борьбы героя с антагонистом часто отмечается пребывание воина на грани гибели либо же говорится, что герой *кажется* мертвым (Махабхарата, 2003, с. 146–150). Противостояние героя противнику иногда заканчивается его нисхождением в нижний мир, царство мертвых — «наследие архаической эпики» (Гринцер, 1974, с. 234). В «Рамаяне», например, нисхождению в край смерти соответствует мотив поисков: причина похода героя к острову, лежащему за пределами человеческого мира, — поиски похищенной супруги. Поход Рамы на Ланку, в обиталище демона Раваны, сопоставим с нисхождением в страну мертвых, тем более что юг в древнеиндийской мифологии ассоциируется с Ямой, богом смерти. Играющий важную роль в композиции индийского эпоса мотив изгнания героев — и Рама в «Рамаяне», и Пандавы в «Махабхарате» уходят изгнанниками в леса — типологически изоморфен древнему мотиву временной смерти. Путешествие в страну мертвых, являясь компонентом эпического сюжета, как показано П.А. Гринцером, позволяет обнаружить сходство, с одной стороны, между эпосом и волшебной сказкой, а с другой — с ритуалом шаманского типа и календарным мифом об умирающем и вновь воскресающем боге растительности.

Неузнаваемость героя в эпосе древней Индии отдаленно сопряжена с мифологическим по своему происхождению мотивом пребывания в мире смерти. Мотив неузна-

ваемости эпических героев как вариант эпического превращения имеет в древнеиндийском эпосе характерную особенность: внешность героев не претерпевает изменений, меняется лишь их атрибутика и род занятий, как это происходит в сюжете, повествующем о пребывании Пандавов при дворе царя Вираты (Махабхарата, 1967). Незузнаваемость героев для окружающих становится в этом случае конвенциональным приемом, который улавливается поздней миниатюрой, иллюстрирующей события «Виратапарвы».

Мотив поединка соперников, воспроизводящий, по-видимому, ритуальную схему, нередко переводится в «Махабхарате» на уровень словесного состязания с выраженным оттенком «агона», т.е. спора, соперничества, см., например: «предбрачный» диалог бога Сурьи и матери эпических героев Кунти-Притхи (Махабхарата, 1987, с. 582, 583) или диалог царевны Савитри с богом Ямой, который пытается увести ее супруга в царство смерти (Махабхарата, 1987, с. 562–565).

П.А. Гринцер, приводя доводы Ж. Дюмезиля о «транспонировании» в «Махабхарату» эсхатологического мифа, уточняет, что «скорее должна идти речь о мифе календарном, хотя ни по структуре, ни по общему смыслу между календарным мифом и эсхатологическим (в интерпретации Дюмезиля) четкой границы провести нельзя» (Гринцер, 1974, с. 278). По-видимому, в концепции Дюмезиля заслуживает критики, прежде всего, сам способ соотнесения мифа и эпоса — «транспонирование» мифологического содержания в героико-эпическое. Представляется более корректным истолкование соотношения мифа и эпической героики в «Махабхарате», данное А. Хильтебейтелем (и поддержанное В. Тэрнером), как параллельного существования уже в истоках эпической традиции двух пересекающихся «нарративных континуумов» — мифа и эпоса (Hiltebeitel, 1976, p. 13, 14). Положения этой концепции соответствуют сходному пониманию процесса Р.Н. Дандекармом (Дандекар, 2002, с. 172–194). Что касается собственно эсхатологического мифа, то, безусловно, прав Я.В. Васильков, рассматривая этот мифологический сюжет как несущий в «Махабхарате» чисто художественную нагрузку (Васильков, Невелева, 1988, с. 152–175; Васильков, 2010, с. 38–39).

В качестве мифологического «архетипа» для композиции эпоса (и сказки) П.А. Гринцер предлагает схему календарного мифа земледельческих цивилизаций древности, делая вывод «о параллельном развитии эпических и сказочных сюжетов на основе одной и той же композиционной модели». Исследователь уточняет, что «традиционная композиционная схема, роднящая эпос с мифом, была *средством*, с помощью которого организовывался гетерогенный эпический материал, а отнюдь не *источником* содержания эпоса» (Гринцер, 1974, с. 288, 289).

Однако в словах исследователя о том, что «сокровенный мифологический смысл эпоса был неведом ни творцам, ни слушателям эпической поэзии», явившись «открытием» европейских ученых XIX–XX вв. (Там же, с. 296), звучит явная недооценка значения мифологического компонента в содержании древнеиндийского эпоса. Я.В. Васильков корректирует это утверждение, подчеркивая содержательную специфику «Махабхараты»: «тайный мифологический смысл» эпического повествования никогда не ускользал от носителей традиции и основная причина тому — характерная для древнеиндийской культуры слабая расчлененность мифологического синкретизма. Претворяемый в тексте через переложения сюжета в борьбе Индры с демонами, а также посредством формульных сравнений, приравнивающих действующих лиц эпоса к этим противоположащим силам, «исходный миф» получает в содержании «Махабхараты» непрерывную реализацию, и это дает основание считать древнеиндийскую эпопею, в силу особенностей соотношения ее содержания с «основным

мифом», «исключительным явлением на фоне всей мировой эпике» (Васильков, 1974, с. 181–186).

В обобщающей монографии Я.В. Василькова, представляющей собой серьезную веху в истории отечественной индологии, исчерпывающе раскрыты сложные связи содержания «Махабхараты» с мифом (Васильков, 2010, с. 42–85). При этом в большинстве современных исследований «Махабхараты» подчеркивается значение в ее содержании *ритуальных* представлений о дуально-циклическом обмене и обрядовом соперничестве, агоне. Кроме того, в сюжете эпоса получила очевидное отражение структура посвященных обрядов, а также практика молодежных воинских братств (Васильков, 2010, с. 96–289).

П.А. Гринцер, анализируя специфику содержания древнеиндийского эпоса, оперирует понятием «многослойности». В многослойном содержании «Махабхараты» *типологически* исходным является героический слой, однако уже на ранних стадиях своего существования эпос постепенно адаптирует так называемый «дидактический», т.е. религиозно-философский, религиозно-этический, общественно-правовой и иной, материал, приобретая еще одну особенность — значительное расширение объема. Изменяющееся в сторону складывающихся индуистских концепций идейное наполнение «Махабхараты» отражает суть ее эволюции от эпоса героического к эпосу философско-дидактическому. Я.В. Васильков уточняет понимание многослойности эпического содержания, выделяя в нем три историко-типологических слоя: архаический, классико-героический и поздний, религиозно-философский. При этом важно иметь в виду, что эти слои эпического содержания располагаются не последовательно, один над другим, а вперемешку, наподобие смешанного культурного слоя в археологии (Васильков, 2010, с. 34–39).

Как и в других классических эпосах древности и средневековья, в центре индийского эпоса — образ воина, являющего мужество и отвагу, стремящегося к непреходящей славе. Причем этими чертами, типичными и для героических персонажей иных традиций, индийский эпос наделяет не только своих главных героев, но и их достойных соперников (Гринцер, 1974, с. 310–311; Невелева, 1979, с. 34, 35; Васильков, 2010, с. 17). Образы братьев Пандавов, главных героев «Махабхараты», в достаточной степени индивидуальны, похожи друг на друга лишь младшие, близнецы Накула и Сахадева, отличающиеся красотой. Бхимасена, наделенный устрашающей мощью, неистов, порой необуздан, тогда как Арджуна — воплощение высочайших достоинств царя-воина. Старший из братьев Юдхиштхира — Дхармараджа, «Царь-во-дхарме», царь по праву. Индивидуальные характеристики братьев Пандавов во многом объясняются их «небесной» родословной: Бхимасена — сын бога Ветра, Арджуна — Индры, царя богов и воителя, Накула и Сахадева — сыновья богов-близнецов Ашвинов. Тип эпического героя представлен, таким образом, словно бы несколькими, отличающимися друг от друга ипостасями, и в этом состоит еще одна из особенностей «Махабхараты». И в то же время такие достоинства, как мощь, отвага, воинские умения, жажда славы, понятие о чести, объединяют пятерых братьев в единую фигуру героя-воина. В эпосе индивидуальность героев, с одной стороны, и общность их черт — с другой, проявляются как через их действия, так и путем соответствующих характеристик. Набор традиционных средств художественной выразительности — преимущественно формульных постоянных эпитетов и сравнений — создает разветвленную систему сходств и различий эпических персонажей и их действий (Невелева, 1979, с. 109–115).

Юдхиштхира, сын бога Дхармы, воплощает в себе идею неукоснительного следования дхарме, религиозно-этическому закону, определяющему все стороны жизни

человека в индуистском обществе. Соединение в образе Юдхиштхиры разнородных черт (своего рода оппозиция «героического» и «нравственно-философского» начал) можно считать символом постепенного и в целом органичного переплетения эпической героики с религиозно-этической дидактикой.

Безусловная цельность присуща и образу важнейшего персонажа «Махабхараты» — бога-героя Кришны. Издатель «Махабхараты», известный индийский ученый В.С. Суктханкар замечает, что «в „Махабхарате“ нет ни одного места, в котором бы ставилась под сомнение божественная или космическая природа Кришны» (Sukthankar, 1957, p. 63). В этом образе соединены различные религиозно-философские идеи: это отважный воитель, мудрый наставник героев и одновременно — космическое божество, иногда отождествляемое с Вишну. В эпическом повествовании то и дело высвечиваются разные грани этой важнейшей для мировосприятия «Махабхараты» фигуры (Невелева, 2009, с. 72–88; 2010, с. 238–260).

Некоторые советы, которые Кришна дает Пандавам, отдают вероломством по отношению к противнику, и на этом основании часто отмечается моральная противоречивость его позиции. Надо отметить, что персонажи «Махабхараты», как правило, не делятся на безусловно положительных и абсолютно отрицательных (что проявляется, например, в провозглашаемом эпосом «равенстве добродетелей» героев и их соперников). К тому же этические установки, которых придерживается эпическая традиция, завершившая свое формирование более пятнадцати столетий тому назад, не всегда соответствуют современным требованиям. Даже такие поступки, как убийство Арджуной по совету Кришны героя Карны — тот не мог сражаться, когда колесо его колесницы застряло в глубокой рытвине (Махабхарата, 1990, с. 222–236), — объясняются эпосом через их объективный стимул: приблизить торжество закона-дхармы.

«Махабхарата» выделяется среди других памятников мировой эпике тем, что этическая концепция, отличная от моральных установок других эпосов, заняла в ней важнейшее место. Основную причину этого можно связать с особенностями содержания тех религиозно-философских учений, в атмосфере которых шло развитие эпической традиции. Перед героем древнеиндийского эпоса стоит проблема выбора между личными целями и надличностным долгом. Конфликт «Махабхараты» — это «не обычный эпический конфликт чести, но конфликт добра и зла в их специфической индуистской интерпретации» (Гринцер, 1974, с. 317).

Разительное сходство между такими эпическими героями, как греческий Ахилл и индийский Карна, не исчерпывается ссылками на общность эпических мотивировок их поступков (Там же, с. 318–322). Главным основанием для *типологического* сопоставления этих образов служит «привязанность» именно к этим персонажам важнейших мотивов героической эпике, и в частности мотива уклонения от битвы до того, как сложится опасная ситуация. Различия между этими образами — Ахилл в «Илиаде» — главный герой, а в «Махабхарате» Карна, старший брат героев Пандавов, оказывается в стане их недругов, — связаны с различием художественных концепций эпосов Греции и Индии. Тема гнева, главная для содержания «Илиады», присутствует также и в древнеиндийском эпосе, но гнев как таковой, а тем более порождающий жажду мести, в «Махабхарате» порицается, хотя и фигурирует как причина ряда поступков персонажей: сын воина старшего поколения — Дроны жестоко мстит за убийство своего отца (Махабхарата, 1998, с. 9–34).

Одной из связанных с этим памятником проблем является установление степени органичности, с какой поздний религиозно-дидактический материал сопрягается с более древними представлениями, пронизывающими содержание эпоса. Очевидно, что между освещением мировоззренческих вопросов в «дидактике» эпоса и в расска-

зе о собственно эпических событиях не может быть непреодолимой границы. Иногда в зарубежных, в основном традиционалистского направления, работах встречается преувеличение роли философского аспекта текста (Васильков, Невелева, 1985, с. 59–65). Некоторые, в частности, индийские ученые, следуя средневековым комментаторам древнего эпоса, трактуют эпический сюжет в соответствии с более поздними теориями в философско-аллегорическом ключе. Не имеет также оснований утверждение о религиозно-философском уровне как определяющем для содержания «Махабхараты». Отводя философской систематизации знаний о мире роль «начала начал» эпоса, индийский традиционализм удревняет время возникновения классических философских систем и тем самым нарушает историческую перспективу. При таком подходе «Махабхарата» полностью выпадает из мировой эпики, так как героический эпос никогда не создается с целью претворения философских идей.

Изменения в содержании и стилистике, которые претерпела «Рамаяна» в устной эпической традиции, свидетельствуют о том, что она прошла путь от героического эпоса к эпосу литературному (Гринцер, 1974, с. 331–359; 2006, с. 691–731). Художественные особенности этого памятника показывают, что общие закономерности устно-фольклорного стиля в ряде отношений видоизменяются, происходит усложнение изобразительных средств, традиционная формула иногда распадается, открывая больше возможностей для детализации описания. Увеличивается доля психологизма в изображении внутреннего мира персонажей, доминирующим в эпической поэме становится ее эмоциональный настрой. «Рамаяну» пронизывает чувство горя от разлуки любящих, описываемое с помощью поэтических средств, близких литературному стилю *кавья*.

И все же «Рамаяна» сохраняет и формульную основу своей стилистики, и следование общей для древних героических эпосов композиционной модели, и открытость связей своего содержания с мифом. Для индийской литературы эта эпическая поэма стала образцом искусственного эпоса «махакавья». В индологии иногда даже высказывается предположение о том, что за именем Вальмики, которому приписывается авторство «Рамаяны», возможно, стоит поэт, силой своего таланта повлиявший на ее окончательное оформление.

Сутью эволюционных изменений, которые претерпели «Махабхарата» и «Рамаяна» за длительное время их существования в традиции, явился, таким образом, «сдвиг творческого эпицентра с внешнего, событийного потока эпического повествования соответственно на его этический или эмоциональный смысл» (Гринцер, 1974, с. 361).

Список литературы

- Васильков Я.В. [Рец. на]: Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974 // Народы Азии и Африки. 1977. № 2. С. 181–186.
- Васильков Я.В. Миф, ритуал и история в «Махабхарате». СПб., 2010.
- Васильков Я.В., Невелева С.Л. «Махабхарата» и проблемы традиционного культурного наследия Индии // Культурное наследие Востока. Л., 1985. С. 59–65.
- Васильков Я.В., Невелева С.Л. Ранняя история эпического сравнения (на материале VIII книги «Махабхараты») // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С. 152–175.
- Гринцер П.А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974.
- Гринцер П.А. «Первая поэма» древней Индии // Рамаяна. Балаканда, Айодхьяканда / Изд. подгот. П.А. Гринцер. М., 2006. С. 691–731.
- Дандекар Р.Н. Махабхарата: ее происхождение и развитие // От Вед к индуизму. Эволюционирующая мифология. М., 2002. С. 172–194.

- Жирмунский В.М.* Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. М.–Л., 1962.
- Махабхарата. Книга вторая, Сабхапарва (О Собрании) / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова. М.–Л., 1962.
- Махабхарата. Книга четвертая, Виратапарва (О Вирате) / Пер. с санскр. и коммент. В.И. Кальянова. Л., 1967.
- Махабхарата. Книга третья, Араньякапарва (Лесная) / Пер. с санскр., предисл., коммент. и толк. словари Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1987.
- Махабхарата. Книга восьмая, Карнапарва (О Карне) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М., 1990.
- Махабхарата. Книга десятая, Сауптикапарва (Об избииении спящих воинов); Книга одиннадцатая, Стрипарва (О женах) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. С.Л. Невелева и Я.В. Васильков. М., 1998.
- Махабхарата. Книга четырнадцатая, Ашвамедхикапарва (О жертвоприношении коня) / Пер. с санскр., коммент. и статьи. Изд. подгот. Я.В. Васильков и С.Л. Невелева. СПб., 2003.
- Невелева С.Л.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. М., 1979.
- Невелева С.Л.* Сюжет о Карне в третьей книге «Махабхараты» («сознание инициации») // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985. С. 76–87.
- Невелева С.Л.* Контекстные связи эпической шлоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1987. С. 97–129.
- Невелева С.Л.* Эпическое текстосложение-II («Другой» Кришна) // Вестник СПбГУ. Серия 13. Востоковедение, африканистика. Вып. 4. СПб., 2009. С. 72–88.
- Невелева С.Л.* Махабхарата: художественный язык древнеиндийского эпоса (Исследование). СПб., 2010.
- Пропп В.Я.* Морфология сказки. М., 1969.
- Пропп В.Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.
- Путилов Б.Н.* Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору. М., 1975. С. 141–155.
- Путилов Б.Н.* Героический эпос и действительность. Л., 1988.
- Hiltebeitel A.* The Ritual of Battle: Krishna in the Mahābhārata. Ithaca–London: Cornell University Press, 1976. P. 358–360.
- Sukthankar V.S.* On the Meaning of the Mahābhārata. Bombay, 1957.

Summary

S.L. Neveleva

On the Typology of Ancient Indian Epics

The article deals with the main problems of historical-comparative studies of the Sanskrit epics *Mahābhārata* and *Rāmāyaṇa*. To begin with P.A. Grintser's monograph *The Old Indian Epic: Its Genesis and Typology* (M., 1974), modern scholars are studying the peculiarities of their content and the composition, comparing them to other epic monuments of the world. P.A. Grintser has posed the question of a common archetype for the structure of the epic plots and folktales. As to the epic motifs and themes, these have very plain typological resemblance with those of the world epic tradition. Ya.V. Vassilkov's monograph *Myth, Ritual and History in the Mahābhārata* (SPb., 2010), according to its title, is a very important and serious study of all main aspects of the epic contents.

М.М. Юнусов

Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди.

II. Пальмирские тексты в Европе: Ж.Ж. Скалигер

Статья является продолжением серии очерков, посвященных основным этапам становления в Европе западносемитской эпиграфики. В самом конце XVI в. греко-пальмирская билингва, высеченная на мраморном барельефе и опубликованная в сборнике Ю. Липсия и М. Сметия «Inscriptionum antiqvarum» в 1588 г. (Pl. XXXII), привлекла внимание Ж.Ж. Скалигера. Он использовал греческую версию этой билингвы в своей книге «De emendatione temporum», вышедшей в третьем издании в 1598 г. Работа над книгой проходила в непростых условиях: гражданские (религиозные) войны, враги, завистники. Но в то же время гениального французского ученого окружали друзья и почитатели*.

Ключевые слова: пальмирское письмо, история эпиграфики, Скалигер, Шастене, Липсий, Грутер, Хейнсий, де Ту, Дюпюи, Сметий, Абэн, Прёйи.

«Tot vero artes, linguas, disciplinas, ac scientias coniunxit, vt si illa scire literatorem omnia oporteat, vere vobis affirmere possim, neminem post illum literatorem exiturum esse»¹.

Эти слова были произнесены 25 января 1609 г. в аудитории теологического факультета Лейденского университета Д. Хейнсием², учеником и близким другом Жозефа Жюста Скалигера, после его кончины. Безусловно, такую высокую оценку заслуг усопшего разделяли многие современники, признававшие его большой вклад в развитие латинской текстологии, греческой эпиграфики, научной хронологии. Ж.Ж. Скалигер, кальвинист по убеждениям, был непререкаемым авторитетом в Лейденском университете (1594–1609) и пользовался безграничным уважением единомышленников и единоверцев (рис. 1). Он отлично знал и использовал в своей научной работе древнееврейский, арабский, сирийский, эфиопский языки, свободно ориентировался в древнееврейской, самаритянской и греческой версиях Ветхого Завета, трудах отцов церкви и сочинениях античных авторов. Как отмечают многочисленные

* Выражаю свою сердечную благодарность уважаемым коллегам И.Н. Медведской, С.Р. Тохтасьеву и Н.О. Чехович за внимательное прочтение текста этой статьи и сделанные замечания и предложения. Разумеется, что все возможные недочеты и неточности мои.

¹ «Он, действительно, соединил в себе столько видов искусства, языков, учений и наук, что если это все необходимо знать филологу, то могу вам вполне справедливо заявить, что после него никто не может считаться филологом» (Heinsius, 1609. P. 24).

² Даниэль Хейнсий (лат. *Daniel Heinsius*, голл. *Daniël Heins*, 1580–1655) — нидерландский филолог, поэт, драматург и издатель. После окончания Лейденского университета был профессором латинского и древнегреческого языков. С 1607 г., в течение многих лет работал главным библиотекарем университетской библиотеки. Д. Хейнсий блестяще владел древними языками, а его труды по античной литературе получили высокую оценку специалистов того времени.

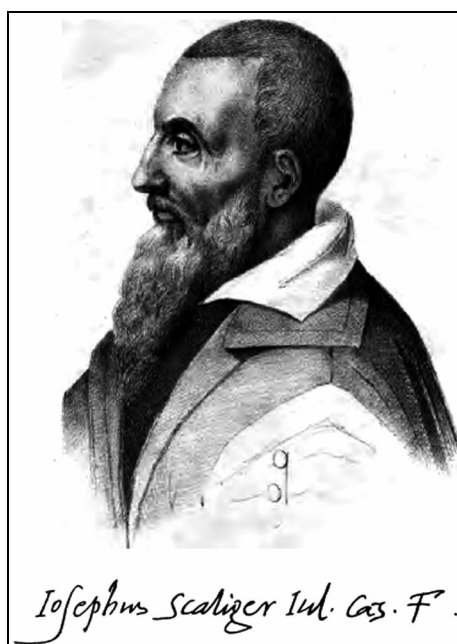


Рис. 1.

Ж.Ж. Скалигер (из кн.: Bernays, 1855)

биографы, Ж.Ж. Скалигер хотя и не читал регулярных лекций, но, получая тем не менее солидное жалование от университета, проводил в его стенах научно-исследовательские семинары. К работе на семинарах он привлекал наиболее способных и перспективных студентов, требовательно руководил их научной работой и часто потечески принимал участие в их жизненных и бытовых неурядицах. Среди учеников, которым Ж.Ж. Скалигер в разное время давал эти, по сути, частные уроки по филологии, истории и математике, были: Д. Хейнсий; выдающийся юрист, философ и государственный деятель Г. Гроций (лат. *Hugo Grotius*, голл. *Huig de Groot*)³; неолатинский поэт и историк Д. Баудий (лат. *Dominicus Baudius*, фр. *Dominique Bauder*); математик, физик и астроном В. Снеллий (лат. *Willebrordus Snellius*, голл. *Willebrord Snel van Royen*), занимавшийся, в числе прочего, реконструкцией древних математических трактатов; философ и историк права П. Кюней (лат. *Petrus Cunaeus*, голл. *Peter van der Kun*); филолог и историк Й. Меурсий (лат. *Johannes Meursius*, голл. *Van Meurs*).

Но в то же время научная недостижимость Ж.Ж. Скалигера, уважение со стороны коллег и любовь многочисленных учеников приводили в ярость его недругов, прежде всего пуритан от церкви и иезуитов, которые устроили настоящую травлю ученого в последнее десятилетие его жизни. Неуклюжие попытки одержать победу в научных «дискуссиях» враги гениального ученого успешно компенсировали выпадами личного характера, часто не гнушаясь подлогом, клеветой и прямыми оскорблениями.

³ Примечательно, что Г. Гроций еще в возрасте 14–15 лет под руководством своего наставника подготовил критические издания т.н. лейденской «Aratea» Германика и позднеантичную энциклопедию Марциана Капеллы «О бракосочетании Филологии и Меркурия» (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*).



Рис. 2.

Ж.Ц. Скалигер (из кн.: «Bibliotheca Chalcographica» Ж.-Ж. Буассарда)

Наиболее уязвимым местом в жизненной и личной позиции Ж.Ж. Скалигера была его непонятная ни современникам, ни последующим поколениям исследователей стойкая привязанность к идее о благородном происхождении его семьи от рода знаменитых дела Скала из Вероны⁴ (рис. 2).

Продолжая серию очерков об истории становления в Европе западносемитской эпиграфики⁵, мы, безусловно, не могли обойти молчанием Ж.Ж. Скалигера, который впервые обратил внимание на пальмирский текст из «виллы-виноградника» кардинала Родольфо Пио ди Карпи не как антиквар и собиратель древних текстов, а как филолог и благодаря греческой версии этой надписи сумел датировать ее. Причем его первая публикация на эту тему вышла в свет на тридцать лет раньше, чем указано в хрестоматийной работе М. Лидзбарски.

⁴ С самого раннего детства Ж.Ж. Скалигер искренне верил утверждениям отца, Жюля Цезаря Скалигера (фр. *Jules César Scaliger*, лат. *Julius Caesar Scaliger*, 1484–1558), что они являются потомками знатного рода della Scala, правившего в Вероне в XIII–XIV вв. Дед Ж.Ж. Скалигера, Бенедикт дела Скала (лат. *Benedictus Scaligeri*, 1440–1531), итальянский издатель и знаменитый картограф, по семейному преданию, пользовался покровительством венгерского короля Матяша I Корвина (1443–1490) и германского императора Фридриха III (1415–1493).

⁵ См. наш очерк в ППВ № 2(19), 2013. С. 100–125.

* * *

«1629. Josephi Scaligeri Juli Caesaris F. opus de emendatione temporum...» Genf, fol. — Стр. 427 о пальмирской надписи Рим I.¹

(Прим. автора): 1) Это третье издание книги; два первых издания вышли в 1583 и 1593 гг. Но они были мне недоступны, и я не знаю, встречается ли в них это место и где» (Lidzbarski, 1898. S. 5)⁶.

Это примечание М. Лидзбарски в главе II «Bibliographie», предваряющей главу III «Geschichte der nordsemitischen Epigraphik» (История северосемитской эпиграфики), в книге «Handbuch der nordsemitischen Epigraphik» (Учебник северосемитской эпиграфики) относится к греко-пальмирской билингве, которую использует Ж.Ж. Скалигер в своей знаменитой работе «De emendatione temporum» (Об исправлении хронологии) в издании 1629 г., вышедшей через двадцать лет после смерти автора. Сразу отметим, что ни в первом, ни во втором издании книги упоминаний этой двуязычной надписи нет. Впервые она встречается в действительно третьем по счету издании «De emendatione temporum» 1598 г. (С. 401) и, соответственно, четвертом издании 1629 г. (С. 427) с небольшими дополнениями (рис. 3). Второе издание 1593 г. практически без изменений воспроизводит первое издание 1583 г. (432 с. в основной части книги). В ходе подготовки первого издания Ж.Ж. Скалигер едва ли знал о существовании этого памятника. Впервые эта билингва, выбитая на мраморном барельефе с изображением пальмирских богов Солнца и Луны и хранившаяся в коллекции кардинала ди Карпи в Риме в середине XVI в., была скопирована примерно в это же время М. Сметием и опубликована в 1588 г. в сборнике Ю. Липсия «Inscriptionum antiquarum quae passim per Europam, liber. Accessit auctarium a Iusto Lipsio. Lugdunum Batavorum, 1588», в знаменитом издательстве Кристофа Плантэна. И, соответственно, стала доступной для изучения ориенталистам Европы не раньше 1588 г. Переиздание «De emendatione temporum» в 1593 г. без дополнений и переработки предыдущего издания объяснить подобной причиной невозможно. Ж.Ж. Скалигер знал об этом сборнике и, как мы увидим далее, с некоторой ревностью ждал его выхода в свет еще в начале 1588 г., и одновременно готовил свой, аналогичный сборник античных надписей, которому, по замыслу составителя, предстояло затмить работу Ю. Липсия, его предшественника на профессорской кафедре в Лейденском университете.

Работа над составлением сборника античных греко-латинских надписей была завершена Ж.Ж. Скалигером и рукопись передана Я. Грутеру⁷ (рис. 4) в начале 1598 г. для внесения дополнений и печати в типографии И. Коммелэна в Гейдельберге. Можно полагать, что основная работа по систематизации и описанию материала для сборника приходится главным образом на лейденский период его жизни с 1594 г., когда он

⁶ «1629. Josephi Scaligeri Juli Caesaris F. opus de emendatione temporum...» Genf, fol. — P. 427 über die palmyr. Inschrift Rom. I.¹

(Прим. автора): 1) Dieses ist die dritte Auflage des Buches; die ersten beiden sind 1583 und 1593 erschienen. Sie sind mir aber nicht zugänglich, und ich weiss nicht, ob und wo diese Stelle in ihnen vorkommt».

⁷ Ян Грутер (*Jan Gruter/Gruytere*, лат. *Janus Gruterus*, 1560–1627) — немецкий филолог и историк. Его мать-голландка и отец-англичанин в свое время были вынуждены бежать из Антверпена в Англию, опасаясь религиозного преследования. В Англии Я. Грутер учился в Кембридже, в Каюс (Гонвилл) колледже, затем продолжил обучение в Лейдене. С 1586 по 1588 г. был профессором истории в университете Виттенберга, который оставил, отказавшись подписать *formula concordiae* (символы веры, принятые лютеранской церковью в 1577 г.). С 1589 по 1592 г. преподавал в Росток. С 1602 г. работал в библиотеке университета Гейдельберга. Опубликовал ряд произведений Сенеки и Цицерона, составил несколько энциклопедических компендиумов.

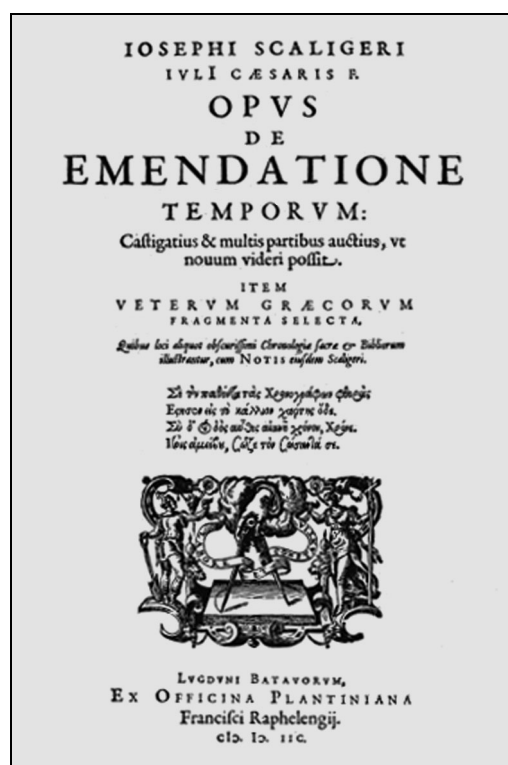


Рис. 3.
«De emendatione temporum», 1598

впервые за много лет получил возможность для спокойной научной работы и просто безопасного существования. На этом история издания книги, однако, не закончилась. Передавая Я. Грутеру готовые материалы для печати, Ж.Ж. Скалигер категорически потребовал, чтобы его имя вообще не упоминалось в сборнике. Тем не менее один из новых хозяев издательства — Ян Коммелэн, старый приятель Ж.Ж. Скалигера, попросил его составить индексы к сборнику⁸. Это предложение поначалу возмутило Ж.Ж. Скалигера. Позднее он все же согласился удовлетворить просьбу друга. После десяти месяцев трудов Ж.Ж. Скалигер завершил составление указателей, расценивая их как «душу всей работы». Более того, Ж.Ж. Скалигер предложил Я. Грутеру написать комментарий на эти индексы⁹.

Еще до выхода в свет сборника Ж.Ж. Скалигера в печатном виде эта работа уже получила достаточно высокую оценку современников. Так, Жан-Жак Буассард (*Jean-Jacques Boissard*, 1528–1602), французский антиквар и поэт неолатинского направления, рассуждая о сложностях, связанных с публикацией своего шеститомника «Ro-

⁸ В ноябре 1597 г. умер хозяин и основатель издательства-типографии Иероним Коммелэн (флам. *Jérôme Commelin*, лат. *Hieronimus Commelinus*, 1550–1597), известный фламандский издатель книг на греческом и латинском языках. После его смерти издательство перешло в руки родственников Яна (*Janus*) и Юды (*Juda*) Коммелэн (*Ex Officina Commeliniana*). Первый был близким другом Ж.Ж. Скалигера. См. подробнее об издательстве и его владельцах: Port, 1938; Reske, 2007. P. 358–359.

⁹ Подробнее: Grafton, 1975. P. 109–110.

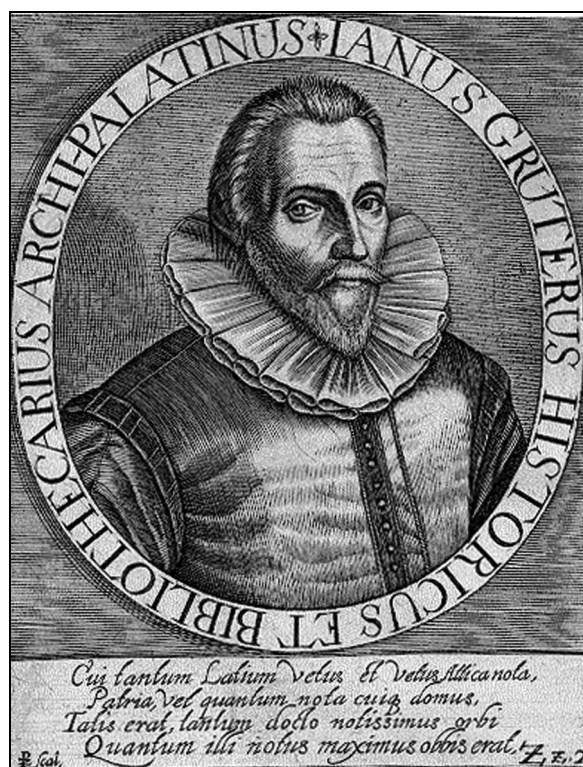


Рис. 4.

Я. Грутер (Из кн.: «Bibliotheca Chalcographica» Ж.-Ж. Буассарда)

manae Urbis Topographia & Antiquitates» (1597–1602), пишет 8 апреля 1598 г. следующее: «...monsieur Commelinus de Heydelberg... pour lequel je preparoy ce cinquiesme livre que l'ay en main: mais Dieu le retira de ceste vie (avec une tristesse publique de tous ceux qui font proffession¹⁰ des bonnes lettres) le 27 de Novembre dernièrement passé avec sa femme et quatre enfans: un seul est de reste encores au berceau qui mourut le 6 de Mars 1598. Il me fust veoir l'automne passé, et me dit qu'il avoit recue de monsieur de Scala un grand volume d'inscriptions antiques qu'il vouloit faire tailler et les imprimer avec celles de Smetius reveues et corrigees par ledit Seigneur de Scala. Ce seroit le plus beau et le plus exquis oeuvre qui aye jamais esté fait de ceste matiere estant fait de la main du plus excellent antiquaire de nostre siècle. La mort de Commelin aura laissé un si precieux oeuvre imparfait et ne sçay qui en pourra prendre la charge. Je m'esmerveille que monsieur Raphalengius ny a presté l'oreille: puis qu'il vouloit bien entreprendre d'imprimer les miennes qui sont beaucoup d'inferieure dignité à celles de monsieur de la Scala». — «...Мсье Коммелэн из Гейдельберга... для которого я подготовил этот пятый том книги, который сейчас у меня на руках. Но Бог забрал его к себе (к общей скорби всех тех, кто занимается филологией) 27 ноября вместе с его женой и четырьмя детьми: единственный выживший — грудной младенец, умер 6 марта 1598 г.¹¹. Мы с ним

¹⁰ *Proffession* — так в тексте у Van Groesen.

¹¹ Семья И. Коммелэна, вероятно, стала жертвой чумы.



Рис. 5.

«Inscriptiones antiquae totius orbis Romani», 1602

виделись прошлой осенью, и он мне сказал, что получил от мсье де Скала большой том надписей, которые он хотел систематизировать и напечатать вместе с переработанными и исправленными Сеньором де Скала надписями Сметия. Это было бы самым замечательным и отменным произведением в своем жанре, которое когда-либо было создано руками превосходнейшего антиквара нашего столетия. Смерть Коммелена оставила эту драгоценную работу не завершённой. Я поражаюсь, что мсье Раффеленгий¹² не обратил на это внимания, так как он хотел взяться за печать моих (надписей), которые намного ниже по своей ценности, чем у де ла Скала¹³.

Этот сборник выйдет в свет только в 1602 г. (рис. 5), и составителем будет указан Я. Грутер, а самому Ж.Ж. Скалигеру, наряду с М. Вельзером¹⁴, будет отведена скромная роль редактора: «Inscriptiones antiquae totius orbis Romani, in corpus absolutiss. redac-

¹² Франциск Раффеленгий (флам. *Frans van Ravelingen*, фран. *François Ravlenghien*, лат. *Franciscus Raphelengius*, 1539–1597) — фламандский издатель и книготорговец. Блестящий знаток древнееврейского, арабского и персидского языков. С 1587 г. преподавал древнееврейский язык в Лейденском университете. Автор лучшего в то время арабо-латинского лексикона (1613). Будучи зятем Кристофа Плантэна, мужем его старшей дочери Маргарит, руководил работой лейденского отделения его книгоиздательского дома «Officina Plantiniana».

¹³ Van Groesen, 2002. P. 207.

¹⁴ Маркс Вельзер (*Markus/Marx Welser*, 1558–1614) — немецкий историк, гуманист, издатель, бургомистр Аугсбурга с 1611 г. Под его патронажем в 1598 г. в Антверпене была напечатана полная версия карты *Tabula Peutingeriana* из коллекции Кондрата Пейтингера (*Konrad Peutinger*, 1465–1547), которому, к слову, М. Вельзер приходился родственником.

tae. Cum indicib. XXV. ingenio ac cura Iani Gruteri: auspiciis Ios. Scaligeri ac M. Velseri. Accedunt Notae Tyronis Ciceronis L. ac Seneca. Ex Officina Commeliniana [Heidelberg?]¹⁵. Ср. издание 1616 г.: «Inscriptionum romanarum corpus absolutissimum, Ingenio et cura Iani Gruteri, auspiciis Jos. Scaligeri ac M. Velseri. Accedunt XXIV. Scaligeri indices: Item Notae Tyronis ac Senecae nunquam antehac excusae. In bibliopolio Commeliniano. M. DC. XVI. [Heidelberg]».

Между прочим, свой вклад в работу над сборником Ж.Ж. Скалигер, по воспоминаниям современников, оценит как решающий: «J'avois recueilly un aussi gros livre d'Inscriptions qu'estoit celui de Smetius: je le voulois dedier à l'Abbé d'Elbene; Gruter les a euës, je les lui ay envoyées, & il en avoit eu quelques-unes d'ailleurs, tellement que celles qu'il cite, il les ayme mieux citer d'autruy que de moi: je ne sçay pourquoi on me fait ordinairement cela. J'ay fait les 24 indices en 10 mois, je ne fis alors autre chose que cela: il y a bien de l'industrie en ces indices, c'est un bon Commentaire. J'ay tant deviné de vers qui estoient aux inscriptions, & que personne n'eust deviné que moi: J'ai aussi fait le petit Commentaire, qui est aupres. J'ay escrit à Gruter, qu'il face un Commentaire comme Pancirolle sur la notice: il faut estre bon Jurist-Consulte & grand homme pour le faire bien; il m'a escrit qu'il le fera... Tout ce qui a jamais esté escrit, grave sur pierre, marbre ou cuivre est dans les inscriptions»¹⁶. — «Я собрал достаточно большой том надписей, такой же, как у Сметия. Я хотел посвятить его Аббату д'Эльбэну¹⁷. Они (надписи) были у Грутера, я послал их ему. У него были еще и другие, на которые он ссылается. Ему больше нравится цитировать их, а не мои надписи. Не знаю, почему со мной так обычно поступают. Я составил 24 индекса за 10 месяцев. Я занимался в то время только этим. Они сделаны профессионально. Это хороший комментарий. Я прояснил много неясностей в надписях, что никто не делал до меня. Я обратился к Грутеру с просьбой составить комментарий по типу заметок Панчиrolли¹⁸. Надо быть хорошим юристом-правоведом и выдающимся человеком, чтобы справиться с этим хорошо. Он сообщил мне, что сделает это... Все, что было когда-либо написано на коже, выбито на камне или мраморе — все в этих надписях».

В этот сборник без изменений и новых комментариев из сборника Ю. Липсия был включен текст греко-пальмирской билингвы со ссылкой на *ediotio princeps* («Descr. Smetius — Описал Сметий») и кратким комментарием последнего¹⁹. Очевидно, что именно в годы сбора и систематизации материала для сборника, в 1588–1598 гг., но

¹⁵ Книга вышла в двух последовательных изданиях и версиях. Первый том первой версии вышел в 1602 г. с посвящением германскому императору Рудольфу II, второй том в 1603 г. Вторая версия издания вышла в 1603 г. с посвящением французскому монарху, предисловием *ad lectorem*, куда были включены дополнительные сведения о соавторах и некоторые новые надписи перед главой *Spuria*. Подробнее об изданиях сборника Я. Грутера–Ж.Ж. Скалигера–М. Вельзера: *Bernaÿs*, 1855. S. 67–69, 185–186; *Grafton*, 1993. P. 503–506. Об этих первых изданиях книги М. Лидзбарски не знал, судя по тому, что он начинает отчет библиографии северосемитской эпиграфики с издания сборника Я. Грутера 1616 г. (*Lidzbarski*, 1898. S. 5).

¹⁶ *Scaligerana Secunda*. P. 395–396. Здесь и далее сохраняем орфографию первых изданий текстов.

¹⁷ Аббат Пьер д'Эльбэн (*Pierre d'Elbène*) — духовник короля Карла IX с 1558 г., сеньор коммуны Вильсо (*Villeceau*), командир полка инфантерии, один из корреспондентов Ж.Ж. Скалигера. Подробнее см.: *Dictionnaire de la noblesse*. Par de La Chenaye-Desbois et Badier. Tome VII. Paris, 1865. P. 85.

¹⁸ Здесь Ж.Ж. Скалигер имел в виду комментарий итальянского юриста-правоведа Гвидо Панчиrolли (1523–1599), профессора права университетов Падуи и Турина, к позднеримскому произведению неизвестного автора (IV–V вв.) «*Notitia Dignitatum*» (Список должностей), содержащий список из нескольких тысяч гражданских и военных должностей Восточной и Западной Римских империй, в издании 1593 г.: «*Notitia vtraque dignitatum cum Orientis, tum Occidentis vltra Arcadij, Honorijque tempora, et in eam Guidi Pancirolli... commentarium*».

¹⁹ Gruter, 1602. Tab. LXXXVI/8.

до начала работы над составлением индексов Ж.Ж. Скалигер обратил внимание на этот двуязычный документ и, как показывает третье, расширенное и существенно переработанное издание его «De emendatione temporum» 1598 г. (784 с. текста, не считая объемного индекса имен), кажется, даже пытался дешифровать пальмирский текст. Во всяком случае, он в полной мере использовал в этом третьем издании своей книги хронологические ориентиры, заложенные в греческой версии билингвы, причем прибегая к изданию Ю. Липсия. Рассуждения ученого на эту тему заслуживают особого рассмотрения, но не менее интересными представляются и тот путь, по которому он шел к своему сборнику античной эпиграфики — «сопернику» издания Ю. Липсия, и его отношения с теми, с кем он делился своими планами, и теми, кто принимал непосредственное участие в обсуждении этой книги или просто всесторонне поддерживал его в работе и в жизни, а равно и с теми, кто его боялся и ненавидел ему тайно завидовал и открыто поносил.

Наилучшим источником сведений о работе над этой книгой, о событиях того времени, взаимоотношениях Ж.Ж. Скалигера с окружающими, спорах, симпатиях и антипатиях, дружбе и вражде служат его переписка и отчасти вступительные статьи к книгам, а также посвящения покровителям и друзьям, где кратко излагаются личные мотивы и объективные обстоятельства, побудившие автора приняться за тот или иной труд. Особо стоит сказать об отношении Ж.Ж. Скалигера к переписке с друзьями и коллегами. В отличие от многих своих современников, он не стремился оставить после себя для потомков «центурии писем» и никогда не дублировал свои послания для личного архива. Сам он говорил об этом так: «J'escris mes lettres sans les relire, je ne sçay souvent ce que j'ay escrit: on m'a montré des lettres que je ne me souvenois pas d'avoir escrites». — «Я пишу письма, не перечитывая их. Я часто не помню того, что написал. Мне показывали письма, которые я не припоминаю, что их писал» (Scaligerana Secunda. P. 556).

Действительно, некоторая небрежность в написании имен собственных и не всегда последовательная орфография в определенной степени подтверждают то, что отличает письма Ж.Ж. Скалигера от писем его ученых собратьев. Но главное, может, такое, в целом, неосторожное отношение к письмам как к конфиденциальным документам личного характера и было одной из причин частого недопонимания друзей и почти непрерывных конфликтов с недоброжелателями? Сейчас, по прошествии 400 лет после смерти Ж.Ж. Скалигера, история еще не успела все расставить по своим местам, а споры о его личности и научном наследии продолжают едва ли не столь же бурно, как и при его жизни²⁰. Не ставя перед собой задачу проведения научного исследования по этой теме, рассмотрим некоторые книги и письма самого

²⁰ Достаточно сказать, что полное собрание известных писем Ж.Ж. Скалигера и корреспонденции, адресованной ему, в восьми томах, насчитывающее 1670 писем, вышло в свет только в 2012 г. (The Correspondance of Joseph Justus Scaliger. 8 vols. Eds. P. Botley and D. van Miert. Supervisory eds. A. Grafton, H.J. De Jonge and J. Kraye. Genève, 2012 // Travaux d'Humanisme et Renaissance, 507/1–8. Volume I: April 1561 to December 1586. Volume II: January 1587 to December 1596. Volume III: January 1597 to June 1601. Volume IV: July 1601 to March 1603. Volume V: April 1603 to April 1605. Volume VI: May 1605 to December 1606. Volume VII: January 1607 to February 1609. Volume VIII: appendices, biographical register, index). Две трети из них написаны на латинском, треть на французском и несколько на греческом языках. 80% писем относятся к лейденскому периоду жизни ученого. До сих пор нет современного критического издания второго по важности источника — «Scaligerana» (Prima et Secunda), представляющего собой рассуждения Ж.Ж. Скалигера в жанре «застольных бесед» на самые разнообразные темы, опубликованные современниками уже после смерти ученого. То же касается и эпистолярного наследия целого ряда других ученых, эрудитов, политиков и меценатов того времени.

Ж.Ж. Скалигера, а также тех, кто прямо или косвенно имел отношение к великому французу²¹.

Некоторые мнения и выводы, которые сохранили книги и письма Ж.Ж. Скалигера, его коллег и оппонентов, сейчас безнадежно устарели, а другие, напротив, способствовали развитию ряда современных гуманитарных наук. Однако тщательность и добросовестность, с которыми авторы этих книг и писем относились к науке, их разносторонность, требовательность к себе и окружающим и одновременно великодушные, открытость и готовность помогать друг другу могут служить примером для всех тех, кто не чужд науке и сегодня. Вместе с тем их отношение к оппонентам и недругам часто варьировалось от изящной иронии и слегка скрываемого сарказма до откровенного уничижения и просто открытых оскорблений противника. Не чурались ученые мужи и площадной брани. Впрочем, за Ж.Ж. Скалигером последнее наблюдалось главным образом в лейденский период его жизни, когда конфликт с иезуитами достиг апогея. Именно этот конфликт, как полагали современники, сократил жизнь выдающегося ученого, находившегося в зените своей славы.

Сейчас невозможно выяснить точно, чем именно руководствовались последователи И. Лойолы, преследуя именитого ученого. Может, они действительно не могли простить Ж.Ж. Скалигеру его позицию относительно авторства и времени написания Ареопагитик²²? Или испытывали злобу по поводу невозможности переманить гения в свой стан? Безусловно, Ж.Ж. Скалигер, будучи далеко не однозначной личностью, понимал свое положение и, унаследовав от отца завышенную самооценку, нередко сам давал поводы для конфликтов. Он часто не стеснялся в своих прямых, невзвешенных, поспешных и просто обидных оценках и характеристиках не только недоброжелателям, но иногда и симпатизирующим ему коллегам (как отмечено выше, очень часто в письмах)²³. Сила духа и воли Ж.Ж. Скалигера одновременно притяги-

²¹ Наилучшими исследованиями по истории жизни Ж.Ж. Скалигера являются хрестоматийные труды: Moret, 1759, IX. P. 224–225; Bernays, 1855; Pattison, 1889; Grafton, 1983, 1993. Не лишённые субъективных оценок и, иногда, противоречий, старые работы, тем не менее, остаются незаменимым справочным материалом, раскрывающим многогранную научную деятельность и сложную судьбу Ж.Ж. Скалигера на самом широком фоне исторических событий эпохи и культурной жизни его современников. Весьма полезным, хотя несколько устаревшим изданием для изучения биографии ученого является подборка из его писем и других первоисточников, сделанная Д.В. Робинсоном, — *Autobiography of Joseph Scaliger, with autobiographical selections from his letters, his testament and the funeral orations by Daniel Heinsius and Dominicus Baudius*, 1927. См. также: *Joseph Scaliger: A Bibliography 1850–1993*, by A.T. Grafton and H.J. Jonge. Second edition. Supplement to The Scaliger Collection. Smitskamp Oriental Antiquarium Catalogue № 595. Leiden, 1993.

²² Ж.Ж. Скалигер, вслед за Эразмом Роттердамским и другими, полагал, что автор «*Corpus Areopagiticum*» жил после императора Валентиниана I (?) (364–375 гг. н.э.) и поэтому никак не мог быть обращен в христианство апостолом Павлом (...*qui nomine Dionysii Areopagitae terrarum scripsit post tempora Valentiniani*). См. рассуждения Ж.Ж. Скалигера на эту тему в издании 1598 г. «*De emendatione temporum*» (с. 503–504, а не с. 513, как указано в индексе к книге, и с. 539–540 в издании 1627 г.).

²³ «Репертуар инвектив» Ж.Ж. Скалигера достаточно богат. Среди печатных ругательств встречаются, например, такие: *aretalogus* (лжец, философствующий шут), *atheus* (атеист), *bellua* (чудовище, страшилище), *bestia* (бестия, животное), *caniculus* (щенок), *canis* (собака), *Cerberus* (Цербер), *cercopithecus* (длиннохвостая обезьяна), *fatuus* (идиот, слабоумный), *fungus* (дурень), *larva* (злой дух, демон), *latrantes* (лающие (псы)), *latrina* (отхожее место, притон), *latrina Loiolitica* (иезуитская уборная), *lutum* (грязь, мерзость), *meretrix* (блудница), *monstrum* (монстр), *morio* (глупец, дурак), *mulus* (мул, осел, дурак), *nebulo* (бездельник, негодяй, мошенник), *onanita* (онанист), *parasitus* (паразит), *pecus* (скотина), *porcus* (свинья), *puer* (мальчишка), *simiolus* (обезьянка), *sodomita* (содомит), *imperitissimus* (невежественнейший), *impudentissimus* (бесстыднейший), *ineptissimus* (вздорнейший), *meretricius* (проститутствующий), *nequissimus* (негоднейший). Весьма забавно встретить в этом списке оскорбительных определений — *semi-moschovita* в таком, например, контексте: «*Ex eo barbarus semi-Moschovita...*» Другие инвективы: *asinus* (*asininus*, *asinitas*), *skatofagos*, *stercus* (*stercoreus*), фр. *excremens du genre humain*.

вала к себе и отталкивала. Интересно заметить, что многие биографы ученого, изучавшие его жизнь и творчество, невольно проникались очарованием личности и силой духа «своего Ж.Ж. Скалигера». Например, современный автор, А. Грэфтон, так видит своего героя: «Очевидно, что Ж.Ж. Скалигеру ничто человеческое было не чуждо (*all too much human*). Это не должно никого удивлять. Немногие ученые отнеслись бы сочувственно к нашим усилиям следить за ними через замочную скважину, наблюдая *in vitro*, как рождаются их книги, так, как сырой полуфабрикат обретает форму благодаря заготовкам чувств. И при всем при этом даже вполне земной Ж.Ж. Скалигер лучше, чем превосходная, стилизованная икона, которую нарисовали и покрыли позолотой прежние биографы... Изучая Ж.Ж. Скалигера по рукописям и запискам, читая его письма и выверяя его ссылки, я нашел множество изъянов и капризов (*cankers and maggots*). Но я также старался увидеть в нем фигуру в соответствующем культурном контексте. Некоторые из его самых непростительных поступков кажутся сами по себе не крайностями эксцентричной личности, а обычной составляющей стиля поведения в тот период в ученой среде»²⁴.

Насколько верен или нет последний тезис А. Грэфтона, можно убедиться на примере рассматриваемой темы, связанной с историей изучения семитского письма на рубеже XVI–XVII вв. Как отмечалось выше, в 1588 г. Ю. Липсий опубликовал рукопись М. Сметия, содержащую латинские и греческие надписи, а также первую известную в Европе греко-пальмирскую билингву.

В письме от 28 июня 1588 г. из Абэна²⁵ (*ce 28 Juing 1588, d'Abain*), адресованном К. Дюпюи²⁶, Ж.Ж. Скалигер впервые упоминает об этом сборнике Ю. Липсия, точнее, о предисловии к книге, которое должно было быть посвящено сеньору коммуны Вильсо:

«J'ai veu Monsieur d'Elbene à Champini, qui m'a montré les foires dernieres de Francfort, et aussi la preface que Lipsius lui a fait pour lui dedier le volume des inscriptions de l'Europe. Je m'assure que toutes celles des Gaules ni seront pas. Car j'en ai un tiers de celles de Lyon, qui ne sont imprimées, *item* toutes celles de Gascogne, de Languedoc, de Provence, de Daulfiné, qui sont tres belles. Je vouldrois bien qu'il les tinst»²⁷. — «В Шампини²⁸ я видел мсье д'Эльбэна, который мне показал каталог²⁹ последних новинок Франкфуртской книжной ярмарки и предисловие, которое Липсий написал в качестве посвящения ему сборника надписей из Европы. Я уверен, что в нем не будет надписей из Франции. Ибо у меня треть их из Лиона, которые не опубликованы, *там же* надписи из Гаскони, Лангедока, Прованса, Дофине. Они очень красивы. Я хотел бы, чтобы они тоже были в нем (сборнике Ю. Липсия)».

²⁴ Grafton, 1983. P. 228–229.

²⁵ Абэн и сеньор Абэна: см. подробнее далее.

²⁶ Клод Дюпюи (*Claude Dupuy*, лат. *Claudius Puteanus*, 1545–1594) — юрист, библиофил и гуманист, был одной из главных фигур в кружке французских гуманистов, возглавляемом Ж.-О. де Ту и Жаком Кюжа (*Jacques Cujas*, лат. *Jacobus Cujacius*, 1522–1590), знаменитым правоведом, представителем т. наз. филологической школы изучения римского права. Известен как библиофил, владелец ценнейшей библиотеки рукописей и первопечатных книг. В 1657 г. семейное собрание книг Дюпюи было передано Королевской библиотеке, образовав «fond Dupuy». Сохранилась и недавно издана (2001) его обширная переписка с Дж. В. Пинелли (*Gian Vincenzo Pinelli*, 1535–1601), итальянским гуманистом, наставником Г. Галилея, ботаником, собирателем научных приборов, библиофилом.

²⁷ Larroque, 1881, LXXXVII. P. 260.

²⁸ *Champiny-le-Sec* — ныне коммуна департамента Вьенна, в 21 км от г. Пуатье.

²⁹ Так у T. de Larroque: «*C'est-à-dire le catalog des livres apportés aux foires de Francfort*» (1881. P. 260, note 3).

В письме, датированном 20 августа 1588 г., также из Абэна (*ce xx Aoust 1588, d'Abain*), и адресованном Ж.-О. де Ту³⁰, Ж.Ж. Скалигер сообщает, что получил книгу Ю. Липсия от П. д'Эльбэна³¹, и объявляет о своем намерении сделать похожий сборник, но более полный и, конечно, лучше:

«Le dit sieur d'Elbene m'envoia dernièrement le volume des inscriptions ramassé par un Smettius Flamman, et augmenté par Lipsius. Mais on y a omis beaucoup de ce qui est dens Appianus³² lequel je n'ai, et dens l'*orthographia Aldi*, que je n'ai non plus. Mais il me souvient de quelques inscriptions que j'ai veues ès dits livres, qui ne sont en cestui ci, et qui plus est j'en ai beaucoup qui ne sont imprimées, et à mon premier loisir j'en ferai un troisieme *auctarium* qui ne sera guiere moindre que celui de Lipsius. C'est un bon volume et duquel j'espère un jour faire mon proffit à bon escient *si modo per zelotas liceat*»³³. — «Этот господин д'Эльбэн мне недавно послал сборник надписей одного фламандца Сметтия, дополненный Липсием. Но там отсутствует многое из того, что включено в сборник Апиана, которого у меня нет, и в „Орфографию“ Альда, которой у меня также нет. Я помню несколько надписей в этих книгах, которых нет в той (книге Ю. Липсия). Более того, у меня множество надписей, которые не опубликованы, и при первой возможности я сделаю из них третий *auctarium*³⁴, который будет не хуже, чем у Липсия. Это хорошая книга, которую я надеюсь однажды специально использовать, *если только будет позволено ревнителями*».

Приведем другой фрагмент из письма, адресованного К. Дюпюи 16 ноября 1588 г. (*ce xvi novembre 1588, d'Abain*), который позволит увидеть, с каким большим интересом и тщательностью (придирчивостью?) Ж.Ж. Скалигер два месяца изучал сборник Липсия:

«...aussi de me resoudre de ce que je doute touchant l'édition de Smettius des anciennes inscriptions. C'est que je voy à l'index des feuilles citées avec un'estoile comme P. Martius P.F. Sextianus CL* *item*: Maria Tertia, CLXVIII. *I. Je voi que sont des fueilles adjoustées et depuis l'impression. Mais je vous demande si vous les avés en votre livre, car au mieu que Mons* l'Abbé del Bene³⁵ m'a donné, il n'y a pas une de ces fueilles. Si les aultres les ont, mon livre est de beaucoup imparfaict. Le dit S* Abbé m'avoit prié que je lui baillasse ce que j'ai d'inscriptions. J'en ai de recueilli qui monte autant que la moitié du livre de Smettius y compris ce que j'ai ramassé de ce qui est imprimé ca et la. Mais d'autant que je n'ai peu recouvrer Petrus Appianus et l'*orthographia Aldi* j'ai esté contrainet de surseoir mon labeur jusques à un'aultre fois que je serai plus heureux à rencontrer ces livres. Tant y a que j'en ai beaucoup non imprimées de Lion, Provence, Gascogne, Vienne, Die, Portugal,

³⁰ Жак-Огюст де Ту (фр. *Jacques-Auguste de Thou*, 1553–1617) — французский историк и государственный деятель, активный поборник веротерпимости. Автор многотомной «Истории своего времени» (*J.A. Thuani. Historiarum sui temporis*), описывающей события 1546–1584 гг. с точки зрения современника и участника политической борьбы. Близкий друг М. Монтеня и многолетний корреспондент Ж.Ж. Скалигера.

³¹ К слову, можно заметить, что сборник Ю. Липсия–М. Сметтия был выпущен достаточно большим тиражом. Так, в 1590 г. на складах издательского дома *Ex Officina Plantiniana* было около одной тысячи нераспроданных экземпляров этой книги. Данное обстоятельство, например, стало причиной отказа в печати схожего по теме сборника Ж.-Ж. Буассарда со стороны управляющего лейденским отделением дома Ф. Рафеленгия (*Groesen*, 2002. P. 196).

³² Здесь и далее везде у Ж.Ж. Скалигера *Appianus* вместо *Apianus*.

³³ Larroque, 1881, LXXXVIII. P. 264–265.

³⁴ Дополнения Ю. Липсия в сборнике М. Сметтия названы *Auctarium*. Можно полагать, что это второй *auctarium*, а, соответственно, первый *auctarium* — это основная часть сборника М. Сметтия.

³⁵ Ср. *d'Elbene* и *del Bene*.

Espagne, etc.»³⁶ — «...Также, чтобы разрешить мои сомнения относительно издания античных надписей Сметия. В индексе цитированных страниц со звездочкой указано *П. Мартиус П.Ф. Секстианус CL* там же: Мария Терция, CLXVIII.*I*. Я вижу, что это страницы, которые были присоединены к сборнику после его печати. Сообщите мне, есть ли они в вашей книге, потому что по крайней мере в книге, которую мне дал *Mc* Аббат дель Бен (д'Эльбэн?)*, нет одной из этих страниц. Если в других (книгах) они есть, то моя книга очень не полная³⁷. Этот *Г* Аббат* просил, чтобы я дал ему на время то, что у меня есть из рукописей. Я их собрал в количестве, наполовину превышающем книгу Сметия, включая то, что уже напечатано в разных местах. Но так как я не могу учесть (книгу) *Петруса Апиана* и „Орфографию“ *Альда*, я вынужден отложить мою работу до другого раза, когда мне удастся найти эти книги. Там столько же того, что и у меня, неопубликованного из *Лиона, Прованса, Гаскони, Вьенна, Ди, Португалии, Испании* и т.д.»

Здесь уместно добавить, что *К. Дюпюи* был известен как собиратель и хранитель богатой по тем временам и ценнейшей по раритетным изданиям библиотеки и, между прочим, был весьма дружен с автором «Орфографии», с которым познакомился еще в 1570 г. во время своего пребывания в Венеции.

Первая из упомянутых *Ж.Ж. Скалигером* книг — произведение *Петера Апиана* (нем. *Peter Bienewitz*, лат. *Petrus Apianus*, 1495–1552), немецкого гуманиста, астронома, математика и картографа, автора знаменитой «Картографии», и *Бартоломео Амантия* (*Bartholomeus Amantius*, 1505–1576), писателя и правоведа, — «*Inscriptiones sacrosanctae vetustatis*. Ingolstadt, 1534»³⁸. Эта книга, богато иллюстрированная изображениями статуй и рельефов с латинскими надписями, пользовалась большим авторитетом в Европе, как и другие работы ее авторов³⁹.

Вторая книга — «Орфография» *Альда Мануция-младшего* (лат. *Aldus Manutius*, итал. *Aldo Manuzio il Giovane*, 1547–1597)⁴⁰, представляющая собой лексико-орфографический словарь реалий латинской литературы и эпиграфики (800 с. текста, а также 167 с. индекса имен и сокращений: *Explanatio/Notarum*)⁴¹. В основную часть текста

³⁶ Larroque, 1881, XC. P. 271.

³⁷ У *Ж.Ж. Скалигера* была окончательная, точнее единственная, редакция книги *Ю. Липсия* 1588 г. издания. Недочеты, отмеченные автором письма, объясняются, скорее всего, трудной судьбой книги: почти полностью уничтоженный огнем первый вариант рукописи был восстановлен по крупницам из разнородных источников, затем последовала трагическая смерть настоящего составителя сборника и индекса к нему *М. Сметия*, и, наконец, участие в работе самого *Ю. Липсия*, подключившегося к изданию книги на последнем этапе и внесшего некоторые коррективы в индексы.

³⁸ «*Inscriptiones sacrosanctae vetustatis non illae quidem Romanae, sed totius fere orbis summo studio ac maximis impensis terra mariq[ue] conquisitae feliciter incipiunt*. Ingolstadii: In aedibus P. Apiani. M.D. XXXIII».

³⁹ Это издание надписей было осуществлено при финансовой поддержке немецкого банкира *Раймунда Фуггера*, который, кроме того, предоставил для публикации в этой книге свою собственную коллекцию античных надписей, а также раритеты из собрания *Конрада Пейтингера*. В сборнике были представлены латинские надписи из разных стран Европы, систематизированные по их географическому и топографическому расположению. Эту книгу хорошо знал *Нострадамус* и даже использовал отрывки из нее в своих работах.

⁴⁰ *А. Мануций-младший* был внуком знаменитого итальянского гуманиста, основателя издательского дома в Венеции, издателя произведений греческой и латинской классики, автора целого ряда инноваций в типографском деле *Альда Пия Мануция-старшего* (*Aldus Pius Manutius*, лат. *Aldo Manuzio*, 1449–1515). Отец *А. Мануция-младшего*, *Пауло Мануций* (*Paulus Manutius*, итал. *Paolo Manuzio*, 1512–1574), также был известным издателем, продолжателем дела своего отца и соавтором некоторых работ сына.

⁴¹ «*Orthographiae Ratio ab Aldo Manutio Pavlli f. collecta. Ex Libris antiquis, Grammaticis, Etymologia, Graeca consuetudine, Nummis ueteribus, Tabulis aereis, Lapidibus amplius M D. Interpungendi ratio. Notarum ueterum explanata. Kalendarium uetus romanum, e marmore descriptum, cum Paulli Manutij, Patris, commentariolo, de ueterum dierum ratione & Kalendarij explanation Aldi Manutij, Aui, de uitiata Vocalium, ac Diph-*

включено большое количество надписей на латинском языке с указанием их точного местонахождения. Однако значительный объем издания, да и хорошая репутация издательского дома не отвлекли внимание некоторых читателей от целого ряда недочетов и даже фальсификаций надписей в книге. Так, Антонио Августин (*Antonio Agustín*, 1516–1586), историк, правовед, архиепископ Таррагоны, в своей книге «Диалоги о медалях, надписях и других древностях»⁴², впервые вышедшей в свет в полном виде в 1587 г. и переведенной на итальянский (1592 г.) и латинский (1617 г.) языки, призывает читателей относиться очень осторожно к приводимым отцом и сыном латинским текстам⁴³. В Диалоге IX мы читаем следующее: «...ha ura visto como Paulo Manucio, y su hijo juntaron vn libro entero de inscripciones para solo el prouecho de la orthographia. y aunque no distinguieron los tiempos de las elegantes a las otras, y lo que peor es toparon con algunas falsas, y las passaron por verdaderas». — «Я однажды видел сборник надписей для иллюстрации орфографии, который собрали Пауло Мануций и его сын. И хотя они не распределяли их хронологически, хуже то, что они фальшивые надписи смешивали с неподдельными и выдавали их за оригиналы» (Р. 340–341). В Диалоге XI А. Августин продолжает: «V.S. ma ha prometido de hablar de las medallas, y inscripciones falsas: hoy me ha venido mucha gana de saber esto de raiz. porque sin apartar lo incierto de lo que es cierto, no se puede hazer studio con fundamento. Y si en las inscripciones que refiere Aldo Manucio para prouar quales buena orthographia, se sirue de letreros falsos, no hara prueua concluyente; y si yo me quiero valer de aquella inscripcion para otra cosa, tambien quedare burlado. Y otro tanto me puede acahecer en las medallas, que sino se quales son verdaderas, y quales falsas, no puedo seruirme dellas para cosa ninguna». — «V.S. мне пообещал поговорить о медалях и о фальшивых надписях, и сегодня ко мне пришла мысль изучить это подробно. Ведь, не отделив истинное от ложного, невозможно провести фундаментального исследования. И если в надписях, которые приводит Альд Мануций для иллюстрации правил орфографии, есть фальшивые надписи, то и вывод будет неправильным. Да меня и высмеют, если я захочу использовать эти надписи в других целях. Кроме того, я не смогу продвинуться дальше в изучении медалей, без установления их достоверности или поддельности» (Р. 443). Скорее всего, Ж.Ж. Скалигер не был знаком с критическим отзывом А. Августина, религиозного авторитета из Испании, на книгу А. Мануция-младшего, так как, находясь в стороне от культурных и научных центров, он не имел возможности знакомиться с книжными новинками в достаточной мере, о чем и пишет в некоторых своих письмах.

«Je suis ici confiné en un coing du monde où je n'ai nulls nouvelles de livres: Comme je m'assure que beaucoup ont esté imprimés, don't je n'en sai rien». — «Я здесь в глуши, отрезанный от мира, где у меня нет никакой информации о новых книгах, и я уверен, что напечатано множество книг, о которых я ничего не знаю» (из письма К. Дюпюи от 4 июня 1585 г.)⁴⁴. «Je suis au bout du monde, parmi les bergers, bestes, rocs, saboz et truelles de Limozin, tellement que je ne puis ester adverti des livres nouveaux que par vous,

thongorum prolatione, ράρεργον. Venetiis MD LXVI». Очевидно, что подготовительным материалом к этой объемной книге служил «Orthographiæ Ratio, ab Aldo Manvtio, Pavlli f. collecta. Venetiis, MD LXI», лексико-грамматический глоссарий латинского языка (55 двоянных стр.).

⁴² «Dialogos de las medallas, inscripciones y otras antigüidades. Ex Bibliotheca Anton. Augustini Archieipiscopi Tarraconen. MD LXXXV». Относительно прижизненного издания 1575 г. существует мнение, что первоначально были опубликованы только несколько первых диалогов, ограниченным и недоступным широкому читателю тиражом. Подробнее см.: Batet, 2002. P. 112.

⁴³ Ср. Bouhier, 1724. P. 37; Orellius, 1828. P. 29.

⁴⁴ Larroque, 1881, LXII. P. 197.

qui versaris in luce hominis). — «Я нахожусь на краю света, среди пастухов, скота, скал, деревянных башмаков и мастерского инструмента Лимузена, так что не могу узнавать о новых книгах, кроме как через Вас, *который живет среди людей*» (из письма ему же от 5 июня 1586 г.)⁴⁵.

Из последующих писем мы узнаем, что, находясь в Абэне, он все-таки получил эти две книги из библиотеки своего друга, но, вероятно, снова отложил работу. Как покажут дальнейшие события, Ж.Ж. Скалигер приостановил работу над собственным сборником на этот раз уже не из-за невозможности учесть две названные книги, а вследствие бурных событий «религиозных войн» того времени. Во многих его письмах той поры присутствуют осуждение безумства братоубийственных войн в Европе, его горечь по поводу невозможности заниматься любимым делом — наукой, переписываться с друзьями, а также иметь доступ к книгам, в том числе и из своей личной библиотеки. Представляется, что последнее угнетало его как человека науки больше всего.

Например, 30 апреля 1591 г. (*Prid. Kal. Mai*)⁴⁶ Ж.Ж. Скалигер пишет Ю. Липсию: «*Felicem limitem qui vos ab hostico dividit. Nobis vero hodie cum hoste domestico res est, neque ulla hora vacat ab expectatione belli. Haec est arx Prulliacae munitissima in agro Turonensi, ad quam anno secessi omnibus mutis familiaribus meis Abenni relictis, quos nescio an unquam sperem me visurum... Ac ne me putes vanum, obsidetur ab hoste hic castellum in proximo, neque ab ingenio loci neque ab opere satis munitum. Eo capto (nam quin capiatur causa non est, cum injuria nihil sit opportunus) in nos sine dubio movebitur: et vix est, ut aut obsidionem aut assaultum quandam declinare ulla ope possimus. Itaque tuus Scaliger hic cum aliis bonis et fortissimis viris pro capite et libertate dimicabit*». — «Счастлив ты, которого отделяет от враждебности стена. Мы же сегодня враждуем с соседями и в любую минуту ожидаем враждебных действий. Я уже год в замке Прёйи, наиболее укрепленном в Туране, покинув всех моих безмолвных друзей (книги) в Абэне, не надеясь их хоть когда-нибудь увидеть... Не думай, что это пустые слова. Враг осаждает замок по соседству, который не имеет ни достаточных естественных, ни построенных оборонительных сооружений. И как только он будет взят, а в этом нет никаких сомнений, враг направится к нам. И едва ли мы сможем выдержать осаду или атаку. Поэтому думай о твоем Скалигере, который вместе с другими добрыми и сильными людьми борется за жизнь и свободу...»⁴⁷.

Из письма К. Дюпюи от 9 июля 1591 г. (*De Pruilly, ce ix juillet 1591*) из Прёйи: «*Quant à moi je suis non pas plus riche que m'avès veu, mais plus content de ce que Dieu m'instruit tousjours par ses verges, et me fait semblable aux gens de bien et leur compagnoen en affliction, qui leur suis dissemblable en merite... Vostre Appianus, et Orthographia Aldi sont en un grand bahu à Abain entre les livres de M. d'Abain. Je tascherai à les avoir si faire se peust. Mais (sic)*⁴⁸ livres sont tous dans des pipes au dit lieu

⁴⁵ Larroque, 1881, LXXIII. P. 226. Впрочем, в других письмах Ж.Ж. Скалигер пишет, что в окрестностях замков, где он проживал, сохранилось много античных памятников с латинскими надписями, которые он собирал и изучал. Подробнее о личных книгах Ж.Ж. Скалигера в фондах Лейденской библиотеки: Van Oppen, 2010. P. 293–329.

⁴⁶ Без указания года. По контексту письма можно предположить, что оно написано в 1591 г. М. Паттисон полагал, что письмо написано в 1592 г. (Pattison, 1889. P. 239). Однако письмо датировано 30 апреля, а к этому времени в 1592 г. Ж. де Вилькье, виконт де Ла Герш, был уже разбит коалицией прокоролевских сил.

⁴⁷ Scaliger, 1627. Epistola V. P. 88–89.

⁴⁸ (*Sic*) — так у Т. de Larroque, без разъяснений. Очевидно, имеется в виду, что здесь «*mais* — но» вместо «*mes* — мои».

et m'a fallu emprunter quelque peu de livres que j'ai ici, et les mendier de mes amis. Mirebeau repris (comme j'espere qu'il sera bientost) je pourrai recouvrer vos livres, et vous les envoieurai⁴⁹. — «Что касается меня, то я не более богат, чем Вы видели, но более доволен тем, что Бог всегда меня учит своими розгами и делает меня похожим на благородных людей и их сотоварищем в скорби, которым я не ровня по заслугам... Ваши Апиан и „Orthographia“ Альда в одном большом сундуке в Абэне среди книг мсье д'Абэна. Я постараюсь их взять, если будет возможно. Все мои книги в больших винных бочках там же, и мне пришлось выпрашивать у моих друзей те немногие книги, которые у меня сейчас на руках. И если Миребо⁵⁰ будет освобожден (как я надеюсь, скоро), я смогу забрать ваши книги и отправить их Вам».

Как видим, в этом письме еще сквозит надежда, что все образуется, но через три месяца тон письма Ж.Ж. Скалигера меняется. Теперь он уже не кажется таким сильным, всегда правым и уверенным в себе человеком. 25 сентября 1591 г. (*ce xxv Septembre 1591*) Ж.Ж. Скалигер пишет К. Дююю:

«Aiant receu ces jours un petit bahu, où j'avois mis quelques livres ès langues estrangères, j'ai entr'autes livres trouvé le recueil, que j'avois fait des inscriptions anciens pour adjoüster au livre de Smettius, lequel appendix n'est moindre que le volume dudit Smettius, et y a beaucoup de beaux monumens qui jamais n'ont esté imprimés. Mais le plus beau de tous c'est un testament en langage dorique, que le seigneur Pinelli donna à Monsieur d'Abain, pour me le bailler, lequel vous pouvès estimer le plus excellent de tout ce qui se trouve en pierre ou cuivre, soit pour la grandeur d'icelui contenant huict grandes pages, que pour la cognoissance des choses singulières y contenues. Vous me pourrés demander pourquoi je vous fais ce discourse. C'est que tombant sur ce livre, je ne me suis peu contenir de regretter le Malheur, qui est cause, qu'une si grande peine que j'ai prise, s'est trouvée vaine, et laquelle peust estre ne reusira jamais. Mais et ce livre et quelques aultres seront mis à part pour vous les laisser, affin que si Dieu faict sa volonté de nous, ils ne se perdent. Mais il y a de longueur à renger et mettre par ordre le tout. Quant à vostre *Orthographia Ald*, et *Appian*, ils sont à Abain, et la dame du lieu les portera ici si elle peust à son retour, je di si elle peust seurement. Car jamais il ne fist si dangereus sur les chemins, ceux de Poictiers courans et ravageans tout ès environs»⁵¹. — «Получив на днях сундучок, в который я положил книги на иностранных языках, я нашел, в числе прочего, сборник, который я составил из античных надписей, чтобы дополнить книгу Сметия приложением, которое не меньше по объему, чем том этого Сметия. И там (в моем приложении) множество памятников, которые никогда еще не публиковались. Но красивее всего одно завещание на дорическом диалекте греческого языка, которое сеньор Пинелли дал мсье д'Абэна, чтобы передать мне. Вы согласитесь, что оно превосходнее всего того, что записано на камне или коже, как размером оно, состоящего из восьми больших страниц, так и редким своим содержанием. Вы меня можете спросить, почему я Вам это все рассказываю. Да потому, что, наткнувшись на эту книгу, я не смог сдержаться от сетования на несчастье, которое привело к тому, что весь мой такой большой проделанный труд оказался тщетным и никогда не будет завершен. Эта и некоторые другие книги будут отложены, чтобы оставить их Вам, и, если Бог проявит нам свою волю, они не потеряются. Но понадобится много времени, чтобы все разобрать и систематизировать. Что до вашей „Орфографии“ Альда и (книги)

⁴⁹ Larroque, 1881, XCV. P. 286–287.

⁵⁰ Населенный пункт в округе Пуатье, находящийся недалеко от Абэна.

⁵¹ Larroque, 1881, XCVI. P. 288–289.

Апиана, то они сейчас в Абэне, и хозяйка (супруга сеньора) оттуда привезет их сюда, если сможет, по возвращении. Я говорю, если сможет безопасно. Потому что никогда не было так опасно на дорогах. Те из Пуатье (сторонники Лиги) разъезжают повсюду и опустошают все окрестности».

Три последних письма отправлены из Прёйи-сюр-Клез (*Du chateau de Pruilli/ In arce Prulliacae, in agro Turonensi*), замка, находившегося в нескольких десятках километров от Абэна⁵², где Скалигер был вынужден оставить всю свою библиотеку. Чтобы почувствовать отчаяние великого ученого, лишенного возможности научной работы, необходимо вспомнить современную ему историческую ситуацию на западе Франции. Тем более, что события вокруг замка Прёйи, в котором Ж.Ж. Скалигер находился больше года, зеркальным образом отразили сложнейший период истории Франции последней трети XVI в., а семейство д'Абэн, заменившее Ж.Ж. Скалигеру родных и близких на несколько десятилетий, потеряло в этих религиозных войнах своего первенца Анри⁵³.

Дружба Ж.Ж. Скалигера с будущим сеньором Абэна началась задолго до событий вокруг замка в Прёйи-сюр-Клез. Фигурирующий во многих письмах Ж.Ж. Скалигера *monsieur d'Abain* — Луи де Шастене (рис. 6), в зрелом возрасте носил следующие титулы — Сеньор Абэна, Ла Рош-Позе и Туффона, Барон Прёйи и Малвала, Кавалер Орденов Короля (Святого Михаила и Святого Духа), Советник Тайного и Государственного советов, Капитан ордонансовой роты Армии, Генеральный Лейтенант-Губернатор его Величества в верхнем и нижнем Марше (*Louis/Loys Chasteigner — Seigneur d'Abain, de la Rochepozay, & de Touffon, Baron de Preuilly & de Malval, Chevalier des Ordres du Roy, Conseiller en ses Conseils Privé & d'Etat, Capitaine de cinquante hommes d'Armes de ses Ordonnances, Gouverneur & Lieutenant General pour sa Majesté ès pays de la haute & la basse Marche*)⁵⁴.

⁵² См. подробнее об истории замка и его состоянии в первой четверти XIX в.: Mauvinière 1922. P. 218–221.

⁵³ В эти годы Жорж де Вилькье (*Georges de Villequier*), виконт де Ла Герш, влиятельный в регионе аристократ, вступил в ряды Католической лиги и постепенно взял под контроль г. Пуатье и другие населенные пункты провинции Пуату. Щедро финансируемый испанцами, Ж. де Вилькье представлял собой постоянную угрозу всем протестантам Пуату, а также регионам, находящимся под контролем французского короля Генриха IV (Туран, Анжу, Орлеан). Резиденцией Ж. де Вилькье был хорошо укрепленный родовый замок де Ла Герш, в котором постоянно проживал его отец Клод де Вилькье (его гостями бывали Генрих III и Мария Медичи). В то время замок был своеобразным центром координации боевых действий против имений соседей, в том числе против замков в Абэне и Прёйи-сюр-Клез, где укрывались семейство Шастене и Ж.Ж. Скалигер. Лишь в феврале 1592 г. объединению королевских сил и гвардии Л. де Шастене удалось взять и разграбить замок Ла Герш, уничтожить все его оборонительные сооружения. Ж. де Вилькье был убит, а семейство Шастене получило обратно свои земли и замки, ранее захваченные неприятелем, в том числе в Абэне. Именно события, предшествовавшие взятию замка Ла Герш, когда Ж. де Вилькье окружал владения сеньора д'Абэна вокруг Пуатье и опустошал его родовые замки, упоминаются в письмах Ж.Ж. Скалигера того периода.

⁵⁴ Луи де Шастене (*Louis/Loys Chasteigner/Châteigner*, 1535–1595) — выходец из знатной аристократической фамилии, отец Анри-Луи Шастене, многолетнего епископа Пуатье (1612–1651). После окончания учебы в Париже, Л. де Шастене принимал активное участие во многих событиях религиозных войн от Сен-Дени до Ла Рошеля. С 1576 по 1589 г. был французским послом в Кельне, при Святом престоле, в Тоскане. Присягнув Генриху IV, Л. Шастене стал отстаивать интересы французского короля в западных провинциях против сторонников Католической лиги. Генрих IV назначил его губернатором Ла Марша, затем Лимузена и наконец генеральным лейтенант-губернатором Пуатье. Среди его заслуг перед короной выделяют взятие замка Ла Герш (*La Guerche*), резиденции Ж. де Вилькье, виконта де Ла Герш, главы Лиги в Пуатье, и подавление в 1594 г. одного из бунтов кроканов (*les croquants*), народного восстания против усиления налогового гнета. Одновременно Л. Шастене дружил и вел переписку со многими видными деятелями науки и культуры, поэтами и гуманистами: Марк-Антуаном Мюрэ (*Marc-Antoine Muret*, 1526–1585), Пьером де Ронсаром (*Pierre de Ronsard*, 1524–1585), Жаком Кюжэ, Ж.-О. де Ту и другими.



LOYS CHASTEIGNER
SEIGNEUR D'ABAIN
ET DE LA ROCHEPEZAY.



Рис. 6.

Л. де Шастене и его родовой герб
(из кн.: Du Chesne ,1634. Р. 304)

Летописец рода Шастене, Андре Дюшен (*André Du Chesne*, лат. *Andreas Quercetanus*, 1584–1640), так описывает обстоятельства знакомства Ж.Ж. Скалигера с Луи Шастене:

«Dés ses ieunes ans il estudia en l’Vniuersité de Paris, qui pour lors fleurissoit sur toutes les Academies de l’Europe, & y fut Adrian de Tournebu, vulgairement dit Turnebe: l’autre Iean d’Aurat Poëte & Professeur du Roy, qui l’enseigna aussi quelque tēps à la Rochepozay. Puis estant reuenu à Paris, où sa charge publique le rappelloit, il luy enuoya Ioseph de la Scala insigne lumiere de son siecle, que chacun a cognu depuis sous le surnom de Scaliger. Par le moyen de ces grāds hommes il adiousta à l’auantage de son extracción une cognoissance commune des langues Grecque & Latine, de la Philosophie, de l’Histoire, de la Politique, & des autres Sciences liberales, qui le rendirent capable de seruir dignement nos Roys aux affaires plus importantes de leur Estat. De là il entreprist le voyage d’Italie...»⁵⁵. «Начиная с молодых лет он учился в Академий Парижа, потому что это был тогда самый лучший из всех других Академий Европы. Там работали Адриан де Турнебу, в просторечии Турнеб⁵⁶, и Жан Дорат⁵⁷, поэт и королевский профессор, который также преподавал ему какое-то время в Ла Рош-Позэ. Затем, вернувшись в Париж по служебной надобности, он [Дорат] послал к нему Жозефа де ла Скала, ярчайшего светоча своего столетия, которого каждый знал под именем Ж.Ж. Скалигер. С помощью этих великих людей он прибавил к своему благородному происхождению общее знание греческого и латинского языков, философии, истории, политики и других свободных наук, которые сделали его способным достойно служить нашим королям в самых важных делах их государства. После этого он совершил поездку в Италию...»⁵⁸.

⁵⁵ Du Chesne, 1634. P. 305. Разумеется, что вся героическая история этого рода была написана если не под диктовку потомков Л. Шастене, то по их заказу и на основе предоставленного ими биографического материала. Однако в данном случае нам интересны факты, которые нет смысла искажать или приукрашивать. Подробнее об истории рода Шастене и их летописце см.: Bernstein, 2009. P. 1–20. Там же список литературы.

⁵⁶ Адриан Турнеб (*Adrien Turnèbe*, лат. *Adrianus Turnebus*, 1512–1565) — французский поэт, философ, переводчик, комментатор античных текстов (Эсхила, Софокла, Теофраста, Филона Александрийского, Цицерона). В разное время он преподавал в университетах Тулузы и Парижа. М. Монтень писал о нем: «По существу же, Турнеб обладал самой тонкой и чувствительной душой на свете. Я часто умышленно наводил его на беседу, далекую от предмета его обычных занятий; глаз его был настолько зорок, ум так восприимчив, суждения так здравы, что казалось, будто он никогда не занимался ничем иным, кроме военных вопросов и государственных дел» (Монтень. Опыты. Кн. 1, глава XXV. О педантизме. Пер. А.С. Бобовича).

⁵⁷ Жан Дорá(т) (*Jean Dorat/d’Aurat*, лат. *Auratus*, 1508–1588) — французский гуманист, поэт и комментатор греческих поэтов, участник объединения «Плеяда». Его стихотворения, как и поэзию А. Турнеба, высоко оценивал М. Монтень (Опыты. Кн. 2, глава XVII. О самомнении). Ж. Дорá в разное время преподавал в Руане и Париже. Являлся ярким католиком и в стихах воспевал Варфоломеевскую ночь.

⁵⁸ М. Паттисон пишет об этом несколько подробнее: «В 1563 г. Дорá поехал в отпуск в Лимузен, откуда сам был родом, по приглашению местного молодого аристократа Луи Шастене де ла Рош-Позэ. В конце отпуска, когда Дорá должен был возвращаться в Париж для чтения лекций в Коллеж де Франс, этот аристократ попросил его послать к нему молодого человека, способного почитать с ним классику. Дорá, к счастью, рекомендовал Ж.Ж. Скалигера. Таким образом Ж.Ж. Скалигер попал в дом, в котором прожил следующие 30 лет жизни. По меньшей мере половину этого периода, в течение трех разных промежутков времени он прожил то в одних, то в других многочисленных замках, принадлежащих семье и их роду, всегда возвращаясь туда как к себе домой, принимаемый всеми домочадцами как полноправный член семьи. Убежища, предоставленные ему на различных «точках» Шастене, позволили Ж.Ж. Скалигеру благополучно пережить опасный период религиозных войн, хоть и не в покое, дали ему крышу над головой, место, где можно было собрать такую библиотеку, которая была у него, и достаточный досуг, свободный от утомительного преподавания» (Pattison, 1889. P. 218–219).

Такая практика приглашения гувернеров и компаньонов в одном лице была весьма распространенной в то время. В этой роли попробовали себя немало просвещенных людей эпохи, получая не только средства к существованию, но и комфортные условия для научной работы. Однако для Ж.Ж. Скалигера, достаточно обеспеченного материально благодаря наследству матери, это время не стало периодом спокойной работы в тиши кабинета. Позднее в автобиографическом письме «De vetustate gentis Scaligerae» ученый так опишет свое состояние (письмо Я. Дузу от 14 июня 1594 г.)⁵⁹:

«In quibus auctoribus si eruditis lectoribus non satisfacimus, id quod nos non fugit: excusaverit totum genus vitae meae desultorium, et otii, quo maxime studia aluntur, penuria. Nam ab anno CIC IC LXIII, ex quo in contubernio generosi Ludovici Castanei Rupipozaei esse coepi, ad hanc usque diem, nullum tempus mihi aut a peregrinationibus, aut ab animi perturbationibus vacuum fuisse memini: ut malevoli intelligant, otium, quod ipsis ad maledicendum superfluit, nobis semper ad discendum defuisse. Immane enim quot et quantos hostes peperit mihi non injuria privata ulla (nihil enim mihi conscivi, quo alicujus boni animum offenderem) sed propensa literas juvandi voluntas: cujus male relata mihi gratiam dolerem, nisi viderem hoc genus hominum morbo quodam animi potius, quam iudicio ad hoc agi. Quotidie aliquis mihi succrescit aut furiosus, aut flagitiosus, aut indoctus, qui mihi oblatret»⁶⁰. — «Если мы в изданиях классических авторов не дали достаточного удовлетворения просвещенным читателям, о чем мы знаем, то извинением может служить весь беспорядочный образ моей жизни и отсутствие досуга, так необходимого для научной работы. С 1563 года, когда я стал жить у гостеприимного Луи Кастана Рош-Позе (Луи Шастене), до сегодняшнего дня не припомню, чтобы у меня было время свободное либо от поездок, либо от душевных потрясений: недоброжелатели знают, что досуга, которого у них было в достатке для злословий, нам всегда не хватало для научной работы. Действительно, ужасно, сколько и каких я породил себе врагов не личными оскорблениями (меня нельзя упрекнуть в том, что я оскорблял достоинство людей), а постоянным желанием помочь филологии. Мне бы это доставляло боль, если бы я не видел, что это скорее человеческий недуг души, а не справедливость движет ими. Каждый день на меня накидывается какой-нибудь безумный, бесчестный или невежественный человек».

Будучи учителем и наставником сыновей Луи Шастене, Ж.Ж. Скалигер, после приезда в Рош-Позе, отправился со своим покровителем и его семьей в Италию. Оттуда — в Англию и Шотландию, которые разочаровали ученого холодным приемом и невысоким уровнем образования. Путешествие продолжалось с 1563 по 1567 г. В ходе этих поездок Ж.Ж. Скалигер познакомился с рядом известных ученых, собрал значительный материал по античной литературе, а главное, принял решение стать последователем учения Ж. Кальвина. Его возвращение во Францию совпало с началом Второй религиозной войны (1567–1568). Для Ж.Ж. Скалигера настала пора неопределенности, полупоходных условий жизни и постоянных перемещений вокруг Пуатье по родовым замкам и поместьям семейства Шастене. Сведений об этом и последующем периоде его жизни осталось немного, и последовательность событий восстанавливается весьма приблизительно. Хронологические данные у разных авторов

⁵⁹ Ян Дуза (лат. *Janus Douza*, голл. *Jan van der Does*, 1545–1604) — известный политик, юрист, историк, филолог, поэт. Первый библиотекарь библиотеки Лейденского университета.

⁶⁰ Scaliger, 1627. Epistola I. P. 52–53.

отличаются. Известно, что в 1570 г. он принимает приглашение изучать юриспруденцию у знаменитого Ж. Кужа, который в то время преподавал в университете Валанса на юго-востоке Франции. Биографы Ж.Ж. Скалигера отмечают, что в течение трех лет последнего больше привлекало не изучение права у известного юриста, а его библиотека античной литературы, насчитывавшая несколько сотен томов. Здесь же Ж.Ж. Скалигер познакомился с Ж.-О. де Ту. Их крепкая дружба будет продолжаться около сорока лет. Варфоломеевская ночь в Париже в 1572 г. застала Ж.Ж. Скалигера в поездке в Польшу вместе с епископом Валанса и вынудила его бежать в Женеву, где он какое-то время преподавал в местном университете. Примерно через год после этого он возвращается во Францию, чтобы оставаться рядом с семьей Л. Шастене до самого отъезда в Лейден. В 1593 г. Ж.Ж. Скалигер, после любезного вторичного приглашения двора и лейденского университета, все-таки принимает предложение занять в нем пост профессора. Отъезд Ж.Ж. Скалигера в Лейден весьма огорчил Л. Шастене, тем более что с ним туда поехали учиться два его сына: Жан, наследник фамильного титула, и Анри-Луи, будущий епископ Пуатье. Трудно без волнения читать последние письма Л. Шастене, уже немолодого человека, сильной и волевой личности, по-прежнему бесстрашного воина, вынужденного расстаться на закате жизни с самыми дорогими для себя людьми.

«Monsieur. J'ay eu ce bien de recepuoir en ce lieu les vostres dernieres escriptes de Dieppe du 5 d'Aoust dernier, par lesquelles ay esté tres-aise d'entendre de vos nouvelles; & pour vous faire part des miennes vous diray qu'il n'y a pas long temps que je suis icy arriué pour veoir s'il y aura moyen que je puisse auoir quelque peu de repos durant la trefue ayant, Dieu mercy, laissé mō gouuernemēt (d'ou 'ie viens) en assez bonne paix. & ne vous sçaurais représenter combien ie trouue a dite le bonheur de vostre presence en ce dict lieu, ou ne ferez jamais si tost de retour de votre voyage comme ie le desire. L'employe le temps à regarder mes liures qu'avez prins la peine de me si bien choisir comme mes plus fauorits &⁶¹ que m'auiez laissé sur la table de votre estude. & vous prie croire que j'auray tousiours en tres-grande recómandation les vostres & les miens attendant vostre heureux retour. J'ay tres-marty de la maladie qui est suruenue à mon fils de la Roche, & encores plus de ce qu'elle a esté cause qu'il n'a eu l'honneur de vous faire compagnie en vostre voyage, il est maintenant a Nanteuil⁶² pour se bien paracheuer de guerir, ainsi que nous a mande ma sœur de Schomberg⁶³. Et nous remettons à mon frere de Schomberg & elle pour luy faire continuer son voyage s'ils voyent qu'il puisse aller seurement, afin qu'il aye l'honneur d'estre auprès de vous & voyus rendre le seruice qu'il doit... De Pruilly ce 22, de Sept, 1593». — «Мсье. Я получил здесь Ваши последние послания из Дьеппа от 5 августа, из которых с радостью узнал о Ваших новостях, и, чтобы Вам рассказать о своих, сообщу, что я прибыл сюда совсем недавно поискать возможности немного отдохнуть в течение нынешнего перемирия, слава Богу, оставив мою провинцию (откуда я приехал) в мире и покое. Вы не представляете, какое это счастье, что Вы были в этом месте. Я буду очень бережно хранить Ваши и мои книги до тех пор, пока Вы не вернетесь из Вашей поездки, ожидая Вашего счастливого возвращения. Я провожу время, про-

⁶¹ Дьепп (фр. *Dieppe*, норманд. *Dgieppe*) — ныне город и коммуна на северо-западе Франции, в регионе Верхняя Нормандия. Супрефектура в департаменте Приморская Сена.

⁶² Нантёй (*Nanteuil*) — ныне коммуна на западе Франции, в регионе Пуату-Шарент.

⁶³ Сестра Луи де Шастене, Жанна (*Jeanne de Chasteigner*, 1539–1622), вышла замуж в 1573 г. за Гаспара де Шомберга, саксонца (фр. *Gaspard de Schomberg*, нем. *Caspar von Schönberg*, 1540–1599), графа Нантёя, позднее, с 1594 г., суперинтенданта финансов Франции.

сматривая мои любимые книги, которые Вы любезно выбрали для меня, и те, которые оставили мне на столе в Вашем кабинете. Поверьте, что я всегда буду очень бережно хранить Ваши и мои (книги), в ожидании Вашего благополучного возвращения. Я очень волнуюсь по поводу болезни, которая приключилась с моим сыном Рошем, и особенно потому, что из-за нее он не имел чести сопроводить Вас в Вашей поездке. Он сейчас в Нантёе для поправки здоровья, как просила моя сестра де Шомберг. Мы поручаем ей и моему брату де Шомберг отправить его в поездку, если они решат, что он уже может ехать, чтобы иметь честь находиться рядом с Вами и служить Вам должным образом... Прёйи, 22 сентября 1593»⁶⁴.

«Monsieur. J'ay esté infinymment aise de scauoir de vos nouvelles par les vostres dernieres escriptes du IIII. May dernier. & au parauant estois tousiours en grande peine pour ne scauoir qu'elle estoit l'issue de vostre maladie. Je suis tres-aise aussy de ce que me mandez que Henry Loys continue tousiours bien ses estudes, & oultre, de ce qu'il s'exerce à la peinture & au luth. Mais voyât le regret que me mandez auoir de ce qu'il n'y a moyen qu'il se puisse exercer par dela a monter a cheual & a tirer des armes, & que estes d'aduis, veu son aage & corpulence qu'il n'y perde d'auantage de tēps, nous nous sommes resolus ma femme & moy de faire tout ce que nous pourrons pour luy enuoyer bien tost quelque honeste homme de nos amys pour le mener par l'Alemagne & de la le conduite en Italie. Je scay, Monsieur, qu'il ne scauroit iamais vous rendre tant de seruice comme il y est obligé. Aussy vous supplieie croire que ie l'estimeray tousiours tres-heureux lors qu'il aura l'honneur d'estre pres de vous. vous pouuât assurer qu'avez & aurez tousiours tout pouuoir sur le pere & sur les enfans. & si Dieu nous faiçt la grace d'auoir quelque bonne paix en France, comme tous les gens de bien le desirent, & que nous l'esperons, j'espere aussy qu'il se presentera quelque bonne occasion pour vous y ramener, & que je pourray auoir ce bōheur de finir mes iours pres de vous... De Pruilly ce 18, de Iuillet 1594». — «Мсье. Я был очень рад узнать о Ваших делах из Ваших последних посланий от 4 мая. Я очень сильно волновался, т.к. не знал, как проходит Ваша болезнь. Я также очень рад известию, что Анри-Луи успешно продолжает свои занятия и упражняется в живописи и игре на лютне. Но, одновременно, сожалею, что у него нет возможности поучиться верховой езде и стрельбе, что было бы естественным, учитывая его возраст и телосложение. Не желая не терять драгоценное время, мы с женой решили сделать все возможное для отправки к нему в скором времени какого-нибудь порядочного человека из числа наших друзей, чтобы он повозил его по Германии и затем сопроводил его в Италию. Я знаю, мсье, что он никогда не сможет сослужить Вам в той мере, в которой Вам обязан. Заверяю Вас, что я буду очень счастлив, когда он сможет иметь честь находиться рядом с Вами. Будьте уверены, что Вы сейчас и впредь сможете полностью располагать детьми и их отцом. Если Бог окажет нам милость и даст мир и покой Франции, как этого хотят и на что надеются все люди доброй воли, я надеюсь, что счастливая возможность приведет Вас сюда, и я смогу счастливо закончить свои дни рядом с Вами... Прёйи, 18 июля 1594»⁶⁵.

Еще до возвращения на родину примерно в 1574 г. Ж.Ж. Скалигер опубликовал несколько важных работ по античной литературе: комментированные издания произведений Варрона (1565), Ликофрона (1566), Вергилия (1573). Находясь в кругу семьи Шастене, Ж.Ж. Скалигер приступил к работе над главным произведением своей

⁶⁴ Scaliger, 1624, XXXII. P. 52–53.

⁶⁵ Scaliger, 1624, XXXIII. P. 54–56.

жизни — «De emendatione temporum». Над первым изданием книги он работал почти десять лет. Второе издание, как отмечалось выше, вышло без изменений, да и, кажется, без особого энтузиазма автора. В 1598 г. была издана расширенная версия «De emendatione temporum», которая вызвала огромный интерес как у сторонников идей Ж.Ж. Скалигера, так и у его противников. Полторы страницы этой книги были посвящены изучению хронологических ориентиров, заложенных в греческом тексте греко-пальмирской билингвы. В издании 1629 г. этот текст, за исключением одной цитаты из Клементя Александрийского относительно Александра Македонского, ничем не отличается от издания 1598 г.:

«Extat vero insigne monumentum Romae in vinea Cardinalis Carpensis, cum mentione illius epochae:

ΑΓΛΙΒΩΛΩ ΚΑΙ ΜΑΛΑΧΒΗΛΩ ΠΑΤΡΩΟΙΣ ΘΕΟΙΣ
ΚΑΙ ΤΟ ΣΙΓΝΟΝ ΑΡΓΥΡΟΥΝ ΣΥΝ ΠΑΝΤΙ ΚΟΣΜΩ ΑΝΕΘΗΚΕ
Α. ΑΥΡ. ΗΛΙΟΔΩΡΟΣ. ΑΝΤΙΟΧΟΥ. ΑΔΡΙΑΝΟΣ. ΠΑΛΜΥΡΗΝΟΣ. ΕΤΚΩΝ. ΙΔΙΩΝ. ΥΠΕΡ
ΩΤΗΡΙΑΣ. ΑΥΤΟΥ. ΚΑΙ Τ(ης). ΣΥΜΒΙΟΥ. ΚΑΙ Τ(ων). ΤΕΚΝΩΝ. ΕΤΟΥΣ. Ζ. Μ. Φ. ΜΗΝΟΣ.
ΠΕΡΙΤΙΟΥ⁶⁶

Sequebantur characteres ignorabiles, sed qui a dextris sinistrorsum more Hebraeorum legantur. Hic vides notas Z.M.Φ. esse numerum annorum Ιο XLVII ab Alexandro, a Kalendis Octobris, nempe a neomenia Hyperberetæi Alexandrei: qui erat annus Christi 236, mense Februario, cum Hyperberetæus cæpisset a Kal. Octobris anni 235... In nominibus Dei Agliboli (Ægliboli — изд. 1598 г.) erratum a Quadratario: qui scripsit ΑΓΛΙΒΩΛΩ pro ΑΓΛΙΒΗΛΩ. Est enim לעבֿוֹלֿ, vel סוריאסֿי לעבֿוֹלֿ. Nam eodem modo Μαλάχβηλος est לעבֿוֹלֿֿֿ». —

«Кроме того, существует надпись на памятнике в Риме, в винограднике кардинала ди Карпи, с упоминанием той эпохи (Александра Македонского):

ΑΓΛΙΒΟΛΥ Ι ΜΑΛΑΧΒΕΛΥ, ΟΤΕΧΕΣΚΙΜ ΒΟΓΑΜ, (ΕΤΟ ΣΟΟΡΥΖΗΝΕ)
Ι ΣΕΡΕΒΡΥΝΟΥ ΣΤΑΤΥΟΥ ΣΟ ΒΣΥΑΕΣΚΙΜΙΣ ΥΚΡΑΣΗΝΕΥΜΙΣ ΠΟΣΥΑΤΙΛ
ΤΙΤ ΑΒΡΕΛΙΥ ΓΕΛΙΟΔΟΡ ΑΔΡΙΑΝ, ΠΑΛΜΥΡΕΥ, ΣΥΝ ΑΝΤΙΟΧΑ, ΙΖ
ΣΟΒΣΥΕΝΝΗΥΣ (ΣΡΕΔΣΥΒ), ΖΑ ΣΠΑΣΕΝΕ ΣΥΟΕΥ ΙΖΥΣΝΙ, ΙΖΥΣΝΙ ΖΕΝΥ Ι ΔΕΤΕΥ Ι Β
ΜΕΣΥΑΥ ΠΕΡΙΤΙΥ 547 ΒΟΔΑ.

За ней следуют неизвестные буквы, которые, как и на еврейском языке, читаются справа налево. Здесь ты видишь знаки Z.M.Φ., соответствующие октябрьским календам 547 года от Александра, т.е. новолунию гиперберетея (сентябрь-октябрь сиромакедонского летосчисления), которые равны февралю 236 от Р.Х., хотя гиперберетей начинался в октябрьские календы 235 года... В имени бога Аглибола ошибка каменотеса, который написал Аглибол вместо Аглибел. Надо либо לעבֿוֹלֿ, либо по-сирийски לעבֿוֹלֿֿֿ. Таким же образом Малахбел — לעבֿוֹלֿֿֿ» (Р. 427–428).

По этому небольшому отрывку видно, с какой глубиной и тщательностью Ж.Ж. Скалигер работал над текстом билингвы, выверяя греко-семитские написания

⁶⁶ Αγλιβωλω και Μαλαχβηλω πατρώοις θεοίς και τὸ σίγνον ἀργυροῦν σὺν παντὶ κόσμῳ ἀνέθηκε Τ. Αὐρ. Ηλιόδωρος Αντιόχου Ἀδριανὸς Παλμυρηνὸς ἐκ τῶν ἰδίων ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοῦ και τῆς συμβίου και τῶν τέκνων. ἔτους ξμφ μηνὸς Περίτιου (Lidzbarski, 1998. S. 477. Taf XLII. S. 9; Inscriptiones Graecae urbis Romae. Ed. L. Moretti. I. Romae, 1968. No. 119).

имен собственных. Можно вполне уверенно полагать, что великий француз был в шаге от дешифровки арамейского письма Пальмиры, но все обстоятельства, как мы видели, были словно против его работы над этим текстом на неизвестном языке и всей книгой. Когда третье издание книги все же увидело свет, Ж.Ж. Скалигер мгновенно приобрел целую армию сторонников своих идей, но и одновременно легион противников. Спор между ними продолжается до сих пор.

P.S. Рамки статьи, к сожалению, не позволяют нам подробнее остановиться на взаимоотношениях Ж.Ж. Скалигера с Ю. Липсием, сдержанно-вежливых, и с Я. Грутером, покровительственно-ироничных⁶⁷. Да и яростная полемика Ж.Ж. Скалигера с иезуитами заслуживает отдельного рассказа. Х. Росвейд (*Heribert Rosweyde*, 1569–1629), выпускник иезуитского университета в г. Дуа, вдохновитель и инициатор иезуитской агиографии, начал свой путь в науку с нападок на Ж.Ж. Скалигера, разумеется, «к вящей славе Божией». Как тут не вспомнить нападок отца Ж.Ж. Скалигера, Цезаря Скалигера, на самого Эразма Роттердамского с целью, как считали современники, заявить о себе в научном мире. Сын, как кажется, всегда стыдился этих поступков отца⁶⁸. Или учитель Х. Росвейда, плодovitый автор, теоретик борьбы с ведомством М.А. Дельрио (*Martin Antonio del Rio*, 1551–1608), «генеральный прокурор Вельзевула», по выражению Вольтера, и «чудо столетия», по мнению своего друга Ю. Липсия, открыто похвалявшийся тем, что ускорил уход из жизни гениального француза⁶⁹. Впрочем, эту «заслугу» вполне могли бы приписать себе и другие приверженцы учения И. Лойолы — авторы пасквилей, чьи имена, однако, остались в истории только в связи с именем Жозефа Жюста Скалигера.

В заключение, конечно, нельзя не привести мнение Ж.-О. де Ту, который, как представляется, ближе всего подошел к пониманию феномена: «Скалигеры — отец и сын»:

«Mort & éloge de Joseph Scaliger.

Joseph Scaliger, qui s'étoit acquis une si grande réputation dans le monde entier par sa profonde littérature en tout genre, mourut cette année dans les Païs-Bas âgé de soixante-neuf ans. Ce sçavant homme, qui étoit le dixième des enfans de sa mere, étoit resté seul de quatre freres qu'il avoit eus. Il étoit de la ville d'Agen, fils de Jule Scaliger, médecin, qui s'est rendu célèbre par son habileté dans toutes les sciences. Le pere & le fils eurent des talens, qui leur étoient si propres à chacun d'eux en particulier, qu'on ne peut les comparer ensemble. Nicolas le Fevre a dit d'eux, que personne n'étoit jamais parvenu au point de ces deux grands hommes dans les sciences. Outre les talens de l'esprit, ils avoient une grande probité, & ils vécurent tous deux avec beaucoup d'honneur. On leur a reproché de s'être laissés trop emporter dans leurs écrits à la passion de critiquer avec hardiesse; mais la postérité plus équitable leur rendra plus de justice; elle regardera en eux l'exercice du talent

⁶⁷ «Lipsius in Senecam valde laudat Gruterum, est vir optimus & doctus, dicit de illo Lipsius... Quod fecit Gruterus in Senecam, c'est labeur d'Escolier ou d'Imprimeur». — «Липсий очень хвалит Грутера за издание Сенеки. „Он разумный и образованный человек“, — говорит о нем Липсий)... «То, что сделал Грутер с изданием Сенеки, — это работа школяра или наборщика в типографии» (*Scaligerana Secunda*. P. 360).

⁶⁸ Ш. Низар (*Charles Nisard*) в монографии «Литературный триумвират XVI века: Юст Липсий, Жозеф Скалигер и Исаак Казобон» (1852 г.) писал, что в век Реформации и Контрреформации в литературе первой половины XVI в. главенствовал «триумвират» Эразма Роттердамского, Ф. Меланхтона и И. Камерария, которых во второй половине столетия сменили Ю. Липсий, Ж.Ж. Скалигер и И. Казобон.

⁶⁹ О противоборстве иезуитов во главе с М.А. Дельрио и Ж.Ж. Скалигера: Bernays, 1855. P. 80–90, 205–206.

de la critique, comme une espece de droit de souveraineté, qui leur étoit acquis dans la république des Lettres, & non comme une tyrannie insupportable. Ils n'ont écrit que pour ceux qui ont déjà des Lettres, & non pour ceux qui ne commencent qu'à se livrer à l'étude. Plusieurs contemporains de ces grands hommes se sont élevés contre leur mérite. Joseph a été plus en bute aux traits de l'envie, que son pere; mais l'ignorance ou la jalousie furent les forces de ces inimitiés. Scaliger le pere s'étant fait descendre de l'ancienne maison della Scala des princes de Verone, son fils se crut obligé de soutenir cette généalogie. Les personnes de bon sens n'approuverent pas cette vanité, & jugerent qu'il étoit fort inutile de rechercher si ces deux sçavans tiroient leur origine des princes de Verone, parce qu'ils avoient l'un & l'autre rendu leur nom si célèbre, que la maison de ces Princes devoit être très-honorée d'avoir de pareils descendans. Joseph mourit à Leyden, où il s'étoit rendu à la priere des Etats, qui avoient demandé cette grace au Roi. Les Directeur de l'Université, & les Consuls de la ville éleverent sur son tombeau un monument de leur reconnaissance»⁷⁰.

«Жозеф Скалигер: смерть и элога.

Жозеф Скалигер, который своим глубоким знанием литературы всех жанров получил широчайшее признание во всем мире, умер в этом году в Нидерландах в возрасте 69 лет. Этот ученый муж — десятый ребенок в семье, единственный оставшийся в живых из своих четырех братьев. Он был родом из Ажена, сыном Жюля Скалигера, врача, прославившегося своими знаниями во всех науках. Отец и сын обладали дарованиями, которые были присущи каждому из них совершенно по-особенному, так что невозможно их сравнивать. Никола Лефевр⁷¹ говорил о них, что никто и никогда не достиг в науке уровня этих двух великих людей. Помимо интеллектуальных дарований, им была присуща настоящая порядочность. Оба они прожили жизнь с честью. Их упрекали в том, что в своих трудах они слишком уж увлекались резкой критикой. Но время, более справедливое, воздаст им по заслугам: в них признают талант критики, как своего рода право на независимость, которое было им предоставлено в „*Respublica literaria*“, а не как недопустимую тиранию. Они писали только для тех, кто уже имел отношение к науке и искусству, а не для тех, кто только начинал свои штудии. Многие современники этих великих людей сделали себе имя, не обладая для этого необходимыми качествами. Жозефу завидовали больше, чем его отцу. Невежество или зависть были движущей силой этой враждебности. Скалигер-отец утверждал, что происходит от принцев Вероны, из старинного рода *della Scala*, и его сын считал себя обязанным поддерживать такую генеалогию. Здравомыслящие люди неодобрительно относились к этим претензиям и считали, что им совершенно нет никакой необходимости выводить свое происхождение от принцев Вероны, потому что они сделали свои имена настолько известными, что для рода принцев должно быть большой честью иметь таких потомков. Жозеф умер в Лейдене, куда он в свое время прибыл по просьбе страны, которая просила об этой милости у короля. Руководители университета и городские советы воздвигли над его могилой памятную доску в знак своей признательности» (рис. 7)⁷².

⁷⁰ De Thou, 1734, XV. P. 52–53.

⁷¹ Никола Лефевр (*Nicolas Lefèvre*, 1544–1612) — французский филолог, эрудит, издатель античных авторов.

⁷² Ж.Ж. Скалигер был похоронен в 1609 г. в Лейдене, в церкви Врувекерк (*Vrouwekerk*). В 1819 г. его прах был перенесен в церковь Питерскерк (*Pieterskerk*), где он покоится и по сей день.



Рис. 7.
Памятная доска над могилой Ж.Ж. Скалигера
в церкви Питерскерк, Лейден

Список литературы

- Batet I.* The Power of Images in Antonio Augustin's *Dialogos de Medallas inscripciones y otras antiguedades* (1587) // *American Journal of Numismatics*. Second Series 23. 2011. P. 209–228.
- Bernays J.* Joseph Justus Scaliger. B., 1855.
- Bernstein H.* La Rochepozay, Ghost-Writer: Noble Genealogy, Historical Erudition, and Political Engagement in Seventeenth-Century France // *Proceedings of the Western Society for French History*. Vol. 37. P. 1–20. Santa Barbara, 2009.
- Boissard J.-J., Bry Th. de.* Bibliotheca chalcographica, hoc est Virtute et eruditione clarorum Virorum Imagines. Heidelberg, 1669.
- Buhier J., Desing A., Isinck A.* Dissertation sur le grand pontificat des empereurs Romains. Dijon, 1742.
- De Thou J.-A.* Histoire Universelle de Jacque-Auguste de Thou, depuis 1543 jusqu'en 1607. T. I–XVI, 1543–1610. Londres, 1734.

- Delatour J.* “Pour une édition critique des *Scaligerana*” // Bibliothèque de l’École de Chartres, 156 (1998) 2. P. 407–450.
- Du Chesne A.* Histoire genealogique de la maison des Chasteigners. P., 1634.
- Grafton A.* J.J. Scaliger’s Indices to J. Gruter’s Inscriptiones Antiquae. A Note on Leiden University Library MS. Scal. 11 // *Lias* (Sources and Documents Relating to the Early Modern History of Ideas). 1975. Vol. 2. P. 109–113.
- Grafton A.* Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship. Vol. I. Textual Criticism and Exegesis. Oxf., 1983.
- Grafton A.* Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship. Vol. II. Historical Chronology. Oxf., 1993.
- Heinsius D.* Danielis Heinsii in obitum v. illvstr. Iosephi Scaligeri Iv. Caes. A Bvrden f. eruditorum Principis. Orationes Dvae. Ex officina Plantiniana Raphalengii, 1609.
- Larroque T.* (ed.) Lettres françaises inédites de Joseph Scaliger, publiées et annotées par P. Tamizey de Larroque. P., 1881.
- Lidzbarski M.* Handbuch der nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften. I. Teil: Text. Weimar, 1898 (Nachdruck: Georg Olms, Hildesheim 1962).
- Mauvinière H.* *Labbé de la.* La Tour d’Abain en Mirebalais // Société des Antiquaires de l’Ouest. Bulletin du 4-e Trimestre de 1922. Poitiers, 1922. P. 217–221.
- Moreri L.* Le Grand Dictionnaire Historique ou le Mélange Curieux de l’Histoire Sacrée et Profane. Vols. 1–10. P., 1759.
- Niceron J.-P.* Mémoires pour servir à l’histoire des hommes illustres, de la république des lettres, avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages. 43 vols. P., 1727–1745.
- Nisard Ch.* Le triumvirat littéraire au XVIe siècle: Juste Lipse, Joseph Scaliger et Isaac Casaubon. P., 1852.
- Orellius I.* Inscriptionum Latinarum Selectarum Collectio. Vol. I. Turici, 1828 (revised edition by Wilhelm Henzen, 1856).
- Pattison M.* Joseph Scaliger. Life of Joseph Scaliger (Fragment) // Essays by the Late Mark Pattison: Sometime Rector of Lincoln College. Vol. I. Oxf., 1889. P. 132–243.
- Port W.* Hieronymus Commelinus 1550–1597: Leben und Werk eines Heidelberger Drucke-Verlegers. Lpz., 1938.
- Reske Ch.* Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet: auf der Grundlage des gleichnamigen Werkes von Josef Benzing. Otto Harrassowitz Verlag, 2007.
- Robinson G.W.* Autobiography of Joseph Scaliger, with Autobiographical Selections from His Letters, His Testament and the Funeral Orations by Daniel Heinsius and Dominicus Badius, translated by G.W. Robinson. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Scaliger J.J.* Epistres françoises des personnages illustres & doctes, a monsr. Ioseph Iuste de la Sca-la. Hardervvyck, 1624.
- Scaliger J.J.* Illvstriss. Viri Iosephi Scaligeri, Epistolae omnes quae reperiri potuerunt, nunc primum collectae ac editae. Caeteris praefixa est ea quae est De Gente Scaligera; in qua de autoris vita; et sub finem Danielis Hensii De morte eius altera. Lugdunum Batavorum, 1627.
- Scaligerana*, Thuana, Perroniana, Pithoeana et Colomesiana. Ou remarques Historique, critiques, morales, & litteraires De Jos. Scaliger, J. Aug. de Thou, le cardinal du Perron, Fr. Pithou et P. Colomiès. Avec les notes de plusieurs savans [publ. par Pierre Des Maizeaux]. Vols. I — Prima, II — Secunda. Amsterdam, 1740.
- Smetius M.* Inscriptionum antiquarum quae passim per Europam, liber. Accessit auctarium a Iusto Lipsio. Lugdunum Batavorum, 1588.
- Van Groesen M.* Boissard, Clusius, De Bry and the Making of Antiquitates Romanae, 1597–1602 // *Lias*. 2002. Vol. 29. P. 195–213.
- Van Ommen K.* “Je suis pauvre en tout, mesmement en livres”. Reconstructing the Legatum Scaligeri in Leyden University Library // R. Kerr (a.o. eds.). Writings and Writing from another World and Era. Investigations in Islamic Text and Script in Honour of Dr. Januarius Justus Witkam, Professor of Codicology and Palaeography of the Islamic World at Leyden University. Cambridge, 2010. P. 293–329.

Summary

M.M. Yunusov

**From the History of the Decipherment of West Semitic Writing:
Events and People.**

(II) Palmyra Texts in Europe: J.J. Scaliger

This article is a continuation of a series of essays on some major stages of early West Semitic epigraphy in Europe. At the very end of the 16th century, a Greek-Palmyrene bilingua, carved on a marble bas-relief and published in the collection of J. Lipsius and M. Smetius *Inscriptionum antiquarum* in 1588 (PL. XXXII), attracted the attention of J.J. Scaliger. He used the Greek version of the bilingua in his book *De emendatione temporum*, which appeared in its third edition in 1598. The work on the book proceeded under difficult conditions: civil (religious) wars, enemies, enviers. However, at the same time, the brilliant French scholar was surrounded by friends and admirers.

О.В. Лундышева

Фрагменты ксилографических изданий dhāraṇī из коллекции ИВР РАН

Статья посвящена исследованию ранее не публиковавшегося санскритского ксилографа из Хара-Хото, текст которого представляет собой сборник дхарани. В первой части статьи изложено краткое исследование реферативного характера, касающееся проблем североиндийской палеографии. Дано палеографическое описание рукописи. Дхарани транслитерированы и идентифицированы. Высказывается предположение о возможности датировать ксилограф XII в. В приложении приведены лист акшар ксилографа и его факсимиле.

Ключевые слова: коллекция ИВР РАН, издания, палеография индийская, буддизм в Центральной Азии, ксилограф санскритский, дхарани, Хара-Хото.

I. Происхождение фрагментов

Фрагменты ксилографических изданий dhāraṇī были обнаружены среди неинвентаризированных материалов из Хара-Хото (Монголо-Сычуаньская экспедиция П.К. Козлова, 1907–1909 гг.) и получили шифры хранения SI 6575 и SI 6576 Сериндийского фонда ИВР РАН в феврале 2014 г. Они находились в крупноформатном конверте светло-коричневого цвета¹. На конверте имеются пометки «Инд. колл.² X-X» (синий карандаш; возможно, почерк Е.И. Кычанова), «Инд. колл.» (простой карандаш, почерк не идентифицируется) и две надписи: «Найден конверт в тангутском фонде в ящике TN190, 26/V.59» и «Конверт с фрагм[ентами] тибетских р[укопи]сей» (в обоих случаях — простой карандаш, почерк Е.И. Кычанова).

По всей видимости, данный конверт не имеет отношения ни к инв. № 90 тангутского фонда (считается утраченным³), ни к шифру Танг. 190, который был присвоен соответствующей единице тангутского фонда гораздо позднее 1959 г. В Отделе рукописей и документов ИВР РАН до сих пор сохранились два ящика с неинвентаризированными тангутскими материалами с пометками «Т 12» и «Т 214». Мы предпола-

¹ Помимо них в данном конверте находились материалы, получившие 9 сентября 2014 г. шифры SI 6578 и SI 6579, а также три листа бумаги, относящиеся к современному нам периоду, которые, скорее всего, были помещены туда одним из исследователей, заинтересовавшимся рукописным материалом. Листы содержат различные буддийские изображения, а также молитву на тибетском языке.

SI 6578, инв. № 6634 — небольшой фрагмент печатного текста, являющийся частью Uṣṇīṣa Vijaṇa Dhāraṇī Sūtra (полный отпечаток этого же ксилографа хранится в тангутской коллекции Государственного Эрмитажа под шифром Н-2536; подробнее о находках из Хара-Хото в собрании Государственного Эрмитажа см. также: Самосюк, 2006). Находится на реставрации.

SI 6579, инв. № 6635 — часть сброшюрованной тибетской рукописной тетради. Находится на реставрации.

² Подчеркивание имеется в тексте оригинала.

³ Согласно инвентарной книге № 1 Тангутского фонда (Отдел рукописей и документов ИВР РАН, шифр Арх. 119/1).

гаем, что 26 мая 1959 г. данный конверт был обнаружен Е.И. Кычановым в подобном ящике с пометкой «Т 190».

II. Описание фрагментов

SI 6575, инв. № 6631. Ксилограф. Текст заключен в двойную рамку (внешняя линия жирнее внутренней). Тип брошюровки: гармоника. Четыре фрагмента после реставрации были соединены в один лист размером 27,7×9,7 см. Односторонний. 9 горизонтальных строк. Бумага верже, линии просматриваются слабо (примерно 7 линий в 1 см), тонкая, гладкая, светлая, почти белая.

SI 6576, инв. № 6632. Ксилограф. Тип брошюровки: гармоника. 4 части + 2 мелких фрагмента с изображением ступ. Две из них соединяются в один лист (текст с одной стороны, 5 горизонтальных строк), одна представляет собой половину текста (текст с одной стороны, 6 горизонтальных строк) и еще одна — половину гравюры. Части с текстом сдержат декоративные изображения ступ в количестве 5 рядов по 4 ступы. Размер отдельной части 19,5×9,2 см. Бумага верже, линии просматриваются слабо (примерно 7 линий в 1 см), тонкая, гладкая, коричневатого-серая.

Ксилограф SI 6576 по способу брошюровки относится к самому распространенному (Терентьев-Катанский, 1974, с. 239; Меньшиков, 1984, с. 88–89) (по сравнению со свитками и ксилографами с брошюровкой «бабочкой») в Хара-Хото типу «гармоника». Скорее всего, ксилограф является местным тангутским изданием (Меньшиков, 1961, с. 143–144). В пользу этого предположения говорит и материал, на котором отпечатан текст, — бумага верже, примерно 7 линий в 1 см (для тангутской бумаги наиболее характерно именно 7 линий верже на 1 см (Кычанов, 1999, с. 10; Меньшиков, 1984, с. 94)). Качество бумаги — тонкая, гладкая, коричневатого-серая — относит ее к самому распространенному VIII типу (Терентьев-Катанский, 1990, с. 29) «ходовой и дешевой» бумаги (Кычанов, 1999, с. 10).

Листы ксилографа оформлены двойной рамкой, которая представляет собой тонкую и толстую полосы черной тушью, тянущиеся во всю длину листа вниз и отбивающие нижнее поле. Текстовый блок, занимающий два листа, заключен в прямоугольную двойную рамку, отбивающую верхнее, правое/левое боковое поле и отделяющую текст от декоративных элементов в форме ступ. Гравюра, как и текстовый блок, заключена в прямоугольную двойную рамку. Общая высота рамки (от верхнего поля до нижнего) 16 см. Высота верхнего поля примерно⁴ 2,5 см, нижнего — 1,5 см. Высота текстового блока, внутри рамки, 4,5 см.

Тип бумаги, характер изображения и особенности письма позволяют датировать ксилограф приблизительно XII в.

III. Тип письма

Текст выполнен индийским письмом⁵, относящимся к северо-восточной группе.

В научной литературе, посвященной исследованиям индийской палеографии, до сих пор нет терминологического единства в отношении наименования письменностей и их исторических стадий развития. Связано это с тем, что в самой индийской традиции, считающей письменный способ фиксации информации вторичным, не бы-

⁴ Края частично разрушены и по длине листа сохранились неравномерно.

⁵ В приложении дается таблица акшар, созданная А.А. Сизовой. Фрагмент SI 6575, исследованный ею, был выполнен почти идентичным шрифтом.

ло принято давать особые имена для каждого отдельного типа письма⁶, поэтому аутентичных обозначений письменных систем до нас практически не дошло. Что же касается актуальной научной терминологии, то работы исследователей конца XIX в. в определенной степени устарели, а авторы современных базовых палеографических трудов либо полностью следуют традиции своих предшественников, либо же категорически с ними не согласны (что не добавляет терминологической определенности), но в любом случае исследования посвящены периоду только до VIII в. н.э. и о последующих эпохах говорят вскользь. Обобщающих же работ по поздней индийской палеографии нет вовсе⁷.

В настоящее время существует несколько подходов к наименованию письменностей, причем в работе одного и того же исследователя могут быть использованы сразу несколько из них. Можно условно выделить следующие принципы: династический (кушанское, гупта, пала), языковой (тохарское, сакское, тамильское письмо), ретроспективный (протобенгали, протонагари, Prenagari [Casparis, 1975, p. 35]), стадийный (Early old — Late old — Premodern — modern Bengali (Dimitrov, 2002, p. 29)), описательный (acute-angled — остроугольное, nail-headed — с треугольными навершиями, wedge-headed — с клиновидными навершиями; наклонное, вертикальное), аутентичный (брахми, сиддхам), географический/региональный (северовосточное, центральноазиатское, кучанское) и их произвольное совмещение (северотуркестанское брахми, раннее восточное нагари, индийское брахми периода Гуптов, наклонное центральноазиатское брахми). Одну и ту же письменную систему разные авторы называют по-своему. Это вносит определенные путаницу и непоследовательность, затрудняющие ориентирование в палеографическом дискурсе.

Все вышесказанное в полной мере относится к северо-восточной группе индийских письменностей, в настоящий момент представленной, в частности, бенгальской и непальской системами письма.

⁶ Существующие в древней индийской литературе списки письменностей крайне немногочисленны и мало что могут дать для понимания реального положения дел, так как содержат лишь названия письменных систем (частично мифических) без их описания и по большей части не могут быть сопоставлены с известными нам видами письма. Подобные списки содержатся в «Lalitavistara» и в двух джайнских работах — «Samavāyāṅga Sūtra» и «Paṅṅāvaṅga Sūtra», списки которых не столь объемны, но в той же степени сомнительны и являются скорее плодами псевдонаучного домысла и свойственной индийским авторам того времени склонности к составлению списков. «Lalitavistara» — произведение, несомненно, очень раннее — дошло до нас в нескольких версиях, относящихся к периоду после III–IV вв. н.э., и поэтому оно могло быть (и по некоторым очевидным данным и было — см.: Salomon, 1998, p. 9) подвергнуто определенным дополнениям и инкорпорировало новую информацию, не входившую в первоначальный, более ранний вариант текста. Здесь говорится о 64 видах письма. Например, географически обусловленные Aṅga-lipī, Vaṅga-lipī, Magadha-lipī, Drāviḍa-lipī; или связанные с категориями фантастических существ Deva-lipī, Nāga-lipī, Yakṣa-lipī, Gandharva-lipī; или совсем уж экзотические Yāvaddaśottarapadasandhi-lipī и Vidyānulomāvimiśrita-lipī. Несмотря на то, значительная часть этих названий не может быть соотнесена с известными нам данными эпиграфики и палеографии, Д.Ч. Сиркар (Sircar, 1960, p. 127) отмечает, что сам факт разделения типов «lipī» по географическому принципу говорит о том, что уже в столь раннее время, когда письменные системы, по сути, только зарождались как самостоятельные единицы, существовала тенденция четко отличать, например, письменные системы Южной Индии от письменностей Индии Восточной.

⁷ «Это может показаться удивительным, но до сих пор характерные особенности ранних форм письма pāgaṛī практически не были изучены должным образом. Также не были адекватно проанализированы и систематизированы изменения, сопровождавшие развитие ранних форм pāgaṛī второй половины I тысячелетия через параллельные формы pandināgaṛī и devanāgaṛī в его современный вид, а ведь тысячи и тысячи рукописей на санскрите и других индийских языках были выполнены этими видами письма. После вспышки энтузиазма в отношении изучения письменностей индийских рукописных и эпиграфических материалов в XIX в. интерес к этой теме значительно упал» (Rath, 2011, p. 187–188). Об этом же см.: Salomon, 1998, p. 225.

В период с VIII по XII в. на северо-востоке Индии, на территории современной Бенгалии и Бихара, возникла империя Палов, буддийская по религии ее правителей. При Палах деятельность буддийских монахов, и до этого весьма активных, приобрела особый размах (и прозелитическую направленность). В том числе это коснулось создания рукописей, получивших большую изысканность и орнаментальность, а также особый стиль письма, остроумно названный одним из исследователей «готическим» (Vasudeva, 2002). Поскольку в этом стиле были выполнены буддийские рукописи монастырского комплекса Наланда, известного с V в. не только как центр буддийской культуры, но как мощный образовательный центр, и оказывавшего значительное влияние на весь буддийский мир еще с эпохи Гуптов⁸ (Dutt, 2008, p. 328, 331), рукописный стиль пала (Pāla) распространился в весьма широком регионе, выйдя далеко за пределы Индии. Как и прежде, в VI–VII вв. монахи уходили из Наланды в Китай и Тибет, хотя в основном это уже были не пришлые, явившиеся туда с целью обучения монахи, а местные, индийские проповедники, да и сам буддизм был уже не учением Махаяны, а скорее культом тантрического толка (Ibid., 2008, p. 345, 349), но суть оставалась той же — они увозили с собой готовые рукописные материалы, и несли новые стили письма в неохваченные еще регионы. Только благодаря тому, что монахи и пилигримы перевозили с собой рукописи из Восточной Индии в Непал и Тибет, эти рукописные сокровища были спасены после разрушения буддистских центров в Северо-Восточной Индии и сохранились до наших дней (Kim, 2013, p. 13; Bendall, 1883, p. xxii). Надписи письмом пала найдены в Непале (Bendall, 1883, p. xvii–xxvi), Китае и, что наиболее интересно для нас, в Центральной Азии — в Турфане (Sander, 1968, p. 171–177).

Письменность, использовавшаяся в рукописях того времени, достаточно специфична, известна по многочисленным эпиграфическим памятникам и рукописным источникам⁹ и отчетливо выделяется исследователями в самостоятельный стиль письма,

⁸ Тогда происходили те же самые процессы — монахи, приезжавшие на «обучение», знакомились с местными стилями письма и увозили это знание с собой, чтобы естественным образом распространить его по требованию на приобщившихся к буддизму территориях.

⁹ В Британском музее (по данным официального сайта):

1. Museum number 1967, 1018.2. Copper-plate charter. Plate of hammered copper inscribed with sixteen lines in Sanskrit recording. Inscription Type Nagari. India. Madhya Pradesh, Ujjain, 12th cent. [http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=230676&objectId=223701&partId=1].

2. Museum number 1880.356 Slab. Inscription. Made of stone (schist). Inscription Type Nagari. India, 10th cent. [http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=542101&objectId=182051&partId=1].

3. Museum number 1967, 1018.1 Copper-plate charter. Plate of hammered copper inscribed with sixteen lines of Sanskrit recording. Inscription Type Nagari. India. Madhya Pradesh, Ujjain. 1135 A.C. [http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?assetId=23725&objectId=223702&partId=1].

В собрании Кембриджского университета (по данным официального сайта):

1. MS Add.1464, 11–12th cent. Pāla script. [<http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01464/1>].

2. MS Or.142.1, 12th cent. Pāla script. [<http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00142-00001/1>].

3. MS Add.1688, 11th cent. Pāla script. [<http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-01688/1>].

4. MS Or.725.2, 11th cent. Kuṭiḷa script. [<http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00725-00002/1>].

5. MS Or.149, 11th cent. Kuṭiḷa script. [<http://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-OR-00149/1>].

По данным Bendall, 1883: 1. MS Add. 866. 2. MS Add. 1686. 3. MS Add. 1693.

Yarlung Museum, Tsethang:

Illuminated manuscript on Pattra pages. Late 11th century. This Manuscript was on display from 19 August to 26 November 2006 during "Tibet — Klöster öffnen ihre Schatzkammern", an exhibition at Villa Hügel, Essen. It is catalogued as No. 26, p. 219–225 [<http://asianart.com/exhibitions/tibet/7.html>].

Art Institute of Chicago: Buddhist illuminated palm leaf manuscript pages Pala, Eastern India opaque water-color on palm leaf, 12th century [<http://asianart.com/articles/batton/fig02.html>].

но единого термина для него не выработано. Его называют письмом пала (Pāla), гаури (Gauḍī), протобенгали, и даже сиддхам (Siddham/Siddhamāṭṛkā) или кутила (Kuṭīla), в зависимости от избранной палеографической традиции. В некоторых случаях его называют ранджана или ланца¹⁰ (Е.И. Кычанов использует именно термин «ланца» для обозначения письменности санскритских надписей в тангутских документах.)

Чтобы понять, откуда взялись столь различные термины и какие существуют основные палеографические терминологические традиции, вкратце опишем историю развития северных индийских письменностей, как ее видят различные исследователи.

Прародителем всех современных индийских письменных систем является письмо брахми (Brāhmī). Самые ранние надписи относятся к III в. до н.э. Что касается самого термина «брахми», то он используется всеми современными исследователями, но даже в его отношении нет полного единства¹¹. Он употребляется для обозначения письма Ашоки (Aśokan Brāhmī — [Dani, 1963, p. 31]), его разновидностей и ранних производных, при этом добавляются уточнения регионального или династического характера (Early southern Brāhmī, eastern Gupta Brāhmī, Mauryan Brāhmī, Kuṣāna Brāhmī). Бытование письменности, обозначенной как брахми, ограничено периодом с III в. до н.э. по VI в. н.э. (конец периода правления Гуптов). Эдикты Ашоки выполнены достаточно унифицированным шрифтом и не имеют региональных различий (Ibid., p. 35). Системы письма, существовавшие в различных регионах в последующее время, уже довольно явно различаются и получают в научной литературе свои собственные наименования, хотя четкой терминологии в их отношении до сих пор не выработано. Например, Д.Ч. Сиркар (Sircar, 1970–1971, p. 113) различает три стадии развития брахми (в Северной Индии¹²): раннее (III в. до н.э. — I в. до н.э.), среднее (I в. до н.э. — III в. н.э.) и позднее (IV–VI вв. н.э.). Авторы так называемой «старой школы» (Bühler, Burnell, Fleet, Hoernle), работавшие в конце XIX — начале XX в., называют поздний брахми письмом гупта или Gupta Brahmi Script, а также выделяют кушанский (Kushāna), кшатрапский (Kshatrapa), шатавахана (Śātavāhana) и прочие стили. А.Х. Дани (Dani, 1963, p. 78) считает «династическую» терминологию не вполне достоверной, а столь широкое объединение слишком общим и настаивает на необходимости использования только региональных и географических категорий, структурируя и сравнивая надписи приблизительно одного времени строго в пределах одного региона. Он четко отделяет систему письма, использовавшуюся в эдиктах Ашоки (говоря о ней как об унифицированном имперском письме [Ibid., p. 35]), от региональных видов брахми, которые он, в свою очередь, делит на 4 группы в рамках следующих регионов (в период до середины I в. н.э.): Восточная Индия, Северо-Западная Индия, северо-запад Декана, Южная Индия и Восточный Декан (Ibid., p. 53).

¹⁰ Действительно, у них есть сходные черты, но ранджана — самостоятельный орнаментальный шрифт, развившийся на территории Непала, хотя и несомненно под определенным влиянием этой региональной разновидности. Ланца же — не что иное, как искаженное ранджа. Это тибетский вариант шрифта, они несколько отличаются между собой, хотя эти различия незначительны.

¹¹ Начать с того, что хотя термин «Brāhmī» и встречается еще в «Lalitavistara» (см. примеч. 7), в научный оборот это слово пришло только в XIX в. До него в ходу были такие термины, как «lāṭ», «lath», «Southern Aśokan», «Mauryan», «Indian Pali». Р. Саломон отмечает: «Адекватность использования термина „Brāhmī“ для обозначения древнеиндийского национального письма в общем и целом не подлежит сомнению. Но нельзя забывать и о том, что в действительности мы не можем с полной уверенностью сказать, какую именно форму или производную письма авторы древних „списков письменностей“ имели в виду под словом „Brāhmī“, как и не можем знать, относилось ли оно к письменности, использовавшейся во время правления Ашоки» (Salomon, 1998, p. 18–19).

¹² В области интереса данной статьи находятся только североиндийские письменности, поэтому о южных разновидностях брахми здесь и далее речи идти не будет.

В период с I по IV в. н.э. письменные системы, основанные на брахми, начинают получать все большую орнаментальность и вследствие этого изменяются все больше и больше, но изменения эти были исключительно стилистического, а не сущностного характера (Ibid., p. 77–78). Большинство авторов соглашается с тем, что с III в. до н.э. вплоть до IV–V вв. н.э. письмо брахми принципиально не менялось. Тем не менее Дани предлагает рассмотреть различие стилей, сложившееся в период с I по IV в. н.э., потому что дальнейшее разделение письменностей основывалось именно на них (Ibid., p. 78). Различия эти касались следующего:

1. Наверший акшар (Ibid., p. 80–81) — здесь уже появляются такие особенности письма, которые традиционно в палеографических исследованиях называются *box-headed* (навершия в форме квадратики) и *nail-headed* (навершия в форме шляпки гвоздя или треугольные навершия).

2. Формы огласовок.

3. Склонности к курсивному написанию акшар.

4. Введения декоративных элементов, например, «завитков», на концах вертикальных линий акшар.

А.Х. Дани выделяет следующие стили: Матхуры, Санчи, Каушамби, стили восточных регионов, Мадхья-прадеш, Восточной Мальвы, Северо-Восточного Раджастхана, Гуджарата и Западного Декана, Восточного Декана, Юго-Западного Декана.

Традиционно дальнейшее развитие письменностей описывается следующим образом.

В IV–VI вв. в эпоху Гуптов четко разделяются северная и южная группы систем письма. Северная группа, представленная северным гупта или поздним северным брахми (по Д.Ч. Сиркару [Sircar, 1970–1971, p. 113]), традиционно делится на северо-западную и северо-восточную (северо-восточное брахми периода Гуптов или северо-восточное гупта).

От северо-западного гупта в начале VII в. отделяется протошарада (Proto-śāraḍa), который в IX в. развился в шарада (śāraḍa).

Северо-восточное гупта в конце VI в. н.э. развилось в отдельное новое письмо¹³ — сиддхам (Siddhamāṭṛkā¹⁴), поздние формы которого впоследствии обретут форму ранних версий современных северо-индийских письменностей. Его тоже условно можно разделить на западную и восточную группы (или северную и восточную, при условии, что к западной относится ветвь шарада). В Северной Индии на основе письма сиддхам сформировалось нагари (Nāgarī)¹⁵. На северо-востоке (с X по XIV в.) производным сиддхама стало письмо протобенгали (в терминологии «старой школы») или гаури (Gauṛī) в терминологии Д.Ч. Сиркара [Sircar, 1960, p. 127–128]¹⁶, или восточное нагари¹⁷.

¹³ «В течение пяти веков — с VI по XI в. — в некоторых частях Индии был весьма популярным определенный тип письма. У нас нет индийских источников, в которых бы говорилось о том, как это письмо называлось, но согласно Аль-Бируни, чьи труды в общем и целом не противоречат палеографическим свидетельствам, в Индии X в. широко применялось письмо Siddhamāṭṛkā, а схожее или близкое к нему письмо, называемое „Siddha“, активно использовалось в Китае и Японии» (Rath, 2006, Introduction).

¹⁴ Письмо «Siddhamāṭṛkā» также называют: остроугольное письмо, «nail-headed script» (письмо с навершием в виде шапочки гвоздя), «wedge-headed script» (письмо с клиновидным навершием), раннее нагари, кутила (Kuṭīla) или виката (Vikāṭa). Термин «сиддхаматрика» известен от Аль-Бируни (см. примеч. 13). Термин «Siddham» использовался в буддийской традиции в Восточной Азии. Таким образом, можно считать это название традиционным и аутентичным.

¹⁵ Первые свидетельства относятся к середине IX в. н.э., окончательно оформился около 1000 г. и уже в XI в. полностью замещает собой сиддхаматрику.

¹⁶ «Развившееся из ранней формы письма Siddhamāṭṛkā письмо Gauṛī доминировало в Восточной Индии, включая территории Бихара, Бенгалии, Ассама, Ориссы и Непала, в период X–XIV вв. Это название (Gauṛī), которое действительно было в ходу в те времена, как подтверждает Бируни, следует предпочитать другому наименованию — „протобенгальский“, — введенному в широкий оборот Бюллером и используемому современными эпиграфистами» (Shastri, 1995, p. 54–55).

В Непале под влиянием восточного нагари и нагари из сиддхаматрики развивается целый ряд орнаментальных шрифтов¹⁸. В X в. прачалит (Prachalit), в XI — ранджана (Rañjana). Согласно Д.Ч. Сиркару, «алфавит ранджа или ранджана, используемый буддистами Тибета и Непала, произошел из сиддхаматрики... Письмо ранджа или ранджана (в Тибете ланджа) — это своего рода орнаментальный/декоративный алфавит, развившийся из сиддхаматрики, формы букв которого демонстрируют влияние как нагари, так и гаури. Помимо ранджа в Непале известны два региональных варианта гаури: вартула или бхунджимол и непали, невари или пачумол. Буквы вартула и непали очень похожи. Разница только в завитке в наверху акшар у первого из них. Слово „вартула“ означает „круглый“, и связано это с округлой формой букв и тем самым завитком. Точно такой же завиток характерен для алфавита гаури, который используется в Ориссе. И эта особенность часто отмечается в эпиграфике и рукописях Бенгали, Ассама и Бихара» (цит. по: Chattopadhyaya, 1967, p. 201).

А.Х. Дани предлагает свое деление, не связанное с письмом гупта и его эволюцией, называя письменности периода с V по VIII в. «проторегиональными стилями письма» (Dani, 1986, p. 108), поскольку он не согласен считать письмо гупта неким самостоятельным и отдельным письмом (Ibid., p. 100). Также он не пользуется терминами «сиддхам» или «сиддхаматрика», хотя и не отвергает их использование (Ibid., p. 112–113), в отличие от термина «кутила», употребляемого им лишь в качестве характеристики формы акшары, которую можно обнаружить в разные временные периоды у разных письменностей.

Он выделяет 4 группы, подразделяя их на 9 подгрупп (Ibid., p. 109–110), внутри которых проводит палеографически обусловленное хронологическое деление.

A. Письменности Северной Индии.

B. Письменности Гуджарата, Раджастхана и Центральной Индии.

C. Письменности Декана.

D. Письменности Южной Индии.

Рассмотрим более подробно группу *A*.

A I. Долина среднего течения Ганга.

Регион включает в себя большую часть современного Бихара и Уттар Прадеша, не считая западных регионов, граничащих с Матхурой. Влияние его достигало юга Ориссы и лесных регионов гор Виндхья. В эпоху Гуптов стиль письма этого региона

¹⁷ С. Рат (Rath, 2011) предлагает несколько иную схему. Согласно ей, в IV–V вв. письмо гупта делится на три ветви — западное гупта, сиддхаматрику и восточное гупта. Примерно с VIII в. можно говорить о письме шарада как следующей стадии развития западного гупта. Что же касается нагари, то это письмо появляется с VII в. из восточного гупта через стадию протонагари и под влиянием сиддхаматрики. При этом сиддхаматрика продолжает свое дальнейшее развитие как самостоятельное письмо вплоть до XI в., а нагари с XII в. развивается в современные виды письма. Исследователь настоятельно подчеркивает необходимость выделения нескольких стадий развития восточной ветви гупта за столь небольшой промежуток времени (восточное гупта — протонагари — нагари — современные региональные виды письма), чтобы подчеркнуть интенсивность ее развития в отличие от северозападной ветви.

¹⁸ В Непале с укреплением позиций местных языков взамен санскрита развивается множество стилей, в основном орнаментального характера. Все они существуют до сих пор и активно используются в каллиграфических упражнениях. С подъемом национального самосознания у народа Непала вырос интерес в отношении собственной рукописной истории. В связи с этим местные варианты ранних стилей письменности получили свои наименования. Часть исследователей осторожно говорит о «надписях периода правления Личчхавов письмом гупта» (см.: Gnoli, 1956), или использует термин «Licchavi script», по аналогии с «Gupta script» (Vajāsāya, 1973). В книгах же местного происхождения и на интернет-сайтах активно используются новые термины — Pūrva Lichchhavi, Madhyama Lichchhavi, Uttara Lichchhavi — соответственно, древний, средний и поздний личчхави.

был в большом почете, и оно распространилось от Бенгалии на востоке, до Непала на севере и оказало огромное влияние на письменности западных регионов. В период после правления династии Гуптов западные стили письма наводнили регион и в конечном счете проложили путь / подготовили почву письму нагари.

А II. Восточная Индия.

Регион включает в себя Бенгалию, Ассам и Ориссу. Но Орисса, как уже было показано, с палеографической точки зрения примыкает к территории долины Ганга. У Ассама собственной письменности не было. Все найденные поздние надписи стилистически копируют письменности Бенгалии. В одну группу с Бенгалией объединяется Непал, так как стили письма этих двух регионов происходят из долины Ганга, и они значительным образом связаны между собой. Поэтому А.Х. Дани обозначает (Dani, 1963, p. 110) их как подклассы — II(a) Бенгалия и II(b) Непал. С возвышением династии Палов в VIII в. н.э., чья власть распространялась над областями дельты и части долины среднего течения Ганга, региональный стиль претерпел изменения под чужеземным влиянием. Протобенгали начал появляться только два века спустя, но на его формирование оказали влияние определенные тенденции, корни которых следует искать именно в V–VIII вв.

А III. Матхура и северо-западный регион.

Матхура была в центре влияния одной из ветвей северных Кшатрапов и Кушанской империи. Они внесли значительный вклад в развитие индийского письма. Кушанский стиль Матхуры продолжал оказывать влияние на регион и в период правления династии Гуптов. В VI–VII вв. он слился со стилем раджастхани. Орнаментальные черты этой письменности определенно происходят из восточных регионов. В итоге она распространилась по всей долине Ганга, где привела к появлению протонагари. В горных областях северо-запада, в Кашмире и Чамба, стиль Матхуры получил дальнейшее развитие, что привело к появлению письма шарада.

Расходясь в некоторых вопросах, в основном все авторы сходятся на том, что: северо-восточная группа письменностей довольно рано приобретает особую стилистическую окраску и выделяется из остальной массы индийских письменностей; до X–XII вв. внутри этой группы отдельные письменности разделяются незначительно и лишь орнаментально, а не сущностно.

Из всего вышеприведенного материала относительно наименования интересующего нас письма можно сделать следующие выводы.

Ретроспективный термин «протобенгали» представляется не вполне корректным, так как это не столько протобенгальское, а скорее самостоятельное письмо, со своей богатой рукописной традицией, и в равной степени имеющее отношение к остальным, развившимся из него, восточно-индийским письменностям (к вопросу о принципиальной правомочности ретроспективных терминов в палеографии).

«Гаури» — слишком общий региональный термин, не дающий никаких отсылок к временному периоду, хотя он и удачно объединяет группу письменностей, сформировавшихся в данном регионе и, соответственно, имеющих множество сходных черт¹⁹.

Называть его «сиддхам» просто ошибочно с точки зрения всех исследователей, использующих этот термин, так как считается²⁰, что к X–XII вв. та письменность, кото-

¹⁹ См. аргументы Д.Ч. Сиркара в пользу названия Gauḍī (Sircar, 1960, p. 125–127).

²⁰ В частности, согласно С. Рат: «Системы письма, принадлежащие к группе Nāgaī, заняли доминирующее положение в этом регионе (северная и центральная части Индийского субконтинента) с X–XI вв. н.э., когда исчезло родственное им письмо Siddhamātrkā» (Rath, 2011, p. 187).

рую идентифицируют как сиддхаматрика, перестала использоваться, уступив место своим производным²¹.

Термин «кутила» с точки зрения названия письменности многими авторами считается неуместным (об этом писали А.Х. Дани [Dani, 1963, p. 113–115]) и Р. Саломон [Salomon, 1998, p. 39]).

Оставшийся термин «пала», хотя и является династическим, а, следовательно, с точки зрения А.Х. Дани (Dani, 1963, p. 78) (чей подход к индийской палеографии представляется крайне убедительным), не отвечающим строгим терминологическим требованиям, по крайней мере говорит нам о месте и времени этого стиля письма. За неимением лучшего этот термин и принимается в качестве рабочего.

Текст: краткое описание

Текст дошедшей до нас части ксилографа представляет собой два независимых, завершённых блока. Как и по какому принципу эти блоки были связаны между собой, и сколько их было всего, остается только предполагать. Очевидно, что каждый самостоятельный блок текста занимал два «листа» гармоника и был заключен в двойную рамку.

Блок первый, дошедший до нас в полном объеме, представляет собой пять строчек текста, из которых четыре первые строки — трижды повторенная Акшобхья (Митругпа)²² дхарани (EL, 2004, p. 133, 153). Пятая строка состоит из пяти биджа-мантр (bija/seed mantra)²³ и знаменитой мантры Йе дхарма (Ye dharma).

Блок второй, представленный половиной текстовой единицы, содержит mūlamantra, hṛdaya и upahṛdaya²⁴ из Bodhigarbhālaṅkāra lakṣa dhāraṇī.

Факсимиле, транслитерация

Полный ксилограф (илл. 1): Akshobhya (= Mitrugpa dharani) × 3; биджа-мантры; ye dharma.

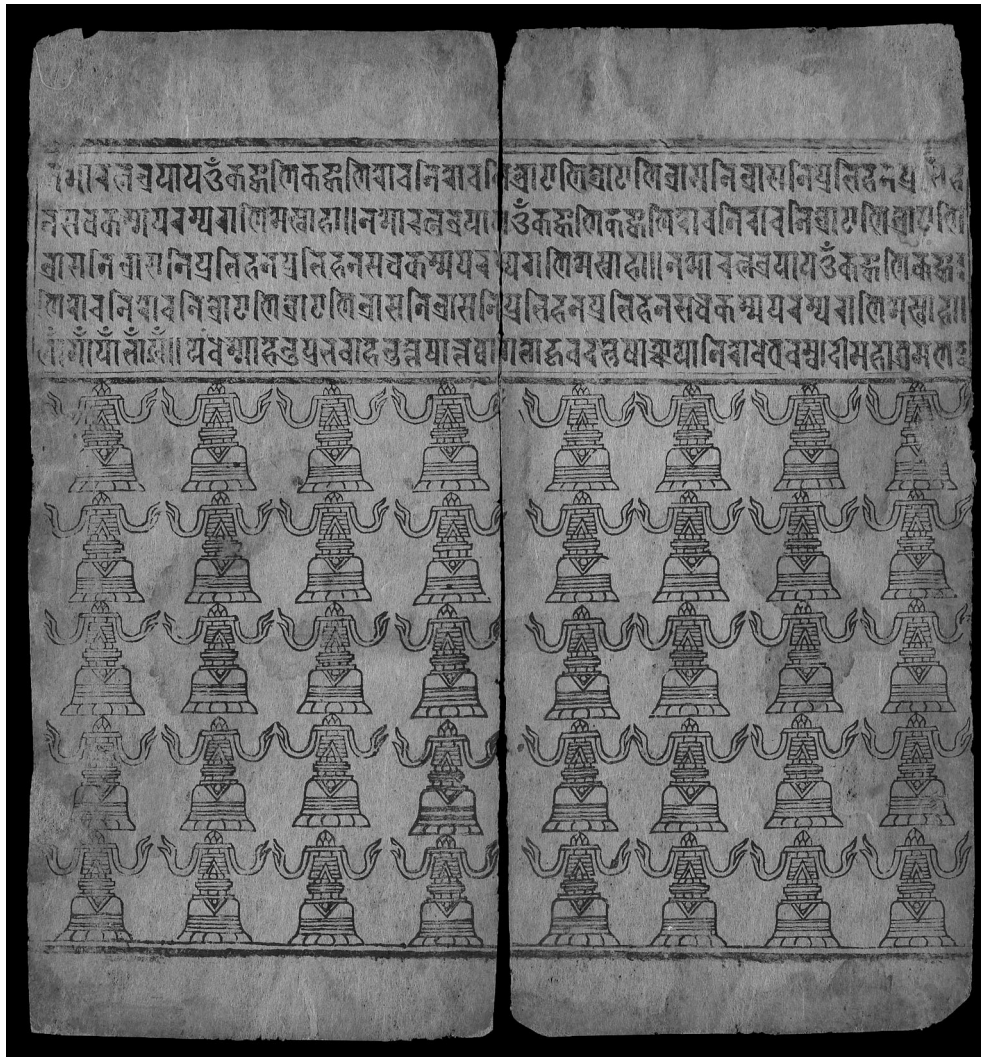
1. na mo ra tna tra yā ya oṃ ka ṅka ṇi ka ṅka ṇi ro ca ni ro ca ni tro ṭa ṇi tro ṭa ṇi trā sa ni trā sa ni pra ti ha na pra ti ha
2. na sa rva ka rmma pa ra mpa rā ṇi me svā hā || na mo ra tna tra yā ya oṃ ka ṅka ṇi ka ṅka ṇi ro ca ni ro ca ni tro ṭa ṇi tro ṭa ṇi
3. trā sa ni trā sa ni pra ti ha na pra ti ha na sa rva ka rmma pa ra mpa rā ṇi me svā hā || na mo ra tna tra yā ya oṃ ka ṅka ṇi ka ṅka
4. ṇi ro ca ni ro ca ni tro ṭa ṇi tro ṭa ṇi trā sa ni trā sa ni pra ti ha na pra ti ha na sa rva ka rmma pa ra mpa rā ṇi me svā hā ||
5. Lāṃ māṃ pāṃ tāṃ khaṃ || ye dha rmmā he tu pra bha vā he tu nte śā nta thā ga to hya va da tte śā ṅca yo ni ro dha e va mvā dī ma hā śra ma ṇaḥ

²¹ Аль-Бируни в своей работе, относящейся к 1030 г., пишет (в изложении Д.Ч. Сиркара [Sircar, 1960, p. 126–127]), что в то время в ходу было несколько типов письма, из которых сиддхаматрика использовался в Кашмире, Бенарасе и Канаудже, а гаури в восточных регионах (Purva-desha). То есть, сиддхам все еще существовал в XI в. Но даже если под термином «сиддхам» подразумевать то же самое письмо, что и Аль-Бируни, а в этом нет полной уверенности (об этом см. примеч. 13), то даже в этом случае важен тот факт, что сиддхаматрика Аль-Бируни отделяется от письменности Восточной Индии, и следовательно, не может с ней совпадать.

²² Она же Akṣobhya Buddha Dhāraṇī, Akṣobhya Buddha mantra, Mitrugpa mantra, Kaṃkani mantra.

²³ Биджа означает «семя».

²⁴ Шопен (Schopen, 1985, p. 325) переводит эти термины следующим образом: “mūlamantra” — “basic mantra”, “hṛdaya” — “essence”, “upahṛdaya” — “near essence”. Нам кажется предпочтительным оставить эти термины в санскритском варианте и без перевода.

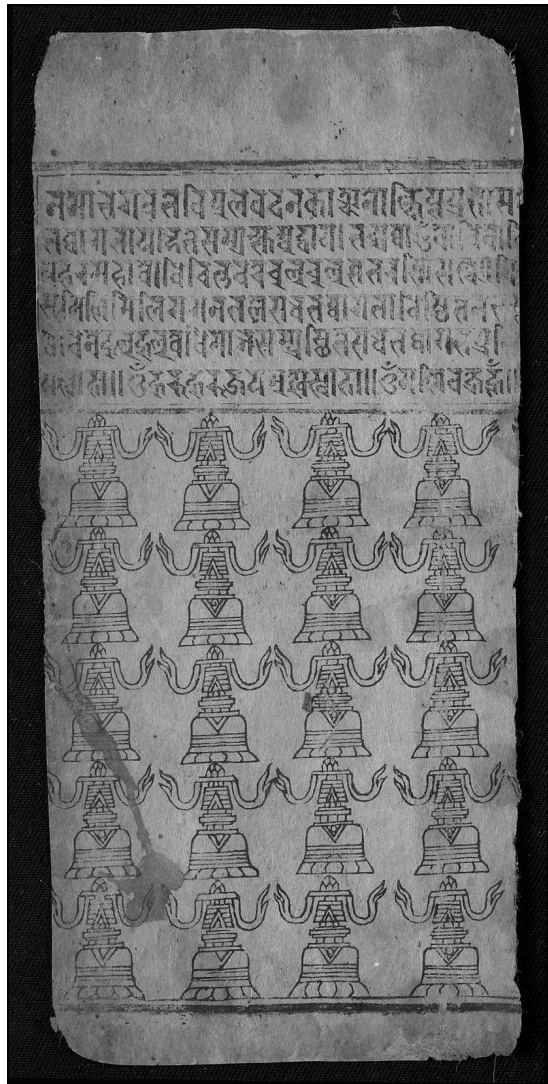


Илл. 1.

Фрагменты 1, 2 ксилографа SI 6576, инв. № 6632
 (Сериндийский фонд ИВР РАН): Akṣobhya
 (= Mitrugra dhāraṇī) ×3; биджа-мантры; ye dharma

Половина ксилографа (илл. 2): mūlamantra из Bodhigarbhālaṅkāralakṣa dhāraṇī, ḥṛdaya, uṣaḥḥṛdaya.

1. na mo bha ga va te vi pu la va da na kā ṅca no tkṣi pta pra bhā sa:...
2. ta thā ga tā yā rha te sa mya ksa mbu ddhā yā ta dya thā oṃ bo dhi bo [dhi]...
3. pra ha ra ma hā bo dhi ci tta dha re cu lu cu lu śa ta ra smi sa ṅco di...
4. sa mi li mi li ga ga na ta le sa rva ta thā ga tā dhi ṣṭhi te na bha [sta]...
5. śo dha ne hu lu hu lu bo dhi mā rga sa mpra sthi te sa rva ta thā ga ta pra [ti]...
6. ya svā hā || oṃ hu ru hu ru ja ya mu khe svā hā || oṃ ma ṇi va jre hūṃ || ...



Илл. 2.

Фрагмент 3 ксилографа SI 6576, инв. № 6632
(Сериндийский фонд ИВР РАН):
mūlamantra из Bodhigarbhālaṅkāralakṣa dhāraṇī, hṛdaya, upahṛdaya

Akṣobhya Buddha Dhāraṇī

Данное произведение известно под несколькими названиями. Оно фигурирует как дхарани (dhāraṇī) или мантра (mantra) будды Акшобхьи (Akṣobhya) (в тибетском варианте Митругпа (Mitrugpa) или же именуется по одному из первых слов текста — Камкани (kaṅkaṇi) мантра.

Полное название — Ārya-sarvakarmāvaraṇa-viśodhanī-nāma-dhāraṇī («Благородная дхарани, которая тщательно очищает все кармические омрачения»). Дошла до наших

дней и активно используется в ритуале²⁵. Эта дхарани широко представлена в тибетском каноне²⁶.

Биджа-мантры

Биджа-мантры — это в основном односложные мантры с конечной назализацией. У каждой биджа-мантры есть определенное значение (или несколько значений), а также они могут быть проассоциированы с неким божеством, качеством или элементом: *lām* — семя мандалы земли, *gām* — семя божественного лотоса, *khām* — биджа-мантра будды Амогхасиддхи (Kelsang Gyatso, 1997, p. 105, 123) и т.д. и т.п. Биджа-мантры самоценны как носители потенций «священной речи» — «*vākśakti*». Но помимо этого они широко используются в различных буддистских тантрических практиках и ритуалах в процессе визуализации. Например: «Мы представляем, что... четыре лепестка сердечной чакры раскрываются по часовой стрелке, начиная с востока, в виде слогов *lam*, *maṃ*, *gam* и *taṃ*. Они, в свою очередь, превращаются в темно-синюю Дакини на востоке, в зеленую Лама на севере, на западе в красную Кхандарохи и на юге в желтую Рупини²⁷» (Ibid., p. 105–106). Или: «На юго-востоке белый слог *lam*, биджа-мантра Лочаны²⁸, становится черной коровой, на юго-западе голубой слог *maṃ*, биджа-мантра Мамаки, превращается в красную собаку, на северо-западе красный *gam*, биджа-мантра Бензарахи, становится белым слоном, а на северо-востоке зеленый *taṃ*, биджа-мантра Тары, — зеленой лошастью» (Ibid., p. 123).

Биджа-мантры *lām māṃ rām tāṃ kham* по отдельности и в сочетании с другими им подобными элементами встречаются в составе многих дхарани и мантр, самостоятельных или участвующих в различных ритуалах. Именно в таком составе и такой последовательности они засвидетельствованы в *Abhidhānottara Tantra* (IX–X вв.) в описании очищающей визуализационной практики (см.: Gray, 2014, p. 17).

Ye dharma

Ye dharma — одна из самых распространенных мантр в буддийских рукописных и эпиграфических материалах. Она расценивается как своего рода «буддийское кредо» (Stcherbatsky, 1923, p. 40; Owen, 2012, p. 64). Собственно говоря, это *Pratītyasamutpāda gāthā* из *Arya-pratītyasamutpāda-sutra* (Kyaw Minn Htin, 2011, p. 386).

С IV–V вв. н.э. она встречается по всей Южной (MCAR, 2014, p. 44–46), Юго-Восточной (LK, 2014, p. 59; Kyaw Minn Htin, 2011, p. 385–386) и даже Центральной Азии (Skilling, 2011, p. 378).

²⁵ <http://www.drukpaheogon.info/rinpoche-teachings/audios/buddha-akshobhya-prayer.aspx>.

²⁶ Tibetan: འཕགས་པ་ལས་ཀྱི་སྐྱེའི་པ་ཐམས་ཅད་རྣམས་པར་སྦྱང་བ་ཞེས་བྱ་བའི་གཟུངས། ('phags pa las kyi sgrub pa thams cad nam par sbyong ba zhes bya ba'i gzungs), Sanskrit: ārya-sarvakarmāvaraṇa-viśodhani-nāma-dhāraṇī, Mongolian: qutuγ-tu üiles-ün qamuy tüidker-i teyin böged arilyaγči ner-e-tü tarni. Recensions: Derge: (D 743) rgyud, tsha 236a3–236b7 (vol. 94) Peking: (Q 401) rgyud, tsa 89b3–90b3 (vol. 8, p. 162) Narthang: (N 652) [rgyud, ma 1b1–3b7 (vol. 95)] Cone: (C 406) rgyud, tsa 98b4–99b4 (vol. 17) Lhasa: (H 690) rgyud, ba 361a1–362a7 (vol. 93) Li-tang: (J 712) rgyud 'bum, tsa 89a7–90a6 (vol. 100) Urga: (U 743) rgyud 'bum, tsha 236a1–236b7 (vol. 95) Derge: (D 1009) gzungs, waṃ 178a1–179a1 (vol. 102) Peking: (Q 634) rgyud, ya 184a8–185b1 (vol. 11, p. 251) Cone: (C 639) rgyud, ya 189b1–190b2 (vol. 24) Li-tang: (J 923) rgyud 'bum, ya 161a8–162a7 (vol. 107) Urga: (U 1011) gzungs 'dus, waṃ 178a1–179a1 (vol. 102).

²⁷ Хотя в другом источнике (Kelsang Gyatso, 1991, p. 165) эти же четыре дакини (в тантрическом буддизме — женские духи, носительницы тайных учений) ассоциируются с другими слогами — Ya, Ra, La, Wa.

²⁸ Здесь и далее в цитате — имена различных дакини.

Она изображалась и продолжает изображаться до наших дней на самом разнообразном материале (бумага, камень, металл, глиняные таблички), причем всегда на санскрите, пали или редко на пракрите (Skilling, 2003, p. 273). Письмо могло быть практически любым, хотя в основном для нее использовались различные производные брахми.

Эта мантра писалась и самостоятельно, и в качестве дополнения к другим буддийским произведениям. Совмещение в одном артефакте текста некоей муламантры и мантры Ye dharmā засвидетельствовано в частности в надписи на терракотовой плите из Наланды, относящейся к VII–IX вв. Интересное совпадение состоит в том, что строка «Кредо» идет сразу после mūlamantra из Bodhigarbhālaṅkāralakṣa dhāraṇī (Schopen, 1985, p. 333), текст которой также присутствует в ксилографе SI 6576.

Bodhigarbhālaṅkāralakṣa dhāraṇī

Текст удалось идентифицировать по публикации Schopen, 1985. Согласно Г. Шопену (Schopen, 1985, p. 316–317) этот текст представляет собой одну из дхарани (в значении мантра), называемой Bodhigarbhālaṅkāralakṣa / Bodhimaṅḍalalākṣālaṅkāra²⁹ dhāraṇī, в свою очередь являющейся отрывком крупного произведения с аналогичным названием (Bodhigarbhālaṅkāralakṣa / Bodhimaṅḍalalākṣālaṅkāra dhāraṇī), включающего в себя более 20 отдельных дхарани (мантр)³⁰.

В своей статье Шопен дает полный текст³¹, который выглядит следующим образом: (курсивом выделены части, находившиеся на отсутствующей части нашего ксилографа; подчеркиванием выделены расхождения с наличествующей частью нашего ксилографа; сноски поясняют, есть ли подобные расхождения с санскритскими текстами SN и SC)

Om³² namo bhagavate vipulavadanakāñcaṅot³³kṣiptaprabhāsaketumūrdhane tathāgatāya arhate samyakṣambuddhāya / namo bhagavate śākyamunaye tathāgatāya arhate samyakṣamv³⁴uddhāya³⁵ / tadyathā / bodhi bodhi / bodhini bodhini³⁶ / sarvatathāgatagocare /

²⁹ Текст дошел до наших дней в нескольких редакциях. В санскритских SN и SC (см. примеч. 31) название дхарани вообще не дается. В тибетских более ранних фигурирует название Bodhigarbhālaṅkāralakṣa, а в более поздних, являющихся переводом с китайского, — Bodhimaṅḍalalākṣālaṅkāra. Хотя тибетское название и там и там одно и то же — Byang chub snying po'i rgyan 'bum zbeq ba'i gzungs. Шопен предполагает (Schopen, 1985, p. 315), что здесь имеет место «ложная санскритизация тибетского названия» и оригинальным наименованием было все-таки Bodhigarbhālaṅkāralakṣa dhāraṇī.

³⁰ Согласно Шопену (Schopen, 1985, p. 315–316, 321–322), насчитывается 8 тибетских версий: по две версии в Цонской версии Канчжура (№ 142 и 550), в Пекинской версии (№ 139[P1] и 545[P2]), в версии Канчжура из Деге (№ 509[D1] и 920[D2]), по одной в Нартхангской версии (№ 456) и версии из Лхасы (№ 478[L]). Здесь содержатся собственно дхарани (мантры) на «тибетизированном» санскрите с небольшим пояснением на тибетском до и после санскритского текста. Есть также два издания, где содержится полный текст большой Bodhimaṅḍalalākṣālaṅkāra dhāraṇī — это Канчжур из Деге (№ 508[XD]) и Лхасский Канчжур (№ 477[XL]). Но они представляют собой тибетский перевод с китайского перевода и могут содержать элементы, которых не было в индийском оригинале (Schopen, 1985, p. 329–330). Есть сведения о том, что тибетский перевод с санскритского оригинала найден С.А. Scherrer-Schaub среди рукописей из Дуньхуанской коллекции Пеллио (Pelliot Tibetan 555) — см.: Scherrer-Schaub C.A. Some Dhāraṇī Written on Paper Functioning as Dharmakāya Relics: A Tentative Approach to PT 350 // Tibetan Studies: Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes. Oslo: Institute for Comparative Research in Human Culture, 1992. Vol. 2. P. 711–727 (Ibid., p. 339).

³¹ Текст восстановлен по следующим источникам: D1, D2, P1, P2, L, XL, XD, а также по санскритским надписям SC (известная как “Cuttack slab inscription”. См.: Ghosh, 1941) и SN (“Nālandā tablet inscriptions” — надписи на нескольких терракотовых табличках, найденных в Наланде) (Schopen, 1982, p. 107–108).

³² В нашем ксилографе om отсутствует.

³³ В версии SC и в нашей *kāñcaṅotkṣipta. SN — *kāñcaṅāksipta.

³⁴ В SN и SC вместо b прописано v.

³⁵ В нашей версии *buddhaya, SN содержит arhate samyakṣamvuddhāya не в этом месте, а после śākyamunaye.

³⁶ В нашей версии om bodhi bo[dhi]. SN — om vodhi vodhi vodhi вместо SC bodhi bodhi bodhini bodhini.

dhara dhara / hara hara / prahara prahara / mahābodhicittadhare / culu culu / śataraś³⁷ misañcodite / sarvatathāgatābhīṣikte / guṇe guṇavate / sarvabuddhaguṇāvabhāse³⁸ / mili mili / gaganatale pratiṣṭhite³⁹ / sarvatathāgatādhiṣṭhite⁴⁰ / nabhastale / śame śame / praśame praśame⁴¹ / sarvapāpaṃ praśamane / sarvapāpaṃ vīśodhane / hulu hulu / mahā⁴²v⁴³ odhimārgasamprati⁴⁴ṣṭhite / sarvatathāgatasu⁴⁵pratiṣṭhite / śuddhe svāhā / (mūla-mantram⁴⁶) / om sarvatathāgatavyavalokite / jaya svāhā / (hrdayam⁴⁷) / om⁴⁸ huru huru / jayamukhe svāhā / (upa hrdayam⁴⁹) / om vajrāyuse svāhā⁵⁰

Судя по тому, что текст mūlamantra содержится на SC и SN, он был известен буддистам Ориссы минимум в X в., а буддистам Бихара, в Наланде, еще в VI–IX вв. (Schopen, 1985, p. 332).

География распространения этого текста крайне широка (Skilling, 2011, p. 379). Помимо Восточной Индии он найден в Кашмире (VII–VIII вв.), в Ратнагири (Schopen, 1985, p. 338–339) и в провинции Кундуз на северо-востоке Афганистана (V–VI вв.) (Strauch, 2009, p. 37–56). Находка ксилографа SI 6576 еще больше расширяет географические рамки бытования текста.

Изображение

Сохранилась лишь правая половина гравюры (илл. 3), так как левая часть листа отсутствует.

Видимо, центральную часть гравюры занимала фигура Будды, сидящего⁵¹ на узорном возвышении. Сохранились сияния вокруг головы и тела в виде расходящихся лучей, окаймленные двумя окружностями (вокруг головы) и кольцом (вокруг тела), снаружи и внутри которого по три окружности. Над головой Будды расходящиеся лучи в виде полос, между которыми цветы и облака. Слева от Будды фигуры двух боддхисаттв и стоящего монаха, со сложенными руками. В нижнем правом углу изображение стража(?) с мечом. На заднем плане еще пять фигур (стражи? Гневные божества?). Головы входящих в свиту Будды существ окаймлены окружностями. Надписи и картуши на гравюре отсутствуют. За исключением последней особенности, гравюра по стилю изображения и содержанию очень напоминает прочие гравюры из Тангутской и Дуньхуанской коллекций⁵².

³⁷ Палатальная ś есть только в санскритских текстах. В тибетских — s. В нашем тексте тоже s.

³⁸ В нашей версии *sa.

³⁹ В нашей версии, в D1, D2, SN нет pratiṣṭhite, в SC — есть.

⁴⁰ SC — нет всего этого слова.

⁴¹ SN нет praśame praśame.

⁴² В нашей версии нет mahā.

⁴³ В SN и SC вместо b прописано v.

⁴⁴ В SN и SC *samprasthite как и в нашей версии. В тибетских — *sampratiṣṭhite.

⁴⁵ В SN и SC sarvatathāgatapra[ti] как и в нашей версии. В тибетских — sarvatathāgatasuprati.

⁴⁶ Есть в SC, в SN нет.

⁴⁷ Есть в SC, в SN и в нашей версии нет.

⁴⁸ В SN и SC om отсутствует.

⁴⁹ Есть в SC, в SN и в нашей версии нет.

⁵⁰ В SN, SC, XL, XD эта фраза полностью отсутствует. Она есть во всех тибетских кратких версиях. В нашей версии — om maṇi va jre hūṃ.

⁵¹ Можно предположить, и оставшаяся часть изображения фигуры Будды не противоречит этому предположению, что руки Будды образуют бхумиспарша мудру (правая рука касается земли кончиками пальцев рядом с правым коленом, либо же только указательным пальцем, опущенным вниз и касающимся земли, с левой рукой, обычно покоящейся на верхней части левого бедра, ладонью, развернутой вверх) — стандартную мудру будды Акшобхья.

⁵² Шифры: «№ 158», Т. 320 (см.: Кычанов, 1999, с. 769); ТК-247; Танг. 61; Дх. 03143.



Илл. 3.

Фрагмент 4 ксилографа SI 6576, инв. № 6632
(Сериндийский фонд ИВР РАН): правая половина гравюры

Заключение

Как единому содержательному целому, обсуждаемому ксилографу можно дать следующую характеристику. По свидетельству Меньшикова, дхарани, найденные в том регионе и действующие как самостоятельные тексты заклинательного характера, в основном не фрагменты крупных буддийских сочинений, а произведения местного

сочинения. «По крайней мере в канонических сутрах и тантрических сводах обнаружить ту или иную конкретную дхарани, как правило, не удастся» (Меньшиков, 1984, с. 20–21). В нашем случае мы имеем дело с весьма популярными дхарани санскритского происхождения, распространенными на весьма большой территории, а в случае с Камкани-мантрой и Йе дхарма — даже дошедшими до наших дней и широко используемыми в повседневной буддийской практике. Произведением местного творчества, скорее всего, является собственно их сочетание, так как принципы их группировки не совсем понятны и, насколько можно судить, не соотносятся с каноническими. Для буддийской (тантрической) литературы Хара-Хото XI–XIV вв. довольно типичными являются молитвенные своды и так называемые обрядники⁵³, включающие в себя целые собрания мантр и дхарани. Исходя из содержательного состава ксилографа, можно предположить, что в нашем случае мы имеем дело именно с таким документом — с письменной фиксацией текстового наполнения некоего обряда, достаточно стандартного и широко известного, чтобы его распространяли методом ксилографирования. Сказать что-то большее из-за фрагментарности дошедшего до нас материала на данный момент не представляется возможным.

Список сокращений

EL — Enlightened Living

LK — Lost Kingdoms

MCAR — Material Culture and Asian Religions

Список литературы

- Кычанов Е.И.* Каталог тангутских буддийских памятников ИВ РАН / Вступит. ст. Т. Нисида. Изд. подгот. С. Аракава. Университет Киото, 1999.
- Меньшиков Л.Н.* Раннепечатные издания из Хара-Хото // Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. LVII. М.: Издательство восточной литературы, 1961. С. 143–149.
- Меньшиков Л.Н.* Описание китайской части коллекции из Хара-Хото (фонд П.К. Козлова). М.: Наука, ГРВЛ, 1984.
- Самосюк К.Ф.* Буддийская живопись из Хара-Хото XII–XIV веков. Между Китаем и Тибетом: коллекция П.К. Козлова / *Buddhist Painting from Khara-Khoto. XII–XIVth Centuries. Between China and Tibet.* СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа, 2006.
- Терентьев-Катанский А.П.* Художественное оформление тангутской книги (По материалам рукописного фонда ЛО ИВ АН СССР) // Письменные памятники Востока / Историко-филологические исследования. Ежегодник 1971. М.: Наука, ГРВЛ, 1974. С. 239–252.
- Терентьев-Катанский А.П.* С Востока на Запад. Из истории книги и книгопечатания в странах Центральной Азии VIII–XIII вв. М.: ГРВЛ, 1990.
- Bendall C.* *Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge.* Cambridge University Press, 1883.
- Casparis J.G. de.* *Indonesian Palaeography.* Leiden–Köln: Brill, 1975.
- Chattopadhyaya A.* *Atisa and Tibet.* Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1999 (repr., 1st ed. Calcutta: Motilal Banarsidass, 1967).
- Dani A.H.* *Indian Paleography.* Oxford: Clarendon Press, 1963 (repr. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1986.)

⁵³ «Близко к молитвенным и заклинательным сборникам стоят сочинения, которые условно можно назвать обрядниками. Их отличительная черта в том, что они описывают порядок определенного молитвенного собрания или поклонения определенному святому, причем в это описание входят как собственно ритуальные действия, так и описания изображений святых, а также тексты молитв и заклинаний-дхарани, которые должны произноситься при поклонениях» (Меньшиков, 1984, с. 21).

- Dimitrov D.* Tables of the Old Bengali Script // *Indian and Tibetan Studies*. Wien, 2002. P. 27–78.
- Dutt S.* *Buddhist Monks and Monasteries of India*. L.: George Allen and Unwin Ltd., 1962 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008).
- Enlightened Living: Teachings of Tibetan Buddhist Masters / Transl. by Tulku Thondup. Ed. by Harold Talbot. Hong Kong: Rangjung Yeshe Publications, 2004.
- Ghosh A.* Buddhist Tract in a Stone Inscription in the Cuttack Museum // *Epigraphia Indica (EI)*. Vol. 26 (1941). P. 171–174.
- Gnoli R.* *Nepalese Inscriptions in Gupta Characters*. Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1956.
- Gray D.* *Divine Identities: Visualization and Iconography in Tantric Buddhist Sādhana Practice*. Santa Clara University. Mellon Foundation Sawyer Seminar. Emory University, 1/27/2014 (Electronic resource). — URL: http://arthistory.emory.edu/home/assets/documents/lectures/sawyer_seminar/gray.pdf
- Kelsang Gyatso G.* *Guide to Dakini Land: The Highest Yoga Tantra Practice of Buddha Vajrayogini*. L.: Tharpa Publications, 1991 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000).
- Kelsang Gyatso G.* *Essence of Vajrayana: The Highest Yoga Tantra Practice of Heruka Body Mandala*. L.: Tharpa Publications, 1997 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000).
- Kim J.* *Receptacle of the Sacred: Illustrated Manuscripts and the Buddhist Book Cult in South Asia*. University of California Press, 2013.
- Kyaw Minn Htin.* *Early Buddhism in Myanmar: Ye Dhamma Inscriptions from Arakan // Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Exchange*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2011. P. 385–406.
- Lost Kingdoms: Hindu-Buddhist Sculpture of Early Southeast Asia*. Metropolitan Museum, New York: Exhibition Catalogues / Ed. by J. Guy. Metropolitan Museum of Art, 2014.
- Material Culture and Asian Religions: Text, Image, Object / Ed. by Benjamin Fleming, Richard Mann*. N. Y.: Routledge, 2014.
- Owen L.* *Carving Devotion in the Jain Caves at Ellora*. Leiden: Brill, 2012.
- Rath S.* *Scripts of Ancient India: Siddhamātrkā // Nyāya-Vasiṣṭha*. Kolkata: Sanskrit Pustak Bhandar, 2006. P. 717–728.
- Rath S.* *The Evolution of Inscriptional Nāgarī from Early 7th till 12th CE // Эпиграфика Востока*. Вып. XXIX. М.: ИВ РАН, 2011. С. 187–201.
- Salomon R.* *Indian Epigraphy: A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages*. Oxford University Press (USA), 1998.
- Sander L.* *Palaeographisches zu den Sanskrithandschriften der Berliner Turfansammlung*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1968.
- Shastri A.M.* *Inscriptions of the Śarabhapuriyas, Pāṇḍuvaṃśins, and Somavaṃśins. Part 1*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1995.
- Schopen G.* *The Text on the “Dhāraṇī Stones from Abhayagiriya”: A Minor Contribution to the Study of Mahāyāna Literature in Ceylon // Journal of the International Association of Buddhist Studies*. Heidelberg, 1982. Vol. 5. № 1. P. 100–108.
- Schopen G.* *Bodhigarbhāṅkārakṣa and Vimaloṣṇīṣa dharaṇīs in Indian Inscriptions // Figments and Fragments of Mahāyāna Buddhism in India: More Collected Papers*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005. P. 314–344 (originally published in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 29 (1985), P. 119–149).
- Sircar D.C.* *Studies in the Geography of Ancient and Medieval India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publ., 1960 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990).
- Sircar D.C.* *Introduction to Indian Epigraphy and Palaeography // Journal of Ancient Indian History (JAIH)*. 1970–1971. Vol. IV. P. 72–136.
- Skilling P.* *Traces of the Dharma // Le Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (BEFEO)*. P.: l'École française d'Extrême-Orient, 2003. Vol. 90. P. 273–287.
- Skilling P.* *Buddism and the Circulation of Ritual in Early Peninsular Southeast Asia // Early Interactions between South and Southeast Asia: Reflections on Cross-Cultural Exchange*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2011. P. 371–384.

Stcherbatsky T. Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma. L.: Royal Asiatic Society, 1923 (repr. New Delhi: Asian Educational Services, 2003).

Strauch I. Two Stamps with the Bodhigarbhālaṅkāralakṣa Dhāraṇī from Afghanistan and Some Further Remarks on the Classification of Objects with the *ye dharmā* Formula // Prajñadhara. Essays on Asian Art History, Epigraphy and Culture in Honour of Gouriswar Bhattacharya. New Delhi: Kaveri Books, 2009. P. 36–56.

Vajrācārya G. Recently Discovered Inscriptions of Licchavi Nepal // Journal of Himalayan Studies. Kathmandu: Kailash, 1973. Vol. 1. № 2. P. 117–133.

Vasudeva S.D. A Kuṭila Lettre Bâtarde? Wolfson College, Oxford, January 19, 2002 (Electronic resource). — URL: <http://ru.scribd.com/doc/110774385/A-Kutilla-Lettre-Batarde-Somadeva-Vasudeva>

Приложение

Таблица акшар ксилографов SI 6575, инв. № 6631 и SI 6576, инв. № 6632.
Сериндийский фонд ИВР РАН. Сост. А.А. Сизова

—	a	ā	i	ī	u	ū	ṛ	e	ai	o	au
—	अ				उ			ए			
k	क	का			कु		कृ				
kh	ख							खे			
g	ग										
gh											
c	च		चि		चु						
j	ज										
ñ											
ṭ	ट										
ṇ	ण		णि								
t	त	ता	ति	तु				ते		ता	
th		था									
d	द		दि	दु							

dh	ध		द्वि							
n	न		नि				न्	ना		
p	प	पा			पु					
ph										
b								बा		
bh	भ	भा								
m	म	मा	मि		मु		म	मा		
y	य	या					य	या		
r	र				रु		र	रा		
l	ल	ला	लि		लु		ल			
v	व	वा	वि							
ś	श							शा		
ṣ		षा								
s	स									
h	ह	हा			हु	हु	ह			

visarga	ॐ
daṇḍa	॥
anunāsika	ॐ tām̐
om̐	ॐ

—	a	ā	i	ī	u	ū	ṛ	e	ai	o	au
kr	क									का	
ks	क										
kṣ	क्ष										
jr								ज			
ñc	ञ									च्	
ṅk	ङ										
tt	त							त			
tn	न										

tr	त्र	त्रा								त्रा	
tkṣ			क्वि								
ddh		दा									
dy	द्य										
nt	न्त						न्त				
pt	पत										
pr	प्र										
mb				म्ब							
mp	मप										
mpr	मप्र										
my	म्य										
mv		मा									
rg	रग										

rmm		भा									
rv	व										
rh	ह										
śr	श										
ṣṭh			ष्ठि								
sth			स्थि								
sm			स्थि								
sv		सा									
hy	ह्य										

Summary

O.V. Lundyshcheva

Fragments of *dhāraṇī* Blockprints from the Manuscript Collection of the IOM, RAS

In February 2014, a blockprint *dhāraṇī* edition from Khara-Khoto was found among unidentified and unpublished fragments of the Serindian manuscript collection of the IOM, RAS. The characters printed have much in common with the so-called “Pala” script widespread in the north-eastern India associated with the Pala Empire.

The blockprint survived in the form of several fragments. According to the content, there are two independent parts. Their mutual relationship is still unknown as the well as the total number of pages. The first block of text is preserved in its entirety. It consists of five lines of text. The first four lines are a triple repetition of *Akṣobhya Buddha Dhāraṇī*. The fifth line was composed of five *bija mantra*

and the famous “Buddhist creed” *Ye dharma mantra*. The second block demonstrates only a half of the original text, still it can be identified and supplemented as *mūlamāntṛa*, *hṛdaya* and *upahṛdaya* of *Bodhigarbhāṅkāralakṣa dhāraṇī*.

There is also a half of a printed engraving related to the blockprint. According to the image features and stylistic peculiarities to it is very similar to the printed engravings related to Tangut and Dunhuang collections. It is assumed that the entire blockprint could have represented a compilation of selected prayers used in common Buddhist ritual practice. The type of paper, image and script let us date the blockprint to around 12th century A.D.

Ю.А. Иоаннесян

Освещение религии бахаи и бабизма в научно-популярной литературе и прессе в России на стыке XIX и XX вв.

История религии бахаи и ее предшественника — бабизма — с момента своего зарождения в Иране в XIX в. была тесно связана с Россией, в которой она всегда привлекала внимание как ученых, так и представителей широкой общественности. Освещение тематики бахаи и бабизма в научных публикациях дореволюционного и советского периодов уже становилось предметом анализа в ряде академических трудов. В данной статье же рассматривается ее отражение в литературе, рассчитанной на массового читателя. Статья содержит обзор четырех публикаций, появившихся на рубеже XIX–XX вв. в России и СССР.

Ключевые слова: вера бахаи, бабизм, религия, религиозно-философские учения.

Период конца XIX — начала XX в. ознаменовался существенным интересом в России к вере бахаи — молодой религии, возникшей во второй половине XIX в. на территории Ирана и Османской империи на почве бабидского движения. По этой причине в указанный период последователей веры бахаи обычно называли еще «бабидами», хотя термин этот был уже устаревшим. Основателем новой религии явился Бахаулла (1817–1892). От этого имени и происходит название «бахаи»¹. Тематика бахаи была широко представлена как в сугубо академической литературе, так и в рассчитанной на более массового читателя, включая прессу. Очевидно, этому способствовало и то обстоятельство, что именно на территории Российской империи, в г. Ашхабаде появилась первая за пределами Ирана организованная община бахаи. В настоящей статье мы уделим внимание отражению тематики религии бахаи и бабизма как ее предтечи в неакадемических публикациях, авторами которых нередко выступали исследователи — востоковеды и дипломаты, перу которых принадлежали и научные труды.

Одним из первых европейских исследователей новой религии был А.Г. Туманский (род. в 1861 г.) — ученик известного ученого-арабиста барона В.Р. Розена по курсам восточных языков для офицеров при Учебном отделении восточных языков, которые закончил в 1891 г. Начав свою военную карьеру капитаном русской армии в Закавказье,

¹ В начале XX в. параллельно с более распространенными еще терминами «бабизм» и «бабиды» по отношению к последователям Бахауллы стал эпизодически применяться и термин «бехайты» (вариант: «бе-хаиды»), а само учение иногда именовалось «бехаизм». К моменту большевистской революции эти обозначения практически вытеснили в данном значении более архаичные «бабиды» и «бабизм» (кроме как применительно к Бабу и бабидскому движению), просуществовав до конца 30-х годов, когда община прекратила свое существование в СССР. Правда, в исторической литературе по теме терминология «бехаизм» и «бехайты» встречалась и после этого времени. Возродилась община в 1990 г. как «община последователей веры бахаи». Сами приверженцы этой религии также в настоящее время именуются «бахай» (слово не склоняется и не изменяется по числам).

пийской области, в Ашхабаде, Туманский познакомился с местной общиной бахаи и учением этой религии, посвятив ей ряд ценных научных статей, включая публикацию оригинальных текстов. Одним из главных его достижений явился предпринятый им первый перевод на европейский (русский) язык основополагающей книги бахаи — *Китаб-и Акдас (Наисвятой книги)*. Вскоре после кончины основателя религии Туманский посвятил ему статью в газете «Кавказ» от 9 июля 1892 г., соответствующая страница которой хранится среди материалов Розена в СПб Филиале Архива РАН². Вот как начинается статья:

«На днях получено известие о кончине главы бабидов и их пророка Бэха-Уллы³, последовавшей в Акке (С. Жан д'Акр) в Сирии 16-го мая⁴ с.г. Это замечательная личность, которая сумела привлечь около миллиона последователей в разных частях Персии, придала бабизму тот миролюбивый характер, которым в настоящее время отличаются адепты этой религии. Из гордого перса-шиита, признающего дружбу только со своими единоверцами и полное отчуждение от иноверцев (теберра ве те-велла), учение это сделало человека смиренного, считающего всех людей братьями, бабида» (Ioannesyan, 2013, p. 26–27).

После такого вступления Туманский переходит к краткому изложению истории бабизма и религии бахаи. Говоря о высылке Бахауллы из Персии в Багдад в начале 1853 г., автор замечает:

«Удалившись из Персии, Бэха-Улла избрал себе местожительством Багдад. Прожив в полном уединении и отрешившись от всех дел около года в Багдаде, Бэха-Улла один без спутников отправился в горы турецкого Курдистана, изредка заезжая в Сулеймоне (sic!). Но по настоянию бабидов, которые после казни Баба 1848⁵ и разгромов в Хорасане, Мазандеране и Зенджане остались без руководителей, он опять вернулся в Багдад, пробыв два года в горах. Возвратившись в Багдад, он посвятил себя, по словам упомянутого историка Сейяха⁶... „делу воспитания, побуждению к улучшению нравов, к приобретению познаний, усвоению искусств всех стран, к хорошему обхождению со всеми народами мира и доброжелательству ко всем национальностям, к общительности, единению, повиновению, скромности, к воспитанию детей, к производству того, в чем нуждается человеческий род, и основанию истинного счастья людей“. Деятельность Бэха-Уллы здесь выразилась в неустанной переписке и рассылке увещаний и советов. К этому же периоду относится и появление его первой книги, еще не претендующей на божественное происхождение, а именно *Китабе Иган*» (Ibid., p. 27).

Касаюсь обстоятельств провозглашения Бахауллой своей духовной миссии, Туманский пишет:

«К концу пребывания своего в Багдаде, т.е. перед тем, как его, по проискам персидского генерального консула Мирзы-Бузурк-Хана, вытребовали в Константинополь, Бэха-Улла объявил себя тем лицом, появление которого предсказывал Баб⁷, и которому Баб считал себя предтечей. Действительно Баб неоднократно в своих писаниях говорил, что после него явится „тот, на которого Бог укажет...“» (Ibid., p. 27–28).

² Ф. 777 (инвентарный номер 2), ед. хр. 460. Полный текст статьи и комментариев см. в книге: Ioannesyan, 2013, p. 26–28.

³ Т.е. Бахауллы. Здесь и далее мы будем приводить имена в той форме, как они выписаны в цитируемых источниках.

⁴ Это дата по старому стилю (юлианскому календарю).

⁵ Дата неверна. Казнь Баба состоялась 9 июля 1850 г.

⁶ Речь идет об изданной Э.Г. Брауном истории веры бахаи: «Повествовании странника» («Макала-йи шахс-и саййах»).

⁷ Баб (1819–1850) — основатель бабизма (см. выше).

Отметив большую информативность этой статьи Туманского для историков бабизма и религии бахаи, перейдем теперь к другому автору — Г.Д. Батюшкову, чья небольшая монография «Бабиды. Персидская секта» появилась всего несколькими годами позже, в 1897 г. Г.Д. Батюшков — дипломат и востоковед, был на дипломатической службе в Тегеране в 1893–1899 гг. Хранящиеся в СПб Филиале Архива РАН его письма к Розену наглядно свидетельствуют о его несомненном интересе к религии бахаи. Из этой же переписки явствует, что Батюшков спасал священные тексты бахаи, которым грозило уничтожение от рук фанатиков (Ioannesyan, 2013, p. 103).

Свою работу сам Батюшков определяет как «краткий очерк этого вероучения», т.е. бабизма, и оговаривает, с чем связан интерес к теме: «[Это] учение... привлекло массу последователей, так как проповедь о любви к ближнему, равенстве всех людей, порицание того презрения и отвращения к иноверцам, которое составляет отличительную черту ислама, запрещение всякого насилия — все это более соответствовало миролюбивым Персам, чем воинственное направление ислама» (там же). «...Муллы и сеиды, — продолжает автор, — убедили правителей страны, что преследованиями, гонениями и казнями можно остановить дальнейшее развитие новой религии и даже окончательно искоренить ее в Персии... но в результате — страдания и стойкость бабидов лишь вызвали симпатию народа: количество адептов новой веры все более и более увеличивалось, учение распространилось и вне пределов Персии — в Турции, Индии и Средней Азии» (там же). После такого вступления Батюшков совершает экскурс в историю изучения вопроса: «Многие ученые в Европе также заинтересовались вопросом о бабидах и посвятили ему более или менее обширные труды. Так писал о бабизме наш маститый академик Дорн, известный французский дипломат и путешественник граф Гобино, знаменитый ориенталист Казем-бек, барон Кремер и др. В настоящее время специально бабидами занимается английский ученый, лектор персидского языка в Кембриджском университете, Эдвард Броун... Известный русский ориенталист, академик и профессор барон В.Р. Розен представил ученому миру описание богатейшей коллекции бабидских рукописей, принадлежащих библиотеке института восточных языков министерства иностранных дел...» (Батюшков, 1897, с. 3, 4). Туманского автор характеризует как «одного из лучших знатоков бабизма», который, по данным Батюшкова, насчитывал «сотни тысяч последователей» (там же, с. 4, 5).

Переходя к главной теме своей публикации, автор делает экскурс в историю Персии со времени завоевания Ирана арабами и распространения в нем ислама, отмечает склонность персов к возникновению в их среде разных религиозных учений, особенно мистических, объясняя это отчасти тем, что «суровый монотеистический ислам совершенно не подходил к образу мыслей персов-зороастрийцев» (там же, с. 5). Кратко излагая историю шиизма, Батюшков переходит к шейхизму, подготовившему почву для появления бабизма, и к основателю шейхитской школы — Шайху Ахмаду Ахса'и. Со ссылкой на автора первого европейского исследования по собственно бабизму⁸ «Баб и бабиды», Казем-бека, Батюшков приводит биографические данные Сайида 'Али Мухаммада, принявшего титул «Баб» и положившего начало бабизму, отмечая особое внимание и почтение к нему преемника Шайха Ахмада Ахса'и — Сайида Казима Рашти. Эта часть исторического повествования, правда, грешит и определенными неточностями, отчасти восходящими к Казем-беку, например, в ней Баб причислен к «ученикам» Рашти и даже назван его «преемником» и главой шейхитов после его смерти, что не имеет под собой оснований. Несмотря на эти существ-

⁸ Мы вынуждены здесь делать такую оговорку «собственно бабизму», так как в рассматриваемый нами период термин «бабизм», как отмечалось, прилагался еще и к религии бахаи.

венные погрешности, общая атмосфера ожидания, прежде всего в шейхитской среде, пришествия «Скрытого имама» *Ка'има*, с которым фигурально отождествил себя Баб, и «шейхитский фактор» в подготовке почвы для возникновения бабизма как религиозного феномена раскрыты Батюшковым верно. Так, он приводит ответ Рашти на вопрос его учеников о его преемнике: «Он среди вас, вы сами найдете его» (там же, с. 8). Следует, правда, для исторической достоверности уточнить, что термин, используемый в этом диалоге, был не «преемник», а «Возлюбленный», даже если отдельные ученики Рашти и понимали под ним не *Ка'има*, а преемника главы шейхитской общины. Говоря о Сайиде 'Али Мухаммаде (Бабе), Батюшков справедливо отмечает: «На него намекал Хаджи-Сеид-Казем⁹, предсказывая о близком появлении Каима, т.е. невидимо находящегося на земле имама...» (там же, с. 9). «Однако, — продолжает Батюшков, — он не сразу признал себя пророком, и только 5-го джемадиульула 1260 г. (12-го мая¹⁰ 1844 г.)... перед отъездом в Мекку... объявил, что он дверь (по-арабски „баб“) для постижения Единого Бога» (там же). Особое недовольство, отмечает Батюшков, вызвало изданное Бабом распоряжение о «пресечении предписаний», по которому многие запреты ислама отменялись (там же, с. 11–12).

Немалое место в книге отведено известной героической личности в истории бабизма и его горячей проповеднице Тахире (известной также как «Куррат ал-'айн» — «зеница ока, улада очей»). Автор отмечает: «Она всецело прониклась верою в основы учения Баба, с жаром проповедовала их на улице и своим образованием, в персидском смысле, знакомством с литературой, своим красноречием и красотой привлекла к новой вере целые толпы шиитов» (там же, с. 12). Вот как характеризует автор само учение Баба: «В своей проповеди любви к ближнему Баб доходил до такой нетерпимости к насилию, что признавал необходимым в будущей стране бабизма уничтожить все созданное при посредстве принуждения» (там же, с. 12).

Батюшков разъясняет символику бабидских текстов, останавливаясь на числе 19, играющем в бабизме особую роль. Все эти вопросы для полного уяснения потребовали бы целые исследования, поэтому, не задерживаясь здесь на них, возвратимся к изложению истории, разные эпизоды которой последовательно описывает Батюшков. «Шиитское духовенство... конечно, протестовало против нового пророчества», — пишет автор (там же, с. 15), что привело к гонениям на Баба и его сторонников и стало причиной его заточения и в итоге казни в Тавризе в 1850 г.

Батюшков останавливается на героической обороне бабидами крепости Шайх-Табарси, которую они, находясь в осаде, долго удерживали от многократно превосходящих их шахских войск, и на эпизоде с казнью Баба. Последней предшествовало разыгранное отречение от своего учителя секретаря Баба, находившегося вместе с ним в заключении: «...сам Баб приказал своему секретарю притвориться отказавшимся от своих убеждений, для того, чтобы иметь возможность доставить в надежные руки черновики писем и книги, которые хранились у него как доверенного лица Баба. Отчасти подтверждает эту версию то обстоятельство, что Ага-Сеид-Хусейн¹¹ через два года во время гонения на бабидов... был казнен вместе с другими бабидами» (там же, с. 19). Автор описывает и зафиксированный во многих документах эпизод, связанный с исчезновением Баба во время казни: «Около помещения тюрьмы в Тавризе, где находился в заключении последнее время Баб, поставили столб, к которому привязали обоих приговоренных к казни¹², и расставили войска в три ряда. Ка-

⁹ Т.е. Сайид Казим Рашти.

¹⁰ По григорианскому календарю — 23 мая.

¹¹ Имя секретаря.

¹² Баб шел на казнь вместе со своим преданным учеником.

ждый дал по залпу, и когда дым рассеялся, то увидели, что веревки узников перерезаны пулями, сами же они невредимы, Мохаммед-Али сидит, а Баб стоит у своего секретаря¹³. Это так подействовало на окружающих, что солдаты отказались повторить опыт, и пришлось вызвать часть от другого полка» (там же).

После рассмотрения бабизма Батюшков переходит к религии бахаи. Мы не будем здесь приводить описание сопряженных с ней событий в его книге, поскольку, во-первых, религии бахаи отведено в ней значительно меньше места, чем собственно бабизму, что, очевидно, связано с меньшим знакомством автора с этой темой, а во-вторых, мы подробнее остановимся на этих событиях при рассмотрении книги другого автора, ограничившись здесь лишь несколькими цитатами из очерка Батюшкова: «Мы уже говорили, что Баб в книгах своих и поучениях неоднократно утверждал, что он сообщает далеко не последнее или окончательное откровение Божие, что, напротив, должны быть новые откровения, новые пророки, которые разъяснят людям многое, чего он, Баб, не в состоянии раскрыть» (там же, с. 20). Автор отмечает, что Баб не указывал точного времени появления следующего пророка, но заповедал общине не противостоять такому, если он появится: «Во всяком случае, отнюдь не следует противиться тому, кто будет выдавать себя за пророка, так как, если то, что он говорит, ложь, дело его погибнет само собой; зато какой грех оказать сопротивление лицу, на самом деле посланному Богом!» (там же, с. 21).

Отметим, что изложение самого учения бахаи Батюшковым, несмотря на определенные допущенные им существенные искажения исторических фактов, в чем, скорее всего, виноват не сам автор, а использованные им не вполне достоверные источники, отличается точностью. Отношение же Батюшкова к бабизму (и религии бахаи?) наглядно суммируется в следующем пассаже в конце его книги: «Что касается будущности бабизма, то предсказывать ее, очевидно, весьма трудно; во всяком случае несомненно, что распространение его принесло бы громадную пользу Персии... А может быть в недалеком будущем какой-либо из шахов убедится в достоинствах этого учения, объявит его господствующим, и способнейший персидский народ с обновленным духом и обновленными силами воскресит славное прошлое своей поэзии и литературы, которое почему-то принято считать невозвратимым» (там же, с. 28).

В заключение отметим, что мы не можем согласиться с Б. Морозовым (B. Morozov) в его общей оценке этой книги, которую он называет «статьей» (an article): «К сожалению, она не содержала ничего нового. Так, статья только суммировала хорошо известные факты, связанные с историей Баба, его учением и последователями»¹⁴. Возникает вопрос: что значит «хорошо известные факты»? Публикация, рассчитанная на массовую аудиторию и представляющая обзор истории какого-то феномена, не может не содержать «известные» факты, которые среднестатистическому читателю едва ли были столь «известны».

Несомненный интерес представляет книга М. Булановского «Бэгаиты», вышедшая в 1913 г. Однозначно определить, кто скрывался под фамилией «Булановский», нам не удалось. Однако с высокой долей вероятности можно предположить, что автором этой книги явился И.Ф. Наживин, толстовец, известный под псевдонимом «Булановский» и ставший впоследствии крупным писателем и публицистом в русской эмиграции, состоявший в переписке с И. Буниным. В пользу такого допущения выступает не только псевдоним, но и тот факт, что автор книги был толстовцем, что явствует

¹³ Баба застали в камере, откуда до этого выводили на казнь, заканчивающим диктовать завещание своему секретарю.

¹⁴ “Unfortunately there was nothing new in it: the article only summarized already-known facts regarding history of the Bab, his teachings and his followers” (Shahvar, Morozov, Gilbar, 2011, p. 63).

уже из вступительных слов к публикации. Правда, у Наживина были другие инициалы, но можно допустить, что «М.» в данном случае не инициал имени, а сокращенное обозначение слова «месье» (такой прием нам встречался при ссылках на некоторые имена в дореволюционной литературе и переписке).

Автор проявил недюжинную осведомленность в вопросах, связанных с религией бахаи, особенно в том, что касается ее истории. Книга изобилует многочисленными фактами и деталями эпизодов, которые нам не встречались в другой литературе по теме. Булановский не раскрывает своих источников, но не исключено, что в качестве таковых могли выступать рассказы очевидцев описываемых событий, которые на момент выхода книги были живы и с которыми автор мог вступать в личный контакт, либо рассказы эти дошли до него в передаче других лиц. Во всех случаях история веры бахаи описана в книге достоверно. В ней также приведены в переводе тексты и отрывки из писаний бахаи.

Начав исторический раздел с краткого очерка бабизма, Булановский так определяет ту миссию, которую ставил перед собой Баб: «Задача, которую принял на себя Али-Могаммед, состояла в объявлении новых божественных законов, в которых будет открыта людям воля Бога и которые должны изменить и верования, и всю жизнь рода человеческого. Но, по его словам, он был только предтечей, приготовляющим пути для посланника...» (Булановский, 1913, с. 15). Говоря о разгроме бабидского движения властями, автор замечает: «Духовенство, боясь утратить свое влияние на народ, объединилось, чтобы силой задавить новую веру... Сердце трепещет от волнения, крепнет вера в человека, когда читаешь о необыкновенном, непоколебимом мужестве бабидов, страдавших за веру» (там же, с. 15). В книге приводятся примеры героизма и мученичества бабидов, шедших на смерть за свои убеждения.

Завершив краткий раздел о бабизме, Булановский переходит к собственно религии бахаи, которой и посвящена основная часть книги. Вот какую характеристику дает автор основателю религии — Бахаулле: «...Мирза Хусейн-Али, происходивший из знатной и богатой семьи. Ему в это время было с небольшим 30 лет, но и тогда его уже все уважали за чистую, добрую жизнь и за глубокую мудрость. Сам Али-Могаммед [Баб] дал ему прозвище Бега-Улла, что значит „Слава Божия“» (там же, с. 17). Автор сообщает интересные подробности ареста Бахаиллы после начала нового витка гонений на бабидов, связанного с покушением на шаха Насир ад-Дина, которое тот благополучно пережил. Но, как и в других случаях, он не раскрывает своих источников. В части же тюремного заключения и доказательства непричастности Бахаиллы к заговору приводимые им сведения верны в принципе, но грешат незначительными неточностями: «Четыре месяца прошло в этих душевных муках, пока губернатор(?) не убедился, что Бега-Улла к покушению не причастен» (там же, с. 17–18).

Точно и обстоятельно описана Булановским ситуация с высылкой Бахаиллы в Ирак сразу же по освобождении из тюрьмы в начале 1853 г.: «Как только Бега-Улла — последователи звали его всегда „Благословенное Совершенство“ — немного поправился, он снова начал учить. Он всей силой восстал против воинственного духа, охватившего было многих бабидов, решивших с оружием в руках защищать свою жизнь и веру. Он учил и требовал, чтобы все бабиды были воодушевлены Божественным духом, были смиренными, рассудительными, деликатными и всепрощающими. Под влиянием его наставлений в сердца его последователей снова спустились мир и радость, но это продолжалось недолго, только до прибытия Субх-и-Езеля, брата Бега-Уллы. Во время беспорядков в Тегеране он долго скрывался, а потом в костюме дервиша бежал за другими в Багдад. С его прибытием начались среди последо-

вателей Бега-Уллы несогласия и раздоры. Бега-Улла, человек очень мирного характера, не мог выносить этого долго и около года спустя по прибытии в Багдад он объявил, что хочет удалиться. Несмотря на увещание семьи, взяв лишь запасную перемену одежды и совсем не взяв денег, он покинул свой дом. Его уговорили взять с собой слугу, но на другой день он отослал слугу обратно» (там же, с. 19–20).

О периоде уединения Бахауллы в горах Курдистана автор говорит: «Прошло несколько месяцев. Семья не имела о Бега-Улле никаких известий и была в большом горе. Жена расспрашивала о нем всюду, где только могла, но никто ничего о нем не знал. Наконец одному из друзей семьи, старому багдадскому врачу, удалось узнать, что в глухой и очень удаленной от Багдада местности, в горах, в пещере живет отшельник, очень похожий по описанию на Бега-Уллу. Он был так мудр и так хорошо говорил о религиозных предметах, что стоило услышать его раз, чтобы стать его последователем. Народ шел к нему со всех сторон, но он, ища уединения, уходил тогда в какую-нибудь другую пещеру. Одевался отшельник дервишем, но по всему было видно, что он некогда занимал высокое положение... Отсутствие Бега-Уллы продолжалось более двух лет» (там же, с. 20). Автор сообщает интересные подробности пребывания Бахауллы в районе Сулеймании и о том, как основателю новой религии не удалось долго оставаться на положении инкогнито, так как молва о нем постепенно достигла Багдада. Рассказы эти, за неимением возможности, мы не будем здесь воспроизводить. В книге отмечается быстрый рост числа приверженцев нового учения: «Число последователей Бега-Уллы возрастало с каждым днем; между ними было много горячих, полудиких иракских арабов. Все относились к нему с глубоким уважением. Приходило также много бабидов и из Персии» (там же, с. 23).

Интересные детали приводит автор об обстоятельствах объявления Бахауллой своей пророческой миссии в апреле-мае 1863 г.: «...по просьбе шаха турецкий султан приказал перевести бабидов в Константинополь. Известие об этом как громом поразило всех последователей Бега-Уллы; перед домом его собралась огромная толпа, среди которых было немало арабов, горячо выражавших свое негодование и умолявших Бега-Уллу не оставлять их: ты наш пастырь, — кричали они... За четыре дня до отъезда Бега-Улла открыл Аббасу-Эффенди¹⁵, что он и есть тот избранник Божий, появление которого предсказал Али-Могаммед, а перед самым отъездом он открыл это еще четверем из своих наиболее близких последователей» (там же, с. 23–24). Не менее точно и достоверно освещаются в книге события, связанные с прибытием Бахауллы в Константинополь после высылки из Багдада, а затем — в Адрианополь: «Некоторые из видных посетителей советовали Бега-Улле обратиться к султану с просьбой рассмотреть его дело и рассудить, согласно с турецкими обычаями, но Бега-Улла отвечал, что его дело — лишь духовное благо людей, что в мирские дела он никогда не мешался и не будет мешаться, даже если бы дело касалось его самого, что если нужно турецкому правительству расследовать все, оно само сделает это. Все это было передано султану и не понравилось ему» (там же, с. 25). О посланиях, отправленных Бахауллой монархам и правителям мира из Адрианополя, Булановский повествует следующее: «Из Адрианополя Бега-Улла писал горячие письма папе римскому и лицам, стоящим во главе европейских правительств, призывая их всех покончить навсегда с войнами и установить на земле всеобщее единение. Между прочим он написал длинное письмо и персидскому шаху, в котором изложил сущность своего учения и объяснил, что представляют собой столь гонимые последователи его. В конце письма он обращался с мольбой к Богу о том, чтобы султан перестал притеснять и

¹⁵ Аббас-Эффенди, больше известный как Абдул-Баха, — старший сын Бахауллы, ставший духовным главой общины после смерти отца.

мучить свой народ, чтобы Бог сделал его мудрым и справедливым правителем, защитником истинного Божественного учения» (там же, с. 26). Автор воспроизводит слова, сказанные персидскому шаху молодым человеком по имени Бади, вызвавшимся отнести ему послание Бахауллы и обречь тем самым себя на заведомую смерть:¹⁶ «Вот послание для вас от главного посланника Бога» (там же, с. 27).

Булановский подробно останавливается на противостоянии и интригах Мирзы Йахьи (Субх-и Азаля, в транскрипции автора: Суб-и-Езея) против Бахауллы, включая эпизод с отравлением Бахауллы, приведших в результате к высылке последнего со своими последователями в Акку, об обстоятельствах которой автор сообщает следующее: «Жизнь ссыльных в Адрианополе сильно омрачалась завистью и происками Суб-и-Езея, который считал себя преемником Али-Могаммеда [Баба,] никак не мог примириться с тем, что место это, по безмолвному согласию бабидов, занял Бега-Улла» (там же, с. 27–29). Булановский описывает и попытку заступничества за Бахауллу иностранных дипломатов: «Германский, русский и английский консулы предложили Бега-Улле ходатайствовать за него пред турецким правительством, чтобы ему с семьей разрешили выехать в одну из стран Западной Европы, где его никто беспокоить не будет, но Бега-Улла отвечал, что он не оставит своих единоверцев, что он хочет проповедовать лишь веру в Бога, ищет лишь духовного блага и, поэтому, ничего не боится» (там же, с. 29).

В книге дано подробное описание заточения Бахауллы в Акке: «После нескольких дней плавания бабидов привезли в г. Хайфу, в Сирии, откуда на другой день их отправили на лодках в Акку, находящуюся верстах в 20 от Хайфы. Сюда ссылают наиболее тяжелых преступников со всех концов Турции. Место это обладает таким дурным климатом, что существует поверье, что всякая птица, пролетевшая над городом, падает и умирает. Его называют „Очагом чумы“. Тотчас по прибытии бабиды-мужчины в цепях были отведены в тюрьму. На улицах стояла толпа, темная и несчастная в своей темноте, как и всякая толпа, и провожала бабидов смехом и ругательствами. Тюрьма Акки представляет из себя нечто ужасное. На полу жидкая грязь, достигающая до щиколотки; воздух, зараженный близостью отхожего места для солдат, был таков, что многие бабидки... падали в обморок» (там же, с. 30). Натуралистично описаны все ужасы тюремного заточения. Узникам объявили, что они «нигилисты, убийцы, воры... что они сговорились разрушить турецкую империю» (там же, с. 31), «все это было внушено кем-то местному начальству и тюремщикам, которые, когда впоследствии узнали этих кротких, хороших людей ближе, совсем изменили с ними обращение, подружились и полюбили их» (там же).

Автор приводит послание Бахауллы, которое он адресовал народам из места своего заточения. Оно содержало призывы отказаться от религиозных и межгосударственных распрей и жить в согласии (там же, с. 33–37). Нравственный облик последователей Бахауллы Булановский характеризует следующим образом: «В Акке бабидов было в то время всего около 90 человек, все они персы и в ссылку пошли добровольно, только чтобы быть вместе с учителем; отсутствие среди них других национальностей здесь объясняется тем, что ради сохранения мира Аббас-Эффенди запретил им здесь всякую пропаганду своей веры... Трудно себе представить общество людей, где всякие положительные качества характера, всякие добродетели были бы так распространены среди всех членов его, как это наблюдается у бабидов. Все они очень трудолюбивы, хорошо владеют собой; одеты все чисто и имеют вид зажиточный. Лица их носят выражение чистосердечия, честности, доброты, ума, внутренней силы. В их сношениях друг с другом и с другими людьми отличительной чертой их является

¹⁶ См. подробнее об этом эпизоде нашу статью: Иоаннесян, 2007, с. 5–14.

ся доброта, благоволение. Они кажутся членами одной большой семьи, связанными между собой самой сердечной любовью. Можно легко поверить рассказам, что во время жестоких преследований и казней в Персии не раз случалось, что бабид, арестованный по ошибке вместо другого, шел на казнь без всякого протеста, предпочитая умереть, чем подвергнуться опасности собрата. И эта их жизнь послужила к тому, что принадлежность к бабидам стала лучшей рекомендацией человеку даже среди иноверцев. И мусульмане, и христиане часто назначают их опекунами и вообще поручают им свои дела, требующие от исполнителя особой честности... Если вникнуть в самую сущность их жизни, чтобы найти, что их отличает от других людей, то эту сущность их жизни лучше всего выразить словом *любовь*» (там же, с. 41–42).

После весьма достоверно изложенной исторической части Булановский переходит к теологии — учению бахаи о Боге, духе и материи. Отметим, что описание этих вопросов в книге столь же поэтично, сколь неточно, а порой и даже ошибочно. Намного точнее освещаются нравственно-этические нормы и вопросы, связанные с обществом. Мы бегло коснемся здесь лишь того из описанного, что не содержит заметных погрешностей. Говоря о нравственно-этических нормах, автор выделяет прежде всего принцип мира и миротворчества во взаимоотношениях между людьми, религиями и народами, приводя примеры из жизни Абдул-Баха (Аббаса-Эффенди), а также скромность и постоянную помощь ближним. Приведем здесь несколько цитат из книги, характеризующих учение бахаи и не требующих комментариев:

«Рай и ад, по учению бабидов, это лишь известные состояния ума и сердца человека. Добрые мысли, и добрые дела ведут к Богу, и это и есть рай. Ад — это то душевное состояние человека, когда его терзают злые мысли, злые намерения, злые желания; тогда человек отделяется от Бога и страдает. Спасение его — в сознательном осуществлении Бога в своей жизни, что достигается любовью, милосердием, добрыми делами» (там же, с. 58);

«Пока наука, культура и мудрость человеческие, — говорит Аббас-Эффенди, — не сольются с духовной доблестью, светлыми качествами и милосердными нравами, все труды пропадут даром, и блаженство человеческое, служащее конечной целью нашей жизни, достигнуто не будет, потому что, хотя, с одной стороны, от культуры, прогресса и украшения земного шара достигается наружное блаженство и удовлетворяется внутреннее эгоистическое стремление души, но, с другой стороны, ими же создаются великие ужасы, страшные бедствия и опустошительные недуги» (там же);

«Для истинного блаженства людей необходимо, чтобы культура и наука были поддерживаемы, шли бы рука об руку с духовными науками, достойными Бога, ниспосланными щедрым небом» (там же, с. 59);

«У бабидов есть свои общественные законы... В противоположность другим персам, у которых существует многоженство, бабидам рекомендуется жить только с одной женой. Развод допускается лишь в крайнем случае и по истечении года со времени возникновения несогласия между супругами, если о нем попросит одна из сторон... Обучение детей обязательно. Если отец не позаботится об этом, община должна взять это дело на себя... Всякий здравый человек обязан трудиться... Игра в карты, азартные игры, употребление опиума, вина и других одурманивающих человека средств запрещаются. Запрещается всякое убийство, ношение оружия без крайней надобности, воровство, злословие, клевета... Для бабидов обязательно любовное отношение не только ко всем без исключения людям, но и к животным» (там же, с. 59–61);

«Заботы о всеобщем мире являются столь же важной обязанностью для каждого, как и любовь и согласие вообще в отношениях к окружающему и ближним. „Благо

тем, кто держится непрестанно милосердия и доброты и освобождается от гнева и злобы; этот угнетенный (Бега-Улла) завещает миру терпение и добродетель: это два светильника мира и два наставника для познания народам, — благо тому, кто постиг, и горе пренебрегающим!“» (там же, с. 61);

«Лучи великого учения о всеобщем разоружении, — говорит Аббас-Эффенди [Абдул-Баха], — о единстве и нераздельности народов мира ниспадают и освещают землю, и мы надеемся, что эти лучи с каждым днем все будут усиливаться и это необходимое сближение между людьми будет все ближе к осуществлению, и тогда конечная цель будет достигнута и любовь к Богу во всей своей красоте восстанет перед народами» (там же, с. 62).

«Вскоре после своего освобождения, — отмечает Булановский, описывая духовную миссию Абдул-Баха, — Аббас-Эффенди в сопровождении нескольких из своих последователей отправился в долгое путешествие на Запад, чтобы проповедовать всюду свое учение о единстве всех религий, о братстве людей, о необходимости мира и любви между людьми, несмотря на все их различия, национальные, классовые, вероисповедные... Он проповедовал в Марселе, Париже, потом посетил Лондон и другие английские города, потом объехал всю Сев[ерную] Америку. Он говорил в университетах и синагогах, в унитарной часовне, в великосветских салонах и в бедной деревушке, в лондонских храмах... говорил о любви к Богу, об исполнении Его законов, о единении людей» (там же, с. 67). В книге приводится одна из речей Абдул-Баха в Лондоне, в которой он суммировал и изъяснял учение Бахауллы, выделив в нем девять принципов — необходимость самостоятельного поиска истины, единство человечества, религия как главная основа любви и единения, гармония науки и религии, сущностное единство религий, установление равенства и братства среди людей, искоренение крайних бедности и богатства, установление величайшего мира на земле, утверждение духовных основ человеческой цивилизации, останавливаясь на каждом из них. Булановский отмечает позитивные и восторженные отклики в западных газетах на речи и проповеди Абдул-Баха и говорит следующее: «Уже один факт, что такие строки могли появиться в этой огромной влиятельной газете, имеет глубокое внутреннее значение. Всюду, где он ни появлялся, его осаждала толпа. Журналисты, женщины, профессора, члены парламента, рабочие, аристократы, дети — все стремились, чтобы взглянуть на этого удивительного человека, чтобы получить от него ответ на какой-нибудь тревожащий их вопрос» (там же, с. 74). О самом Абдул-Баха автор говорит следующее: «Все, кто подходил к нему, испытывал чувство восхищения, обаяния, уходил точно очарованный. И это прекрасно...» (там же, с. 76).

Книга заканчивается отрывками из *скрижалей* Бахауллы, например, о любви и братстве, привязанности к земному, смысле страдания и др.

Выше цитировались слова, которыми Булановский описывал духовного главу международной общины бахаи в 1892–1921 гг. Абдул-Баха (Аббаса-Эффенди). Известный русский и советский арабист акад. И.Ю. Крачковский был лично знаком с ним и откликнулся на его кончину некрологом, вышедшим в журнале «Восток» в 1923 г. Некролог этот интересен, помимо прочего, словесным портретом сына Бахауллы, оставленным потомкам видным востоковедом. Вот как описывается в нем историческая связь религии бахаи с Россией: «Бехайдов (sic!), как и бабидов, связывают с Россией тесные духовные узы. Изгнанные из Персии, бабиды нашли убежище на Кавказе и в Средней Азии...» (Крачковский, с. 209), «русские востоковеды первыми обратили внимание на их (бахаи. — Ю.И.) учение и посвятили исследованию и истории его ряд капитальных работ. В русской изящной литературе оно нашло себе отклик в

двух драматических произведениях И. Гриневской¹⁷ („Баб“ и „Бехаулла“)» (там же, с. 209). «Бехаиды, — отмечает Крачковский, — любили Россию, и автор этих строк живо вспоминает тот интерес, с которым расспрашивал его в 1910 году Аббас-Эфенди при первом знакомстве в Хайфе. Разговор шел на арабском языке, которым покойный владел так же свободно, как и родным персидским, но говорил с некоторым акцентом, смягчая на персидский лад гортанные арабские звуки. На первом плане стоял Толстой, но Аббас Эфенди (sic!) хорошо знал и труды русских ученых, писавших о бабидах и беаидах, произнося с особым чувством, как родные, имена академиком В. Розена и А. Туманского, покинувших этот мир раньше его» (там же, с. 209–210). Крачковский описывает деятельность Абдул-Баха следующим образом: «...По смерти своего отца Абд-аль-Беха (sic!) стал во главе движения. Турецкая революция 1909 года освободила его от необходимости жить без права выезда в Акке; после этого он предпринимал большие путешествия по Европе и северной Америке, произнося речи в различных протестантских церквях и публичных собраниях Парижа, Лондона, Эдинбурга, Соединенных Штатов. По возвращении в Палестину он поселился в Хайфе, у подножия горы Кармель, и пользовался большим влиянием среди представителей всех наций и религий, равно как всех классов населения, благодаря обаянию своей выдающейся личности. Внешним образом это проявилось на его похоронах 29 ноября, в которых приняли участие все жители Хайфы и ближайших местностей... Во всей его фигуре и обращении чувствовалось внутреннее величие и великая духовная сила, которая обаятельно действовала на всех, даже случайно с ним встречавшихся» (там же, с. 210).

В качестве итога этого обзора неакадемических публикаций, посвященных религии бахаи и бабизму, вышедших на стыке XIX–XX вв., отметим, что мы не включили в наш очерк все известные нам работы по теме. Так, мы не рассматривали художественную литературу и драматургию, в которых данная тематика получила отражение. Намеренно ограничив статью четырьмя публикациями, мы попытались выстроить их в хронологической последовательности и так, чтобы подаваемые сведения каким-то образом и перекликались между собой, и дополняли друг друга. Читатель не может не обратить внимание на то обстоятельство, что российские авторы рассматриваемого периода, писавшие на эту тему, не были тенденциозны или предвзяты. Они могли заблуждаться относительно отдельных фактов, что объясняется недостатком информации, но они были движимы желанием максимально объективно осмыслить и предоставить читателю сведения по предмету. Такой же подход характерен и для литературы, не включенной в эту статью.

Список литературы

- Батюшков Г.[Д.]* Бабида. Персидская секта. СПб., 1897.
Булановский М. Бэгаиты. Изд. 2-е. М.: Кушнерев и К^о, 1913.
Гриневская И. Баб. Драматическая поэма из истории Персии. В 5 действиях и 6-ти картинах. Изд. 2. Пг., 1916.
Иоаннесян Ю.А. Послания монархам и правителям и некоторые другие послания Бахауллы // ППВ. М., 2007. № 1(6). С. 5–14.
Крачковский И.Ю. Некролог по случаю кончины Аббас-Эфенди Абд-аль-Беха (sic) // Восток. Журнал литературы, науки и искусства. Книга третья. М.–СПб., 1923. С. 209–210.

¹⁷ Член Философского, Восточного и Библиейского обществ, поэтесса И.А. Гриневская, познакомившись с учением бахаи, глубоко им прониклась и создала пьесы в стихах, посвященные провозвестнику новой веры — Бабу, а позже Бахаулле. Первая с успехом шла на петербургской сцене, вторая, по нашим данным, так и не была поставлена.

Ioannesyan Y. The Development of the Babi/Baha'i Communities: Exploring Baron Rosen's Archives. L.–N. Y.: Routledge, 2013 (Iranian Studies Series).

Shahvar S., Morozov B., Gilbar G. (eds). The Baha'is of Iran, Transcaspia and the Caucasus. N. Y.: I.B. Tauris & Co. Ltd, 2011.

Summary

Yu.A. Ioannesyan

The Treatment of the Baha'i Religion and the Babi Faith in Russian Popular Literature and Media around the Turn of the 20th Century

The history of the Baha'i and Babi faiths was closely related to Russia since their inception in Iran in the 19th century. This is also attested by the attention these phenomena received from Russian scholars and diplomats as well as from the general public. While the interpretation of the subject in academic literature in Russia and the USSR has previously been discussed in some scholarly works, the present article focuses on the way in which the Baha'i and Babi faiths were treated in publications intended for a broad audience.

А.Г. Грушевой

**Реформирование школ
Палестинского общества в Сирии —
проекты российских представителей
и отношение к ним местного населения**
(по данным инспекции 1910 г.)

В статье анализируются характеристики православного населения Сирии и иерархов Антиохийской патриархии, встречающиеся в письмах А.А. Дмитриевского, отправленных вице-президенту Палестинского общества по результатам ревизии всех структур Палестинского общества в Сирии и Палестине, проходившей в первые месяцы 1910 г. Будучи руководителем ревизии, А.А. Дмитриевский в каждой деревне с православным населением вел не всегда простые переговоры с местными общинами о школах, школьном образовании и изучаемых в школе предметах. Взаимный интерес и готовность к сотрудничеству объяснялись принадлежностью обеих сторон к одной конфессии в рамках христианства. Сложности же переговоров и установления взаимопонимания определялись тем, что русским школам, основанным для единоверцев, приходилось действовать в рамках иного общества и иной культуры, а также не всегда благожелательного отношения со стороны как инославных христиан, так и мусульман.

Ключевые слова: Императорское Православное Палестинское общество, Ближний Восток, школы, православие, Антиохийская патриархия, Сирия, Палестина.

В истории Императорского Православного Палестинского общества периода Российской империи самым значимым событием была комплексная ревизия всех структур Общества, проходившая в первые месяцы 1910 г.¹ Все документы этой ревизии, к счастью, сохранились, и среди них особо выделяются планы реорганизации системы образования в регионе, которой придавалось первостепенное значение.

В целом образовательная деятельность Общества была успешной. Как известно, на рубеже XIX–XX вв. в Сирии и Палестине в целом действовало 102 школы, а число учащихся в них составляло ориентировочно 11 тысяч².

В первые годы XX в. и особенно после первой русской революции 1905–1907 гг. в деятельности Общества в целом и школ в частности начались сложности из-за сокращения финансовых поступлений в бюджет Общества, являвшегося — формально говоря — частной, негосударственной организацией³.

¹ Причины, приведшие к необходимости ревизии, лучше всего изложены в одном из черновиков писем А.А. Дмитриевского к А.А. Ширинскому-Шихматову (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 49–49об.). Краткий вариант объяснения причин ревизии приведен на первой странице Отчета о состоянии подворий Общества (РНБ ОР. Ф. 253 Д. 32. Л. 2).

² О школах Палестинского общества на Ближнем Востоке см.: Лисовой, 2006, с. 194–206.

³ См. подробно: Объяснительная записка к смете по содержанию сирийских школ Императорского Православного Палестинского общества // СПбФ АРАН. Ф. 110. Оп. 1. Д. 101. Л. 199–199об.

В связи с решением о проведении ревизии всех структур Общества в 1910 г., было принято решение и о проведении комплексной проверки всех его школ. Необходимость принятия принципиальных решений о дальнейшей стратегии Общества по развитию его школьного дела на Ближнем Востоке была обусловлена не только финансовыми причинами⁴. В годы перед Первой мировой войной Палестинское общество значительно отставало от Западной Европы по развитию системы образования для местного населения Сирии и Палестины.

Абсолютное большинство школ, находившихся под эгидой Палестинского общества, были начальными (98 из 102). Оставшиеся четыре качественно отличались от основной массы, но это были — две находившиеся в Палестине учительские семинарии, готовившие педагогов для начальных школ Общества (мужская в Назарете, женская — в Бейт Джала)⁵, и две образцовые школы в этих же городах (соответственно для мальчиков и девочек) с программами обучения, максимально приближенными к учительским семинариям. Разница заключалась в основном в том, что только выпускники учительских семинарий могли стать будущими педагогами школ (см. подробно: Долинина, 2009, с. 350). Что касается тех, кто учился в образцовых школах, то их рассматривали как учившихся для самообразования.

В то же время Палестинское общество — в отличие от образовательных учреждений, основанных в регионе французами, англичанами, немцами и американцами, — только подходило к осознанию необходимости открытия учебного заведения более специализированного профиля, то есть такого, которое не только бы давало сумму знаний, но и ориентировало выпускников на то или иное занятие в жизни. Деятельность учительских семинарий была явно недостаточной, так как количество учащихся в обеих семинариях едва превосходило сотню. Вопрос о профиле будущего среднего учебного (как тогда говорили) заведения был одним из важнейших в ходе ревизии 1910 г.⁶

Руководил комплексной ревизией структур Императорского Православного Палестинского общества Алексей Афанасьевич Дмитриевский (1856–1929), известный византист и историк Церкви, профессор по кафедре Церковной истории и литургики в Киевской духовной академии, член-корреспондент АН по отделению русского языка и словесности (1903). В 1907–1918 гг. А.А. Дмитриевский занимал должность секретаря Императорского Православного Палестинского общества. Иными словами, А.А. Дмитриевский был его фактическим руководителем. Формально-юридическими руководителями Общества были представители царской фамилии: до 1905 г. — великий князь Сергей Александрович, с 1905 по 1917 г. — его супруга Елисавета Федоровна.

Отчет А.А. Дмитриевского о командировке сохранился в его архиве (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31). Это шесть больших писем Алексею Александровичу Ширинскому-Шихматову (1862–1930). Он был членом Государственного Совета, сенатором, активным участником монархического движения. В 1910–1918 гг. был вице-председателем Императорского Православного общества. В ревизии 1910 г. личного участия не принимал, но давал руководящие указания, как ее проводить и каких установок придерживаться при решении тех или иных вопросов, касающихся судьбы структур Общества на Ближнем Востоке.

⁴ О политической значимости деятельности школ Общества в рамках государства в целом см.: Объяснительная записка к смете... // СПбФ АРАН. Ф. 110. Оп. 1. Д. 101. Л. 200–200об.

⁵ Объяснительная записка к смете по содержанию... СПбФ АРАН. Ф. 110. Оп. 1. Д. 101. Л. 198, 202.

⁶ О перспективах открытия такого учебного заведения на Ближнем Востоке и его важности для России см.: *Кохманский Н.В.* Отчет по командировке в Сирию для обследования вопроса о преобразовании школьной деятельности Палестинского общества // АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 178. Л. 65(64)–65(64)об.

Вторым непосредственным участником ревизии 1910 г. был профессиональный дипломат Николай Вячеславович Кохманский (1876–1955). По образованию он востоковед. Н.В. Кохманский учился в Лазаревском институте и окончил его в 1898 г. Как показывает запись о нем в официальном списке окончивших курс в специальных классах Лазаревского института живых восточных языков, Н.В. Кохманский изучал персидский язык, так как писал по окончании учебы диссертацию на материале поэзии Са'ади⁷. Профессиональная деятельность Н.В. Кохманского на территории Османской империи свидетельствует о его знании турецкого и арабского языков.

Он был на дипломатической работе либо в посольстве в Константинополе, либо на должности консула в разных городах Османской империи до 1917 г. Судя по всему, основной сферой деятельности Н.В. Кохманского было урегулирование любых проблем во взаимоотношениях официального Петербурга с греческой православной церковью, с Афоном и православными церквями на Балканах и Ближнем Востоке. Отчет Н.В. Кохманского о школах ИППО хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН. Довольно часто описания путешествия членов ревизионной комиссии у Н.В. Кохманского и А.А. Дмитриевского совпадают, взаимно дополняя друг друга. Совпадение изложения не является полным, так как иногда проверяющие разделялись на группы и некоторые школы инспектировал только Н.В. Кохманский, а некоторые — только А.А. Дмитриевский⁸.

Кроме того, в ревизии участвовали В.И. Белынский, главный бухгалтер Палестинского общества, а также П.И. Рязжский, один из инспекторов школ Общества, ставший в 1910 г. управляющим подворьями Палестинского общества⁹.

Причиной ревизии стала не только необходимость решать судьбу школ Палестинского общества и определиться с дальнейшим их развитием, но и многочисленные, в основном финансовые, нарушения Н.Г. Михайлова, долгие годы занимавшего пост управляющего подворьями Общества.

О задачах и принципах проведения ревизии подробно пишет А.А. Дмитриевский в первом письме А.А. Ширинскому-Шихматову после длительной беседы в Константинополе с Николаем Валерьевичем Чарыковым¹⁰. Вопрос о ревизии подворий специально с послем не обсуждался, так как был относительно прост. Здесь нужно было проверить все хозяйство подворий и финансовую отчетность, выдвинуть предложения по устранению возможных недостатков и решить вопрос о соответствии Н.Г. Михайлова занимаемой должности, что в конечном счете и произошло. Н.Г. Михайлова сменил П.И. Рязжский.

Вопрос о школах был более сложным. А.А. Дмитриевский и Н.В. Чарыков решали, какой должна быть школа нового типа в Сирии, в соответствии с желаниями населения, потребностями страны и церкви, достоинством и интересами России.

⁷ Тридцатилетие специальных классов Лазаревского института живых восточных языков... 1903, с. 105. Запись № 144.

⁸ О отдельных инспекциях А.А. Дмитриевского и Н.В. Кохманского см.: РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 36–37; АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 178. Л. 35(34).

⁹ Рязжский Павел Иванович — один из руководящих административных работников Палестинского общества в начале XX в. Он совмещал два поста, будучи управляющим русскими подворьями в Иерусалиме и главой Палестинской инспекции учебных заведений Общества. Биографических данных о нем крайне мало. Он был выпускником Московской духовной академии, на должности главы подворий Общества П.И. Рязжский был все годы Первой мировой войны. П.И. Рязжский является автором важного документа. В марте 1915 г. он представил докладную записку о восстановлении деятельности Палестинских и Сирийских учреждений Общества по окончании войны с Турцией. См. Приложение к Журналу № 252 от марта 1915 г. журнала заседаний совета Общества // АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 3д. Д. 1. Л. 123а–123ф.

¹⁰ РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 3–3об. Н.В. Чарыков (1855–1930) — чрезвычайный и полномочный посол Российской империи в Константинополе в 1909–1912 гг.

При встрече Дмитриевского в Константинополе с послом, говоря и о новом типе школ для Сирии, Чарыков вполне одобрил намеченный А.А. Ширинским-Шихматовым тип будущей специализированной средней сирийской школы — богословско-профессиональный. «Так как цель русской политики поддерживать Православие совпадает и с главной задачей Общества», то, по мысли Чарыкова, «мы, прежде всего, должны позаботиться об образовании высшего и низшего сирийского духовенства, как проводников и столпов православия в этой стране. Профессиональное образование — лишь дополнение к основному богословскому образованию для лиц, не желающих, или неспособных к духовному званию, и для приманки в стены этой школы большего числа учащихся сирийских уроженцев. Таких средних школ может быть не больше двух»¹¹.

Таким образом, А.А. Дмитриевский и Н.В. Чарыков, в соответствии с пожеланиями вице-президента Общества, пришли к выводу о том, что будущее среднеспециальное учебное заведение Общества должно быть сориентировано прежде всего на нужды православного духовенства, но не светского образования в стране.

Рассказ А.А. Дмитриевского о своей беседе с послом не сообщает чего-то принципиально нового. Установка официальных властей Российской империи на обучение и профессиональную подготовку из числа арабов-христиан прежде всего лиц духовного звания подтверждается и для второй половины XIX в. многими источниками более раннего времени. Русские дипломаты пытались решить эту проблему и прежде¹². Однако лишь накануне Первой мировой войны русская дипломатия и представители Палестинского общества смогли продвинуться в решении этой проблемы, что объяснялось во многом необходимостью решать в эти годы судьбу русских школ на Ближнем Востоке в целом.

Именно ради составления проекта этой комплексной перестройки системы образования и была предпринята ревизия школ Общества. Происходила она следующим образом. А.А. Дмитриевский, Н.В. Кохманский, П.И. Ряжский, кто-либо из местного духовенства и переводчик объезжали все села, где располагались школы Общества.

Работа проверяющих состояла в фиксации информации по каждому населенному пункту: о качестве образования, о состоянии школьного здания, о квалификации педагогов, о том, какие именно предметы в школе преподаются или не преподаются, и не нужно ли вносить изменения и дополнения в список школьных дисциплин¹³. Правда, чаще всего ревизоры фиксировали состояние дел на момент ревизии, а настоящее, комплексное решение всех проблем откладывалось до решения проблемы в высших сферах, в Петербурге. Сравнительно редко ревизоры во время своей инспекционной поездки заводили на местах разговоры о реальной перспективе открытия новых школ. А.А. Дмитриевский сообщает, что в Бейруте местные православные обратились к нему с просьбой передать им земельный участок, принадлежащий Обществу, для строительства церкви. А.А. Дмитриевский в просьбе отказал, ибо участок предназначался для строительства школы (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 30).

¹¹ Российским представителям все же пришлось внести коррективы в эти планы, сообразуясь с интересами местного населения. Из текста черновых вариантов шестого письма А.А. Дмитриевского А.А. Ширинскому-Шихматову (Назарет, 4 апреля 1910 г.) видно, что в ходе ревизии в планах Палестинского общества появился проект создания в Сирии земледельческого училища (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 96об.).

¹² Так, Т.П. Юзефович, управляющий генеральным консульством в Бейруте, писал русскому послу в Константинополе Н.П. Игнатьеву о необходимости учреждения в Сирии среднего духовного училища 26 июля 1873 г. (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 42. Л. 47–49). См. также: Крымский, 1971, с. 304–308; 311–314.

¹³ А.А. Дмитриевский критически отозвался в адрес православной общины Амиуна за плохое состояние здания школы (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 43).

А.А. Дмитриевский экзаменовал в каждом селении учеников школы по всем преподающимся предметам. Кроме того, он пишет о регулярных встречах с представителями православных общин и настоящих переговорах с ними по вопросам образования или взаимопонимания между единоверцами¹⁴. Местных жителей интересовали в основном перспектива открытия новых школ и появление западноевропейских языков среди преподаваемых предметов. Н.В. Кохманский о такого рода личных встречах с местным населением не сообщает. Видимо, это объясняется тем, что подобные переговоры следовало вести с руководителем Общества, то есть с его секретарем А.А. Дмитриевским.

Описания инспекции в отчете Кохманского и письмах А.А. Дмитриевского в адрес А.А. Ширинского-Шихматова в целом совпадают. Русских представителей встречали всегда восторженно¹⁵. А.А. Дмитриевский отмечает, что сам факт их приезда стал событием для всей страны¹⁶. Российских инспекторов могли встречать с музыкой, танцами, барабанным боем, торжественными шествиями. Иногда такие встречи сопровождались нештатными ситуациями. А.А. Дмитриевский пишет¹⁷ о том, что во время посещения одной из православных деревень местный житель, приветствуя по-своему гостей из России, стал в церкви стрелять в потолок. Пуля не пробила стену и привела лишь к падению штукатурки к ногам ревизоров. Дмитриевский особо упоминает, что сохранил у себя в качестве сувенира эту пулю.

Воспоминания учившихся в этих школах позволяют понять, что в начале XX в. русские школы, преимущественно начальные и расположенные в отдаленных районах Сирии, нередко оказывались единственным источником современного по меркам того времени образования, особенно если в деревне не было каких-либо иных школ¹⁸. Здесь, правда, нужно учитывать также и конфессиональный фактор. Для православного, христианского населения Сирии обучение в школах своих единоверцев значило очень много, ибо только в них местные жители, конфессиональное меньшинство в условиях Османской империи, ощущали к себе по-настоящему уважительное и человеческое отношение.

Причины привлекательности школ Палестинского общества Сирии лучше всего сформулированы в статье, опубликованной в «Сообщениях Императорского Православного Палестинского общества» в 1903 г. (Самара, 1903, с. 92–95). Ее автор среди достоинств этих школ отмечает бесплатность и комплексность обучения (гигиенические условия, умственное развитие, забота о нравственности), нацеленность его на самостоятельное усвоение, отсутствие телесных наказаний. Кроме того, особо подчеркнуто, что Палестинское общество, занимаясь просветительской деятельностью, на деле заботится о местных жителях, а не о своих интересах.

Обращение к воспоминаниям учеников школ (см. ниже прим. 19) показывает, что они были признательны своим преподавателям также за содействие формированию национального самосознания в арабском мире. В этих школах преподаватели, в от-

¹⁴ А.А. Дмитриевский приводит пересказ одной своей приветственной речи (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 58), выступление в Сук-эль-Гарбе. Дмитриевский благодарил местных жителей за встречу и теплый прием, выражал радость взаимопониманию единоверцев и подчеркивал, что Палестинское общество работает в Сирии ради Святого Креста и Евангелия.

¹⁵ См. яркое описание встречи русских представителей в отчете Н.В. Кохманского (АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 178. Л. 11(10)–11(10)об.).

¹⁶ РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 29. Под страной в данном случае понимается «большая Сирия», то есть Сирия и Ливан вместе взятые.

¹⁷ РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 33–33об. Эпизод со стрельбой происходил в Дарее.

¹⁸ Оде-Васильева, 1965, с. 175–176; Нуайме, 1980, с. 60–67 (описание начальной школы в Бискинте), с. 91–122 (описание Назаретской учительской семинарии).

личие от учебных заведений иных стран, имевшихся в это время на Ближнем Востоке, уделяли особое внимание обучению местного населения арабскому языку, арабской истории и литературе.

Работа российских инспекторов, проверявших школы Общества в 1910 г., была не самой простой. Переговоры с местным православным населением Сирии в 1910 г. о судьбе школ отличались, с одной стороны, дружественностью и готовностью искать взаимопонимание. С другой стороны, добиваться этого было трудно, так как ситуации во время переговоров могли быть сложными.

Сам А.А. Дмитриевский не раскрывает настоящих причин сложности этих переговоров, но ответ можно найти в отчетах инспекторов школ школьных инспекций Палестинского общества. Один из них, И.И. Спасский, писал в 1903 г. вполне определенно о сложном и зависимом положении школ среди местных жителей, как православных, так и мусульман (Спасский, 1903, с. 190–191). По разным, далеким от нужд образования причинам местные жители часто вмешивались во внутришкольные дела. При этом выяснение отношений могло доходить до настоящих драк и в конфликтах могли быть виноваты обе стороны — и местные жители, которым что-либо показалось, и педагоги школ. Бывали ситуации, когда педагогам и инспекторам школ приходилось прибегать к помощи российских дипломатов и турецких властей для того, чтобы призвать к порядку и образумить всех участников конфликта¹⁹. И.И. Спасский завершает свое описание взаимосвязей школы и местного населения заявлением о том, что он не спешит быстро принимать меры в ответ на жалобы педагогов школ против мусульман или инославных христиан. По его словам, между православными арабами и местными жителями иных религиозных взглядов существует давняя вражда и обе стороны всегда стараются делать друг другу неприятности.

Немалую сложность для процесса обучения в школах Общества представляло также систематическое отвлечение детей родителями на проведение сельскохозяйственных работ — уборку урожая (Спасский, 1903, с. 182–183).

Что же касается А.А. Дмитриевского, то он в одном из писем А.А. Ширинскому-Шихматову подробно описал эпизод непростых переговоров, который произошел во время общения российских инспекторов с православной общиной Медана (Мейдана), пригородного квартала Дамаска. Описание переговоров в Медане (Мейдане) есть и в отчете Н.В. Кохманского²⁰. В некоторых деталях оно заметно отличается от приводимого ниже рассказа А.А. Дмитриевского.

¹⁹ В отчете И.И. Спасского нет указаний, сколь часто происходили такие конфликты. Судя по контексту, проблемы возникали нередко, но сам инспектор не стремился лично вмешиваться для разрешения всех недоразумений.

²⁰ «Местная православная община квартала Мейдан собралась в помещении школ, чтобы изложить нам свои надежды и пожелания, сводящиеся, как всегда, к введению иностранных языков и поднятию вообще программ преподавания. При обмене мыслями и соображениями подробностей мы коснулись вопроса о введении и платы за обучение в школах Палестинского Общества, против чего Сирийцы тотчас же восстали, ссылаясь на свою бедность, а в то же время давали ясно понять, что если их желания не будут удовлетворены, то их дети будут вынуждены уйти в инославные школы. Нам не стоило большого труда доказать представителям православных Мейданцев их неправоту, так как на их долю по взносу за учение приходится ничтожная сумма, тогда как Палестинскому Обществу, для введения иностранных языков, предполагаемый ими для своей школы в общем может быть и небольшой расход приходится помножать на 100 — число всех своих школ; кроме того, городская православная община в Дамаске оказывается в состоянии сама содержать целое среднее учебное заведение, в коем преподаются иностранные языки, помимо нескольких благотворительных учреждений, следовательно, и Мейданцы обязаны хоть в малой доле придти на помощь Палестинскому Обществу в удовлетворении их же собственных нужд; наконец, они готовы посылать своих детей в Инославные училища, в которых даром не учат, и таким образом будут платить в чужие учреждения, но не хотят делать то же по отношению к православной русской школе. Присутство-

«25 февраля мы начали ревизию Меданских школ. В полдень присутствовали на торжественном освящении больницы для православных и по преимуществу иностранцев. Освящение совершал Патриарх, а речь на греческом языке держал Сабеа, драгоман консульства. Вечером закончили ревизию школ Меданских и беседовали с представителями Меданской общины, которая подала мне прошение об усилении языков русского, арабского и французского. На мое предложение платить за обучение французского языка община категорически отказалась. Россия велика и богата и для нее ничего не значит уделить часть своих богатств для бедной Сирии, заявили члены общины, из коих некоторые считают в своих карманах золотые десятками тысяч. Разговоры дальнейшие были прекращены, мое заявление о намерении Общества ввести плату за обучение иностранным языкам произвело на них сильное впечатление. Это мне прямо заявил митрополит Хараунский²¹ Захария, беседовавший со мною» (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 33–33об.).

Признательность местных жителей за помощь единоверцам сочеталась у арабов-христиан со стремлением переложить максимум забот по обустройству школ в своих поселениях на российскую сторону. Палестинское общество, со своей стороны, придерживалось правила, согласно которому местные общины выделяют для школы здание и гарантируют его ремонт, тогда как Общество на свои средства и сообразно своим возможностям закупает школьный инвентарь и всю обстановку²².

Иногда обеспечение и этого последнего условия давалось в ходе переговоров не просто. В одном из своих писем А.А. Ширинскому-Шихматову А.А. Дмитриевский подробно описывает беседу с митрополитом Стефаном по поводу перспективы открытия школы в Алеппо: «К ужину прибыл из Алеппо и митрополит Стефан, с которым мы вели обстоятельную беседу по вопросу об открытии школы в Алеппо. Здание от общины, плата за учебники и обучение поставлены неременным условием этого открытия. Владыка Стефан долго упирался, но, в конце концов, согласился на предложенные условия» (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 41).

Не случайно, конечно, в том же письме А.А. Дмитриевский подводит следующий итог всем своим многочисленным переговорам в Сирии с местными православными о школах и судьбе школ, которые приходилось вести так, чтобы и местные жители были довольны, и государственные интересы России не пострадали. Он пишет: «Хотелось бы теперь для себя и для своей деятельности в будущем побольше видеть школ, чтобы потом иметь дело с живыми людьми, но не с пустыми звуками или ничего не говорящими именами» (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 39)²³. Иными словами, А.А. Дмитриевский определяет основную задачу школ Палестинского общества как

вавший тут же в качестве представителя Патриарха Хауранский митрополит Захария со своей стороны поддержал нашу сторону, озадачив слишком притязательных просителей предложением посылать своих детей в Патриаршую школу, где последние найдут иностранные языки бесплатно. Такого оборота собеседования православные Мейданцы, видимо, не ожидали и разошлись явно разочарованными» (АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 178. Л. 27(26)–27(26)об.).

²¹ Сопоставление с параллельной версией изложения того же самого события в отчете Н.В. Кохманского показывает, что речь идет о Хауранском епископе, но не о Хараунском. Причина этой перестановки букв у А.А. Дмитриевского неясна.

²² Объяснительная записка к смете... // СПбФ АРАН. Ф. 110. Оп. 1. Д. 101. Л. 195об., 198.

²³ В то же время А.А. Дмитриевский высоко оценивает работу существующих школ Общества: «Наши школы стоят очень высоко, и школы протестантов и католиков не могут идти ни в какую с ними параллель. Население не только не высказывает жалоб на наши школы, но выражает настойчивые желания видеть больше таких школ. Вопрос о расширении программ, об улучшении наших школ и быта наших учителей, а также об открытии среднего учебного заведения /пока одного/ нами решен утвердительно совместно с представителями Министерства Иностранных дел» (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 38об.).

подготовку таких людей, с которыми можно было бы российским представителям договариваться и находить взаимопонимание.

Здесь, естественно, возникает вопрос, в чем же дело и почему местное население, всячески приветствуя российских представителей и стремясь к образованию, предпочитало прежде всего разрешить заботиться о себе другим и считало, что богатая Россия не обеднеет от помощи бедным сирийцам.

На наш взгляд, причин тут несколько. К 1910 г. местные православные церкви (Иерусалимский и Антиохийский патриархаты) уже много десятилетий получали денежные пособия из России²⁴. Иными словами, российские дипломаты, представители Русской Православной Церкви и Палестинского общества в какой-то мере сами создали у местного населения мнение о себе как о богатых меценатах, готовых к любой помощи бедным сирийцам, а местное население привыкло эту помощь получать.

Как писал В.Н. Хитрово, «в любом сирийце низших классов вы встречаете грубого, необразованного, необтесанного человека, но вместе с тем беззаветно любящего свою родину, свои предания и, конечно, прежде всего, Православие, олицетворением которого является у него мифическое представление о дальней России, от которой одной, он надеется, наступит для него золотой век» (Хитрово, 1898, с. 609)²⁵.

Именно поэтому арабы-христиане хотели максимального развития современного образования в своей общине и постоянно обращались к российским представителям с призывом открывать новые школы, видя в открытии школ одну из привычных форм помощи со стороны верного союзника и единоверца. Однако местные жители, судя по всему, не могли представить, что даже обеспечение обучения на том уровне, который хотели бы они видеть в своих школах, для администрации Палестинского общества в послереволюционные годы было затруднительным из-за многочисленных внутрirosсийских проблем.

Как уже отмечалось, на рубеже 1909–1910 гг. Императорское Православное Палестинское общество, не получавшее в тот год каких-либо субсидий от государства на нужды школ, практически исчерпало свои возможности по расширению сети школ²⁶. Сложным становилось даже поддержание работоспособности существующих школ на должном уровне. Особенно это касалось проблемы преподавания языков. Арабы-христиане Сирии очень хотели видеть в программе школ преподавание западноевропейских языков. Императорское Православное Палестинское общество могло решить проблему, но это было невозможным без взимания платы за обучение. Обучение же в школах Общества было бесплатным. В итоге в 1910 г. у Общества больше не было денег на содержание новых школ и оплату труда учителей.

²⁴ Регулярная финансовая поддержка православных церквей на Ближнем Востоке начинается между 1840 и 1845 гг. См.: (Петкович, 1898, с. 347; Объяснительная записка к смете по содержанию... // СПбФ АРАН. Ф. 110. Оп. 1. Д. 101. Л. 196; Якушев, 2013, с. 328–344).

²⁵ Подобное отношение к России было типичным для православных арабов-христиан. См. речь Игнатия Баруса, ректора Белемендской академии, которой он приветствовал представителей Палестинского общества, приехавших в Белеменд в марте 1910 г. Текст речи записан А.А. Дмитриевским (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 93об.–94).

²⁶ Проблема стабильного государственного финансирования школ Палестинского общества в Сирии была решена лишь 5 июля 1912 г., когда Николай II подписал специальный закон, согласно которому на содержание русских учебных заведений в 1912 г. выделялось 126 799 руб., в 1913 г. — 148 465 руб., а в 1914 г. планировали 153 465 руб. Государственная субсидия не покрывала всех расходов Общества на образование, и частично они продолжали и далее финансироваться за счет Общества. Текст закона опубликован в сборнике: Россия в Святой Земле. Документы и материалы. Т. 1. М., 2000. С. 381–382. Док. 129.

Чем могут быть объяснены эти сложности поиска и нахождения общего языка? На наш взгляд, было бы неправильно сводить все только к привычке арабов-христиан Сирии получать помощь из богатой России.

Однако надо учитывать и еще один момент. Как подданные Османской империи, православные арабы — конфессиональное меньшинство — имели возможность для самореализации лишь в некоторых сферах общественной жизни²⁷. Многовековое же существование в ущемленном социальном статусе не могло не отразиться на менталитете таких людей. Отсюда — бурные и не всегда адекватные проявления радости по отношению к российским представителям со стороны местных православных, впервые столкнувшихся с людьми, которые были готовы рассматривать местных жителей как людей, с которыми можно разговаривать на равных и воспринимать их как социально полноценных²⁸.

Однако отсюда же, на наш взгляд, вытекает и другое. Местные жители действительно не были готовы к разговору с российскими представителями на равных именно в силу принадлежности к разным культурам и даже цивилизациям. Интересно, что все российские представители, общавшиеся сто лет назад с местным православным населением, единодушны: православные арабы — плохие организаторы и много обещают, но потом ничего не сделают²⁹, и обеспечить самих себя нормальными школами и современным образованием они не могут. Сравнительно немногие (в частности, В.Н. Хитрово) призывали радоваться скромным успехам местного населения в решении проблем собственной жизни, понимая, что вскоре местные жители всё смогут решить и всему научатся (Хитрово, 1898, с. 608).

В настоящий момент, через сто лет после описываемых событий, видно, что позиция В.Н. Хитрово была гораздо более обоснованной, и любые слова о неумении арабов-христиан обеспечить себя современными школами требуют существенного уточнения. В годы перед Первой мировой войной и в Палестине, и — отчасти — в Сирии существовало немалое количество учебных заведений, основанных, вероятнее всего под косвенным влиянием школьной деятельности Палестинского общества, Иерусалимской и Антиохийской патриархиями.

По данным К. Петковича, количество православных школ на территории Антиохийской патриархии составляло в 1893 г. 106, но из-за размеров территории и количества населения в Сирии одна православная школа приходилась на 1876 душ, тогда как одна церковь — на 543 души (Петкович, 1898, с. 336–337). По данным И. Световостокова, количество такого рода школ в Палестине в 1904–1905 гг. составляло 80: 60 мужских и 20 женских.

На страницах изданий Палестинского общества отзывы об этих школах засвидетельствованы разные, что определялось настроением автора. К. Петкович обращает внимание прежде всего на незначительное количество этих школ в Сирии и сетует на отсутствие единства программ обучения в школах, а также на низкую квалификацию педагогов (Петкович, 1898, с. 338–339). Чуть позже И. Световостоков писал сочувственно о школах, основанных в Палестине по инициативе Иерусалимской патриархии, отмечая их значение для просвещения в регионе (Световостоков, 1906, с. 139–142; 1910, с. 148–149).

²⁷ К.А. Панченко определяет арабов-христиан в условиях Османской империи как «органическую часть традиционного общества Ближнего Востока, а не как чужеродное торгово-предпринимательское меньшинство» (Панченко, 1998, с. 57). О жизни христиан Ближнего Востока в составе Османской империи см. также: (Панченко, 2012, гл. 4–6, с. 149–310).

²⁸ Полный обзор точек зрения об особенностях менталитета арабов-христиан Сирии приведен в известной работе А.Е. Крымского (Крымский, 1971, с. 319–330).

²⁹ См., например: (АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 178. Л. 200).

В то же время нельзя не отметить, что по сравнению со школами Палестинского общества уровень образования в местных православных школах был заметно ниже вследствие недостаточной подготовки преподавателей, хотя и в школах Общества квалификация педагогов была далека от идеальной по той же самой причине. Все же какое-то количество профессиональных педагогов с российским образованием в них работало всегда³⁰. В этом смысле заявления российских представителей о неспособности местных жителей организовать своими силами качественное образование были достаточно точными.

Так, А.А. Дмитриевский (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 92–96) подробно описывает Белеменд — монастырь, где находилась, судя по всему, наиболее значимая школа, основанная Антиохийской патриархией, называемая иногда Белемендской академией (50 учеников: 45 пансионеров и 5 приходящих). Несмотря на вполне сочувственное отношение к ней А.А. Дмитриевского, он признает, что в школе преподают в меру своих сил — один иеромонах, два рясофора, один мирянин и ректор, получивший духовное образование в России. Среди предметов названы Закон Божий, Св. Писание, гражданская история, русский язык и география. А.А. Дмитриевский пишет, что лишь по Закону Божию и Священному Писанию знания учеников могут быть оценены как приличные. По остальным наукам — достаточно средние.

О будущем Белемендского учебного заведения А.А. Дмитриевский пишет с неуверенностью, отмечая, что в случае подбора более профессиональных кадров Белеменд мог бы стать неплохой богословской школой.

Именно поэтому российские представители, причастные к деятельности Палестинского общества и получившие хорошее образование на родине, могли найти реальное взаимопонимание только с местным православным духовенством, достаточно часто получавшим духовное образование в России. По этой же причине они возлагали большие надежды на школы Общества, рассчитывая, что в будущем их выпускники станут в регионе надежными союзниками России.

Не случайно и у А.А. Дмитриевского, и у Н.В. Кохманского имеется значительное количество портретов митрополитов Антиохийской патриархии³¹. При этом оба автора отмечают их энергичность, решительность и активность. Что же касается Григория IV, патриарха Антиохийского в рассматриваемое время, то у А.А. Дмитриевского отношение к нему сдержанно-скептическое. Так, при характеристике митрополита Хауранского Захарии А.А. Дмитриевский подробно и с осуждением пишет о том, что патриарх Григорий находится под полным влиянием этого митрополита. При этом сам факт большого влияния митрополита на патриарха провоцирует, по словам А.А. Дмитриевского, множество слухов о характере их взаимоотношений. Н.В. Кохманский в своем отчете о патриархе Григории практически не упоминает.

³⁰ См. классификацию педагогов школ Общества с характеристикой уровня их профессиональной подготовки в отчете И.И. Спасского. Он отмечал, что лишь незначительное количество учителей школ Палестинского общества было знакомо с современными приемами преподавания, так как получили образование в России (Спасский, с. 180–182).

³¹ В черновиках писем А.А. Дмитриевского к А.А. Ширинскому-Шихматову встречаются следующие портреты: РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 60об. — «Герман митрополит Селевкийский»; РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 61–61об. — «митрополит Хауранский Захария»; Л. 61об. — «митрополит эмесский Афанасий»; «о арх. Игнатий Борус, ректор Бельментской Академии» — РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 95–95об.; РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 95об.–96 — «митрополит триполийский Александр». В отчете Н.В. Кохманского (АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 178) характеристик митрополитов меньше. Он описывает: Л. 4–4об. — «митрополит бейрутский Герасим»; Л. 9 — «митрополит ливанский Павел»; Л. 13(12) — «митрополит селевкийский Герман»; «митрополит Триполийский Александр» — Л. 45(44)об.–46(45).

Собранная в ходе ревизии 1910 г. информация послужила базой для формирования в 1913 г. полностью обновленной программы обучения в школах Общества, которую планировалось внедрить с 1914–1915 гг.

С сожалением приходится констатировать, что грамотно продуманный проект проникновения России на Ближний Восток путем организации современной по меркам того времени системы просвещения для арабов-христиан оказался нереализованным из-за резкого изменения политической ситуации на Ближнем Востоке с началом Первой мировой войны. Готовность к поиску компромисса, которую проявляли, в конечном счете, и российские представители, и местное население, могла привести к хорошим результатам, но государственная поддержка школ Общества пришла лишь в 1912 г., а нормальный учебный процесс в школах кончился осенью 1914 г.

Что же касается многократно проявлявшейся в ходе инспекции 1910 г. заинтересованности местного населения и российских представителей вести переговоры о преобразовании школ и одновременно немалых сложностей на этом пути, то они объясняются несколькими факторами, из которых самым главным является следующий. Российские представители и арабы-христиане Сирии принадлежали к одной христианской конфессии, но в то же самое время — к принципиально разным обществам и культурам.

Сокращения

АВ ИВР РАН — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН
 РНБ ОР — Российская национальная библиотека. Отдел рукописей
 СИППО — Сообщения Императорского Православного Палестинского общества
 СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук

Использованные архивные документы

Письма А.А. Дмитриевского вице-председателю Императорского Православного Палестинского общества А.А. Ширинскому-Шихматову (РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 1–48 — сами письма. Л. 49–108 — черновые варианты этих же писем).

- 1) Письмо от 30 декабря 1909 г. из Константинополя — РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 1–6.
- 2) Письмо от 9 января 1910 г. из Каира — РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 6–9.
- 3) Письмо 19–24 января 1910 г. из Иерусалима — РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 9об.–22об.
- 4) Письмо из Бейрута 15 февраля 1910 г. — РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 27–31.
- 5) Письмо из Дамаска 1 марта 1910 г. — РНБ ОР. Ф. 253. Д. 31. Л. 31об.–39об.
- 6) Письмо из Назарета 4 апреля 1910 г. — РНБ ОР. Д. 31. Л. 40–48.

Отчет по ревизии подворий Императорского Православного Палестинского Общества в Иерусалиме, Назарете и Хайфе в 1910 году — РНБ ОР. Ф. 253. Д. 32. = АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 3д. Д. 11.

Объяснительная записка к смете по содержанию сирийских школ Императорского Православного Палестинского Общества — СПбФ АРАН. Ф. 110. Оп. 1. Д. 101. Л. 199–199об.

Кохманский Н.В. Отчет по командировке в Сирию для обследования вопроса о преобразовании школьной деятельности Палестинского Общества — АВ ИВР РАН. Ф. 120. Оп. 1. Д. 178.

Список литературы

Долинина А.А. И.Ю. Крачковский и Императорское Православное Палестинское Общество // Указатель трудов Императорского Православного Общества 1881–2007. СПб., 2009. С. 344–359.

Крымский А.Е. История новой арабской литературы. М., 1971.

- Лисовой Н.Н.* Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке. М., 2006.
- Нуайме М.* Мои семьдесят лет. М., 1980.
- Оде-Васильева К.В.* Взгляд в прошлое // ПС. Вып. 13(76). М., 1965. С. 175–176.
- Панченко К.А.* Османская империя и судьбы православия на арабском Востоке (XVI — начало XIX века). М., 1998.
- Панченко К.А.* Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. М., 2012.
- Петкович К.* Антиохийская православная патриархия в 1893 г. // СИППО. 1898. С. 321–347.
- Россия в Святой Земле. Документы и материалы. М., 2000. Т. 1.
- Самара Х.* Русские школы в Палестине // СИППО. Т. 13. 1903. С. 92–95.
- Спасский И.И.* Учебно-воспитательный отчет инспектора Северо-Сирийского района школ Императорского Православного Палестинского Общества за 1902–1903 учебный год // СИППО. Т. 14 (1903). Ч. 1. С. 179–193.
- Тридцатилетие специальных классов Лазаревского института живых восточных языков. Памятная книжка, изданная на средства Почетного попечителя Лазаревского Института Князя С.С. Абамелек-Лазарева. М., 1903.
- Хитрово В.Н.* Письма о Св. Земле // СИППО. 1898. С. 561–618.
- Якушев М.И.* Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи (1830-е — начало XX века). М., 2013.

Summary

A.G. Groushevoy

Reforming the Schools of the Russian Imperial Orthodox Palestinian Society (Palestinskoye Obschestvo) in Syria — the Projects of Russian Inspectors and the Attitude of Local Arab Orthodox Population

(According to the Documents of Inspection of 1910)

The article deals with the characteristics of the orthodox Arab population of Syria and those of the clergy of the Antiochene Patriarchate given by A.A. Dmitrievski in his letters sent to the Vice-President of the Russian Imperial Orthodox Palestinian Society during the inspection of all Institutions of the Society in Syria and Palestine in the first months of 1910. A.A. Dmitrievski (1856–1919), the Secretary of the Society, was the head of this inspection. During the inspection, A.A. Dmitrievski had many contacts with the communities of local Arab Christian population in order to discuss all aspects of education in the schools organized by the Palestinskoye Obschestvo. The mutual interest of the Russian inspectors and the local communities was great, as also were the difficulties in attempts to find a common ground. These difficulties can be explained mostly by the fact that Russian schools for local orthodox Arabs functioned within the Ottoman Empire that had a different culture and different traditions.

Т.В. Ермакова

Коллекционирование буддийских рукописей в Индийском фонде Азиатского музея РАН (1850–1910)¹

Статья посвящена реконструкции периода наиболее интенсивного пополнения коллекции буддийских рукописей Индийского фонда Азиатского музея (ИВР РАН) — второй половине XIX — началу XX в. Предпринятые автором библиографические и архивные изыскания позволили прояснить историю коллекций Д. Райта, Н.И. Воробьева, установить обстоятельства пополнения Индийского фонда рукописями, предоставленными Азиатскому музею С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским. В результате исследования установлена роль Академии наук в процессе пополнения индийских коллекций Азиатского музея в указанный период.

Ключевые слова: Азиатский музей, Индийский фонд ИВР РАН, Д. Райт, Н.И. Воробьев, С.Ф. Ольденбург, Ф.И. Щербатской.

Восстановление истории коллекционирования индийских буддийских рукописей в России представляет актуальную задачу, поскольку позволяет установить историко-научный и историко-политический контекст, международные связи в востоковедении. Вторая половина XIX — начало XX в. в истории российской буддологии характеризуется как период активного освоения буддийского письменного наследия, экспедиционной деятельности в буддийских регионах Российской империи и сопредельных территориях. Сбор рукописей и киелографов пополнял коллекцию Азиатского музея, но, что существенно, эти обширные поступления презентировали буддийский канон и комментаторскую литературу на языках центральноазиатского буддийского региона — тибетском и монгольском. Именно значительность этих поступлений отчасти стимулировала интерес к обретению рукописного наследия на языках Индии, с которых делались переводы на тибетский и монгольский языки.

Однако внешнеполитические обстоятельства не только не способствовали, но и тормозили научные изыскания российских ученых непосредственно на территории Индии. Так, процесс установления дипломатического присутствия России на территории Индии был затяжным и увенчался только в 1900 г. открытием консульства в Бомбее (см.: Русско-индийские отношения в XIX в., 1997, с. 335–355). В тот же период британские коллеги — исследователи индийского письменного наследия располагали обширными каталогизированными коллекциями, размещенными в крупных востоковедных центрах и библиотеках (Bendall, 1883; 1893; 1902; Cowell, Eggeling, 1875). Общность профессиональных интересов и авторитет российской буддологической школы содействовали активным международным связям в буддологии. Этому

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Буддийское историко-документальное наследие Южной и Юго-Восточной Азии в Индийском фонде Института восточных рукописей РАН: состав и история коллекционирования». Проект № 13-01-00167.

же способствовала и закрепившаяся к середине XIX в. практика востоковедного российского образования, введенная С.С. Уваровым, — командирование молодых ученых в рукописные центры Европы.

История непальских рукописей в Азиатском музее (коллекция Д. Райта) иллюстрирует один из источников поступления рукописей в Азиатский музей — дарение иностранными учеными.

Первое по времени публикации сообщение о непальских рукописях Азиатского музея — краткая заметка С.Ф. Ольденбурга «Непальские рукописи в Петербургских библиотеках» (Ольденбург, 1890, с. 383–386), в которой сообщаются справочные сведения о десяти непальских рукописях, поступивших в библиотеку Санкт-Петербургского университета и в Азиатский музей «через посредство д-ра Д. Райта» (Там же, с. 383). Обращение Ольденбурга к непальским рукописям на санскрите и невари объясняется устойчивым интересом Санкт-Петербургской буддологической школы к внеиндийским источникам санскритского буддийского письменного наследия, которое практически не сохранилось в Индии.

Указание Ольденбурга на то, что рукописи поступили в Петербург при посредстве Д. Райта, проливает свет на контекст международных связей петербургских буддологов. Дэниел Райт (Wright Daniel, ?–?) служил врачом-хирургом в британском резидентстве при непальском дворе в Катманду в 1866–1876 гг. Его брат Вильям (William Wright) был профессиональным востоковедом-арабистом, профессором Кембриджского университета. Под его влиянием Д. Райт заинтересовался непальскими рукописями и начал систематически собирать их. В результате его энтузиастических усилий была собрана значительная по объему коллекция рукописей, обогатившая британские собрания.

Переписка С.Ф. Ольденбурга содержит важный факт, уточняющий историю коллекции Д. Райта в Азиатском музее. В письме к И.П. Минаеву от 11 апреля 1887 г. (накануне отъезда в Париж) С.Ф. Ольденбург упоминает о списке *Lankāvatāra* из Азиатского музея, подаренном В. Райтом в 1873 г. Ольденбург приводит датировку рукописи — 1852 г., «часть рукописи может быть старше, так как писана она несколькими почерками. Она лежала в большом беспорядке и так как не все листы пронумерованы, то мне с непривычки долго пришлось повозиться» (Ольденбург, 2012, с. 50). То, что часть рукописей, собранных в Непале Д. Райтом, поступила в Азиатский музей от его брата Вильяма, подтверждено Н.Д. Мироновым. В каталоге индийских рукописей Азиатского музея Миронов, характеризуя данную рукопись, воспроизвел дарственную надпись на первом листе: “Presented to the Imperial Academy of Sciences at St.Petersburg by W-m Wright. August 1873” (Миронов, 1914, с. 329).

Вильям Райт был востоковедом и в 1861–1870 гг. работал в Отделе рукописей Британского музея. В 1867 г. документирована отправка из Петербурга рукописи на сирийском языке из собрания Императорской публичной библиотеки в Британский музей «для ученых изысканий библиотекаря В. Райта» (Куликова, 1994, с. 187). Отметим, что в XIX в. служебные статусы «библиотекарь», «хранитель» предполагали научную работу. Профессиональные контакты Вильяма Райта с российскими коллегами были укреплены в 1876 г. избранием британского ученого иностранным членом-корреспондентом Российской (Петербургской) академии наук.

Ценным источником для восстановления обстоятельств обнаружения и приобретения буддийских (и не только) рукописей в Непале в последней четверти XIX в. является работа Д. Райта «История Непала» (Wright, 1990). Авторству Райта в ней принадлежит обзорный страноведный очерк той части Непала, которая была доступна для посещения европейцам, краткая характеристика политической истории Непала и

взаимодействия непальского двора XIX в. с британской администрацией, список транслитерированных названий собранных рукописей.

Д. Райт следующим образом характеризует статус британского резидентства в Непале в 1870-х годах: в отличие от территорий Британской Индии непальское резидентство исполняло только дипломатические функции, типологически сходные с консульскими службами Британии в европейских странах. Обмен визитами премьер-министра Непала и резидента осуществлялся два раза в год, носил исключительно церемониальный характер. Европейцы могли передвигаться только в сопровождении непальской охраны, что, как пишет Райт, сильно затрудняло непосредственное получение страноведной информации (Wright, 1990, p. 71–73).

Название «История Непала» эта работа получила по основному разделу — подготовленному представителями традиционной учености переводу на английский язык хроники непальских династий Ваншавали (Vansavali) по рукописи на невари и санскрите из коллекции Коуэлла (Cowell).

Применительно к нашей теме чрезвычайно важно указание Райта, в какие древлехранилища поступили приобретенные им рукописи. Наиболее значительная их часть предназначалась для библиотеки Кембриджского университета. Остальные рукописи были распределены в Британский музей, Немецкое общество востоковедения в Халле, библиотеку Берлинского университета, в библиотеку Санкт-Петербургского университета и в библиотеку академии наук в Петербурге (Ibid., p. 316)².

Райт попытался также характеризовать рукописи в аспекте материалов, декорирования. Самые старые рукописи выполнены на листьях веерной пальмы, более поздние — на бумаге. Историко-культурный интерес представляет наблюдение Райта об использовании коры непальской березы (бот. *Betula utilis*) исключительно для записи заклинаний, помещаемых затем в амулеты в защитных целях. Он указывает также, что никогда не видел и даже не слышал о больших текстах, написанных в Непале на березовой коре (Ibid., p. 316). Свидетельство Райта проливает свет на регионально специфичные особенности рукописного дела в Непале, поскольку в Индии широкое распространение бересты как материала для письма хорошо документировано (подробнее см.: Воробьева-Десятовская, 1988, с. 27–38). Собиратель также отметил, что большинство рукописей на пальмовых листьях имели иллюстрации, ярко раскрашенные и в отдельных случаях с позолотой. Деревянные доски, между которыми помещались листы рукописи, лакированы и также украшены изображениями. Райт указывает на важное обстоятельство, что собранные им рукописи на санскрите по оформлению и размеру тождественны самым старым рукописям из коллекции Ходжсона в Королевском Азиатском обществе в Лондоне, каталогизированной Коуэллом и Эггелингом (Cowell, Eggeling, 1875).

Таким образом, собирательская деятельность Д. Райта в 1870-х годах может быть охарактеризована как второй после Б. Ходжсона этап соприкосновения с рукописной культурой Непала.

С. Бендалл (1856–1906) стал первым каталогизатором коллекции Райта в Кембриджском университете (Bendall, 1883). На фигуре С. Бендалла необходимо остановиться отдельно, так как российских буддологов связывала с ним теплая профессиональная дружба (Щербатской, 1934, с. 17) и многолетнее сотрудничество. Так, публикация текста «Шикшасамуччай» Шантидевы по рукописи из коллекции Д. Райта, подготовленная Бендаллом, открывает иницированную С.Ф. Ольденбургом и Ф.И. Щербатским международную научно-издательскую серию «*Bibliotheca Buddhica*» (см.:

² Названия российских учреждений приведены так, как в тексте Райта. Ольденбург в своем описании дает более точное указание на факультет восточных языков и Азиатский музей соответственно.

Çikçasamussaya, 1897–1902). Полагаем, именно С. Бендалл познакомил С.Ф. Ольденбурга с британскими рукописными собраниями и коллекциями санскритских рукописей, привезенных из Непала.

С. Бендалл представлял собой характерный для последней четверти XIX в. тип европейского востоковеда-путешественника, который мог лично прибыть в регион исследуемой рукописной культуры, осуществить разыскание и приобретение рукописей и в дальнейшем обследовать и каталогизировать их.

Ценные сведения о первой поездке С. Бендалла в Индию и Непал (1884–1885) содержит его описание путешествия (Bendall, 1886), предпринятого при поддержке фонда Вортса³. В некотором смысле его можно считать следующим после Д. Райта звеном в британской активности по обнаружению санскритских рукописей в Непале. Подробное описание Бендаллом географии его путешествия и процесса полевого исследования делают его книгу ценным источником для восстановления обстоятельств разыскания и обследования рукописных артефактов в Индии и Непале.

К 1880-м годам британские востоковеды обогатили собрания рукописей непальскими находками. Что же касается российских исследователей, на тот период единственным ученым, совершившим путешествия в Индию и Непал с аналогичными целями, был И.П. Минаев, учитель С.Ф. Ольденбурга. В очерке «Памяти Ивана Павловича Минаева» Ольденбург посвящает этому аспекту научной работы своего наставника специальный раздел: «За буддизм Иван Павлович принял с жаром: он читает палийские, санскритские, пракритские рукописи, списывает их... и, наконец, едет в Индию — на места. Как паломник он обходит все святыни; он на Цейлоне, среди монахов... Мы находим его затем у священного древа... Вот он затем и в Непале, последнем и единственном оплоте буддизма на индийском материке...» (Ольденбург, 2012, с. 39). Путешествия И.П. Минаева осуществлялись при организационной поддержке Русского географического общества (РГО), действительным членом которого он был. Немаловажную роль для содействия Обществу сыграла блестящая характеристика И.П. Минаева как индолога, данная В.П. Васильевым (учителем Минаева и также членом Географического общества) в пояснительной записке в РГО: «Имею честь обратить внимание Общества на этого ученого путешественника, которого в первый раз высылает Россия в такую любопытную страну; очень желательно было бы, чтобы Общество, воспользовавшись таким редким предприятием, приобщило к своим интересам нашего ученого и вместе с тем выказало и само к нему свое участие» (История полувековой деятельности Императорского Русского географического общества, 1896, с. 944–945). Записка В.П. Васильева, в которой тот сформулировал также актуальность изучения в России литературы и религий Индии, в особенности буддизма, была рассмотрена на заседании Отделения этнографии РГО. В результате «Отделение, признавая важность путешествия, предпринимаемого Минаевым, выразило полное свое сочувствие к заявлению Васильева и постановило ходатайствовать пред Советом об оказании действительному члену И.П. Минаеву нравственного и, по возможности, материального содействия» (Там же, с. 945). Совет общества поддержал это ходатайство, «принимая во внимание, что из России в Индию в

³ Фонд Вортса (Worts Travelling Scholars Fund) — фонд имени Вильяма Вортса (?–1709), выпускника колледжа Святой Екатерины в Кембридже. По завещанию часть дохода от своего поместья Лендбич он предназначил университету и городу Кембридж на развитие науки и библиотек. В настоящее время фонд поддерживает исследования, проводящиеся за пределами Великобритании — в Бангладеш, Индии, Пакистане — и направленные на изучение религии, образования, права, политики, культуры повседневности этих стран; поиск артефактов. Поддержка фонда предполагает, что результаты исследования будут опубликованы.

первый раз отправляется не простой турист, а ученый, уже зарекомендовавший себя своими трудами» (Там же). Средств для целевой поддержки этой поездки РГО выделить не сумело, но И.П. Минаев получил от Общества рекомендательные письма и документы, легитимирующие его путешествие⁴. Отметим в связи с этим, что в Англии и России в XIX в. организационные рамки типологически сопоставимых по целям научных путешествий в Индию и Непал принципиально различались, что было связано с различиями в форме организации науки и, в особенности, классического востоковедения.

Очерк И.П. Минаева «Непал» демонстрирует, что российский индолог был в курсе уже исследованного англичанами: так, он упоминает, что Б. Ходжсон исследовал Непал, долгое время находясь в Катманду; ссылается на Ходжсона в разделе о непальских микроэтносах (Минаев, 1878, с. 231, 236). Затронул он и тему «генеалогии непальских царей», характеризуя Ваншавали как слабый источник для восстановления исторической хронологии (Там же, с. 237). Существенно, что Минаеву в Катманду «удалось достать два списка: один, написанный буддистом, другой — индусом; первый список гораздо полнее второго» (Там же). В разделе о религиозной жизни Минаев тем не менее неоднократно ссылается на Ваншавали⁵.

Во второй половине XIX в. контакты британских и российских востоковедов носили довольно активный характер. Так, И.П. Минаев с 1863 по 1868 г. провел в научной командировке в Европе — Германии, Франции, Англии. В Лондоне он работал в рукописном собрании Британского музея (Баранников, 1955, с. 18).

Ольденбург во время научной командировки в Европу в 1887–1889 гг. работал в тех же древлехранилищах, что и его учитель И.П. Минаев, в Англии установил тесные контакты с С. Бендаллом, Ф. Томасом (см.: Щербатской, 1934). Контакты с Ф. Томасом (1867–1956) имели дальнейшее развитие: директор библиотеки министерства по делам Индии (India Office) приезжал в Азиатский музей, по инициативе Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга был избран иностранным членом РАН (Ольденбург, Щербатской, 1924, с. 569–570).

Таким образом, библиографический анализ истории поступления коллекции Д. Райта в Азиатский музей позволил установить роль Вильяма Райта — брата собирателя — как дарителя коллекции.

Иные обстоятельства способствовали поступлению в 1903г. непальской рукописи, которая была передана в Азиатский музей С.Ф. Ольденбургом. В каталоге Н.Д. Миронова есть ссылка на факт дарения этой рукописи С.Ф. Ольденбургу Далай-ламой XIII в 1903 г. (Миронов, 1914, с. 330). Рукопись на непальской бумаге, написана непальским шрифтом, с поврежденным левым краем. Миронов, проведя первичный анализ содержания рукописи, установил, что она содержит запись четырех самостоятельных текстов: небольшой трактат о созерцании и три текста в жанре сутр разной степени полноты, один из которых не удалось отождествить (Там же, с.330–332). Отметим, что в контексте усиления российской дипломатической активности относительно Тибета в 1900-е годы эпизод дарения со стороны буддийского иерарха мог иметь место. Ольденбург занимал достаточно определенную позицию по сближению России и Тибета (см.: Андреев, 2006, с. 143), и дары могли быть свидетельством благодарности. В 1903 и 1909 гг. С.Ф. Ольденбург передавал в Музей антропологии и этнографии предметы буддийского культа. О поступлении 1909 г. есть указа-

⁴ Хронология путешествий И.П. Минаева в Индию: 1874–1875 (Индия, Цейлон), 1879–1880 (Северная, Западная Индия, Непал), 1885–1887 (Индия, Бирма).

⁵ По доступным источникам не представляется возможным соотнести сообщение Минаева с публикацией Д. Райтом перевода памятника, но тематический параллелизм очевиден.

ние, что это подарки Далай-ламы (см.: Иванова, 2009, с. 156). Действительно, для буддистов рукописи и предметы культа были равнозначными дарами. Для воссоздания истории коллекционирования принципиальное значение имеет тот факт, что рукописи, культовая пластика и живопись в буддийской культуре функционировали нераздельно и аккумулировались в храмах и монастырях.

Наиболее наглядно это подтверждается составом и обстоятельствами приобретения коллекции Н.И. Воробьева (1869–1950), энтузиаста-путешественника, в 1900-е годы работавшего в Музее антропологии и этнографии (МАЭ). Командированный в Сиам (совр. Таиланд) в 1906 г., он привез обширную коллекцию предметов буддийской храмовой пластики и предметов быта (поступила в МАЭ) и рукописи, поступившие в Азиатский музей. Российская практика распределения привезенных артефактов «по принадлежности» в профильные учреждения их хранения потребовала в данном случае специальных изысканий, позволивших отождествить Н.И. Воробьева как собирателя и коллекции пластики, и рукописей. По-видимому, он, не будучи востоковедом, склонялся в своих интересах к этнографии. Серьезность этого интереса подтверждается тем фактом, что В.В. Радлов, директор МАЭ, включил Н.И. Воробьева вместе с С.М. Дудиным в состав группы, командированной Историко-филологическим отделением (ИФО) РАН в Германию для ознакомления с опытом организации этнографических музеев в аспекте регистрации, каталогизации, обеспечения сохранности экспонатов, рационального подбора штатов и определения бюджета (Радлов, 1908, с. 743).

Вклад Н.И. Воробьева как собирателя артефактов буддийской художественной культуры Сиам в значительной степени может быть восстановлен по опубликованной в Сборнике Музея по антропологии и этнографии при Императорской академии наук «Описи собрания буддийских статуэток, приобретенных в Сиаме в 1906 г.» (см.: Воробьев, 1911). В предисловии С.Ф. Ольденбурга работа Воробьева высоко оценена также как опыт аналитического описания коллекции и выявления характерных для сиамского буддийского искусства иконографических типов: «Позволяем себе выразить пожелание, чтобы пример Николая Ивановича Воробьева нашел себе побольше подражателей и чтобы лица, собирающие буддийские священные изображения на местах, вели бы такие же тщательные записи при собирании, как их вел Н.И. Воробьев. Подобные записи сделают возможным появление описей, столь же ценных, как настоящая» (Ольденбург, 1911, с. II). С.Ф. Ольденбург отметил также, что Воробьев в описании артефактов указывал локализацию их приобретения: «Собрание буддийских статуэток из Сиам, составленное Н.И. Воробьевым, особенно любопытно тем, что в них точно известно, откуда происходят данные изображения» (Там же, с. I).

Воробьев в создании схемы описания иконографических объектов опирался на те принципы, которые уже успешно применили А. Грюнведель и С.Ф. Ольденбург, что подтверждается, в частности, выражением благодарности обоим во введении: «При описании статуэток мы руководствовались ценными указаниями проф. А. Грюнведеля и академика С.Ф. Ольденбурга, которым и приносим сердечную благодарность» (Воробьев, 1911, с. 4).

Публикация Н.И. Воробьева представляет собой каталог коллекции из 41 предмета, в котором дано подробное описание каждой статуэтки и, что также очень существенно, предпринята попытка классификации сиамской буддийской пластики. Н.И. Воробьев указал, что артефакты были приобретены им в 1906 г. «в г. Бангкоке с его окрестностями и в древней Аютии» (Там же, с. 1).

Иконографические типажи, выявленные Воробьевым применительно к буддийской пластике Сиам, следующие: стоящий Будда или Будда в облике бодхисаттвы

(№ 1–7 Описи); сидящий Будда или Будда в облике бодхисаттвы (№ 8–31 Описи); лежащий Будда (поза нирваны) (№ 32–34 Описи); статуэтка скульптурной группы: Будде поклоняются слон и обезьяна (№ 35 Описи); молящиеся ученики Будды или буддийские монахи (№ 36–38); статуэтки божества богатства (№ 39–41 Описи). Отметим, что ко времени публикации (1911 г.) коллекция Воробьева уже находилась в фондах МАЭ, о чем свидетельствует таблица соотнесения номеров в публикации Описи и номеров «списка музея» (Там же, с. 29).

Воробьев также предпринял описание материалов и техник изготовления буддийской пластики в Сиаме: это бронза или иные сплавы, дерево, обожженная глина, мастика, камень (Там же, с. 3). Металлические крупные статуи могли быть изготовлены из медных пластинок, скрепленных особым образом.

Характерные региональные особенности, выявленные Воробьевым, — золочение скульптуры вне зависимости от исходного материала, покрытие пленкой из серебра, украшение статуэток Будды в облике бодхисаттвы «фольгой и мелкими разноцветными стеклышками, которые или вставляются в особо приготовленные гнездышки или просто прикрепляются, путем придавливания, к невысохшей еще мастике» (Там же, с. 4).

Таким образом, каталог собрания сиамских статуэток, подготовленный Н.И. Воробьевым, занимает достойное место в ряду первых трудов, посвященных буддийскому искусству в России в 1910-х годах. Можно с уверенностью сказать, что принципы, сформулированные С.Ф. Ольденбургом, нашли в этой работе применение и были развиты в попытке классифицировать собранные артефакты и установить их регионально специфичные признаки.

Сиамская коллекция Н.И. Воробьева экспонировалась на Первой буддийской выставке в Петрограде в 1919 г.: «Индокитайский буддизм мы могли представить рядом статуэток из Сиам, привезенных тоже русским путешественником Воробьевым, который дал их подробное описание» (Ольденбург, 1919). Тот факт, что коллекция Воробьева была составлена из типичных образцов сиамской буддийской пластики, позволил Ольденбургу сделать обобщение о региональной специфике буддийского художественного канона: «Они отличаются заметно от изображений чисто китайских и вообще северных тем, что фигуры чрезвычайно стройны, с длинными ногами и руками. Часто они снабжены зонтами, которыми в Индии и во многих местах Дальнего Востока выражается особое почтение той особе, над которой держат зонт» (Там же).

Типичность художественных артефактов из коллекции Н.И. Воробьева подтверждается их сопоставлением с образцами буддийской пластики, собранными Г.А. Плансоном (1859–1937), российским посланником при сиамском дворе в 1910–1916 гг. (Дешпанде, 1997). Применительно к определению историко-научной и историко-культурной ценности рукописной части коллекции Воробьева это позволяет выдвинуть гипотезу и о типичности для сиамской рукописной культуры привезенных им образцов. Так, Миронов в каталоге отмечает во многих рукописях красную полосу и золотой или красный обрез (Миронов, 1914, с. 341–343). Это выявленные отличительные признаки оформления буддийских рукописей Сиам на пальмовых листьях. Второй выявленный тип оформления — сложенный гармошкой рулон бумаги, получаемой из коры кустарника семейства крапивных, вываренной в известковом растворе (см.: Жак-Эргуалк, 2009, с. 204–205). Оба типа представлены в коллекции.

Коллекция Воробьева демонстрирует образцы буддийской литературы на языке *пали*, что также свидетельствует об их типичности для Сиам. Учитывая исключительную роль принятия буддизма тхеравады (хинаяны) и контактов с историческим центром хинаяны — Цейлоном для формирования сиамской государственности и

культуры (см.: Мельниченко, 1996, с. 36), можно характеризовать это собрание как образец рукописной культуры на языке пали за пределами о-ва Цейлон.

Собрание рукописей, привезенных Н.И. Воробьевым и поступивших в Индийский фонд Азиатского музея (Институт восточных рукописей РАН), документировано значительно слабее, чем его коллекция буддийской пластики.

Первый опыт систематизации и аннотирования этих рукописей принадлежит А. Сталь-Гольштейну, санскритологу-буддологу. Он составил «Список индийским рукописям Н.И. Воробьева», представляющий результат первичного разбора коллекции (см.: Сталь-Гольштейн, АВ ИВР РАН). То, что «индийские» рукописи привезены не из Индии, подтверждается тем, что они, как определил Сталь-Гольштейн, «на палийском языке, почерком камбоджа» (Там же, л. 1). Имеется в виду, что текст на пали написан кхмерским письмом. Сталь-Гольштейн выявил рукописи на пальмовых листьях и на склеенных листах бумаги, некоторые значительного объема — от 60 до 400 листов, подразделил их тематически на группы. Состав рукописей — тексты из раздела Виная, комментарии к каноническим трактатам Абхидхармы (*пали* — абхидхаммы), сакральные биографии Будды, джатаки — повествования о прошлых рождениях Будды.

Полагаем, что перспектива исследования рукописной коллекции Н.И. Воробьева не исчерпывается углубленным ее палеографическим описанием (так, рукописи не датированы), но лежит в русле монографического описания ее как собрания артефактов, презентующих рукописную культуру Сиам в контексте ее функционирования в системе тайского буддизма начала XX в. (Рукописи не были добыты в ходе археологических раскопок, но приобретены во время путешествия, т.е. они представляют собой актуальный срез функционирования буддизма в Сиаме.)

Пополнение коллекций Азиатского музея Ф.И. Щербатским вплоть до настоящего времени не анализировалось специально в аспекте замысла, организационных рамок, обстоятельств и способов получения рукописей, хотя фактическая основа вводилась в научный оборот Я.В. Васильковым, А.А. Вигасиным, А.И. Андреевым. Прежде всего необходимо уточнить, что Ф.И. Щербатской доставил в Азиатский музей из Индии копии с рукописей, и для этого была проделана значительная организационная работа, ставшая возможной благодаря активным контактам с европейскими и индийскими учеными. Не последнюю роль в этом предприятии играл авторитет Ф.И. Щербатского в Индии как знатока санскрита. В Каталоге Н.Д. Миронова приведены сведения о двух источниках этих копий — джайнские рукописные хранилища в Джессальмере и библиотека Декканского Колледжа в Пуне. Копии сочинений по логике, входивших в круг научных интересов Ф.И. Щербатского, были выполнены в библиотеке Декканского Колледжа за счет научно-издательской серии “*Bibliotheca Buddhica*” в 1911 г. Передача их в Азиатский музей документирована Протоколом ИФО от 28.11.1912 г. (Миронов, 1914, с. 334).

Обширный комментарий Камалашилы к философскому трактату Шантаракшиты представлен в копии, заказанной Академией наук с оригинала из библиотеки джайнского храма Паршванатха в Джессальмере, что отражено в Протоколах ИФО от 20.X.1910 и от 3.X.1912 (Миронов, 1914, с. 335). Сведения о составе крупных рукописных хранилищ, в том числе расположенных в удаленных и малодоступных местах (Джессальмер расположен в пустыне), европейские и российские исследователи получили из периодически публикуемых в Индии отчетов о сборе рукописей. Практика сбора и каталогизации рукописных собраний в Индии была инициирована пандитом Радхакришнаном и поддержана британской администрацией еще в 1868 г. Программа этой обширной работы включала учет рукописей в государственных и частных

собраниях, выявление крупных частных собраний и обследование их с целью учета редких и уникальных рукописей, поиски рукописей по разработанному списку на различных языках Индии, организация переписки особо редких рукописей из частных библиотек (см.: Воробьева-Десятовская, 1988, с. 59–60). Результаты этой масштабной работы отражены в регулярно публиковавшихся отчетах и каталогах, открывших европейским исследователям богатства индийского рукописного наследия. К этому проекту активно подключились также европейские востоковеды, работавшие в Индии — Бюлер, Кильхорн, Петерсон. Отметим, что российские востоковеды могли только знакомиться с опубликованными сведениями о рукописях, но не участвовать в работе по их сбору и каталогизации. В значительной степени, полагаем, это отразилось на различиях в источниковой базе российской и европейской, в особенности британской индологии, и эта тема достойна специального исследования в рамках истории востоковедения.

Итак, рукописи из Джессалмера были описаны Шридхаром Бхандаркар в его отчете, опубликованном в Бомбее в 1907 г. (см.: Bhandarkar, 1907), и это послужило толчком к постановке задачи получения копии в распоряжение Российской академии наук. Щербатской написал в письме к С.Ф. Ольденбургу от 11 июня 1908 г. из Германии: Г. Якоби сообщил о такой возможности, и Щербатской дал ответ о готовности Академии приобрести копии рукописей (Вигасин, 2008, с. 300–301). Отметим, что в дальнейшем во время командировки в Индию Щербатской лично встречался с С.Р. Бхандаркар и обсуждал с ним состав традиционных рукописных хранилищ (см.: Щербатской, 1989, с. 258).

Отчасти эта задача стимулировала поездку Ф.И. Щербатского в Индию в 1910 г. В «Кратком отчете о командировке в Индию» он писал: «Я приехал в Индию через Бомбей, в январе 1910 г. Остановка в этом городе не входила в мои предположения. Я хотел, собрав некоторые справки, прямо проехать в Бенарес и оттуда уже сделать ряд экскурсий в Кашмир, Непал, Сикким, а также в Калькутту и на юг, в Траванкор и Коломбо. Но обстоятельства сложились таким образом, что я провел больше всего времени в Бомбее и в Бомбейском президентстве, а от поездок на юг, в Кашмир и Непал должен был за недостатком времени отказаться, отложивши их до другого путешествия. В Бомбейском президентстве первый город, который я собирался посетить, был Джессалмир. По сведениям, добытым проф. Ш.Р. Бхандаркар, у живущих там джайнов сохранились рукописи весьма важных буддийских философских сочинений Камалашилы и Шантаракшиты, а также джайнского автора Маялавади, писавшего толкования на буддийские сочинения. Еще в 1908 г. наша Академия Наук предпринимала шаги, чтобы получить эти рукописи в пользование или заказать с них снимки, но безрезультатно. По приезде в Бомбей мне удалось устроить, что списки с этих сочинений были заказаны правительством, и таким образом я избег необходимости предпринять довольно трудное путешествие в Джессалмир через пустыню, что отняло бы у меня по крайней мере два месяца времени» (Там же, с. 255).

Обстоятельства получения копий из библиотеки Декканского колледжа также отражены в этом отчете: «Когда явилась возможность пользоваться присланным мне фотографическим аппаратом, я поехал в Пуну и в библиотеке тамошнего Deccan College сфотографировал две рукописи XIII в. Nyayavartikatatrayatikaravicuddhi известного философа Удаяны. Рукописи эти были настолько сухи, что ломались от прикосновения и, вероятно, скоро рассыплются на мелкие кусочки, вроде тех кусочков пальмовых рукописей, такие теперь находятся в песках Центральной Азии, если не будет принято против этого особых мер» (Там же, с. 256). Из представленного материала видно, что Щербатской во время командировки в Индию наладил контакты с

индийскими традиционными учеными и был готов в поисках нужных ему рукописей отправиться даже в пустыню, о чем свидетельствует его намерение лично отправиться в Джессалмер.

Таким образом, история коллекционирования индийских буддийских рукописей Азиатского музея (ИВР РАН) открывает панораму российского востоковедения в контексте действия историко-научных и экстранаучных факторов. По сравнению с количественным наполнением иных фондов ИВР РАН это собрание невелико, что отмечалось исследователями истории собрания (см., например: Тихонов, 1953, с. 16), однако тем выше его историко-культурное значение как демонстративного свидетельства неразрывной связи российского востоковедения и российской истории.

Список литературы

- Андреев А.И.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб., 2006.
- Баранников А.П.* Биография И.П. Минаева (1840–1890) // *Минаев И.П.* Дневники путешествий в Индию и Бирму. М., 1955. С. 17–31.
- Вигасин А.А.* Изучение Индии в России (очерки и материалы). М., 2008.
- Воробьев Н.И.* Описание собрания буддийских статуэток, приобретенных в Сиаме в 1906 г. // Сборник Музея антропологии и этнографии. СПб., 1911. Вып. XII.
- Воробьева-Десятовская М.И.* Рукописная книга в культуре Индии // *Рукописная книга в культуре народов Востока* (очерки). Книга вторая. М., 1988. С. 7–80.
- Дешпанде О.П.* Сиамское искусство XIV–XIX веков в собрании Государственного Эрмитажа / Автор-составитель О.П. Дешпанде. СПб.: Славия, 1997.
- Жак-Эргуалк М.* Сиам. М., 2009.
- Иванова Е.В.* Хроника поступления буддийских коллекций в МАЭ РАН // *Сборник МАЭ.* СПб., 2009. Вып. LV. С. 145–210.
- История полувековой деятельности Императорского Русского географического общества. 1845–1895 / Составил вице-председатель Общества П.П. Семенов. Ч. I. Отд. I, II, III. СПб., 1896.
- Куликова А.М.* Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в. — 1917 г.). СПб., 1994.
- Мельниченко Б.Н.* Буддизм и королевская власть. Буддизм в истории сиамского государства XIII — начала XX века. СПб., 1996.
- Минаев И.П.* Очерки Цейлона и Индии. Ч. 1. СПб., 1878.
- Миронов Н.Д.* Каталог индийских рукописей // *Каталоги Азиатского музея.* Вып. 1. Пг., 1914.
- Ольденбург С.Ф.* Непальские рукописи в Петербургских библиотеках // *Записки Восточного отдела Русского археологического общества.* Т. IV. 1889. СПб., 1890. С. 383–386.
- Ольденбург С.Ф.* Предисловие / *Воробьев Н.И.* Описание собрания буддийских статуэток, приобретенных в Сиаме в 1906 г. // *Сборник Музея антропологии и этнографии РАН.* СПб., 1911. Вып. XII.
- Ольденбург С.Ф.* Первая буддийская выставка в Петрограде (1919 г.). Пг., 1919.
- Ольденбург С.Ф.* Этюды о людях науки / Сост. А.А. Вигасин. М.: РГГУ, 2012.
- Ольденбург С.Ф., Щербатской Ф.И.* Записка об ученых трудах Ф.Ч. Томаса // *Известия Российской академии наук.* 1924. Сер. VI. Т. XVIII. № 12–18. С. 569–570.
- Радлов В.В.* Отчет о командировке для обозрения этнографических музеев // *Известия РАН.* Т. XIII (1907–1908). СПб., 1908.
- Русско-индийские отношения в XIX в. / Отв. ред. П.М. Шаститко. М.: Восточная литература, 1997.
- Сталь-Гольштейн А.* Список индийским рукописям Н.И. Воробьева // *Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН.* Ф. 51. Оп. 1. Ед. хр. 24. Л. 1–3.
- Тихонов Д.И.* Восточные рукописи Института востоковедения АН СССР // *Ученые записки Института востоковедения АН СССР.* Т. 6. М.–Л., 1953. С. 3–33.

- Щербатской Ф.И.* С.Ф. Ольденбург как индианист // Академик С.Ф. Ольденбург. К 50-летию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л., 1934. С. 15–23.
- Щербатской Ф.И.* Краткий отчет о командировке в Индию // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Выпуск четвертый. М., 1989.
- Bendall C.* Catalogue of Sanskrit, Pali and Prakrit Books in the British Museum Acquired during the Years 1876–92. L., 1893.
- Bendall C.* Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge. Cambridge: The University Press, 1883.
- Bendall C.* Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the British Museum. L., 1902.
- Bendall C.* Journey of Literary and Archaeological Research in Nepal and Northern India during the Winter of 1884–5. Cambridge: The University Press, 1886.
- Bhandarkar S.R.* Report of a Second Tour in Search of Sanskrit Manuscripts Made in Rajputana and Central India in 1904–5 and 1905–6. Bombay, 1907.
- Çik̄ṣasamuccaya. A Compendium of Buddhistic Teaching Compiled by Candideva / Ed. by C. Bendall. SPb., 1897–1902 (Bibliotheca Buddhica. I).
- Cowell E.B., Eggeling J.* Catalogue of Buddhist Sanskrit Manuscripts in the Possession of the Royal Asiatic Society (Hodgson Collection) // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1875. Vol. VIII. P. 1–52.
- Wright D.* History of Nepal with an Introductory Sketch of the Country and People of Nepal. New Delhi: Asian Educational Services, 1990 (first published — Cambridge, 1877).

Summary

T.V. Ermakova

Collecting the Buddhist Manuscripts at the Indian Depository of the Asiatic Museum, RAS, in 1850–1910th

The article is devoted to reconstruction of the period of the most intensive growth of the Buddhist Manuscripts Collection at the Asiatic Museum depository (1850–1910th). The author undertook bio-bibliographical and archival study that revealed the details of the integration of collections by W. Wright and N.I. Vorobyov. The history of S.F. Oldenburg and Th. Scherbatsky's participation in the enrichment of the Asiatic Museum's collection was also reconstructed. The role of the RAS in the process was explained as well.

С.Х. Шомахмадов

**Ксилографы письмом сиддхам
из коллекции ИВР РАН**

Статья предваряет исследование двух ксилографов, найденных П.К. Козловым в Хара-Хото во время Монголо-Сычуаньской экспедиции (1907–1909). Дано палеографическое описание, включающее краткий обзор особенностей письма сиддхам, а также общий анализ содержания текстов ксилографов, выдвинуты предположения о датировке и функциональном назначении ксилографов.

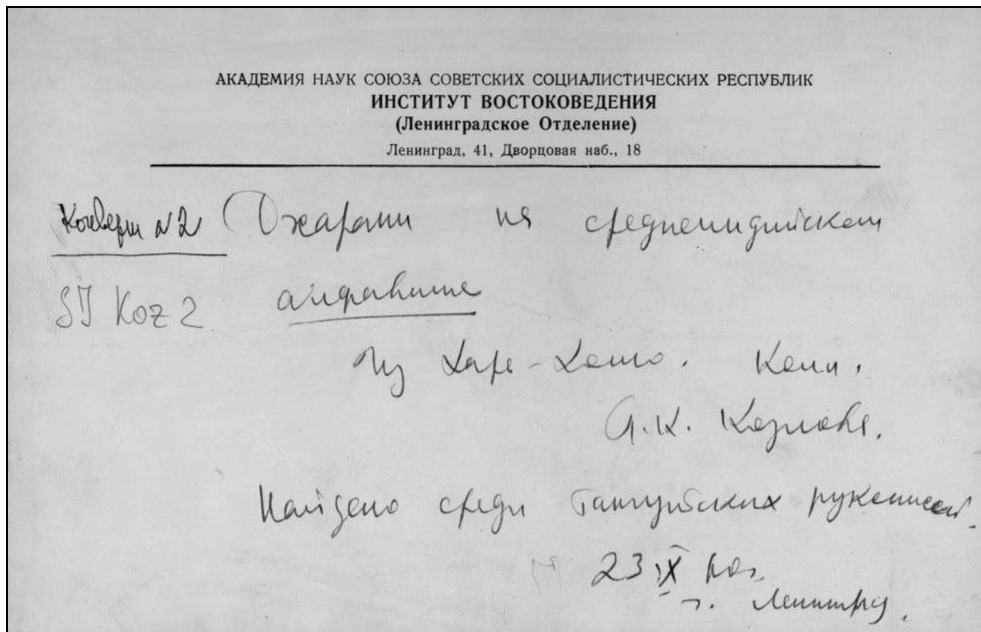
Ключевые слова: ксилограф, буддизм, Си Ся (тангуты), дхарани, мантры, письмо сиддхам.

Недавно в Сериндийском фонде ИВР РАН были обнаружены два ранее неизвестных ксилографа письмом сиддхам. Причина того, что оба артефакта до сих пор не только не были введены в научный оборот, но и об их существовании никто не подозревал, весьма проста. До сентября 1960 г. ксилографы находились в составе собрания тангутских рукописей ЛО ИВ АН СССР, о чем свидетельствует сделанная, вероятно, Е.И. Кычановым (илл. 1) запись на конверте, где данные ксилографы хранились. Поэтому неудивительно, что тексты индийским письмом сиддхам, не являющиеся объектами исследования тангутоведов и сравнительно недавно пополнившие и без того обширную коллекцию центральноазиатских рукописей, долгое время оставались без внимания специалистов.

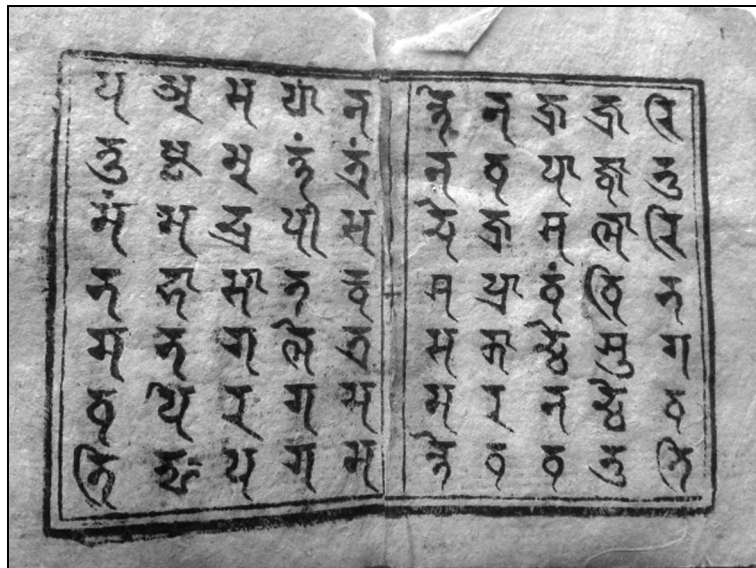
Из той же надписи на конверте следует, что мы имеем дело с защитными заклинаниями-дхарани, привезенными П.К. Козловым из «мертвого города» Хара-Хото — некогда крупного торгового и административного центра тангутского государства Си Ся. Вероятно, именно во время Монголо-Сычуаньской экспедиции (1907–1909) под руководством П.К. Козлова — либо в марте 1908 г., во время его первого посещения Хара-Хото, либо весной 1909 г., во время раскопок «знаменитого» субургана (Воробьева-Десятовская, 2011, с. 152–155), — и были обнаружены среди прочих артефактов эти ксилографы, пополнившие рукописную коллекцию Азиатского музея.

После необходимой процедуры инвентаризации ксилографы получили шифры SI 6563 (илл. 2) и SI 6564 (илл. 3). Изначально все листы обоих ксилографов были перепутаны и сложены вместе, однако несколько отличий листов между собой позволяют предположить, что мы имеем дело с двумя ксилографами. Сделать подобный вывод дает возможность прежде всего наличие у одной «группы» листов «одинарной» рамки, обрамляющей текст (7 листов), а у другой «группы» (30 листов) — «двойной» рамки.

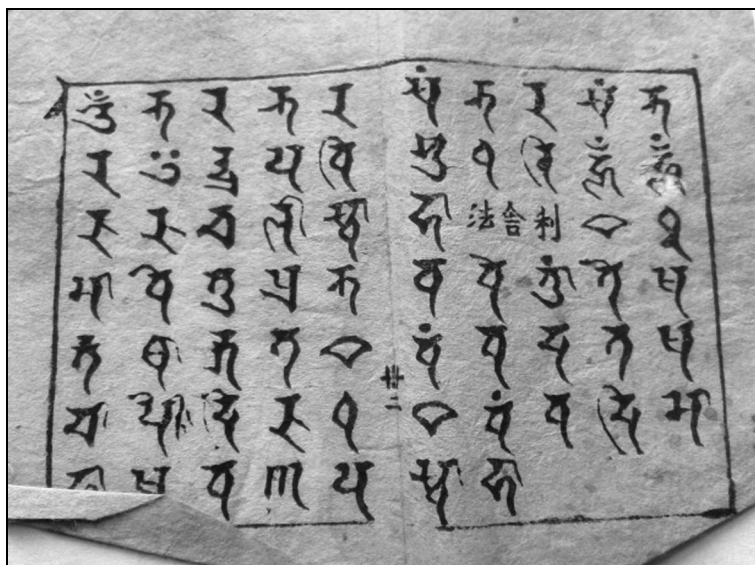
Несмотря на то что оба ксилографа содержат несколько разные тексты (их содержания мы коснемся чуть позже), не исключено, что они являлись частями некогда единой книги-кодекса, как правило, представлявшей собой несколько сфальцованных тетрадей, сброшюрованных между собой тем или иным образом, в данном конкретном случае — в виде «книги-бабочки», что характерно для тангутской традиции книгопечатания (Кычанов, 1988, с. 382).



Илл. 1.
 Конверт с пометками — кратким паспортом ксилографов



Илл. 2.
 Лист ксилографа SI 6563



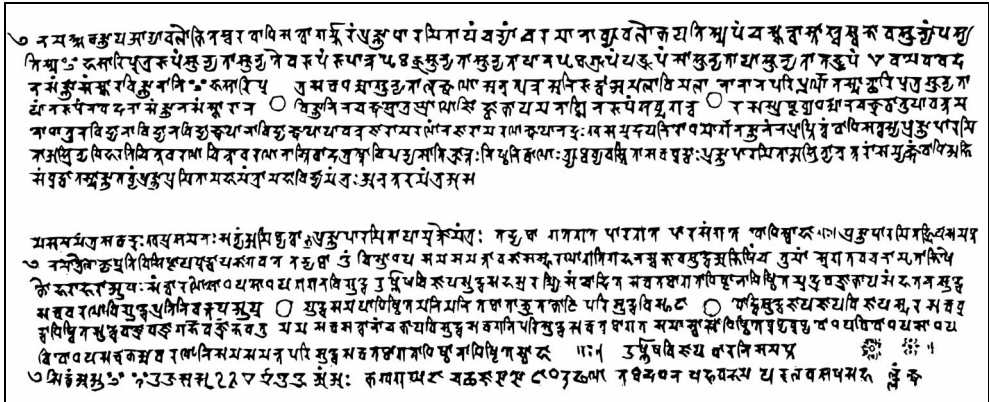
Илл. 3.
Лист ксилографа SI 6564

Материалом для данных ксилографов послужила светлая мягкая тонкая бумага, вероятно, изначально белого цвета, теперь же чуть пожелтевшая от времени. На просвет отчетливо видны волокна и сгустки материала, использовавшегося для создания бумаги. Скорее всего, эти «вкрапления» — льняная и хлопчатобумажная тряпичная полумасса; данный материал для производства бумаги активно использовался в тангутском государстве (Там же, с. 380). Также на просвет отчетливо видны так называемые *вержеры* — горизонтальные линии сетки (в Си Ся, как и в Китае, она изготовлялась из конского волоса), использовавшейся для производства бумаги. Частота расположения вержеров — 7 линий на 1 см. На некоторых листах различимы вертикальные линии — *понтюзо*, расстояние между которыми — 1,1 см. Более всего материал рассматриваемых ксилографов подходит под описание образцов тангутской бумаги № 4 и 6, данное Е.И. Кычановым (Там же, с. 381).

Хотя обе единицы хранения представляют собой разрозненные листы, некоторые из них сохранились в изначальной брошюровке. Данные ксилографы были сброшюрованы по принципу «книги-бабочки» — лист складывается пополам (что напоминает крылья бабочки) и скрепляется, как правило, клеем с чистой стороны в области сгиба (корешка) с такой же не заполненной текстом стороной другого листа. Таким образом, в «книге-бабочке» разворот с текстом чередуется с чистым разворотом.

Такой тип брошюровки был весьма распространен в Китае при династии Сун (960–1279), придя на смену таким формам, как свиток и книга-гармоника. Как отмечал К.К. Флуг, при брошюровке «книг-бабочек» использовался отменный клей, сохраняющий свои качества и по сей день (Флуг, 1959, с. 51). Упомянутая выше сохранность некоторых склеенных листов ксилографов SI 6563 и SI 6564 в полной мере это подтверждает.

Серьезную проблему представляет собой определение способа ксилографирования: было ли оно осуществлено с помощью вырезанных досок либо же текст был растиражирован посредством подвижного шрифта? К сожалению, отсутствие в обоих



Илл. 4.
 Ранний пример письма сиддхам — рукопись VI в.,
 содержащая тексты Сутры Сердца и Ушниша-виджая-дхарани.
 Самая нижняя строчка – слоговая таблица письма сиддхам
 (монастырь Хорю-дзи, Япония)



Илл. 5.
 Prasasti — надпись на камне, приуроченная
 к освящению шиваитского храма (VII–VIII вв.,
 храм Лаккха Мандал, Уттар-Прадеш)



Илл. 6.

Написание 'i' в акшаре 'pi' (слева) (южнотуркестанское брахми), в акшаре 'vi' (в центре) (сиддхаматрика) и в акшаре 'hi' (справа) (деванагари)



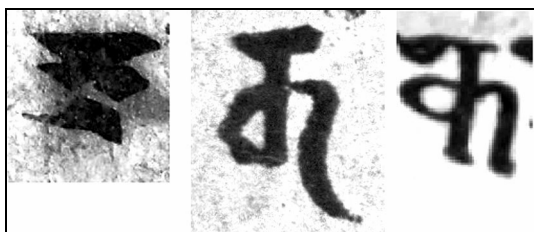
Илл. 7.

Написание 'r' в акшаре 'ri' (слева) (южнотуркестанское брахми), в акшаре 'ri' (в центре) (сиддхаматрика) и в акшаре 'ri' (справа) (деванагари)



Илл. 8.

Написание 'ya' в южнотуркестанском брахми (слева), в сиддхаматрике (в центре) и в деванагари (справа)



Илл. 9.

Написание 'ka' в южнотуркестанском брахми (слева), в сиддхаматрике (в центре) и в деванагари (справа)

случаях колофонов (или колофона), где обычно могли указываться способ тиражирования и имена резчиков, лишает нас возможности однозначно ответить на данный вопрос. Опираясь на мнение К.К. Флуга о том, что использование подвижного шрифта в процессе книгопечатания весьма уместно при воспроизведении текста алфавитной письменностью (Там же, с. 57) (как в нашем случае), возможно лишь предположить, что при тиражировании данных ксилографов был использован подвижной шрифт.

Оба ксилографа имеют так называемую *байкоу* — колонку в середине листа по месту сгиба, где, как правило, указывается сокращенное название текста, а также дается пагинация. Ксилографы обнаруживают несколько различий, на наш взгляд, незначительных, но о них стоит упомянуть. Так, листы SI 6564 несколько отличаются друг от друга: три листа из семи чуть шире остальных. Их размеры: 11,8×9,1 см (размеры рамки — 9,6×6,4 см), тогда как остальные — 11,7×8 см (размеры рамки — те же: 9,4×6,4 см). Все листы ксилографа SI 6365 имеют единый размер — 12,7×9,1 см; рамка — 10,2×7,1 см (иногда размер рамки чуть изменяется — 10,4×6,8 см).

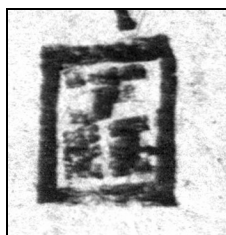
Число акшар на листе стандартно для обоих ксилографов — 70 знаков на лист. Примечательно, что текст SI 6564 читается слева направо, строки расположены сверху вниз, тогда как текст SI 6563 читается на китайский манер сверху вниз, однако строки расположены слева направо, а не наоборот, как было бы типично для дальневосточной письменной традиции. Таким образом, для ксилографа SI 6564 справедливо утверждение, что лист имеет 7 строк по 10 акшар, а SI 6563 — 10 строк по 7 акшар.

Оба ксилографа содержат тексты, написанные письмом сиддхам (сиддхаматрика) (о письме сиддхам см.: Маранджян, 2009, с. 135–147; Salomon, 1998, с. 39–40; Vasishtha, 2001, с. 139–142). Письмо сиддхам как поздняя форма письма гупта возникло приблизительно во второй половине VI в. в северной части Индии (илл. 4) и просуществовало до второй половины X в., постепенно переходя в деванагари. Затем сиддхам стало активно использоваться как декоративное письмо в Китае и, позднее, в Японии для записи буддийских текстов преимущественно тантрического характера, а именно — заклинаний-дхарани.

Отличительной особенностью письма сиддхам является «заостренный» характер написания акшар (отчего сиддхаматрика и получила название «остроугольный шрифт»), что особенно проявляется при написании нижней правой части акшары; также написание акшар письмом сиддхам отличает клиновидная, треугольной формы, верхняя часть акшары, напоминающая головку гвоздя. Необходимо отметить, что уже на самой ранней стадии развития сиддхам отчетливо намечается тенденция к каллиграфическому стилю написания (илл. 5).

Характерной чертой письма сиддхам также можно назвать написание гласных ‘i’ (илл. 6) и ‘ī’ (илл. 7) в сочетании с различными согласными. Например, линии, используемые для обозначения обеих гласных, вытянуты вниз настолько, что практически равны по длине, а иногда превышают, согласным, к которым присоединены, являя собой прообраз вертикальных линий для обозначения ‘i’ и ‘ī’ в письме деванагари.

Также в сиддхаматрике мы можем видеть ряд кардинальных изменений в написании тех или иных акшар. Модификации, например, подверглись акшары с ‘ya’ и ‘ka’: первая стала двусоставной (илл. 8), вторая обрела петлю (илл. 9); и та и другая акшары также являются прообразами акшар деванагари. Сходную картину мы наблюдаем при рассмотрении акшар с ‘g-’, ‘l-’, ‘n-’, ‘m-’, ‘r-’ и др. Однако ряд акшар, например начинающиеся с ‘v-’, ‘t-’, ‘c-’, ‘ś-’, ‘dh-’, ‘bh-’ и др., сохраняют преемственность с брахми.



Илл. 10.

Печать на последнем листе ксилографа SI 6564

Необходимо отдельно остановиться на рассмотрении пагинации, имеющейся в каждом ксилографе в зоне *байкоу*. Так, ксилограф SI 6563 имеет следующую пагинацию: листы 3–20, 24–27, 35–42, ксилограф SI 6564 — листы 10–12, 32–34 и половина листа, приблизительную пагинацию которого на данный момент установить не представляется возможным. Таким образом, если предположить, что мы имеем дело с двумя разными книгами-кодексами, то очевидно, что SI 6563 обладает большей сохранностью, хотя, бесспорно, лакуны в обоих случаях весьма существенны.

Датировка ксилографов представляет определенную проблему, поскольку ни один из рассмотренных аспектов стандартного описания ксилографа не может быть принят в качестве достаточного аргумента. Во-первых, тип брошюровки ксилографов — «книга-бабочка» — появился в сунском Китае, временные рамки которого — X–XIII вв., период существования тангутского государства — XI–XIII вв. Принцип ксилографирования нивелирует попытку датировать текст, основываясь на отличительных чертах шрифта, поскольку доска с вырезанным на ней текстом может храниться веками и воспроизводить шрифт, давно вышедший из активного употребления.

Возможно, решить вопрос с датировкой ксилографов помогла бы печать, сохранившаяся на последнем листе SI 6564 (илл. 10), однако на сегодняшний момент разобрать изображенное на ней не представляется возможным.

Что до содержания текстов обоих ксилографов, то они, вне всякого сомнения, представляют собой сборники различных заклинаний-дхарани.

Так, SI 6563 содержит:

1. Достаточно пространный фрагмент текста *Mahāpratisarā-vidyā-gājī* («Владычица [сакрального] знания, [именуемая] „Великая заступница“»), посвященный одной из пяти женских ипостасей бодхисаттв — Махапратисаре, центральному божеству культа Панчаракша («Пяти защит») (л. 3–20, 24–27).

2. Дхарани, посвященную будде Акшобхье («Непоколебимый»); полное название — *Ārya-sarvakarmavaraṇa-śiṣodhani-nāma-dhāraṇī* («Заклинание, именуемое „Полное освобождение от всех кармических преград“») (л. 35).

3. *Munīndra-hṛdaya-mantraḥ* («Мантра, [раскрывающая суть (сердце)] Индры [среди] мудрецов», т.е. Шакьямуни) (л. 35–36).

4. *Nīlakaṇṭha-dhāraṇī* («Заклинание, [обращенное к] „Синешеему“¹), другое название — *Mahākaruṇā-dhāraṇī* («Заклинание Великого сострадания»), дхарани, посвященная бодхисаттве Авалокитешваре (л. 36–41).

¹ «Синешей» (*nīlakaṇṭha*) — эпитет Шивы, относящийся к сюжету индийской мифологии о пахтании Молочного океана, когда на поверхность поднялся яд халахала (*halāhala*), грозивший гибелью божествам. Шива, исполнившись состраданием к небожителям, отважился выпить этот яд, отчего его шея посинела.



Илл. 11.

Вероятно, сокращенное название сборника дхарани SI 6564

5. Фрагмент текста *Uṣṇīṣa-vijaya-dhāraṇī* («Заклинание, [обращенное к] „Венценосной Победительнице“») (л. 41–42).

Касательно ксилографа SI 6564 на данный момент уверенно можно идентифицировать лишь три фрагмента:

1. Фрагмент заклинания, посвященного вышеупомянутой Махапратисаре, — *Mahāpratisarā-vidyā-dhāraṇī* (л. 10–12, 32).

2. Неатрибутированный текст, посвященный бодхисаттве Авалокитешваре, фрагмент которого совпадает с зачином Нилакантха-дхарани (л. 32–34).

3. Фрагмент, возможно, краткой заклинательной формулы, посвященной Ситатапатре (*Sitātapatrā*) — так называемой «Белозонтичной Таре» (лист без пагинации).

Примечательно, что заглавие каждого текста передано на китайском языке. Так, в SI 6563 первое название на китайском, которое мы встречаем, — 淨法界呪 — можно перевести как «Дхарани мира чистых дхарм» (*Цзин фа цзе чжоу*), данная дхарани заключается лишь в двух слогах-биджах: *om raṃ*. Следующая за этим защитная формула, посвященная будде Акшобхье, предворяется заглавием на китайском — 淨除業障, — переводимом как «Искоренение преград кармы» (*Цзинчу ечжан*); бесспорно, имеется в виду *Ārya-sarvakarmavarāṇa-viśodhani-nāma-dhāraṇī* («Заклинание, именуемое „Полное освобождение от всех кармических преград“»). Третье заглавие на китайском — это 釋迦心呪 (*Шицзя синь чжоу*, «Заклинание, [раскрывающее] суть (сердце) Шакьямуни») — так называется Муиндра-хридая-мантра. Для обозначения Нилакантха-дхарани в тексте ксилографа используется название 大悲摠持 (*Дабэй цзунчи*, «Дхарани Великого сострадания»). Завершает сборник защитных формул, представленных в SI 6563, Ушниша-виджая-дхарани, чье название на китайском звучит как 尊勝呪 (*Цзуньшэн чжоу*). Необходимо отметить, что китайские названия читаются сверху вниз, но так же, как и сам текст на сиддхам, слева направо, вопреки правилам.

Ксилограф SI 6564 ввиду незначительности объема обладает лишь двумя названиями разделов на китайском. Первое название, которое мы здесь встречаем, — это *Фа шэли* (санскр. *Dharma-śāstra* — «Тело дхармы»), что, вероятно, указывает на основополагающее значение текста, следующего за этим названием, для буддийской традиции, распространенной в государстве Си Ся. На листе № 34 в зоне *байкоу* присутствует, по-видимому, сокращенное название сборника (Кычанов, 1988, с. 391) (илл. 11). Однако прочтение второго иероглифа вызывает определенные трудности, по всей видимости, из-за того, что сам знак является сокращенным. Рискнем предположить, что «проблемный знак» является иероглифом 獲 (*хо* — «обретение»). Таким образом, название сборника SI 6564 звучит как 宝获閣呪 (*Бао хо гэ чжоу* — «Дхарани павильона Драгоценного обретения»). В самом конце ксилографа мы встречаем название на китайском 白伞盖呪 (*Бай саньгай чжоу* — «Дхарани Белого зонта»), что, безусловно, указывает, что последующий текст посвящен Ситатапатре.

Необходимо упомянуть, что все упомянутые заклинания — дхарани и мантры — занимали важное место в религиозной и социальной жизни тангутского государства. Так, Е.И. Кычанов перечисляет буддийские тексты, серьезное ознакомление с которыми являлось необходимым требованием, предъявляемым к претендентам на ту или иную государственную должность. Среди них Кычанов называет «Главу о пуса Гуаньинь» (речь о тексте, посвященном бодхисаттве Авалокитешваре, которому также посвящена Нилакантха-дхарани), «Всепобеждающую [дхарани] о макушке Будды» (бесспорно, речь об Ушниша-виджая-дхарани), «Славословие Шакьямуни» (скорее всего, это Мунидра-хридая-мантра) (Кычанов, 2008, с. 625).

Итак, в нашем распоряжении имеются два ксилографа небольшого размера, выполненные в виде «книг-бабочек» и содержащие ряд широко известных в Си Ся дхарани и мантр, записанных письмом сиддам, получившим распространение в регионах Центральной Азии и Дальнего Востока как письмо буддийской тантрической традиции.

Во-первых, наличие книгопечатания (ксилографирования), бесспорно, свидетельствует о насущной необходимости в больших объемах печатной продукции для самого широкого распространения. И, как указывает К.К. Флуг, тиражирование в Си Ся буддийской литературы «производилось в весьма значительных размерах» (Флуг, 1959, с. 74). Печатание буддийских текстов в больших количествах было обусловлено широко распространенной в тангутском государстве практикой бесплатной раздачи ксилографов чиновникам разного ранга и простолюдинам (Кычанов, 2008, с. 461), что, безусловно, способствовало распространению и укреплению позиций буддизма как государственной идеологии Си Ся.

Однако в нашем случае данное обстоятельство не действует, поскольку прежде всего подобного рода акции проводились с переводными текстами, а письмо сиддам, не известное широким слоям населения тангутского государства, оставалось, как нам кажется, письменностью ученого монашества, знакомого как с китайской письменностью, так и с письменным наследием Индии. Мы полагаем, что наличие китайских названий санскритских мантр и дхарани свидетельствует в данном конкретном случае о сильном влиянии китайской традиции на тантрическое направление в буддизме Си Ся. То есть языками тангутской буддийской учености выступали китайский и отчасти, что касается заклинательных формул, санскрит.

Во-вторых, тип брошюровки, удобный для чтения, а также малый формат ксилографов наводят на мысль, что данные сборники предназначались либо для проповедников, либо для учеников, обучавшихся в стенах монастырей. Таким образом, мы имеем дело со своего рода дидактическими сборниками дхарани и мантр, занимав-

шими видное место в буддийской традиции государства Си Ся. Печатный (в отличие от рукописного) способ их тиражирования свидетельствует, в свою очередь, о весьма широком распространении тантрических текстов на территории проживания тангутов.

Список литературы

- Воробьева-Десятовская М.И.* Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. СПб.: Издательство А. Голода, 2011.
- Кычанов Е.И.* История тангутского государства. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008.
- Кычанов Е.И.* Тангутская рукописная книга (вторая половина XII — первая четверть XIII в.) // Рукописная книга в культуре народов Востока (Очерки). Книга вторая. М.: ГРВЛ. 1988. С. 373–422.
- Маранджян К.Г.* Письменность «Сиддхам» // Японская мозаика: сборник статей памяти профессора В.Н. Горегляда / Сост. А.М. Кабанов, К.Г. Маранджян. СПб.: Гиперион, 2009. С. 135–147.
- Флуг К.К.* История китайской печатной книги сунской эпохи X–XIII вв. М.–Л.: Издательство Академии наук СССР, 1959.
- Ojha G.H.* *Bhāratīya Prācīna Lipimālā (The Palaeography of India)*. 2nd ed. Jaipur, 1996.
- Salomon R.* *Indian Epigraphy*. N. Y.–Oxf.: Oxford University Press, 1998.
- Vasishtha R.K.* *Brāhmī Script. Its Palaeography (From Third Century of A.D. to Sixth Century of A.D.)*. Delhi, 2001.

Summary

S.H. Shomakhmadov

Xylographs in the Siddham Script at the IOM Collection

The article begins the study of two block prints that were found by Pyotr K. Kozlov in Khara-Khoto during the Mongol-Sichuan expedition (1907–1909). A paleographic description with a brief overview of features of the Siddham script and a general analysis of the content of both xylographs' texts are given. Suggestions as to the date and functional purpose of the block prints are given.

С.Г. Елисеев

**Русско-японские отношения и
желательность русско-японского союза**

Подготовка к публикации, введение и комментарии
А.А. Борисовой и С.И. Марахоновой

Работа «Русско-японские отношения и желательность русско-японского союза» хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН (АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 1). Она была написана осенью 1916 г. и посвящена подписанию в Петрограде русско-японского договора 20 июня/3 июля 1916 г. Доклад Елисеева базируется в основном на информации японской прессы и отражает настроения в японском обществе накануне и после подписания договора. Елисеев рассматривает многолетние отношения между Россией и Японией и представляет собственную оценку договора исходя из доступных для него сведений.

Ключевые слова: С.Г. Елисеев, русско-японский договор 1916 г., архивы.

Рукопись С.Г. Елисеева «Русско-японские отношения и желательность русско-японского союза» хранится в его личном фонде в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН. Документы Елисеева, по-видимому, были переданы Азиатскому музею кем-то из его родственников после бегства ученого из России в сентябре 1920 г. Эта работа, на первый взгляд представляющая собой статью, на самом деле черновик доклада, о чем говорит сам автор. Очевидно, Елисеев готовил свой доклад очень обстоятельно, рукопись изобилует зачеркиваниями и приписками на полях и на обороте, в частности по-японски. Работа состоит из 32 листов формата 27×21,5 см и написана ручкой.

Доклад С.Г. Елисеева посвящен сложной и актуальной и в настоящее время теме заключения русско-японского договора 1916 г. Подписание этого договора ознаменовало новый этап в развитии русско-японских отношений. Фаза взаимного недоверия и противостояния, высшей точкой которых явилась русско-японская война 1904–1905 гг., была наконец пройдена, и перед двумя странами открывались новые перспективы уже в качестве союзников, однако возможному дальнейшему укреплению и развитию отношений между ними помешали события в России 1917 г. Работа представляет собой исторический обзор русско-японских отношений с конца XIX в. по 1916 г., т.е. до заключения русско-японского договора.

В российской исторической науке тема русско-японских отношений в начале XX в. до сих пор является раскрытой не полностью. Работа Елисеева актуальна и сейчас. В ней внимательно рассматривается ситуация в Японии до заключения договора. Акцент сделан именно на том, каким образом Япония пришла к необходимости подписания договора с Российской империей. Представлены точки зрения известных япон-

ских политиков, ученых, журналистов, опубликованные в таких крупных изданиях, как «Нихон оёби Нихондзин»¹, «Тайё»² и др.

Елисеев анализирует настроения японского общества до и после русско-японской войны. При этом большое внимание уделяется и международной ситуации. Акцент опять же сделан на том, какое влияние она оказывала на Японию. Говорится о зарождении русско-японских отношений, упомянуты миссия Резанова, инцидент с Хвостовым и Давыдовым, пленение Головнина, наконец, подписание Симодского трактата и установление дипломатических отношений. Не обойдены вниманием и другие страны. Так, автор внимательно рассматривает отношение Японии к Китаю и ее постоянное стремление завладеть как можно большими территориями (при этом приводится точка зрения японской стороны), говорится об англо-японском союзе, о позиции Японии в Первой мировой войне, об отношениях Японии с Германией и США, которые не приветствовали готовящееся заключение русско-японского договора.

С.Г. Елисеев также предпринял попытку проанализировать русско-японский договор. Однако ему была доступна основная — опубликованная — часть договора. Россия и Япония договорились не участвовать ни в каком соглашении, направленном друг против друга, и оказывать друг другу поддержку в охране их интересов на Дальнем Востоке. В секретной части договора, которая стала известна в России лишь после Октябрьской революции, говорилось только о действиях России и Японии в Китае, направленных против других держав. Елисееву же была доступна информация японской прессы, относящаяся не к самому договору, а к переговорному процессу. Все указанные требования были предъявлены японской стороной во время переговоров, но не были удовлетворены. На основании этой информации автор доклада приходит к выводу, что данный договор был более выгоден японской стороне, нежели русской. Такая неравномерная выгода заметна в пунктах о рыбном промысле, освоении дальневосточного региона, передаче Японии всей южной ветки КВЖД и в части, касающейся отношений с Китаем. По мнению Елисеева, после заключения договора «руки Японии в Китае были развязаны», но зато «Россия восстановила Китай против себя».

В целом оценка Елисеевым договора 1916 г., а правильное, его отражения в японской прессе, является отрицательной. Автор отнюдь не идеализирует русско-японские отношения, говоря о довольно негативном отношении японцев к России вообще и к русским в частности. В настоящее же время такие известные ученые, как, например, В.Э. Молодяков, напротив, называют описываемый период «золотым веком» русско-японских отношений.

Благодаря личным замечаниям автора доклад Елисеева становится особенно интересным в качестве не только критического обзора, но и важного исторического источника. С.Г. Елисеев был современником описываемых событий, поэтому не понаслышке знал общественное мнение и настроения не только в России, но и в Японии, так как шесть лет провел в этой стране, а три летних месяца 1916 г. находился там в научной командировке. Он готовил работу довольно продолжительное время — в ходе подготовки русско-японского соглашения и после его подписания. Доклад был прочитан 5 декабря 1916 г. на заседании японского отдела Императорского общества востоковедения.

Таким образом, работа С.Г. Елисеева, будучи одной из первых работ в отечественном японоведении о русско-японском договоре 1916 г., актуальна и сегодня. Приве-

¹ Журнал «Нихон оёби Нихондзин» («Япония и японцы») выпускался с 1906 г. как печатный орган политической группы Сэйкёся. Издавался до 1945 г.

² «Тайё» — первый общеяпонский журнал. Выпускался с 1895 по 1928 г.

денные высказывания японских ученых, политиков и других позволяют представить достаточно полную картину мнений, бытующих в Японии в описываемый период, и проследить изменение отношения японцев к России под влиянием сложной международной обстановки. Данная статья может быть полезна как для изучения русско-японских отношений, так и для исследования международной ситуации в начале XX в. в целом.

Текст приводится в современной орфографии и пунктуации. В квадратных скобках помещены примечания публикаторов и восстановления авторского текста. Переводы японских текстов набраны курсивом. В текст не вошли авторские зачеркивания.

С.Г. Елисеев

**Русско-японские отношения и желательность
русско-японского союза**

АВ. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 1

Л. 1. Весной я снова, после двухлетнего перерыва уезжал с сибирским экспрессом в Японию. Уезжал с целым роем дум и ожиданий. Что принесет это лето России? Заклучит ли Россия с Японией союз и какой это будет союз? Японские журналы и газеты, которые уже доводилось читать за время войны, говорили о возможности союза России с Японией и предлагали разные условия, проекты и планы.

Поездка Великого князя Георгия Михайловича³ вместе с Григ[орием] Алекс[андровичем] Козаковым⁴, заведующим IV политич[еским] Отд[елением] МИД, затем речь Сазонов[а]⁵ в Думе 22 февраля, где было сказано, что русско-японские отношения великолепны и оба государства сближаются и что этому немало способствовала поездка Вел[икого] Кн[язя]. Все это ясно указывало, что вскоре должен наступить момент, который ясно определит наши отношения с Японией. Я его ждал и прожил в Японии. Но пока я ехал по скучным равнинам Сибири, и перед моими глазами бежали жалкие обгорелые остатки прежних лесов, мне вспоминалось все то, что пришлось пережить мне за 6 лет в Японии и призадуматься над тем историческим путем, который совершают русско-японские отношения двух старых соседей.

Л. 2. Русско-японские отношения и желательность русско-японского союза.

В мою бытность в Японии японцы мне часто говорили: «Вы, русские, совсем не похожи на других иностранцев-европейцев. Европейцы поступают согласно известным принципам, а вы согласно чувству. До войны вы нас презирали, даже не зная нас, а после войны стали к нам доброжелательны, тоже, собственно говоря, не узнав нас. Правда, и мы вас мало знаем, но вы нас еще меньше. Действительно, до войны широкие круги публики и правительство относились к японцам свысока и только после войны, когда мы были побиты, стали относиться к японцам доброжелательно. А теперь в европейской России и в особенности в Петрограде готовы сделать для

³ Георгий Михайлович Романов, великий князь (1863–1919), в 1915–1916 гг. ездил с особой миссией в Японию — поздравить японского императора Ёсихито со вступлением на престол, а также «поблагодарить за помощь, оказываемую Японией России с начала войны в Европе» (Пестушко, 2007, с. 96).

⁴ Козаков Григорий Александрович (1869–1918) — первый после русско-японской войны официальный российский представитель в Японии. С 1910 г. начальник IV политического (Дальневосточного) отдела МИД. В январе–феврале 1916 г. провел ряд консультаций с японскими государственными и политическими деятелями (Молодяков, 2006, с. 74).

⁵ Сазонов Сергей Дмитриевич (1860–1927) — русский дипломат, государственный деятель.

японцев всё. Дальневосточная окраина, которая присмотрелась и знает японцев, относится к ним несколько иначе. Но, к сожалению, это неважно для поступательного хода нашей политики, т.к. в России все исходит из Петрограда.

Л. 2об. Постараемся проследить, как возникли наши сношения с д[альне]в[осточной] соседкой, как мы относились к ней, как японцы — к нам, и как, несмотря на войну, бывшую более 10 лет назад, мы теперь стали союзниками и заключили русско-японское соглашение.

Л. 3 (продолжение). Японцы до самого последнего времени относились к России очень и очень недружелюбно. Вражда Японии к России очень стара, и русское правительство своими поступками по отношению к Японии давало нишу для поддержания этой вражды.

Еще до реставрации 1868 г. при сёгунах из дома Токугава русские казаки иногда приезжали на остров Эдзо⁶ и опустошали деревни и сёла. Об этом доносил своему правительству местный даймё, конечно, отзываясь о русских далеко не лестно. Скучные сведения о России, которые японцы получали от голландцев, говорили им только, что Россия очень велика и сильна, и это еще больше усиливало страх и неприязнь к России. Японцы боялись агрессивных действий со стороны России и отнеслись очень недружелюбно к русскому послу Резанову⁷, который вместе с Крузенштерном⁸ приехал в Японию в 1804 г.

Л. 4. Переговоры его не увенчались успехом⁹. В 1806 г. лейтенант Хвостов и Давыдов сделали набег на Южный Сахалин, принадлежавший тогда японцам¹⁰. Этот набег еще сильнее восстановил японцев против русских, и когда капитан Головнин¹¹ в 1811 г. прибыл в Кунашири¹², то его арестовали и свели к даймё Мацумаэ, у которого он провел два года в плену¹³.

⁶ Остров Хоккайдо.

⁷ Резанов Николай Петрович (1764–1807) — российский государственный деятель, почетный член Петербургской академии наук, один из основателей Российско-американской компании (БСЭ. Т. 21, 1975, с. 579).

⁸ Крузенштерн Иван Федорович (1770–1846) — адмирал, первый русский кругосветный мореплаватель, ученый, писатель, почетный член Петербургской академии наук (БРЭ. Т. 16, 2010, с. 124).

⁹ Речь идет о посольстве в Японию Н.П. Резанова в 1804 г. Продлившись более полугода, переговоры окончились безрезультатно. Русским кораблям было запрещено приходить в Японию, а японцев, потерпевших кораблекрушение в российских водах, было велено возвращать через голландцев в Европе (Черевко, 1999, с. 157).

¹⁰ Руководители следующей экспедиции в Японию — Н.А. Хвостов и Г.И. Давыдов имели секретное поручение Резанова осмотреть Южные Курильские острова на предмет проникновения туда японцев, а также взять в плен несколько знатных японцев, чтобы убедить во взаимной выгоде торговли с Россией и затем повлиять через них на отношение к этому японских властей. Вскоре, однако, Резанов отказался от этой инструкции, но Хвостов не понял его. Таким образом, в 1806–1807 гг. Хвостов и Давыдов по своему усмотрению совершали неоднократные нападения на Южный Сахалин и Итуруп, где брали в плен японцев и громили японские фактории (Черевко, 1999, с. 161, 167).

¹¹ Головнин Василий Михайлович (1776–1831) — российский мореплаватель, вице-адмирал, член-корреспондент Петербургской академии наук. Окончил морской корпус. Совершил два кругосветных путешествия (БРЭ. Т. 7, 2007, с. 342).

¹² Остров Кунашир.

¹³ 11 июня 1811 г. В.М. Головнин с группой моряков был захвачен японцами на южном побережье острова Кунашир во время экспедиции для описания Южных Курильских островов. Японцы полагали, что Головнин прибыл с теми же целями, что и Хвостов. После допроса в г. Хакодате Головнина и его спутников в сентябре 1811 г. доставили в г. Мацумаэ, где они содержались под арестом более двух лет. После освобождения губернатор Мацумаэ передал Головнину письмо, согласно которому русские не должны больше приходить к японским берегам с целью торговли (Россия и Восток, 2000, с. 398).

Подозрительно отнеслись японцы и к князю Путятину¹⁴, который прибыл в Нагасаки в 1853 г., но боялись его оскорбить, чтоб не создать себе сильного врага. (日露提携具体的促進 大庭景秋。日本及び日本人。大正5年一月十五日、*стр. 40, цитата из 渡辺修二郎氏編「阿部正弘事績」の一節。川路聖謨日記中の一節。Конкретные меры по японо-русскому сотрудничеству. Ооноива Кагэаки. Япония и японцы. 5-й год Тайсё, 15 января, стр. 40, цитата из произведения господина Ватанабэ Сюдзиро «Деяния Абэ Масахиросы» — выдержка из произведения. Часть из дневника Кавадзи Тосиакира.) Миссия Путятин удавалась: он заключил в Симода в 1855 г. договор с сёгуном¹⁵. Затем по Конвенции 18 марта 1867 г. Россия получила от Японии южную часть Сахалина в обмен на южнокурильские острова¹⁶. Япония согласилась на этот обмен, но в душе сохранила еще большую злобу к России¹⁷.*

Л. 3об. Наше стремление на Восток, наше желание иметь незамерзающий порт на Востоке, так как мы не могли получить свободного прохода через Дарданеллы, все это сильно тревожило японцев. Мы тоже ничем не были к ним расположены и, видя их быстрое усиление и желание захватить Корею и Ляодун, питали вражду. В 1895 г. в совещании под председательством министр[а] иностр[анных] дел Лобанов[а]-Ростовского¹⁸ Витте¹⁹ заявил, что «русскому правительству никоим образом нельзя допустить Японию на Ляодунский полуостров, так как, в случае упрочения ее здесь, она, несомненно, со временем подчинит своему влиянию всю Маньчжурию и явится тогда для нас крайне нежелательным и неудобным соседом» (Глинский, 24 стр.)²⁰.

Л. 4 (продолжение). После Японо-китайской войны 1895[г.]²¹ Германия, Россия и Франция посоветовали Японии отдать Китаю Ляодунский полуостров, чтоб не нарушить неприкосновенности территорий Китая. Япония отдала завоеванные земли обратно, а через несколько времени Россия заняла Ляодунский полуостров и стала искать себе укрепленную базу. Япония молча

¹⁴ Путятин Ефим (Евфимий) Васильевич (1804–1883) — русский государственный деятель, мореплаватель и дипломат, граф, адмирал, генерал-адъютант (БСЭ. Т. 21, 1975, с. 242–243).

¹⁵ Глава русской делегации Е.В. Путятин прибыл в Японию в 1853 г. с целью подписания договора с японцами относительно торговли и прояснения статуса Сахалина и Курильских островов. 26 января (7 февраля) 1855 г. в г. Симода был заключен первый русско-японский договор о торговле и дружбе. Устанавливались дипломатические отношения между странами, первая дипмиссия была открыта в г. Хакодате. Русские корабли допускались в порты Хакодате, Нагасаки и Симода, где разрешались торговые сделки. Остров Сахалин остался не разделенным между Россией и Японией, которые владели им совместно. Граница по Курильской гряде прошла между островами Уруп и Итуруп (Файнберг, 1960, с. 168–169).

¹⁶ Здесь автор смешивает результаты Конвенции 1867 г. и Петербургского договора 1875 г. На переговорах в Петербурге в 1867 г. были подписаны «Временные правила об острове Сахалин». Сахалин получил статус «совместного владения». В 1875 г. в Петербурге был заключен русско-японский договор, согласно которому Россия в обмен на Южный Сахалин отдавала Курильские острова севернее острова Итуруп. Таким образом, Россия получала права на весь Сахалин, а Япония — на все целиком Курильские острова (Строева, 2010, с. 14).

¹⁷ Среди противников Петербургского договора 1875 г. в Японии преобладали две основные точки зрения: была уступлена своя территория взамен на другую свою же территорию; переданные Японии Россией Курильские острова являются слишком малой компенсацией южной части Сахалина (Строева, 2010, с. 18).

¹⁸ Лобанов-Ростовский Алексей Борисович (1824–1896) — князь, русский дипломат, государственный деятель (БСЭ. Т. 14, 1973, с. 585).

¹⁹ Витте Сергей Юльевич (1849–1915) — граф, государственный деятель, почетный член Петербургской академии наук. В 1893–1903 гг. — министр финансов. Выступал за постепенное и мирное установление экономического контроля над Маньчжурией (БРЭ. Т. 5, 2006, с. 404–405).

²⁰ Речь идет о работе: [Глинский Б.Б. (ред.)] «Пролог русско-японской войны. Материалы из архива графа С.Ю. Витте». Пг., 1916, VII.

²¹ Война между Японией и Китаем из-за Кореи, закончившаяся поражением Китая и заключением Симоносекского мирного договора.

Л. 5. снесла это оскорбление, но затаила ненависть против России и стала готовиться к войне.

Л. 4об. Но, конечно, было желание сначала все уладить миром. В 1896 г. в Москве²² маршал Ямагата²³ предлагал нам разделить сферу экономических влияний в Корее, но мы хотели другого, мы желали образовать в Корее заслон, имеющий военное значение. Но мы этого не хотели и не сговорились. Договор 1898 г.²⁴ Преимущество Японии.

После боксерского восстания²⁵, бывшего в 1900 г., мы ввели свои войска в Маньчжурию, что сильно обеспокоило японцев. Войска эти мы обещались через некоторое время вывести, но пропускали все сроки и не выводили²⁶, наоборот, начали укрепляться на Ляодуне и учредили в 1901 г. 30 июля наместничество на Д[альнем] В[остоке]²⁷. Все это беспокоило японцев, а наше

Л. 5 (продолжение). отношение к Японии в Корее и желание играть первую роль еще больше убеждали японцев, что миром с Россией не поладить. Русское правительство не желало видеть, что оно оскорбляет Японию, и вело себя по-прежнему заносчиво, чувствуя себя хозяином в Маньчжурии и желая стать им и в Корее.

Старая вражда к России усиливалась. Среди интеллигенции, читавшей английские книги о России и узнававшей из них, что в России нет парламента, что русский деспотизм подавляет все народности, обращается жестоко с евреями и, несмотря на свою внутреннюю отсталость, стремится вести империалистическую политику. Все это вызывало в японцах неприязнь, когда они сравнивали себя с Россией. У них парламента,

Л. 6. равноправие всех граждан перед законом, отменены все ограничения, которые раньше существовали для эта порт[?], и такая страна, как Россия, относится к ним пренебрежительно и не хочет признать японцев равными.

²² 28 мая (9 июня) 1896 г. был подписан Московский протокол между Россией и Японией, который устанавливал юридическое равенство России и Японии в отношениях с Кореей и их обязанность не предпринимать какие-либо действия без предварительного согласования между собой (Дипломатический словарь. Т. II, 1985, с. 150).

²³ Ямагата Аритомо (1838–1922) — князь, японский военный и политический деятель, маршал Японии. Входил в состав гэнро (девяти неофициальных советников императора) (БСЭ. Т. 30, с. 500).

²⁴ Речь идет о подписании Токийского протокола 13(25) апреля 1898 г. между Россией и Японией о Корее. Россия и Япония подтвердили признание полной независимости Кореи и обязались воздерживаться от вмешательства в ее внутренние дела. В случае обращения Кореи за советом и помощью к одной из сторон они договорились не принимать никаких мер к назначению военных инструкторов и финансовых советников без предварительного взаимного соглашения. Это означало уступку со стороны России, так как в Корее в это время находились русские советники (Дипломатический словарь. Т. II, 1985, с. 470).

²⁵ В 1899–1901 гг. в Восточном, Северном и Северо-Восточном Китае происходили массовые вооруженные выступления крестьян, направленные против засилья иностранцев. Инициатором восстания было тайное общество Ихэцюань. Поскольку в название общества входил иероглиф «цюань» (кулак), на Западе восстание называли «боксерским». В 1901 г. восстание ихэтуаней было в основном разгромлено. Китайское правительство подписало с союзными государствами «Заключительный протокол» 1901 г., который еще сильнее ограничил суверенитет Китая и обязал его выплатить контрибуцию (БРЭ. Т. 12, 2008, с. 242).

²⁶ В конце марта 1902 г. было подписано русско-китайское соглашение, по которому Россия обязалась в течение 18 месяцев вывести свои войска из Маньчжурии. Однако войска выведены не были (Очерки новой истории, 1958, с. 382, 390).

²⁷ Дата указана Елисеевым некорректно. Наместничество Дальнего Востока (со штаб-квартирой в Порт-Артуре) было образовано — указом Николая II от 30 июля/12 августа 1903 г. — из Приамурского генерал-губернаторства и Квантунской области (Энциклопедический словарь. Дополнит. т. II, 1906, с. 238).

Военная партия и во главе ее Ямагата, Кацура²⁸ и Тэраути²⁹ готовили войну с Россией, они ясно сознавали, что Японии нужен союзник, который мог бы дать деньги для ведения войны. Небольшая часть общества не хотела войны. Князь Ито³⁰, стоявший во главе этого течения, считал, что все можно уладить миром и что можно сговориться с Россией относительно дальневосточных вопросов. Князь Ито 1901 г. 10 ноября приехал в Петербург, чтоб уладить дело с Россией и попытаться достигнуть соглашения. Но этого не хотела военная партия, и пока князь Ито ехал через Америку в Россию, японский посол граф Хаяси³¹ вел переговоры с английским правительством, которое, чувствуя усиление влияния России в Китае и Корее, охотно пошло навстречу японскому правительству. Ито ничего не добился в Петербурге и через Берлин поехал в Японию.

Л. 5об. 17/30 января 1902[г.] был заключен англо-японский союз³². В это же время усиливается деятельность А.М. Безобразова³³, и концессионное дело на Ялу³⁴ принимает все более и более агрессивный характер. Несмотря на несогласие многих министров, А.М. Безобразов, ставший уже статс-секретарем, и, по словам Витте, «пользовавшийся в то время особым влиянием», вместе с Плеве³⁵, который был совершенно незнаком с делами Д[альнего] Вост[ока], ведут все более и более агрессивную политику, которая уже сильно беспокоит Японию. Но все-таки японское правительство пытается сговориться с русск[им] правит[ельством] о Корее, и

²⁸ Кацура Таро (1848–1913) — японский военный и государственный деятель, князь. В 1901–1906, 1908–1911, 1912–1913 гг. возглавил правительство, в 1908–1911 гг. занимал одновременно пост министра финансов; в 1912 г. — гэнро, министр императорского двора и лорд-хранитель печати (БРЭ. Т. 13, 2009, с. 393).

²⁹ Тэраути Масатакэ (1852–1919) — японский военный и государственный деятель, маршал. В 1902–1911 гг. — военный министр. Возглавил подготовку и проведение русско-японской войны. В 1910–1916 гг. — генерал-губернатор Кореи. В 1916–1918. — премьер-министр Японии (СИЭ. Т. 4, 1973, с. 618).

³⁰ Ито Хиробуми (1841–1909) — князь, японский государственный деятель, политик и дипломат. Четыре раза возглавлял кабинет министров Японии: 1885–1888, 1892–1896, 1898, 1900–1901 гг. С 1889 г. являлся членом гэнро (Дипломатический словарь. Т. I, 1984, с. 421).

³¹ Хаяси Тадасу (1850–1913) — японский дипломат, в 1897–1898 гг. — чрезвычайный и полномочный посланник Японии в России, затем посол в Англии. В 1906–1908 гг. — министр иностранных дел Японии (Молодяков, 2005, с. 346).

³² Договор предусматривал нейтралитет одного из союзных государств в случае войны другого с какой-либо державой и военную помощь другому союзнику, если к его противнику присоединится одно или более государств. Он гарантировал «специальные интересы» Англии в Китае, а Японии — в Корее и Китае и право союзников на вмешательство, если их «специальным интересам» будет угрожать какая-либо опасность из-за «беспорядков» внутри этих стран или опасность извне (Молодяков, Молодякова, Маркаръян, 2007, с. 15–17; Дипломатический словарь. Т. I, 1984, с. 78–79).

³³ Безобразов Александр Михайлович (1855–1931) — российский государственный деятель. С 1896 г. доказывал императору Николаю II необходимость проведения мирного присоединения Кореи, используя для этого организуемые там российские коммерческие предприятия (БРЭ. Т. 3, 2005, с. 169–170).

³⁴ Ялу — река на границе Китая и Кореи. Агрессивная политика российской стороны в процессе освоения лесных концессий на Ялу стала одной из причин русско-японской войны. Безобразов и его группировка проводили активную политику на Корейском полуострове, противоречившую миролюбивой политике Витте–Ламздорфа–Куропаткина. В 1898 г. они выкупили у купца Ю. Бринера лесные концессии на Ялу и в 1901 г. создали Восточноазиатскую компанию, которая контролировала не только экономику, но и политику Кореи. Для охраны фронтовой линии под видом «лесной охраны» вдоль маньчжурского берега Ялу был размещен отряд русских войск. Под влиянием группы Безобразова произошла кардинальная смена правительственного курса в отношении Кореи и Маньчжурии. Россия решила удержать за собой Маньчжурию, не выводя оттуда свои войска; не допустить в Маньчжурию иностранцев и их капиталы; под видом обеспечения безопасности укрепиться в Корее. Правительство Кореи считало, что деятельность этого товарищества носит военно-политический характер (Пак Чон Хё, 1997, с. 80–120).

³⁵ Плеве Вячеслав Константинович (1846–1904) — российский государственный деятель. С 1902 г. — министр внутренних дел и шеф жандармов (БСЭ. Т. 20, 1975, с. 21).

Л. 4об. посол Курино 30 июня 1903 г. делает предложение о заключении соглашения относительно Кореи³⁶. Но русск[ое] правит[ельство] неохотно шло и тянуло переговоры, так как Безобразов и его приверженцы доказывали, что мы должны быть хозяевами Д[альнего] В[остока] и что всякая уступка будет истолкована как слабость.

Военная партия, видя, что переговоры ни к чему не приводят, 24.1.1904 нападает на наш флот, и начинается война³⁷.

В 1904 г. началась война с Японией, окончившаяся Портсмутским миром³⁸.

Л. 6об. Японская пресса говорила, что Япония получит пол-Маньчжурии, всю Корею, весь Сахалин, полное равноправие в рыболовстве на Камчатке и большую контрибуцию, но получила

Л. 7. Южно-Маньчжурскую дорогу до Чанчуна, Порт-Артур, стала хозяйкой в Корею, получила Южный Сахалин, деньги за Северный, который был оставлен за нами, право рыбной ловли, и ее признали великой державой.

Она чувствовала себя обиженной и была недовольна Портсмутским договором. После окончания войны начинается полоса разных русско-японских конвенций и соглашений, которые и повлияли на правительственные круги, и они стали относиться дружелюбнее к России.

Тем не менее после войны мы замечаем улучшение русско-японских отношений. Общество заинтересовалось Россией, оно увидело, что Россия не такое страшилище, как она им представлялась. Увлечение в Европе русской литературой передалось и в Японию. Японцы старательно начинают переводить с английского и немецкого Чехова, Горького, Тургенева, Толстого, Андреева и других писателей.

Л. 6об. В 1907 г. Россия заключает конвенцию с Японией, в которой признаются многие права японцев и даются им права, с некоторыми ограничениями, рыбной ловли на Камчатке — соглашение очень важное, которое показало Японии, что Россия согласна идти на уступки³⁹. В 1909 г. предложение американского статс-секретаря Нокса⁴⁰ о нейтрализации маньчжурск[ой] ж[елезной] д[ороги] вызвало отказ России и Японии и побудило их заключить новое соглашение, 1910 г. июль, о разделе-

³⁶ Япония претендовала на политические и экономические преимущества в Корею, а в Маньчжурии не только добивалась отказа России от притязаний на особое положение, но и признания японских железнодорожных интересов в южной части края (История внешней политики, 1997, с. 159–161).

³⁷ С.Г. Елисеев приводит некорректную дату начала русско-японской войны. Война началась в ночь с 26 на 27 января (с 8 на 9 февраля).

³⁸ Портсмутский мирный договор был заключен 5 сентября 1905 г. Япония требовала признания свободы своих действий в Корею, отвода русских войск из Маньчжурии, передачи ей Ляодунского полуострова и ЮМЖД, передачи ей всего Сахалина, выплаты контрибуции, выдачи интернированных русских судов, ограничения русских морских сил на Дальнем Востоке, предоставления права рыбной ловли вдоль русско-го побережья. Однако Россия не согласилась с большинством требований, но все равно условия мира были для России тяжелыми. Японская сторона осталась недовольна результатами достигнутых договоренностей (Маринов, 1974, с. 7–22). Россия не выплачивала Японии деньги за Северный Сахалин.

³⁹ 17 (30) июля 1907 г. было подписано соглашение по общеполитическим вопросам. Соглашение состояло из гласной и секретной частей. Стороны признавали независимость и целостность Китая. Секретное соглашение фиксировало раздел Маньчжурии на японскую (южную) и русскую (северную) сферы влияния. Корея переходила под контроль Японии, но России там предоставлялся режим наибольшего благоприятствования. Япония признавала наличие «специальных интересов» России во Внешней Монголии. Были заключены торговый договор и рыболовная конвенция (Дипломатический словарь. Т. III, 1986, с. 496).

⁴⁰ Нокс Филандер Чейз (1853–1921) — государственный деятель и дипломат США. В 1909–1913 гг. — госсекретарь США, активно содействовал политике «открытых дверей» в Китае, выдвинул план «нейтрализации» железной дороги в Маньчжурии (Дипломатический словарь. Т. II, 1985, с. 287).

нии сфер влияния в Маньчжурии⁴¹, аннексия Кореи⁴², затем в 1911 г. было заключено за летний промежуток времени 3 соглашения. Соглашение Р[оссии] и Я[понии] об акционерных об[щест]вах 10/23.VI.1911. Р[оссийско]-я[понский] договор о взаимной выдаче преступников 19.V/1.VI.1911⁴³. Соглашение между Р[оссией] и Я[понией] о прямых товарных сообщениях по русским и японским ж[елезно]-д[орож]ным и пароходным линиям 1/14.VIII.1911. В 1912 г. 8.VII. секретный договор о Китае и о недопущении других держав в Маньчжурию и разделении сфер влияния в Монголии⁴⁴.

Л. 7. В 1912 г. Кацура и Гото⁴⁵ приезжали в Петербург, но их миссия не увенчалась успехом⁴⁶. Все эти договоры и уступчивость России заставили японское правительство относиться спокойнее к России, но ненадолго.

Россия быстро оправлялась после войны и делалась той же могущественной соседкой; финансы ее, благодаря хорошим урожаям 1909, [19]10 и

Л. 8. [19]11 гг. окрепли и улучшились. Опять появился в японском обществе бытовой страх перед Россией. Стали говорить, что Россия непременно отомстит Японии и что она только и думает о реванше. В парламенте был поднят вопрос об увеличении японской армии на две дивизии, и тогдашний военный министр Кусуносэ⁴⁷ в одном из интервью сказал, что эти дивизии предназначены против России, так как Россия тоже увеличивает численность войск. В 1913 г. появляется агитационная книга, написанная военным, «Будущая русско-японская война», в которой автор в беллетристической форме доказывает, как Россия со своими 75 дивизиями разобьет Японию, которая имеет только 19 дивизий.

В низших и средних школах продолжали и после русско-японской войны вселять ненависть к русским. Учителя говорили, что Россия отсталая, слабая страна, что она

⁴¹ Стороны обязывались оказывать друг другу содействие «для улучшения принадлежащих им железнодорожных линий в Маньчжурии» и отказывались от соперничества. Каждая сторона обязывалась поддерживать и уважать status quo в Маньчжурии. Стороны обязывались «не нарушать специальных интересов» каждой из сторон в ее сфере (Маринов, 1974, с. 83–86).

⁴² Результаты русско-японской войны были также использованы Японией для завершения окончательного захвата Кореи. 17 ноября 1905 г. Корея силой оружия была навязана конвенция о контроле Японии над ее внешними сношениями, официально оформившая японский протекторат над Кореей. В декабре японское правительство учредило в Корее должность генерального резидента, на которую назначило Ито Хиробуми, в 1910 г. — Тэраути Масатакэ. Летом 1910 г. Япония объявила о ликвидации самостоятельной, независимой Кореи. Согласно договору от 22 августа 1910 г., Корея перешла под управление Японии. Корейский король подписал акт отречения от своих прав в пользу японского императора (История Японии, 1988, с. 198).

⁴³ Правительства России и Японии договаривались о взаимной выдаче политических преступников, а также о пресечении «агитационной и конспиративной деятельности» подданных каждой из сторон против «государственных установлений и органов» другой стороны на территории договаривающихся держав (Маринов, 1974, с. 93–98).

⁴⁴ 8 июля 1912 г. в Петербурге была подписана русско-японская секретная конвенция. Внутренняя Монголия делилась по Пекинскому меридиану на японскую (восточную) и русскую (западную) сферы влияния (Дипломатический словарь. Т. III, 1986, с. 497).

⁴⁵ Гото Симпэй (1857–1929) — японский политический деятель, барон. Гражданский губернатор Тайваня (1898–1906), президент Южно-Маньчжурской железной дороги (1906–1908), министр путей сообщения (1908–1911, 1912–1913), министр внутренних дел (1916–1918), мэр Токио (1920–1923), глава Восточноазиатской ассоциации (1919–1929) и ректор университета Такусёку (1919–1929) (Молодяков, 2006, с. 7, 13).

⁴⁶ Поездка премьер-министра Японии Кацура Таро и Гото Симпэй в Россию в 1912 г. носила неофициальный характер, но должна была способствовать дальнейшему сближению России и Японии. В конце июля они прибыли в Петербург, но внезапная болезнь японского императора вынудила их к отъезду. 28 июля Кацура и Гото покинули Санкт-Петербург, успев встретиться только с председателем совета министров В.Н. Коковцевым, однако запись их беседы до сих пор не обнаружена (Молодяков, 2006, с. 51–53).

⁴⁷ Кусуносэ Юкихико (1858–1927) — в 1913–1914 гг. военный министр Японии. Ранее занимал пост резидента при посольстве Японии в Санкт-Петербурге.

не великая держава и что русские не европейцы, и это презрение к русским мне самому пришлось испытать не раз.

С 1913 года ввиду

Л. 9. натянутых отношений с Англией и Америкой и ввиду боязни, что Америка и Китай или Англия и Китай могут подорвать японский ввоз в Китай или даже довести дело до войны, которую вести Японии, ввиду ее задолженности и недостатка в финансах, было бы очень трудно,

Л. 8об. Япония стала искать сближения с Россией.

Л. 9. Взрыв адской машины в Сараево был слышен и в Японии, которая прекрасно была осведомлена о военной подготовленности Германии. Все планы Циндао⁴⁸ были Японии известны, так как в летних маневрах под Циндао обыкновенно принимали участие и японские офицеры. Япония насторожилась и стала обдумывать, как ей поступить в случае европейской войны. Вопрос мог решаться для японцев только дво-яко (подчеркнуто автором. — *А.Б., С.М.*), и это было ясно всем следившим за последние пять-шесть лет за японской прессой: 1) или принять участие на той стороне, где будет Англия; 2) или сохранить нейтралитет. Напасть на Россию Японии было невыгодно. Японскому правительству было ясно, что остальные державы не позволят Японии захватить большую территорию на материке и что ей, несмотря на все могущие быть удачи, не удастся удержать завоеванных земель. Кроме того, ввиду открытия Панамского канала она не знала, как отнесутся

Л. 10. к этому Соединенные Штаты. Поэтому вопрос о войне с Россией и не поднимался.

Выступление Англии и ее просьба о защите дальневосточных вод от германского флота указали Японии на то, что она может выступить и исполнить свои вожаделенные желания. После русско-японской войны русские были прогнаны из Ляодуна, но германцы, которые были инициаторами лишения японцев территориальной компенсации после японо-китайской войны, все еще занимали Циндао. Япония объявила войну Германии и заняла Циндао⁴⁹, а японский флот занял Каролинские, Марианские и Маршалльские острова⁵⁰. Исполнилась давно заветная мечта захвата [нрзб.] островов, мечта, о которой много писалось в японских журналах и которая доставляла немало беспокойства Франции и Голландии.

В статье «Стремление Японии на юг и русско-японский союз» Оба Кагэаки⁵¹ пишет, что уже давно было решено, что планы империалистической политики должны быть направлены на юг и захват островов не был неожиданностью для японского народа. Мы уже давно хотели их иметь, на что указывает посылка на эти острова японцев, устройство плантаций, больниц и т.п. *Напротив на полях:* 日本の南進と日露同盟。大庭景秋 (日本及び日本人) см.: 新公論。大正 4 年 1915, 二月号 第三拾年号、二号。 *Продвижение Японии на юг и японо-русский союз. Оонива Кагэаки (Япония и японцы).* См.: *Новый общественный взгляд. 4-й год Тайсё 1915, февраль, выпуск 30, номер 2.*

Таким образом Япония исполнила отчасти

⁴⁸ Циндао — город на востоке провинции Шаньдун, на берегу Желтого моря. В 1897 г. по концессии передан Германии.

⁴⁹ Япония вступила в Первую мировую войну на стороне Антанты, согласно англо-японскому договору. 23 августа 1914 г. Япония объявила войну Германии и бомбардировала крепость Циндао. Осада Циндао продолжалась с 14 сентября по 7 ноября 1914 г. (Молодяков, Молодякова, Маркарьян, 2007, с. 58–59).

⁵⁰ Каролинские, северная часть Марианских и Маршалловы (Маршалльские у С.Г. Елисеева) острова перед Первой мировой войной принадлежали Германии.

⁵¹ Более вероятно чтение — Оонива Кагэаки.

Л. 11. свои планы — выгнала германцев из Китая, захватив в свои руки Шаньдунскую провинцию, и заняла южные острова.

Европейские державы и, в частности, Россия своими заказами помогают Японии в осуществлении других ее планов: усилению флота и армии. Ввиду тяжелого финансового положения Японии прохождение военной и морской сметы создавало всегда конфликты между парламентом и кабинетом. Теперь благодаря необычайно развившейся торговле и сильно увеличившемуся экспорту и благодаря тому, что европейские страны, охваченные войной, оставили свою дальневосточную торговлю, финансовое положение Японии все улучшается. Русские военные заказы вложили 75 000 000 в бюджет японского артиллерийского ведомства и 75 000 000 в заграничный фонд в Лондоне. Эти цифры я беру из запроса, который был сделан графу Окума⁵² в бюджетной комиссии нижней палаты 26 мая 1915 г. националистом Тахаги Масутаро. Невключение этих денег в общий бюджет, из-за чего произошел конфликт верхней палаты с кабинетом Окума, еще более подтверждает, что эти деньги пойдут на вооружение.

Японцы спрашивают себя, что же будет после войны, и все отвечают, что придется считаться с фактом, что Япония приобрела себе сильного врага в лице Германии. Об этом пишет и депутат

Л. 12. Нагасима в своей статье в журнале «Нихон оёби Нихондзин», к которой мы вернемся, и видный чиновник, который поместил свое интервью в журнале «Тайё», и журналист Оба, который был некоторое время в России, а теперь пишет о русско-японских делах, и многие другие.

Но не одно это беспокоит японский народ. Натянутые отношения с Америкой из-за Китая, отрицательное отношение американцев к японской колонизации, открытие Панамского канала и программы усиления американского флота — все это тревожит японский народ.

Дела в Китае еще усиливают это беспокойство. Японцам ясно, что неприязнь китайцев к ним все усиливается и усиливается, чему ясным показателем может служить прошлогодний бойкот японских товаров, который нанес миллионный убыток японской внешней торговле. Какую политику вести с Китаем? Японцам, судя по японской прессе, было неясно, и в свое время мнения разделились на три группы [подчеркнуто автором. — *А.Б., С.М.*] — одни стояли за неприкосновенность Китая, другие за раздел его между другими державами, а третьи за покорение Китая.

Сторонников первого мнения больше всего, причем Япония желала бы быть в Китае «наиболее благоприятствуемой державой» и занимать первое место. С этим отношением не может согласиться Англия, которая более заинтересована своими экономическими

Л. 13. интересами в Китае, чем Япония. Так, Англия занимает во внешней торговле Китая первое место, имея 41³/₄% всего вывоза и ввоза, а Япония — 19¹/₂%. В количестве тонн[?] судов, входящих в китайские порты, Англии принадлежит 40,84%, а Японии 25,1% (см.: *Suttor J.B.* The Commercial Commissioner for New South Wales in the East — Report on the Trade of China for 1913).

И вот мы замечаем охлаждение между Англией и Японией, начавшееся еще до войны, но теперь оно еще больше усилилось, и в прошлом году во главе с газетой «Ямато» японская пресса повела целую кампанию против англо-японского союза. Видные деятели помещали свои статьи в «Ямато», где говорили, что англо-японский

⁵² Окума Сигэнобу (1838–1922) — маркиз, японский государственный и политический деятель. В 1888–1889 и 1896–1897 гг. — министр иностранных дел, в 1898 г. — премьер-министр и министр иностранных дел, в 1914–1916 гг. — премьер-министр Японии (БСЭ. Т. 18, 1974, с. 366).

союз отжил свой век, что он только связывает японцам руки, что он сыграл свою роль, что японцы не нуждаются в таком союзнике, как Англия, которая так слаба, что ничего не может сделать с Германией, и что теперь от союза остался один клочок бумаги. Что теперь ввиду союза Англии с Россией не имеет смысла статья договора о военной помощи японцев Англии в Индии в случае нападения третьей державы. Эта травля Англии продолжается и до сих пор и охотно перепечатывается в германских газетах в Китае. И напрасно пытался опровергнуть граф Окума то, «что написано пером». Япония чувствует, что прежних дружественных отношений с Англией у нее быть не может. *На полях: The Japan Chronicle weekly. May 27.1915. N. 935/699. стр. 789. Japanese and other interests in China.*

Яркой нитью проходит через все журнальные

Л. 13а. статьи боязнь быть изолированными, имея, с одной стороны, неблагоприятно настроенную и сильно разбогатевшую после войны Америку, а, с другой стороны, Китай, в котором, как опасается Япония, могут совместно выступать дружественные Англия и Россия и свести к нулю все японское влияние. Автор статьи в «Гайко дзихо»⁵³ высказывает опасения, что китайское правительство может заключить союз с Германией и Америкой и совершенно изгнать японцев из Китая. *На полях: 外交時報. 大正 4 年、八月一日、 том 22, 3-й номер, № 258, стр. 216. 日露同盟説に関する諸般の觀察. Дипломатический вестник. 4-й год Тайсё, 1 августа, том 22, 3-й номер, № 258, стр. 216. Общие наблюдения касательно возможности японо-русского союза.*

Из боязни быть изолированной, из боязни этого одиночества Япония ищет себе союзницу и ясно говорит, что нужен союз двух держав против третьей. Отсюда появилось желание заключить союз с Россией.

«Союз с Россией, — говорит в своей статье в „Тайё“ бывший министр путей сообщения Накасёдзи, — должен быть заключен для сохранения мира на Дальнем Востоке». Начиная с прошлого года номера японских «толстых» журналов посвящают много статей возможности русско-японского союза, причем указывают, почему теперь возможен этот союз (大陽 Тайё).

Видный японский сановник, не пожелавший открыть свою фамилию, поместил большую статью о русско-японском союзе в октябрьском номере «Тайё» 1916, в которой он пишет, что японцы сделали своими врагами немцев и австрийцев. Японии нужен союзник против этих врагов. Союзу с Англией *На полях: 日露同盟論 某大官. 大陽、大正 4 年十月 (20 том. 12) 1915. Дискуссия о японо-русском союзе. Некий чиновник. Тайё, 4-й год Тайсё, октябрь (20-й том. 12) 1915.*

Л. 14. мало, нужно заключить союз с Россией (конечно, можно заключить союз с Россией и не сейчас, но союз нужен). Германия — общий враг как Японии, так и России, поэтому этим двум странам нужно вместе обсудить программу будущих выступлений и войти в соглашение, чтобы все вопросы были выяснены и не было трений. Причем, конечно, в мелочах могут быть несогласованности, но это неважно, важно, чтоб было согласие относительно главной цели. Страна, с которой у нас больше всего общих интересов и меньше всего трений, — это Россия. Англия наша союзница, но мы сталкиваемся с ней из-за торговли в Китае, она владеет лучшими колониями, мы, японцы, с нашим быстро увеличивающимся населением стремимся захватить колонии, и наши интересы сталкиваются, но это все-таки не мешает быть нам союзниками. С Россией у нас никаких таких столкновений нет. Правда, скажут, что с Россией была война, но Россия не питает враждебных чувств к Японии, и у ней нет

⁵³ «Дипломатический вестник» (яп.).

желания реванша, война в России с Японией была непопулярна и не была народной.

До войны интересы России сталкивались с Японией из-за Кореи, теперь Кореи как самостоятельного государства не существует и возможность столкновений из-за нее устранена. У Японии и России много общих интересов на Дальнем Востоке, и мне

Л. 15. кажется, что на ближайшие 30 лет нельзя предвидеть столкновений, то же можно сказать и о Маньчжурии, и о Монголии, о которой имеются соглашения.

До Р[усско]-япон[ской] войны политика России была агрессивна, потому что она желала приобрести себе незамерзающий порт на Дальнем Востоке, т.к. ей не удалось получить свободный проход через Дарданеллы и порта в Персидском заливе. Теперь же, после этой войны Россия, очевидно, получит незамерзающий порт в Персидском заливе и Дарданеллы.

Итак, отсутствие агрессивности у России на Дальнем Востоке и общие интересы ее с Японией сами подсказывают о желательности заключения союза между обеими странами. Россия после заключения союза ничего не будет иметь против усиления японской армии, потому что Япония со своими 25 дивизиями не может быть страшна России, имеющей 75 дивизий, а со стороны России приятнее иметь сильного союзника. В особенности Россия как страна, у которой слабый флот, должна сочувственно относиться к усилению японского флота.

外交時報 4年八月十四。 *Дипломатический вестник. 4-й год, август, 14.* Статьи в журнале «Гайко дзихо» приблизительно высказывают те же мнения, указывая на общность интересов на Дальнем Востоке России и Японии, что для обеих стран выгодна территориальная

Л. 16. неприкосновенность Китая и что союз с Англией не является препятствием для заключения русско-японского союза.

Л. 17. Так, депутат Нагасима Рюдзи в журнале «Нихон оёби Нихондзин» в статье «Между Россией и Германией непременно будет сближение» указывает, что разгром Германии или решительная победа невозможна. Война кончится, Россия заключит с Германией мир, и под влиянием сильной германофильской партии начнется сближение Германии с Россией, которое кончится совместным выступлением России и Германии на Дальнем Востоке, что грозит для Японии потерей всех ее материковых завоеваний. Поэтому он советует заключить союз с Россией как можно скорее. *На полях:* есть другие опасения, которые побуждали идти Японию на союз с Россией.

Л. 17об. см.: 大陽五年八月 第二十二卷 第十号 百二頁。日露新協約と三國同盟。千賀鶴太郎。 *Тайё, 5-й год, август, том 22, номер 10, стр. 102. Новое японо-русское соглашение и союз трех стран. Сэнга Цурутаро.*

Он предлагает следующие пункты.

I. Общность вооружения японского и русского с тем,

Л. 18. чтобы одна страна могла в любое время поставлять другой стране все, что ей нужно. Сооружение для этой цели большого оружейного завода в Корее на границе Маньчжурии.

II. Уступка железной дороги от Харбина до Чанчуна, т.к. об этом уже был разговор во время Портсмутской конференции. Некоторые прибавляют еще

III. Уравнение в правах японских рыбопромышленников с русскими. Относительно второго пункта в газете «Асахи» от 7.I появилась следующая статья.

[Пропуск строки]

Нужно задать себе вопрос: выгоден или невыгоден на таких условиях союз с Японией, — и на это можно только одно ответить: не выгоден.

Мне кажется, что всякому ясно, что не может такая великая держава, как Россия, ставить себя в вопросе о вооружении в зависимость от другой стороны, и если это случилось в эту войну, то это ненормально, также как занятие поста военного министра такими людьми, как Сухомлинов⁵⁴.

Второй пункт для нас тоже невыгоден, так как это было бы все равно что отдать всю Маньчжурию в руки Японии и отказаться от эксплуатации Восточно-Китайской дороги. Не говоря уже о

Л. 19. невыгодности такой уступки с точки зрения стратегической.

Уравнение же японцев в правах с русскими равняется совершенному захвату рыбных промыслов в японские руки, и получить обратно их будет невозможно.

Итак, на таких условиях союз выгоден только Японии, для России же он неприемлем.

Японцы стараются доказать, что они благорасположены к России и что из чувства дружбы вытекает желание заключить союз, но это не совсем так. Относительно благорасположения японцев к России я позволю себе усомниться. Когда люди благорасположены к кому-нибудь, они не пишут статей в журналах, пользуясь тем, что их письменность мало известна, в которых свысока относятся к «слабой России, которая такая большая и никак не может победить германцев», к «негодной дипломатии, которая делает ошибку за ошибкой», почему это недоверие и указание на то, что на Россию нельзя полагаться. Где же искренность, когда тот же граф Окума, который стоит теперь во главе японского правительства, несколько лет тому назад в одном из своих многочисленных интервью говорил о второй японо-русской войне, а министр Като⁵⁵ должен был уйти, так как он не сочувствует японо-русскому союзу. Мне укажут, что Осигэ Нипосукэ и с ним целая группа японцев записалась в 15-й Читинский стрелковый полк и сражается за Россию,

Л. 20. что подтверждает то, что я сказал в начале доклада, что в Японии есть известная группа людей, симпатизирующих России, но нужно принимать не симпатии группы, а государственные интересы, которые соединяют государства вместе. Ведь симпатии известных кругов русского общества к германцам не удержали нас от войны с Германией. И если японцы так к нам доброжелательны и не преследуют чисто меркантильных целей, зачем тогда такая недобросовестность в подставках [?], о которой говорили даже некоторые депутаты в японской нижней палате и с которой, наверно, знакомы многие из присутствующих. Если японцы искренни, почему они просят сравнять японских рыбопромышленников с русскими, а сами у себя ничего не делают, чтобы сравнять русских с японцами, и почему они протестуют против повышения нами пошлин, а сами не сбавляют высокой пошлины на привозное сибирское масло, тогда как у них своего сливочного масла почти нет.

Япония хочет союза с Россией потому, что он ей нужен. Нужен он ей потому, что она себя чувствует изолированной, потому что боится Германии, боится Америки и боится всевозможных осложнений в Китае, о которых я уже говорил вам, он ей нужен, потому что развяжет ей руки в Китае.

Союз выгоден и для России, но торопиться с его заключением не следует. Нужно, чтоб кончилась война и выяснилась политическая конъюнктура Европы, тогда можно будет заключить союз с Японией, союз на равных началах без унижительных для русского достоинства уступок.

⁵⁴ Сухомлинов Владимир Александрович (1848–1926) — русский военный деятель, генерал от кавалерии. В 1909–1915 гг. — военный министр (БСЭ. Т. 25, 1976, с. 103).

⁵⁵ Като Такааки (1860–1926) — виконт, японский государственный деятель и дипломат. Четырежды был министром иностранных дел в ряде правительств Японии. В 1924–1926 гг. — премьер-министр Японии, установил дипломатические отношения с СССР (Дипломатический словарь. Т. II, 1985, с. 24).

Л. 21. Японская пресса, как всегда, старалась предупредить события и строила предположения, какой может быть союз или какое сближение, причем ставила для России часто совершенно невыгодные условия. Так подготовлялось японское общественное мнение, которое ожидало с нетерпением русско-японского соглашения.

За несколько дней до опубликования самого текста соглашения в японских газетах появились сведения о тайных статьях [подчеркнуто автором. — А.Б., С.М.] русско-японского соглашения, из которых японское общество узнало о тех выгодах, которые получит Япония.

Наконец, 8 июля был опубликован текст соглашения. Вот он буквально.

[Пропуск строки]

Японское общество ликовало. При помощи полиции было организовано шествие маклеров и [?] с фонарями к русскому посольству 8 июля.

18 июля Йокохама, фонари украшены [нрзб.], русские артисты — днем и вечером.

20 июля в Токио. Уэно Сэйёкэн⁵⁶. 40-тысяч[ное] шествие (Matsuri Sawagi)⁵⁷.

Н. газеты с русским текстом.

Л. 22. Японское общество и печать встретили очень сочувственно этот договор, и все в один голос подчеркивали то, что стоит в самом заголовке соглашения: «для постоянного мира на Дальнем Востоке».

Об этом пишет г. Ояма в сентябрьском № журнала «Синнихон», в август[овском] № Судзуки подчеркивает, что это соглашение страшно важно для обеспечения мира на Дальнем Востоке, и Др. Прав.⁵⁸ Укита Вамин⁵⁹ в журнале «Тайё» подчеркивает, что Япония вела две войны, чтоб добиться прочного мира на Дальнем Востоке. Во всех газетах всюду подчеркивали, что самое важное, что это соглашение обеспечивает мир на Дальнем Востоке.

В журналах появился целый ряд статей; профессор Макино указывал, что соглашение очень краткое, но что ценность в духе этого соглашения, а не в словах. *На полях*: 大陽 八月 2 年。22 卷。10 号。Стр. 84. 日露新協約。牧野。Тайё, август 2-й год, 22-й том, 10-й номер. Стр. 84. Новое японо-русское соглашение. Макино.

Но многим эта краткость не нравилась, и ее критиковали, т.к. Др. Прав. 蜷川 Нинагава в «Тайё» 八月、стр. 103, 新日露協約 私評. Август, стр. 103, Новый японо-русский договор (соглашение), личное примечание. жалеет, что в соглашении нет срока, на которое оно заключено, и что выражение «на Дальнем Востоке» неопределенно и японцам неясно. Его разубеждает в этом г. Оба на стр. 107 того же журнала, доказывая, что «Дальний Восток» есть вполне определенное выражение. Неуказание срока, на кот[орый] закл[ючено] соглашение, многими японцами считается весьма удобным, потому что это позволяет нарушить в любое время договор⁶⁰.

Выгодным для обеих сторон была, конечно, статья II, которую все японцы вполне правильно называют

Л. 23. равносильной оборонительному союзу.

Но сила всего соглашения не в этих двух опубликованных статьях, а в тех статьях, которые не были опубликованы официально, но неофициально проникли в печать.

⁵⁶ Один из первых ресторанов европейской кухни в Японии, открыт в 1876 г. в парке Уэно в Токио.

⁵⁷ Праздничная суета (яп.).

⁵⁸ Вероятно, доктор права.

⁵⁹ Неверное прочтение имени Укита Кадзутами.

⁶⁰ Статья 5 секретной части русско-японского договора гласит, что договор был заключен сроком на пять лет до 14 июля 1921 г. По-видимому, этот срок относился и к основной части договора.

Правда, проникли в печать не все из них, но это не уменьшает важности тех, которые известны⁶¹.

I. Уступка части Восточно-Китайской ж[елезной] д[ороги] от Чанчуна до Сунгари II⁶². 70 миль и в том числе мост через Сунгари. Право судоходства по р. Сунгари.

II. Поставка Японии вооружения России (завод в Пин-Янь).

III. Уравнение японцев и русских в их правах в Маньчжурии и в Сибири (Каботаж в Индии).

IV. Уравнение в правах с русскими на рыбных промыслах в Камчатке.

V. Секретный договор о Китае.

Наши выгоды [подчеркнуто автором. — *А.Б., С.М.*] — I. Потеря очень выгодного района, откуда мы вывозили бобовые жмыхи, стратегически tête de pont⁶³ в руках японцев — мост.

I. Это то же, что отдать всю Кит[айскую] ж[елезную] д[орогу], т.к. Сунгари идет как бы параллельно дороге и удобна для вывоза товара из Маньчжурии.

II. Обоюдострая. Нельзя связывать себя с какой-либо страной, а у них готовы армии в тылу.

Л. 24. IV. Уравнение японцев и русских в их правах.

Это даст огромные преимущества японцам. Газета «Асахи» от 1 июля 1916 г. пишет, что формально это как бы создает равноправие между подданными обоих государств, но на самом деле дает выгоду только японцам: много ли русских пойдет в южную Маньчжурию или Восточную Монголию — нет, японцы же только и мечтают начать дела в Северной Маньчжурии (Изволи напомнить о праве каботажа в Индии).

V. Полный захват промыслов японцами. Организация.

VI. Секретный договор с Китаем [о Китае? — *А.Б., С.М.*], которым развязывали руки Японии, но едва ли он улучшит наши отношения с Китаем, и мне вспоминается то, что писал в своих записках Витте по поводу нашего соглашения с Англией о Китае, заключенного в 1899 г.⁶⁴. «Состоявшееся соглашение между Россией и Англией сильно восстановило китайцев против России... кит[айские] чиновники открыто высказывали, что державы не имели права заключать такого соглашения, являвшегося насмешкой над слабым Китаем. Китайцы находили это соглашение гораздо более выгодным для Англии, нежели для России... Китайцы усматривали в факте соглашения признак боязни России пред Англией...» (Глинский, 87 стр.). *Comparaïson n'est pas raison*⁶⁵, но параллель наводит на размышления.

Договор как бы невыгоден, но мы воюем с Герм[анией], нам нужны снаряды, амуниция, пушки и мир на Д[альнем] В[остоке], и мы уступаем. Может быть, дорого, так как [нрзб.] наша неподготовленность.

Все потеряли, что отстояли по Портсмут[скому] договору.

Л. 25. Для японцев новое соглашение принесло огромные выгоды. Они этого не скрывают, и проф. Укита Вамин⁶⁶ в нескольких статьях в журн[але] «Тайё», так, в

⁶¹ Из всех указанных здесь статей договора имела место только статья о действиях Японии и России в Китае. Хотя Япония и поставляла вооружение России, статьи, регулирующие это, не было.

⁶² Под названием «Сунгари II» в то время был известен мост через реку Сунгари, находившийся между станциями Таолайчжао и Лаошаогу; Сунгари I — мост через ту же реку в Харбине (Барышев, 2006, с. 247).

⁶³ Плацдарм (фр.).

⁶⁴ 16 (29) апреля 1899 г. было подписано русско-английское соглашение о сферах железнодорожных интересов в Китае. Сферой английских интересов был признан бассейн реки Янцзы, а русских — весь «Застенный Китай», т.е. Маньчжурия и Внешняя Монголия. Российская сторона сохранила право на льготные железнодорожные тарифы в Маньчжурии (История внешней политики, 1997, с. 143–144).

⁶⁵ Сравнение не есть доказательство (фр.).

⁶⁶ Неверное прочтение имени Укита Кадзутами.

август[овском] № он пишет: «Этим новым соглашением Япония впервые достигла того, что она хотела достичь Портсмутским договором», и в сент[ябрьском] № говорит, что «заключение соглашения было наиболее правильным поступком японской дипломатии. Оно довело Портсм[утский] договор до его логического конца». — Да, Япония действительно может быть довольна. Она считала себя обиженной Портсмутским договором и говорила, что войска у нас хороши, а дипломаты неумелые, теперь она вознаграждена, она получила то, о чем смела мечтать только лишь после победоносной войны и о чем не мечтала до войны 1905 г., когда предлагала поделиться с нами Кореей, но нам этого было мало.

I. Выгоды Японии — Стр. 20. Дает ей доход 1 миллион. Жмыхи tête de pont.

II.

В «Shinnihon» г. Судзуки 八月 *Xatugaau*. Август. [В № за август] пишет, что разрешение судоходства по р. Сунгари представляет для японского капитала наибольшую выгоду.

В газете «Асахи» от 1 июля перед[овая] статья говорит, что получение права судоходства по р. Сунгари по своей выгоде равно получению всей Кит[айской] ж[елезной] д[ороги].

III.

IV. «Асахи» — «Асахи» от 1 июля 1916 г. говорит, что есть статья в договоре, говорящая о полной свободе торговли, занятия пром[ыслами?] подданных обоих государств. — Эта статья формально устанавливает равноправие японцев и русских, но на самом деле дает выгоду только японцам. Много ли русских пойдет в Южную Маньчжурию или Восточную Монголию — нет. Японцы же только и мечтали что о Север[ной] Маньчжурии.

Л. 26.

IV. Судзуки в своей статье в «Shinnihon» говорит, что Россия не справится без японских рабочих в колонизации Д[альнего] В[остока] и что уравнение японцев в правах с русскими принесет пользу для края.

V.

VI. Секр[етный] д[оговор] с Китаем. Эта статья одна из самых выгодных, т.к. она развязывает руки японцам и обеспечивает за ними те территориальные приобретения, которые они сделали за эту войну, т.е. за ними остается Шандуньская провинция с Циндао.

Мы развязали руки Японии и позволили ей делать все, что она хочет. В журнале «Тайё» за май месяц, стр. 80, проф. Суэхиро говорит, что Россия как всегда ни к чему не готова, не была готова к Русск[о]-Яп[онской] войне, ни к Герман[ской], теперь она долго не оправится и ничего не в силах предпринять на Д[альнем] В[остоке]. — Это дает полную свободу действий в Китае Японии.

Мы видим те огромные выгоды, которые получила Япония. Как же отнеслись другие державы к этому согласию и Япония к ним? Часть прессы в Англии отнеслась сочувственно и высказывала мысль, что это укрепит мир Дальнего Востока. Были недовольны в Англии последним пунктом тайного соглашения о Китае. Особенно англичане в Китае, т.к. это усилило вызывающее поведение японцев в Китае.

Л. 27. Японцы в своих статьях указывают на то, что англо-японский союз имеет теперь все меньше и меньше значения, что теперь больше трений, чем мира, с англичанами и в особенности из-за Китая, что ввиду союза Англии с Россией защита Индии Японией от третьей державы не имеет смысла.

«Если Япония, — говорит Др. Прав. 蜷川 Нинагава, — откажется от статьи англо-японского союза, обязующего ее защищать и Индию как союзницу Англии, то этим она, Япония, только увеличит свою популярность среди индусов».

Вообще Япония ввиду антияпонского движения в Канаде, в Австралии и среди англичан, живущих в Китае, где торговые интересы Англии и Японии сталкиваются, могла бы отказаться от союза с Англией. Не все японцы разделяют это мнение, некоторые, наоборот, видят залог успеха Японии в том, что у нее теперь союз с Англией и соглашение с Францией и Россией, т.к. это важно для ее положения в Тихом океане. Об этом коснемся далее в связи с Америкой.

Французская печать очень сочувственно отметила новое соглашение, которое обеспечивает мир

Л. 28. на Дальнем Востоке. Непосредственно это соглашение Франции не задевает.

Германия отнеслась к этому соглашению отрицательно, т.к. это соглашение, по словам «Morning Post», 8 июля, положило конец германским интригам с Россией по вопросам Д[альнего] В[остока] и лишило ее территориальных владений в Китае. Ввиду этого соглашения Германии стало ясно, что она никогда не получит обратно своих островных колоний. «Ost-Asiatische Loyd», критикуя это соглашение, указывает на то, что Россия, давая японцам в Сибири некоторые права, поступает с точки зрения государственности непредусмотрительно, а уступая известные права японцам в Маньчжурии, в стране, которая России не принадлежит, совершает с международной точки зрения недопустимую вещь. Этим договором Россия нарушает права других государств как в Маньчжурии, так и в Китае.

Германии есть чем быть недовольной, т.к. почти вся иностранная печать отмечает, что это соглашение направлено против Германии, которая старалась причинять неприятности России и Японии и в Китае, и в Маньчжурии.

Но недовольна этим договором не только одна Германия, обеспокоена им и Америка. Японцы же теперь по отношению к американцам более спокойны. В большой статье в журнале «Тайё» за 1 октября 1916 г., стр. 2, Др. Прав. Укита Вамин разбирает отношения трех государств в Тихом океане — Англии, Америки и Японии. *На полях*: 大陽、大正 5 年、十月、廿二卷、十二号。日露協約と太平洋問題。浮田和民。Тайё 5-й год Тайсё, октябрь, 22-й выпуск, номер 12. Японо-русское соглашение и проблемы на Тихом океане. Укита Кадзутами.

Л. 29. Соперничество в Тихом океане было между тремя державами: Англией, Японией и Америкой, — но после заключения англо-японского союза Англия поручила охрану своих интересов Японии и увела свой флот из вод Тихого океана. Америка все усиливала флот, наконец был кончен Панамский канал, и фактически гегемония перешла к Америке. Она теперь имеет 14 дредноутов, если соединит свои эскадры, а будет иметь 28, так что в случае войны Япония будет намного слабее, конечно, при условии сохранения Англией нейтралитета, что позволило бы Америке перебросить свою Атлантическую эскадру в Тихий океан, но теперь, благодаря новому соглашению, положение Японии укрепилось и она имеет в тылу верного союзника — Россию. Поводов для столкновения с Америкой у Японии много. Происходят трения из-за Китая, где Америка сильно заинтересована, трения из-за переселения японцев в Калифорнию.

Америку обеспокоило это соглашение, потому что оно усиливало Японию, дало ей свободу действий в Китае и подтвердило факт захвата японцами южных островов, что приблизило японцев к Филиппинским островам. Некоторые американцы стараются успокоить своих сограждан, указывая им, что свобода действий японцев в Китае не отзовется отрицательно на американо-китайской торговле и что теперь легче

будет уладить переселенческий вопрос, т.к. излишек японцев хлынет теперь в Северную Маньчжурию

Л. 30. и Сибирь.

Больше всего это новое соглашение задело Китай, и он пострадал более других. Прежде, когда Россия притесняла Китай, он обращался за помощью к Японии, когда Япония давила на Китай, он обращался к России, но после войны 1905 г. китайцы со страхом глядят на Россию и Японию. В 1910 г. при молчаливом согласии России Япония взяла и аннексировала Корею и встала твердой ногой на материк, затем Россия захватила Монголию⁶⁷, в 1912 г. Япония и Россия заключили секретный договор о Маньчжурии и Монголии, в 1914 г. Россия взяла себе от Китая Урянханский край⁶⁸, Япония выжала немцев из Циндао и забрала в свои руки Шаньдунскую провинцию. Новое соглашение с Россией как бы отнимает у Китая всю Маньчжурию. Деятельность японцев в Китае, открытие ими с 1899 г. школ для китайцев, деятельность общества Тоадобункай — все это беспокоит государственных людей Китая. Теперь, после заключения соглашения, которое, по словам Др. Прав. Тига («Тайё», май), развязало японцам в Китае руки, китайские правители стали еще нервнее к японцам. На это указывает также статья в «Peking Gazette» от 10 июля.

Китайцы даже делали запрос русскому и японскому правительству, как относится все это соглашение к Китаю. И правильно говорит автор статьи в журнале «Нихон оёби Нихондзин», что всякие секретные соглашения только ухудшают и без того недружественные отношения

Л. 31. китайцев к японцам. Тем более что в этом секретном соглашении, как говорит японская пресса, значит, что если Япония примет какие-либо шаги в Китае и другая держава этому воспротивится, то Россия окажет Японии помощь и поддержку. Этим нарушается равноправие держав в Китае. 大陽、1916、Май、22-й том、5-й номер、Стр. 80 из Suehiro、日英同盟に関する物議。Тайё、1916、Май、22-й том、5-й номер、Стр. 80 из Suehiro。Тайё、1916、Май、22-й том、5-й номер、Стр. 80 из Suehiro。Дискуссия о японо-английском союзе.

Китай боится, потому что у него в памяти свежа статья III договора Японии и России о Корее 1898 г. Статья III гласит: «Ввиду широкого развития торговых и промышленных предприятий Японии в Корее и значительного числа японско-подданных, проживающих в этой стране, российское императорское правительство не будет препятствовать развитию торговых и промышленных сношений между Японией и Кореей...» — (Глинский. «Пролог рус[ско]-япон[ской] войны», стр. 68) торговые и промышленные сношения так успешно развивались, что через 12 лет после этого договора Корея обратилась в генерал-губернаторство Тёсэн [зачеркнуто 朝鮮 Тёсэн].

На этом я окончу обзор держав и их отношений к Японии. Вы спросите, что же, Россия не должна была заключать договора с Японией? Должна, но на других условиях, но теперь об этом поздно рассуждать. История оценит это соглашение. Но мы

⁶⁷ Россия никогда не захватывала Монголию. С.Г. Елисеев, по-видимому, имел в виду, что Россия значительно повлияла на оформление государственности Монголии после декларирования ею независимости в 1911 г. (русско-монгольское соглашение 1912 г. в Урге, Кяхтинская тройственная конференция 1915 г.) и широко участвовала в ее делах. Монгольское правительство получило помощь России в сохранении автономии, формировании вооруженных сил, недопущении китайской колонизации и вводе китайских войск. Русские купцы получили большие права в торговле, ввозе и вывозе из Монголии, освобождение от налогов. В район Кобдо были введены русские войска (История внешней политики России, 1997, с. 278–280, 365–366).

⁶⁸ Урянхайский край — это русское название Тувы. До 1912 г. находился под властью маньчжурской династии Цин. В 1912 г., во время революции в Китае местная китайская власть была упразднена. 4 апреля 1914 г. Россия объявила Урянхайский край своим протекторатом (История внешней политики, 1997, с. 366).

должны помнить, что необходимость заставила нас заключить такое заключение [соглашение], и не должны обманываться теми чувствами, которые сейчас питает к нам японская толпа в городах. Сами японцы, как, например, [пропуск места] в журнале «Синнихон»

Л. 32. указывают на то, что японцы увлекутся идеей русско-японского соглашения и будут выражать свой энтузиазм, а затем скоро охладят, как охладели к англо-японскому союзу. Пусть у нас будут хорошие отношения с Японией, но нам не нужно ухудшать наших отношений с Китаем. Политика ухудшения русско-китайских отношений, которая началась с 1900 г., по-моему, неправильна и опасна, покойный С.Ю. Витте был прав, когда сказал: «Европейские державы суть пришельцы в Китае, мы же его исконные соседи» (Глинский 46). Мы должны это помнить и улучшать наши отношения с Китаем.

В Японии теперь кабинет Тэраути, того Тэраути, который жестоко правил Кореей и который обещал вести твердую внешнюю колониальную политику. Его взоры и действия уже направлены на Китай. — Мы знаем, что была послана графом Хаяси, посланником в Китае, нота Кит[айскому] мин[истерству] ин[остранных] дел, что Япония находит абсолютно необходимым учреждение японской полиции в Южной Маньчжурии и Восточной Монголии («Речь» 27 окт. 1916 г. № 296 — 2 стр. Китай и Япония).

Всё для войны, пусть будет соглашение с Японией, но в будущем нам нельзя иметь врага в лице Китая.

Список сокращений

АВ — Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН
 БРЭ — Большая российская энциклопедия
 БСЭ — Большая советская энциклопедия
 ИВР — Институт восточных рукописей
 РАН — Российская академия наук
 СИЭ — Советская историческая энциклопедия

Список литературы

- Барышев Э.А.* Русско-японская конвенция 1916 г. и ее международно-политическое значение // Япония. 2006. № 35. С. 243–256.
- Большая российская энциклопедия. М., 2005–2013.
- Большая советская энциклопедия. М., 1969–1978.
- Дипломатический словарь в трех томах. М., 1984–1986.
- История внешней политики России. Конец XIX — начало XX века. М.: Международные отношения, 1997.
- Кузнецов Ю.Д., Навлицкая Г.Б., Сырицын И.М.* История Японии. М.: Высшая школа, 1988.
- Маринов В.А.* Россия и Япония перед Первой мировой войной (1905–1914 годы). Очерки истории отношений. М.: Наука, 1974.
- Молодяков В.Э.* Россия и Япония: поверх барьеров. Незвестные и забытые страницы русско-японских отношений (1899–1929). М.: АСТ, Астрель, 2005.
- Молодяков В.* Гото Симпэй и русско-японские отношения. М., 2006.
- Молодяков В.Э., Молодякова Э.В., Маркарьян С.Б.* История Японии. XX век. М., 2007.
- Очерки Новой истории Японии. М.: Изд-во восточной литературы, 1958.
- Пак Чон Хё.* Русско-японская война 1904–1905 гг. и Корея. М.: Восточная литература РАН, 1997.
- Пестушко Е.С.* Недолгий альянс: русско-японский союзный договор 1916 г. // Россия и АТР. Владивосток, 2007. № 1. С. 92–116.

Россия и Восток / Под ред. С.М. Иванова и Б.Н. Мельниченко. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского государственного университета, 2000.

Советская историческая энциклопедия. М., 1961–1976.

Строева М.В. Петербургский договор 1875 г. и его роль в истории русско-японских отношений XIX в. Автореф. канд. дис. СПб., 2010.

Файнберг Э.Я. Русско-японские отношения в 1697–1785 гг. М.: Изд-во восточной литературы, 1960.

Черевко К.Е. Зарождение русско-японских отношений. XVII–XIX века. М., 1999.

Энциклопедический словарь Брокгауза–Ефрона в 82 томах + 4 дополнительных полутома. СПб., 1890–1907.

Summary

S.G. Elisseeff

Russian-Japanese Relations and the Desirability of a Russian-Japanese Alliance

Publication, Introduction and Commentaries by A.A. Borisova and S.I. Marakhonova

This work is housed at the Orientalists Archives of the Institute of Oriental Manuscripts. It was written in the autumn of 1916 and dealt with the signing of the Russian-Japanese alliance in Petrograd on June, 20 / July, 3, 1916. Elisseeff's report is based generally on the Japanese press data and reflects the public mood in the Japanese society before the signing of the alliance and after it. Elisseeff examines long-term relations between Russia and Japan and gives his own estimation of the alliance on the basis of the available data.

В.П. Иванов

**XXXV Зографские чтения
«Проблемы интерпретации
традиционного индийского текста»**
(Санкт-Петербург, 14–16 мая 2014 г.)

По сложившейся традиции весной 2014 г. в Санкт-Петербурге с 14 по 16 мая прошла ежегодная всероссийская конференция XXXV Зографские чтения «Проблемы интерпретации традиционного индийского текста», которая проводилась на базе Института восточных рукописей РАН, Санкт-Петербургского государственного университета и Музея антропологии и этнографии РАН («Кунсткамера») — трех основных научных центров нашего города, осуществляющих исследования в области классической индологии. Как и в прошлые годы, конференция стала местом презентации основных результатов научной деятельности индологов, прибывших из различных исследовательских центров России и зарубежья, площадкой интереснейших дискуссий и просто дружеского общения ученых-востоковедов, студентов и аспирантов.

В ходе конференции было представлено тридцать шесть докладов, подготовленных учеными из Санкт-Петербурга, Москвы, Калининграда, Екатеринбурга, Пензы, а также зарубежными гостями из Литвы, Финляндии, Польши. Доклады освещали вопросы истории, филологии, этнографии, аспекты религиозно-философских доктрин индийского культурного региона. В дополнительный день конференции ее почетным гостем — известным датским исследователем Христианом Линдтнером в стенах Института философии Санкт-Петербургского государственного университета была также прочитана лекция «Нагарджуна — тетрактида и чатушкоти — пифагорейские источники буддизма» (“Nāgārjuna — tetraktys & catuskotis — Pythagorean Sources of Buddhism”). Содержащая множество оригинальных идей и смелых предположений, лекция вызвала большой интерес у аудитории и породила многочисленные дискуссии.

На открытии конференции в Зеленом зале ИВР РАН с приветственной речью к собравшимся обратился Генеральный консул Индии в Санкт-Петербурге г-н Вишвас Сапкал. В этом году г-н Вишвас Сапкал завершил свою деятельность на посту Генерального консула Индии, и, пользуясь случаем, хотелось бы выразить ему благодарность за поддержку в осуществлении важных культурных проектов, связанных с Индией, в Санкт-Петербурге.

Первым на конференции был заслушан доклад известного исследователя буддизма Е.П. Островской «„Абхидхармакоша“: проблема авторства», который был посвящен взаимосвязи устной и письменной традиций создания буддийских постканонических трактатов.

Доклад Т.В. Ермаковой, которая многие годы занимается изучением истории отечественного востоковедения, «И.П. Минаев как собиратель рукописей» базировался на опубликованных дневниках путешествий И.П. Минаева в Индию и Бирму, его работах о Непале. В этом сообщении были установлены организационные рамки этих

поездок, проанализирована роль Русского географического общества в поддержке полевого изучения Индии и ее культурного наследия. В докладе было показано, что документальные свидетельства И.П. Минаева позволяют установить локализацию приобретения рукописей в Индии: библиотеки представителей традиционных элит, действующие монастыри и религиозные учебные заведения.

Исследователь из Москвы Н.В. Александрова выступила с докладом «Ранние китайские версии биографии Будды: сюжет подношения рисовой каши». В нем нашли отражение наблюдения ученого за сюжетными линиями, сопутствующими теме просветления Будды в различных буддийских памятниках. Эта тема, безусловно, занимает центральное место в буддийской литературе, посвященной биографии основоположника буддийского учения. Сам эпизод просветления у дерева бодхи окружен целым рядом сюжетов, которые связаны с ним через многообразные смысловые отношения. Сравнивая варианты этого рассказа в разновременных версиях «Лалитавистары» и в ранних китайских версиях биографии Будды (переводы Чжи-цяня 支謙 и Кан Мэн-сяня 康孟詳, III в.), докладчик сделал выводы об основных тенденциях развития этого сюжета, который, по ее мысли, развивался первоначально по модели почитания лесного духа, а затем терял соответствующие привязки и приобретал иные мотивировки поступков персонажей, что привело к сложению сюжета просветления, известного по позднейшей «Лалитавистаре».

В докладе тибетолога А.В. Зорина «О гимне Авалокитешваре, приписываемом тибетскому царю Сонгцэн-гампо» была рассмотрена иконография неканонической формы 11-ликого Авалокитешвары на материале гимна, содержащегося в тибетском сборнике «Сунгдуй» (XVII в.) и восходящего, вероятно, к апокрифическому памятнику «Мани-кабум» (XII в.).

Индолог из Литвы В. Видунас в своем сообщении «К вопросу о письменной фиксации „Ригведы“» поднял чрезвычайно важный для индологии вопрос о времени письменной фиксации этого важнейшего памятника санскритской словесности. Как известно, ведийский канон создавался и передавался изустно. В брахманской ортодоксальной среде такой способ передачи священных текстов является основным и сейчас. Однако в последнее время в научных дискуссиях вновь стал подниматься вопрос о возможности раннего использования письма в Древней Индии и письменной фиксации ведийских текстов. В докладе приведены аргументации разных авторов, отстаивающих такую точку зрения, и показано, что на основе дошедших до нас текстов нет никаких оснований предполагать, что древние индийцы пользовались письменностью для записывания и передачи Вед. Нет никаких свидетельств или намеков на существование практики подобного рода ни в самой «Ригведе», ни в тексте приписываемой ей «Рикпратишакхи». Все попытки найти подтверждения существования практики писания, по мнению докладчика, носят спекулятивный характер и не поддаются проверке.

После небольшого перерыва заседание было продолжено в том же помещении, и во второй части конференции были заслушаны шесть докладов, два из которых были прочитаны на английском языке. Первой выступала гостья из Тампере Мария Шилинскене с сообщением «Что такое Ахи Будхнья? Об образе „Змея глубин“ в „Ригведе“ и других источниках» (“What is Ahi Budhnya: Some Remarks on the Serpent of the Deep as in the Rigveda and Elsewhere”). Этот доклад был посвящен одному из загадочных мифологических персонажей «Ригведы» — фигуре Ахи Будхнья (Ahi Budhnya). Исследователь проанализировала функционирование этого образа в древнейшем памятнике Индии «Ригведе», сопоставив его с другими мифологическими персонажами (Ahi Vritra, Varuxa, Velinas и др.). Анализируя этот образ в контексте общеиндоевро-

пейского змеборческого мифа, исследователь пришла к выводу, что данный персонаж относится к мифологеме «змей у корней Мирового древа», причем представляет ее наиболее архаичную форму.

Другой зарубежный гость конференции — Нина Будзишевска из Вроцлава — представила доклад религиозно-философской тематики «Идеал человека в „Махабхарате“. Сознание *будхьяманы* на пути к освобождению» (“The Ideal Man in the Mahābhārata. The Consciousness of the “budhyamāna” on One’s Way to Salvation”), в котором раскрыла древнюю типологию духовных практиков-аскетов, встречающуюся в эпосе «Махабхарата», прежде всего в ее части «Мокшадхарма». Она представлена фигурами йогина, муни, саньясина, джапы, паривраджаки, екантина (*yogin, muni, sannyāsin, japa, parivrājaka, ekāntin*). Каждая группа предполагает свою особую форму аскетического поведения и подвижничества. Однако все аскетические практики направлены на реализацию одной цели — особого йогического постижения, результирующегося в состоянии, именуемом в тексте термином «будхьямана» (*budhyamāna*). По мысли докладчика, состояние сознания йогина-будхьяманы совмещает в себе функционирование обыденного сознания и направленность на реализацию «освобождения» — высшей сотериологической цели аскетической практики.

Доклад московского знатока индийской театральной традиции Н.Р. Лидовой «Древнеиндийская риторика и традиция санскритского театра (тригата в „Натьяшастре“») был посвящен проблеме взаимоотношения сценической речи с приемами древнеиндийской риторики. На примере тригаты — ритуального диспута трех жрецов (главного — сутрадхары и двух его помощников — парипаршваки и видушаки, обрядового шута) было показано, как, позаимствовав характерную для ритуала идею изошренного владения словом и многие сформировавшиеся в ритуальном языке формы, жрецы-актеры наполнили их новым содержанием и создали тот особый тип словесности, который оказал определяющее влияние на формирование литературного языка классической санскритской драмы.

Литературоведческая тематика конференции была представлена в сообщении московского исследователя М.А. Русанова «Концепция аватар Вишну в поэме Магхи „Шишупалавадха“». Эта поэма Магхи (конец VII в.) была написана на сюжет из «Сабхапарвы» «Махабхараты». Однако эпическое сказание было переработано поэтом, чтобы соответствовать жанровому канону махакавы и авторскому замыслу. В поэме «Шишупалавадха» есть два фрагмента, посвященные аватарам (в главах 1 и 14). Тема аватар в «Сабхапарве» отсутствует, поэтому она внесена в сюжет Магхой. В докладе сделана попытка проанализировать состав списка аватар Вишну в «Шишупалавадхе» и значение рассказа об аватарах в структуре поэмы.

В своем докладе «Версия „Рамаяны“ в „Махабхагавата-пуране“» исследователь А.А. Игнатъев из Калининграда, многие годы занимающийся изучением пуранического наследия Древней Индии, рассказал о версии «Рамаяны», содержащейся в шактистской пуране «Махабхагавата». В целом сюжет данной версии соответствует сюжету «Рамаяны» Вальмики, хотя имеются и важные отличия, связанные с шактистской направленностью пураны. Эта шактистская «Рамаяна» обладает двойным значением: во-первых, выступает мифологическим обоснованием праздника Наваратри, во-вторых, позволяет вписать в контекст шактизма популярное сказание о Раме.

Доклад исследователя-палеографа из Санкт-Петербурга С.Х. Шомахмадова «Тангутские рукописи письмом „сиддхам“ из собрания ИВР РАН» был посвящен обзору двух ксилографов, найденных П.К. Козловым в Хара-Хото во время Монголо-Сычуаньской экспедиции (1907–1909). Докладчик дал палеографическое описание артефактов, включающее краткий обзор особенностей письма сиддхам, указав на слож-

ности однозначного установления датировки и места происхождения ксилографов ввиду отсутствия колофона. Общий анализ содержания текстов ксилографов указывает на особую значимость защитных формул-дхарани в буддизме государства тангутов Си Ся (XI–XIII вв.) как государственной идеологии. Было выдвинуто предположение о функциональном назначении ксилографов, которые, по всей видимости, являлись дидактическими сборниками, предназначенными либо для наставников-проповедников, либо для обучающихся в буддийских монастырях на территории Си Ся.

В первой части второго дня конференции были заслушаны доклады философской и религиоведческой тематики. Соответственно, местом проведения этой части конференции стал Институт философии (бывший Философский факультет) Санкт-Петербургского государственного университета.

В докладе известного московского специалиста по индийской эпистемологии В.Г. Лысенко «Апофатический подход в буддийской теории восприятия» было показано, как данный подход действует в буддийской теории восприятия. Так, на примере «непосредственного восприятия» докладчик продемонстрировал, что эта категория определяется в буддийских источниках через отрицание мысленных конструкций (кальпана-апоха). Также в сообщении была раскрыта связь апофатического подхода и буддийской теории значения «апоха-вада».

Презентация петербургского индолога А.В. Парибка с интригующим названием «Мандала-классификация нечестных трансакций в ответ на упрек (Ангуттара-никая. Аттаканипата, Ассаколанкасутта)» была посвящена графическому представлению, а также осмыслению на основе последнего структуры смыслов, содержащихся в «Ассаколанкасутте». Это графическое представление, по мысли докладчика, позволяет увидеть понятийную завершенность перечня сутры, что невозможно было бы осуществить при опоре только лишь на словесное выражение.

В сообщении индолога Е.А. Десницкой (Санкт-Петербург), озаглавленном «Спхота, джати, пашьянти и пратибха в „Вакьяпадии“ — к проблеме разграничения терминов» был проведен анализ данных понятий на основе знаменитого трактата Бхартрихари «Вакьяпадия» (V в. н.э.). Несмотря на то что каждое из этих понятий вводилось в контексте особой проблематики и, следовательно, их онтологический статус различен, они, по мысли докладчика, пересекаются в сфере эпистемологии. Это объясняет случаи попарного отождествления этих понятий, встречающиеся в тексте «Вакьяпадии» и в комментариях.

В докладе «„Стотра-ратна“ Ямуны: философия vis-à-vis поэзия» московской исследовательницы религиозно-философской системы вишишта-адвайта Р.В. Псху были обозначены истоки философской эволюции данной традиции на примере творчества известного религиозного деятеля Ямуначарья и его малоизвестного сочинения «Стотра-ратна». Текст «Стотра-ратны» содержит первое в традиции вишишта-адвайты упоминание о «шаранагати» («путь к божественному покровительству»), при этом Ямуначарья понимает «шаранагати» не как альтернативу бхакти-йоге, а как выражение самой бхакти. Вероятнее всего, истоки вдохновения написания этого текста следует искать в религиозной поэзии альваров, поскольку Ямуначарья разъяснял внутренний смысл поэтического корпуса альваров «Дивья-прабандхам» своим ученикам, и многие его толкования гимнов альваров были сохранены традицией в ряде текстов (в частности в комментариях на «Тируваймоджи»).

Сообщение исследователя П.В. Хрущевой из Екатеринбурга называлось «Южноиндийские божества: некоторые аспекты гендерных взаимоотношений». Акцент в докладе был сделан на аспекте противостояния в отношениях мужских и женских божеств в южноиндийских мифах. При сопоставлении мифов об аскезе богини выяв-

лен контраст между целью, преследуемой североиндийской богиней Парвати, и целями южноиндийского божества Марийамман. На примере нескольких тамильских сюжетов продемонстрировано стремление богини к независимости и доминированию.

Вторая часть второго дня конференции традиционно проводилась на Восточном факультете СПбГУ. Заседание было открыто сообщением Ю.Г. Коковой (Санкт-Петербург) «Животный мир пословиц и поговорок хинди», основанным в целом на материале пословиц и поговорок хинди, которые были собраны и классифицированы В.М. Бескровным, Г.А. Зографом и А.С. Бархударовым в книге «Пословицы и поговорки Северной Индии» (СПб., 1998). Анализ паремий, в которых фигурируют животные, свидетельствует, что наивной картине мира хиндиговорящего индийца свойственно воспринимать и оценивать окружающих его представителей фауны прежде всего с прагматических позиций — пользы или вреда человеческой жизнедеятельности. Важно отметить также, что образы животных в фольклоре хинди во многом не совпадают с образностью классической санскритской поэзии.

В своем выступлении «Традиционная классификация санскритских стихотворных размеров» петербургский индолог С.С. Тавастшерна поставил вопрос о генезисе классических силлабических стихотворных размеров, которые традиционно возводят к ведийским. На примерах докладчик показал, что только ограниченное число размеров можно однозначно возвести к древнеиндийским: один восьмисложный (шлока), три одиннадцатисложных (индраваджра, упендраваджра и смешанный упаджати) и три двенадцатисложных (индравамша, вамшастха и также смешанный упаджати). Большое же количество стихотворных размеров следует рассматривать в качестве песенных (тактовых) и, соответственно, применять к ним особую методику анализа.

Доклад исследователя литературы средневековой Индии С.О. Цветковой (Санкт-Петербург) «Лирическая героиня Миры Баи» был посвящен творчеству прославленной поэтессы и подвижницы кришнаитского бхакти XVI в. н.э. В лирической исповеди Миры Баи о страданиях в разлуке с возлюбленным Кришной по общему правилу фиксируются «канонические» эмоциональные состояния влюбленной пастушки-гопи. Вместе с тем, мифологизируя события своей собственной трудной судьбы, Мира Баи формирует новый образ женщины-подвижницы, очевидно имеющий индивидуальные черты. Так, говоря о своем стремлении уподобиться совершенному облику Кришны, поэтесса преимущественно представляет свою лирическую героиню в облике йогини.

В сообщении Е.А. Костиной (Санкт-Петербург) была дана краткая характеристика модальных конструкций возможности/способности в хинди и выявлены формы, которые может принимать смысловой глагол перед модальным глаголом *saknā* или *rāpā*. Докладчиком был проведен анализ предполагаемых и реальных различий в семантике и функционировании конструкций «абсолютив + *rāpā*» и «инфинитив + *rāpā*», а также рассмотрены возможные причины неконвенционального для современного хинди употребления инфинитива и причастия совершенного вида с глаголом *saknā*.

Доклад индолога из Пензы Т.Г. Скороходовой «Феномен Рамакришны Парамахамсы и формирование неоиндуизма в Бенгалии XIX века» был посвящен анализу деятельности известного религиозного проповедника Рамакришны и его особой интерпретации индуизма, которая легла в основу бенгальской версии неоиндуизма XIX — начала XX в. Вполне адекватный для традиционного общества Индийского субконтинента феномен Рамакришны был рассмотрен докладчиком в контексте трансформации традиционного общества в колониальной Индии на его дальнейшей периферии — в Бенгалии, где веками существовала и традиция неортодоксальной интерпретации дхармы, и вместе с тем сложилось пространство диалога Запада и Ин-

дии в колониальной Калькутте. Благодаря своему уникальному духовному опыту постижения родной религии и инорелигиозных традиций Рамакришна стал вероучителем, обращаясь к широкой аудитории — безотносительно социальных и религиозных характеристик. Проповедь Рамакришны развёртывается с конца 1870-х по 1886 г. — время, когда бенгальские интеллектуалы особенно интенсивно размышляют о судьбе страны, о состоянии и положении народа, о культуре и религиях Индии. Личность и учение Рамакришны сыграли одну из ключевых ролей в утверждении в бенгальской мысли консерватизма, так как у ног учителя оказались многие известные и позже получившие известность представители бенгальского «творческого меньшинства».

В сообщении Е.В. Смирновой (Санкт-Петербург) «Религия как инструмент внутренней политики Индии» был проведен анализ религиозной ситуации в современной Индии. Несмотря на то что официальная идеология страны является светской, на сегодняшний день сильное влияние религии на политику остается одной из важнейших черт индийской государственности. Это нередко используется лидерами и идеологами индийских партий в различных целях. И поскольку в Индии укоренилось представление о том, что именно индуизм определяет целостность и сохранность индийской культуры, наиболее влиятельные организации в своих лозунгах делают ставку на индусские идеалы и традиции.

В последний день работа конференции проходила в стенах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН («Кунсткамера»). Доклады в основном были посвящены вопросам литературы, этнографии, изобразительного и театрального искусства народов Индии.

Первая часть была открыта докладом гостя из Москвы М.Б. Павловой «Гимнадигам как основная форма поэзии тамильских шиваитов», в котором были раскрыты особенности этой поэтической формы в философско-религиозной практике южноиндийского шиваизма.

Сообщение исследователя из Москвы О.П. Вечериной «Значение творчества Тирумолара для формирования изобразительного канона Шивы Натараджи в Чидамбаре» было посвящено значению творчества шиваитского поэта-наянара и одного из 18 великих сиддхов Тирумолара для формирования изобразительного канона Шивы Натараджи Ананда Тандава — наиболее известного храмового образа индуизма в мире и центрального образа храма Чидамбарама. Этот храм — единственный, где в качестве главного сакрального образа почитается антропоморфный мурти Шивы; во всех остальных шиваитских храмах мира это место принадлежит лингаму. Чидамбарам мыслится поэтами и верующими как сакральный центр шиваитской вселенной, а мысленная карта паломничеств по ее пространству — Чола-мандала, есть карта лингамов с центральным тройственным образом во главе, именуемым Чидамбара-рахасья. Сложнейшая иконология Шивы в контексте ансамбля Чидамбарама описывается в поэме Тирумолара «Тирумантирам» («Священные мантры»).

Доклад М.Ф. Альбедиль (Санкт-Петербург) «К реконструкции ритуальной семантики дравидских *kāvati*» был посвящен символическому языку вещей в традиционной индийской культуре. Семиотический «язык» вещей был проанализирован на примере ритуальных коромысел *kāvati*, танец с которыми является важной частью праздничного обряда почитания дравидского бога Муругана. В докладе Ю.Е. Березкина из Санкт-Петербурга «Древние южноазиатско-африканские связи (по данным фольклора и мифологии)» речь шла о том, что некоторые фольклорные мотивы не только оказались занесенными в Южную Азию в пору древнейшего расселения *Homo sapiens* из Африки, но и из Индии ряд мотивов (в том числе связанных с земледельче-

ской культурой) проник в Африку через ее восточное побережье, со стороны Индийского океана. Возможно, эта диффузия мотивов связана с проникновением в Африку азиатских видов домашних животных и культурных растений. Приблизительной датой начала этих индо-африканских контактов можно считать середину II тыс. до н.э.

Московский востоковед Д.Н. Лелюхин (1956–2014) выступил с докладом «Концепция „марьяда“ в непальских надписях». Этот доклад был, вероятно, последним в его научной деятельности. Дмитрий Николаевич Лелюхин, замечательный ученый-индолог, историк, специалист по индийской и непальской эпиграфике, постоянный участник Зографских чтений, к сожалению, скончался в сентябре 2014 года. Его смерть, безусловно, станет тяжелой утратой для всего российского индологического сообщества.

Следующий доклад на конференции был представлен исследователем из Санкт-Петербурга В.Н. Мазуриной, которая назвала его «Хити/Дхара — неиссякаемый источник: Иконография и функции (по материалам Непала)». По наблюдению автора доклада, в Непале источники или водоемы, называемые дхара (непали) или хити (невари), расположены возле дворцовых комплексов, храмов, открытых алтарей. Традиционно над водостоками устроено несколько ниш с изображениями божеств непальского пантеона, среди которых Сурья, Нараян, Шива, Бхайрав, Ганеша, божества-защитники. Вода из дхара/хити используется в религиозных обрядах непальцев. У источников совершаются ритуальные омовения. Очищают водоемы и источники однажды в год в месяце джетх (май-июнь) перед началом сезона дождей.

В докладе известного индолога Я.В. Василькова (Санкт-Петербург) «Неварский „повествовательный свиток“ на темы „Лалитавистары“: „одомашнивание“ классической буддийской сутры» были изложены результаты анализа неварского «повествовательного свитка» из собрания МАЭ РАН, в ходе которого удалось определить содержание практически всех имеющихся на нем рисунков. «Визуальный нарратив» свитка в основном следует классической сутре «Лалитавистара», но в то же время подвергает ее сюжет некоторому «одомашниванию»: одни эпизоды опущены, как плохо согласуемые с непальской культурной и социальной реальностью, другие переосмыслены в соответствии с ней.

Вторая часть третьего дня конференции открылась интересным докладом Н.А. Корнеевой (Москва) «Брахманы намбудури: некоторые особенности традиции передачи ведийских текстов», который сопровождался яркой аудио- и видеопрезентацией. Этот доклад был посвящен традиции обучения брахманов намбудури, которая значительно отличается от других брахманских традиций Индии. Традиция намбудури — их ритуалы, рецитация Вед, мнемонические техники и т.д. — самодостаточная живая традиция, которая не прерывалась, передаваясь от отца к сыну, от учителя к ученику, в основном изустно, иногда с использованием текстов на малаялам. Все рецензии Вед, которым следуют брахманы намбудури, являются наиболее древними среди дошедших до нас рецензий. Техники их передачи также уникальны и сохранили ряд древних элементов. Доклад сопровождался фото- и видеодокументацией, собранной в поездке по традиционным брахманским деревням Кералы и при посещении единственного на сегодняшний день ведийского образовательного центра намбудури — Trissur Brahmasvam Macham в Кожикоде.

В лингвистическом по своему содержанию сообщении О.А. Волошиной (Москва) «Грамматика Панини и механизм кодирования ведийского текста» была предпринята попытка определить функцию грамматического трактата Панини как особого ритуального текста, регламентирующего построение правильного (сакрального) текста.

Особенности композиции, многократные перекрестные ссылки, особая техника кодирования смысла — все это можно интерпретировать, по мысли докладчика, рассматривая грамматику в контексте породившей этот текст древнеиндийской культуры. В этом смысле грамматика представляет собой продукт интерпретации главного текста Древней Индии — «Ригведы».

Н.Г. Краснодембская (Санкт-Петербург) в своем докладе «В деревне Ампития (Шри-Ланка) через 100 лет после Людмилы Мерварт» рассказывала о том, как недавно посетила деревню Ампития и тот самый дом, в котором 100 лет назад останавливалась выдающийся индолог-этнограф Людмила Александровна Мерварт. Докладчица демонстрировала на видео интервью с потомками тогдашних хозяев, излагавшими семейные предания о госте из России.

В докладе К.М. Воздиган (Санкт-Петербург) «О стереотипизации адиваси в популярной культуре Индии» рассматривался образ культуры адиваси, в последние десятилетия сложившийся в парадигме популярной культуры Индии. Докладчик выделил некоторые черты, характерные для стереотипных представлений об абстрактном «индийском племени» и эксплуатируемые массовой культурой, в частности, болливудским кинематографом и индустрией рекламы в современной Индии.

Индолог И.Ю. Котин из Санкт-Петербурга представил доклад, озаглавленный «Община парсов в мультикультурном Бомбее (по произведениям Рохинтона Мистри)». В нем было проанализировано построение образов общины парсов и мультикультурного Бомбея (Мумбаи) в творчестве видного канадского писателя индийского происхождения Рохинтона Мистри. В сборнике рассказов «Истории из Фирозшах Баг», романах «Столь долгое путешествие», «Отличное равновесие», «Дела семейные», по наблюдению докладчика, главное внимание уделяется некогда влиятельной общине зороастрийцев-парсов, но их судьба прослеживается на фоне пестрого и сложного ландшафта постколониального Бомбея, где отдельными мелодиями звучат темы роста индусского коммунизма и маратхского национализма, проблема неприкасаемых и мусульман в Индии, обеспокоенность судьбой христианской общины и британского колониального наследия. Особая и важная тема творчества Мистри — правление Индиры Ганди в эпоху чрезвычайного положения в Индии (1975–1977 гг.), когда в стране свирепствовала цензура и попирались гражданские свободы.

Т.А. Зимина из Санкт-Петербурга в своем сообщении, озаглавленном «Духи умерших в представлениях и обрядовой жизни веддов Шри-Ланки», раскрыла отдельные стороны жизни и обрядовой практики коренного населения Шри-Ланки — народа веддов.

В докладе «Одержимость, служение и лицедейство. Традиции Bhoota-kolam и Theyyam Тулунаду» московского исследователя С.И. Рыжаковой речь шла о состоянии «одержимости» исполнителя (танцора/актера/музыканта), в которое вводят себя участники особых художественно оформленных и религиозно санкционированных (в рамках определенных индийских культов) религиозно-театральных представлений. Практика этих представлений полноценно сохраняется и процветает только в отдельных небольших историко-культурных зонах Индии. В Южной Индии это прежде всего области Тулунаду (Конканское побережье) и отчасти Северного Малабара. Местная религиозная культура двухступенчата: тут почитают общеиндуистских — эпических, пуранических богов, именуемых «девар», и собственных, называемых совокупно «бхута». Важнейшая форма почитания бхутов — Бхута-колам и подобная ей традиция — Тейям.

Как и в предыдущие годы, материалы конференции планируется опубликовать в очередном томе «Зографского сборника».

О.М. Чунакова

**Иранистический семинар
«Фрейманские чтения»**

(Санкт-Петербург, 28 мая 2014 г.)

28 мая 2014 г. в Институте восточных рукописей РАН (ИВР РАН) после долгого перерыва прошло заседание иранистического семинара «Фрейманские чтения». Этот семинар, посвященный памяти выдающегося ираниста-филолога, члена-корреспондента АН СССР А.А. Фреймана, регулярно проводился в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВАН СССР) с 1968 по 1987 г. За это время состоялось 15 заседаний.

Александр Арнольдович Фрейман (1879–1968), основатель отечественной школы сравнительно-исторического иранского языкознания, с 1917 г. преподавал в Петроградском университете (ныне Санкт-Петербургский государственный университет) и с 1918 по 1950 г. был заведующим кафедрой иранской филологии. Именно он объединил в составе кафедры все иранистические дисциплины и ввел изучение осетинского, таджикского, курдского, белуджского, афганского и памирских языков. Он разработал курс «Введение в иранскую филологию» и положил начало изучению на кафедре древнеперсидских надписей, пехлевийских памятников, манихейских текстов и Шахнаме, и традиция изучения этих дисциплин сохраняется на кафедре и поныне. Не случайно в статье, опубликованной в «Вестнике ЛГУ» к 100-летию со дня рождения А.А. Фреймана, С.Н. Соколов написал, что все нынешние иранисты являются «его учениками или учениками его учеников». Всей творческой жизнью А.А. Фрейман был также связан с ЛО ИВАН (бывший Азиатский музей, ныне — Институт восточных рукописей РАН), в котором он проработал с 1934 до 1956 г., с 1945 г. возглавляя иранский кабинет Института. Именно при А.А. Фреймане деятельность иранского кабинета (ныне — сектор Среднего Востока), включающая исследования по истории, литературе и языку, стала основываться на текстологическом изучении памятников иранской и персидской письменности.

В семинаре приняли участие научные сотрудники из ИВР РАН, Института лингвистических исследований РАН, Государственного Эрмитажа, а также профессор и начинающий исследователь из Санкт-Петербургского государственного университета. Всего было прочитано 13 докладов.

Заседание открыл академик РАН, профессор, доктор филологических наук И.М. Стеблин-Каменский (ИЛИ РАН). Во вступительном слове он, в частности, отметил, что прежнее название чтений — «Фреймановские» — неверно грамматически, и предложил впредь называть их «Фрейманскими».

А.А. Фрейману были посвящены выступления д.ф.н. О.М. Чунаковой (ИВР РАН) и д.ф.н. З.А. Юсуповой (ИВР РАН). О.М. Чунакова в докладе «А.А. Фрейман и историческое иранское языкознание» рассказала о достижениях А.А. Фреймана в области изучения современных (прежде всего осетинского и таджикского) и мертвых

(согдийского и хорезмийского) иранских языков, о его педагогической и научно-организационной деятельности. А.А. Фрейман был членом многих научных обществ и организаций: коллегии востоковедов при Азиатском музее, членом Польского, Германского и Американского востоковедных обществ, членом-корреспондентом Иранской АН. Ему принадлежала идея объединения иранистов Ленинграда (на основе иранской кафедры Восточного факультета и иранского кабинета ЛО ИВАН) и создания в 1966 г. иранистического семинара, просуществовавшего до 1987 г. Для А.А. Фреймана был характерен исторический подход к фактам и явлениям иранских языков, и в том, что в наши дни в ИВР РАН и на Восточном факультете СПбГУ продолжают исследования в области исторического иранского языкознания, живых и мертвых иранских языков, а также изыскания по иранской истории, религии и литературе, основанные на непосредственном изучении источников, — заслуга А.А. Фреймана.

Доклад З.А. Юсуповой «А.А. Фрейман и курдоведение» был посвящен роли Азиатского Музея в зарождении и развитии отечественного курдоведения, с самого начала организации которого в 1848 г. его руководители (Х.Д. Френ, Б.А. Дорн, К.Г. Залеман и др.) всячески содействовали созданию научной и материальной базы данной отрасли русской ориенталистики. Особое место в докладе было отведено плодотворной деятельности А.А. Фреймана, которому принадлежит большая заслуга в подготовке курдоведческих кадров, последователи которых по сей день успешно работают в стенах ИВР РАН.

Историческому языкознанию были посвящены выступления д.ф.н. В.А. Лившица (ИВР РАН) и к.ф.н. П.Б. Лурье (Гос. Эрмитаж), к.ф.н. И.С. Якубовича (МГУ). В.А. Лившиц в своем докладе «Этимология слова „майдан“» сообщил, что в «Этимологическом словаре» Макса Фасмера это популярное ныне слово трактуется как заимствование из тюркского или тюркско-татарского языка. На самом деле это слово иранского происхождения, образованное от $\sqrt{\text{mai}\theta}$ — «жить»: этот корень представлен в авест — $\text{mai}\theta\text{vana}$ - «дом, жилище», перс. mihan «родной очаг; родина», язгулемском топониме Urmetan и др. То есть данное слово имеет иранское происхождение, и впредь оно так и должно маркироваться в словарях.

В докладе П.Б. Лурье и И.С. Якубовича «Согдийский лямбдаизм: конец мифа» были рассмотрены заимствования в новоперсидский язык из восточноиранских источников, которые В.Б. Хеннинг в 1938 г. определил как согдийские. Основной приметой этих слов был I на месте древнеиранского $\ast\delta$. А.А. Фрейман справедливо сомневался в согдийском языке как источнике этих заимствований, и ныне, с многократным увеличением корпуса бактрийского языка, можно определенно говорить, что эта группа слов проникла в новоперсидский не из согдийского, а из бактрийского. Были обсуждены также причины использования согдийцами арамейского лямбда для записи щелевого δ . Предложены две модели для объяснения этого феномена, одна из которых предполагает реализацию иноязычного I через δ при заимствовании в согдийский, а вторая — бактрийское происхождение согдийской письменности на арамейской основе.

Современным иранским языкам были посвящены выступления д.и.н. А.И. Колесникова (ИВР РАН) и д.ф.н. М.С. Пелевина (СПбГУ). Материалом для доклада А.И. Колесникова «Нумеративы в современном дари Афганистана» послужила деловая информация афганских газет о торговых операциях, аукционах, сводках таможенной и полицейской службы страны, а также отчеты Статистического управления, рубрики объявлений и хроники происшествий. Почти четверть из 50 зафиксированных нумеративов имеют иностранное происхождение, представляя искаженные англ-

лийские названия, которые используются для учета ввозимых в Афганистан товаров и техники.

В докладе М.С. Пелевина (СПбГУ) «От иронии к идиоме (наблюдения над языком Хатакской хроники)» был рассмотрен ряд идиоматических выражений из племенной хроники хатаков — оригинальной авторской части объемного историографического сочинения на языке пашто «Тарих-и мурасса» (закончено в 1724 г.). Хатакская хроника — один из самых ранних образцов паштоязычной книжной прозы (непереводной и неметризованной), поэтому ее тексты являются важнейшим источником для изучения начального периода в становлении пашто как письменного языка. Приведенные в докладе примеры показывают, что многие идиомы, используемые авторами хроники, являются эмфатическими (эмоционально окрашенными, образно мотивированными, стилистически контрастными) и потому выполняют в тексте, как правило, художественные функции. Докладчик попытался разграничить во фразеологическом словаре хроники заимствования из книжного персидского языка и собственно афганский лексический материал и рассмотрел мотивировку идиом, основанную на бытовых и социальных реалиях. Он отметил стилистические расхождения между разговорными и книжными идиомами, выявил структурно замкнутые фразеологические единицы, основанные на развернутых образных сравнениях и приближающиеся к выражениям пословично-поговорочного типа. Особое внимание в докладе было уделено квазиидиомам «есть с аппетитом» (в значении «лицемерить») и «заряжать [пушку] песком» (в значении «вводить в заблуждение», «устраивать показуху»), которые, по мнению М.С. Пелевина, являются примерами авторского словотворчества и возникли вследствие использования такого риторического приема, как ирония. М.С. Пелевин отметил, что эмфатические идиомы в Хатакской хронике должны рассматриваться не только как средства стилистической окраски текста, но и как источники богатого культурологического и этнографического материала.

Аналізу религиозно-философских понятий было посвящено выступление к.ф.н. Ю.А. Иоаннесяна (ИВР РАН) «Троищность духовной природы человека в религиозно-философских учениях». Для многих религиозно-философских учений характерна концепция *триединой природы духовной реальности*, т.е. представление: 1) о высшем духовном начале человека — «высшем Я», представляющем собой совокупность его духовной энергии в развоплощенном состоянии, т.е. высшей индивидуальной (индивидуализированной) духовной сущности (человека); 2) о некоем «промежуточном» духовном начале, условно «духе»; 3) о низшем духовном начале человека, соединенном с его биологической («земной») природой, его низшем «я», представляющем собой его «земную личность». При этом термины, в которых выражаются эти понятия, могут варьироваться от учения к учению не только из-за разности языков, но и в пределах одного языка. В своем выступлении Ю.А. Иоаннесян привел примеры из текстов шейхитских, суфийских, зороастрийских, каббалистических, бабидских и бахаи, подтверждающих это положение.

Литературоведение было представлено выступлением к.и.н. А.А. Хисматулина (ИВР РАН) «Функции стихотворных вставок в средневековых суфийских агиографиях». Одним из литературных приемов составления средневековой агиографии, написанной в виде первичной или вторичной компиляции (та'лиф), являются стихотворные включения, которые выполняют совершенно конкретные функции: а) зачастую разделяют смысловые блоки текста и сообщения от разных источников; б) порой резюмируют выводы автора компиляции; в) очевидно, создают у читателя соответствующий эмоциональный настрой; г) по-видимому, способствуют лучшему запоминанию

нию прозаичной информации, приведенной до стихотворного включения, на фоне созданного эмоционального настроения.

Выступление В.А. Андреева (СПбГУ) «Просветительская деятельность и творчество Мирзы Малком Хана (XIX в.)» было посвящено анализу деятельности иранского просветителя-гуманиста. Мирза Малком Хан (1833–1908) получил отличное образование во Франции, служил переводчиком в академии Дар ол-фонун, после чего стал личным переводчиком сначала Мирзы Фаррох-хана Гаффари Амин од-Доуле (1812–1871), а затем Насер ад-Дин-шаха (1831–1896). В разное время он занимал дипломатические посты в посольствах Ирана в Османской империи, Британии, Германской империи, Итальянском королевстве. В своих сочинениях Малком Хан высказывал идеи реформирования религии и ее адаптации под современные реалии. Наиболее сильное идеологическое влияние на него оказали М.Ф. Ахундов и Джамал ад-Дин ал-Афгани. Венцом его публицистики стала газета «Закон», издание которой явилось отправной точкой национального пробуждения и конституционного движения *машируте* в 1905–1911 гг.

О результатах своих архивных изысканий в докладе «Некоторые размышления В.А. Косаговского об иранской армии (по материалам РГВИА)» рассказал к.и.н. Б.В. Норик (ИВР РАН). В фонде 76 Российского государственного военно-исторического архива имеется целый ряд дел с материалами, содержащими попытки генерала систематизировать те знания и опыт, которые он получил за время своей службы в Персии. Это, в первую очередь, «Материалы к статье „Закулисная Персия“» (д. 368), а также черновая рукопись «Вооруженные силы Персии» (д. 378). В этих работах, базирующихся по большей части на пространных цитатах из немногочисленных трудов, в той или иной степени касающихся рассматриваемого вопроса, В.А. Косаговский делает общий вывод о том, что, по сути, за многовековую историю своего существования персидская армия не претерпела каких-либо существенных изменений и эволюционных сдвигов. Можно констатировать, что, несмотря на ярко выраженную компилятивность работ В.А. Косаговского по истории вооруженных сил Персии, в них содержится достаточное количество аналитического материала, основанного на личном опыте генерала, и это делает использование его записок весьма полезным при написании работ, посвященных истории иранской армии.

В докладе А.А. Амбарцумяна «„Пища бессмертия“ в представлениях древних иранцев» были рассмотрены варианты «пищи бессмертия» по данным Авесты и среднеиранских источников. Древнеиранским аналогом греческих понятий для обозначения «пищи или напитка бессмертия» служил термин, связанный с названием бессмертного святого и общим понятием бессмертия — авест. *amərətāt-* «бессмертие, вечность» и *aməša-* «бессмертный, неумирающий». «Пища бессмертия» в ранней иранской традиции, как и в древнегреческой мифологии, по-видимому, предназначалась богам. В поздней иранской традиции, в частности в зороастрийских толкованиях загробной жизни праведников, «пища бессмертия» (ср.-перс. *anōš* «бессмертный; напиток бессмертия, эликсир, антидот») представляется пищей, предназначенной для всех умерших праведников, которые находятся на заключительном этапе пребывания в раю в ожидании получения «последнего» тела. Вне религиозного контекста понятие «вкушения пищи бессмертия» в значении готовности «подвергнуть свою жизнь риску» или «сразиться насмерть» представлено в сочинении «Айадгар-и Зареран», в котором царь Виштасп не соглашается отречься от маздаяснийской веры и обещает сразиться насмерть с царем хйонов Арджаспом (**abāg ašmā dudīgar māh anōš xwarēm*) (АЗ 18).

Источниковедческим вопросам были посвящены выступления Б.Д. Халатян (ИВР РАН) и к.и.н. О.А. Водневой (ИВР РАН). Сообщение Б.Д. Халатян «„Шараф-наме“

Шараф-хана Бидлиси как источник для изучения курдской династии Марванидов (X–XI вв.)» было посвящено одному из главных источников по истории Курдистана. По мнению докладчика, написанию данного труда предшествовало долгое изучение сочинений арабских и персидских авторов, в которых встречались сведения по истории курдов, а также запись преданий, традиций и рассказов очевидцев описываемых событий. «Шараф-наме» состоит из четырех разделов, которые содержат историю династий курдского происхождения и курдских племен, и заключения, задуманного автором как летописное изложение событий, произошедших в Турции, Иране и в сопредельных странах с 1290 по 1596/7 г. Сведения о курдской династии Марванидов представлены в одной из пяти глав первого раздела «Шараф-наме», описывающего правителей Диарбекира и Джебзире. Значение уникального сочинения Шараф-хана, охватывающего огромный исторический период, неопределимо.

В выступлении О.А. Водневой «Новые книги об Афганистане» содержался обзор изданной в России в 2011–2014 гг. мемуарной и страноведческой литературы времен пребывания Ограниченного контингента ВС СССР в ДРА (1979–1989 гг.). Докладчиком были приведены краткие биографии авторов (М.А. Жирохова, Ю.А. Нешумова, Н.Н. Прокудина, В.И. Самунина, В.Н. Снегирева, Г. Фейфера) и дан анализ содержания и фактологической составляющей их трудов.

Тематика выступлений отразила разнообразие специализации иранистов, принявших участие в семинаре. Выступления также продемонстрировали, что, при всем разнообразии специализации петербургских исследователей, их объединяет понимание значимости текстологического изучения источников.

Заседание подтвердило актуальность проведения подобных семинаров для обсуждения в профессиональной аудитории направления и результатов своих исследований в области иранской филологии, литературы, текстологии, источниковедения и религиоведения. Интерес, с которым выступления были выслушаны, показал необходимость регулярного проведения подобных семинаров. Было решено, что следующее заседание возобновленных «Фрейманских чтений» пройдет в мае будущего года.

Ю.В. Болтач

Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир»

(Улан-Удэ–Нарын-Ацагат, 13–16 июля 2014 г.)

13–16 июля 2014 г. в Бурятии состоялись юбилейные Шестые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир», приуроченные к 160-летию со дня рождения выдающегося бурятского буддиста, ученого и общественного деятеля, учителя Далай-ламы XIII, основателя Санкт-Петербургского дацана «Гунзэчойнэй» Хамбо-ламы Агвана Лобсана Доржиева (1854–1938). Организаторами конференции выступили Благотворительный общественный фонд «Общество бурятской культуры *Ая-Ганга*», Буддийская традиционная Сангха России и Институт восточных рукописей РАН, соорганизаторами — Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН и Российская ассоциация монголоведов.

Основной целью конференции является продолжение и развитие заложенных Агваном Доржиевым традиций научного сотрудничества между буддийскими учеными и академическими исследователями.

По уже сложившейся традиции, Доржиевские чтения проводятся раз в два года в исторических местах, связанных с жизнью и деятельностью Агвана Доржиева. За истекшие десять лет Чтения проходили в Санкт-Петербурге, Иркутске и на Ольхоне, в Улан-Удэ, Агинском и на Алханае. Шестые Доржиевские чтения состоялись в Улан-Удэ и с. Нарын-Ацагат — на родине Агвана Доржиева.

Накануне открытия конференции для ее участников была организована автобусная экскурсия в Эгитуйский дацан (местопребывание исторической статуи Сандалового Будды) с посещением Шулутского дацана, а также ступы и дома-музея «Тоонто Агвана Доржиева» на месте его рождения в у. Хара-Шибирь, где была проведена встреча с представителями администрации сельского поселения «Первомаевское» и общественностью.

Официальное открытие конференции состоялось 14 июля в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Заместитель председателя Оргкомитета, заслуженный деятель культуры Республики Бурятия Ц.А. Самбуева зачитала приветствие председателя Оргкомитета, д.филос.н., акад. РАЕН А.О. Бороноева. С приветствиями также выступили ректор Агинской Буддийской Академии *гэбши* Ч.С. Сультимов и проф. Бурятского государственного университета, д.соц.н. Э.Д. Дагбаев. На пленарном заседании были заслушаны сообщения, посвященные жизни и деятельности восьми выдающихся бурятских буддистов — Шиэгунэй Жамьяна Зундуя, Галсан Жимба Тугулдунова, Намнанай багши, Доржи Зимба Лобсана Балжира, Лобсана Чойбсана, Доржи Жигмита Данжинова, Жамбал-Доржи Гомбоева и Жимба-Жамсо Эрдынеева (*гэбши* Ч.С. Сультимов, Агинская Буддийская Академия), взаимоотношениям Агвана Доржиева и известного путешественника Г.Ц. Цыбикова в контексте «тибетского вопроса» (д.и.н. Ю.В. Кузьмин, Байкальский государственный университет экономики и права), сотрудничеству Агвана Доржиева и Пандито Хамбо-ламы

Чойнзон-Доржо Иролтуева в издательской, просветительской и общественно-политической сферах (д.и.н. Г.С. Митыпова, Бурятский государственный университет), созданному Агваном Доржиевым алфавиту Вагиндра (Соёлма, Ph.D., Хулунбуирский университет), роли Агвана Доржиева в распространении буддизма среди бурят Иркутской губернии (к.и.н. Д.Г. Чимитдоржин, Российская ассоциация специалистов тибетской медицины) и религии в пространстве межэтнического взаимодействия (д.и.н. Д.Д. Амоголонова, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН).

После окончания утреннего заседания участники конференции переехали в с. Нарын-Ацагат (этнокомплекс «Степной кочевник»).

Вечернее заседание было посвящено сообщениям по религиоведению и буддийской историографии. Были прочитаны доклады о трансформации образа шаманистского божества Хан Шаргай-нойона под влиянием буддизма (д.ф.н. Б.С. Дугаров, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН), о буддийском факторе в шаманских обрядовых материалах бурят (д.ф.н. Л.С. Дампилова, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН), о сюжетных элементах фольклорного происхождения в комментарии Кьюра Йондзина на «Ламрим» (А.А. Сизова, Институт восточных рукописей РАН), о вкладе бурятского эмчи-ламы Д. Ендоннова (1870–1937) в составление тибетских медицинских иллюстраций — важного компонента образовательного процесса Ацагатской медицинской школы (к.ф.н. Н.Д. Болсохоева, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН), о текстах на китайском, киданьском и санскритском письме, обнаруженных в погребении киданьского сановника Сяо Паолу (В.П. Зайцев, Институт восточных рукописей РАН); об истории строительства трех первых буддийских храмов на Хоккайдо (к.и.н. В.В. Щепкин, Институт восточных рукописей РАН), об одном из ключевых текстов корейской буддийской традиции — сочинении корейского буддийского наставника Пуриль Почжо-кукса Чинуля (1158–1210) «Наставления людям, впервые [обращающим] помыслы [к] учебе» (к.и.н. Ю.В. Болтач, Институт восточных рукописей РАН), а также о влиянии буддизма на образные системы мифологических и этиологических рассказов монголов (к.ф.н. Д.А. Носов, Институт восточных рукописей РАН). После окончания вечернего заседания перед участниками конференции выступил известный исполнитель традиционной бурятской музыки Виктор Жалсанов.

Доклады, представленные в Ацагате на второй день работы конференции, были посвящены исследованию архивных и музейных коллекций и буддийскому искусству. Прозвучали сообщения о роли дзэн-буддийских искусств в духовном совершенствовании адепта (Н.А. Субангулова, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина; наглядной иллюстрацией к этому выступлению явилась проведенная докладчиком в перерыве между заседаниями традиционная японская чайная церемония, «гостями» на которой были участники конференции), о судьбе коллекции буддийского искусства князя Э.Э. Ухтомского (д.и.н. М.Ф. Альбедиль, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН), о собраниях буддийского искусства Екатеринбурга, Челябинска, Ирбита (к.иск. В.В. Деменова, Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина), о деятельности Н.И. Воробьева — путешественника, этнографа и собирателя (В.Н. Мазурина, Государственный музей истории религии; к.филос.н. Т.В. Ермакова, Институт восточных рукописей РАН), о типологии традиционных бурятских ножей (Б.Ц. Батомункин, Русское географическое общество), об истории формирования фонда буддийской литературы главной библиотеки польского города Щецин — «Поморской Книжницы» (В.А. Беляева-Сачук, Ph.D., Щецинский университет), о рукописной книге «Повесть о Молон-тойне», созданной выдающимся

бурятским философом, математиком, переводчиком и художником Г.-Ч. Цэбэгийном (Е.В. Асалханова, Иркутский государственный технический университет), о собрании личных вещей и документов Ганджурвы гэгэна Д. Норбоева, хранящемся в Национальном музее Республики Бурятия (С.Б. Бардалеева, Национальный музей Республики Бурятия), о постановке преподавания тибетской медицины в Агинском медицинском колледже им. В.Л. Чимитдоржиева (к.м.н. Э.Э. Бадмаева, Агинский медицинский колледж им. В.Л. Чимитдоржиева), об устной истории шэнэхэнских бурят и сохраняющихся в их среде преданиях об Агване Доржиеве (Сарангэрэл, Ph.D., Центральный университет национальностей) и об истории развития буддизма в городе Щецин (д.ф.н. К. Пясецки, Щецинский университет). В завершение второго дня работы конференции ее участники посетили музей Агвана Доржиева в с. Ацагат и Ацагатский дацан.

На третий и последний день работы конференции ее заседания прошли в Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. Доклады этого дня затрагивали в основном архивно-источниковедческую, филологическую и философскую проблематику. Были представлены сообщения о визите монгольского посольства в Санкт-Петербург в 1911 г. с просьбой о принятии Халхи под протекторат России (к.ф.н. Е.А. Хамаганова, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина), о деятельности выдающегося тибетского ученого и просветителя Муге Самтэна Гьяцо (1914–1993) (к.и.н. Е.Ю. Харькова, независимый исследователь), о переписке астронома Пулковской обсерватории А.А. Кондратьева с его сыном — монголоведом С.А. Кондратьевым, участником экспедиции П.К. Козлова в Монголию 1923–1926 гг. (д.ф.н. И.В. Кульганек, Институт восточных рукописей РАН; к.и.н. В.Ю. Жуков, Санкт-Петербургский государственный архитектурно-строительный университет), о религиозной ситуации в японском обществе X–XII вв. по материалам литературного памятника XIII в. «Рассказы, собранные в Удзи» (Д.Г. Кикнадзе, Институт восточных рукописей РАН), о культе Маччхендратха-Падмапани Локешвара в Непале (В.Н. Мазурина, Государственный музей истории религии), о сравнительной характеристике литературно-книжной традиции калмыков и ойратов Западной Монголии (к.ф.н. Д.Н. Музраева, Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН), о материалах по документации лексики, связанной с буддизмом, в русских печатных источниках XVIII — нач. XXI в. (д.ф.н., д.и.н. А.А. Бурькин, Институт лингвистических исследований РАН), о буддийских и шаманских терминах в толковом словаре «Зерцало маньчжурско-монгольской словесности» 1717 г. (Э. Мунхцэцэг, Санкт-Петербургский государственный университет), об аксиологических доминантах обновленческого движения буддийского духовенства в контексте деятельности Агвана Доржиева (д.и.н. Л.Л. Абаева, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН), о базовых различиях между западным и буддийским мышлением (к.культ. Н.В. Пупышева, Институт физического материаловедения СО РАН), о буддийской критике современного научного мировоззрения в произведениях Б.Д. Дандарона (к.филос.н. А.В. Щербина, Санкт-Петербургский государственный электротехнический университет «ЛЭТИ» им. В.И. Ульянова (Ленина)), о статусе буддизма в современном буддологическом дискурсе (д.филос.н. С.П. Нестеркин, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН) и о деятельности ученика Агвана Доржиева — калмыцкого ламы Нгаванга Вангьяла (1901–1983) (к.филос.н. Ж.А. Аякова, Бурятская государственная сельскохозяйственная академия им. В.Р. Филиппова).

Итоги конференции были подведены в заключительных выступлениях членов Оргкомитета И.В. Кульганек и Ц.А. Самбуевой.

В Шестых Доржиевских чтениях приняли участие исследователи из многих регионов России — Санкт-Петербурга, Элисты, Екатеринбурга, Иркутска, Улан-Удэ, Агинского, а также из-за рубежа — Польши, Чехии, КНР. На конференции было представлено тридцать восемь докладов, посвященных жизни и деятельности Агвана Доржиева, а также истории, источниковедению, литературе и искусству буддизма, хранению и изучению буддийского рукописного, книжного и архивного наследия, взаимоотношениям буддизма, государства и общества в современном мире. Многие выступления вызвали оживленную дискуссию, свидетельствующую об актуальности избранных докладчиками тем. Формат конференции, предоставляющей ее участникам возможность посещения исторических мест, связанных с важнейшими моментами истории буддизма в России, а также непосредственного общения с носителями буддийской традиции, представляется весьма перспективным и служит залогом дальнейшего развития этого научного мероприятия.

А.А. Сизова

**Научно-практическая конференция
«К 250-летию института Пандито Хамбо-лам в России»**
(Санкт-Петербург, 15–18 сентября 2014 г.)

15–18 сентября 2014 г. состоялась научно-практическая конференция «К 250-летию института Пандито Хамбо-лам в России», организованная при поддержке Отдела по связям с религиозными объединениями Администрации Губернатора Санкт-Петербурга, группы компаний «Строй-Эксперт», Института восточных рукописей РАН и дацана Гунзэчойнэй.

В состав организационного комитета конференции вошли директор ИВР РАН, проф., д.и.н. И.Ф. Попова (сопредседатель), настоятель Санкт-Петербургского буддийского дацана Гунзэчойнэй Б.Б. Бадмаев (сопредседатель), с.н.с. ИВР РАН, к.ф.н. А.В. Зорин (координатор), помощник настоятеля Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй И.В. Васильева (координатор) и ст. лаб. ИВР РАН А.А. Сизова (секретарь).

Конференция была приурочена к 250-летию основания института Пандито Хамбо-лам в России и объединила исследователей, заинтересованных в различных аспектах бытования буддизма в нашей стране.

В течение трех отведенных для заседаний дней на конференции было представлено 26 докладов (3 из них — стендовые), сделанных учеными из Санкт-Петербурга и Москвы, а также гостями из зарубежных стран — Польши и Монголии. Наряду с сотрудниками научных образовательных учреждений (ИВР РАН, Музей антропологии и этнографии РАН, СПбГУ, Бурятский государственный университет, Институт истории Академии наук Монголии, Щецинский университет, Государственный Эрмитаж, Государственный музей истории религии) в работу конференции внесли свой вклад представители дацана Гунзэчойнэй, клиники тибетской медицины «Наран» и Военного информационного агентства, а также независимые исследователи.

Открыли работу конференции директор ИВР РАН, проф., д.и.н. И.Ф. Попова и В.Г. Иванов, начальник Отдела по связям с религиозными объединениями Администрации Губернатора Санкт-Петербурга, обратившиеся к участникам и гостям конференции с приветственными словами.

На первом пленарном заседании в качестве вступительного слова прозвучал доклад настоятеля Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй Б.Б. Бадмаева, посвященный роли петербургского буддийского храма в истории российского буддизма.

Затем участники и гости осмотрели выставку «Книжная культура Бурятии: материалы из тибетской и монгольской коллекций ИВР РАН», организованную А.В. Зориным и А.А. Сизовой. В число экспонатов выставки вошли тибето- и монголоязычные рукописи и ксилографы, созданные в Бурятии, а также материалы, связанные с деятельностью Агвана Доржиева.

В Зеленом зале ИВР РАН в течение всего времени работы конференции вниманию публики была представлена выставка отреставрированных буддийских икон (танка)

из коллекции Санкт-Петербургского дацана (организаторы — А.М. Щеглов, И.В. Васильева, дацан Гунзэчойнэй, Санкт-Петербург).

В рамках второго пленарного заседания под председательством к.и.н. А.А. Терентьева прозвучали три доклада, затрагивающих актуальные вопросы истории бурятского буддизма.

Выступление проф., д.и.н. В.Л. Успенского (СПбГУ) было посвящено Ганджурвахутухтам, линии перерожденцев лам Внутренней Монголии, представители которой были найдены и официально признаны в Бурятии. Доклад Ц.Б. Нацагдоржа (Институт истории Академии наук Монголии) касался темы буддизма и монгольской идентичности у российских бурят в XVIII в. Докладчик представил уникальный материал — обнаруженный им в РГАДА подлинный автограф первого Хамбо-ламы Д.-Д. Заяева. Завершилось заседание знаменательным в контексте наименования конференции докладом к.и.н. Н.В. Цыремпилова (Бурятский Государственный университет), дающим обзор исторических сведений и источников, касающихся указа Елизаветы Петровны 1741 г., который принято связывать с официальным признанием буддизма российскими властями.

Следующие два заседания в этот день были посвящены искусствоведческой тематике и вопросам сохранности и реставрации буддийских памятников. На первом из них, где в качестве председателя выступил проф., д.и.н. В.Л. Успенский, были прочитаны два взаимодополняющих доклада, повествующих об истории формирования коллекции буддийской живописи Санкт-Петербургского Дацана (выступление подготовлено к.и.н., с.н.с. Государственного Эрмитажа Ю.И. Елихиной совместно с А.М. Щегловым, Цульгим-ламой Дацана Гунзэчойнэй) и атрибуции ряда культовых изображений в ее составе (выступление подготовлено А.М. Щегловым совместно с Л.И. Крякиной, художником-реставратором ИВР РАН).

На втором заседании под председательством к.и.н. Ю.И. Елихиной выступила художник-реставратор Л.И. Крякина (ИВР РАН), рассказавшая о специфике хранения, реставрации и консервации буддийских икон и тибетских текстов, хранящихся в ИВР РАН, и сопроводившая выступление демонстрацией фотографий результатов своей работы. Доклад к.филос.н. О.С. Хижняк (Государственный музей истории религии) анонсировал выставку «Буддизм на берегах Байкала», открывающуюся в Музее истории религии в октябре 2014 г. и посвященную 250-летию института Пандито Хамболам Бурятии.

Во второй день конференции состоялось три заседания. Первое из них было отведено докладам, связанным с тематикой тибетской медицины и ее бытования в Бурятии, заседание провела к.и.н. Ю.В. Болтач. Независимый исследователь М.Р. Измайлов прочитал подготовленный при поддержке настоятеля Дацана Б.Б. Бадмаева доклад о религиозных и практических аспектах деятельности эмчи-лам. Два доклада были подготовлены сотрудниками клиники тибетской медицины «Наран»: директор клиники Б.Б. Дугаров рассказал об истории появления, современном состоянии, условиях хранения и исследованиях уникального памятника «Атлас тибетской медицины» из коллекции Музея истории Бурятии; главный врач клиники, к.м.н. С.Г. Чойжинимаева и врач А.В. Лубсанов подготовили совместное выступление о современном состоянии тибетской медицины в России и основных аспектах ее теории применительно к методикам лечения, практикуемым в клинике «Наран».

На втором заседании под председательством к.ф.н. А.В. Зорина прозвучал доклад к.филос.н. Т.В. Ермаковой (ИВР РАН), содержащий анализ организационных форм и оценку научного вклада Санкт-Петербургской буддологической школы в изучение буддийских монастырей Тибета, Монголии, Бурятии в 1900-х годах. Затем к.и.н. Р.Н. Кра-

пивина (ИВР РАН) изложила ряд аспектов, связанных с научным и практическим значением изучения текста *Abhisamayālaikāra* («Украшение из постижений»), сделав особый акцент на проблеме перевода и понимания буддийской терминологии.

На следующем заседании выступила к.и.н. Ю.В. Болтач (ИВР РАН) с докладом об официальном признании буддизма в раннесредневековом корейском государстве Когурё (37 до н.э. — 668), располагавшемся на территории современного Приморья. К.ф.н. А.В. Зорин (ИВР РАН) прочитал доклад о первых тибетских текстах в Санкт-Петербурге, фрагментах листов нескольких парадных рукописей, обнаруженных в развалинах монастыря Аблай-хийд. Сообщение А.А. Сизовой (ИВР РАН) было посвящено изданиям различных редакций монгольского перевода «Ламрим Ченмо», в частности, взаимосвязи бурятских и пекинских изданий.

Завершился второй день конференции презентацией сборника статей «Тибетология в Санкт-Петербурге» (Выпуск 1), проведенной И.В. Васильевой, помощником настоятеля Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй.

В третий день конференции прошло два заседания. Первое из них открыл к.и.н. А.А. Терентьев, представив результаты своего многолетнего труда — книгу «Буддизм в России — царской и советской (старые фотографии)», содержащую богатый фотографический материал периода с конца XIX века до конца 1980-х годов. Доклад д.и.н. М.Ф. Альбедиль (Музей антропологии и этнографии РАН) был посвящен жизни и деятельности Б.Д. Дандарона, ученого, разрабатывавшего философскую основу необуддизма, мастера буддийской тантры и духовного наставника, оставившего после себя учеников и последователей. В.Л. Иванов (Военное информационное агентство) прочитал доклад о месте народов буддийских регионов в военной истории России, затронув сложную тему сочетания буддийского мировоззрения и милитаризма. К.и.н. Д.В. Иванов (Музей антропологии и этнографии РАН) представил обзор фотографий иерархов бурятского буддизма и забайкальских дацанов из коллекции Музея антропологии и этнографии РАН.

На втором заседании под председательством к.филос.н. Т.В. Ермаковой к.и.н. Ю.И. Елихина (Государственный Эрмитаж) прочитала доклад о культе Ваджрапани в буддийском искусстве, описав историю данного культа и различные формы этого божества. Доклад В.А. Беляевой-Сачук (Щецинский университет, Польша) был посвящен вопросам адаптации культа сакральных хозяев гор буддизмом. В выступлении были перечислены и охарактеризованы главные шаманистические и буддийские священные места саянских бурят, связанные с культом гор. В конце заседания В.Л. Иванов (Военное информационное агентство) выступил со вторым докладом, основанным на анализе этнографических и бытоописательных статей, заметок, писем декабристов в период их жизни на поселении в Восточной Сибири и знакомства с религиозными и культурными представлениями бурятского народа.

В заключительный, четвертый день конференции участники и гости были приглашены на экскурсию и торжественный обед в дацан Гунзэчойнэй.

Это мероприятие, наряду с Петербургскими тибетологическими чтениями, является успешным совместным проектом ИВР РАН и дацана Гунзэчойнэй и свидетельствует о прочных связях академической науки и буддийского духовенства, таким образом, продолжая традиции, заложенные буддологической школой Ф.И. Щербатского и С.Ф. Ольденбурга.

По результатам прошедшей научно-практической конференция «К 250-летию института Пандито Хамбо-лам в России» планируется издание сборника статей, который будет подготовлен в рамках сотрудничества ИВР РАН и дацана Гунзэчойнэй.

В.П. Иванов

**Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии
Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН,
четвертое заседание: доклад С.Х. Шомахмадова
«Термин Аджиты („Непобедимый“)
в буддийской канонической литературе
(по рукописи SI 2085 Сериндийского фонда ИВР РАН)»
(Санкт-Петербург, 1 октября 2014 г.)**

Первого октября 2014 г. в секторе Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН с.н.с., к.и.н. С.Х. Шомахмадовым был представлен доклад «Термин Аджиты („Непобедимый“) в буддийской канонической литературе (по рукописи SI 2085 Сериндийского фонда ИВР РАН)». Этот доклад был зачитан в рамках недавно организованного и теперь регулярно проводимого «Открытого теоретического семинара сектора Южной Азии», на котором выступили уже несколько сотрудников сектора.

В докладе прозвучал актуальный вопрос перевода названий отдельных буддийских памятников на русский язык при возможном наличии в этих названиях двойного смысла. Как справедливо заметил автор сообщения, перевод заглавий тех или иных источников с индийских языков представляет определенную проблему — проблему полноты передачи смысла, транслируемого названием текста. Часть исследователей полагает необходимым заглавия переводить, другая — оставляет названия (или часть названия) без перевода.

Докладчик придерживается той точки зрения, что в общем случае перевод необходим, поскольку помогает «вскрыть» в самом начале основную идею произведения. Однако необходимо учитывать все возможные коннотации слов заглавия. Так, ссылаясь на свою монографию «Учение о царской власти»¹, С.Х. Шомахмадов указал, что, например, палийский канонический текст *Махасудассана-сутта* (санскр. *Махасударшана-сутра*), на первый взгляд, может быть переведен как «Сутра о [царе по имени] Махасударшана» — по имени главного персонажа сутры. Но при анализе текста обнаруживается, что «главный герой» сутры — скорее не мифологический персонаж Махасударшана, а буддийское учение в целом, его социальный и праксеологический аспекты, к которым, по мысли докладчика, и может прежде всего относиться эпитет «маха-су-даршана» (букв. «великое прекрасное воззрение»).

В основной части своего сообщения докладчик остановился на характеристике названия текста, причисляемого к так называемым «протомахаянским сутрам», полное название которого *Аджитасена-вьякарана-нирдеша-нама-махаяна-сутра* (*Ajitasena-vyākaraṇa-nirdeśa-nāma-mahāyana-sūtram*). Если вторая половина переводится довольно легко — «сутра махаяны, именуемая...», то первая часть заглавия сутры — *Аджитасена-вьякарана-нирдеша*, возможно, нуждается в более пристальном рас-

¹ См.: Шомахмадов С.Х. Учение о царской власти (теория имперского правления в буддизме). СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. С. 95.

смотрении, особенно ее элемент *аджиты* (*Ajita*). Докладчик анализирует возможные значения элемента *Ajitasena* следующим образом:

Аджитасена, как и в случае с царем Махасударшаной, — имя правителя Магадхи, одного из главных персонажей сутры, и самым легким вариантом перевода первой части заглавия было бы «Разъяснение (*нирдеша*) предсказания (*вьякарана*) [царя] Аджитасены». Такой вариант перевода, возможно, был бы подходящим решением, не противоречащим ни сюжетной линии текста, ни основным словарным значениям ключевых слов заглавия. Но, отмечал выступающий, как и в случае с Махасудассанасуттой, перевод, «лежащий на поверхности», не отражает в полной мере всего богатства смыслов, содержащихся в тексте. Слово, используемое в сутре для обозначения правителя Магадхи, — композита *Аджиты-сена* (*Ajita-sena*). Буквальные значения первой части имени (*ajita*) — «непобедимый, непобежденный, непокоренный». Одно из значений слова *-сена* (от *-senā*) — «войско, армия». Было бы логичным предположить, что *Аджитасена* и переводится как «[Обладающий] непобедимым войском», что, бесспорно, является уместным эпитетом для царя и кшатрия. В пользу такого предположения говорит и значение имени *Нагасена* — «[Обладающий силой] полчища нагов». Такой вариант перевода имени персонажа сутры, бесспорно, приемлем как один из возможных, однако необходимо отметить, что известные составители санскритских словарей Ваман Апте и Артур А. Макдонелл выделяют также такое значение *-сена* как *sa+ina* — т.е. «имеющий хозяина или господина; зависящий от другого».

Что касается слова *аджиты* («непобедимый»), как особо подчеркнул автор сообщения, оно может употребляться в качестве эпитета будды Майтрейи. Так, Шантидева (VIII в.) в *Анартхаварджане* — четвертом разделе *Шикши-самуччаи* («Компендиум [буддийского] учения»), — опираясь преимущественно на ранние махаянские сутры, цитирует *Сарвадхарма-вайтулья-санграха-сутру*, где Будда, обращаясь к Майтрейе, называет его *Аджиты*. Докладчик ссылался также на санскритский толковый словарь *Вачаспатья*, который в статье «Аджиты» также указывает, что данный термин является устойчивым эпитетом как Будды, так и Шивы и Вишну. В одном из изданий *Амаракоши* (древнего санскритского лексикона) редакторы в качестве пояснений к тексту указывают на принадлежность эпитета *аджиты* Будде, Шиве и Вишну. В джайнской традиции Аджитой также звали второго после Адинадхи тиртханкара (*тир* — *тханкар* — личность, достигшая просветления).

Докладчик также обратил внимание аудитории на термин *апараджитачитта* (*aparājita-citta*), встречающийся в девятом разделе *Шикши-самуччаи*, озаглавленном как *Кианттипарамиты*, где данный термин может быть переведен как «непоколебимое сознание». В тексте *Шикши-самуччаи* достижение состояния *апараджитачитта* представляет собой непрременный залог устранения всех привязанностей и, по сути, является необходимым условием практики *кианттипарамиты*. То есть термин *аджиты* в рамках буддийских практик применительно к сознанию имеет значения «непреклонный, непоколебимый».

Докладчик резюмирует: *аджиты* — эпитет, свойственный, скорее всего, исключительно либо божествам, либо духовным лидерам различных традиций, поскольку их последователи рассматривали учения своих наставников-основателей как единственно верные и, посему, непоколебимые, непобедимые. А любое светское правление, пусть даже и идеальное, в буддийской традиции понималось как лишенное той непоколебимости, которая свойственна духовным воззрениям. Поэтому, как утверждает докладчик, хотя эпитет *аджиты* («Непобедимый»), согласно сюжету сутры, и является частью имени царя Магадхи, возможно, связан не с титулатурой светских иерар-

хов, а представляет собой характеристику идеологической составляющей повествования. Тем более по сюжету сутры «предсказание»-*вьякарана* было дано не Аджитасене, а девушке-нищенке, впоследствии обретшей следующее рождение избравшим духовную стезю наследником правителя Магадхи.

Таким образом С.Х. Шомахмадов предположил, что элемент «Аджитасена» в рамках рассматриваемой буддийской сутры следует интерпретировать именно как «Имеющий своим господином Непобедимого (Аджиту)» («Находящийся под защитой/покровительством Аджиты»), поскольку термин *ajita*, являясь эпитетом Будды, относится к сфере духовной практики (как, например, в случае с термином *anapradжитачитта*), а не к области идеального светского правления (Пути чакравартина), которое в силу своего несовершенства по сравнению с Путем будды не может рассматриваться как абсолютно незыблемое, непоколебимое, непобедимое.

Доклад вызвал оживленную дискуссию у коллег.

Так, В.П. Иванов обратил внимание собравшихся на необходимость учитывать все возможные значения санскритских имен ввиду их полисемичности, поскольку в случае с '-sena' одинаково возможны значения и «войска» (*Agrasena, Atisena, Aśvasena, Uprasena, Guhasena, Ugrasena*), и гипотетическое «находящегося под покровительством...» (*Indrasena, Adityasena, Īśvarasena, Ṛtasena*). То есть трактовать подобные термины однозначно было бы некорректным.

Т.В. Ермакова подняла интересную тему — семантика числовых значений, встречающихся в тексте сутры, в связи с лунным календарем сельскохозяйственного цикла, восходящим к глубокой архаике.

Действительно, трудно не согласиться с автором выступления, что перевод названий отдельных санскритских источников — одна из сложных задач, стоящих перед исследователями. Двойной смысл — частый прием индийских текстов, поэтому выработка подходов к решению данной проблемы видится весьма актуальной. Участники «Открытого теоретического семинара сектора Южной Азии» поблагодарили докладчика — С.Х. Шомахмадова — за то, что он представил на рассмотрение коллег столь важную проблему и предложил свои пути решения.

Смерть в Махараштре. Воображение, восприятие, воплощение = Death in Maharashtra: Imagination, Perception and Expression / Российская акад. наук, Ин-т востоковедения, Московский гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Ин-т стран Азии и Африки; рук. проекта и науч. ред. И.П. Глушкова. — М.: Наталис, 2012. — 816 с., ил.

Феномен смерти по-разному осмысливается в разных культурах и на разных стадиях существования одной и той же культуры, но всегда присутствует нечто общее, что роднит восприятие смерти и, если угодно, «работу» с нею — обращение с мертвым, обряды и поверья, связанные с ним и со смертью, взаимодействие его родных с другими членами общества и т.п., — в самых различных культурах. Смерть как естественная часть жизни в сочетании со столь же естественным, биологически обусловленным стремлением всего живого избежать ее породила в конечном счете и религию (как множество представлений и практик, направленных на то, чтобы избежать исчезновения пусть не тела, то хотя бы индивидуального сознания, и дающих надежду на это), и науку, и технику (как множество средств познать мир, т.е. установить, что в мире несет угрозу жизни, а что — поддерживает жизнь, и тем самым отдалить смерть или хотя бы сделать ее менее мучительной), и искусство (которое далеко не в последнюю очередь выражает эмоции человека по поводу собственной грядущей смерти или смерти близких, которая порой бывает страшнее собственной), и философию (порожденную стремлением человека найти смысл не только в событиях жизни, но и в том событии, которое кладет конец всякой жизни).

Рассматриваемая книга представляет собой сборник очень разнородных текстов — науч-

ных и публицистических статей, рассказов, стихотворений, посвященных тому, как воспринимается и воспринималась эта тема в культуре Махараштры — одного из крупнейших, наиболее экономически развитых и исторически своеобразных штатов Индии. В числе авторов — отечественные, западные и индийские индологи, а также писатели и поэты Махараштры, так что и смерть, и жизнь в сложной культуре этого штата мы видим с очень разных точек зрения, и справедливы слова редактора и руководителя проекта И.П. Глушковой в «Прологе»: «Это книга-голограмма, в которой с разных ракурсов соединяются воображение и восприятие жителей западноиндийского штата Махараштра, большинство из которых являются этническими маратхами, а также воплощение ими же воображенного и воспринятого» (с. 13). Большинство населения штата (80%) составляют индусы, так что индуистские представления и практики относительно смерти представляют здесь особый интерес, однако представлены в книге и способы осмысления смерти, характерные для других субкультур Махараштры. Особенно интересны в этом отношении парсы — потомки иранских зороастрийцев, нашедших себе убежище в Западной Индии после завоевания Ирана мусульманами. Значительную роль играют в Махараштре и сами мусульмане, которые в некоторых городах составляют до трети населения (с. 14). Однако ключевыми стали в Махараштре все же взгляды индусов — прежде всего брахманской элиты, которая до середины XX в. оставалась «субъектом принятия решений» относительно всех основных вопросов политики, экономики и культуры региона (с. 14–15).

Смерть очень своеобразно воспринимается и осмысливается в индуизме. Один из современных авторов — причем не философ или религиозный деятель, а всего лишь журналист в газете, популяризирующей идеи сан-

тов (религиозных поэтов) средневековой Махараштры, — в одной из своих еженедельных колонок сказал, что смерть невозможно исключить из жизни — лишь она придает жизни смысл и завершенность (с. 15). Мысль совершенно хайдеггеровская: только конечность нашей жизни — конечность, о которой мы знаем и в тени которой проходит все наше существование, — позволяет нам сделать нашу жизнь осмысленной. И совершенно борхесовская: вспомним известный рассказ аргентинского гения о бессмертных, которых дар свободы от физической смерти привел в конце концов в состояние, мало отличное от животного.

Специфика индийского (индуистского в первую очередь) восприятия смерти определяется общеизвестным ныне учением о переселении душ. Оно, конечно, не было исключительным достоянием индийской культуры: хорошо известно аналогичное учение в античной Греции, где оно было необходимой составной частью орфизма и пифагореизма, а от них было воспринято и Платоном, но если в античности оно было скорее уделом интеллектуалов, то в Индии — общепризнанной и естественной частью массового религиозного сознания. В отличие от индийских христиан и мусульман, которые, как и их единоверцы в других странах, видят в смерти волю божества, для индусов смерть — такая же часть жизни, как рождение, болезнь, старость (с. 20), что налагает на восприятие смерти в Индии, в частности в Махараштре, своеобразный оттенок: индусы видят в ней всего лишь еще одно событие в бесконечной череде существований, из которой, согласно учениям большинства религиозно-философских школ — как ортодоксальных, так и неортодоксальных, — следует вырваться. Среди маратхов не принято говорить о чьей-либо смерти прямо — используются эвфемизмы типа *te gele* («он ушел»), и в то же время в языке маратхи есть множество глагольно-именных сочетаний с глаголом *mārṇe* «бить, убивать», обозначающих самые заурядные действия: *garpā mārṇe* «болтать» (букв. «бить разговор») или *itar mārṇe* «душиться» (букв. «бить духи»), так что сам язык оказывается насыщен «признаками смерти» (с. 20).

Очень спокойное отношение к смерти хорошо демонстрирует художественный очерк писателя и эссеиста Д.А. Кулкарни (1923–1987) «Подходит время пересечь черту и пере-

правиться на ту сторону» (с. 115–116). Смерть простого, ничем не примечательного человека — это, конечно, не событие в масштабах Вселенной, но и не то, что можно совсем не заметить. «Никто не распахнет для меня парадного входа, поскольку всю жизнь я брел босыми ногами по пыли. И все же, привратники, приоткроящие для меня боковую дверцу, обратите внимание, что до вас добралось не полное ничтожество» (с. 115). Человек воспринимается здесь как странник на бесконечных путях, которые лишь случайно пересеклись с другими, возможно, шли какое-то время параллельно, а затем разойдутся, поэтому любая встреча случайна и временна. «Возможно, из пустоты я уйду в пустоту или в более осмысленный и логичный мир, чем этот. Туда тебе вход заказан, а если и появишься там, какая разница — говорят же: „ветер поднялся, ветер улегся“ — и что? А я уже не пройду по этой дороге снова. То есть это наша последняя встреча» (с. 116).

Иначе в свете сказанного рассматривается и такой острый для всех цивилизованных стран вопрос, как вопрос об эвтаназии. Не следует думать, что эта тема дискутируется только в европейских странах — Индия тоже не осталась в стороне от нее. Случай Аруны Шанбауг, с 1973 г. пребывающей в хроническом вегетативном состоянии, описан в статье Светланы Сидоровой «Медсестра из Бомбея: жить или не жить» (с. 123–139). Публикация книги об Аруне Шанбауг в 1998 г. вызвала жаркую дискуссию, «в центре которой оказались морально-этические нормы индийского общества, место и положение в нем женщин, их правовая незащищенность, проблемы безопасности на работе и дома и т.д.» (с. 125), так что эти вопросы, казалось бы, касающиеся только жизни, так или иначе затрагивают и тему смерти, служащую неявным, не всегда в достаточной степени рефлекслируемым, но необходимым фоном, придающим смысл всем этим дискуссиям. В самом деле, если человек пребывает в бессознательном состоянии, но тело его при этом медленно и неотвратимо разрушается, допустимо ли продолжать уход за ним, продлевая его существование в растительном состоянии, из которого он уже никогда не выйдет? Вопрос об эвтаназии расколол общество не только в Махараштре, но и в Индии вообще. Сторонники ее обращают внимание на то, что эвтаназия — зачастую единственный выход для людей, не имеющих на-

дежды на исцеление от мучительной болезни, и, таким образом, представляет собой акт милосердия. Противники приводят в качестве аргумента указания священных книг (такие же аргументы, заметим, приводятся и европейскими противниками эвтаназии) (с. 129). Таковы темы, поднимаемые в первой части книги — «Memento mori».

В статьях, включенных во вторую часть — «Последний вздох», — поднимаются вопросы восприятия самого факта смерти и ее последствий для живых. Например, как связана жизнь главы государства и существование самого государства? Эта тема рассматривается в статье Е.Ю. Ваниной «Кончина императора — конец империи» (с. 140–171), посвященной анализу правления последнего правителя Могольской державы Аурангзеба (1658–1707), после смерти которого империя начала распадаться. Аурангzeb и его предшественник Акбар при всех своих поистине глубоких различиях сходны были в том, что уделяли серьезное внимание религиозным проблемам, но если Акбар стремился к надконфессиональному синтезу разных религий, то Аурангzeb пытался «играть совсем другую, противоречащую его царственному происхождению и положению роль — бедного дервиша (*faqīr*) и даже святого» (с. 149). При этом он был фанатичным мусульманином, и в более поздних трактовках процесса распада Могольской империи, даваемых представителями индусской интеллектуальной элиты, вина за этот распад возлагалась на жестокость и фанатизм Аурангзеба; в то же время мусульманские интеллектуалы Индии всячески защищали его от обвинений в фанатизме (с. 165). Тот факт, что похоронен он был между могилами двух *тиров* — индийских мусульманских святых, — свидетельствует о продуманности его религиозного образа как святого (с. 159).

Но смерть — не просто финал, часто она бывает еще и испытанием, и об этом говорится в статьях третьей части книги — «Последнее испытание». И.П. Глушкова пишет о знаменитой третьей битве при Панипате, состоявшейся в январе 1761 г. между войсками маратхов и афганского правителя Ахмад-шаха Дуррани, в статье «Кровавая бойня при Панипате (1761): живые и мертвые» (с. 238–265). Битва сыграла исключительную роль и в истории маратхов, и в процессе распада державы Великих Моголов, и, в конце концов, в

английской колонизации Индии. «Маратхи к тому моменту находились в зените своего могущества: формально признавая себя вассалами Дели, они манипулировали могольскими императорами и в значительной степени контролировали пространство от Аттока (ныне в Пакистане) на севере до Рамешварам на юге» (с. 238). Это была, пожалуй, самая кровопролитная битва в истории Индии: одни только маратхи потеряли в ней около 75 тыс. человек, и поражение, нанесенное им афганцами, привело к такому ослаблению государства маратхов, после которого оно уже не могло оправиться. Судьба государств иногда зависит от мелочей: если бы не гибель одного из участников битвы — Вишвас-рава, история могла бы сложиться совершенно иначе, и этому посвящены последние страницы статьи, где кратко рассматриваются варианты «неслучившейся истории», в которых маратхи одерживают победу и дальнейшая история Индии оказывается иной.

Не только битва может быть испытанием. Сейсмическая катастрофа в округе Латур, случившаяся 30 сентября 1993 г. и унесшая жизни от 7 до 9 тысяч человек, — еще один предмет для осмысления темы смерти. И если по событиям давней истории смерть осмысляется в историческом же контексте — как то, что сыграло свою роль в победах и поражениях прошлого, связанных с нашей нынешней жизнью цепью из множества звеньев, — то Латурская катастрофа ставит перед индийским обществом вопросы о его нынешнем состоянии, о решениях, которые оно принимает или позволяет принять другим людям, и о том, к чему все это может привести. Об этом пишет Алексей Бугров в статье «Потрясение. Земля и люди в Латурском апокалипсисе» (с. 266–275). Почему так много было жертв? Как связаны были применявшиеся тогда в округе Латур строительные техники с этой трагедией? Можно ли было предотвратить бедствие, изменив технологии строительства? Почему возникли трудности с проведением спасательных действий и даже с захоронением погибших, приведшие к путанице с подсчетом числа жертв? Но потом, когда первое потрясение прошло, выступил на передний план другой аспект этой трагедии, непосредственно связанный с темой смерти, — экзистенциальный: для многих из тех, кому повезло пережить катастрофу, жизнь

утратила смысл. «Выжившие в апокалипсисе до сих пор не преодолели последствия шока и остаются пациентами индийских психиатров. В населенных пунктах, затронутых Латурским землетрясением, зафиксирован рост попыток суицида — многие не нашли в себе сил жить дальше» (с. 271–272). Даже когда деревни были отстроены заново (как правило, в двух-трех километрах от прежних поселений), переселение стало проблемой. «После выдачи ордеров жители оказались в обезличенных домах по соседству с совершенно незнакомыми людьми, а не с прежними соседями. „Сатур потерял свою душу“, — говорят жители этой вновь отстроенной деревни, и им вторят люди из других „новостроек“. Деревни, по сути, превратились в поселки городского типа, не принимаемые сельским менталитетом, и в течение многих лет после трагедии люди сохраняют апатию к происходящему. Они полностью зависят от внешней помощи и второе десятилетие ждут, когда государство решит все проблемы и сделает все „как было“. Эти симптомы стали называть „латурским синдромом“» (с. 272).

Испытанием может быть и религиозное празднество. Такие события привлекают множество верующих со всех концов страны, что при отсутствии надлежащей заботы о безопасности и стремлении богомольцев во что бы то ни стало поклониться священному предмету часто приводит к трагедиям. Об этом говорится в статье И.П. Глушковой «Бренные и тленные: массовые катастрофы на подступе к святыне» (с. 276–287). Рассматривается, в частности, катастрофическая давка 25 января 2005 г. у храма богини Мандхардеви, или Калу-баи, как называют ее в простонародье, находящегося на вершине горы Мандхар в отрогах гор Сахьядри в 200 км от Пуны. «Трагедия у храма местной богини Калу-баи по числу задавленных и сгоревших жертв (называют от 265 до 400 человек) вошла в список десяти самых „гибельных“ мировых давков и заняла в нем седьмое место; еще около 450 верующих получили травмы и ранения разной степени тяжести» (с. 283). Эти и им подобные события — теракты на религиозных празднествах, приводящие к множеству жертв; паника в толпе верующих, вызываемая порой случайными и незначительными причинами, но приводящая к катастрофическим

последствиям; стихийные бедствия, уносящие жизни десятков и сотен, — все они ставят под вопрос саму жизнь человека и заставляют заглянуть за край могилы не только тех, кому удалось спастись (возможно, чтобы многие годы потом мучиться от психологических последствий катастрофы), но и их близких, переживающих в воображении возможную гибель родственников, которой им лишь чудом удалось избежать, что само по себе глубоко травмирует психику.

Однако смерть может быть и добровольной — как жертва за семью, общину или родину, или как поступок, продиктованный обычаями страны, — например, обычаем *sati*, который не изжит в Индии и до сих пор. Последним из известных ныне случаев саможжения вдов, зафиксированных в Индии, было *sati*, совершенное Руп Канвар в 1987 г. после смерти ее мужа, с которым она прожила в браке меньше полугода. С этого начинается статья А.Р. Кулкарни «Живьем в костер: добродетельные жены страны маратхов» (с. 293–315). Считается, что этот обычай не был известен в Индии до II–III вв.: ни Веды, ни буддийская литература, ни «Законы Ману», ни другие древнеиндийские письменные источники его не упоминают, и лишь несколько раз *sati* упоминается в эпосе, из чего, однако, нельзя сделать вывод о степени распространения этого обычая в эпический период. При этом уже в те времена, когда этот обычай достоверно начал получать распространение (примерно с V в.), многие авторы выступали безусловно против него (с. 295). Естественно, под всеми его религиозными оправданиями скрывались, как правило, сугубо практические причины. Так, «высокий процент *sati* в Бенгалии объяснялся тем, что в этом регионе неуклонно следовали индуССкому закону *dayābhāga*, который признавал право даже бездетных вдов наследовать имущество покойного мужа. Чтобы лишить вдову наследства, бенгалец, принадлежавший к высшему обществу (*bhadralok*), под любым предлогом принуждал жену умершего брата стать *sati*» (с. 299). Иногда в литературе можно встретить утверждения, что именно англичане много потрудились над запретом *sati* в Индии, но уже из письменных источников видно, что это не совсем так: этот обычай осуждался, порой очень резко, в древних текстах, *sati* пытались ограничить Великие Моголы, саможжению вдов препятствовали

национальный герой маратхов Шиваджи и его соратники (с. 310–311). В XX в. отношение к *sati* меняется, наконец, настолько, что случаи самосожжения вдов становятся все более редкими. *Sati*, совершенное Руп Канвар, стало скорее исключением. Но все это не значит, что это был последний случай.

При всем сходстве двух феноменов — *sati* и самоубийства — они все же глубоко различны: в первом случае мотивом служит стремление исполнить до конца долг, предписываемый верной жене обычаем, и снискать тем самым посмертное небесное блаженство, во втором же мотивы значительно более сложны и неоднозначны и, как правило, более «личностны». Один из наиболее благополучных в экономическом и социальном отношении индийских штатов, Махараштра вместе с тем лидирует по числу самоубийств в стране, причем самым проблемным регионом является восток штата — Видарбха. С этого начинается статья Анны Бочковской «Многомерность отчаяния: о самоубийствах фермеров Видарбхи» (с. 340–368). Традиционно земледельческая Видарбха всегда поставляла на рынок качественный хлопок, несмотря на то что регион этот трудно назвать благоприятным для этой культуры. Начавшаяся в 1991 г. рекламная кампания в отношении новых, генетически модифицированных сортов хлопчатника привела к тому, что фермеры стали скупать их семена, но работали они с этим хлопком по старым методам, не годившимся для него. К этому добавился и ряд природных катаклизмов 1990–2000-х годов, что привело к неурожаю и резкому росту задолженности фермерских хозяйств перед банками (с. 344–345). Еще больше осложняют ситуацию некоторые обычаи — в частности, брачный обычай давать за дочерью приданое, стоимость которого нередко равна доходу семьи за несколько лет (с. 347). Фермерам приходится влезать в долги не только перед государственными учреждениями или коммерческими банками, но, что значительно тяжелее, перед богатыми родственниками, что ставит должников в унижительное положение перед последними (с. 349). Все это приводит к появлению очень веских мотивов для суицида.

Смерть приходит и в облике болезни. Об этом пишет Мишель Б. МакАлпин в статье

«Эпидемия: трупы и вакцины на фоне бубонной чумы» (с. 397–410). Третья пандемия чумы, начавшаяся в Китае в 1894 г., сильно ударила и по Индии, в том числе по Махараштре. Высокая смертность от чумы привела к острой нехватке рабочей силы на заводах Бомбея и других городов штата, что заставило хозяев пойти на определенные уступки рабочим; нечто сходное произошло и после эпидемии «черной смерти» в Европе в XIV–XV вв., хотя масштабы были, конечно, несопоставимы: смертность в Махараштре была значительно ниже, чем в позднесредневековой Европе, и экономические последствия были далеко не столь глубокими (с. 409).

Последние три части книги — «Последнее слово», «Последний путь» и «Post mortem» — посвящены соответственно криминальному аспекту проблемы, погребальным ритуалам и верованиям о загробной жизни. Особенный интерес представляет здесь статья Антона Зыкова «Грифы улетели, трупы остались» о погребальных обычаях парсов Махараштры (с. 686–702).

Анализ темы смерти с точки зрения культурологии, социологии, экономики, философии и, естественно, взгляд на нее глазами художника нельзя назвать новым словом в мировой гуманитаристике. Точно так же, разумеется, можно рассмотреть и другие темы, которые до того исследовались разными науками по отдельности, без достаточно тесного и глубокого контакта друг с другом, — рождение, брак, воспитание, дружбу, власть, знание, эмоции. Возможен и более детальный анализ социально-культурных феноменов, направленный на более мелкие элементы человеческой жизни — отдельные вещи или события, социальные структуры, формирующиеся вокруг них, и способы их осмысления в культуре («социология вещей»). Подход, принятый в рассматриваемой монографии, неизбежно делает ее композицию несколько мозаичной — именно такое впечатление производит соположение рядом научных статей, рассказов, стихотворений. Но, возможно, это единственный способ дать картину восприятия смерти в этой культуре со всех сторон, и достоинства такого подхода перевешивают его недостатки.

С.Л. Бурмистров

Gilgit Manuscripts in the National Archives of India. Facsimile Edition. General Editors: Oskar von Hinüber, Seishi Karashima, Noriyuki Kudo. Vol. I. Vinaya Texts / Ed. by Shayne Clarke. — New Delhi: National Archives of India; Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University, 2014. — Pages 80 + 277 plates.

Рецензируемый труд, первый в планируемой серии «Гильгитские рукописи из Национальных архивов Индии» (*Gilgit Manuscripts in the National Archives of India*), представляет собой факсимильное издание санскритских рукописей, содержащих тексты Винаи — свода канонических дисциплинарных правил, касающихся различных аспектов поведения членов буддийской монашеской общины — *сангхи*. Бесспорно, публикация данной книги, снабженной множеством профессионально выполненных, с высоким разрешением, факсимиле, является событием в мире буддологии в целом и буддийской палеографии в частности.

Серия выходит под общей редакцией ведущих мировых специалистов в области буддийской палеографии — проф. О. фон Хинюбера, проф. С. Карасимы и проф. Н. Кудо. Рецензируемое издание подготовил канадский исследователь Шейн Кларк. В фокусе исследования Ш. Кларка — индийская сангха, более предметно — Виная. Опираясь на широкий круг источников на санскрите, пали, тибетском и китайском языках, Ш. Кларк анализирует сходства и различия в трактовке дисциплинарных уложений в текстах Сутрапитаки и Виная-питаки.

Во Введении от редакторов серии проф. О. фон Хинюбер определил начинающуюся серию как в определенной степени переиздание знаменитой десятитомной серии *Gilgit Buddhist Manuscripts (Facsimile Edition)*, начатое Р. Вирой (первое издание — в 1959 г.) и продолженное его сыном — Л. Чандрой (последнее издание — в 1974 г.). О. фон Хинюбер справедливо отмечает недостатки первого и второго изданий текстов (переиздание было осуществлено в 1995 г. как трехтомник), среди недочетов отмечая, прежде всего, плохое качество печати факсимиле рукописей, а также зачастую путаницу в последовательности листов письменных памятников. Эти несовершенства, подчеркивает О. фон Хинюбер, и

послужили одной из причин переиздания данных письменных памятников. Современная цифровая аппаратура позволяет максимально точно воспроизвести оригинал, издание которого, бесспорно, нуждается в исправлении прежних недочетов (с. xi).

Небезынтересна точка зрения О. фон Хинюбера на историю введения в научный оборот понятия «гильгитские рукописи» (*Gilgit Manuscripts*), историю обнаружения и публикации так называемых «гильгитских рукописей», например, Н. Даттом в 1939 г.¹ Так, О. фон Хинюбер отмечает, что бесценная находка была обнаружена в деревне Наупур (Навапура²) в Кашмире (с. xi–xii), находившейся в то время в ведении визиря Гильгита/Гилгита. Первым, кто приступил к изучению рукописей, найденных в Наупуре, был Мадхусудан Коул (Madhusudan Koul; также: Kaul). Его доклад на всеиндийской востоковедной конференции в Бароде, прошедшей в 1933 г., был опубликован под заглавием «Отчет о рукописях, найденных в Навапуре (Гильгит)» (*Report on the manuscripts found at Navapura (Gilgit)*). Но годом раньше, в 1932 г., Н. Датт в *Indian Historical Quarterly* выпустил сразу две статьи о находках в Навапуре: статью «Буддийская рукопись из Гильгита» (*A Buddhist manuscript at Gilgit*), посвященную обзору так называемому протомахаянскому тексту «Аджитасена-вьякаране» (*Ajitasenavyākaraṇa*), а также статью «Буддийские рукописи из Гильгита» (*The Buddhist manuscripts at Gilgit*), где рассматривается, однако, лишь один текст — «Бхайшаджьягуру-сутра» (*Bhayaśajyaguru-sūtra*). В том же, 1932 г. вышла статья С. Леви «Заметка о санскритских рукописях из Бамиана (Афганистан) и Гильгита (Кашмир)» (*Note sur des manuscrits sanskrits provenant de Bamiyan (Afganistan) et de Gilgit (Cachemire)*). Так, отмечает О. фон Хинюбер, «рукописи из Навапуры», что является более правильным именованием находки, получили название «гильгитские рукописи» лишь оттого, что Гильгит — более известное место, нежели Навапура (с. xii).

В заключении редакторского Введения О. фон Хинюбер намечает план дальнейших

¹ *Gilgit Manuscripts. Vol. I–II / Ed. by N. Dutt. Srinagar (Kashmir), 1939–1941.*

² Не путать с совр. населенным пунктом Навапура в штате Гуджарат на западе Индии.

публикаций серии. Так, согласно замыслу составителей, второй том, состоящий из трех частей, планируется посвятить махаянским текстам: первая часть — рукописям, содержащим тексты праджняпарамитского цикла; во второй части планируется издать рукописи «Сангхата-сутры» (*Samghātasūtra*) и «Самадхираджа-сутры» (*Samādhirājasūtra*); в третьей части второго тома — тексты и фрагменты других сутр Махаяны. Третий том серии будет посвящен произведениям в жанре авадан, а четвертый, заключительный, — рукописям, содержащим заклинания-*дхарани* и неидентифицированные фрагменты.

В исследовательском разделе рецензируемого издания проанализированы тексты Винаи, хранящиеся в Национальных архивах Индии. Ш. Кларк указывает круг источников, задействованных в его исследовании: это «Винаявасту-агама» (*Vinayavastu-āgama*) из свода дисциплинарных правил, функционировавших в рамках школы *муласарвастивадинов* (*Mūlasarvāstivāda-vinaya*), четыре неполные рукописи «Бхикшу-пратимокши» (*Bhikṣu-prātimokṣa*) и две рукописи «Кармавачаны» (*Karmavācanā*) (с. 1).

Большой научный интерес вызывает изложение истории обнаружения и последующих публикаций «гильгитских рукописей» Винаи от Н. Датта до Р. Виры и Л. Чандры (с. 7–11). Обретение рукописей было абсолютно случайным — местный пастух при возделывании земли вскрыл основание буддийской ступы, где манускрипты и хранились. К сожалению, большая часть рукописей была похищена, уцелевшие были доставлены в г. Шринагар (совр. столица штата Джамму и Кашмир), и только спустя шесть или семь лет ученые смогли приступить к исследованию гильгитских рукописей. Результатом этой работы стало издание двухтомника «Гильгитские манускрипты», над созданием которого трудились такие индологи, как Н. Датт, Д. Литт, Д.М. Бхаттачарья, В.С.Н. Шарма, при активном участии Б.М. Баруа, В. Шастри, П.С. Багчи, А.С. Банерджи.

Также стоит отметить проведенный Ш. Кларком поиск соответствий санскритских текстов Винаи из Навапуры и релевантных пассажей в китайской Трипитаке — Саньцзане, а также в тибетском буддийском Каноне (с. 11–15, 46–79). Обращает на себя внимание лаконичный, но емкий по содержанию палео-

графический анализ каждой из привлеченных рукописей (с. 16–36).

Основная часть — три четверти всего объема издания — факсимиле рукописей Винаи, выполненные на высочайшем техническом уровне, передающем оригинальный цвет бережливости рукописей. Каждое факсимиле снабжено кратким паспортом и шкалой, позволяющей без труда определить истинный размер оригинала.

В издании представлены ключевые разделы Виная-питаки — Пратимокша, Кармавачана и 17 глав Виная-васту: 1) Правраджья-васту (*Pravrajyāvastu*); 2) Пошадха-васту (*Pośadhavastu*); 3) Праварана-васту (*Pravāraṇāvastu*); 4) Варша-васту (*Varṣāvastu*); 5) Чарма-васту (*Carṃavastu*); 6) Бхайшаджья-васту (*Bhaiṣajyavastu*); 7) Чивара-васту (*Cīvaravastu*); 8) Катхина-васту (*Kaṭhinavastu*); 9) Каушамбака-васту (*Kauśāmbakavastu*); 10) Карма-васту (*Karmavastu*); 11) Пандулохитака-васту (*Pāṇḍulohitakavastu*); 12) Пудгала-васту (*Pudgalavastu*); 13) Паривасика-васту (*Pārivāsikavastu*); 14) Пошадхастхапана-васту (*Pośadha-sthāpanavastu*); 15) Шаяна-васту (*Śayanāsanavastu*); 16) Адхикарана-васту (*Adhikaraṇavastu*); 17) Сангхабхеда-васту (*Sanghabhedavastu*).

Можно пожалеть лишь об отсутствии транслитерации, сопровождающей каждый лист рукописи, наличие которой, безусловно, существенно расширило бы круг читателей — индологов, буддологов, всех интересующихся культурой, религией и философией Востока, способных оценить всю важность данной публикации. В представленном виде «Тексты Винаи» доступны, к сожалению, немногочисленному кругу специалистов — палеографов и манускриптологов, знатоков древнеиндийского рукописного наследия. Однако следует полагать, что такая задача перед авторами серии и не стояла.

Безусловно, отсутствие транслитерации ничуть не умаляет исключительной важности и ценности издания «Текстов Винаи», и, конечно же, стоит поздравить всех исследователей буддийского рукописного наследия с выходом первого тома серии «Гильгитские рукописи из Национальных архивов Индии».

С.Х. Шахмадов

Йокота-Мураками Такаюки. Фтабатэй Симэй (Серия избранных биографий замечательных японцев). — Киото: Минэруба сёбо, 2014. — 302 С. + vi.
 ヨコタ村上孝之『二葉亭四迷くたばってしまえ』(ミネルヴァ 日本評伝選)、
 京都 ミネルヴァ 書房

В 1887 г. Хасэгава Тацуноскэ (長谷川辰之介) под псевдонимом «Фтабатэй Симэй» (二葉亭四迷) вошел в литературные круги Японии, продолжавшие культурную традицию дореформенной эпохи. В токийском говоре ругательное выражение «чтоб ты сдох!» звучит так: «ктабаттэ симаэ!». Очевидно, это выражение и послужило псевдонимом.

Несмотря на несерьезность выбранного имени, дебют Фтабатэя произвел невероятную сенсацию, так как первая часть его романа «Укигумо» («Плывущее облако») была написана на совершенно новом языке. В следующем году наряду со второй частью того же романа Фтабатэй опубликовал в популярных журналах два рассказа «Аибики» («Свидание») и «Мэгуриаи» («Случайная встреча») — переводы тургеневских «Свидания» из «Записок охотника» и «Трех встреч». Эти переводы были написаны на том же существенно модернизированном языке. Таким образом Фтабатэй открыл дверь в современный японский литературный язык, и многие японские писатели того времени последовали за ним, постепенно совершенствуя новый язык прозы.

Чтобы раскрыть тайну новаторства Фтабатэя, исследователям требуются глубокие знания как русской классики, так и японской литературы Нового времени XVII–XVIII вв. Но, к сожалению, до сих пор деятельность этого замечательного писателя и переводчика изучали в двух областях раздельно. Автор рецензируемой книги является знатоком как русской классики, так и японской литературы Нового времени. С подачи ряда немногочисленных, но концептуальных исследований сложились «общепринятые», «влиятельные» версии творчества и жизни Фтабатэя. Однако прошло уже почти полвека после появления этих версий. Назрела потребность заново пересмотреть и переосмыслить последние достижения в области изучения жизни и творчества писателя.

Фтабатэй Симэй, несомненно, сильный и талантливый автор, совершивший неоспоримый литературный подвиг, в то же время был нерешительным и противоречивым человеком, который прожил мучительную жизнь, полную переломов и заблуждений. Исследование Йокоты-Мураками, посвященное тому, чтобы выявить, каким на самом деле был Хасэгава Тацуноскэ, скрывавший настоящее лицо под литературной маской «Фтабатэй Симэй», мне кажется, в целом оказалось успешным.

Книга состоит из шести глав: гл. 1 «Выход из ситуации „продвижение вперед ощупью“», гл. 2 «Глубокое знакомство с художественной литературой», гл. 3 «В деловом мире», гл. 4 «Революция и Фтабатэй», гл. 5 «Возвращение в литературные круги» и, наконец, глава 6 «Смерть в России». После 6-й главы следуют краткое «Послесловие» и «Литература», включающая 126 японских, 18 английских и 15 русских книг и статей. Кроме того, имеются два списка материалов, первый из которых связан с занятиями Фтабатэя международным языком эсперанто, а второй представляет собой перечисление учебных пособий, которые мог бы читать Фтабатэй во время учебы в Токийском институте иностранных языков и которые сегодня хранятся в библиотеке университета Хитоцубаси. Но это еще не все. Далее следуют «Хронологическая таблица жизни и творчества Фтабатэя Симэя», указатель имен и предметный указатель. Книга обильно снабжена фотоснимками, иллюстрациями, картами. Есть даже график, показывающий динамику коэффициентов разводов в Японии (с 1882 г.), США (с 1902 г.), Англии, Швеции, Дании и СССР (с 1930 г.) по 1975 г.

Для обозначения того нового языка, на котором Фтабатэй писал свою прозу, был принят термин «гэмбун итти» (言文一致) — дословно «единство речи и письма». Это неудачное наименование стало причиной заблуждения многих людей. Они склонны понимать «гэмбун итти» как принцип писать точно так, как говорят в повседневной жизни. Если это верно, тогда письменный язык должен бесконечно приближаться к стенографическому тексту. Показав, что взгляды Фтабатэя на язык и мышление близки к мысли русского психолога начала XX в. Л.С. Выготского (при жизни Фтабатэй не успел его про-

честь), Йокота-Мураками с уверенностью пишет: Фтабатэй исходил из посылки, что сначала возникает мышление, а уж затем язык его изъясняет. «Чистое мышление» то записывается на бумаге, то произносится устами людей (с. 49–50). Вместе с тем в тексте романа «Укигумо» не найдешь «единства речи и письма». Из этого автор рецензируемой книги делает вывод, что для Фтабатэя было вполне достаточно, чтобы между «речью» и «письмом» было некое соотношение. По мнению исследователя, Фтабатэй вовсе не думал о полном их единстве (с. 51), а конечная цель его стараний заключалась в становлении современного литературного языка. Иначе говоря, речь шла о письменном языке, а не о разговорном. Поэтому писатель (и переводчик) вовсе не хотел участвовать ни в «движении за языковую вульгаризацию», ни в «движении за превращение письменного языка в разговорный» (с. 52).

Йокота-Мураками резко выступает против укоренившегося мнения о существовании у Фтабатэя двух явно противоположных склонностей: «сисисэйсин» (志士精神 «душа революционера») и «бунгакусико» (文学志向 «устремление к литературе»). До сих пор было официально принято считать, что обе стороны личности Фтабатэя противостояли друг другу, находились в противоборстве до самого конца его жизни (с. 43). Йокота-Мураками же пишет: «Такое утверждение содержит логическое противоречие и является анахронизмом. Национализм Фтабатэя развивался вместе с усилением в то время национализма в Японии. И „литература“ Фтабатэя тоже родилась и развивалась вместе с осознанием понятия „литература“ и ее дискурса, постепенно определявшихся в тогдашней японской культуре» (с. 42). Автор книги четко указывает, что сам вопрос о том, что у Фтабатэя есть существенное расхождение между «литературой» и «политикой», был придуман ретроспективно (с. 43). Рецензент считает такой подход мудрой находкой исследователя, подобной «гелиоцентризму Коперника».

Фтабатэя Симэя привлекали современные ему теории психологии, которые он почерпнул из английских источников. Помимо психологии писатель интересовался философскими и религиозными теориями. Он, как и многие японские интеллигенты того времени, усердно изучал идеи Герберта Спенсера

(с. 136). Однако Йокота-Мураками критикует некоторых исследователей старшего поколения, которые, по его мнению, вряд ли обращались к первоисточникам и потому неверно толковали влияние Спенсера на Фтабатэя. Речь идет об агностицизме и скептицизме. Утверждая, что Фтабатэй мог неправильно понять «первый принцип» Спенсера, Йокота-Мураками указывает на «порочный круг» у самого Спенсера по поводу «абсолютного» и «относительного» и видит в образе мышления этого философа общее с «феноменологической редукцией» (с. 139). Таким образом, автор книги последовательно проследил идейное формирование Фтабатэя, проанализировав содержание всех книг, которые должен был читать писатель.

Вообще говоря, исследователи Фтабатэя должны с большой осторожностью относиться к оставленным писателем записям. В них есть целый ряд хронологических неточностей. Кроме того, для него весьма характерно особое словупотребление, выражающее новые понятия и нетривиальный ход его мысли. Так, например, он записывает слово «тэйкокусюги» (японские иероглифы пишутся сверху вниз), справа добавляя слоговой азбукой «импэриаридзуму» («империализм»). Но в этом слове нет ничего общего с «империализмом», о котором говорил, например, Ленин. Слово «сякайсюги» (с транслитерацией «сосяридзуму») тоже сильно отличается от обычного значения слова «социализм». Мне кажется, к этой категории принадлежит и термин «исин-но сиси (維新の志士 «активисты, борющиеся за реформы Мэйдзи»). Он часто употребляет слово «сиси» (志士 без атрибута «исин-но» (維新の). И из слова «сиси» он производит еще одно слово — «сисихада» (志士肌 «человек с духом сиси»). Интересно, что Фтабатэй употреблял термины «сиси» и «сисихада», когда в женском журнале для гимназисток объяснял значение русского слова «интеллигенция». Сначала он перевел его так: «юсикисярю» (有識者流, обратный перевод которого означает: «люди, склонные к знаниям»). Этот перевод явно носил искусственный характер. Поэтому он сразу же дает читателям синонимы — слова «сиси» и «сисихада»³.

³ См.: Фтабатэй Симэй дзэнсю (Полное собрание сочинений Фтабатэя Симэя). В 9 т. Т. 5. Токио: Иванами сэтэн, 1981. С. 68–76.

К сожалению, многие исследователи оказываются в тупике, вкладывая в слово «сиси» только узкое первоначальное значение. В 80-х годах XIX в. в Японии появились националистически настроенные люди, которые были убеждены, что в будущем Япония должна выйти за пределы своей ограниченной по площади территории. Им восточная часть Евразийского материка казалась «землей обетованной». Они считали себя прямыми потомками «исин-но сиси». По моему мнению, как раз из-за сходства терминов и возникло недоразумение, будто Фтабатэй тоже принадлежал к этим людям. Их называли «тайрику ронин» (大陸浪人), т.е. люди, отказавшиеся от принадлежности к какой-либо организации и свободно действующие по всему матерiku. В свое время Фтабатэй действительно занимался в Харбине и Пекине делами, которые позволяют подозревать его в шпионаже. Йокота-Мураками не совсем отказывается от широко распространенного мнения о том, что Хасэгава Тацуноскэ некоторое время был секретным агентом. Автор

книги знакомит читателей с одним эпизодом, случившимся в Пекине, рассказывая о провале плана по экономическому и государственному развитию Монголии и воспрепятствованию русским войскам в том краю (с. 184). Одним из участников эпизода был знаменитый «тайрику ронин» Кавасима Нанива (川島浪速), однокашник Фтабатэя по Токийскому институту иностранных языков, который в то время служил в пекинской полицейской школе и являлся начальником Хасэгавы Тацуноскэ. С моей точки зрения, этот эпизод все-таки не очень убедителен в качестве доказательства «шпионской деятельности Хасэгавы». В Пекине основная работа Хасэгавы Тацуноскэ была управленческо-финансового характера. Хотелось бы пожелать автору книги в дальнейшем найти больше конкретных фактов и критически проанализировать их.

Книга в целом заслуживает высокой оценки. Хотелось бы порекомендовать ее не только специалистам, но и широкой публике.

Кимура Такаси

**Содержание журнала «Письменные памятники Востока»
№ 2(11), 2009 — № 1(20), 2014¹**

- К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ К.К. КУРДОВА (1909–1985). — № 1(12), 2010, с. 5.
Мусаэлян Ж.С. Вклад К.К. Курдова в изучение курдской литературы и фольклора. — № 1(12), 2010, с. 8–9.
Мусаэлян Ж.С. Список основных научных трудов К.К. Курдова. — № 1(12), 2010, с. 10–12.
Юсупова З.А. К.К. Курдов и отечественное курдоведение. — № 1(12), 2010, с. 6–7.

К 125-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В.А. ИВАНОВА

- Башарин П.В.* Предания о святом Халладже на Памире в контексте суфийской житийной литературы. — № 1(16), 2012, с. 20–23.
Колесников А.И. Переписка В.А. Иванова с А. Корбэнном (1947–1966). — № 1(16), 2012, с. 10–15.
Норик Б.В. «Воспоминания» В.А. Иванова в Архиве востоковедов ИВР РАН. — № 1(16), 2012, с. 6–9.
От Редколлегии. Владимир Алексеевич Иванов (1886–1970). — № 1(16), 2012, с. 5.
Хисматуллин А.А. В. Иванов об учении Ахл-и Хакк. — № 1(16), 2012, с. 16–19.

К 125-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АКАДЕМИКА И.А. ОРБЕЛИ

- Попова И.Ф.* И.А. Орбели в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР. — № 2(17), 2012, с. 5–14.
Мусаэлян Ж.С. И.А. Орбели и курдская филология. — № 2(17), 2012, с. 15–21.

ИСТОРИЯ В ЛИЦАХ

- Берлев О.Д. (*И.В. Богданов*). — № 1(16), 2012, с. 62–63.
Борщевский Ю.Е. (*О.Ф. Акимушкин*). — № 1(12), 2010, с. 138–139.
Вахтин Б.Б. (*Е.И. Кычанов*). — № 1(12), 2010, с. 139–140.
Воробьев М.В. (*Е.И. Кычанов*). — № 2(13), 2010, с. 169–170.
Воробьев-Десятковский В.С. (*Е.П. Островская*). — № 1(14), 2011, с. 260–262.
Гохман Вс.И. (*К.М. Богданов*). — № 2(11), 2009, с. 216.
Дулина Н.А. (*Т.Ю. Евдокимова*). — № 1(14), 2011, с. 262–264.
Западова Е.А. (*К.М. Богданов*). — № 2(11), 2009, с. 216–217.
Иванова Г.Д. (*В.Ю. Климов*). — № 1(14), 2011, с. 264–266.
Кальянов В.И. (*Е.П. Островская*). — № 1(12), 2010, с. 141–143.
Карская Л.Н. (*Н.Л. Лужецкая*). — № 1(12), 2010, с. 143–144.
Медведева Л.Я. (*Т.Ю. Евдокимова*). — № 1(16), 2012, с. 59–60.
Николаева О.С. (*В.В. Щепкин*). — № 1(16), 2012, с. 60–61.
Орбели Р.Р. (*Э.С. Русинова, О.М. Чунакова*). — № 2(11), 2009, с. 218–219.

¹ Содержание журнала «Письменные памятники Востока» № 1, 2004 — № 1(10), 2009 (*Т.А. Пан*) см.: Письменные памятники Востока. № 2(11). 2009. С. 260–271.

- Павловская Л.К. (*Е.И. Кычанов*). — № 2(15), 2011, с. 54–55.
 Петрова О.П. (*А.Ф. Троцевич*). — № 2(15), 2011, с. 55–57.
 Посова Т.К. (*К.М. Богданов*). — № 2(11), 2009, с. 217.
 Розенфельд А.З. (*Ю.А. Иоаннесян*). — № 1(14), 2011, с. 266–268.
 Свиридов Г.Г. (*В.Н. Горегляд*). — № 2(13), 2010, с. 170–172.
 Смирнова Л.П. (*О.Ф. Акимушкин*). — № 1(12), 2010, с. 145.
 Смирнова О.И. (*А.И. Колесников*). — № 1(14), 2011, с. 268–269.
 Торчинов Е.А. (*Е.П. Островская*). — № 2(13), 2010, с. 172–173.
 Шифман И.Ш. (*А.Г. Грушевой*). — № 2(15), 2011, с. 57–59.
 Школяр С.А. (*В.А. Ветюков*). — № 2(15), 2011, с. 59–62.
 Юзбашян К.Н. (*Е.Н. Мецгерская, Н.С. Смелова, А.Л. Хосроев*). — № 2(13), 2010, с. 173–175.

ПУБЛИКАЦИИ

- «Андхрамахахарата» / Введение, перевод фрагмента с языка телугу и комментарии *Е.В. Таноновой*. — № 1(12), 2010, с. 59–77.
 «Апта-ваджрасучи-упанишада» («Полная упанишада об Алмазной игле») / Предисловие, транслитерация, перевод с санскрита и комментарии *С.Л. Бурмистрова*. — № 1(18), 2013, с. 65–78.
Аракава Синтаро. О рисунке тангутского «камнемета», хранящемся в ИВР РАН. — № 2(17), 2012, с. 44–51.
 Биографии Попкона и Побуна в «Хэдон косын чон» и основные анналы Попхын-вана и Чинхын-вана в «Самгук саги». Сравнительный анализ и перевод с ханмуна *Ю.В. Болтач*. — № 2(11), 2009, с. 5–41.
Воробьева-Десятовская М.И., Шамахмадов С.Х. Проблема исследования неатрибутированной аваданы из коллекции ИВР РАН. — № 2(13), 2010, с. 64–72.
Воробьева-Десятовская М.И., Шамахмадов С.Х. Хотанская версия «Аджитасена-вьякарана-нирдеша-нама-махаяна-сутры» из коллекции ИВР РАН. — № 1(14), 2011, с. 26–41.
 Да восхваляю я Владыку премудрости... (*Ludlul bēl nēmeqī*) / Вступление, перевод с аккадского и комментарии *В.А. Якобсона*. — № 2(11), 2009, с. 66–79.
 Дай Юань гурун-и судури (История Великой Небесной империи). Фрагмент тетради IV / Перевод с маньчжурского языка *Л.В. Тюрюминой*, под редакцией и с предисловием *Т.А. Пан*. — № 1(18), 2013, с. 9–23.
 «Джамасп-наме» («Книга о Джамаспе») (Факсимиле текста. Введение и комментированный перевод с персидского *А.И. Колесникова*). — № 2(15), 2011, с. 15–39.
 «Диван» курдского поэта XVIII века Вали-Девана (на диалекте горани). Транскрипция текста и образцы перевода *З.А. Юсуповой*. — № 2(13), 2010, с. 13–40.
 «Диван» курдского поэта XVIII века Ранджури (транскрипция текста, образцы перевода *З.А. Юсуповой*). — № 1(16), 2012, с. 38–58.
 «Диван» курдского поэта Джафай (XIX–XX вв.) на диалекте горани. Транскрипция текста, образцы перевода *З.А. Юсуповой*. — № 2(19), 2013, с. 18–43.
 Документы из Хара-Хото о займе зерна / Предисловие и перевод с тангутского языка *Е.И. Кычанова*. — № 2(17), 2012, с. 38–43.
Иванов А.Е. Надпись на ритуальном бронзовом сосуде *Да Юй дин* 大盂鼎 (раннее Западное Чжоу) / Прямая и интерпретационная транскрипция, перевод, комментарий. — № 2(13), 2010, с. 32–63.
Иоаннесян Ю.А. Два фольклорных текста на гератском диалекте. — № 2(13), 2010, с. 86–104.

- «Кайкоку хэйдан» («Военные беседы о морском государстве») Хаяси Сихэй. Предисловие / Перевод с японского и комментарии *В.В. Щепкина*. — № 1(12), 2010, с. 52–58.
- Козырева Н.В.* Два клинописных текста начала II тыс. до н.э. из Южной Месопотамии, касающиеся городской недвижимости (YOS VIII 153, YOS XII 307). — № 1(16), 2012, с. 28–37.
- Кычанов Е.И.* Документ из тангутского государства Си Ся на китайском языке. — № 1(16), 2012, с. 24–27.
- Кычанов Е.И.* Тангутский документ инв. № 6164 из коллекции ИВР РАН. — № 1(18), 2013, с. 5–8.
- Имру' аль-Кайс*. Му'аллака / Перевод с арабского и комментарии *Ф.О. Нофала*. — № 1(18), 2013, с. 24–32.
- Имруулькайс*. Муаллака / Литературный перевод с арабского языка *А.А. Долининой*, предисловие *Вал.В. Полосина*. — № 1(18), 2013, с. 33–38.
- Накаэ Тодзю*. Беседы со старцем / Предисловие, перевод фрагментов с японского языка, комментарий *К.Г. Маранджян*. — № 1(20), 2014, с. 31–37.
- «Новые законы» тангутского государства. Глава VI. Законы и нормы поведения / Введение, перевод с тангутского и комментарий *Е.И. Кычанова*. — № 2(13), 2010, с. 5–31.
- Пан Т.А.* Маньчжуро-монгольский диплом, выданный жене монгольского аристократа (из коллекции ИВР РАН). — № 1(20), 2014, с. 38–44.
- «Повесть о земле Бали» — «искусственная» хроника начала XIX в. / Перевод с малайского языка и вступительная статья *Л.В. Горяевой*. — № 1(18), 2013, с. 51–64.
- Попова И.Ф.* Три китайских документа из сериндийского фонда ИВР РАН. — № 2(13), 2010, с. 73–85.
- «Послание Петра Филиппу» (*NHC VIII.2. 132.10–140.27; CodTch 1.1–9.17*) / Введение, перевод с коптского языка, комментарий *А.Л. Хосроева*. — № 1(20), 2014, с. 5–30.
- Послесловие Бань Гу к «Повествованию о Цзя И» (Цзя И *чжуань* 賈誼傳) в его «Истории Хань» (*Хань шу* 漢書) / Введение, перевод, комментарий *Ю.Л. Кроля*. — № 2(15), 2011, с. 40–53.
- «Поэма о Гильгамеше» («О видевшем Бездну...»/«Ša naqba ĩmuru...») / Перевод с аккадского и комментарии *В.А. Якобсона*. — № 2(15), 2011, с. 5–14.
- «Самань куварань-и битхэ» («Шаманский двор») / Перевод с маньчжурского языка и предисловие *Т.А. Пан*. — № 2(17), 2012, с. 52–64.
- Смелова Н.С.* Правила Первого Вселенского Никейского собора по рукописи Сир. 34 из собрания ИВР РАН. — № 2(11), 2009, с. 42–65.
- Сутра Махаяны, именуемая «Наставление [касательно] предсказания, [данного царю] Аджитасене» / Предисловие и перевод с санскрита *М.И. Воробьевой-Десятковской, С.Х. Шомахмадова*. — № 1(18), 2013, с. 39–50.
- «Табакат» («Разряды») Ибн Дайфаллаха / Введение, перевод фрагмента текста с арабского языка и комментарии *И.В. Герасимова*. — № 1(12), 2010, с. 41–51.
- Тангутский погребальный обрядник из собрания тангутского фонда ИВР РАН / Предисловие и перевод *К.М. Богданова*. — № 2(19), 2013, с. 44–55.
- Танский политический трактат из Дуньхуана / Предисловие и перевод с китайского языка *И.Ф. Поповой*. — № 2(17), 2012, с. 22–37.
- «Удзи сюи моногатари» («Рассказы, собранные в Удзи»), XIII в. / Вступление и перевод избранных рассказов со старояпонского *Д. Кикнадзе*. — № 1(14), 2011, с. 18–25.
- «Хилйат ал-куттаб» («Талисман для *катибов*»): секреты мастерства средневековых *катибов* / Вступление, перевод и комментарии *Б.В. Норика*. — № 2(19), 2013, с. 5–17.

«Эдзо си» («Описание Эдзо») Хаяси Сихэя / Вступительная статья и перевод с японского языка В.В. Щепкина. — № 1(14), 2011, с. 5–17.

ИССЛЕДОВАНИЯ

- Алимов И.А. Заметки о сяшо: «Юй линь». — № 1(18), 2013, с. 99–108.
- Васильева Е.И. Джафы, названные типичным курдским племенем классического типа. — № 1(12), 2010, с. 93–102.
- Вэй Ин-чунь. О фрагменте Дх-234 российской дуньхуанской коллекции (перевод с китайского языка И.Ф. Поповой). — № 2(17), 2012, с. 183–194.
- Гасимова А. Знакомство с мистериями небес в древней Аравии (на англ. яз.). — № 1(14), 2011, с. 55–64.
- Герасимов И.В. К историографии суданского фольклора: пословицы и биографии праведников. — № 2(13), 2010, с. 127–135.
- Герасимов И.В., Абд ал-Азиз Хасан, Сумейя. Жилища и дома суданцев в «Табакат» Ибн Дайфаллаха. — № 1(20), 2014, с. 64–74.
- Гуревич И.С. Грамматическая стилистика буддийских текстов: синтаксические ресурсы (связка 是; анафора и эпифора). — № 1(18), 2013, с. 149–158.
- Гуревич И.С. Грамматическая стилистика текстов *пинхуа* (на материале «Заново составленного *пинхуа* по истории Пяти династий»). — № 1(20), 2014, с. 89–99.
- Гуревич И.С. Диахронический аспект анализа языка текстов разных жанров с идентичной сюжетной линией (XIV–XVI вв.): полученные результаты. — № 1(16), 2012, с. 97–111.
- Гуревич И.С. «*Пинхуа* о вёснах и осенях семи царств» (七國春秋平話) и роман Юй Шао-юя (餘邵魚) «Сказание об уделах Восточного Чжоу» (東周列國志傳). — № 1(14), 2011, с. 65–78.
- Гуревич И.С. «*Пинхуа* по истории Трех царств» (三國志平話) и роман «Троецарствие» (三國演義): сравнение языковой структуры текстов. — № 1(12), 2010, с. 126–137.
- Гуревич И.С. «Сутра Шестого Патриарха»: ресурсы грамматической стилистики. — № 2(19), 2013, с. 137–147.
- Зайцев В.П. Рукописная книга большого киданьского письма из коллекции Института восточных рукописей РАН. — № 2(15), 2011, с. 130–149.
- Иоаннесян Ю.А. Божественное созидательное начало в авраамических религиях. — № 2(17), 2012, с. 133–155.
- Иоаннесян Ю.А. Культура мира и миротворчества в религии бахаи. — № 1(12), 2010, с. 103–125.
- Иоаннесян Ю.А. Некоторые аспекты «возращения», или «второго пришествия» в религиозных учениях. — № 1(18), 2013, с. 83–98.
- Канева И.Т. Вставные предложения (на материале текстов новошумерского периода). — № 1(16), 2012, с. 64–74.
- Канева И.Т. Вставные предложения (на материале текстов позднешумерского периода). — № 1(18), 2013, с. 138–148.
- Канева И.Т. Вставные предложения (на материале шумерских хозяйственных текстов). — № 2(11), 2009, с. 153–159.
- Канева И.Т. К вопросу о неполных предложениях в шумерском (на материале хозяйственных текстов). — № 1(14), 2011, с. 86–93.
- Каплан Г.Х. Придаточные причины с относительным местоимением *ša* в аккадском языке. — № 2(15), 2011, с. 63–66.
- Ким Р.В. Логии в синоптических Евангелиях. Постановка проблемы. — № 2(19), 2013, с. 62–74.

- Кравцова М.Е.* О семантике названия трактата «Вэнь синь дяо лун» Лю Се. — № 2(19), 2013, с. 126–136.
- Кроль Ю.Л.* Некоторые вопросы исследования феномена бюрократии в старом Китае и перевода соответствующих административных терминов (в связи с выходом в свет монографии В.М. Рыбакова «Танская бюрократия»). — № 2(13), 2010, с. 146–168.
- Куделин А.Б.* «Коллективный иснад» как фактор композиции «Жизнеописания Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама. — № 2(19), 2013, с. 75–99.
- Лаишкарбеков Б.Б.* Рефлексы древнеиранского *gātu-/*gādu- ‘место, время’ в памирских языках и некоторых таджикских говорах. — № 1(20), 2014, с. 58–63.
- Маргарян А.Г.* Новая методика росписи и анализа средневековых арабских текстов, содержащих хадисы. — № 2(11), 2009, с. 126–129.
- Мелони Джорджо.* Некоторые размышления о маньчжурской глагольной форме на *-habi* (на англ. яз.). — № 1(14), 2011, с. 79–85.
- Мусаэлян Ж.С.* Из истории курдского племени *мурки* (1-я половина XV — начало XX в.). — № 1(14), 2011, с. 94–110.
- Мусаэлян Ж.С.* Из истории курдского племени *сенджаби* (конец XVI — начало XX в.). — № 1(12), 2010, с. 78–92.
- Мусаэлян Ж.С.* Курдская рукопись середины XIX в. из Архива Востоковедов ИВР РАН. — № 2(17), 2012, с. 115–132.
- Козырева Н.В.* «Знатные и великие». Богатые семьи города Ларсы в XIX–XVIII вв. до н.э. — № 1(20), 2014, с. 45–57.
- Надилов И.И.* Аллат — «творец всего»? (по хатрийским и пальмирским надписям). — № 1(14), 2011, с. 42–54.
- Невелева С.Л.* Древнеиндийская эпическая мифология: основные характеристики. — № 1(20), 2014, с. 100–113.
- Невелева С.Л.* Древнеиндийский эпос «Махабхарата»: некоторые особенности содержания. — № 2(19), 2013, с. 148–158.
- Островская Е.П.* О жанре «Абхидхармакоша-бхашья» («Энциклопедии буддийской канонической философии») Васубандху (IV–V вв.). — № 2(15), 2011, с. 70–93.
- Островская Е.П.* О предмете буддийской философии. — № 1(16), 2012, с. 87–96.
- Периханян А.Г.* К вопросу о происхождении павликианства. — № 2(15), 2011, с. 67–69.
- Полосин Вал.В.* К интерпретации арабских текстов на серебряном персидском талисмани из Эрмитажа. — № 1(14), 2011, с. 111–130.
- Почекаев Р.Ю.* «Закон» Мандахай-хатун для ойратов и особенности развития монгольского права в «темные века». — № 1(18), 2013, с. 123–137.
- Прозоров С.М.* Пророк Мухаммад в суфийской традиции как совершенное воплощение Мистической любви к Богу. — № 2(11), 2009, с. 114–125.
- Рыбаков В.М.* Взаимодополнительность танских законов. — № 2(15), 2011, с. 114–129.
- Рыбаков В.М.* Танские законы о насильственных видах присвоения чужого имущества. — № 1(20), 2014, с. 75–88.
- Таката Токио.* Об изменениях, внесенных в текст «Записок о Западном крае, [составленных в правление] Великой династии Тан» («Да Тан Си юй цзи») в правление танского Гао-цзуна (650–684) / Пер. с яп. В.В. Щепкина, под ред. И.Ф. Поповой. — № 2(11), 2009, с. 130–137.
- Тохтасьев С.Р.* Из комментариев к Константину Багрянородному. — № 1(16), 2012, с. 75–86.

- Тэн Виктория.* Концепции Ки 氣 и Великой Пустоты 太虛: некоторые аспекты неоконфуцианской философии в трактатах китайского философа Чжан Цзая (張載 1020–1077) и корейского философа Хвадама Со Кённг Дока (花潭徐敬德 1489–1546) (на англ. яз.). — № 2(15), 2011, с. 151–169.
- Уста Х.И.* Некоторые замечания к изданию среднеазиатского тефсира. Памяти А.К. Боровкова (16.03.1904–15.11.1962). — № 2(13), 2010, с. 136–142.
- Халатян Б.Д.* Ибн ал-Азрак ал-Фарики и рукописи его книги «История Майафарикина и Амида». — № 2(13), 2010, с. 143–145.
- Хосроев А.Л.* Еще раз о 𐎱𐎠𐎼𐎿 (ЕвИуд 33.18–21). — № 2(19), 2013, с. 56–61.
- Хосроев А.Л.* К толкованию некоторых понятий в так называемом «Трехчастном трактате» (*Nag Hammadi Codex I.5: 109.21–110.22*). — № 2(17), 2012, с. 75–95.
- Хосроев А.Л.* Новый Завет в коптском «Апокалипсисе Петра» (*Nag Hammadi Codex VII.3: 70. 13–84.14*). — № 1(18), 2013, с. 79–82.
- Цолин Д.В.* Перифрастические формы императива и юссива в арамейском языке таргумов. — № 1(18), 2013, с. 159–169.
- Чунакова О.М.* Парфянские личные имена: семантика и структура. — № 2(17), 2012, с. 65–74.
- Шелестин В.Ю.* Паритетные договоры царей Киццувадны. — № 2(17), 2012, с. 156–182.
- Шомахмадов С.Х.* Мангала-символы в буддийских санскритских рукописях из Гильгита и Центральной Азии. — № 2(15), 2011, с. 94–113.
- Юнусов М.М.* Из истории дешифровки западносемитского письма: события и люди. I. Пальмирские тексты в Риме в XVI в.: кардиналы-меценаты и ученые-антиквары. — № 2(19), 2013, с. 100–125.
- Юсупова З.А.* Письменные памятники как источник изучения курдского языка: «Диван» Вали-Девана (на диалекте горани). — № 2(13), 2010, с. 105–126.
- Юсупова З.А.* Письменные памятники как источник изучения курдского языка: «Диван» Ранджури (на диалекте горани). — № 2(17), 2012, с. 96–114.
- Ястребова О.М.* Прозаическая персидская версия «Книги о праведном Виразе» из коллекции Института восточных рукописей РАН. — № 2(11), 2009, с. 138–152.
- Яхонтова Н.С.* Санскритско-тибетско-монгольские параллели: эпитеты рек. — № 1(18), 2013, с. 109–122.

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

- Белова А.Г.* Культурная лексика доисламской Аравии в эпиграфике и письменной арабской традиции (бог, божество, идол). — № 2(15), 2011, с. 170–183.
- Богданов И.В.* Ливанская древесина *hntj-š* в египетских источниках эпохи Древнего царства. — № 1(16), 2012, с. 112–131.
- Большаков О.Г.* Метрологические заметки. — № 1(12), 2010, с. 153–184.
- Бурмистров С.Л.* Индийские историки философии в XX веке: выбор позиции. — № 1(16), 2012, с. 138–150.
- Бурмистров С.Л.* Культ и мифология Ганеши (по рукописным материалам из Индийского фонда ИВР РАН). — № 1(20), 2014, с. 168–179.
- Васильева Е.И.* Курдские историографы о курдских племенах (от Шараф-хана Бидлиси — XVI в. до Мирзы Али-Акбара Курдистани — XIX в.). — № 2(13), 2010, с. 207–230.
- Воробьева-Десятовская М.И.* Академик В.П. Васильев об истории буддийской философии (тексты на тибетском и китайском языках). — № 1(16), 2012, с. 132–137.

- Галамбош Имре.* Тангутский перевод «Сада генерала» Чжугэ Ляна (на англ. яз.). — № 1(14), 2011, с. 131–142.
- Гизбулаев М.А.* Сира в арабской литературе Дагестана. Арабская рукопись XVIII в. «Васаил ал-лабиб ‘ала фадаил ал-хабиб». — № 1(18), 2013, с. 170–175.
- Гурьева А.А.* Книга как часть культуры Кореи в колониальный период (1910–1945). — № 2(15), 2011, с. 231–237.
- Дьякова О.В., Ивлиев А.Л.* Первый эпитафический памятник мохэской культуры (некрополь Монастырка-3). — № 1(18), 2013, с. 190–197.
- Иванов В.П.* «Виджняна-бхайрава-тантра» в традиции кашмирского шиваизма. — № 2(11), 2009, с. 80–89.
- Иоаннесян Ю.А.* Комментарий Баба на суру «ал-Каусар». — № 1(20), 2014, с. 126–142.
- Иоаннесян Ю.А.* Понятие «Явителя Божьей воли» в бабизме и религии бахаи. — № 1(16), 2012, с. 151–173.
- Иоаннесян Ю.А.* Свидетельства *Каййум ал-асма* о пророческой миссии Баба. — № 2(15), 2011, с. 184–213.
- Кабанов А.М.* Влияние китайской культуры на средневековую Японию (на примере дзэн-буддийской поэзии). — № 2(17), 2012, с. 241–268.
- Каткова Н.М.* Поэтическое творчество Далай-ламы VI Цаньян Джамцо и его истолкование. — № 1(12), 2010, с. 146–152.
- Колесников А.И.* Рукопись зороастрийского содержания в коллекции ИВР РАН (характеристика и состав списка). — № 2(13), 2010, с. 176–181.
- Куделин А.Б.* «Ас-Сира ан-набавиййа» Ибн Исхака — Ибн Хишама (к истории текста и проблеме авторства). — № 2(11), 2009, с. 90–100.
- Кукеев Д.Г.* О некоторых современных направлениях историографии истории Джунгарского ханства. — № 2(17), 2012, с. 210–217.
- Медведская И.Н.* Копьеносец из Сиалка: прямоугольные щиты на Древнем Востоке. — № 2(19), 2013, с. 192–202.
- Мехтиева О.К.* Из истории общины бахаи в России и СССР. Воспоминания очевидцев. — № 1(16), 2012, с. 174–187.
- Михайлова Ю.Д.* Премьер-министр Коидзуми Дзюнъитиро в политической карикатуре — к вопросу об особенностях современной японской карикатуры. — № 1(14), 2011, с. 161–178.
- Муминов А.К.* Списки «Ката’иб а’лам ал-ахайар»: новые сведения для биографии и творчества Махмуда ибн Сулаймана ал-Кафави. — № 2(19), 2013, с. 159–176.
- Мунхцэцэг Энхбат.* Маньчжурская «парная надпись» из коллекции Национальной библиотеки Монголии. — № 1(18), 2013, с. 198–205.
- Мусаев М.А., Шихалиев Ш.Ш.* Чудесные деяния святых в арабоязычных суфийских биографических сочинениях дагестанских шейхов начала XX века. — № 2(17), 2012, с. 218–232.
- Мусаэлян Ж.С.* Некоторые данные для характеристики курдов мангур и мамаш (в трудах российских и зарубежных исследователей XIX — первой половины XX в.). — № 2(15), 2011, с. 214–221.
- Мыльникова Ю.С.* Танский кодекс «Тан люй шу и» о положении наложниц в системе традиционных семейных отношений императорского Китая. — № 2(15), 2011, с. 222–230.
- Норик Б.В.* Вахши Бафки и рукописи его сочинений из коллекции ИВР РАН. — № 2(13), 2010, с. 182–198.
- Нофал Ф.О.* К вопросу о «конфессиональной» коранической текстологии: между «буквой» и «[вариантом] прочтения». — № 2(19), 2013, с. 177–181.

- Османова М.Н.* Арабоязычная литографированная книга Дагестана начала XX века. — № 2(11), 2009, с. 101–113.
- Островская Е.П.* О значении термина bhagavān в составе религиозного титула Будда Бхагаван. — № 1(20), 2014, с. 160–167.
- Пелевин М.С.* Топонимика и локализация действия в афганской племенной хронике (XVII–XVIII вв.). — № 2(19), 2013, с. 182–191.
- Прозоров С.М.* Духовные ценности суфиев в надписях на личных вещах (по материалам арабской рукописи сочинения по суфизму ‘Азизи Шайзалы, ум. в 494/1100 г.). — № 1(20), 2014, с. 114–125.
- Рыбаков В.М.* «Подкуп избирателей по-тански»: манипулирование общественным мнением как уголовное преступление по законам китайской династии Тан. — № 1(14), 2011, с. 179–183.
- Тептюк П.С.* «Законоведная макама» ал-‘Аббаса по рукописи В 66 из собрания ИВР РАН. — № 2(17), 2012, с. 233–240.
- Фионин М.В.* История изучения новозаветных лекционных (краткий обзор). — № 1(20), 2014, с. 148–159.
- Халатян Б.Д.* Курдская династия Марванидов (983–1096). Приход к власти. — № 1(12), 2010, с. 185–188.
- Халлиева Г.И.* О единственной рукописи хорезмского поэта XIX в. Агахи, хранящейся в Рукописном отделе Института восточных рукописей РАН. — № 2(13), 2010, с. 199–206.
- Цыремпилов Н.В.* Новые сведения о советско-тибетских отношениях в 20-х годах XX в. — № 2(15), 2011, с. 238–247.
- Чжан Хуэймин.* Изображение горы Утайшань в пещере № 61 и его отражение в тексте «Оды горе Утайшань» (на французском языке). — № 2(19), 2013, с. 203–232.
- Чунакова О.М.* Среднеперсидские манихейские фрагменты из Туяк-Мазара. — № 1(20), 2014, с. 143–147.
- Щеглова О.П.* Роль книготорговцев в развитии литографского книгоиздания (XIX — первое десятилетие XX в.). — № 2(17), 2012, с. 195–209.
- Якерсон С.М.* «Завещание» Иехуды Ибн Тиббона (XII в.) как руководство по светской еврейской каллиграфии. — № 1(14), 2011, с. 143–160.
- Якерсон С.М.* Карасубазарский кодекс «Поздних Пророков» в собрании ИВР РАН (D 62). Заметки к его истории, локализации и датировке. — № 1(18), 2013, с. 176–189.

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- Алимбарашвили И.Г.* Из взаимоотношений Мари Броссе и Дмитрия Мегвинетухуцешивили. — № 1(20), 2014, с. 225–230.
- Акимушкин О.Ф.* Коллекция персидских рукописей в собрании Института восточных рукописей РАН. — № 2(11), 2009, с. 160–178.
- Алексеев К.В., Туранская А.А., Ямпольская Н.В.* Фрагменты монгольского Золотого Ганджура в собрании ИВР РАН. — № 1(20), 2014, с. 206–224.
- Богданов К.М.* Каталогизация материалов фонда тангутских рукописей и ксилографов ИВР РАН: история, проблемы, перспективы работы. — № 2(17), 2012, с. 269–280.
- Богданов К.М.* Материалы из коллекции Н.П. Лихачева в собрании ИВР РАН. — № 1(16), 2012, с. 207–211.

- Богданов К.М.* Описание материалов Документального фонда Института восточных рукописей РАН. — № 2(11), 2009, с. 179–188.
- Богданов К.М.* Тибетские книги из Хара-Хото (коллекция П. Козлова). — № 2(13), 2010, с. 263–271.
- Борисов А.Я., Рифтин А.П., Юшманов Н.В.* История кафедры семито-хамитской филологии (Музей истории СПбГУ. Ф. ФИК, д. 127, л. 52–67) / Предисловие и публикация *Г.Х. Каплан*. — № 2(17), 2012, с. 315–326.
- Валравенс Хартмут.* Японские книги из коллекции Вильгельма Грубе, приобретенные им в 1897–1898 гг. (на немецком языке). — № 2(19), 2013, с. 240–256.
- Васильков Я.В.* Новое о первом русском индологе: письма Герасима Лебедева И.Ф. Крузенштерну. — № 1(16), 2012, с. 188–206.
- Волкова И.О.* Литографированные издания на урду в коммерческом каталоге 1874 г. издательства Мунши Наваля Кишора. — № 1(14), 2011, с. 239–159.
- Воробьева-Десятовская М.И.* Материалы Н.Ф. Петровского в ИВР РАН. — № 1(14), 2011, с. 184–196.
- Воробьева-Десятовская М.И.* Российские ученые на тропах Центральной Азии (открытие забытых письменных культур). — № 1(12), 2010, с. 237–253.
- Гусарова Е.В.* Вячеслав Михайлович Платонов (1941–2012) — исследователь эфиопских рукописей. — № 1(18), 2013, с. 258–273.
- Дандамаев М.А., Чехович Н.О.* Позднеахеменидский документ из Тапсуху в собрании ИВР РАН. — № 1(12), 2010, с. 202–208.
- Дмитриев С.В.* Материалы о Аввакума Честного по брачной обрядности маньчжуров. — № 2(15), 2011, с. 291–302.
- Ермакова Т.В., Островская Е.П.* Анонимный перевод первой главы трактата Васубандху (IV–V вв.) «Абхидхармакоша» из Архива востоковедов ИВР РАН. — № 1(18), 2013, с. 223–235.
- Каплан Г.Х.* Роль русских исследователей в зарождении ассириологии. — № 1(12), 2010, с. 254–260.
- Каткова И.Р.* Письма голландской Ост-Индской компании из коллекции Н.П. Лихачева в собрании ИВР РАН. — № 1(12), 2010, с. 209–222.
- Климов В.Ю.* Из истории становления японских архивов. — № 2(13), 2010, с. 272–278.
- Курдоев К.К.* Краткий историко-этнографический очерк о курдах заза / Предисловие и публикация *З.А. Юсуповой*. — № 1(20), 2014, с. 180–200.
- Луژهцкая Н.Л.* Материалы Архива востоковедов ИВР РАН о движении летучего отряда полковника Ионова на р. Бартанг в Рушане. 1893 г. — № 1(12), 2010, с. 223–236.
- Маранджян К.Г.* Дмитрий Матвеевич Позднеев (1865–1937): к портрету «культурного бродяги». — № 2(17), 2012, с. 281–303.
- Маранджян К.Г.* Коллекция японских ксилографов из собрания отдела Библиотеки Российской академии наук при Ботаническом институте им. В.Л. Комарова РАН. — № 1(14), 2011, с. 220–238.
- Маранджян К.Г.* О новом поступлении в японскую коллекцию Отдела рукописей и документов ИВР РАН. — № 2(13), 2010, с. 279–286.
- Марахонова С.И.* А.А. Байов — еще одно возвращенное русское имя. Судьба ученика О.О. Розенберга. — № 1(12), 2010, с. 189–201.
- Марахонова С.И.* Востоковед Сергей Елисеев в Гарварде в 1932–1957 гг. — № 2(17), 2012, с. 304–314.

- Марахонова С.И.* Деятельность Института востоковедения АН СССР в эвакуации (Ташкент, 1942–1945 гг.). По архивным материалам. — № 2(13), 2010, с. 247–262.
- Марахонова С.И.* Институт Гарвард-Янцзинь и образовательная политика США в Азии в 1930–1950-е годы (по источникам архивов Кембриджа, США). — № 1(18), 2013, с. 212–222.
- Минорский В.Ф.* Курды — потомки мидян / Публикация, предисловие и комментарии *З.А. Юсуповой*. — № 1(18), 2013, с. 206–211.
- Морисита Нобуко.* Практические сведения для поиска арабских и персидских рукописей в разных странах (на англ. яз.). — № 1(18), 2013, с. 247–257.
- Муратов П.П.* Цикл «Навстречу солнцу»: «Первые дни в Токио» и «Токийская жизнь» (вступительная статья и публикация текста К.Г. Маранджян). — № 1(16), 2012, с. 242–250.
- Норик Б.В.* О новом списке *дивана* Фузули Багдади в собрании ИВР РАН. — № 2(11), 2009, с. 189–191.
- Островская Е.П.* Ленинградская буддология в начале 1930-х годов. — № 2(13), 2010, с. 231–246.
- Островская Е.П.* О.О. Розенберг и его путь к «Абхидхармакоше» (к 90-летию со дня смерти). — № 2(11), 2009, с. 204–215.
- Пан Т.А., Пчелин Н.Г.* Портреты выдающихся военачальников периода правления императора Цянь-луна из коллекции Государственного Эрмитажа. — № 2(15), 2011, с. 262–278.
- Плоских С.В.* Памятники письменности Кыргызстана в рукописном фонде Национальной академии наук. — № 2(11), 2009, с. 192–203.
- Пэн Сян-цянь, Мильникова Ю.С.* Китайское тангутоведение в начале XXI века. — № 2(19), 2013, с. 257–265.
- Сабрукова С.С.* Образцы буддийских грамот из коллекции архивных материалов А.М. Позднеева. — № 1(18), 2013, с. 236–241.
- Сабрукова С.С.* Памятник буддийской архитектуры — «Эркетеневский хурул» (по материалам АВ ИВР РАН). — № 1(20), 2014, с. 201–205.
- Таката Токио.* Пояснения к картинам батальных сцен «Покорения Западного края» императора Цянь-луна. — № 2(15), 2011, с. 279–290.
- Теплюк П.С.* Петербургская рукопись макал ал-‘Аббаса и ее «аналог» в Австрийской национальной библиотеке. — № 1(16), 2012, с. 251–258.
- Фионин М.В.* Греческая рукопись D-227 из собрания ИВР РАН (археографический анализ). — № 1(18), 2013, с. 242–246.
- Черная Т.А.* Иконографическая коллекция доктора Зибольда “*Flora japonica delineationibus*”. — № 1(14), 2011, с. 197–219.
- Черная Т.А.* Карл Иванович Максимович — выдающийся российский «ботанический востоковед» XIX в. — № 1(16), 2012, с. 212–241.
- Шухман Е.О.* Еврейские палеотипы в коллекции ИВР РАН (краткий обзор). — № 1(20), 2014, с. 231–242.
- Щеглова О.П.* Литографские издания персоязычных сочинений по истории в научных библиотеках Санкт-Петербурга (XIX — первое десятилетие XX в.). — № 2(15), 2011, с. 248–261.
- Якерсон С.М.* Ашкеназская рукопись как часть караимской истории. Об одной уникальной находке в Отделе рукописей и документов ИВР РАН. — № 1(16), 2012, с. 259–267.

Якерсон С.М. Еврейская средневековая книга в форме свитка. К постановке проблемы научного изучения. — № 2(19), 2013, с. 233–239.

РЕСТАВРАЦИЯ И ХРАНЕНИЕ

Викторова О.С., Казимирова Р.А. Реставрация расписного потолка «Виноград» из Туюк-Мазара. — № 2(13), 2010, с. 295–302.

Крякина Л.И. Консервация японских гравюр на тиримэн-бумаге (из новых поступлений ИВР РАН). — № 2(13), 2010, с. 287–294.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Базиленко И.В. Международная конференция «Династия Романовых и Восток (К 400-летию Дома Романовых)» (Санкт-Петербург, 15–16 октября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 295–299.

Базиленко И.В. Международная конференция «Средний Восток в годы Второй мировой войны». К 70-летию Тегеранской конференции (28.11.1943 — 01.12.1943) (Санкт-Петербург, 2 октября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 276–278.

Богданов И.В. Конференция «Петербургские египтологические чтения 2010» (Санкт-Петербург, 23–25 июня 2010 г.). — № 2(13), 2010, с. 308–309.

Болтач Ю.В. Пятые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир» (13–15 июня 2012 г. Санкт-Петербург). — № 2(17), 2012, с. 340–342.

Болтач Ю.В. Четвертые Доржиевские чтения «Буддизм и современный мир». — № 1(14), с. 287–289.

Бурмистров С.Л. 30-я конференция по философской компаративистике «Компаративная история философии как научное познание и художественное творчество» (Санкт-Петербург, 22 ноября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 306–309.

Воднева О.А. Ежегодная (годовая) научная сессия ИВР РАН «Письменное наследие Востока как основа классического востоковедения». К 195-летию Азиатского музея — Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург, 2–4 декабря 2013 г.). — № 1(20), 2014, с. 243–251.

Воднева О.А. Ежегодная научная сессия ИВР РАН «Изучение письменного наследия народов Востока как основа классического востоковедения» (Санкт-Петербург, 29 ноября — 1 декабря 2010 г.). — № 1(14), 2011, с. 290–295.

Воднева О.А. Ежегодная научная сессия Института восточных рукописей РАН (30 ноября — декабрь 2009 г.). — № 1(12), 2010, с. 264–265.

Воробьева-Десятовская М.И., Островская Е.П. Четвертые Востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. — № 1(14), 2011, с. 284–286.

Воробьева-Десятовская И.М., Шамахмадов С.Х. Открытое заседание Ученого совета, посвященное памяти доктора философских наук, профессора Валерия Исаевича Рудого (06.02.1940–29.08.2009). — № 2(11), 2009, с. 242–246.

Герасимов И.В. Научно-практическая конференция по Судану (Москва, 6–7 октября 2009 г.). — № 2(11), 2009, с. 231–232.

Ермакова Т.В. Дискуссия об учреждении журнала «Буддийское письменное наследие». — № 2(15), 2011, с. 310–311.

Ермакова Т.В. Дни П.С. Палласа в г. Палласовка. — № 1(16), 2012, с. 276–277.

Ермакова Т.В. Шестые всероссийские чтения памяти О.О. Розенберга. — № 1(18), 2013, с. 282–285.

Ермакова Т.В., Островская Е.П. Седьмые Всероссийские востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга (Санкт-Петербург, 20–21 ноября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 303–305.

- Зорин А.В.* Первые петербургские тибетологические чтения. — № 1(18), 2013, с. 274–275.
- Зорин А.В.* V Международный семинар по тибетологии в Пекине. — № 1(18), 2013, с. 278–281.
- Зорин А.В., Сизова А.А.* Вторые петербургские тибетологические чтения (Санкт-Петербург, 8, 10 октября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 284–286.
- Иванов В.П.* XXXI Зографские чтения: Проблемы интерпретации традиционного индийского текста (Санкт-Петербург, 17–19 мая 2010 г.). — № 2(13), 2010, с. 303–305.
- Иванов В.П.* XXXIII Зографские чтения. Проблемы интерпретации традиционного индийского текста (16–18 мая 2012 г., Санкт-Петербург). — № 2(17), 2012, с. 337–339.
- Иванова Е.В., Самсонов Д.А.* Кюнеровские чтения 2011. — № 2(15), 2011, с. 303–304.
- Колесников А.И., Воднева О.А., Юсупова З.А.* Международная конференция «Чтения памяти В.Ф. Минорского (1877–1966): Источниковедение и историография стран Ближнего и Среднего Востока» (Санкт-Петербург, 8–9 октября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 287–291.
- Кульганек И.В.* Научные чтения памяти А.Г. Сазыкина (Санкт-Петербург, 16–17 июня 2010 г.). — № 2(13), 2010, с. 310–313.
- Кульганек И.В.* Первая международная научно-практическая конференция «Россия–Монголия: историко-культурное взаимодействие в прошлом и настоящем (к 70-летию событий на Халхин-голе)». — № 2(11), 2009, с. 233–237.
- Кульганек И.В.* Пятая научно-практическая конференция: «Путешествия на Восток–2011». — № 2(17), 2012, с. 331–333.
- Кульганек И.В.* XIII Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие» (Санкт-Петербург, 9–11 октября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 292–294.
- Кульганек И.В., Пан Т.А.* 53-я сессия Постоянной международной алтаистической конференции. — № 1(14), 2011, с. 279–283.
- Кульганек И.В., Пан Т.А.* Заседание «Путешествия на Восток–2010». — № 2(15), 2011, с. 307–309.
- Кульганек И.В., Пан Т.А.* Шестая научно-практическая конференция «Путешествия на Восток–2013» (Санкт-Петербург, 26 марта 2014 г.). — № 1(20), 2014, с. 257–259.
- Маранджян К.Г.* Международная конференция «Азия и японская идентичность» (Франция, Эльзас, 1–3 ноября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 300–302.
- Медведская И.Н.* Дьяконовские чтения 2010 года. — № 1(12), 2010, с. 261–263.
- Норик Б.В.* К 125-летию со дня рождения В.А. Иванова. Вклад русских ученых в изучение исмаилизма и духовной культуры народов Памира. ИВР РАН, Институт Исмаилитских исследований (Лондон). 7–9 декабря 2011 г. — № 1(16), 2012, с. 268–270.
- Носов Д.А.* Международный конгресс «Фольклор монгольских народов: историческая действительность» (Элиста, Калмыкия, 2–5 октября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 279–281.
- Островская Е.П.* Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Второе и третье заседания: доклад Т.В. Ермаковой «Собиратели рукописей индийского фонда Азиатского музея — ИВР РАН» (Санкт-Петербург, 12 и 21 мая 2014 г.). — № 1(20), 2014, с. 265–266.
- Островская Е.П.* Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. — № 1(16), 2012, с. 271–273.
- Островская Е.П.* IV культурологические чтения памяти Л.И. Мечникова. — № 2(15), 2011, с. 312–313.

- От редколлегии.* Юбилей О.Г. Большакова. — № 2(11), 2009, с. 238.
- Пан Т.А.* Дальневосточный семинар при ИВР РАН. — № 1(16), 2012, с. 274–275.
- Пан Т.А.* Немецко-русская рабочая конференция по изучению Центральной Азии, 14–15 марта 2013 г., Берлин (Германия). — № 1(18), 2013, с. 289–290.
- Полосин Вал.В.* Историк О.Г. Большаков и лексикограф Абу Наср ал-Джаухари (к вопросу об эйфории — она крест или награда ученому?). — № 2(11), 2009, с. 239–241.
- Попова И.Ф.* Международная конференция «Дуньхуановедение: перспективы и проблемы второго столетия исследований» (Институт восточных рукописей РАН, 3–5 сентября 2009 г.). — № 2(11), 2009, с. 220–227.
- Попова И.Ф.* Международная конференция «Тангуты и Центральная Азия». — № 2(17), 2012, с. 345–347.
- Попова И.Ф.* «Сергей Федорович Ольденбург — ученый и организатор науки». Международная конференция, посвященная 150-летию со дня рождения академика С.Ф. Ольденбурга. — № 2(19), 2013, с. 271–275.
- Прозоров С.М.* Научное исламоведение в контексте исламского образования в России. — № 1(14), 2011, с. 270–278.
- Прокуденкова О.В.* Третьи Культурологические чтения памяти Л.И. Мечникова (Санкт-Петербург, 28–29 мая 2010 г.). — № 2(13), 2010, с. 306–307.
- Редина М.А.* Конференция, посвященная 85-летию чл.-кор. РАН, д.и.н. М.А. Дандамаева (Санкт-Петербург, 4 октября 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 282–283.
- Рыженков С.Ю.* Четвертая международная конференция «Культура Семи мудрецов из бамбуковой рощи» 第四届“竹林七賢文化”國際學術研討會. КНР, Юньгайшань 雲台山 (24–25 ноября 2012 г.). — № 1(18), 2013, с. 286–288.
- Смелова Н.С.* «Вне границ»: X сирологический симпозиум (Symposium Syriacum) и VIII конференция арабо-христианских исследований (Гранада, 22–27 сентября 2008 г.). — № 2(11), 2009, с. 228–230.
- Французов С.А.* XXXIII ежегодная сессия петербургских арабистов. — № 2(15), 2011, с. 314–316.
- Чехович Н.О.* Выставка из собрания акад. Николая Лихачева. — № 2(17), 2012, с. 343–344.
- Чехович Н.О.* Конференция «Администрация и бюрократия на Древнем Востоке (к 125-летию со дня рождения Василия Васильевича Струве)» (Санкт-Петербург, 22–23 апреля 2014 г.). — № 1(20), 2014, с. 262–264.
- Чунакова О.М.* Международный симпозиум, посвященный 125-летию со дня рождения академика Иосифа Абгаровича Орбели (Ереван–Цахкадзор, 13–16 октября 2012 г.). — № 2(17), 2012, с. 327–330.
- Шомахмадов С.Х.* Открытый теоретический семинар сектора Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН. Первое заседание: доклад М.И. Воробьевой-Десятковской «Буддийские рукописи из коллекции М. Скоена (Martin Schøyen)» (Санкт-Петербург, 16 апреля 2014 г.). — № 1(20), 2014, с. 260–262.
- Щепкин В.В.* «Невские чтения»: международный симпозиум в честь 120-летия со дня рождения Н.А. Невского. — № 1(18), 2013, с. 276–277.
- Щепкин В.П.* XIII ежегодная конференция «История и культура Японии». — № 2(15), 2011, с. 305–306.
- Юлгушева А.Х.* XXXIV ежегодная сессия петербургских арабистов. — № 2(17), 2012, с. 334–336.
- Юнусов М.М.* Петербургский институт иудаики. Третья ежегодная конференция по иудаике и востоковедению (Санкт-Петербург, 17 декабря 2013 г.). — № 1(20), 2014, с. 252–256.

Юнусов М.М. Чтения, посвященные памяти Олега Дмитриевича Берлева (Санкт-Петербург, 27–29 мая 2013 г.). — № 2(19), 2013, с. 266–270.

РЕЦЕНЗИИ

- Анкоси Караме.* Описание курдских материалов Национального центра рукописей Грузии = Description of Kurdish Materials in Georgian National Centre of Manuscripts. — Тбилиси=Tbilisi, 2009. — 69 с. (*Ж.С. Мусаэлян*). — № 1(12), 2010, с. 266–268.
- Болтач Ю.В.* Ханмун. Вводный курс. — СПб.: Гиперион, 2013. — 335 с. (*И.С. Гуревич, К.Г. Маранджян*). — № 1(20), 2014, с. 275–276.
- Васильева О.В.* Нить жемчуга: Иранское книжное искусство XIV–XVII веков в собрании Российской национальной библиотеки. — СПб.: РНБ, 2008. — 132 с., 121 илл. (*А.И. Колесников, О.М. Ястребова*). — № 2(11), 2009, с. 253–254.
- Воробьева-Десятовская М.И.* Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. — СПб.: Издательство А. Голода, 2011. — 248 с. (*А.Е. Лукьянов*). — № 2(15), 2011, с. 317–318.
- «Второй» и «Третий» альбомы о Иакинфа (Н.Я. Бичурина) / Вступит. ст. академика В.С. Мясникова и О.В. Васильевой. Подг. к изд. О.В. Васильевой. — СПб.: Российская национальная библиотека, 2012 (*И.Ф. Попова*). — № 1(20), 2014, с. 276–278.
- Гарри И.Р.* Буддизм и политика в Тибетском районе КНР (II половина XX — начало XXI в.). — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. — 320 с. (*А.В. Зорин*). — № 2(15), 2011, с. 327–331.
- Герасимов И.В.* История публицистики Судана. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2011. — 228 с. (*О.Б. Фролова*). — № 1(16), 2012, с. 289–291.
- Гончог-Чжигмэд-Ванбо.* Повествование о жизни Всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дордже «Брод, ведущий к удивительно благому уделу» / Введение, перевод, комментарии Н.В. Цыремпилова. — Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2008 (*Рах Buddhica*). — 312 с. (*А.В. Зорин*). — № 2(15), 2011, с. 324–327.
- Дандамаев М.А.* Месопотамия и Иран в VII–IV вв. до н.э. Социальные институты и идеология. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2009. — 512 с. (*Н.В. Козырева*). — № 1(12), 2010, с. 268–272.
- Индийская философия: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. — М.: Восточная литература; Академический проект; Гаудеамус, 2009. — 950 с. (*С.Л. Бурмистров*). — № 2(17), 2012, с. 353–357.
- Какхун.* Жизнеописание достойных монахов Страны, что к востоку от моря (Хэдон косын чон) / Исследование, перевод с ханмуна, комментарий и указатели Ю.В. Болтач. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. — 184 с. (*А.Ф. Троцевич*). — № 2(11), 2009, с. 249–250.
- Колесников А.И.* Сасанидский Иран: История и культура. — СПб.: Нестор-История, 2012. — 520 с. (*Ю.А. Иоаннесян*). — № 2(19), 2013, с. 319–321.
- Кульганек И.В.* Монгольский поэтический фольклор: проблемы изучения, коллекции, поэтика. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2010 (серия “Orientalia”). — 240 с. (*Е.Э. Хабунова*). — № 2(15), 2011, с. 321–324.
- Лившиц В.А.* Парфянская ономастика. — СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2010. — 397 с. (*М.И. Воробьева-Десятовская*). — № 1(16), 2012, с. 286–289.
- Лысенко В.Г.* Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение) [Тексты]. — М.: ИФ РАН, 2011. — 233 с. (*Е.П. Островская*). — № 1(16), 2012, с. 278–281.
- Монголика-Х: Сб. ст. / Ред. кол.: И.В. Кульганек (председатель), Л.Г. Скородумова, Н.С. Яхонтова. — СПб.: Петербургское Востоковедение. 2013. — 144 с. (*М.П. Петрова*). — № 2(19), 2013, с. 313–315.

- Наука и буддизм: материалы научной конференции с участием иностранных ученых (Улан-Удэ–Байкал: 6–8 июля 2012 г.). Сборник докладов / Гл. ред. Б.В. Базаров / Учреждение РАН «Институт монголоведения, буддологии и тибетологии». — Улан-Удэ: Издательство Бурятского госуниверситета, 2012. — 304 с. (*И.В. Кульганек*). — № 2(19), 2013, с. 310–313.
- Непомнящий А.А.* Подвижники кримведения. — Симферополь: ОАО «Симферопольская городская типография» (СГТ), 2008. Т. 2. TAURICA ORIENTALIA (Библиография кримведения; Вып. 12). — 595 с. (*Л.В. Орел*). — № 1(16), 2012, с. 281–283.
- Ольденбург С.Ф.* Этюды о людях науки / Отв. ред. С.Д. Серебряный; сост., автор предисл. и коммент. А.А. Вигасин. — М.: РГГУ, 2012. — 478 с. (*Е.П. Островская*). — № 1(18), 2013, с. 297–302.
- Отклик на статью В.В. Емельянова «О происхождении Энкиду в аккадском эпосе (к интерпретации Gilg. Ep. I ii 35–35a)» // Ассириология и египтология. — СПб., 2004, с. 86–97 (*А.В. Немировская*). — № 2(15), 2011, с. 331–334.
- Пан Ин.* Текстология китайского классического романа («Речные заводы» и «Сон в красном тереме») / Сост. Т.А. Пан. СПб.: Нестор-История, 2008. — 351 с. (*Ю.В. Болтач*). — № 2(11), 2009, с. 250–251.
- «Повесть о втором советнике Хамамацу (Хамамацу-Тюнагон моногатари). Дворец в Мацура (Мацура-мия моногатари)» / Перевод, предисловие и примечания В.И. Сисаури. — М.: Издательство «Наталис», 2010. — 364 с. (*К.Г. Маранджян*). — № 1(14), 2011, с. 297–299.
- Пэн Сян-цзянь 彭向前.* Си Ся вэнь Мэн-цзы чжэнли яньцзю 西夏文《孟子》整理研究 (Комплексное исследование тангутского перевода «Мэн-цзы»). — Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2012. — 295 с. (*Тан Цзюнь, Ю.С. Мильникова*). — № 1(20), 2014, с. 269–274.
- Санкт-Петербург–Индия: история и современность. — СПб.: Европейский Дом, 2009. — 469 с., илл. (*Э.С. Русинова*). — № 2(13), 2010, с. 314–317.
- Скорородова Т.Г.* Бенгальское Возрождение: Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философии Нового времени. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. — 320 с. (*С.Л. Бурмистров*). — № 1(18), 2013, с. 293–297.
- Троцевич А.Ф., Гурьева А.А.* Описание письменных памятников корейской традиционной культуры. Вып. 2. Корейские письменные памятники в Рукописном отделе Института восточных рукописей Российской академии наук. — СПб.: Издательство СПбГУ, 2009. — 423 с., илл. (*Т.А. Пан*). — № 1(12), 2010, с. 275–277.
- Украшение из постижений. I–III главы. Изучение пути махаяны в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун / Перевод с тибетского, предисловие, введение и комментарии Р.Н. Крапивиной. — СПб.: Наука, 2010. — 738 с. (*Ю.В. Болтач*). — № 1(14), 2011, с. 296–297.
- Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН. — М.: Восточная литература, 2011. — 1045 с. (*М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская*). — № 2(17), 2012, с. 357–363.
- Цинский Пекин. Картины народной жизни (*миньсухуа*) / Вступительная статья, перевод с китайского языка и комментарии И.Ф. Поповой. — СПб.: Славия, 2009. — 245 с. (*Т.А. Пан*). — № 1(12), 2010, с. 277–279.
- Цолин Дмитрий.* Арамейский язык библейских тестов и Таргума Онкелоса. Учебное пособие. — Черкассы: Коллоквиум, 2013. — 359 с. (*В. Голенец*). — № 1(20), 2014, с. 274–275.
- Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Доклады, статьи, публикации документов / Составители: М.И. Воробьева-Десятовская, Е.П. Островская. —

- СПб.: Издательство А. Голода, 2011. — 319 с. (А.Е. Лукьянов). — № 2(15), 2011, с. 318–321.
- Ши Цзинь-бо*. Си Ся шэхуй (Общество Си Ся). — Шанхай: Жэньминь чубаньшэ, 2007. — 979 с. (Е.И. Кычанов). — № 2(11), 2009, с. 251–253.
- Юрий Рерих: Живое наследие. Материалы к биографии. Вып. 1: Сборник статей и интервью. — М.: ГМВ, 2012. — 224 с., илл. (И.В. Кульганек). — № 1(18), 2013, с. 291–293.
- Якерсон С.М.* Еврейские сокровища Петербурга. Свитки, кодексы, документы. — СПб.: Арка, 2008. — 264 с. (В. Голинец). — № 2(11), 2009, с. 255–259.
- Jacques G.* Textes tangoutes I. Nouveau recueil sur l'amour parental et la piété filiale. — München: Lincom Europa, 2007 (Languages of the World/Text Collections, 25). — [2], 168, [1] pp. — ISBN 978-3-89586-766-8 (В.П. Зайцев). — № 2(11), 2009, с. 247–249.
- The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part I. (1845–1851) / Ed. by A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2005. — xxx+640 pp. and The Journal and Official Correspondence of Bernard Jean Bettelheim. 1845–1854. Part II (1852–1854) / Ed. by A.P. Jenkins. — Naha: Okinawa Prefectural Board of Education, 2012. — x+732 pp. (К.Г. Маранджян). — № 1(20), 2014, с. 267–269.
- Malikov Yuriy.* Tsars, Cossacks and Nomads. The Formation of a Borderland Culture in Northern Kazakhstan in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. — В.: Klaus Schwarz Verlag, 2011 (Studien zum Modernen Orient 18). — 321 pp. (И.В. Герасимов). — № 2(17), 2012, с. 348–352.
- Rodionov Michail, Schönig Hanne.* The Hadramawt Documents, 1904-51: Family Life and Social Customs under the Last Sultans. — Beirut: Ergon Verlag Würzburg, 2011 (Beiruter Texte und Studien. Hrsg vom Orient-Institut Beirut. Bd 130). — 342 pp. (И.В. Герасимов, О.Б. Фролова). — № 2(19), 2013, с. 315–319.
- The Treasury of Tabriz. The Great Il-Khanid Compendium / Ed. A.A. Seyed-Gohrab, S. McGlenn. — Amsterdam (The Netherlands) — West Lafayette (Indiana, USA): Rozenberg Publishers, Purdue University Press, 2007. — 279 pp. (Б.В. Норик). — № 1(12), 2010, с. 273–275.
- Zajac Grażyna.* Smutna ojczyzna i ja smutny... Kręgi literackie epoki Abdülhamita II w świetle tureckiej autobiografii. — Kraków: Księgarnia Akademicka, 2008. — 519 s. ISBN 978-83-7188-132-9 (Г. Мишкинене). — № 1(16), 2012, с. 284–286.

IN MEMORIAM

- Акимушкин Олег Федорович (А.А. Иванов, А.А. Хисматулин). — № 1(14), 2011, с. 300–303.
- Боголюбов Михаил Николаевич (О.М. Чунакова). — № 1(14), 2011, с. 304–306.
- Кабанов Александр Михайлович (К.Г. Маранджян). — № 1(14), 2011, с. 307–308.
- Кычанов Евгений Иванович (И.Ф. Попова). — № 1(18), 2013, с. 303–306.
- Мартынов Александр Степанович (И.Ф. Попова). — № 2(19), 2013, с. 322–326.
- Мялль Линнарт Эдуардович (О.В. Прокуденкова). — № 2(13), 2010, с. 318–319.
- Периханян Анаит Георгиевна (О.М. Чунакова). — № 2(17), 2012, с. 364–366.
- Петросян Юрий Ашотович. — № 1(16), 2012, с. 292–294.
- Серебряков Евгений Александрович (Д.И. Маяцкий). — № 1(18), 2013, с. 307–310.
- Смирнова Ираида Анатольевна (З.А. Юсупова). — № 1(14), 2011, с. 309–310.

Составитель Т.А. Пан

**Сергей Григорьевич Кляшторный
(1928–2014)**

Мировое и российское научное сообщество понесло тяжелую утрату: 21 сентября 2014 г. на 87-м году жизни после тяжелой болезни скончался известный ученый-востоковед, старейший сотрудник Института восточных рукописей РАН (ИВР РАН, ранее ЛО ИВАН), заведующий сектором Центральной Азии и заведующий Отделом Центральной и Южной Азии (до 2013 г.) ИВР РАН, заместитель председателя Российского комитета тюркологов РАН, почетный профессор ряда зарубежных университетов, почетный академик Турецкого лингвистического общества, почетный академик Национальной академии наук Кыргызской Республики, видный российский тюрколог Сергей Григорьевич Кляшторный.

Российская академическая наука потеряла яркого ученого, внесшего неоценимый вклад в развитие научных знаний по истории Центральной Азии, кочевых государств древности и раннего средневековья, в собирание и изучение на просторах Сибири и Монголии древнетюркских текстов.

Сергей Григорьевич всю свою жизнь оставался верен избранной области деятельности — древнетюркской текстологии, истории и культуре тюркских народов. В этом он сохранял и приумножал заветы своих главных учителей и наставников по университету — С.Е. Малова, А.Н. Кононова, А.Н. Бернштама.

Сергей Григорьевич Кляшторный родился 4 февраля 1928 г. в г. Гомеле Белорусской ССР. В 1945–1950 гг. учился на восточном факультете Ленинградского государственного университета на кафедрах тюркской филологии и истории Ближнего и Среднего Востока.

Свою трудовую и научную деятельность С.Г. Кляшторный начал в 1950 г. сотрудником Всесоюзного института геологии (ВСЕГЕИ) в должности сначала библиографа (до 1953 г.), а потом начальника справочно-библиографического отдела.

В 1957 г. С.Г. Кляшторный был принят в сектор тюркологии и монголистики Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ЛО ИВАН СССР) на должность младшего научного сотрудника. Через три года он был назначен заведующим библиотекой ЛО ИВАН СССР.

Под руководством А.Н. Бернштама и С.Е. Малова С.Г. Кляшторный работал над кандидатской диссертацией «Древнетюркские рунические памятники как источник по истории Средней Азии» (1962). Уже своей кандидатской диссертацией, в которой была дана новаторская и оригинальная историческая интерпретация рунических памятников как источника по истории Средней Азии, он заявил себя пытливым исследователем-историком, по-новому оценившим историческое содержание древнейших тюркских текстов. Неслучайно эта изданная в виде книги (1964) работа переведена на китайский (1991) и уйгурский (2000) языки. И в дальнейшем каждый уже известный в науке или открытый ученым новый рунический памятник истолковывался Сергеем Григорьевичем прежде всего как источник исторических или культурных сведений о древних тюрках и их соседях.

Уже через год после защиты, в возрасте 35 лет он был назначен заведующим сектором тюркологии и монголистики ЛО ИВАН СССР. На этой должности он проработал 50 лет.

Научное наследие, которое оставил после себя Сергей Григорьевич, обширно и многогранно (более 370 публикаций), так как судьба вела его по различным исследовательским путям, все время давая ему в руки новый материал и ставя перед ним новые задачи. Со студенческих лет и до самого преклонного возраста он сначала был сотрудником, а затем и возглавлял археографо-эпиграфические отряды экспедиций.

Первой экспедицией, в которой Сергей Григорьевич принял участие в качестве лаборанта, была Памиро-Ферганская и Памиро-Алтайская экспедиция Института истории материальной культуры АН СССР (1947–1953). Под началом М.И. Артамонова, возглавлявшего Волго-Донскую археологическую экспедицию того же института, молодой ученый работал в 1949 г. Будучи сотрудником Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР, С.Г. Кляшторный руководил в 1954–1959 гг. археологическим отрядом Среднеазиатской геологической экспедиции Министерства геологии и охраны недр. В течение последующих пяти лет (1960–1965 гг.) он являлся заместителем начальника Кетмень-Тюбинской экспедиции Института истории, археологии и этнографии АН Киргизской ССР. Следующие четыре сезона (1968–1973) возглавлял эпиграфический отряд Саяно-Тувинской экспедиции Института археологии АН СССР. Сергей Григорьевич посвятил экспедиционной работе в Монголии двадцать один год. Он проработал в Монголии начальником эпиграфического отряда Советско-Монгольской историко-культурной экспедиции АН СССР и АН МНР, 19 сезонов, объездив страну с востока на запад и с юга на север. После Монголии С.Г. Кляшторный был приглашен в Казахстан и Киргизию в качестве участника археологических экспедиций (1991–1997). Затем ему было предложено возглавить Киргизский отряд этносоциологической экспедиции Висконсинского университета, в которой он проработал пять лет (1998–2002). С.Г. Кляшторный работал рядом с такими видными учеными, как А.Н. Бернштам, М.И. Артамонов, М.П. Грязнов, А.Д. Грач, В.В. Волков. В его экспедиционной деятельности особенно плодотворными были 30 лет (с 1960 по 1990 г.), которые он трудился в Киргизии, Сибири и Монголии. В это время им были написаны труды, которые внесли заметный вклад в изучение эпиграфики этих регионов.

Главной темой научного творчества С.Г. Кляшторного было введение данных, содержащихся в древнетюркских памятниках, в общеисторическую мозаику событий, всестороннее освещение тюркского вклада в мировой исторический процесс.

В славной интернациональной когорте ученых, которую открывают В. Томсен и В.В. Радлов, имя Сергея Григорьевича Кляшторного давно и прочно заняло свое достойное место. Историк, археолог и филолог, С.Г. Кляшторный известен мировой научной общественности как автор множества научных трудов по истории кочевых народов Евразии. Своими работами он внес весомый вклад в исследование тюркологии, монголоведения, а также в развитие дружественных отношений между Россией и Монголией.

Нельзя также не вспомнить его активнейшее участие в проводимых в нашей стране и за рубежом научных конгрессах, конференциях, симпозиумах, на которых апробировались новейшие открытия ученого, всегда встречаемые с огромным интересом коллегами, или в которых он выступал как незаменимый квалифицированный эксперт или соорганизатор.

С.Г. Кляшторный являлся редактором и входил в состав редколлегий многих монографий, сборников статей, российских или зарубежных журналов. Особую благодарность коллег он заслужил за подвижнические усилия по возобновлению в 2001 г., после шестнадцатилетнего перерыва, серийного издания «Тюркологический сборник» — этой жемчужины отечественной тюркологии — с широким интернациональным составом авторов.

С.Г. Кляшторный вел большую педагогическую работу. На протяжении нескольких десятилетий он читал на кафедре тюркской филологии и кафедре Центральной Азии и Кавказа Восточного факультета СПбГУ различные базовые и спецкурсы по тюркологии, рунической письменности, истории Центральной Азии. Он был руководителем нескольких десятков курсовых и дипломных работ. Под его руководством защищали кандидатские работы тюркологи из Киргизии, Казахстана, Узбекистана. За свою долгую жизнь Сергей Григорьевич обучил и воспитал целое поколение монгольских и российских исследователей. Многие его ученики из среднеазиатских республик СССР стали видными учеными в ныне независимых государствах.

В 1992 г. С.Г. Кляшторный получил звание почетного профессора Университета Астаны (Казахстан). В 2005 г. за большие заслуги в изучении тюркской рунической письменности он награжден Золотой медалью Постоянной международной алтаистической конференции (Gold Medal of the Permanent International Altaistic Conference).

Сергей Григорьевич в течение многих лет сотрудничал с монгольскими коллегами, в первую очередь из Института истории Монгольской Академии наук и был удостоен звания «Почетный доктор» этого института.

Его отличали трудолюбие, благородство, порядочность, скромность и доброжелательность. неизменно пользовался уважением и любовью коллег и друзей. Светлая память о Сергее Григорьевиче навсегда сохранится в их сердцах.

Кончина Сергея Григорьевича Кляшторного — это невосполнимая утрата для российской науки, но его классические труды останутся с нами и будут служить источником знаний о жизни древних и средневековых тюркских этносов и примером интерпретации древних текстов в историческом аспекте.

И.В. Кульганек, И.В. Кормушин, Д.М. Насилов

АВТОРЫ ППВ-21

- Борисова Анастасия Анатольевна** — магистр, ассистент кафедры японоведения Восточного факультета СПбГУ
- Богданов Иван Валерьевич** — к.и.н., с.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН
- Болтач Юлия Владимировна** — к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН
- Бурмистров Сергей Леонидович** — д.филол.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Грушевой Александр Гаврилович** — с.н.с., к.и.н. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН
- Гуревич Изабелла Самойловна** — к.ф.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока ИВР РАН
- Ермакова Татьяна Викторовна** — с.н.с., к.филол.н. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Иванов Владимир Павлович** — к.и.н., с.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии
- Иоаннесян Юлий Аркадьевич** — к.ф.н., с.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН
- Кимура Такаси** — Почетный профессор Университета г. Киото (Япония)
- Кормушин Игорь Валентинович** — д.ф.н., проф., гл.н.с. Института языкознания РАН, председатель Российского комитета тюркологов при ОИФН РАН
- Кульганек Ирина Владимировна** — д.ф.н., зав. сектором Центральной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Лундышева Ольга Владимировна** — м.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН
- Марахонова Светлана Ивановна** — к.и.н., м.н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН
- Насилов Дмитрий Михайлович** — д.ф.н., проф., зав. кафедрой тюркской филологии ИСАА МГУ, главный редактор журнала «Российская тюркология»
- Невелева Светлана Леонидовна** — д.ф.н., в.н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН.
- Островская Елена Петровна** — д.филол.н., в.н.с., зав. сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Пан Татьяна Александровна** — к.и.н., зав. Отделом Дальнего Востока ИВР РАН
- Попова Ирина Федоровна** — д.и.н., директор ИВР РАН
- Сизова Алла Алексеевна** — ст. лаборант Отдела рукописей и документов ИВР РАН
- Танонова Елена Викторовна** — к.ф.н., м.н.с. Отдела рукописей и документов ИВР РАН.
- Ужинин Евгений Евгеньевич** — к.ф.н., преподаватель русского языка как иностранного, переводчик (г. Токио, Япония)
- Чунакова Ольга Михайловна** — д.ф.н., в.н.с., зав. сектором Среднего Востока Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН
- Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич** — к.и.н., н.с. Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН
- Юнусов Марат Мингалиевич** — к.и.н., н.с. Отдела Древнего Востока ИВР РАН
- Юсупова Зара Алиевна** — д.ф.н., в.н.с. Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН

**К сведению читателей журнала
«Письменные памятники Востока»**

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. 1) в отделениях связи.

По вопросу приобретения журнала просим обращаться в Институт восточных рукописей РАН по адресу: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес редакции: 191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес издателя: 119049, Москва, Мароковский пер., 26 — www.vostlit.ru

Подписано к печати 30.12.2014. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 23,8

Усл. кр.-отт. 26,4. Уч.-изд. л. 22,0. Тираж 500 экз. Изд. № 8578. Зак. №

Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6