

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

К 200-летию
Азиатского Музея —
Института восточных
рукописей РАН



Наука —
Восточная литература
2016

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 13, № 4

ЗУМД
2016

Журнал основан в 2004 году

Выходит 4 раза в год

Выпуск 27

Редакционная коллегия

Главный редактор д.и.н. **И.Ф. Попова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **С.М. Аникеева** (Москва, изд-во «Наука–Восточная литература»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (Улан-Удэ, ИМБТ СО РАН)

проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская государственная библиотека)

чл.-корр. РАН **В.И. Васильев** (Москва, РАН)

О.В. Васильева (Санкт-Петербург, РНБ)

д.и.н. **М.И. Воробьева-Десятовская** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.П. Деревянко** (Новосибирск, ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (Москва, ИМЛИ РАН)

к.и.н. **К.Г. Маранджян** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (Москва, ИДВ РАН)

проф. **Не Хунъинь** (КНР, Пекин, Ин-т этнологии и антропологии АОН КНР)

чл.-корр. РАН **А.И. Османов** (Махачкала, ИИАЭ ДНЦ РАН)

к.и.н. **Вал.В. Полосин** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский университет)

проф. **Таката Токио** (Япония, Университет Киото)

акад. РАН **С.Л. Тихвинский** (Москва, ИДВ РАН)

Н.О. Чехович (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (Санкт-Петербург, ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

Абдуллах бин Абдулкадир. «Рассказ о плавании Абдуллаха из Сингапура в Мекку» (1854). Предисловие, перевод с малайского языка и комментарии *Л.В. Горяевой* **5**

В.Ю. Климов. Письма Высокомудрого Рэннэ (тетрадь четвертая, письма первое–седьмое). Предисловие, перевод с японского языка и комментарии **24**

ИССЛЕДОВАНИЯ

В.М. Рыбаков. Китайские верительные документы периода Тан и их правовая защита **43**

Е.П. Островская. Буддийская концепция материи: философские идеи и санскритская терминология **56**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

К.А. Битнер. Гармонизация текста в Большом свитке Исайи (1QIsa^a XL 1–3) **67**

Т.А. Пан, Н.Г. Пчелин. Портреты цинских военачальников из коллекции Государственного Эрмитажа: реставрация свитков и новое прочтение текстов **74**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

К.Г. Маранджян. История Сахалинского фонда из собрания ИВР РАН **91**

С.С. Сабрукова. Платовский хурул (по материалам АВ ИВР РАН) **100**

Р.Ю. Почкаев. Значение трудов О.Ф. Акимовича для изучения государственности и права Восточного Туркестана XVI–XIX вв. **108**

Э.С. Русинова. Прадед поэта А.А. Блока — исследователь Средней Азии **117**

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

О.М. Чунакова. Фрейманские чтения–2016 (Санкт-Петербург, 25 мая 2016 г.) **123**

Т.В. Ермакова. Беседа с А.Я. Сыркиным (Санкт-Петербург, 27 июня 2016 г.) **126**

РЕЦЕНЗИИ

Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха / Вступит. ст., пер. с санскрита, коммент., прилож. Н.А. Корнеевой. — М.: Наука — Вост. лит., 2015 (Памятники письменности Востока. CXLV) — 438 с. (*С.Х. Шомахмадов*) **134**

Железова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки / Ин-т востоковедения РАН. — М.: Восточная литература, 2012. — 431 с. (*С.Л. Бурмистров*) **138**

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts
(Asiatic Museum)

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

PIS'MENNYE PAMIATNIKI VOSTOKA

Volume 13, No. 4
winter
2016

Founded in 2004

Issued quarterly

Issue 27

Editorial Board

Editor-in-Chief **Irina F. Popova**, Dr. Sci. (History), Prof. (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Deputy Editor-in-Chief **Tatiana A. Pang**, Cand. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Secretary **Elena V. Tanonova**, Cand. Sci. (Philology) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Svetlana M. Anikeeva, Cand. Sci. (Philology) (Nauka–Vostochnaya Literatura Publishers, Moscow)

Boris V. Bazarov, Member of RAS (Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of RAS, Ulan-Ude)

Hartmut Walravens, Prof. (Staatsbibliothek zu Berlin, Germany)

Vladimir I. Vasiliev, Corresponding Member of RAS (RAS, Moscow)

Olga V. Vasilieva (National Library of Russia, St. Petersburg)

Margarita I. Vorob'iova-Desyatovskaya, Dr. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Anatoliy P. Derevyanko, Member of RAS (Institute of Archeology and Ethnography, Siberian Branch of RAS, Novosibirsk)

Yuli A. Ioannesyan, Cand. Sci. (Philology) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Ali I. Kolesnikov, Dr. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Alexander B. Kudelin, Member of RAS (Institute of World Literature, RAS, Moscow)

Karine G. Marandjian, Cand. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Vladimir S. Myasnikov, Member of RAS (Institute of Far Eastern Studies, RAS, Moscow)

Nie Hongyin, Professor (Institute of Ethnology and Anthropology, CASS, Beijing, China)

Ali I. Osmanov, Corresponding Member of RAS (Institute of History, Archeology and Ethnography, Dagestan Scientific Center of RAS, Makhachkala)

Stanislav M. Prozorov, Cand. Sci. (History) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Nicolas Sims-Williams, Professor (London University, Great Britain)

Takata Tokio, Professor (Kyoto University, Japan)

Sergei L. Tikhvinsky, Member of RAS (Institute of Far Eastern Studies, RAS, Moscow)

Nadezhda O. Chekhovich (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

Nataliya S. Yakhontova, Cand. Sci. (Philology) (Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg)

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

- Abdullah bin Abdulkadir. "Story about Abdullah's Voyage from Singapore to Mekkah" (1854).
Introduction, Translation from Malay Language and Commentaries by *Liubov V. Gorjaeva* **5**
- Master Rennyō's Letters (Fascicle Four, 1st–7th Letters) Translation from Japanese, Commentary,
Preface by *Vadim Yu. Klimov* **24**

RESEARCH WORKS

- Viacheslav M. Rybakov*. The Chinese Credential Documents of the T'ang Period and their
Legal Protection **43**
- Helena P. Ostrovskaya*. The Buddhist Conception of Matter: The Philosophical Ideas and Sanskrit
Terminology **56**

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

- Cyrill von Buettner*. Textual Harmonization in the Great Isaiah Scroll (1QIsa^a XL 1–3) **67**
- Tatiana A. Pang, Nikolai G. Pchelin*. Portraits of Meritorious Officers from the Collection of the
State Hermitage Museum: Restoration of the Scrolls and Revised Reading of the Texts **74**

COLLECTIONS AND ARCHIVES

- Karine G. Marandjian*. The Sakhalin Fund of the Institute of Oriental Manuscripts **91**
- Svetlana S. Sabrukova*. Platovskii Khurul (From Materials in the Archives of IOM, RAS) **100**
- Roman Yu. Pochekaev*. Importance of Works of O.F. Akimushkin for Study of State and Law
of the Eastern Turkestan of the 16th–19th cc. **108**
- Eleonora S. Roussinova*. Poet Alexander Block's Grandfather and his Travellings Over
the Central Asia **117**

ACADEMIC LIFE

- Olga M. Chunakova*. Seminar of Iranian Studies "Freiman Readings-2016" (St. Petersburg,
May 25, 2016) **123**
- Tatiana V. Ermakova*. A Meeting of IOM RAS Staff with Professor A.J. Syrkin (Jerusalem
university) (Saint-Petersburg, Yune 27, 2016) **126**

REVIEWS

- Āpastamba Dharmasūtra. Āpastamba-grhyasūtra. Mantrapatha / Introduction, translation
from sanskrit, commentary and supplement by N.A. Korneeva. Moscow: Nauka —
Vostochnaia literatura, 2015 (Pamiatniki pis'mennosti Vostoka. CXLV), 438 pp.
(*Safarali H. Shomakhmadov*) **134**
- Zheleznova N. A.* Digāmbara Philosophy from Umāsvāti to Nemicandra: historico-philosophical
essays / Institute of Oriental Studies RAS. Moscow: Vostochnaia literatura,
2012. 431 pp. (*Sergey L. Burmistrov*) **138**

Абдуллах бин Абдулкадир.
**«Рассказ о плавании Абдуллаха из Сингапура
в Мекку» (1854)**

Предисловие, перевод с малайского языка и комментарии

Л.В. Горяевой

Институт востоковедения РАН

Публикация включает в себя перевод с малайского и исследовательскую статью и посвящена последнему из сочинений выдающегося малайского писателя XIX в. — Абдуллаха бин Абдулкадира ал-Мунши (1796–1854), традиционно считающегося родоначальником малайской и индонезийской прозы новейшего времени. Текст представляет собой путевые записки автора, предпринявшего паломническую поездку из Сингапура в Мекку, и позволяет сделать выводы о цивилизационной идентичности писателя и о его роли в формировании новых стандартов малайского прозаического нарратива.

Ключевые слова: Мунши Абдуллах, паломничество в Мекку, нарративный стиль, морское путешествие, документальная проза.

Статья поступила в редакцию 09.05.2016.

Горяева Любовь Витальевна, канд. филологических наук, ведущий научный сотрудник ИВ РАН, РФ; 107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12 (L.goriaeva@yandex.ru).

© Горяева Л.В., 2016

«Рассказ о плавании Абдуллаха из Сингапура в Мекку» Абдуллах бин Абдулкадира увидел свет спустя несколько лет после кончины его автора — пожалуй, наиболее известного из малайских писателей XIX в. Родившийся в Малакке от отца-араба и матери-тамилки, Абдуллах бин Абдулкадир (1796/7–1854) вырос и сформировался как человек малайской культуры по преимуществу. Получив строгое мусульманское воспитание в коранической школе, он с самых ранних лет упражнялся в переписывании священной книги ислама и переводе ее на малайский язык. Помимо малайского и арабского Абдуллах владел также тамильским, хинди и английским, что, по сути дела, предопределило его судьбу как переводчика, копииста, знатока рукописей, учителя языков и, наконец, писателя.

В историю малайской литературы он вошел, прежде всего, как создатель автобиографического романа «История Абдуллаха», впервые опубликованного в 1849 г. и выдержавшего впоследствии множество переизданий и переводов. Мунши Абдуллах был одним из первых местных уроженцев, оставивших документальное свидетельство о событиях, происходивших при их участии, и описавших их от первого лица. Начав свою карьеру подростком в качестве секретаря-переводчика легендарного основателя Сингапура — Стэмфорда Раффлза, занимавшего в 1810–1811 гг. пост губернатора Малакки, Абдуллах на протяжении всей жизни поддерживал тесные дружеские

отношения с миссионерами из Европы и Америки — основателями издательств и типографий, публикаторами первых малайских печатных книг в арабской графике (*джави*)¹.

Наряду с литературой вероучительного характера в этих издательствах печатались словари, учебники для школ, научно-популярные брошюры по разным областям знания, двуязычные англо-малайские журналы (Putten 2006: 411). Сотрудничая с европейцами, Абдуллах, получивший еще при жизни прозвище ал-Мунши («учитель языков»), поначалу выступал в роли преподавателя, переводчика, специалиста по «местным» вопросам, редактора перевода на малайский ряда библейских книг (Hikaayat 2008: 129–134). По его собственному признанию, многие малайцы относились в этому с неодобрением и пренебрежительно именовали его «Абдуллах-пастор» (Ibid.: 124). Одновременно, при поддержке такого знатока печатного дела, как британский миссионер Уолтер Медхэрст (1796–1857), Абдуллах овладел техникой литографской печати и немало способствовал ее распространению в регионе (Hill 1970: 124; Gallop 1990: 85–124).

Первый импульс его деятельности как писателя дал еще один миссионер и издатель — американец Алфред Норт (1807–1869). Он предложил Абдуллаху переработать свои краткие заметки о деловой поездке в Келантан в травелог — книгу путешествия, а затем опубликовал ее в Сингапуре в 1838 г. (Kisah Pelayaran 1838), параллельно на латинице и на *джави*. Позднее тот же Норт подвел Абдуллаха к мысли о написании автобиографического романа, понимая все значение будущего сочинения как документа эпохи, способного вывести малайскую словесность на новые рубежи.

Не менее важную роль в творческой биографии писателя сыграл ученик и последователь Уолтера Медхэрста — Бенджамин Кисберри (1811–1875), основатель первых в Сингапуре светских малайских школ для мальчиков и для девочек (Makerease 1991: 448). Малайские аристократы и члены правящей верхушки региона охотно посылали туда своих детей: в этих заведениях ознакомление учеников с европейской культурой не предполагало их отказа от веры отцов. Образовательная деятельность была немислима без книг и иных печатных материалов, и в этой своей работе Кисберри постоянно опирался на помощь Абдуллаха. Плодом их совместных усилий стал, в частности, перевод на малайский «Нового Завета» и его издание в 1852 г. в латинской графике, а в 1856-м — в графике *джави* (Hunt 1989: 35–56). По инициативе Кисберри публиковались журналы просветительской направленности, лучшим из которых считался литографированный научно-популярный журнал «Чермин мата»². Именно в нем в 1858–1859 гг. и была напечатана сокращенная версия дневника паломнического плавания Абдуллаха в Мекку — посмертного сочинения писателя.

Задумав это путешествие, Абдуллах, готовый ко всем связанным с ним опасностям, незадолго до отплытия в Мекку составил завещание (Ché-Ross 2005: 83–111), датированное 16 числом месяца раби ал-ахир 1270 г.х./16 января 1854 г.³. Как и ожидалось, в плавании ему пришлось перенести немало испытаний — о них ярко свидетельствует его последняя книга. Причиной смерти писателя, постигшей его в мае того же года, уже по достижении Абдуллахом цели его путешествия, стало, как утвер-

¹ *Джави* — разновидность арабского алфавита, адаптированного для малайского языка.

² Его полное название “Cermin Mata Bagi Segala Orang Yang Menuntut Pengetahuan”, букв. «Очки для людей, ищущих знания» (Cermin Mata 1858–1859).

³ Мимо внимания публикатора завещания прошла описка в документе, сделанная самим Абдуллахом: вместо 1275 г.х. (١٢٧٥) там должен был значиться 1270 г.х. (١٢٧٠), а григорианская дата была ошибочно обозначена им как 18 января 1854 г. вместо 16-го. Подобную же ошибку допустил он и в тексте записок (см. ниже, примеч. 6).

ждали, заболевание холерой (Ibid.: 90). Сведения о месте его погребения отсутствуют: наиболее вероятно, что таковым является одно из мекканских кладбищ.

Книгу внезапно умершего автора ждала непростая судьба. По словам А. Суини, исследователя творчества Абдуллаха и публикатора собрания его сочинений (Sweeney 2005), путевые заметки писателя были переданы кем-то из родных покойного автора его коллеге — издателю «Чермин мата» Бенджамину Кисберри — и спустя четыре года появились на страницах журнала. Судьба оригинальной рукописи в период между этими двумя событиями — а также в последующее время — до сего дня покрыта тайной. В распоряжении А. Суини находились три доступных ему текста: 1. Журнальная публикация Б. Кисберри 1858–1859 гг. 2. Рукопись Х.К. Клинкерта⁴, хранящаяся в библиотеке Лейденского университета под шифром K1.63. Ее версия, отредактированная по образцу «Чермин мата», позднее была опубликована тем же Клинкертом (Klinkert 1889). 3. Рукопись W215 из собрания А.Ф. фон де Валля (Ronkel 1909: 463), хранящаяся в Джакарте, в Национальной библиотеке Республики Индонезия и восходящая к не дошедшему до нас оригиналу.

Сопоставление трех этих текстов, проведенное А. Суини (Sweeney 2005: I, 305–330), выявило три вида различий между ними. На уровне отдельных слов обнаруживаются типичные для малайских рукописей расхождения, не меняющие общего смысла высказывания: добавление или изъятие служебных частиц *-lah* и *-pun*, удвоение корневых морфем (*beranyutlah* и *beranyut-anyutlah*), замена слов на сходные по звуку, написанию и значению (*ombak/ombang*, *meling/melengah*) и т.п. Смысловые ошибки чаще встречаются в рукописи W215: *dua sen* вместо *dusen*, *cur* вместо *nyuur*. Это лишний раз подтверждает, что ее копиист пользовался оригиналом и не сверял свой текст с текстами «Чермин мата» и K1.63.

На уровне фраз и абзацев различия носят по преимуществу редакционный характер. В издании «Чермин мата», где книга Абдуллаха шла в нескольких номерах, в тексте там и тут проставлены указания типа «Продолжение следует». Кроме того, при подготовке записок к печати из журнального текста были изъятые пассажи, восстановленные позднее в публикациях Кассима Ахмада (Kassim Ahmad 1964) и А. Суини: упоминания Аллаха, ритуалов и молитв, рассказы о посещении писателем святых мест ислама, а также заключительные стихи, венчающие собой записки. В них Абдуллах говорит о счастье, которое он испытал, достигнув желанной цели — Мекки, и волею судеб эти строки оказались для него последними.

Финальный фрагмент со стихами, наличествующий в рукописях W215 и K1.63, лишний раз подтверждает: оба эти списка были скопированы с несохранившегося оригинала. О том, что рукопись K1.63 редактировалась ее копиистом по собственной инициативе, без оглядки на журнальную версию или рукопись W215, говорит тот факт, что «мусульманские» фрагменты в ней частично были выпущены, а частично сохранены. Тем же, по-видимому, можно объяснить и различия в названии записок, которые в издании «Чермин мата» поименованы «Рассказом о плавании Абдуллаха», тогда как рукопись W215 озаглавлена «Плавание Абдуллаха Мунши из Сингапура в Мекку», рукопись K1.63 — «Рассказ о плавании Абдуллаха из Сингапура в Мекку», а литографированное издание 1889 г. того же Клинкерта имеет заглавие «Рассказ о плавании Абдуллаха в Джидду» (в нем опущены эпизод о переезде в Мекку и, разумеется, финальные стихи).

Наконец, в издании «Чермин мата» и рукописи K1.63 из текста были изъятые фразы, комментирующие рисунки автора. Автограф содержал не менее семи рисунков — об

⁴ Перевод этой рукописи на голландский см. (Klinkert 1867).

этом свидетельствуют ссылки, сохранившиеся в джакартской рукописи W215 (естественно, также лишенной иллюстраций). На то, что Абдуллах в ходе путешествия постоянно рисовал, указывают не только эти фразы, но и эпизод, где капитан просит писателя запечатлеть с натуры «карту» Джидды.

Хотя оригинал посмертных записок писателя до сих пор не обнаружен, сравнение трех упомянутых текстов позволяет составить о нем некое общее и вполне достоверное представление. Это касается прежде всего личности автора и его, если можно так выразиться, цивилизационной идентичности.

Как уже было сказано, Абдуллах предстает в своих записках благочестивым мусульманином, задумавшим не только совершить паломническое путешествие в Мекку, но и добраться до тогдашней столицы исламского мира — Стамбула. По ходу плавания автор не раз обращает свои взоры к Всевышнему в минуту опасности и возносит молитвы Аллаху и Пророку, изучает мечети в Южной Индии, посещает святые места на Аравийском полуострове (в Мохе и Мекке).

Встречая на своем пути новые, незнакомые края, автор описывает их, прежде всего, с позиций человека воспитанного и образованного, для которого многие чужеземные обычаи страны, если не неприемлемы. Путешественник с удивлением рассказывает о театрализованном представлении, устроенном матросами в момент прохождения их корабля мимо Адамова Пика на Цейлоне, с неодобрением говорит о массовом попрошайничестве и антисанитарии, с которыми он столкнулся в Индии. Его печалит история упадка Мохи, разграбленной бедуинами, грубость и алчность носильщиков из Ходейды, самоуправство турецких таможенных властей в Джидде. Очевидно, что точкой отсчета, своего рода культурным эталоном для писателя выступают Малакка и Сингапур. Хотя Абдуллах и не связывает напрямую достоинств родного края с цивилизующим влиянием европейцев, об этом косвенно свидетельствует его сравнение бедуинов Сокотры с дикарями-аборигенами глубинных районов Малаккского полуострова, живущими в отрыве от космополитической среды прибрежных торговых городов.

Стиль повествования автора записок подчеркнуто строгий. Исключение составляют, пожалуй, лишь эмоционально окрашенные картины шторма у мыса Коморин, однако и они лишены примет традиционной образности, присущей малайскому классическому нарративу. В этом смысле текст Абдуллаха, написанный от первого лица, несомненно, принадлежит литературе нового времени. «Секретарская» привычка, выработанная автором за годы работы с европейцами, ярче всего проявилась в его описании Алфиаха и Каликута: возможно, Абдуллах полагал, что сведения об этих районах, находящихся в сфере интересов Великобритании, окажутся полезными для британской администрации у него на родине. При этом ссылки на самих англичан — упоминания их кораблей, владений в Индии и т.п. — у Абдуллаха не носят оценочного характера: он лишь фиксирует события или получаемую им информацию.

Травелог Абдуллаха, как и все его творчество, занимает особое место в кругу аналогичных сочинений малайских «писателей-секретарей»⁵ — сотрудников колониальных администраций. В отличие от Ахмада Риджалуддина, автора «Повести об управлении Бенгалией» (1811) (Skinner 1982) и Абдуллаха ал-Мисри, создателя «Повести о раджах Сиам» (1823–1824) (Zaini-Lajoubert 2008), Мунши Абдуллаху свойственен непредвзятый подход к тем событиям, свидетелем которых ему приходилось быть в заморских краях. Автор не пытается делить своих персонажей на «хороших» и «пло-

⁵ Подробнее о них см. (Горяева 2013: 51–52).

хих», не уснащает повествования вымышленными историями или местными легендами и вообще обходится без каких-либо стилизованных изысков, присущих изящной словесности. Творчество Абдуллаха-хроникера, внимательного наблюдателя, открытого новым впечатлениям и рисующего их «без гнева и пристрастия», знаменует собой новый этап в развитии малайской документальной прозы середины XIX в.

Рассказ о плавании Абдуллаха из Сингапура в Мекку

Вот мои записки о том, как я отплыл из Сингапура на корабле «Сабил ал-Ислам» шейха Абдулкарима в 29-й день месяца джумада ал-авваль 1270 г.х.⁶, то есть в 1854 г. христианского летосчисления, что совпало с первым днем китайского Нового года.

С помощью Аллаха через два дня на третий мы достигли Малаккского моря и, не высаживаясь на берег, продолжали плыть при северном ветре. Спустя три дня плавания, на четвертый, мы оказались близ острова Пенанг, но и там не остановились и продолжили свой путь.

В воскресенье, в седьмой день месяца, часов в десять, поднялся сильный северный ветер, заштормило, и большой корабль, словно кокосовую скорлупу, швыряло вверх и вниз. Ящики и вещи катались с правого борта на левый и обратно, и так продолжалось до утра, а к одиннадцати ветер спал. Мы плыли дальше и к четырем часам пополудни оказались близ острова Перак⁷.

На этом острове не найдешь ни травы, ни дерева, но одни только груды белых камней, которые издали кажутся серебряными. Потому и именуют его люди Пулау-Перак⁸. Туда слетаются на ночной отдых всякие морские птицы. Ко времени вечернего намаза появились четыре птицы и стали летать вокруг корабля. Темнело, и до острова было далеко, так что они расположились на реях, но тут матросы потихоньку подкрались и изловили птиц. Оперение у них было синее, клювы желтые, а лапы как у уток. Поймали всех четырех, зарезали и изжарили.

На девятый день месяца показались берега Аче⁹, остававшиеся в поле зрения в течение примерно двух дней. Далее мы шли великим океаном, не имея перед глазами ничего, кроме неба и воды. Плавание по океану длилось девять дней и девять ночей, пока не показался остров Цейлон, то появляясь, то исчезая из виду.

На одиннадцатый день мы прибыли в Галле¹⁰. Тут подошла целая стая рыбачьих судов, *как на рисунке выше¹¹,* груженных разнообразной рыбой. Была там рыба, похожая на *бамбанган*¹², но подлиннее, и каракатицы весом около *гантанга*¹³ каждая. Это обошлось нам в двенадцать центов. К вечеру пришли две или три барки с апельсинами, плодами джамбу¹⁴ и ананасами. Еще они привезли завязанный мешочек, полный всевозможных цейлонских камней, колец и прочих драгоценностей — всем этим они торгуют.

⁶ Как показал Р. Че-Росс (Ché-Ross 2000: 180–181), Абдуллах здесь, как и в своем завещании, указывает неверную дату. Следует: «29 день месяца раби ул-ахир 1270 г.х.».

⁷ Небольшой остров в Малаккском проливе, к северо-западу от о-ва Пенанг (5°42'00" N, 98°56'00" E).

⁸ Серебряный Остров.

⁹ Аче — северная область о-ва Суматра.

¹⁰ Галле — город и порт на юго-западе Шри-Ланки.

¹¹ Здесь и далее звездочками выделены фрагменты, присутствующие только в рукописи W215, а также ссылки на рисунки, не сохранившиеся в трех дошедших до нас источниках.

¹² Бамбанган — луциан красноперый (морская рыба *Lucianus sanguineus*).

¹³ Гантанг — мера объема сыпучих тел = 4,54 л.

¹⁴ Джамбу — плодовое дерево (*Syzygium aqueum*) семейства миртовых.

Затем корабль достиг места прямо напротив Цейлонской горы¹⁵. При этом матросы принялись кричать, бить в цимбалы и барабаны, а одного абиссинца обрядили стариком с посохом в руке и с длинной бородой. Все остальные, танцуя, следовали за ним и выстроились перед капитаном, сидевшим рядом со мной, и кланялись ему. Каждому он давал понемногу денег. Я спросил начальника над матросами — боцмана Мухаммада, что это означает. Он ответил: «По обычаю, когда какой-нибудь корабль прибывает сюда, люди забавляются тем, что выпрашивают деньги себе на еду и читают Фатиху¹⁶, помяная имя праотца нашего Адама, мир ему!»

Поднялся сильный ветер, а нам предстояло пройти близ мыса Коморин¹⁷. Аллах! Аллах! Аллах! Не рассказать, какие трудности нам пришлось пережить и как огромны были волны — об этом только Аллах ведаёт. Впору пожалеть, что вообще появился на свет¹⁸. Морские валы перекачивались с борта на борт и обратно. Все вещи, сундуки, коврики и подушки катились туда-сюда, вода потоком обрушивалась в каюты, где все вымокло. Мысль у каждого была только о смерти. Казалось, волны вот-вот поглотят наш большой корабль — они вздымались выше верхушки мачты. Люди сидя творили молитву, уцепившись [за что попало]. Тех, кто находился в каютах, рвало, они мочились под себя. Матросы держали трюмные помпы наготове, а вода продолжала захлестывать корабль. Ничего не было слышно, кроме гудения снастей. Ветер налетал шквал за шквалом. Хотя погода стояла ясная, и нет-нет да проблескивало солнце, ветер и шторм разгулялись вовсю. Океан казался белее белого. Все до единого вцепились в снасти, но не раз рвались паруса — и снасти следом за ними. И заплакал бы тут, да слез нет, и губы пересохли. Отовсюду слышалось, как люди призывали имена Аллаха и Пророка. Штурман сказал: «Известно, что мыс Коморин всем внушает страх. Молитесь — здесь много кораблей пропало без следа, их и названий не упомянуть, и никого из людей в живых не осталось, увы!»

Так прошло три ночи и два дня, покуда ветер не спал, и мы не смогли миновать мыс Коморин. Волнение утихло. Наконец мы оказались вблизи города Алфиах¹⁹, но слишком далеко от берега. Вдали показался большой корабль, который к полудню подошел ближе. Поравнявшись с нашим судном, он поднял красный флаг, и мы ответили поднятием красного флага. Затем он под всеми парусами приблизился к нам на двадцать маховых сажень²⁰, его команда приветствовала нас, и наш экипаж ответил тем же. На наши расспросы они отвечали: «Судно наше зовется „Фатх ул-мубарак“, главный на нем — капитан Хаджи Али бин Ахмад бин Иса. Мы плывем из Бенгалии с грузом риса в 850 тысяч мешков, везем их в Маскат²¹». Капитан прокричал свое приветствие капитану Абдулкариму, а потом его корабль выдвинулся вперед, и оба судна наперегонки устремились к устью²² Алфиаха.

Спустя два дня бросили якорь в Алфиахе. Наутро мы с капитаном сошли на берег, стали прогуливаться по городу и наблюдать, как в нем все устроено. Из местных обычаев больше всего меня поразило одно: здесь не почитается позором нагота сотен

¹⁵ Имеется в виду так называемый Адамов Пик — гора в западной части о-ва Шри-Ланка, почитаемая священной как буддистами, так и индуистами, и мусульманами.

¹⁶ Фатиха — первая сура (глава) Корана, широко используемая как молитва.

¹⁷ В тексте: «Гамри». Коморин (Канникумари. Кумари, англ. Cape Comorin) — каменный мыс, южная оконечность п-ова Индостан.

¹⁸ Букв. «хотелось вновь оказаться в материнском чреве».

¹⁹ По-видимому, речь идет о г. Аллеппи (совр. штат Керала).

²⁰ Маховая сажень (дара) — расстояние между концами пальцев разведенных в стороны рук ≈ 1,8 м.

²¹ Маскат — нынешняя столица султаната Оман.

²² В регионе островной Юго-Восточной Азии портовые города обычно располагались в устьях рек. Слово «устье» в этом случае служит синонимом слова «город».

и тысяч женщин, которые не носят кофт и расхаживают, тряся грудью — что молодые, что старухи. Но это все индуски. Мусульманки не таковы: с покрытой головой и в кофтах. Дома в этом городе крыты пальмовыми листьями, но встречаются и крытые черепицей. Только это не такая черепица, что в ходу у нас.

Правит в этом краю и во всем том царстве индус, по прозванию Дармараджа. Его столица в трех днях пути по берегу от Алфиаха, и жителей в ней не счесть. Зовется она Тирваненда Пурам²³. Жители платят Англии в год по восемь личумов²⁴, а в личуме сто тысяч рупий. Все дела в стране вершит царь, и англичане тоже следуют его закону. Есть товары, запрещенные для ввоза в страну: это соль, табак, черный перец, кардамон, воск и слоновая кость.

Протяженность этой страны — десять дневных переходов, по морю или по суше. Они торгуют чуку²⁵, куркумой, сушеным кокосом, [...] и кокосовым маслом, кардамоном, кокосовым волокном, слоновой костью, черным и китайским перцем²⁷, тиковым деревом и марантой²⁸. Капищ у них множество, в них находятся идолы — и золотые, и серебряные, и всякие иные.

Мечетей в Алфиахе всего десять, но соборных только три. Там протекает пресноводная река, по которой можно плыть пятнадцать дней, богатая рыбой и омарами. В лесах обитают слоны, тигры, носороги, вепри, олени, мунтжаки²⁹, пеландуки³⁰, волки и шакалы. Змей множество, некоторые — огромные. Всяких птиц не счесть, есть и павлины, и много других пернатых, но больше всего здесь ворон: не меньше, чем мух в доме.

Из денег у них в ходу бераган; в одном берагане 33 калина³¹, в одном калине — 4 чакрама, в одном чакраме — 15 каш³², ринггит³³ равен 60 чакрамам, в одном чакраме 16 каш³⁴. За одну золотую бомбейскую рупию дают 15 рупий. За сабран дают десять рупий с четвертью. Выкуп за невесту в стране Алфиах — 1200 чакрамов. Есть у них и кади, и хатыбы, и муэдзины.

В городе не встретишь чужеземцев, кроме купеческой братии: чети³⁵, келингцев³⁶ — мусульман и маманов³⁷. Есть там один очень богатый маман, у него четыре или пять трехмачтовых судов, восемь или девять одномачтовых, где мачта установлена ближе к носу судна. Зовут его Хаджи Йакуб, он построил соборную мечеть. Начал постройку его отец Йусуф Сабар, а завершил сын. Говорят, эта мечеть обошлась ему в двадцать тысяч ринггитов.

В Алфиахе есть дурной обычай, которого тут не принято стыдиться: едва ли не половина его жителей нищенствует — и мужчины, и женщины. Куда бы мы ни пошли — они плетутся следом и вымаливают милостыню, но, сколько ни дай, все им

²³ Тривандрум, *тж.* Тхируванантхапура (совр. штат Керала на юго-западе п-ова Индостан).

²⁴ Видимо, искаженное *Lacham*, («сто тысяч» на яз. тамили и малайялам).

²⁵ Сушеный корень гамбира, используемый для приготовления бетелевой смеси.

²⁶ *Buah pulaga(?)*. Может быть, *pula* — «хлопок» (яз. малайялам).

²⁷ Китайский, *тж.* японский, перец (*Zanthoxylum piperitum*), используется в медицине и кулинарии.

²⁸ Растение (*Maranta arundinacea*), из корневищ которого добывается крахмальное вещество — аррорут.

²⁹ *Kijang (Muntiacus muntjak)* — род небольших оленей.

³⁰ *Pelanduk (kancil)* — мышиный оленек (*Tragulus javanicus*).

³¹ Вероятно, имеется в виду золотая монета «кали фанам», см. (Herfli 2006).

³² Ошибка в оригинале, следует: «16 каш».

³³ Малайское наименование доллара.

³⁴ Повтор (см. выше).

³⁵ Чети — торговцы из Южной Индии.

³⁶ Келинг — общее название Южной Индии.

³⁷ Возможно, это искаженное «мамун», что на языке малайялам означает «традиционный», т.е. индус. Однако ниже упоминается мамун-мусульманин.

будет мало, хотят получить больше. Особенно дети, их целые сотни — и все заправские попрошайки: выпрашивают нашу еду и любую вещь, что у нас в руках.

Британский резидент в Алфиахе — г-н Кроуфурд. Здесь вывешены британские флаги.

В этом краю шесть месяцев жара, а шесть — дождь. Дороги тут не чинят, кругом песок, и передвигаться очень трудно — ноги вязнут. На базарах больше речной рыбы, нежели морской. Тут и ползун, и тербул³⁸, и путих³⁹, и омар, и сотни видов пресноводных и иных рыб. Один лишь Аллах ведаёт истину.

Так я провёл в Алфиахе шесть дней в ожидании пассажирского судна. С Божьей помощью, из Калькутты прибыл корабль под названием «Атиа Рахман». Его капитана звали Мухаммад Тамин, владелец же судна — Мухаммад Гахтан, из Ходейды. На корабле плыли бенгальцы-паломники, всего сто пятьдесят человек — мужчин, женщин и детей. Мы намеревались сесть на это судно, чтобы добраться до Джидды. Но поскольку прочие корабли уже отчалили, здесь с нас запросили немалые деньги: по восемь рингитов с человека, и мы поладили.

Нашёл я себе слугу, малабарца родом, по имени Мухйиддин. В третий день месяца джумада ал-ахир, в пятницу⁴⁰, началось мое плавание. Один Аллах ведаёт, какие муки я претерпевал: ни тебе поесть, ни посидеть, ни поспать — слишком много там было народу. *Но, если будет на то воля Аллаха, все эти обстоятельства зачтутся мне за мое стремление следовать благой стезей.* Через два дня мы приплыли в Кочи, а на третий — в Сукаду, потом миновали Пунакай, Танур и Ялатуру. Спустя шесть дней прибыли в порт Каликута⁴¹, а что раньше я упоминал — это все названия деревень.

Если глянуть на устье⁴² Каликута издали, то увидишь высокую башню, сложенную из камня, с четырехугольным основанием высотой в восемь локтей⁴³. Цилиндрическая ее часть достигает примерно ста локтей. Наверху установлен фонарь, подающий сигнал прибывающим и отплывающим судам. В полдень в четверг мы бросили якорь, и капитан сошел на берег. Назавтра собрались туда и мы с Ван Йусуфом, но волны с оглушительным грохотом обрушивались на берег, и потребовалась помощь полутора десятков людей, спустившихся в воду, чтобы удержать лодку. Дивился я, на это глядя. Подплыв ближе к берегу, гребцы стали разворачивать лодку поперек движения. О, Аллах! Казалось, она непременно перевернется: огромные валы накатывались один за другим и увлекали лодку за собой. Стоявшие в воде тянули ее к берегу и, наконец, вытащили. Сидевшие в лодке выбирались на сушу, мокрые до нитки, падали и вставали. Так изо дня в день обстояло дело с доставкой на берег, потому что волны здесь огромные даже в штиль, а когда наступает время штормов — они еще больше. Аллах ведаёт всё.

Отправился я прогуляться, посмотреть на город. Вижу: домов тут множество, лавки торговцев стоят рядами: тут и башмачники, и сотни лавочек со специями, с посудой, тканями, всяческими кушаньями, плодами, зелеными и зрелыми кокосами, рисом и прочими товарами. Улиц и проулков не счесть, и они не похожи на те, что в Алфиахе. Песка под ногами здесь не увидишь, дороги грунтовые или каменные.

³⁸ Рыба семейства карповых (*Osteochilus hasselti*).

³⁹ Рыба семейства карповых (*Puntius binotatus*).

⁴⁰ 3 марта 1854 г.

⁴¹ Каликут (*т.ж.* Кожикодэ) — город на Малабарском побережье Индии (штат Керала).

⁴² См. примеч. 17.

⁴³ Локоть (*hasta*) — мера длины в 45,7 см.

Каликут больше Алфиаха, домов и лавок тьма-тьмушая. Но даже большие дома крыты пальмовыми листьями. Женщины-индуски на улицах, и молодые, и старые, ходят нагишом, без кофт, тряся грудью. В их селениях много кокосовых и арековых пальм, есть и хлебное дерево и манго — упомяну лишь то, что сумел увидеть. И банановых деревьев предостаточно.

Затем отправился я поглядеть на соборную мечеть. Миновал по пути немало переулков, и везде видел множество деревьев моринга⁴⁴, усыпанных плодами.

Дома здесь строят из настоящего гранита, а не из обожженного кирпича. Камень добывают в горах, каждый его блок имеет два локтя в длину, локоть в ширину, и отшлифован до блеска, толщиной же он в пядь⁴⁵. Удивительно, но всего за полтора года рупий их доставляют прямо до дома, как бы далеко это ни было. Дома здесь строят низенькие, а высокие редко когда увидишь. Двери и окна маленькие, как в заводе у келингцев и индусов. Каждый строит, как ему заблагорассудится, не следуя никаким общим правилам. Есть улочки и широкие, и узкие, одни дома обращены к ним фасадом, другие — наоборот, третьи стоят на высоких местах, и дорожки протоптаны, как кому нравится. Но сам город с его домами и стенами воздвигнут в стародавние времена, прочно и основательно. Немало встретишь недостроенных домов и иных сооружений: нынешние жители не могут завершить начатое. Многие большие кампунги⁴⁶ окружены гранитной стеной, и постройки в них тоже из гранита.

Наконец я добрался и до мечети⁴⁷. На те мечети, что в наших краях, они не похожа: высокая, а окна и двери — маленькие. Вокруг нее стена, а внутри несколько отдельных помещений. Есть там и хауз⁴⁸. В мечети три яруса, и я поднялся на третий. Постройка прочная, люди могут молиться и находясь на самом верху. Мимбар целиком выполнен из камня.

Перед мечетью — большой водоем, длиной в сто сажень, а шириной — в семьдесят, берега облицованы гранитом в виде лестницы, тридцатью ступенями спускающейся к воде. Его глубина в сезон дождей — пять сажень, а в сухой сезон — одна сажень; там в изобилии водятся и рыба, и креветки. Здесь люди купаются, занимаются стиркой и тому подобными делами. Мечеть и водоем поразили меня, и вот что пришло мне на ум: будущие читатели моей книги, вероятно, захотят узнать, кто воздвиг все это. В поисках ответа на этот вопрос я стал опрашивать окружающих, но все они пребывали в неведении. В их числе оказался старик лет восьмидесяти, живший при мечети сторожем. Я задал ему все тот же вопрос, и он ответил: «Странное дело: прежде никто этим не интересовался. Ты сам-то что за человек? И на что тебе это знать?»

Я ответил: «Я чужестранец, совершаю хадж, и здесь проездом. Удивительные сооружения! Интересно, во сколько они обошлись?»

Тот ответил: «Сказывали старики, что мечеть и водоем построены более пяти сот лет тому назад попечением одного ученого мужа⁴⁹ — знатока химии. Изодня в день он добывал немного золота, и на эти средства строились и мечеть, и водоем. Был он истинный благодетель, но не хотел, чтобы имя его было начертано [на постройке]. Он похоронен здесь неподалеку. А на двери михраба написано только „Мечеть Алла-

⁴⁴ Моринга масличная (*Moringa oleifera*) — вечнозеленое дерево, его плоды, семена и листья используются в пищевых и медицинских целях.

⁴⁵ Пядь (jengkal) — мера длины, ≈ 23 см.

⁴⁶ Кампунг — квартал в городе или же отдельное поселение, расположенное за его пределами.

⁴⁷ Мечеть Миштал — древнейшая мечеть на Малабарском побережье Индии, построена в XIV в.

⁴⁸ Хауз (перс. حوض [hauz]) — водоем близ мечети.

⁴⁹ В оригинале: fakir (факир, дервиш).

ха⁴. И добавил: «Не дивись на этот водоем — найдется здесь другой, побольше, его построил Таиб Султан⁵⁰. Сходи и посмотри».

Я отправился. Примерно в миле от мечети располагался облицованный гранитом квадратный водоем, в два раза больше того, что близ мечети. Вода в нем была прозрачна и свежа. Сипаи-стражники не разрешали там стирать или купаться: можно было лишь набирать воду для питья. За этим сипаи следили строго.

Рассказывают, что когда Таиб Султан завладел этой страной, он воздвиг здесь свой шатер. Поскольку войску не хватало воды, по его приказу и был вырыт водоем. Сооружен он на славу, и лишь Аллах ведает, каких это потребовало затрат.

Я продолжил прогулку и знакомство со здешним краем. Встретились мне еще четыре или пять маленьких прудов. Мечетей тут пятьдесят, но соборных всего две. В то время в стране царил смута, и потому в обеих из них звучала проповедь, после чего творилась полуденная молитва, и таким порядком дело шло уже два месяца. А прежде пятничное богослужение совершалось то в одной из мечетей, то в другой, ввиду близкого их соседства.

В этих краях всего два сезона: жаркий и дождливый. На нас пришлась жаркая и сухая погода.

Еда здесь очень дешевая: за дюжину кур просят рупию, а за большую овцу — от одной до полутора рупий, полрупии стоит сотня яиц, рис — полторы рупии за ман⁵¹, кокосы — рупия за сотню.

Есть странный обычай в этой стране — здесь не существует уборных. Все отправляются по нужде на берег моря, сидят рядами, нимало не смущаясь друг друга. И еще здесь чуть ли не половина жителей попрошайничает — и мужчины, и женщины. Куда бы мы ни пошли, они неотступно следуют за нами. Стоит присесть — они обступают нас со всех сторон. Сотни здешних жителей заняты шитьем шапочек, какие носят в Алфиахе.

В Каликуте мы провели восемь дней. В шестнадцатый день месяца джумада алахир⁵² я взшел на корабль, и в тот же вечер, в четверг, мы снялись с якоря. Четырнадцать дней и ночей длилось плавание по безбрежному океану, и, наконец, нашим взорам открылся остров Сокотра. Мы продолжали движение, и на пятнадцатый день, в четверг, подошли к двум каменистым островкам, отстоящим на пару миль друг от друга. Сколь чудны деяния Аллаха! На обоих островках не увидишь ни травинки, не то что деревьев или чего-то иного. *Мы могли в этом убедиться, проплывая совсем близко. Все там выглядит именно так, как нарисовано ниже. Один лишь Аллах ведает истину.*

О двух этих первых островках нечего и рассказать, а вот на острове Абд-эль-кури есть небольшие деревья. Туда жители Сокотры выпускают сотнями своих овец, а спустя несколько месяцев, когда овцы уже принесли приплод, они приезжают, чтобы добывать из них сало⁵³. Сало с Сокотры — самого лучшего качества, с приятным запахом. Здесь также изготавливают черную ткань из чесаной шерсти и делают красные шапочки из такой же шерсти. Проживает тут немало бедуинов, обычаями своими они напоминают малайских джакунов⁵⁴.

⁵⁰ По-видимому, имеется в виду Типу Султан (1750–1799) — мусульманский правитель государства Майсур, ведший завоевательные войны против своих соседей.

⁵¹ Ман — мера веса ≈ 36,3 кг.

⁵² 16 марта 1854 г.

⁵³ *Minyak sapi* чаще означает «сливочное масло», однако здесь речь, скорее всего, идет о топленом сале.

⁵⁴ Джакуны — собирательное название аборигенных народностей ряда областей Малаккского полуострова.

На следующий день, когда мы проплывали мимо этих островов, нас нагнал какой-то корабль и подошел ближе. Наш штурман велел паломникам с корабля перебраться на корму, и спустя мгновение корабль, что к нам подходил, оказался далеко позади. Был отдан приказ переместить груз: тридцать два мешка с рисом, две пушки и бочки с водой оказались на корме. Назавтра тот корабль был уже далеко позади⁵⁵.

Повстречался нам и английский трехмачтовик. Наконец, в пятый день месяца раджаба⁵⁶, в понедельник, к вечеру мы оказались перед Аденом. Английский корабль бросил здесь якорь, но мы оставили его справа от себя и продолжали свой путь, спеша к Вратам Искандара⁵⁷. *Вот как выглядит со стороны моря этот Аден, что занят англичанами.*

Мы плыли всю ночь, а наутро, во вторник, нашим взорам открылись острова Врат Искандара. Справа цепочкой протянулись шесть больших и малых гористых островов, где не растут ни деревья, ни иная растительность, ни даже трава: Аллах сотворил их из голого камня, и замысел Его нам неведом. Слева разворачивалась та же картина — сплошной камень на протяжении примерно одной мили. Здесь корабли проплывают из моря в океан и обратно. Глубина фарватера — от десяти до двенадцати [саженей]. Этого места все боятся, здесь опасно — рифы и мелководье, и немало кораблей нашли тут свою погибель. Оно зовется «баб» — врата, воздвигнутые султаном Искандаром Двурогим⁵⁸.

На островках по правую руку живет множество бедуинов, а на острове по левую руку можно раздобыть воды. *Англичане зовут [это место] Баб Мандеп. Вот как выглядит эта цепочка островов, что тянутся один за другим, увенчанные живописными скалами.*

Так мы и плыли при слабом ветре. При подходе к Вратам капитан и штурман приложили все свои силы и старания, и наше судно успешно их миновало. *В ознаменование благополучного преодоления пролива все прочитали Фатиху.* Кстати, на одном из островов по правую руку от нас находится могила святого — шейха Саида⁵⁹. Примерно в три часа пополудни капитан решил, что не успеет в Моху⁶⁰ до сумерек, ибо подойти к городу непросто из-за множества рифов, вынуждающих лавировать при движении. Поэтому отойдя на пару миль от Врат, мы бросили якорь, рассчитывая, что в Моху попадем ранним утром следующего дня.

Ночью морская гладь была бездвижна, словно вода в плоском сосуде. Матросы принялись за ужение и наловили зеркальной рыбы⁶¹ и морских сомов⁶². К ночи я спокойно заснул.

В полночь штурман отдал команду матросам сниматься с якоря. В темноте началась суматоха: зажгли два фонаря, принялись с великими трудами поднимать якорь и провозились с этим до самого рассвета. Заморосил дождь, и все те, что спали на палубе, промокли до нитки и стали разбегаться в темноте, словно застигнутые пожаром

⁵⁵ Не совсем ясно, почему корабль Абдуллаха, на котором уже в Каликуте не хватало места для паломников, взял на борт новых пассажиров и дополнительные грузы. Однако автор никак не комментирует этот факт.

⁵⁶ 3 апреля 1854 г.

⁵⁷ Врата Искандара (Bab Iskandar) — малый проход Баб-эль-Мандебского пролива (между Красным морем и Адениским заливом), разделенного о-вом Перим на две части.

⁵⁸ Искандар Двурогий (Зулкарнайн) — так в мусульманской традиции именовался Александр Македонский (356–323 гг. до н.э.).

⁵⁹ Шейх-Саид — небольшой скалистый полуостров близ о-ва Перим в Баб-эль-Мандебском проливе.

⁶⁰ Моха — порт на восточном побережье Красного моря, в 74 км от Баб-эль-Мандебского пролива.

⁶¹ Зеркальный индийский ниточник (*Caranx gallus*).

⁶² Ikan dugi — род хищных рыб семейства Ариевых (*Ariidae*).

домовые мыши, ища укрытия. Их циновки и подушки промокли насквозь. *Господи, благослови Мухаммада!⁶³* Внезапно налетел западный ветер такой силы, что глаз нельзя было открыть. Якорь уже был поднят. С рассветом внезапно поднялось волнение. Ветер дул с носа, разворачивая судно к западу, волны были заодно с ветром, затрудняя движение корабля. Так мы шли целый день, и нам не только не удалось продвинуться вперед, но даже отнесло в обратном направлении. Судно стало захлестывать водой. Близился вечер. Не имея возможности бороться с ветром, мы отдали себя на его милость. Всю ночь он гнал нас назад через пролив, и мы оказались еще дальше, чем были прежде. У всех теперь была одна забота: вода на судне на исходе, и если через день-два мы не доберемся до обитаемых краев, нам нечего будет пить. Всем роздали понемногу воды. Но с помощью Аллаха на следующий день ветер немного стих. Мы плыли по морю, но не могли проследовать малым проливом, как прежде, — нас отнесло слишком далеко назад. Пришлось поэтому идти большим проливом. К часу дня мы бросили якорь в порту Мохи, отметив свое благополучное прибытие троекратным пушечным залпом.

Внезапно снова налетел резкий западный ветер, поднялось волнение. *Его любовница⁶⁴, заболевшая оспой, была отправлена на берег,* а всего на судне находилось более двадцати человек, болевших оспой, двое или трое из них скончались. Вам, слушающим мой рассказ, легко понять, сколь трудны испытания путешествия даже для здорового, а уж что говорить о больном человеке! Некоторым из них Аллах даровал скорое исцеление, прочие же страдали от зноя и трудностей путешествия. Наше судно везло груз риса, и жара стояла день и ночь такая, словно вас пекли на огне. *Вот вид Мохи со стороны моря.*

Назавтра я сошел на берег поглядеть, на что похожа эта Моха. Оказавшись на берегу, я вступил в городские ворота со стороны моря и отправился прогуляться по городу. Поразили меня здешние дома — высокие и изящные, с множеством окон, украшенных резными растительными узорами удивительной красоты. Но из сотни зданий не найдется и десятка, где есть скамьи, — все они пустые, половина разрушена, а остальные заперты. В каждом могла бы разместиться сотня человек, а живет всего пятьдесят-шестьдесят. Маленьких домов здесь не увидишь — разве что только за пределами города. Ни одно из зданий не крыто черепицей, у всех плоская земляная крыша. Стены города прочные, толщиной в полтуловища человека.

Город выглядит заброшенным, безлюдны и лавчонки, и базар, и только кое-где к вечеру собираются торговцы всякой всячиной. Торговый квартал выглядит так: на четыре-пять открытых лавок приходится пять-шесть закрытых. Это немало изумляло меня. Два или три дня провел я на берегу, стремясь проникнуть в тайны этого города, и обошел его вдоль и поперек. В городской стене есть четверо больших ворот⁶⁵, их охраняют турки с ружьями. В семь вечера ворота закрывают, а в семь утра открывают.

Принялся я расспрашивать об этом городе местных жителей, и вот что мне поведали:

«В прежние времена город Моха славился среди прочих городов здешнего края, он процветал, и жизнь в нем кипела, много было здесь и купцов, и людей богатых. Поэтому-то они и не скупилась, воздвигая эти красивые дома.

⁶³ В тексте по-арабски.

⁶⁴ Упоминание «его любовницы» встречается только в рукописи W215 и отсутствует в рукописи K1.63 и литографированном издании в журнале «Чрмин мата». Из текста неясно, кого эта особа сопровождала.

⁶⁵ По свидетельству путешественников 1835 г. ворот в городе было семь, а сам он процветал. См. (Путешествие 1840: 69).

Десятки судов стояли в порту, сотни отправлялись в плавание. От множества пешеходов на улицах было не протолкнуться, царило всеобщее оживление, но волею Аллаха город этот был обречен на гибель. С гор спустились бедуины, числом в пятнадцать или шестнадцать тысяч, и начались разбои и грабежи. Турки оказали вооруженное сопротивление и перестреляли несколько тысяч человек. Бедуины же, собрав тела погибших товарищей, сложили из них лестницу, чтобы перебраться через городскую стену. Турки отстреливались из ружей, у иных выстрелами сносило головы, но лестница оставалась на месте. Проникнув в город, бедуины крушили все вокруг, турки были перебиты, но кое-кому удалось спастись бегством. Моха была захвачена и разорена, дома разрушены, а все богатства и имущество разграблены.

Обнищавшие жители города разбрелись — кто в Аден, кто в Ходейду, кто в Забид, в Байт Факих, в Тарим и прочие города. Безмолвие воцарилось в Мохе. Брошенные дома, где давно уже никто не жил, разрушались и гибли. Такова история о гибели этого города».

В Мохе находятся мавзолеи шейха Али бин ‘Умара аш-Шазили⁶⁶, сайида Хати-ма⁶⁷ и сайида Сандала. *Я отправился посмотреть на них и помолиться.* Все три увенчаны башнями, но самая большая и высокая — у шейха аш-Шазили.

И все же еда здесь дешевая: крупная овца стоит не более рингита, за сотню яиц просят одну рупию. Выбор плодов невелик: есть финики, манго и еще один-два вида. Вывозят же отсюда много чего — кофе, кишмиш, индиго и прочее.

В этих краях никого не встретишь, кроме арабов и бедуинов. Мне попались на глаза два-три индийца, да еще говорят, что много бедуинов проживает в горах, в трех днях пути отсюда. Все съестное и все плоды доставляются оттуда. А вода в Мохе солоноватая, и хорошей воды мне не встретилось. Здесь всего одна соборная мечеть, а малых мечетей примерно четыре десятка.

В этом порту наш корабль простоял четырнадцать дней, потому что капитан Мухаммад Тамин — уроженец Мохи, как и штурман Абдул Халик. Здесь выгружались одни товары и загружались другие.

Вечером в четверг капитан поднялся на судно, и мы отчалили. Аллах даровал нам попутный ветер, и всю ночь мы плыли без остановки. Назавтра, в пятницу⁶⁸, примерно в полдень мы бросили якорь в Ходейде. Это совершилось с опозданием, потому что Ходейда расположена на ровной местности, без каких-либо внешних примет, да к тому же море здесь коварное, много скал, есть и мелкие, и глубокие места. Капитану со штурманом стоило немалого труда заметить город на этой равнине, для этого штурману пришлось не раз забираться на мачту и вглядываться. *Вот вид Ходейды со стороны моря.*

Я сошел на берег, желая познакомиться с городом. Из-за мелководья наш корабль бросил якорь далеко от берега, милях в пяти. Когда наша шлюпка оказалась в десяти-двенадцати сажнях от суши, навстречу ей с берега бросились кули и, мокрые насквозь, рвались добыть себе седока. Один говорил: «Это мой!», а другой: «А это мой!» Суматоху они создали невообразимую, казалось, шлюпка сейчас перевернется. Наконец перепалка утихла, и каждый потащил на плечах к берегу своего седока, из

⁶⁶ Суфийский шейх Али б. Умар ал-Шазили (ум. 1418) считается «покровителем» кофе в арабском мире, по преданию привезшим его в Йемен из Эфиопии (Etheredge 2011: 88). По другим источникам, употребление кофе связывают с именем другого суфийского мистика — шейха Абу-л-Хасана аш-Шазили (1196/97–1258), основателя братства шазилийа (Родионов 2005: 381).

⁶⁷ Возможно, имеется в виду Мухаммад Усман ал-Миргани, известный как ал-Хатим — основатель тарака хатимийа (ум. 1851, Таифа) (Тримингем 1989: 47).

⁶⁸ 9 раджаба, или 7 апреля 1854 г.

которых иные вымокли до нитки, а другие упали в воду вместе со своим носильщиком. На берегу мокрые кули собрались толпой и стали наступать с ругательствами, словно собираясь пустить в ход руки, и требовали с каждого из седоков по курушу⁶⁹. Доставка пассажира с корабля, находящегося на расстоянии пяти-шести миль, стоила каждому из них по одному курушу, а тут просили куруш за доставку его со шлюпки на берег на расстояние десяти сажень! Они так ругались и буянили, что приходилось платить [требуемую сумму]. Получив деньги, они продолжали идти следом и галдели: «А вот со мной еще не рассчитались, и с ним...». Много приличных господ наблюдало за издевательствами кули над чужестранцами, они посмеивались, но не вмешивались, забавляясь этим зрелищем.

Затем я вошел в город. Не зная пути, спрашивал, как пройти к мечети. Дорогу туда мне предложили показать мальчики, но требовали за это плату.

Здесьняя мечеть огромная. По местному обычаю, каждый нагишом влезает в хауз — водоем с водой для молитвы. Те же, кто совершает лишь легкое омовение, получают нагоняй.

В этом краю правят турки. Более четырех тысяч турок живут в Ходейде и ее окрестностях, есть здесь и турецкий паша. Еда здесь почти такая же дешевая, как в Мохе. Однако вода везде солоноватая, и все ее пьют — и знать, и простой народ. Торговых заведений, купцов и мануфактурных лавок в Ходейде побольше, чем в Мохе. Отсюда экспортируют кофе и кишмиш. Овцы и куры также дешевы.

Познакомился я здесь вот с каким обычаем: все, словно козы, жуют зелень. Есть такие листья шириной в два пальца, на стебельках, которыми повсеместно торгуют, и люди едят эти листья без ничего; на бетель это не похоже: его употребляют с добавками. Всем этим набивают рот и жуют. Соберутся люди, сидят, а перед ними все усыпано пережеванными листьями. Они поплевают, и слюна от этого получается зеленая. Я спросил, для чего они употребляют эти листья. Они ответили, что проку от них никакого, одни расходы — просто это привычка такая. Тот, кто ест эти листья, должен есть вдоволь жира и мёда, не то заболеешь. Листья эти именуется «кат»⁷⁰.

Мечетей, больших и маленьких, немало: около сорока. Переулки в городе узкие, шириной в сажень, и редко когда встретишь шире. Почва здесь — сплошной пепельно-черный песок, земли не видать, нет ни деревьев, ни травы, одна голая земля, растут только финиковые пальмы и дерево под названием «дум»⁷¹. Из их листьев плетут циновки, коврики, канаты, делают маленькие шкатулки и тому подобное. Лошадей, ослов и коров кормят пшеничной соломой. Там и тут пробивается колючая трава. Дома бедняков все построены с использованием травы — и стены, и изгороди⁷².

Проведя шесть дней в Ходейде, в четверг⁷³ под утро мы подняли якорь и поплыли с попутным ветром, что послал нам Аллах. К полудню нашим взорам предстала цепочка островов Джабал Саваби⁷⁴ — всего их было семь. *Вот какими я их увидел.* На них не найдешь ничего, кроме камня, ни одного живого листочка. Мы на всех парусах миновали эти острова и примерно через полтора часа увидели еще один большой остров. На нем обитает множество морских птиц. Здесь обнаружены залежи серы.

⁶⁹ Куруш (от лат. *Grossus*) — название серебряных европейских монет в Османской Турции.

⁷⁰ Кат — род вечнозелёных кустарников семейства бересклетовых, включающий единственный вид — *Catha edulis*. Обладает наркотическим действием, сходным с действием кокаина.

⁷¹ Вид пальмы (*Hyphaene thebaica*).

⁷² Вероятно, речь идет о постройках из саманного кирпича.

⁷³ 15 раджаба, или 13 апреля 1854 г.

⁷⁴ Джабал ас-Сабайя.

Тем временем ветер утих, и мы с помощью Аллаха оказались вблизи Ламлама — места, где паломники вступают в ихрам⁷⁵. Корабль следовал своим путем до вечера. Назавтра мы увидели Джидду, но не осмелились подойти ближе. Тут появились два береговых лоцмана, которых мы забрали с собой из Ходейды. Один поднялся на заднюю мачту, второй расположился на носу, а штурман корабля занял место посередине.

Береговому лоцману, который должен был благополучно провести наше судно до Джидды, была положена плата в сорок ринггитов. Я увидел, что путь, которым мы должны были следовать, пролегает среди коралловых рифов, где вода кажется зеленой, но есть места, где пройти можно. Этим путем и повели наше судно: лоцман, сидевший на задней мачте, криком оповещал того, что был на носу, последний откликнулся и подавал знак штурману нашего корабля, а тот громогласно слал команды рулевому, находившемуся на корме. Капитан стоял, озабоченный, не позволяя матросам и рта раскрыть. Все до единого хранили молчание и молились, чтобы благополучно миновать опасные коралловые рифы. Внезапно оказалось, что мы — перед цепью скал, стеной поднимающихся над поверхностью воды. Спустили все паруса, кроме четырех. Вода прибывала с невероятной скоростью. По прошествии трех часов, по милости Аллаха, наш корабль, невредимый, смог благополучно достичь цели. Капитан и вся команда весело смеялись *и вознесли троекратную молитву с благодарением о спасении.* Зарядили пушки и дали три залпа один за другим. Затем корабль бросил якорь.

Поверхность моря в гавани неподвижна, словно вода в плоском сосуде. Увиденная издали, Джидда представляла во всей своей красе. В ту минуту в руках у меня был карандаш, и капитан сказал: «Абдуллах, хорошо бы ты сейчас начертил карту Джидды: ведь если поднимется ветер или волнение, нам трудно будет ее разглядеть». Я забрался в джалибут⁷⁶ и стал рисовать.

Тем временем с берега приплыла лодка, а в ней турок, ведавший морскими делами, и с ним солдат в полной воинской униформе. Он поднялся на борт и уселся рядом с капитаном, беседуя и наблюдая, как я рисую. Потом он подошел посмотреть и спросил: «А это что за человек?» Капитан все рассказал ему про меня, и тот заметил: «Если паша узнает, что он умеет рисовать карты — непременно заберет его к себе», капитан сказал: «Он прибыл сюда, чтобы совершить хадж». Тот сидел у нас еще довольно долго, потом распрощался со мной и капитаном, а солдата своего оставил на борту стеречь корабль. Такой у них обычай: направлять на каждое судно по солдату из опасения, что пошлина не будет уплачена.

Назавтра с берега пришли несколько лодок, чтобы забрать паломников и грузы, и каждый сошел вместе со своими товарищами. По обычаю Джидды, с каждого здесь берут по четверть ринггита пошлины, а вещи, сгружаемые с корабля, не пересчитывают, а складывают кучей в том месте, где производится сбор пошлин.

Там оказалось полным-полно соглядатаев и охраны, были там и двое турок с писарями и вооруженными солдатами. Казалось, словно на дворе война: грузы были навалены кучами, каждый искал свое, потому что вещи лежали кое-как, вперемешку. Одни были повреждены, другие пропали, третьи попали в чужие руки. Аллах ведает, как трудно всем пришлось, люди копошились, словно муравьи: только отвернешься — а вещь исчезла. Вокруг толпились сотни кули. Они подхватывали какой-нибудь груз и подносили его к сборщику пошлин. Если сундук открывался с трудом, его

⁷⁵ Ихрам — первое действие ритуальных обрядов для паломника, совершающего хадж. Место вхождения в ихрам для паломника, прибывшего из Йемена и Индии, — Ялялям (гора, которая находится на расстоянии 54 км от Мекки).

⁷⁶ Корабельная шлюпка с квадратной кормой, см. (Dickson 2015: 476–477).

взламывали, резали бечеву на тюках, грубо разрывали упаковку, и слова им на это не скажи — что хотели, то и делали. Объявляли: «За это плати столько-то, за это — столько-то». Как они скажут, так и должно быть. За одежду, что была на человеке, они иногда требовали пошлину, а иногда не требовали. Делай, как они скажут, и не задавай вопросов, не проси ни о чем и не пытайся узнать, как положено, по обычаю. Ничего нельзя было понять. Ящики с принадлежностями для письма взламывались, переворачивались, чернила разливались из чернильниц, и много бумаги от этого пострадало, потому что слишком много людей зараз проходило досмотр.

Когда с этой напастью было покончено, пропавшие вещи так и остались пропавшими, а сломанные сломанными, люди подхватили свое имущество и разошлись кто куда.

Спустя день по прибытии я написал в Мекку письмо, где сообщил, что я уже в Джидде и попросил шейха приехать за мной. В ожидании его приезда я бродил по Джидде и посетил шейха Абдул Гаффара, которому передал письмо из Сингапура от Хабиба Абу Бакра Машхура. Явившись к нему, я показал письмо его секретарю, и тот спросил: «Так ты и есть Абдуллах? Мы уже получили письмо от Хабиба Абу Бакра Машхура, и нам все о тебе известно. Здесь тебе положена хавала⁷⁷, получишь от меня столько, сколько тебе понадобится. Я слышал, ты собирался в Стамбул?» И я ответил: «Если будет на то воля Аллаха, собираюсь отправиться туда по завершении хаджа». Он сказал: «Приходи завтра после утренней молитвы, увидишься с шейхом». И я ответил: «Хорошо».

Затем я вернулся домой, а наутро снова явился туда. Он пригласил меня в дом. Увидев [шейха], я приветствовал его, и он ответил на мое приветствие, а потом велел мне сесть поближе и стал расспрашивать о здоровье Саййида Абу Бакра. Я ответил: «Сейчас с ним все в порядке, он поправляется после недавнего приступа астмы». Тот сказал: «Он прислал мне письмо, где рассказывает о тебе. Здесь тебе положена хавала, можешь взять столько, сколько тебе нужно». Я сказал: «Спасибо, и да благословит Аллах саййида Абу Бакра Машхура за его готовность помочь мне — я на это не мог и рассчитывать. Сейчас при мне есть немного денег, и больше мне не надо. Но если, по милости Аллаха, после посещения Мекки окажется, что мои средства на исходе, я сообщу вам об этом письмом». И ответил тот: «Хорошо». Затем я откланялся.

*Назавтра была пятница и все жители Джидды, мужчины и женщины, отправились к могиле Хавы, супруги Адама, пророка Аллаха. Таков обычай в арабской земле: каждую пятницу мужчины и женщины посещают эту могилу. Мы пошли туда с одним из моих товарищей. Вся дорога была запружена народом. Наконец нашим взорам открылась усыпальница.

Совершив поклонение могиле⁷⁸,* мы двинулись в обратный путь, рассматривая окружающие земли и поселения. Я убедился, что в Джидде жизнь бьет ключом, сюда приплывает множество кораблей и стягивается народ со всех концов света. Торговой братии и заезжих купцов здесь целые толпы. Какого только рода-племени не встретишь тут! Лавки ломаются от разнообразия товаров, что свозятся в местный порт из других стран⁷⁹.

В Джидде я провел несколько дней, ожидая приезда шейха из Мекки. Наконец прибыл Хаджи Адам, и я приветствовал его. Он провел в Джидде два дня, а затем

⁷⁷ Хавала — система финансовых взаимозачетов, используемая на Среднем Востоке, в Африке и Азии на основе доверия и неформальных связей между родственниками или земляками.

⁷⁸ Выделенный фрагмент отсутствует только в издании Кисберри.

⁷⁹ На этом месте текст издания Кисберри обрывается, завершаясь словами *Wa'llahu 'alam* (сокр. от *Wa'llahu 'alam bissawab* — «Один лишь Аллах ведает истину»).

нанял верблюдов для перевозки клади, и после полудня мы тронулись в Мекку и ехали всю ночь. Ранним утром мы вместе с шейхом Хаджи Адамом вступили в Мекку со стороны Куббах Махмуд⁸⁰, облачившись в одежды ихрам — белый каин⁸¹ и белое покрывало.

Стихи

Войдя в сей благодатный край, забыл
Я все мирские радости и наслажденья,
как будто рай открылся мне всецело.
Хвалю Всевышнего тысячекратно!
Ушли из памяти превратности пути,
Ведь я достиг обители Аллаха —
той, о которой много дней мечтал!

Литература

- Горяева 2013 — *Горяева Л.В.* «Повесть о земле Бали» — «искусственная» династийная хроника начала XIX в. // Письменные памятники Востока. 2013. № 1(18). С. 51–52.
- Родионов 2005 — *Родионов М.А.* Спор двух напитков (из поэзии Хадрамаута) // *Arabia Vitalis: Арабский Восток, ислам, Древняя Аравия.* Сборник статей, посвященный 60-летию В.В. Наумкина / Сост. А.В. Седов, И.М. Смелянская. М., 2005. С. 380–384.
- Путешествие 1840 — Путешествие господ Комба и Тамизие по Абиссинии и землям Галла, Хоа и Ифат // Библиотека для чтения. СПб., 1840. Т. 40.
- Тримингем 1980 — *Тримингем Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. М., 1989.
- Dickson 2015 — *Dickson H.R.P.* The Arab of the Desert. A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Saudi Arabia. New York, 2015.
- Cermin Mata 1858–1859 — *Cermin Mata Bagi Segala Orang Yang Menuntut Pengetahuan.* Singapore: [Mission Press], 1858–1859.
- Ché-Ross 2000 — *Ché-Ross R.* Munshi Abdullah's Voyage to Mecca: A Preliminary Introduction and Annotated Translation // *Indonesia and the Malay World.* 2000. Vol. 28. № 81, P. 173–213.
- Ché-Ross 2005 — *Ché-Ross R.* The Last Will and Testament of Munshi Abdullah bin Abdul Kadir (1797–1854) // *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.* 2005. Vol. 78. No. 2 (289). P. 83–111.
- Etheredge 2011 — *Etheredge Laura S.* Middle East: Region in Transition. Saudi Arabia and Yemen. [S.l.], 2011.
- Gallop 1990 — *Gallop A.T.* Early Malay Printing: An Introduction to the British Library Collections // *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.* 1990. Vol. 63. No. 1. P. 85–124.
- Herrli 2006 — *Herrli Hans.* Gold Fanams, 1336–2000. Mumbai, 2006.
- Hikayat 2008 — *Hikayat Abdullah.* Karangan Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi. Dikaji dan diperkenalkan oleh Kassim Ahmad. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan, 2008.
- Hill 1970 — *Hill A.H.* (ed. & transl.). The Hikayat Abdullah. Kuala Lumpur; London: Oxford University Press, 1970.
- Hunt 1989 — *Hunt R.* The History of the Translation of the Bible into Malay // *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society.* June 1989. Vol. 52. Part 1. P. 35–56.
- Kassim Ahmad 1964 — *Kassim Ahmad* (ed.). Kisah pelayaran Abdullah. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1964. P. 93–118.
- Kisah Pelayaran 1838 — Kisah Pelayaran Abdullah bin Abdul Kadir Munsyi dari Singapura sampai

⁸⁰ Куббах Махмуд (также именуется Куббах аш-Шейх Махмуд) — мавзолеем шейха Махмуда в районе Джаруаль, к северо-западу от Заповедной мечети.

⁸¹ Каин — этим словом у малайцев обозначается длинный несшитый кусок ткани, обертываемой вокруг бедер.

- ke Kelantan. Singapura: Press of American Mission, 1838.
- Klinkert 1867 — *Klinkert H.C.* (ed.). Verhaal van de reis van Abdoellah naar Kalantan en van zijne reis naar Djeddah, in het Maleisch, voor de lithographische pers geschreven en van aanteekeningen voorzien door H.C. Klinkert // *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*. Leiden, 1867, vol. 14, issue 1. C. 384–408.
- Klinkert 1889 — *Klinkert H.C.* (ed.). *Kisah pelayaran Abdullah*. Leiden, 1889.
- Makepeace 1991 — *Makepeace, W., Brooke, G.E., Braddell, R.St.J.* (eds). *One Hundred Years of Singapore: Being Some Account of the Capital of the Straits Settlements from its Foundation by Sir Stamford Raffles on the 6th February 1819 to the 6th February 1919*. Singapore, 1991
- Putten 2006 — *Putten J., van der.* Abdullah Munysi and the Missionaries // *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*. 2006. Vol. 162. Issue 4. P. 407–440.
- Ronkel 1909 — *Ronkel Ph.S., van.* *Catalogus der Maleische Handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Batavia-den Haag, 1909.
- Skinner 1982 — *Skinner C.* (ed. & transl.). *Ahmad Rijaluddin's Hikayat Perintah Negeri Bengkulu*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- Sweeney 2005 — *Sweeney A.* (ed.). *Karya Lengkap Abdullah bin Abdulkadir Munysi*. Kepustakaan Populer Gramedia/École française d'Extrême-Orient. Jilid 1–3. Jakarta, 2005.
- Zaini-Lajouber 2008 — *Zaini-Lajouber, M.* (ed.). *Karya Lengkap Abdullah bin Muhammad al-Misri*. Jakarta: Ecole Française d'Extrême-Orient, 2008.

References

- Goriaeva, L.V. “Povest’ o zemle Bali” — “iskusstvennaia” dinastiinaia khronika nachala XIX v. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 1(18). Moscow, 2013, pp. 51–52 (in Russian).
- Rodionov, M.A. “Spor dvukh napitkov (iz poezii Kladravmavta)” — *Arabia Vitalis: Arabskii Vostok, islam, Drevniaia Araviia. Sbornik statei, posviashchennykh 60 letiiu V.V. Naumkina*. Moscow, 2005, pp. 380–384. (in Russian).
- Cermin Mata Bagi Segala Orang Yang Menuntut Pengetahuan*. Singapore: [Mission Press], 1858–1859 (in Malay).
- Ché-Ross, R. “Munshi Abdullah's Voyage to Mecca: A Preliminary Introduction and Annotated Translation”. *Indonesia and the Malay World*, vol. 28, n. 81, 2000, pp. 173–213 (in English).
- Ché-Ross, R. “The Last Will and Testament of Munshi Abdullah bin Abdul Kadir (1797–1854)”. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*. 2005, vol. 78, no. 2 (289), pp. 83–111 (in English).
- Dickson, H.R.P. *The Arab of the Desert. A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Saudi Arabia*. New York, 2015 (in English).
- Etheredge, Laura S. *Middle East: Region in Transition. Saudi Arabia and Yemen*. S.l., 2011 (in English).
- Gallop, A.T. “Early Malay Printing: An Introduction to the British Library Collections”. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*. Vol. 63, no. 1 (258) (1990), pp. 85–124 (in English).
- Hikayat Abdullah. *Karangan Abdullah bin Abdul Kadir Munysi. Dikaji dan diperkenalkan oleh Kassim Ahmad*. Kuala Lumpur: Yayasan Karyawan, 2008 (in Malay).
- Hill, A.H. (ed. & transl.). *The Hikayat Abdullah*. Kuala Lumpur; London: Oxford University Press, 1970 (in English).
- Herrli, Hans. *Gold Fanams, 1336–2000*. Mumbai, 2006.
- Hunt, R. “The History of the Translation of the Bible into Malay”. *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*. June 1989, vol. 52, part 1, pp. 35–56 (in English).
- Kassim Ahmad (ed.). *Kisah Pelayaran Abdullah*. Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1964, pp. 93–118 (in Malay).
- Kisah Pelayaran Abdullah bin Abdul Kadir Munysi dari Singapura sampai ke Kelantan*. Singapura: Press of American Mission, 1838 (in Malay).
- Klinkert, H.C. (ed.). “Verhaal van de reis van Abdoellah naar Kalantan en van zijne reis naar Djeddah, in het Maleisch, voor de lithographische pers geschreven en van aanteekeningen voorzien

- door H.C. Klinkert". *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*. Leiden, vol. 14, issue 1, 1867, pp. 384–408 (in Dutch).
- Klinkert, H.C. (ed.). *Kisah pelayaran Abdullah*. Leiden, 1889 (in Malay).
- Makepeace, W., Brooke, G.E., Braddell, R.St.J. (eds). *One hundred years of Singapore: Being some account of the capital of the Straits Settlements from its foundation by Sir Stamford Raffles on the 6th February 1819 to the 6th February 1919*. Singapore, 1991 (in English).
- Putten, van der, J. "Abdullah Munsyi and the Missionaries". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, vol. 162, issue 4, 2006, pp. 407–440 (in English).
- "Putshestvie gospod Komba i Tamizie po Abissinii i zemliam Galla, Khoa i Ifat". In: *Biblioteka dlia chteniia*, St. Petersburg, 1840, t. 40 (in Russian).
- Ronkel, van, Ph.S. *Catalogus der Maleische Handschriften in het Museum van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*. Batavia-den Haag, 1909 (in Dutch).
- Skinner, C. (ed. & transl). *Ahmad Rijaluddin's Hikayat Perintah Negeri Bengkulu*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982 (in Malay, in English).
- Sweeney, A. (ed.) *Karya Lengkap Abdullah bin Abdulkadir Munsyi*. Kepustakaan Populer Gramedia/École française d'Extrême-Orient. Jilid 1–3. Jakarta, 2005 (in Malay).
- Trimingham, J.C. *Sufiiskie ordeny v islame*. Moscow, 1989 (in Russian).
- Zaini-Lajoubert, M. (ed.). *Karya Lengkap Abdullah bin Muhammad al-Misri*. Jakarta: Ecole Française d'Extrême-Orient, 2008.

Abdullah bin Abdulkadir.

"Story about Abdullah's Voyage from Singapore to Mekkah" (1854).

*Introduction, Translation from Malay Language and Commentaries by
Liubov V. Gorjaeva*

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, volume 13, no. 4, pp. 5–23)
Received 09.05.2016.

Liubov V. Gorjaeva

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (IV RAN); ul. Rozhdestvenka 12, Moscow, 107031 Russian Federation.

The publication includes a Russian translation and a research article devoted to the posthumous work of the outstanding Malay writer of the 19th c. — Abdullah bin Abdulkadir al-Munshi (1796–1854), traditionally considered as the father of Malay and Indonesian modern prose. The text is the author's travelogue, a story of his pilgrimage to Mecca from Singapore. It allows the reader to draw conclusions about the civilizational identity of the writer, and about his role in shaping new standards of the Malay narrative prose.

Key words: Munsyi Abdullah, pilgrimage to Mecca, narrative style, sea journey, documentary prose.

About the author:

Liubov V. Gorjaeva, Cand. Sci. (Philology), Leading Researcher, IOS RAS (L.gorjaeva@yandex.ru).

Письма Высокомудрого Рэннэ (тетрадь четвертая, письма первое–седьмое)

Предисловие, перевод с японского, комментарии

В.Ю. Климова

Институт востоковедения РАН

Письма Рэннэ, известные в традициях храма Хигаси Хонгандзи под названием *о-фуми*, а в традициях Ниси Хонгандзи как *гобунсё*, стали каноническим текстом для последователей школы «Дзёдо синсю». Наследники Рэннэ из более чем 200 посланий отобрали 80, составивших собрание из пяти тетрадей, именуемых последователями храма Хигаси Хонгандзи *дзёнай о-фуми*, а последователями Ниси Хонгандзи — *дзёнай гобунсё*. Четвертая тетрадь состоит из 15 писем, расположенных в хронологическом порядке. В настоящей публикации представлены переводы первых семи посланий. Они были написаны между 22 января 1477 г. и 9 декабря 1484 г. Послания можно рассматривать как средство передачи простым людям сущности учения Синрана понятным языком позднего японского средневековья. Перевод на русский язык семи писем из четвертой тетради публикуется впервые. Основная цель переводчика была донести как можно точнее и правильнее слова Рэннэ.

Ключевые слова: Рэннэ, письма Рэннэ, буддийская школа «Дзёдо синсю», Синран, Какунё, Дзонкаку, храм Хонгандзи, последователи школы «Дзёдо синсю».

Статья поступила в редакцию 09.05.2016.

Климов Вадим Юрьевич, канд. исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН, 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (klimovadim26@gmail.com)

© Климов В.Ю., 2016

Все послания восьмого иерарха буддийской школы «Истинной веры Чистой Земли» (*дзё:до синсю*:¹ 浄土真宗) делятся на те, что вошли в пять тетрадей (*годзё: о-фуми* 五帖御文), отобранные потомками Рэннэ 蓮如 (1415–1499) (их количество составляет 80), и на те, что не были включены в них (*дзё:гай* 帖外). Их общее количество все время уточняется. По мнению Хосокава Гё:син 細川行信, сохранилось 252 послания (Хосокава 1995: 322), по утверждению другого авторитетного исследователя Катаока Рё: 片岡了, до нас дошло свыше 260 (точную цифру он не приводит) (Катаока 1996: 338). В четвертую тетрадь входят письма, написанные в основном в Дэгути и Осака во временной промежуток с 22 января 1477 г. (заканчивалась «смута годов О:нин» / *О:нин-но ран* 応仁の乱), которая переросла в междоусобную войну, длившуюся больше ста лет) до 1498 г., незадолго до смерти иерарха. «Смута годов О:нин», междоусобные войны, изменяющиеся экономические и социальные отношения, смена системы моральных ценностей не могли не наложить отпечаток на содержание проповедей. Прямых описаний междоусобиц в письмах нет. Самое большое,

¹ Долгота звука в японских словах передается двоеточием.

что можно найти, так эти строки: «Итак, нынешнее положение таково, что никто не знает, когда все успокоится [и наступит порядок]. Состояние таково, что даже проследовать по дорогам всех [без исключений] провинций небезопасно, потому что сейчас как раз время наибольшего смятения и для Закона Будды, и для Закона светского общества. Поэтому почти никто не совершает паломничества в чудодейственные буддийские храмы или синтоистские святилища. В этой связи... мы слышим, что жизнь человеческая, как у стариков, так и у младенцев, полна неопределенности...» (письмо третье). В основном же иерарх, обращаясь к своим последователям, выступает против искажений Учения, доставшегося от Синрана 親鸞 (1173–1262), основателя школы. Нередко главы местных храмов в сельской местности неправильно истолковывали положения школы, ставя «Закон Будды» выше «Закона Государя». В первом же письме Рэннэ подчеркивает, что его последователи в миру должны следовать «Закону Государя и взять за основу [принципы] человеколюбия и справедливости (*дзинги, 仁義*)». В посланиях, написанных в годовщину кончины основателя школы Святого Синрана, отмечаемую службами в центральном храме каждый год, Рэннэ все настойчивее говорит адептам о необходимости воздерживаться от открытых форм проявления принадлежности к школе «Истинной веры Чистой Земли», о смиренном поведении по отношению к представителям других буддийских школ и направлений, недопустимости неверного, искаженного толкования Учения ради идейного обоснования неповиновения, перехода к открытым выступлениям против светских властей, известных под названием *икко*: *-икки* 一向一揆 (послания 5-е от 31 декабря 1482 г., 6-е от 29 декабря 1483 г., 7-е от 9 декабря 1484 г., 8-е от 29 декабря 1485 г., 15-е от 2 января 1499 г.). Они составляют одну треть от общего количества посланий четвертой тетради. Последнее из них написано иерархом незадолго до смерти.

В настоящей работе письма из четвертой тетради впервые переведены на русский язык со старояпонского (см.: Рэннэ 1978: 247–318; Инаба 1937: 90–157; Токуси 1922: 63–86), при этом учитывались прежде изданные переводы на современный японский (Хосокава, Мураками, Адати 1995: 183–246) и английский языки (Rogers 1991: 217–240). Перевод на русский язык сопровождается подробным комментарием, без которого трудно передать все нюансы, содержащиеся в тексте. Читателю, не погруженному в этот средневековый текст, могут показаться избыточными частые отсылки к нему с приведением фрагментов или иероглифических сочетаний. Но, представляется, что, с одной стороны, специалистам по странам Дальнего Востока, культура которых зиждется на иероглифической письменности, легче будет ориентироваться в переводе, с другой стороны, нагляднее проявляются особенности письменного изложения, структура писем, ход мысли Рэннэ. В частности, он часто прибегает к скрытому цитированию сутр, трактатов, различных комментариев к ним, известных художественных произведений того времени. В необходимых случаях для более четкого донесения смысла текста, изложенного иерархом, в сносках приводятся фрагменты цитируемых произведений и их перевод на русский язык.

Тетрадь четвертая

Письмо первое

Итак², среди подвижников возгласения школы Истинной веры есть много людей, у которых нет понимания сущности Закона³. Поэтому я по большей части четко за-

² Письмо начинается с вводного слова 夫 *сорэ* — «итак».

³ 法義 *хо:ги* — «сущность Закона Будды, смысл Закона, Учение Закона».

писал⁴ главное содержание. Отныне и впредь подвижники, имеющие одинаковое сознание⁵, [верующие в Амиду,] непременно должны взять эти слова за основу. Что касается людей, у которых нет понимания сущности Закона, то прежде всего они должны укрепиться в успокоенном сознании, благодаря которому мы сами сможем родиться в Чистой Земле. Это первое. Второе: когда мы собираемся наставлять других людей, мы должны определить две вещи — наличие или отсутствие [у них] добродетельных дел, накопленных в прошлых жизнях, [а после этого] проповедовать. Мы должны придерживаться этих принципов, закрепив их в [своем] сознании. Имея в виду прежде всего собственное рождение в Чистой Земле, мы должны бережно хранить в глубине сознания веру, пробужденную единым помыслом, более того, должны стараться произносить все время Имя в благодарность за милость Будды, проявленную через Другую Силу; сверх того, должны еще отдавать предпочтение [в миру] Закону Государя и взять за основу [принципы] человеколюбия и справедливости. Вместе с тем не возводите хулы на всех Будд и бодхисаттв, не относитесь с презрением ко всем [другим] Законам и ко всем [другим] школам, просто соблюдайте общепринятые⁶ принципы в миру, не показывайте своим внешним видом и поведением людям других школ и других [Врат] Закона свою принадлежность к Учению Закона нашего направления. Тех, кто соблюдает установления⁷ Синрана, Святого нашего направления, можно назвать подвижниками возглашения школы Истинной веры. И они должны быть предельно осторожными⁸, так как в наше время люди наврострят уши, если услышат нечто, что можно исказить своевольно, понять как хулу и разносить ее своими языками. Итак, о трех верах в Другую Силу⁹, проповедуемых в нашей школе, в восемнадцатом обете говорится: «С искренним сознанием, верующим и жаждущим родиться в Чистой Земле, родишься в моей стране»¹⁰. Хотя это мы иначе называем тремя верами, но это одно сознание, доверяющее жизнь подвижника [Будде], когда тот полагается на Мида¹¹. Вот почему, когда¹² возникает единым помыслом сознание подвижника, в котором открылись добродетельные дела, накопленные в прошлых жизнях и который стремится доверить свою жизнь Мида, Будда возьмет к себе подвижника, доверившего единым помыслом свою жизнь Ему, светом, исходящим из Его сердца¹³. Указывая на этот момент, говорят о трех верах — истинное сознание, верующая радость, сознание, жаждущее рождения в Чистой Зем-

⁴ あらはしをはりぬ *араваси-о харину* — это выражение соответствует словосочетанию в современном языке 明らかにした *акирака-ни сита* — «уточнить, четко разъяснить», в данном случае переведено: «четко записал».

⁵ 同心 *до:син* — «одинаковое сознание» (досл. «те же взгляды», «единодушие»).

⁶ 通途 *цу:дзу* — «общепринятые [принципы]». В современном языке соответствуют такие слова, как 普通 *фуцу:*, 通常 *цу:дзэ:* — «обычно, обыкновенный».

⁷ おきて *окитэ* — «правила, установления».

⁸ 用捨 *э:ся* — «воздерживаться, быть воздержанным, осторожным, умеренным».

⁹ Три сознания (三心 *сансин*) в восемнадцатом обете: *сисин* (至心) — «настоящее, истинное сознание Нёрай», *сингэ:* (信樂) — «верующая радость» — это искренняя и истинная вера, *ёкусэ:* (欲生) — это сознание, жаждущее, чтобы Нёрай дал рождение в Чистой Земле живым существам. По этому поводу в «Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» говорится: «Если есть живые существа, которые желают родиться в той стране, то им следует развить сознание трех видов, и они обретут рождение [там]... Первый — это искреннее сознание, второй — это глубокое сознание, третий — это сознание принятия обетов. Тот, кто культивирует эти три сознания, непременно родится в той стране» (Сутра созерцания 2000: 261).

¹⁰ Цитата из «Сутры о будде по имени Неизмеримое Долголетие» («Мурё:дзюкё:» 無量寿経).

¹¹ 弥陀 Мида — сокращение от 阿弥陀 Амида, в полном варианте 阿弥陀仏 Амида-буцу (будда Амида).

¹² きざみ *кидзами* — «момент, когда, во время».

¹³ 仏の心光 *буцу-но синко:* — «Свет из сердца Будды Амида»; «Свет, который исходит из милосердного сердца Будды Амида». Термин «Свет сердца Будды», вероятно, из патриархов амидаистского направления первым использовал Шаньдао в сочинении «Каннэн хо:мон» 觀念法門. Его можно обнаружить у Дзонкаку в сочинении «Рокуэ:сэ:» 六要鈔, восходит же к «Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» («Кан мурэ:дзюкё:» 觀無量寿経).

ле, а также раскрывается этот смысл в предложении¹⁴ об исполнении обета: «...сразу же достичь рождения в Чистой Земле и пребывать в состоянии необратимости». Мы можем назвать человека, достигшего этого состояния, подвижником истинной и искренней веры¹⁵, или же подвижником с хорошей кармой¹⁶, или же человеком, рождение которого в Чистой Земле предопределено еще при этой жизни. Поэтому мы, жаждущие родиться в Чистой Земле благодаря возгласению, должны осознать, что если нет надлежащей кармы, то невозможно в этом случае родиться в Земле Воздаяния. О значимости этого говорил Святой [Синран]: «Если вам удалось получить веру, то возрадуйтесь карме, что предопределена добродетельными делами, накопленными с глубокой древности»¹⁷. В этом смысле, следуя Учению нашего направления, бессмысленно наставлять людей, если не определились в двух вещах: в наличии или в отсутствии добродетельных дел, накопленных в прошлых жизнях. По этой причине должны проповедовать людям после того, как убедились в наличии или отсутствии добродетельных дел. Однако в последнее время [некоторые] последователи нашего направления Закона Будды говорят об Учении нашего направления высокомерно¹⁸, без четкого понимания, что есть хорошо, а что есть плохо, поэтому до нас доходят разговоры, что правильный смысл школы Истинной веры¹⁹ устарел. Можете говорить об Учении нашего направления после того, как надлежащим образом досконально осознали смысл сказанного.

С глубоким почтением.

Буммэй 9-й год, год курицы и младшего брата огня²⁰, 1-я луна, 8-й день²¹.

Письмо второе

Итак²², если высчитать [среднюю] продолжительность человеческой жизни, то в настоящее время она составляет 56 лет²³. Однако в нынешние времена действительно большое счастье, если человек доживает до 56. Тогда я²⁴ достиг глубокой старости²⁵, мне минуло уже 63 года. Если посчитать, то я живу уже больше на семь лет. В связи

¹⁴ Это предложение взято из «Сутры о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие».

¹⁵ 眞実信心の行人 *синдзичу синдзин-но гё:нин* «подвижник истинной и искренней веры». Фраза заимствована из славословия Синрана из собрания «Светильник для последних времен» (Матто:сё: 1964: 115).

¹⁶ О карме Рэннэ уже писал в письмах 4-м и 7-м из 1-й тетради.

¹⁷ Цитата из сочинения Синрана «Выборка разных записей по Чистой земле» («Дзё:до монруй дзюсё:» 浄土文類聚鈔).

¹⁸ 荒涼に *ко:рё:-ни* — «невоздержанно, высокомерно».

¹⁹ 眞宗の正意 *синсю:-но сэйи* — «правильный смысл Истинной веры, правильный смысл школы Истинной веры».

²⁰ 丁酉 *хиното-тори/тэйю:* — это сочетание двух иероглифов: *хиното* («младший брат огня») — четвертый знак из «десяти ствол» (*дзикан* 十干) и *тори* — («курица») — десятый знак из «двенадцати ветвей» (*дзю:ниси* 十二支); в сочетании они дают 34-й знак *хиното-тори* 丁酉 из шестидесятилетнего цикла.

²¹ 22 января 1477 г.

²² Письмо начинается с вводного слова *夫 сорэ* — «итак».

²³ В то время было широко распространено мнение, что когда Шакьямуни покинул этот мир и вошел в нирвану, продолжительность жизни составляла 100 лет, и через каждые 100 лет она сокращалась на один год. На 1477 год (9-й год эры Буммэй) прошло с момента кончины Шакьямуни 2436 лет, иными словами, жизнь человеческая сократилась чуть больше, чем на 24 года. Тогда она должна была составлять, по крайней мере, 76 лет, а не 56, как пишет Рэннэ. Этой версии как раз придерживался его великий современник Итидзё: Канэра 一条兼良 (1402–1481) в комментариях к «Анналам Японии» («Нихон сёки» 日本書紀 — «Нихон сёки сансо» 日本書紀纂疏. Но Рэннэ считал, что если взять за точку отсчета уход в нирвану Шакьямуни, то на тот момент продолжительность человеческой жизни составляла не 100, а 80 лет. В другом письме, не вошедшем в собрание пяти тетрадей (Письменное наследие, 遺文 ибун № 80), он также пишет: «Сейчас предел человеческой жизни определен в 56 лет» (Инаба 1937: 240–242; Рэннэ 1978: 253–255).

²⁴ 予 *ё* — местоимение первого лица «я» (обычно, когда автор произведения говорит о себе).

²⁵ 類齡 *тайрёй* — «старческий возраст, преклонные годы».

с этим пребываю в сомнении, от какой болезни умру²⁶, — все зависит от деяний в прошлых жизнях²⁷. Этого не дано предвидеть. Особенно в настоящее время: когда я смотрю на нынешнее состояние дел, то [осознаю], насколько оно неустойчиво²⁸, поэтому трудно даже представить человеческую печаль. Ах, если это мир, где хочешь умереть, где все равно суждено умереть, почему же до сих пор еще живу? Просто хочется как можно скорее родиться²⁹ в Чистой Земле Крайней Радости, просто больше всего жажду и молю стать телом Будды, не загрязненным заблуждениями³⁰. Следовательно, я человек, которому благодаря мудрости Будды даровано успокоенное сознание Другой Силы в момент единого помысла доверить свою жизнь Амиде, поэтому, пока не иссякнет жизнь³¹, буду ревностно [повторять] Имя из благодарности за милость Будды; что непременно еще нужно, так это поторопить момент смерти, который предопределен в предыдущей жизни³², в противном случае можно, думаю, впасть в заблуждение. Так моему, старческому, разумению представляется. И кто бы то ни был, все должны пребывать в таком же состоянии. Более того, в этом мире, будь то старец или младенец, жизнь человеческая эфемерна, как свет молнии или как утренняя роса; и сейчас, может быть, дует ветер изменчивости всего сущего³³, а мы продолжаем пребывать в неведении, совершенно не заботясь о жизни после смерти, и все мысли обращены только на то, чтобы как можно дольше продлить нынешнюю жизнь. Как это невыразимо прискорбно! Поспешите, и с сегодняшнего дня положитесь на Основной обет Амиды-нэрай, на Другую Силу, полностью доверив свою жизнь Будде бесконечной жизни³⁴ (無量寿仏), возжелайте рождения в истинной Земле Воздаяния и [повторяйте] возгласение с Его Именем.

С глубоким почтением.

Неожиданно задумался и сразу же записал это до того, как наступил час Дракона³⁵ 17-го дня 9-й луны 9-го года Буммэй³⁶.

²⁶ 死の縁 *си-но эн* — «судьба смерти, карма». Какунё в сочинении «Сюдзисё:» 執持鈔 писал, что все зависит от кармы, от деяний в прошлой жизни: можешь умереть от болезни, или от удара клинка, или утонуть в воде, или сгореть в огне, или сподобиться умереть во сне, или в пьяном угаре. Все это зависит от кармы. И не дано никому избежать. Рэннё, как представляется, написал эти строчки, находясь под впечатлением приведенного пассажа из сочинения Какунё.

²⁷ 前業の所感 *дзэнго:но сёкан* — буддийский термин: «получение воздаяния за деяния в прошлых жизнях».

²⁸ 定相なき *дзё:со: наки* — «неустойчивость, неопределенность». Это выражение встречается в литературном произведении «Тайхэйки» 太平記 (35-й свиток) и в «Алмазной сутре праджня-парамиты» (金剛般若經 «Конго: ханья-кё:», или сокращенно «Конго:-кё:» 金剛經).

²⁹ むまる *мумару*, отсюда *умару* うまる; в современном языке *умарэру* 生まれる — «родиться».

³⁰ 無漏の仏体 *муро-но буттай* — «не загрязненное заблуждениями тело Будды». Есть к 無漏 *муро* антоним 有漏 *уро* — «загрязненный заблуждениями, страстями».

³¹ 畢命已期 *хицумё: иго* — «пока не иссякнет жизнь». В третьем иероглифе, вероятно, Рэннё сделал ошибку: вместо 為 *и* он написал 已. Этот оборот заимствован, по всей видимости, из сочинения «О:дзё: райсан» 往生礼贊, написанном Шаньдао, где это иероглифическое сочетание написано 畢命為期 (подчеркнуто мной. — В.К.).

³² 先生 *дзэнсё:* — «предыдущая жизнь». Есть еще 今生 *кондзё:* — «нынешняя жизнь» и 後生 *госё:* — «жизнь после смерти», т.е. будущая жизнь.

³³ 無常 *мудзё:* — «изменчивость всего сущего».

³⁴ 無量寿仏 *мурё:дзю буцу* — «Будда бесконечной жизни», или же «Будда по имени Неизмеримое Долголетие».

³⁵ Час дракона (辰の剋 или же 辰の刻 *тацу-но коку*) приходится на утреннее время с 7 до 9 часов. В данном случае говорится «до того, как наступил час дракона», т.е. речь идет, скорее всего, о семи часах. Но тогда выстраивается следующая последовательность цифр — 9, 9, 17, 7. Представляется вероятным, что Рэннё специально выбрал это время для написания письма, хотя он постоянно подчеркивает, что «доверился кисти», «неожиданно задумался».

³⁶ 23 октября 1477 г.

Синсё:ин³⁷, в возрасте 63 лет.
 Написал,
 Положившись на кисть,
 Послание.
 Слова стекли на лист.
 Как все это странно!

Письмо третье

Итак³⁸, нынешнее положение таково, что никто не знает, когда все успокоится [и наступит порядок]. Состояние таково, что даже проследовать по дорогам всех [без исключений] провинций небезопасно, потому что сейчас как раз время наибольшего смятения³⁹ и для Закона Будды, и для Закона светского общества⁴⁰. Поэтому почти никто не совершает паломничества в чудодейственные буддийские храмы или синтоистские святилища⁴¹. В этой связи когда мы слышим, что жизнь человеческая, как у стариков, так и у младенцев, полна неопределенности, то должны быстро совершенствоваться, чтобы достичь больших благодеяний и добродетельных семян⁴², и страстно желать Просветления и Нирваны⁴³. Однако, хотя именно нынешний мир мы называем миром Конца Закона, замутненности и смуты⁴⁴, но [именно] в настоящий момент здесь непостижимым образом достигает наибольшего расцвета Основной обет Другой Силы Амида-нёрай⁴⁵. Поэтому если последователи⁴⁶, живущие в миру, будут опираться на этот всеохватывающий всемилостивейший обет, [но] не примут единым помыслом веры и не родятся в Чистой Земле Крайней Радости вечного Просветления⁴⁷, то это разве не похоже на то, как, войдя в горы сокровищ, вернуться с

³⁷ Синсё:ин (信証院) — монашеское имя (院号 *инго:*) Высокоумудрого Рэннё.

³⁸ Письмо начинается с вводного слова *夫 сорэ* — «итак».

³⁹ 千万迷惑のおりふし *сэмбан мэйваку-но орифуси* — «время наибольшего смятения». *Орифуси* — «время».

⁴⁰ 世法 *сэхо:* — «Закон светского общества» в противопоставлении с «Законом Будды». Синонимом Закона светского общества выступает «Закон Государя».

⁴¹ 靈仏・靈社參詣の諸人もなし *рэй-буцу - рэй-ся-но санкэй-но сёнин-мо наси* — «и нет никого, кто бы совершал паломничество в чудодейственные буддийские храмы или синтоистские святилища».

⁴² 功德善根 *кудоку дзэнгон* — «благодеяния и добродетельные семена».

⁴³ 菩提涅槃 *бодай нэхан* — «просветление и нирвана».

⁴⁴ 末法蜀乱 *маппо: дзёкуруан* — «конец Закона, замутненность/загрязненность и смута».

⁴⁵ Пассаж о расцвете Основного обета Будды Амида в мире Конца Закона и замутненности, по-видимому, заимствован из славословия, написанного Синраном:

№ 255 像末五蜀の世となりて	Дзо: мацу годзёку-но ё-то наритэ
釈迦の遺教かくれしむ	Сяка-но юйкё: какурэсиму
弥陀の悲願ひろまりて	Мида-но хиган хиромаритэ
念佛往生さかりなり	нэмбуцу о:дзё: сакари нари

С приходом мира подобия и конца Закона и пяти загрязненностей

Доставшееся от Шакьямуни Учение сокрылось.

Лишь милосердный Обет Мида распространяется

и процветает, давая рождение в Чистой Земле через возгласение (*нэмбуцу*) (Сё:дзо:мацу 1964: 92).

⁴⁶ Здесь в отношении последователей употреблен не привычный бином 門徒 *монто*, а слово *томогара* (とものがら), которое написано каной, а не иероглифом 輩.

⁴⁷ 法性常樂の淨刹 *хоссё: дзё:раку-но дзё:сэцу* — «Чистая Земля Крайней Радости вечного Просветления». И *хоссё:*, и *дзё:раку* являются другими названиями нирваны (涅槃 *нэхан*). Синран в сочинении «Сущность „Трактата о единственно-вере“», или в переводе А.А. Михалева «Сущность „Трактата об истинно почитаемом как средстве постижения сути бытия“» («Юйсинсё: монъи» 唯信鈔文意) пишет: «Нирвана может пониматься как затухание [волнения дхарм] (滅度 *мэцудо*. — В.К.), бездеятельность (無為 *муи*. — В.К.), земля Сукхавати (安樂 *анраку*. — В.К.), вечное блаженство (常樂 *дзё:раку*. — В.К.), „так как есть“ (実相 *дзиссо:*. — В.К.), дхармакая (法身 *хоссин*, Тело Закона-Дхармы, вселенский Будда. — В.К.),

пустыми руками⁴⁸? Успокойте свое сознание и хорошенько подумайте над этим. Когда подробно начнете расспрашивать об Основном обете всех Будд, то услышите [в ответ], что [Они] не в состоянии спасти женщин, обремененных пятью помехами, и грешников, отягощенных пятью преступлениями. Тогда как только один Амида-нэрай, принеся непревзойденный и ни с чем не сравнимый обет⁴⁹, создал Великий обет, что Он спасет простых мирян, отягощенных пороками и преступлениями, и женщин, обремененных пятью помехами. Нет слов, чтобы выразить чувство благодарности. В глубокой древности, когда Шакьямуни пребывал на горе Гридхракута⁵⁰ и растолковывал чудодейственный текст Лотосовой сутры Одной Колесницы⁵¹, то Девадатта⁵² подбил Аджаташатру⁵³ совершить крайне тяжкие грехи⁵⁴; тогда Шакьямуни

природа дхарм (法性 хоссэ: — В.К.), „таковость“ (真如 синнэ: — В.К.), единая сущность (一如 итинэ: — В.К.), природа Будды (仏性 буссэ: — В.К.). Природа будды и есть, естественно, Татхагата (如来 Нэрай: — В.К.), который приобретает все большее [значение] с погружением в загрязненный мир и который ведет к познанию сущности всего океана живых существ. Он помогает всем стать буддами в стране трав и деревьев» (Синран 1998: 369). Под страной трав и деревьев понимается человеческий мир, в котором живут все миряне. Без японских терминов, написанных иероглифами, трудно воспринимать текст, поэтому мною добавлено из текста оригинала японское написание с произношением, переданным кириллицей в системе Поливанова. В основе же рассуждений Синрана лежат взгляды китайского священнослужителя Тан Луань (яп. Донран) (476–542), о чем первый прямо и говорит.

⁴⁸ Этот оборот Рэннэ уже употреблял, позаимствовав его у китайского монаха Чжи 智顛 (яп. Тиги).

⁴⁹ 無上殊勝の願 мудзэ:сюсэ:-но ган — «непревзойденный и ни с чем не сравнимый обет Будды Амида». Выражение из «Сутры о будде Неизмеримое Долголетие» («Мурэ:дзю-кэ:» 無量壽經).

⁵⁰ 靈鷲山 Рэ:дзюсэн — «гора Гридхракута» (санскр. Grdhrakuta). Так назвали гору потому, что она по форме напоминала орла, а также по той причине, что на ней жило много орлов. Но в Индии это название означает «гора Грифов» с теми же объяснениями. Когда на равнине летом устанавливалась жаркая погода, Шакьямуни любил на ней проводить время в размышлениях. Согласно преданию, Будда Шакьямуни на горе Гридхракута произнес цикл проповедей, которые и стали Лотосовой сутрой (подробнее см.: Игнатович 1998: 109). Эта гора находится недалеко от города Раджагрихи, ныне г. Раджгир, столицы государства Магадха, второго по экономической мощи и политическому влиянию центра Северной Индии после Шравасты, столицы государства Кошала. (Сутра созерцания 2000: 285–286).

⁵¹ 一乘 итиндзэ: — «Одна колесница». Колесница (санскр. яна, кит. чэн, яп. дзэ:) — путь, средство спасения, обретение состояния будды. В этом значении слово и употреблено. Приведем слова ведущего специалиста по «Лотосовой сутре» А.Н. Игнатовича: «Будда говорит, что ведет живых существ к спасению только с помощью Одной Колесницы — Колесницы Будды и что „нет других Колесниц, ни двух, ни трех“. В данном случае речь идет о двух хинаянских Колесницах — Колеснице *цравак* („слушающих голос“) и Колеснице *пратьекабудд* („просветлившихся через [постижение] причин“), и о трех Колесницах, двух уже упомянутых и Колеснице бодхисаттв — последователей буддийского учения махаяны (Великой Колесницы)» (Игнатович 1998: 111–112). Синран, основатель школы «Истинной веры Чистой земли», соотносил Учение об Одной Колеснице с 18-м Обетом Будды Амида. В частности, Синран в «Кё:гё:синсэ:» писал, что Одна Колесница — это и есть Великая Колесница Махаяны (大乘 Дайдзэ:), что Великая Колесница есть Колесница Будды, что понятие Одну Колесницу — значит постичь высшее совершенное Просветление, что и Две Колесницы и Три Колесницы приведут к Одной Колеснице, что Одна Колесница есть Колесница высшей Истины, и нет другой Одной Колесницы, что Одна Колесница Будды и есть Обет Будды Амида.

⁵² Девадатта — двоюродный брат Шакьямуни, пытавшийся убить Будду, внести раскол в общину, законченный злодей (санскр. Девадатта, яп. в полном написании 提婆達多 Дайбадатта, в сокращенном — как, например, в этом письме — 提婆 Дайба). Он был одним из близких учеников Будды, а также родным братом Ананды (яп. 阿難 Анан), самого любимого ученика Шакьямуни. После того как Аджаташатру пришел к власти, Девадатта организовал три покушения на Будду, закончившихся провалом. За совершенные преступления Девадатта попал в ад восьмого круга Авичи. По предсказаниям, он по истечении неисчислимого количества кальп станет буддой по имени Царь Небожитель.

⁵³ Принц Аджаташатру (яп. 阿闍世 Адзясэ), сын царя Бимбисару (яп. 頻婆娑羅 Бимбасяра), государства Магадха (яп. 摩竭陀 Магада), заточил отца в темницу, уморил его голодом и пришел к власти в 492 г. до н.э. Попал в ад под названием Пиндара. Когда явится в мир Будда Майтрея, то Аджаташатру родится под именем бодхисаттвы Недвижимого, а позже станет Буддой Чистый Мир.

⁵⁴ 逆害 гякугай — «крайне тяжкие грехи», преступления, совершаемые нижестоящими на иерархической лестнице по отношению к вышестоящим. Речь идет об убийстве принцем Аджаташатрой отца-царя.

вызвал у Вайдехи желание достичь Земли безмятежного существования⁵⁵ и мило-сердно покинул место на горе Гридхракута⁵⁶, где Он проповедовал Лotosовую сутру, и сошел на землю⁵⁷ во дворец Государя⁵⁸ и ради Вайдехи, жены [Бимбасары]⁵⁹, начал проповедовать Учение Чистой Земли⁶⁰, и по настоящее время Основной обет Мида процветает. Вот почему мы говорим, что Учение Лотоса⁶¹ и Учение возгласения (*нэмбуцу*) возникли одновременно. Другими словами, Шакья[муни] дал знать уловкой, дабы вызвать желание родиться в Чистой Земле в последнюю эпоху у [грешников с] пятью серьезными преступлениями, и у женщин, что даже такие люди, как Вайдехи, Девадатта и Аджаташатру⁶², совершившие пять серьезных преступлений, если обратятся к чудодейственному Основному обету [Будды Амида], то непременно достигнут Земли безмятежного существования. Должны [это] знать.

С глубоким почтением.

Записал это 27-го дня 9-й луны 9-го года⁶³ Буммэй⁶⁴.

Письмо четвертое

Итак⁶⁵, вот и осень прошла, и весна прошла, годы и месяцы проходят, и вчера ушло в прошлое, и сегодня уходит. Живу и не задумываюсь о том, что незаметно подкралась старость. При всем том мне привелось насладиться красотой цветов, птиц, ветра и луны⁶⁶, а также познать радость, быстро сменяющуюся печалью и страдания-

Подробно об этом сообщается в «Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие» («Кан мурё:дзю-кё:») и в сутре «Дайхацу нэхан-кё:» (大般涅槃經, Mahāparinirvāna-sūtra), а также в «Сборнике повестей о ныне уже минувшем» (Кондзяку 1959: 248–251).

⁵⁵ 安養 *аннэ*: — «[Земля] безмятежного существования».

⁵⁶ Название горы Гридхракута написано в сокращенном варианте 靈山 *Рё:дзэн*.

⁵⁷ Бином 降臨 принято читать как *ко:рин*, но в письме написано рядом со строчкой текста произношение *го:рин* — «сойти с неба»: 1) о синтоистских богах и буддах, 2) о прибытии высокочтимой особы. Здесь же Шакьямуни сошел с горы, практически с небес.

⁵⁸ Этот эпизод описан у Какунэ в сочинении «Записи устного предания» (口伝鈔 «Кудэнсё:»).

⁵⁹ Вайдехи (яп. 偉提希 Идайкэ) — одна из жен Бимбисары, сестра царя государства Кошала, умерла от тоски через несколько месяцев после того, как скончался в темнице от голода ее муж, Бимбасара.

⁶⁰ Здесь идет отсылка к «Сутре о видении будды по имени Неизмеримое Долголетие», где подробно об этом повествуется.

⁶¹ 法華 «Хоккэ» — «Учение Лотоса». В тексте использовано: сокращение от «Хоккэжэ:» 法華經 «Лotosовая сутра».

⁶² Все имена в этом предложении, начиная с Будды Шакьямуни, написаны в сокращенном варианте: Шакья 釈迦 Сяка, а не Шакьямуни 釈迦牟尼 Сякамуни, Вайдехи — Идай 偉提, а не Идайкэ 偉提希, Девадатта (Дайбадатта 提婆達多) — Тё:дацу 調達, сокращение от Тё:бадатта 調婆達多, Девадатта также известен еще под именем Аджаташатру (阿闍世 Адзясэ) — в сокращении Дзясэ 闍世.

⁶³ Вместо иероглифа 年 *нэн*, обозначающего календарный год, в послании использован иероглиф 歳 *сай*, который употребляется при указании возраста людей (к примеру, 20 лет).

⁶⁴ 2 ноября 1477 г.

⁶⁵ Письмо начинается с вводного слова 夫 *сорэ* — «итак».

⁶⁶ 花鳥風月 *катё: фу:гэцу* — досл. «цветы и птицы, ветер и луна». Этим термином обозначали красивые виды природы. Первый иероглифический бином 花鳥 *катё:* означает «цветы» и «птицы», они формируют особый жанр в живописи и поэзии, становятся объектом восхищения утонченно-изысканных представителей средневековой интеллектуальной элиты средневековой Японии. Второй бином 風月 *фу:гэцу* состоит из знаков «ветер» и «луна», они представляют природные пейзажи, наполненные ночью ярким светом луны (но не ослепительного знойного летнего солнца) картины живой природы и ощущением освежающего ветра после душного летнего дня. Общение с живой природой, занятие изящными искусствами, фиксирующими ее проявления, составляли неотъемлемую часть жизни образованных японцев, придавали ей элегантно-утонченность. Эти образы использовались не только в светской, но и в религиозной литературе. К примеру, Ку:кай 空海 в «Песне о непостоянстве» пишет:

«Быстро несется ветер в сонмах:

он прохладен и свеж, задувает за ворот.

ми, вызванными болезнями. Но сейчас нечего вспомнить. Какая жалость просто мучиться от бессонницы до утра, жить бесцельно, став глубоким старцем с седой головой. И когда глубоко задумаешься, что до сегодняшнего дня меня не унесло жестоким порывом ветра изменчивости всего сущего⁶⁷, что до сегодняшнего дня я пребываю в полном здравии, то это кажется просто сном, видением. А сейчас ничего не остается, как [только] уповать на единственный путь, выводящий из круговорота жизни и смерти. Поэтому, когда я услышал, что существует Основной обет Амида-нёрай, который с готовностью спасет живые существа, таких, как мы, живущих здесь в порочном мире в эпоху конца Закона⁶⁸, то я действительно испытал чувство радости и благодарности. Если мы просто единым помыслом без тени сомнения⁶⁹ понастоящему искренне доверим свою жизнь этому Основному обету⁷⁰, то, без сомнений, всенепреренно рождение в Чистой Земле должно определиться в момент, когда иссякнет жизнь на смертном одре⁷¹. Если же жизнь продолжится⁷², то мы должны, пока длится жизнь, в ожидании ее предела произносить возгласие из благодарности за милость Будды. Мне четко объяснили, что, иными словами, это означает «предопределить рождение в Чистой Земле в обычной жизни»⁷³, а поучения о сути утвер-

Ухо того, кто радовался, слыша его, —
где оно теперь?

Ярко сияет луна в багряннике: она легка и ясна, светит в лицо,

Сердце того, кто утешался, глядя на нее, —

куда оно ушло?» (Ку:кай 2005: 28).

⁶⁷ 無常のはげしきかぜ *мудзэ:-но хагэсика кадзэ* — «жестокий порыв ветра изменчивости всего сущего». Выражение явно заимствовано из сочинения «Три учения указывают и направляют» («Санго: сиики» 三教指歸), написанного Ку:каем 空海 (774–835): 無常暴風、不論社仙... *Мудзэ:-но бо:фу:-ва, синсэн-о рондзэдзу* —

«Быстрый вихрь непостоянства не разбирает
ни божеств, ни бессмертных.

Яростная демоница, похитительница жизненного духа,

не минует ни высших, ни низших» (подчеркнуто мною. — В.К.) (Ку:кай 2005: 29, 218).

Н.Н. Трубникова отмечает, что сходные выражения есть у Чжи в «Махаянском прекращении и постижении», в «Дополнительном предании сокровищницы закона», в «Записках об обряде», в «Баопу-цзы» (Ку:кай 2005: 218).

⁶⁸ 未来悪世 *мирай акусэ* — «в порочном мире в эпоху конца Закона». *Мирай* — досл. «будущее, грядущее». Но это будущее связано непосредственно с эпохой конца Закона. *Акусэ* — «порочный мир, греховный мир».

⁶⁹ 一念無疑 *итинэн муги* — «единым помыслом без тени сомнения». В письме 10-м из третьей тетради есть похожее выражение 一念も疑心なく *итинэн-мо гисин наку* — «не будет и одной мысли сомнения». Этот оборот взят, по-видимому, из «Славословий достойным монахам» («Ко:со: васан», 高僧和讃), написанных Синраном.

№ 198 真宗念仏ききえつつ

一念無疑なるをこそ

稀有最勝人とほめ

正念をうとはさだめたれ

Синсю: нэмбуцу кикиэцуцу

итинэн муги-нару-о косо

кэу сайсэ:нин-то хомэ

сэ:нэн-о уто-ва садамэтарэ

Те, кто способен следовать возгласию Истинной Веры

Единым помыслом без тени сомнения.

Отмечены как необычайно выдающиеся подвижники [, воспринявшие Закон,]

И определены как получившие Правильное сознание (подчеркнуто мною. — В.К.) (Ко:со: васан 1964: 81).

⁷⁰ 至心帰命す *сэйсин кимэ:-су* — «по-настоящему искренне доверим свою жизнь этому Основному обету». Оборот, заимствованный из сочинения «О:дзэ: райсан» 往生礼讃, написанного Шаньдао.

⁷¹ 臨終 *риндзю*: — «иссякнет жизнь на смертном одре» (досл. «последний момент жизни на смертном одре»).

⁷² もし、そのいのちのびなば、 *моси, соно ноути нобинаба* — «если же жизнь продолжится». Оборот из сочинения «Кудэнсэ:», написанного Какунё.

⁷³ 平生業成 *хэйдзэй го:дзэ:* — «предопределить рождение в Чистой Земле в обычной жизни».

дившейся веры⁷⁴ и сейчас звучат в ушах⁷⁵. Не могу найти слов, чтобы выразить благодарность. Тогда я в порыве благоговения и чрезвычайной благодарности за Основной обет Другой Силы [Будде] Амида-нёрай, положившись на те слова, что готовы были сорваться с губ, написал хоралы⁷⁶ о смысле сказанного:

Именно сознание,
Единожды
Положившееся на Будду [Амида],
Наставит на Путь, ведущий к
Истинному Закону.

Когда,
Погрязнув в пороках,
Обратимся к Нёрай, то
Благодаря силе Закона
Пойдем прямо на Запад.

Когда утвердилось
Сознание в желании
Слушать Закон, то
Только повторяй:
«Наму Амида-буцу» («Славься Будда Амида!»).

У меня вырвалось это невольно из восхищения непревзойденностью единственного Учения Основного обета. Что касается смысла этих трех стихотворений, то в первом говорится о том, что вера найти спасение в Амиде утверждается единым помыслом. В следующем стихотворении раскрывается смысл «благодати быть в числе тех, кто действительно родится в Чистой Земле»⁷⁷ и смысл «всенепременного достижения Нирваны»⁷⁸. В следующем, [третьем, стихотворении] говорится о том, что значит «знать Его милость и выражать благодарность», поскольку получили твердую, как алмаз, приносящую ни с чем не сравнимую радость веру⁷⁹. Хотя это сказано и экспромтом, вполголоса, но так как оно идет от пробужденной веры в Другую Силу, то, думаю, по крайней мере послужит прославлению милости Будды, а также думаю, что люди, которые слушают меня, если у них есть добродетельные дела, накопленные в прошлых жизнях, придут к тому же мнению. Кстати, мне уже идет седьмой десяток лет⁸⁰, и я не отличаюсь особенными

⁷⁴ 決定の信心 *кэцудзё:-но синдзин* — «утвердившейся веры».

⁷⁵ Перекликается в этой части с содержанием 14-го письма из первой тетради.

⁷⁶ 詠歌 *эйка* — буддийские хоралы.

⁷⁷ 入正定聚の益 *ню:сё:дзё:дзю-но яку* — «благодать быть в числе тех, кто действительно родится в Чистой Земле». Фраза заимствована из сочинения Синрана «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кё:гё:синсё:»), 教行信証, из третьей тетради, посвященной вере (信巻 *симмаки*), где Синран перечисляет десять благодатей, которыми вознаграждается еще в этой жизни истинно верующий. Благодать быть в числе тех, кто действительно родится в Чистой Земле, Синран перечисляет последней, десятой.

⁷⁸ 必至滅度 *хисси мэцудо* — «всенепременно достигнет Нирваны».

⁷⁹ 慶喜金剛の信心 *кё:ки конго:-но синдзин* — «твердая, как алмаз, приносящая ни с чем не сравнимую радость вера».оборот заимствован из сочинения Синрана «Сущность „Трактата о единственно-вере“».

⁸⁰ 予すでに七旬のいはいにをよび... *ё судэ-ни ситидзюн-но ёваи-ни оёби...* — «мне уже идет седьмой десяток лет». Иероглиф 旬 *дзюн* имеет значения «декада» (это слово часто встречается у Рэннэ в датировках писем) и «десятилетие». Ситидзюн 七旬 — 70 лет. Но далее идет ...*ни оёби...*, что в современном языке будет означать: 六十歳を過ぎて、第七の旬にはいった *рокудзю:сай-о сугитэ, дайсити-но дзюн-ни хаита* — «перевалило за 60, пошел седьмой десяток лет».

талантами и умом⁸¹, но тогда говорить таким неприличным и неподобающим образом об Учении может показаться нескромным; просто я только из чувства крайней почтительности к единственному пути Основного обета, доверившись кисти, записал эти неумело сочиненные стихи. Прошу тех, кому они попадутся на глаза в будущем, не судить о них строго. Они действительно могут послужить прославлению Закона Будды и вращению колеса Закона⁸². Во всяком случае, здесь нет никакого отклонения от Учения.

С глубоким почтением.

Записал это за короткое время у кухонного очага⁸³ во вторую декаду [12-й луны] на исходе года зимой⁸⁴ в год огня и курицы⁸⁵ [9-го года] девиза правления Буммэй.

Это письмо было подобрано на дороге и возвращено в наш храм⁸⁶ [в Дэгути, где в то время пребывал Рэннэ.] [его учеником Кё:ко:, священнослужителем] храма Буссё:дзи⁸⁷, который по делам в этой местности следовал из Харинокихара⁸⁸ в Кукэндзайкэ⁸⁹.

Буммэй 9-й год, 12-я луна, 2-й день⁹⁰.

Письмо пятое

Итак⁹¹, с периода «средняя древность»⁹² и вплоть до настоящего времени среди

⁸¹ 愚闇無才 *гуан мусай* — досл. «глупый и бездарный». В переводе смягчено. Обычно самоуничижительно говорят о себе. оборот заимствован из литературного произведения «Хэйкэ моногатари» (2-й свиток, где речь идет о Тайра-но Сигэмори 平重盛, 1142–1176).

⁸² 讚仏乗の縁・転法輪の因 *самбуцудзэ:но эн — тэмбо:рин-но ин* — дословно «судьба прославления Закона Будды и причина вращения колеса Закона». оборот заимствован из второго свитка «Собрания хоралов, написанных на японском и китайском языках» («Ва-кан ро:эй-сю:» 和漢朗詠集). Стихотворная антология середины периода Хэйан, ее также называют «Стихотворное собрание дайнагона Сидзё:» («Сидзё: дайнагон ро:эйсю:» 四条大納言朗詠集). Сидзё: дайнагон — это Фудзивара-но Кинто: 藤原公任 (966–1041). Антология состоит из двух свитков, содержит 804 стиха, из них 216 написаны на японском языке в жанре *вака* 和歌 и 588 на китайском.

⁸³ 囲炉裏 *ирори* — кухонный очаг в полу, окружен для безопасности утоптанной глиной и песком, с открытым огнем, дым уходит через крышу на улицу. Такие очаги обязательный элемент в традиционных японских домах.

⁸⁴ 暮冬 *бото:* — «на исходе года зимой». Другими словами, в 12-й календарный месяц по лунному календарю. Зима разбивалась на три временных промежутка: 1) начало зимы, для обозначения которого были в ходу две лексические единицы — 初冬 *сёто:* (букв. «начало зимы») и 孟冬 *мо:то:* («ранняя зима») — 10-й месяц по лунному календарю, 2) 仲冬 *тю:то:* («середина зимы») — 11-й месяц по лунному календарю, 3) 季冬 *кито:* («поздняя зима»), а также 晚冬 *банто:* («конец зимы») и уже приведенное *бото:* — 12-й месяц по лунному календарю.

⁸⁵ 丁酉 *хиното тори* — «год огня и курицы» по 60-летнему циклу знаков зодиака.

⁸⁶ 当山 *то:дзан* — «наш храм», т.е. храм в Дэгути 出口, где находился в то время Рэннэ.

⁸⁷ Речь идет о священнослужителе храма Буссё:дзи 仏照寺, ученике Высокомудрого Рэннэ, по имени Кё:ко: 教光. Сейчас этот храм находится в городе Ибараки 茨城市 в северной части префектуры О:сака 大阪府 (прежде это была территория провинции Сэтцу 摂津国).

⁸⁸ はりの木原 *Харинокихара* — название местности.

⁸⁹ 九間在家 *Кукэндзайкэ* — топоним.

⁹⁰ 5 января 1478 г.

⁹¹ Письмо начинается с вводного слова 夫 *сорэ* — «итак».

⁹² 中古 *тю:ко* — «средняя древность». Во времена Рэннэ «древность» (古 *ко*) было принято делить на три этапа: 1) «древняя древность» (上古 *дзэ:ко*), 2) «средняя древность» (中古 *тю:ко*) и 3) «ближняя древность» — 下古 (точное чтение этого бинома пока установить не удалось, вероятно, читается *гэко*) или 近古 *кинко*. Обычно считают, что «древняя (седая) древность» — это начальный период истории Японии до основания новой столицы Хэйан (ныне Киото). «Средняя древность» совпадает с ныне принятым периодом Хэйан. Итидзё: Канэра 一条兼良 (1402–1481) (его также звали Канзёси, поскольку двойко прочитывались иероглифы, составляющие его имя) в комментариях к «Анналам Японии» («Нихон сёки» 日本書紀) «Нихон сёки сансо» 日本書紀纂疏 писал: «У древности есть три времени: верхнее, среднее, нижнее» (Рэннэ 1978: 278) При этом он имел в виду, что «верхнее» — это наиболее удаленный от него период, а «нижнее» — самый близкий по времени и к нему самому, и к его современнику Рэннэ, т.е. по ныне принятой

людей, которые проповедуют Учение нашего направления, есть, кажется, люди, которые проповедуют, не утруждая себя мыслями о том, есть или нет, помимо всего прочего, у слушателей добрые дела, накопленные в прошлых жизнях. Отныне и впредь принимайте это во внимание. К примеру, когда [вы] читаете священные тексты или когда [вы] кратко говорите о Вратах Закона, [вы] должны, убедившись в состоянии сознания слушающего, разъяснять основные положения Закона⁹³ нашего направления; или когда соберется много народу слушать Закон Будды, то, имея в виду, что среди собравшихся могут находиться люди, не имеющие добродетельных дел, накопленных в прошлых жизнях, [вы] не должны рассуждать так и эдак об истинном в Учении нашего направления. Когда присмотришься, как ведутся проповеди людям в последнее время, [то становится ясно], что нет такого понимания, просто думают, что каким бы ни был человек, но если они будут хорошо проповедовать, то он непременно утвердится в успокоенном сознании нашего направления. [Вы] должны знать: это — большая ошибка. Нужно вести проповеди [Учения] нашего направления, приняв во внимание это обстоятельство. С периода «средняя древность» и вплоть до настоящего времени совершенно не было людей, которые, [стараясь] понять значение этого, проповедовали правильно. Вы должны вести проповеди должным образом, полностью осознав смысл сказанного. Кстати, по заведенному обычаю каждый год, как и в этом году 28-го дня нынешней луны, проводится служба, мы ожидаем прибытия многих людей, которые из чувства благодарности к Основателю [нашего направления] Святому [Синрану] за Его милость с усердием примут участие в службе, произнося возгласие (*нэмбуцу*). Вот уж поистине убедишься в правоте принципа: «Зачерпнув воды из потока, познаешь источник»⁹⁴. В полной мере это относится и к проповедям Святого [Синрана], широко распространившимся по свету. Тем не менее в последние годы [одни] распространяют ложные учения⁹⁵, не проповедовавшие ранее в [школе] нашего направления, и вводят людей в заблуждение; [другие], которых упрекают местные представители военного правительства⁹⁶ и владельцы поместий⁹⁷, сами, кстати, находящиеся в плену греховных представлений, дошли до того, что считают ошибочным представление о истинном в успокоенном сознании нашего направления. Что может быть прискорбнее? Это вызывает только

системе периодизации «нижнее время» — это периоды Камакура и Муромати. Вероятно, Рэннэ придерживался вышеприведенной системы периодизации. Автор признателен научному сотруднику Эрмитажа Е. А. Кию, обратившему мое внимание на то, что это трехчастное деление древности было заимствовано из Китая. В частности, он сделал отсылку к работе М. Е. Кравцовой, где она как раз рассматривает трехчастное деление истории Китая. Профессор Кравцова *шань гу* (яп. *дзэ:ко*) называет «начальной древностью», *чжун гу* (яп. *то:ко*) — «средней древностью», а *ся гу* (яп. *гэ:ко*) — «верхней древностью» (Кравцова 2010: 46).

⁹³ 法義 *хо:ги* — «основные положения Закона», см. также сноску 3.

⁹⁴ *ながれをくんで本源をたづぬ нагарэ-о кундэ хонгэн-о тадзуну* — «зачерпнув воды из потока, познаешь источник». Это выражение восходит к сочинению Чжии 智顛 (яп. Тиги) «Макасикан» 摩訶止観. Какунё в сочинении «Хо:онко:сики» 報恩講式 воспроизводит его. А Рэннэ мог процитировать эту фразу, обратившись либо напрямую к сочинению Чжии, либо к упомянутому сочинению Какунё.

⁹⁵ *ひが法門 хига бо:мон* — «ложные учения». *Хига* написано каной, вероятно, можно заменить кану иероглифом 僻 *хига*. И тогда получится: «неправильные Врата Закона», «искаженные, искривленные Врата Закона Будды», что дает, по всей видимости, право перевести — «ложные учения».

⁹⁶ 地頭 *дзито:* — «представители военного правительства». В то время это уже были больше представители *сюго-даймё* 守護大名, бывших военных губернаторов провинции, становившихся все более независимыми от *сёгуна* и его правительства (*бакуфу*).

⁹⁷ 領主 *рё:сю* — «владельцы поместий», которые постепенно теряли контроль над ними, все большую долю прибавочного продукта от их владений забирали *сюго-даймё:* с помощью *дзито:*. В это время поместная система находилась в стадии распада, придворные и местные аристократы, многие из которых были владельцами *сё:эн* 莊園, не могли противостоять военному сословию на местах.

горечь и ужас. Во всяком случае, во время службы в память Святого, длежащей семь дней и семь ночей⁹⁸, все должны глубоко покаяться⁹⁹, не оставляя в глубине своего сознания собственных ложных представлений, покаяться и исповедоваться перед образом [Святого Синрана] в этом храме [в Ямасина]¹⁰⁰ и говорить об этом все дни и ночи [службы] так, чтобы это дошло до слуха каждого человека. Это, другими словами, будет отвечать комментариям [«Хо:дзисан»]: «Даже те, кто возводил хулу на Закон [Будды], и те, у кого плохое прошлое, если изменят свое сознание, все родятся в Чистой Земле»¹⁰¹, а также соотноситься со смыслом [высказанным в «О:дзэ: райсангэ»]¹⁰²: «Сам утвердился в вере и других привел к вере». Тогда, услышав эти слова раскаяния, действительно отзывчивые люди, подумав: «А ведь это правда!» — точно так же изменят свое греховное сознание, обремененное повседневностью, на добродетельное. Это действительно в полной мере отвечает основному назначению службы в этом месяце в память Святого [Синрана]. Это, другими словами, должно рассматриваться как подношение в знак благодарности за милость Его.

С глубоким почтением.

Буммэй 14-й год, 11-я луна, 21-й день¹⁰³.

Письмо шестое

Итак¹⁰⁴, служба в эту луну¹⁰⁵ в память скончавшегося¹⁰⁶ Основателя [школы нашего направления] Святого [Синрана] проводится как ежегодная унаследованная с древних времен церемония¹⁰⁷. Поэтому последователи из дальних и ближних провинций, горя желанием совершить паломничество и принести подношения в знак искренней благодарности по этому случаю, прибывают к нам. Таким образом, они каждый год на протяжении семи дней и семи ночей ревностно участвуют в службе, произнося возгласения (*нэмбуцу*). Вот почему достигла расцвета истинная и искренняя вера подвижников. Действительно, мы, пожалуй, можем сказать, что пришло

⁹⁸ Время проведения ежегодных поминальных служб, длившихся семь дней и семь ночей, было определено еще Какунё и им закреплено в сочинении «Хо:онко:сики»: с 21-го по 28-й день 11-й луны.

⁹⁹ О покаянии речь также идет в 8-м письме из третьей тетради. Сама процедура покаяния, в которой принимали участие большое количество верующих и священнослужителей, достаточно подробно описана в сочинении «Порядок проведения служб в храме Хонгандзи» («Хонгандзи сахо:но сидай» 本願寺作法之次第). Каждый по очереди произносил глубоко прочувственные признания, и все присутствующие хорошо его слышали. Эта процедура не носила формального характера, и как раз об этом говорит Рэннэ и призывает всех принять в этом участие.

¹⁰⁰ Строительство павильона (Гэйдодо: 御影堂), где собирались поместить скульптурный образ Синрана, было завершено в 8-ю луну 12-го года эры Буммэй (1-й день 8-й луны 12-го года эры Буммэй приходится на 5 сентября 1480 г., а последний, 29-й день — на 3 октября 1480 г.), и в 18-й день 11-й луны (19 декабря 1480 г.) скульптуру перевезли в Ямасина, во вновь отстроенный храм, из О:цу, что на берегу озера Бива, где он находился на протяжении больше десяти лет (письмо № 107, не вошедшее в пять тетрадей) (Инаба 1937: 315–318). На время написания данного письма скульптурный образ основателя школы уже находился в храме Хонгандзи, что в Ямасина.

¹⁰¹ Речь идет о комментариях Шаньдао «Хо:дзисан» 法事讚 (первый свиток).

¹⁰² Автором «О:дзэ: райсангэ» 往生礼讚偈 является Шаньдао.

¹⁰³ 31 декабря 1482 г.

¹⁰⁴ Письмо начинается с вводного слова 抑 *сомосо* — «итак».

¹⁰⁵ 当月 *то:гэцу* — «в эту луну», т.е. в текущий месяц.

¹⁰⁶ 御遷化 *госэнгэ* — «кончина иерарха высокого ранга». Основной смысл, заложенный в иероглифах, — высокочтимый священнослужитель, закончив миссионерскую деятельность в этом мире, продолжит ее, перейдя в другой.

¹⁰⁷ 例年の旧儀 *рэйнэн-но кю:ги* — «ежегодная унаследованная с древних времен церемония»: *рэйнэн* — «каждый год, из года в год, многолетняя практика, многолетние правила»; *кю:ги* — «доставшаяся с давних времен церемония».

время, когда крепнет и становится прочной практика возгашения¹⁰⁸. Однако среди последователей, которые совершают паломничество на протяжении этих семи дней, могут оказаться такие, кто исполняет службу перед изображением [Синрана] совершенно механически, подражая другим. Эти люди должны как можно быстрее опуститься на колени перед образом [Святого], привести сознание в состояние раскаяния, вникнуть в истинный смысл Основного обета и воспринять истинную веру единым помыслом [в Амиду]. В этом случае возгашение «Наму Амида буцу» следует понимать не иначе, как сущность успокоенного сознания подвижника возгашения. Поэтому «наму» означает «доверить жизнь Будде Амида». В конце концов, должны понять, что для таких простых смертных, как мы, не творящих добро и совершающих только грехи, «доверить жизнь Будде Амида»¹⁰⁹ означает положиться на Будду Амида. Сознание [адепта], полагающегося на [Амиду], есть, иными словами, сознание Будды Амида. Он примет живые существа к себе 84 000 лучей великого света и подарит им два вида благодати¹¹⁰: [первая] выйти из круговорота жизни и смерти в Чистую Землю, [вторая] вернуться в круговорот жизни и смерти¹¹¹. Поэтому у веры нет другого понимания, кроме этого. Все включается в [формулу] «Наму Амида буцу». В последнее время находятся люди, которые думают иначе. Среди последователей нашего направления во всех провинциях появилось немало людей¹¹², навязывающих ложные учения, о которых нет никаких упоминаний в священных текстах, определенных Первонаставником¹¹³ [Святым Синраном], и [тем самым] искажают наше Учение; это совершенно недопустимо. Во всяком случае, такие люди обязательно должны принять участие в службе памяти Святого Синрана, длящейся эти семь дней, исправить эти ошибки и основываться [отныне] на правильном Учении.

- Говорят, что люди, которые [якобы] составляют опору Закона Будды¹¹⁴, занимают высокое положение священников¹¹⁵. В их обязанность входит проповедовать Закон Будды, а они ведут разговоры о ложных учениях, которые наставниками никогда не передавались из поколения в поколение. О них начали думать как о глубоко эрудированных людях. И, говорят, они повсюду имеют успех. Этому нет названия!

- Это большая ошибка, сказав, что я совершаю паломничество к святому образу [Синрана] в храм Хонгандзи в Киото¹¹⁶, не считаясь с мнением людей, на трак-

¹⁰⁸ 念仏得堅固 *нэмбуцу току кэнго* — досл. «крепость обретения возгашения (*нэмбуцу*)». Фраза из высказывания 念仏得堅固の時節到来 *нэмбуцу току кэнго-но дзисэцу то:рай* — «пришло время, когда окрепла и стала прочной практика возгашения». По всей видимости, оборот был заимствован из сочинения «Хадзя кэнсё:-сё:» 破邪顯正抄, автором которого является Дзонкаку 存覚 (1290–1373), где, в частности, он писал, что в эпоху Конца Закона будет прочной практика возгашения (*нэмбуцу*).

¹⁰⁹ Эти рассуждения, по-видимому, заимствованы у Шаньдао из его сочинения «Канкё: гэнгибун» 觀經玄義分.

¹¹⁰ 回向 эко: — «два вида благодати», досл. «передача заслуг».

¹¹¹ О двух видах эко: 回向 Рэннэ уже писал достаточно подробно в письме 6-м из третьей тетради.

¹¹² 当流門人 *то:рю: моннин* — «немало людей», досл. «люди Врат [Закона Будды] нашего направления». В письме Рэннэ у слова 門人 указано чтение *моннин*, в современном языке этот бином читается *мондзин* и понимается как синоним *монтэй* 門弟, *монто* 門徒 — «последователь, последователи».

¹¹³ 祖師 *соси* — «Первонаставник».

¹¹⁴ 仏法の棟梁 *буто:-но то:рё:* — «опора/столп Закона Будды». Примечательно, что выбрано именно слово 棟梁 *то:рё:* — «столп», «опора». Обычно этим термином с конца периода Хэйан обозначали глав крупных, влиятельных военных домов, а с периода Камакура так называли зачастую *сёгунов*. Не исключено, что эти священнослужители пользовались большим авторитетом среди местных жителей в провинциях и вели свое происхождение от военных домов.

¹¹⁵ 坊主分 *бо:дзубун* — священнослужители, стоявшие во главе храмов, молельных домов в сельской местности и напрямую не подчинившиеся Рэннэ и храму Хонгандзи. Управлялись они его представителями.

¹¹⁶ 京都本願寺 *Кё:то Хонгандзи* — «храм Хонгандзи в Киото». Название Хонгандзи восходит к началу XIV в., когда иерархом школы был Какунё. Его усилиями мавзолей Синрана получил более высокий ранг «храма Основного Обета [Будды Амида] — Хонгандзи».

тах¹¹⁷, проселочных дорогах¹¹⁸, или же на заставах¹¹⁹, переправах¹²⁰, без тени робости открыто вещать о Законе Будды.

• Даже если вас спросят: «Ты¹²¹ в какой Закон Будды веришь?» — не должны прямо отвечать: «Я подвижник возглашения нашей школы». Просто ответьте: «Ни к какой школе я не принадлежу, но только с почтением отношусь к [практике] возглашения». И это будет соответствовать тому, чему учил Святой нашего направления: последователь Закона Будды не должен выделяться среди людей. Поэтому хорошенько осознайте смысл сказанного. Не демонстрируйте вонне свою принадлежность к школе, следуйте правильному Учению нашего направления. В этой связи ни по одному из пунктов не должны вступать в противоречие с правилами, установленными общиной¹²² во время служб в память Святого Синрана за последние два-три года. Если же, паче чаяния, кто-то нарушит его, то он не сможет отныне и впредь пребывать последователем Святого [Синрана] Основателя школы нашего направления.

С глубоким почтением.

Буммэй 15-й год, 11-я луна, [...] день¹²³.

Письмо седьмое

Итак¹²⁴, служба в память Основателя школы в этом месяце проводится на протяжении семи дней как давно установившаяся церемония в череде многих лет, и сейчас [мы] не отступаем от этой [традиции]. И на этот раз последователи¹²⁵ из всех провинций пришли с искренним желанием выразить свою признательность в виде подношений¹²⁶ и провести основную практику возглашения Имени [Будды Амида]. Действительно, это — добродетель единственной практики поклонения исключительно [Будде] Мида, благодаря которой рождение в Чистой Земле и предопределяется¹²⁷. Однако среди паломников из всех провинций, думается, чрезвычайно мало людей, которые обладают одинаковым¹²⁸ успокоенным сознанием¹²⁹. Это по-

¹¹⁷ 大道 дайдо: — «тракты».

¹¹⁸ 大路 о:дзи — «проселочные дороги».

¹¹⁹ 関 сэки — «заставы».

¹²⁰ 渡 ватари — «переправы».

¹²¹ 我身 вагами — синоним おまえ омаэ «ты».

¹²² 衆中 сю:то: — досл. «собрание с большим количеством людей», но далее идет речь об установлении школы, т.е. об общине.

¹²³ Какой по счету день Рэннэ не написал. 1-й день 11-й луны 15-го года эры Буммэй приходится на 30 ноября 1483 г., последний, 30-й день этой луны — на 29 декабря 1483 г.

¹²⁴ Письмо начинается с вводного слова 抑 сомосомо — «итак».

¹²⁵ 門葉 монъё: — досл. «листья Врат Закона», т.е. люди одной буддийской школы, в данном случае последователи школы «Истинной веры Чистой земли».

¹²⁶ 懇志 конси — «подношения храму в знак признательности».

¹²⁷ 専修専念決定往生の徳 сэндзю сэннэн кэюдзэ:-но току — «добродетель единственной практики поклонения исключительно [Будде] Мида, благодаря которой рождение в Чистой Земле и предопределяется». Подобные высказывания можно обнаружить и у Шаньдао в сочинении «Канкэ: сандзэнги» 觀經散 善義, и у Дзонкаку в сочинении «Дзэ:до синъё:сё:» 淨土真要鈔.

¹²⁸ Бином 一味 итими переведен как «одинаковое [сознание]». Однако этот термин требует более подробного разъяснения. Итими применяется при желании подчеркнуть, что определенная группа людей ради достижения общей цели готова придерживаться *одного общего мнения и одинаковых правил*. Так, перед выступлением, к примеру, против кого-то из представителей светской власти, при принесении клятвы верности соратникам перед божествами и буддами все присутствующие пьют *священную воду (итими синсуй 一味神水)* (подробнее см.: Климов 2001: 75–79). В буддизме, в частности в школе «Истинной веры Чистой Земли», это слово означает полное, абсолютное равенство перед Буддой Амида и обязанность придерживаться абсолютно единого Учения, несмотря на разнообразие толкований его в разных местах и разными священнослужителями. Итими подразумевает монолитное единство людей, связанных, в данном случае, единым Учением.

тому, что они искренне не стремятся к Закону Будды, а только подражают другим или же, приличия ради, внешне придерживаются [общепринятых принципов] человеколюбия и справедливости. Это действительно прискорбно. Но могут ли они задуматься о пределах безверия¹³⁰, если еще не утвердились в успокоенном сознании и даже не собираются поделиться своими сомнениями [относительно веры]. Поэтому совершенно бессмысленно были затрачены огромные усилия, чтобы преодолеть долгий путь в десятки тысяч *ри* и прибыть в столицу¹³¹. Как это, должно быть, прискорбно. Тем не менее если эти люди не накопили добрых дел в прошлых жизнях, то, должен сказать, невозможно им помочь.

- Кажется, в последние годы Закон Будды достиг процветания, но [я] слышал, что на самом деле как раз люди, стоящие во главе сельских храмов¹³², совершенно не склонны обсуждать вопросы веры. Крайне прискорбно.

- Хотя простые верующие из низших слоев общества¹³³ жаждут услышать истинные положения веры в Другую Силу, до моего слуха дошло, что это [только] вызывает раздражение¹³⁴ у священнослужителей [сельских храмов]. Этому нет названия!

- Все паломники, пришедшие сюда из своих деревень, должны понять, что совершенно недопустимо обсуждать без всякого стеснения Закон Будды с посторонними людьми, будь то на большом тракте или узкой проселочной дороге, на заставах¹³⁵ или судах. Категорически запрещается!

- Когда кто-нибудь спросит у подвижника возгласения нашего направления: «К какой школе принадлежишь?» — то [он] не должен прямо отвечать: «Я подвижник возгласения нашей школы». Просто должен ответить: «Я подвижник возгласения и ни к какой школе не отношусь». То есть, как наставлял наш Святой [Синран], [он] должен вести себя так, чтобы никто не понял, что он последователь Закона Будды. Хорошо осознав сущность сказанного, не должны внешне¹³⁶ показывать [свою принадлежность к нашей школе]. И это как раз и есть правильно понятое поведение подвижника возгласения нашей школы.

- Даже если уверен, что хорошо понял¹³⁷ основы Закона Будды, подслушав [некие объяснения] через закрытые ставни *сёдзи* или через тонкие стены здания, снова и снова не поленись спросить о сущности [услышанного], и утвердишься в вере. А если положишься на собственное сознание, как оно понимает, то обязательно и всенепременно¹³⁸ ошибешься. В последнее время, говорят, очень много тому примеров.

- Если обрел веру¹³⁹, то много раз снова и снова, спрашивая у других о ее сущности, достигнешь успокоенного сознания Другой Силы. Если же послушаешь [проповедь] один раз¹⁴⁰ и обо всем сразу, то обязательно ошибешься.

[Подвижник] должен хорошенько усвоить смысл вышеприведенных шести пунктов. Хотя в последние годы все слушают [проповеди] о Законе Будды, но только один

¹²⁹ 安心 *андзин* — «успокоенное сознание».

¹³⁰ 不信 *фусин* — «безверие».

¹³¹ 上洛 *дзё:раку* — «прибытие в столицу» (в Киото).

¹³² 坊主分 *бо:дзубун* — священнослужители сельских храмов, подчиненных через представителей Рэннё храму Хонгандзи. Очень часто во многих письмах Рэннё обрушивается с критикой в их адрес.

¹³³ 寸忽すゑ *суэдзуэ* — здесь: «низы общества».

¹³⁴ 腹立 *фукурю*: — «раздражение, гнев».

¹³⁵ 関屋 *сэкия* — «заставы».

¹³⁶ 気色 *кисоку/кисёку* — «внешний вид, выражение лица».

¹³⁷ 領解す *рё:гэ:су* — «хорошо понять, усвоить».

¹³⁸ かならず、かならず *канарадзу, канарадзу* — два раза повторяется одно и то же слово, но, чтобы не повторять одно слово, это высказывание переведено: «обязательно и всенепременно».

¹³⁹ 信心 *синдзин* — «вера» (досл. «верующее сознание»).

¹⁴⁰ 一往 *итио*: — «один раз». В современном языке соотносится со словом 一度 *итидо* — «один раз».

раз и обо всем сразу, поэтому-то никто и не утвердился по-настоящему в вере, поэтому-то и успокоенное сознание не в полной мере достигается¹⁴¹.

С глубоким почтением.
Буммэй 16-й год, 11-я луна, 21-й день¹⁴².

Литература

- Игнатович 1998 — *Игнатович А.Н.* Буддийская философия периода Хэйан // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Янус-К, 1998. С. 96–195.
- Климов 2001 — *Климов В.Ю.* Письменная присяга в средневековой Японии // Кюнеровские чтения (1998–2000). Краткое содержание докладов. СПб., 2001. С. 75–79.
- Кравцова 2010 — *Кравцова М.Е.* К проблеме средневековья в Китае // *Verbum*. Вып. 12. Диспозиция Средневековья в истории мировой культуры. Альманах / Под ред. О.Э. Душина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2010. С. 45–57.
- Ку:кай 2005 — *Ку:кай* (Ко:бо:-дайси). Три учения указывают и направляют (Санго: сиики) / Пер. со старояп., коммент. и исследование Н.Н. Трубниковой. М.: Изд-во Савина С.А., 2005.
- Синран 1998 — *Синран*. Сущность «Трактата об истинно-почитаемом как средстве постижения сути бытия» / Пер. и коммент. А.А. Михалева // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: Изд-во Янус-К, 1998. С. 362–378.
- Сутра созерцания 2000 — Сутра созерцания Будды Амитаюса / Пер. Поповцева // Избранные сутры китайского буддизма. СПб.: Наука, 2000. С. 221–292.
- Инаба 1937 — *Инаба Масамару* 稲葉昌丸. Рэннэ: сё:нин ибун 蓮如上人遺 (Письменное наследие Высокомудрого Рэннэ). Киото: Хо:дзо:кан 文法藏館, 1937.
- Катаока 1996 — *Катаока Рё:* 片岡了. Рэннэ сё:нин «о-фуми»-но бунсё: — бунсё:си-но кантэн-кара 蓮如上人「御文」の文章～文章史の観点から～ (Стиль написания «писем» Высокомудрого Рэннэ — с точки зрения истории письменного слога) // Рэннэ-но тайкэй. Дайникан. Рэннэ-но кё:гаку 蓮如体系第二卷蓮如の教学 (Серия «Рэннэ». Т. 2. Распространение доктрины школы иерархом Рэннэ / Под ред. Какэхаси Дзицуэн 梯實圓, Набата Такаси 名畑崇, Минэгиси Сумио 峰岸純夫. Киото: Хо:дзо:кан 法藏館, 1996. С. 337–358.
- Кондзяку 1959 — Кондзяку моногатари сю: 今昔物語集 (Сборник повестей о ныне уже минувшем). Т. 1 // Нихон котэн бунгаку тайкэй 日本古典文学大系 (Серия «Японская классическая литература»). Т. 22. Токио: Иванами сётэн 岩波書店, 1959.
- Ко:со: васан 1964 — Ко:со: васан 高僧和讃 (Славословия достойным монахам). Синрансю: — Нитирэнсю: 親鸞集・日蓮宗 (Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэнсю) / Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синьити 新間進一 // Нихон котэн бунгаку тайкэй 日本古典文学大系 (Серия «Японская классическая литература»). Т. 82. Токио: Иванами сётэн 岩波書店, 1964. С. 67–112.
- Матто:сё: 1964 — Матто:сё: 末燈鈔 (Светильник для последних времен). Синрансю: — Нитирэнсю: 親鸞集・日蓮集 [Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэнсю] / Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма Синьити 新間進一 // Нихон котэн бунгаку тайкэй 日本古典文学大系 (Серия «Японская классическая литература»). Т. 82. Токио: Иванами сётэн 岩波書店, 1964. С. 115–151.
- Рэннэ 1978 — *Рэннэ* 蓮如. О-фуми 御ふみ (Послания) / Сост. Идзумодзи Осаму 出雲路修 // То:ё: бунко 東洋文庫 (Библиотека Востока). Т. 345. Токио: Хэйбонся 平凡社, 1978.
- Сё:дзо:мацу 1964 — Сё:дзо:мацу дзё:до васан 正像末浄土和讃 (Славословия Чистой Земле по эпохам Истинного Закона, Подобия Закона и Конца Закона). Синран-сю: — Нитирэн-сю: 親鸞集・日蓮宗 (Собрание [сочинений] Синрана. Собрание [сочинений] Нитирэнсю) / Подг. изд. Набата О:дзюн 名畑應順, Тая Райсюн 多屋頼俊, Кабутоки Сё:ко: 兜木正亨, Симма

¹⁴¹ うとうとし *утоутоси* — «небрежный, невнимательный, безучастный». То есть успокоенное сознание не в полной мере достигается.

¹⁴² 9 декабря 1484 г.

- Синъити 新聞進一 // Нихон котэн бунгаку тайкэй 日本古典文学大系 (Серия «Японская классическая литература»). Т. 82. Токио: Иванами сэтэн 岩波書店, 1964. С. 89–112.
- Токуси 1922 — Токуси Ю:сё: 禿氏祐祥 (сост.). Рэннё сё:нин о-фуми дзэнсю: 蓮如上人御文全集 (Полное собрание писем Высокомудрого Рэннё). Токио; Киото: Бункэн сёин дзо:хан 文献書院蔵版, 1922. С. 63–86.
- Хосокава 1995 — Хосокава Гё:син 細川行信. Кайсэцу. Рэннё сё:нин-то о-фуми 解説. 蓮如上人と御文 (Комментарий. Высокомудрый Рэннё и его послания) // Хосокава Гё:син 細川行信, Мураками Мунэхиро 村上宗博, Адачи Юкико 足立幸子. Гэндай-но сэйтэн. Рэннё годзё: о-фуми 現代の聖典. 蓮如五帖御文 (Священные тексты. Послания Рэннё в пяти тетрадах). Киото: Хо:дзо:кан 法蔵館, 1995. С. 305–329.
- Rogers 1991 — Rogers M.L., Rogers A.T. Rennyu. The Second Founder of Shin Buddhism. Berkley, California: Asian Humanities Press. P. 217–240.

References

- Hosokawa Gyoshin 細川行信. “Kaisetsu. Rennyu shonin-to o-fumi 解説. 蓮如上人と御文” [Commentary. Master Rennyu and His Letters]. In: Hosokawa Gyoshin 細川行信, Murakami Munehiro 村上宗博, Adachi Yukiko 足立幸子. *Gendai-no seiten. Rennyu gojo o-fumi 現代の聖典. 蓮如五帖御文* [Holy Scriptures. Master Rennyu's Letters in five fascicles]. Kyoto: Hozokan 法蔵館, 1995, pp. 305 – 329 (in Japanese).
- Ignatovich A.N. “Buddiiskaia filosofiiia perioda Heian” [The Buddhist philosophy of Heian period]. In: *Buddiiskaya filosofiiia v srednevekovoi Iaponii* [The Buddhist philosophy in Medieval Japan]. Moscow: Ianus-K, 1998, pp. 96–195 (in Russian).
- Inaba Masamaru 稲葉昌丸. *Rennyu shonin ibun 蓮如上人遺* [The letters of Master Rennyu]. Kyoto: Hozokan 文法蔵館, 1937 (in Japanese).
- Kataoka Ryo 片岡了. “Rennyu shonin "o-fumi"-no bunsho — bunshoshi-no kanten-kara 蓮如上人「御文」の文章～文章史の観点から～” [The writing style of Rennyu's "letters" — viewed in the history of belles-lettres]. In: *Rennyu taikai 蓮如体系* [Multi-volume compendia of Rennyu], vol. 2. *Rennyu-no kyogaku 蓮如の教学* [The teachings of Rennyu]. Kakehashi Jitsuen 梯實圓, Nabata Takashi 名畑崇, Minegishi Sumio 峰岸純夫 kanshu 監修 [Under the supervision of Kakehashi Jitsuen, Nabata Takashi, Minegishi Sumio]. Kyoto: Hozokan 法蔵館, 1996, pp. 337–358 (in Japanese).
- Klimov V.Iu. “Pis'mennaia prisiaga v srednevekovoi Iaponii” [Written oath in the Medieval Japan]. In: *Kiuneroskie chtenia* (1998–2000). *Kratkoe sodержanie dokladov* [Annual conference in the memory of Kiuner. Brief contents of theses]. St. Petersburg, 2001, pp. 75–79 (in Russian).
- “Konjaku monogatari shu” 今昔物語集 [Tales of Times Now Past], vol. 1. In: *Nihon koten bungaku taikai 日本古典文学大系* [Multi-volume compendia of Japanese classical Literature], vol. 22. Tokyo: Iwanami shoten 岩波書店, 1959 (in Japanese).
- “Koso wasan” 高僧和讃 [Hymns on the [Pure Land] masters]. “Shinranshu–Nichirensu” 親鸞集・日蓮集 [Collection of Shinran's works, Collection of Nichiren's works]. In: *Nihon koten bungaku taikai 日本古典文学大系* [Multi-volume compendia of Japanese classical Literature], vol. 82. Nabata Ojun 名畑應順, Taya Raishun 多屋頼俊, Kabutoki Shoko 兜木正亨, Shimma Shin'ichi 新聞進一 kanshu 監修 [Under the supervision of Nabata Ojun, Taya Raishun, Kabutoki Shoko, Shimma Shin'ichi]. Tokyo: Iwanami shoten 岩波書店, 1964, pp. 67–112 (in Japanese).
- Kravtsova M.E. “K probleme srednevekov'ia v Kitae” [Concerning the problem of the Medieval period in Chinese History]. *Verbum. Vyp. 12. Dispozitsiia Srednevekov'ia v istorii mirovoi kul'tury. Al'manah*. Pod redaktsiei O.E. Dushina [Verbum. 12th volume. Medieval's Disposition in the History of World Culture. Almanac. Under the supervision of Mr. O.E. Dushin]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Press, 2010, pp. 45–57 (in Russian).
- Ku:kai (Ko:bo:-daishi). *Tri ucheniia ukazyvaiut i napravliaiut (Sango: shiki)*. [Principles of the Three Teachings]. Perevod so staroiaponskogo, kommentarii i issledovanie N.N. Trubnikovoi [Transl., comment. and research by N.N. Trubnikova]. Moscow: Savin S.A. Press, 2005 (in Russian).
- “Mattosho” 末燈鈔 [Lamp for the last age]. Shinranshu-Nichirensu 親鸞集・日蓮集 [Collection of Shinran's works, Collection of Nichiren's works]. In: *Nihon koten bungaku taikai 日本古典文学大系*

- 学大系 [Multi-volume compendia of Japanese classical Literature], vol. 82. Nabata Ojun 名畑應順, Taya Raishun 多屋頼俊, Kabutoki Shoko 兜木正亨, Shimma Shin'ichi kanshu 新聞進一監修 [Under the supervision of Nabata Ojun, Taya Raishun, Kabutoki Shoko, Shimma Shin'ichi]. Tokyo: Iwanami shoten 岩波書店, 1964, pp. 115–151 (in Japanese).
- Rennyō 蓮如. *Ofumi* 御ふみ [The Letters]. *Toyo bunko* 東洋文庫 [Oriental library], vol. 345. Izumoji Osamu kanshu 出雲路修監修 [Under the supervision of Izumoji Osamu]. Tokyo: Heibonsha 平凡社, 1978 (in Japanese).
- Shinran. “Sushchnost” "Traktata ob istinno-pochetaemom kak sredstve postizheniia suti bytiia" [Notes on Essentials of faith alone]. Pervod i komentarii A.A. Mikhaleva [Transl. and comment. by A.A. Mikhalev]. In: *Buddiiskya filosofiiia v srednevekovoi Iaponii* [The Buddhist philosophy in Medieval Japan]. Moscow: Ianus-K, 1998, pp. 362–378 (in Russian).
- “Shozomatsu jodo wasan” 正像末浄土和讃 [Hymns on the true, semblance, and last ages]. Shinranshu-Nichirensu 親鸞集・日蓮集 [Collection of Shinran's works. Collection of Nichiren's works]. In: *Nihon koten bungaku taikai* 日本古典文学大系 [Multi-volume compendia of Japanese classical Literature], vol. 82. Nabata Ojun 名畑應順, Taya Raishun 多屋頼俊, Kabutoki Shoko 兜木正亨, Shimma Shin'ichi kanshu 新聞進一監修 [Under the supervision of Nabata Ojun, Taya Raishun, Kabutoki Shoko kanshu, Shimma Shin'ichi]. Tokyo: Iwanami shoten 岩波書店, 1964, pp. 89–112 (in Japanese).
- “Sutra sozertsaniia Buddy Amitaiusa” [Sutra of contemplation on the Buddha of immeasurable life] / Per. Popovtseva. In: *Izbrannye sutry kitaiiskogo buddizma* [Selected sutras of Chinese Buddhism]. St. Petersburg: Nauka, 2000, pp. 221–292 (in Russian).
- Tokushi Yusho 禿氏祐祥 (compiler). Rennyō shonin o-fumi zenshu 蓮如上人御文全集 [The Full Collection of Master Rennyō's Letters]. Tokyo; Kyoto: Bunken shoin zohan 文献書院蔵版, 1922, pp. 63–86 (in Japanese).
- Rogers, Minor L., Rogers Ann T. Rennyō. *The second founder of Shin Buddhism*. Berkley, California: Asian Humanities Press, pp. 217–240 (in English).

Master Rennyō's Letters (Fascicle Four, 1st-7th Letters)

Preface, Translation from Japanese, Commentary by V.Yu. Klimov

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, volume 27, no. 4, pp. 24–42)

Received 25.08.2016.

Vadim Yu. Klimov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, Dvortsovaya naberezhnaya 18, St. Petersburg, 191186, Russian Federation.

Rennyō's Letters to be known in tradition of the temple *Higashi Honganji* as *ofumi* and in tradition of the *Nishi Honganji* as *gobunsho* became a canonical text for the followers of *Jodo shinshu* school. Rennyō's successors selected 80 from more than 200 letters in five-fascicle collection to be named by the followers of *Higashi Honganji* as *jonai ofumi*, and the followers of *Nishi Honganji* as *jonai gobunsho*. The fourth Fascicle consists of fifteen letters. The publication contains translation of the first seven letters arranged chronologically between 22 January 1477 and 9 December 1484. Rennyō's Letters may be considered as an instrument to convey the substance of Shinran's teaching in language familiar to ordinary people in late medieval Japan. The seven Letters from the fourth fascicle compilation have been now translated into Russian and published at the first time. The main goal of the translator was to present Ronny's words accurately and clearly as possible.

Key words: Ronny, Ronny's Letters, Buddhist school “Jodo Shinshu”, Shinran, Kakunyo, Zonkaku, temple Honganji, follows of “Jodo shinshu”.

About the author:

Vadim Yu. Klimov, Cand. Sci. (History), Senior Researcher of the Department of Far Eastern Studies, IOM RAS (klimovvadim26@gmail.com).

Китайские верительные документы периода Тан и их правозащита

В.М. Рыбаков

Институт восточных рукописей РАН

Чем сложнее и многочисленнее аппарат государственного управления, тем больше он нуждается в официальных документах, удостоверяющих личность государственного служащего и подтверждающих его полномочия. Развитая бюрократия традиционного Китая породила сложную и достаточно эффективную систему подобного рода. Верительные документы выдавались как для исполнения конкретных поручений, так и на долгий срок. Они могли обозначать обязанность исполнить некое разовое поручение, а могли служить постоянными удостоверениями личности. Они подразделялись на несколько уровней по степени важности предоставляемых ими полномочий. Множество правовых норм обеспечивали надлежащее пользование разнообразными верительными документами. Суровые уголовные законы, в свою очередь, защищали эти документы от несанкционированного использования. Те, кому выдавались верительные документы, обязаны были по исполнению поручения немедленно возвращать их в аппарат центрального правительства. Подделка таких документов каралась максимально жестко, вплоть до смертной казни.

Ключевые слова: традиционный Китай, государство и право, чиновничество, административное право, уголовное право, верификационные документы.

Статья поступила в редакцию 20.06.2016.

Рыбаков Вячеслав Михайлович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (ouyangtsev@mail.ru).

© Рыбаков В.М., 2016

Бирки

Внутри любой сложной, динамичной, многочисленной бюрократии, где редко кто кого знает лично (а если и знает, то это вряд ли что значит в плане деловом), остро стоит проблема идентификации личности и верификации ее полномочий. Все цивилизации мира раньше или позже доходили до идеи личных удостоверений, трудно поддающихся разрушению или подделке.

Но мало удостоверить саму личность. Надо точно определить и удостоверить ее полномочия, специфические именно для данного момента. Ведь кого-то могли уполномочить на одно, а он занялся бы, исходя из своих соображений, чем-то совсем другим.

Функциональная и статусная классификация верительных бирок, обобщенно называвшихся в период правления династии Тан *фу* 符 и *цзе* 節, а также часто называемых *хэфу* 合符 — «составными бирками», дана в «Тан лю дянь» (Тан лю дянь, цз. 8, разд. *фубаолан*) и в «Синь Тан шу» (Синь Тан шу 1975: 525–527). Верительным биркам посвящена капитальная работа де Ротура «Les Insignes en deux parties...» (Rotours 1952: 1–148). Фрагментарные описания верительных бирок и правил их использова-

ния встречаются в сборнике сохранившихся общеобязательных установлений (*лин* 令), составленном Ниидой Нобору.

Например:

Для наследника престола выдаются яшмовые бирки [в форме] рыбы. Левых [частей] две, правая [часть] одна. Правая [поступает] во внутренние [покои], правую [надлежит иметь] при себе (*ю чжэ цзай нэй ю чжэ суйшэнь* 右者 在內 右者隨身) (Ниидо Нобору 1964: 585)¹.

Или:

Когда выдаются верительные бирки [в форме] рыбы, [которые надлежит иметь] при себе (*сушэйнь юйфу* 隨身魚符), то для *ванов* крови (*цинъван* 親王) они делаются из золота, а для прочих [чиновников] — из меди (Там же: 586).

Более развернутое и связанное описание бирок *суйшэнь*, т.е., фактически, удостоверений личности, можно найти в «Тан лю дянь».

Когда государство отправляет великих посланцев (*да ши* 大使)², то выдает и забирает [обратно] бирки *фу* и *цзе*, у которых разделены левые и правые [части]. Левые хранятся [в центральном аппарате], правые распределяются [по местным учреждениям]... Первые [бирки] называются медными бирками [в форме] рыбы (*тун юйфу* 銅魚符), с их помощью поднимают войска и сменяют [провинциальных] начальников... Вторые [бирки] называются бирками на перемену почтовых (*чжуаньфу* 傳符), с их помощью предоставляется [возможность пользоваться] почтовыми [коммуникациями] и распространять Указы и повеления (*чжи мин* 制命)... Третьи [бирки] называются бирками [в форме] рыбы, которые [надлежит иметь] при себе... *Ваны* крови (*цинъван* 親王), а также все, кто имеет почетные должности (*саньгуань* 散官) 2-го ранга и выше, столичные гражданские и военные чиновники, имеющие служебные должности (*чжишигуань* 職事官) 5-го ранга и выше, общие предводители (*дуду* 都督), начальники округов (*цыши* 刺史), главные администраторы (*чжанши* 長史) и ведающие военными делами (*сыма* 司馬) великих дудуфатов (*да дудуфу* 大都督府), все общие покровители (*дужу* 都護) и товарищи общих покровителей (*фу дужу* 副都護) получают бирки [в форме] рыбы, которые [надлежит иметь] при себе... О бирках [в форме] рыбы, которые [надлежит иметь] при себе, установлено (*чжи* 制): левых [половин] две, правых одна, у наследника престола — из яшмы, у *ванов* крови — из золота, у обычных чиновников — из меди... Их носят на поясе... На бирке [в форме] рыбы, которую [надлежит иметь] при себе, всегда обозначены [служебное] положение, фамилия и имя. Если должность имеет лишь одну штатную [единицу], фамилию и имя писать не нужно. Если название должности одинаково с названием учреждения, тогда, хотя бы и была одна штатная [единица], фамилию и имя писать нужно. [Когда на бирке, которую надлежит иметь] при себе, написаны фамилия и имя, ее всегда носят в чехле (*дай чэн* 袋盛). Этот чехол [у тех, кто имеет] 3-й ранг или выше, украшен золотом, [у тех, кто имеет] 5-й ранг или выше, украшен серебром (Тан лю дянь, цз. 8, разд. *фубаолан*)...

¹ Упоминание внутренних покоев в связи с хранением верительных бирок указывает на службу одеяний (*шанфуцзюй* 尚服局), входившую в Надзор Внутреннего служения (*нэйшишэнь* 內侍省) (см.: Рыбаков 2009: 247, 273, 286). По поводу повтора «правая» и снова «правая» можно предположить, что в тексте источника допущена ошибка. Судя по следующему установлению, во внутренние покои передавались две левые части бирки, а личным удостоверением являлась правая. Ее и надлежало иметь при себе.

² Под великими посланцами в первую очередь имеются в виду наместники — такие, как знаменитые *цзедуши* 節度使, *цайфан* 採訪處置使 и др. (Рыбаков 2009: 434–445).

И в тексте танского уголовного кодекса «Тан люй шу и» нередко цитируются основные положения инструкций обращения с бирками.

Например:

На всех водных и сухопутных заставах по обе стороны есть ворота, [свободный проход через которые] запрещен. Передвигающиеся люди, приезжающие или уезжающие, всегда имеют общественный документ (*гунвэнь* 公文). Имеется в виду, что едущие на почтовых гонцы (*иши* 驛使) предъявляют бирки или удостоверения (*фу цюань* 符卷), перевозящие [грузы получают возможность прохода] на основании транспортного направления (*диде* 遞牒), рекрутированные для службы в армии или пограничных войсках, [а также на общественные работы] совершеннолетние [тяглые] имеют общий список состава (*цзунли* 總歷). Остальные... испрашивают и получают подорожные (*госо* 過所) и [по ним] проходят [через заставы] (Тан люй 1936–1939: ст. 82; Уголовные установления Тан 1999: 339).

Или:

...Тем, кому предоставлена [возможность] ехать на почтовых, выдается медная верительная бирка на перемену почтовых (*чжуаньфу* 傳符) [в форме] дракона. Там, где не имеется верительных бирок на перемену почтовых, выдаются бумажные удостоверения (*чжюань* 紙卷). Соразмерно срочности дела, на верительных бирках или дщицах (*фу ци* 符契) проставляется число почтовых станций. По этому числу [определяется] время, отведенное на [путь] (Тан люй 1936–1939: ст. 123; Уголовные установления Тан 2001: 67; Нида Нобору 1964: 579).

Или:

...[Выдача] бирок *фу* и *це* для использования всегда производится из Привратного надзора (*мэньсяшэн* 門下省)... Если возникает дело, которое нужно сделать или в котором нужно разобраться человеку с верительной биркой *фу*, всегда подается доклад и выдается левая [часть] бирки, с тем чтобы ее можно было составить с правой [частью]. По месту [назначения] принимают к исполнению [полученные посланцем распоряжения] (*чэньюн* 承用), а когда дело завершается, посланец возвращает левую [часть] бирки обратно (Тан люй 1936–1939: ст. 131; Уголовные установления Тан 2001: 77; Нида Нобору 1964: 584).

Или:

Согласно общеобязательным установлениям, для посылки войск от десяти бойцов и более всегда необходимы документ с Высочайшим распоряжением и медная [бирка в форме] рыбы (*тун юй чиюу* 銅魚敕書), при сверке составляемая воедино. Только если [части ее] сошлись, войска приводятся в движение (Тан люй 1936–1939: ст. 224; Уголовные установления Тан 2001: 241; Нида Нобору 1964: 371).

Бирки были разнообразны и по форме и материалу, и по обозначавшимся ими прерогативам. Например:

...Когда надо открыть ворота Дворцового комплекса или [территории какого-либо] дворца в неурочное время, всегда необходимо [проверить] соответствие [частей] бирки [в форме] рыбы, составив их, и только затем открывать... Если полагается взимать налоги и повинности или осуществить набор [войск] и их приведение в движение, всегда разом издается Высочайшее распоряжение и выдается медная верительная бирка [в форме] рыбы... Если снимают, назначают или заменяют крупного чиновника округа либо дружины ополчения, или же отряжают [кого-либо] для поимки и заключения под стражу, также исполь-

зуют такие верительные бирки (Тан люй 1936–1939: ст. 364; Уголовные постановления Тан 2005: 310).

Процитированные предписания, не говоря уж обо всем их комплексе, представленном в «Тан люй шу и», впечатляюще рисуют картину многоуровневой, выверенной бюрократической машинерии, связанной с проблемой проецирования и верификации полномочий.

Понятно, что для функционирования администрации империи она была предельно важна. И, следовательно, предельно недопустимы были любые вмешательства в ее закономерное функционирование, любые ее искажения и сбои, тем более, если их причинами были злонамеренные действия и преступные намерения.

Выдача и возврат

Наиболее жестко регламентировался оборот максимально существенных бирок, таких, как, например, те, что удостоверяли полномочия на мобилизацию и перемещение войск. К ним приравнивались и деревянные дщицы, обозначавшие аналогичные полномочия. Некоторые иные верительные документы имели такую же, некоторые — менее сильную правозащиту, но оборот их подчинялся аналогичным правилам.

Кодекс гласит:

Тот, кому полагалось предоставить верительную бирку на приведение войск в движение, а он ее не предоставил, или полагалось отослать верительную бирку на приведение войск в движение, а он ее не отослал, либо отослал с нарушением внутриведомственных установлений, а также тот, кто приступил к делу, не составив верительной бирки (*бу и фу хэ* 不以符合), либо, если верительная бирка не составила (*фу бу хэ* 不符合), не уведомил срочно [вышестоящие инстанции] (*бу су и вэнь* 不速以聞) — все наказываются двумя годами каторги (Тан люй 1936–1939: ст. 226; Уголовные постановления Тан 2001: 246).

В первом случае, очевидно, имеется в виду личная передача левой части бирки от ответственных за ее хранение столичных чиновников тому, кого император уполномочил на проведение боевой операции. Во втором — отсылка из центрального аппарата правых частей бирок на места, чтобы приехавшему с левой частью бирки уполномоченному было с чем сличить свое удостоверение. Частным случаем такой ситуации, возможно, могла быть и отправка левой части бирки тому из местных начальников, кому предстояло возглавить мобилизацию. В третьем — не вполне понятное для нас нарушение порядка выдачи бирок, которое, по всей видимости, могло привести к серьезной путанице в очередности их использования и к возникновению подозрений о то ли пропаже каких-то из них, то ли подлоге³. В четвертом и пятом случаях — два типа халатности, проявленной регулярным местным начальством по прибытии чиновника, уполномоченного провести мобилизацию или некую иную ответственную акцию, к месту назначения. Либо те признали его полномочия и начали оказывать ему все подразумеваемое этими полномочиями содействие, не удостоверившись в том, что обе части бирки совпали, либо, обнаружив, что эти части не сов-

³ В качестве примеров данных нарушений приводятся следующие: «В день, когда [биркой] надлежит воспользоваться, начинают с первой, а затем, если есть еще дела, следующие необходимо выдавать для использования по порядку. Когда [выданы] все, вновь переходят к начальной... Когда полагается предоставить верительную бирку [в форме] рыбы (*юйфу* 魚符) или верительную бирку на перемену почтовых (*чжуаньфу* 傳符), ими всегда распоряжается начальник. Если начальника нет, ими распоряжается следующий по уровню чиновник».

пали и, следовательно, можно заподозрить подлог и узурпацию полномочий, не забывая немедленно тревогу, экстренно дав знать о несовпадении в центр. Эти две последние разновидности данного преступления Кодекс поясняет:

Имеется в виду, что распоряжающееся войсками должностное лицо (*чжи бин чжи сы 執兵之司*), получив левую [часть] верительной бирки, всегда составляет ее с правой [частью] для сверки и только затем приступает к приведению войск в движение. Если приступил к делу, не составив верительной бирки, либо, если при сверке левая [часть] не составила с правой, срочно не подал докладной записки (*цзоувэнь 奏聞*), и в том и в другом случае наказание — два года каторги (Тан люй 1936–1939: ст. 226; Уголовные установления Тан 2001: 247).

Все эти нарушения, судя по равенству полагавшихся за них наказаний, признавались равными по их социальной опасности и недопустимости.

Понятно, что следствием первых двух нарушений могли быть реальные сбои в столь важном деле, как оборона страны: либо тот, кому было поручено возглавить оборонительную операцию, не мог с надлежащей скоростью отправиться для выполнения поставленной перед ним задачи, либо, даже отправившись вовремя, он по прибытии мог столкнуться с невозможностью подтвердить местным властям свои полномочия. Опасность последних двух нарушений еще более очевидна: следствием любого из них могла явиться ситуация, когда мобилизацию местного ополчения и перемещение поднятых по тревоге войск мог возглавить самозванец, не имевший на то никаких полномочий.

Почему процедурные нарушения были поставлены вровень с этими явными опасностями, не очень понятно; возможно, дело в том, что те были чреваты утратой бирки и ее попаданием не в те руки. А возможно, тем, что выданная не по правилам бирка оказывалась недействительной и тем самым полномочия посланца не могли быть подтверждены. В Кодексе эта позиция уточнена не очень внятной фразой *вэй бу и цы ди бу дэн чэньюн чжэ 謂不依次第不得承用者*, что можно понять как «имеется в виду, что если выдано не по порядку, то нельзя принять к исполнению».

Бирки на приведение войск в движение не были единственными, что подчинялись данным правилам. Как экстремально существенные, они оказались взяты просто в качестве примера. Кодекс поясняет:

Верительные бирки служат средством связи [для удостоверения полномочий] при назначениях на должность, при отправке посланцев, а также если требуется [кого-либо] преследовать или [что-либо] взыскать. Поскольку приведение войск в движение является очень важным делом, в тексте [и говорится] о [верительной бирке на] приведение войск в движение (Тан люй 1936–1939: ст. 226; Уголовные установления Тан 2001: 246).

Держать при себе верительную бирку посланцу не полагалось. Доказав свои полномочия местным властям, он должен был при первой возможности вернуть бирку. Завершалось исполнение поручения — завершались полномочия. Завершались полномочия — завершалось время, на протяжении которого государственному чиновнику полагалось иметь при себе документ, эти полномочия заверяющий. Завершалось время пользования биркой — следовательно, обладание ею из правомерного сразу делалось неправомерным, из законного — незаконным.

Конечно, нарушение этого предписания не сулило стране таких неприятностей, как нарушения, перечисленные ранее. Тем не менее, оно было чревато непредсказуемыми последствиями — бирка, дающая столь обширные возможности, находилась не на месте и подвергалась всем превратностям пребывания вне надежного хранилища.

Кодекс поясняет механику возвращения бирок в разных статьях дважды и почти одними и теми же словами, но все равно представить процедуру во всей ее полноте довольно сложно.

По месту [назначения] принимают к исполнению [полученные посланцем распоряжения], а когда дело завершается, посланец возвращает левую [часть] бирки обратно (*со цзай чэньюн ши ци шижэнь цзян цзо фу хуань* 所在承用事訖使人將左符還). Если посланец направляется в другое место и в течение пяти дней нет очередного посланца (*шицы* 使次), оттуда, [где происходило дело], отправляют специального посланца (*чжуаньши* 專使), с которым [левая часть бирки] пересылается обратно в Привратный надзор. Что касается верительных бирок *цзе* 節, их при отправке имеют при себе великие посланцы (*да ши* 大使). Когда [такой] посланец возвращается, он также сразу сдает [бирку] (Тан люй 1936–1939: ст. 131; Уголовные установления Тан 2001: 77).

...Когда ведающий бирками местный чиновник составил [части] бирки [и убедился в том, что они совпали]... бирку в опечатанном [вместилище] передают посланцу (*чжи фу чжи сы кань фу ци... фэнфу фу шижэнь* 執符之司甚符訖...封符付使人). Если посланец, направляясь затем в другое место, не возвращается сразу, бирка передается [какому-либо] другому посланцу для пересылки [обратно]. Если из округа [отправляется] очередной посланец (*шицы* 使次), все учреждения передают всё, [что необходимо переслать], ему. Если в течение пяти дней очередной посланец не [отправляется], тогда, чтобы переслать [бирку обратно], направляют специального посланца (*чжуаньши* 專使) (Тан люй 1936–1939: ст. 226; Уголовные установления Тан 2001: 247; Нида Нобору 1964: 584).

К сожалению, и полномочный посланец с биркой, и регулярный гонец либо специальный нарочный, которых, судя по всему, провинциальные власти обязаны были отправлять с мест в столицу с донесениями, обозначались одним и тем же иероглифом *ши* 使, и уже одно это добавляет тексту неопределенности.

Однако из приведенных фрагментов можно, во всяком случае, заключить, что полномочный посланец (на нашем канцелярите — что-то вроде «особоуполномоченного»), после того как местные власти убедились в его полномочиях, вновь получил свой верительный знак, вероятно, в том же местилище, в котором его и привез, и это местилище местный чиновник, похоже, вновь опечатывал. В таком виде посланец имел при себе свою бирку до завершения исполнения порученного ему дела, а затем, вернувшись в столицу, был обязан вернуть ее в место ее постоянного хранения. Если сразу вернуться в столицу он не мог, запечатанная бирка отправлялась назад либо с регулярным гонцом, либо с нарочным.

Во всяком случае, если бирка не пересылалась обратно при первой возможности, наказание было — один год каторги. И судя по тому, что законом не устанавливались правила прогрессивного увеличения наказания в зависимости от увеличения срока задержки пересылки, речь тут шла действительно исключительно о первой возможности: коль скоро посланец по исполнению миссии не возвращался сразу с биркой в столицу, либо ее не отсылали обратно с первым же подходящим или со специально отправленным для этого курьером, тот, кто был виновен в невозвращении документа (т.е. либо сам посланец, либо ответственное лицо местной администрации), подлежал наказанию в один год каторги, и дальше закону было уже все равно, как долго бирка ждала отправки назад.

Нарушения в отношении деревянных дщиц на приведение войск в движение карались наравне с аналогичными нарушениями в отношении дававших эти полномочия

бирок. Прочие деревянные дщицы (*му ци* 木契) приравнивались к «остальным» (*юй* 餘) биркам. В категорию же «остальных» входил весьма обширный круг верительных документов.

Остальные верительные бирки — имеются в виду [бирки] такого рода, как бирки на проход через ворота Запретного парка (*цзиньюань мэньфу* 禁苑門符), бирки [в форме] рыбы на смену [привратных караулов и на несение ночных] дозоров (*цзяосюнь юйфу* 交巡魚符)... Согласно общеобязательным установлениям, когда Высочайший выезд, объезжая [страну, распространяет] счастье, или когда наследник престола надзирает за государством (*цзянь го* 監國), если нужно распорядиться относительно пехоты и конницы, это [делается при посредстве] деревянных верительных дщиц (*му ци* 木契). Когда *ван*, *гун* или [персона] более низкая исполняет в столице обязанности местоблюстителя, когда расположенные в округах пехота и конница получают распоряжения, а также в местах, где войско совершает марш, и в экспедиционной армии, когда [кто-либо] возглавляет [отряд в] 500 бойцов или 500 [всадников на] конях, также предоставляются деревянные верительные дщицы... Согласно внутриведомственным установлениям Привратных гвардий (*цзяньмэньвэй* 監門), на всех улицах Императорского города располагаются посты (*пу* 鋪), каждому из которых предоставляются деревянные верительные дщицы, и на всех улицах столичного города располагаются посты, каждому из которых предоставляются деревянные [дщицы в форме] рыбы. В соответствии с внутриведомственными установлениями отдела имущества (*цзиньбу* 金部) и Земледельческого приказа (*сынун* 司農), обоими [этими учреждениями] также предоставляются деревянные верительные дщицы (Тан люй 1936–1939: ст. 226; Уголовные установления Тан 2001: 248; Нида Нобору 1964: 587).

Все обозначенные в данной статье нарушения, связанные с этими второстепенными бирками, следовало наказывать на две степени легче, чем аналогичные нарушения, совершенные в отношении бирок на приведение войск в движение и приравненных к ним.

То есть, например, непредоставление в надлежащий момент той или иной бирки или дщицы из этого перечня каралось не двумя годами каторги, а одним годом. Задержка отправки назад такой бирки или дщицы каралась не одним годом каторги, а 90 ударами тяжелыми палками.

Кодекс устанавливает и принципиально иное наказание за задержку в возвращении бирок, что поначалу несколько обескураживает.

Та задержка, на которой мы уже останавливались, шла в одном ряду с преступными нарушениями в выдаче и рассылке бирок. И описывалась эта задержка выражением *вэй сянь бу цзи хуань фу* 違限不即還符, что можно понять как «превысить законный срок пользования биркой из-за того, что она не была немедленно отправлена обратно».

Задержка, наказуемая куда менее сурово, описывается так: *юн фу цзе ши ци ин шуна эр цзилю* 用符節事訖應輸納而稽留, т.е. «по завершении дела, при котором использовалась бирка *фу* или бирка *цзе*, полагалось отдать (внести) ее обратно, но промедлили». Наказание за эту задержку вводилось отдельной статьей, только данному преступлению и посвященной. Здесь мера наказания не была постоянной, а зависела от срока задержки.

Текст гласит:

Всякий, кому по завершении дела, при котором им использовалась верительная бирка *фу* или *цзе*, полагалось ее вернуть, если он задержал ее у себя, то за один день наказывается 50 ударами легкими палками. За [каждые после-

дующие] два дня наказание увеличивается на одну степень. За десять дней — один год каторги (Тан люй 1936–1939: ст. 131; Уголовные установления Тан 2001: 76–77).

То есть предельно суровым наказанием по этой статье был тот самый год каторги, который закон в иной статье предусматривал за то, что бирка не была отправлена обратно при первой возможности.

Не приходится думать, что эта разница обусловлена различиями в важности бирок. Скажем, верительный документ типа *цзе* вручался высокопоставленным чиновникам, которым предстояло возглавить целые регионы. Бирка *цзе* была никак не менее важной, чем, скажем, бирка на приведение войск в движение.

Кроме того, и в этой статье после перечисления наказаний за промедление возврата основных бирок тоже говорится:

Что касается верительных бирок на проход через ворота Запретного парка, а также верительных бирок [в форме] рыбы на смену [привратных караулов и на несение ночных] дозоров, равно как деревянных дщиц, [поскольку] по остальным статьям [при совершении в связи с ними преступлений] наказания уменьшаются на две степени, наказание за задержку их возвращения согласно нормам также уменьшается на две степени. Если же это деревянная дщица на приведение войск в движение, наказание такое же, как и вышеозначенное за [задержку] верительных бирок *фу* и *цзе* (Тан люй 1936–1939: ст. 131; Уголовные установления Тан 2001: 78).

Это значит, что основным объектом рассмотрения в данной статье являются те же бирки, что и прежде: те, по отношению к которым «остальными» являются одни и те же второстепенные бирки. И вдобавок здесь в качестве одного из объектов прямо названы дщицы на приведение войск в движение. То есть в обеих статьях речь идет об одних и тех же документах. Стало быть, различия в мерах наказания за промедление их возвращения обусловлены чем-то иным.

Самым вероятным представляется, что более сурово наказывалось промедление отсылки бирки из провинции в столицу. Там, вдали, ее несанкционированное использование или ее потеря ощущались куда более вероятными; риск был больше, и чтобы его компенсировать, повышались карательные санкции. Ведь даже сами полномочия, предоставляемые тем или иным верительным знаком, были по большей части провинциальными. В столице бирка *цзе* или, скажем, бирка на приведение войск в движение ничего не значили. Именно поэтому по завершении дела, для выполнения которого понадобилось направить снабженного биркой полномочного посланца, бирку надлежало переслать обратно при первой возможности. Если посланец, выполнив поручение, ехал в столицу, он должен был привезти документ с собой. Если он ехал куда-то в иное место, он расставался со своим верительным знаком, и местные власти обязаны были с первым же регулярным гонцом вернуть ее в центр, а если в ближайшие пять дней такого гонца не предвиделось, следовало отправить специального нарочного.

Если бирка уже вернулась в столицу или если она вообще ее не покидала, обозначая некие временные полномочия прямо в ней или в ее ближайших окрестностях, и тот, у кого она была на руках, просто тянул с передачей бирки обратно в Привратный надзор, из которого она и была в свое время получена, тяжесть наказания за промедление уже ставилась в зависимость от длительности задержки. Человеку, находящемуся в столице, не приходилось ждать нарочного. Он имел полную возможность сдать бирку сразу либо по выполнении местной миссии, либо по прибытии из глу-

бинки. Если он не делал этого в течение суток, то подлежал наказанию 50 ударами легкими палками. И только задержка на целых десять дней, в общем-то непрости- тельная для человека, которому до правительственных учреждений — шаг шагнуть, доводила наказание до равного тому, что полагалось за промедление с отправкой бирки из провинции.

Отдельно регламентировалась судьба столь специфических бирок, как бирки на перемену почтовых. Они не подразумевали никаких полномочий, кроме возможности требовать коней на почтовых станциях без промедления. Потому и отношение к ним было не столь опасливым.

Что касается верительных бирок на перемену почтовых (*чжуаньфу* 傳符), они изготавливаются главным образом из бумаги. Едущие на почтовых гонцы там, куда они прибыли, хотя бы дело и не было завершено, временно отдают их соответствующим должностным лицам. По завершении дела, когда надо возвращаться, они повторно обращаются с прошением [о возвращении им бирок] и, прибыв в Привратный надзор, отдают их. Ограничения срока в днях нет, то есть отдают сразу по прибытии. Поскольку это не медные верительные бирки [в форме] рыбы, невозможно предусматривать законом вынесение приговора согласно настоящей [статье]. В случаях с бумажными удостоверениями [предусматривается] наказание, увеличенное на одну степень относительно [полагающегося] за затягивание [прохождения] официальных письменных документов (Тан люй 1936–1939: ст. 131; Уголовные установления Тан 2001: 77)⁴.

Другими словами, удостоверения на перемену почтовых приравнивались не к биркам, дающим те или иные полномочия, а к документам, для обработки которых устанавливались нормативные сроки. Задержка возврата *чжуаньфу* каралась по схеме затягивания обработки общественных документов с увеличением на одну степень. За саму волокиту наказание определялось так: за один день задержки — десять ударов легкими палками, за каждые последующие три дня — на одну степень тяжелее, пока увеличение не достигало ограничения в 80 ударов тяжелыми палками (при задержке в 22 дня и более). Следовательно, невозвращение бумажного удостоверения на перемену почтовых каралось так: за один день — 20 ударов легкими палками, за каждые последующие три дня — на одну степень строже, при задержке в 22 дня и более — 90 ударов тяжелыми палками.

Что же касается бирок низшего приоритета, таких как на проход через ворота Запретного парка или на смену караулов, они и в данном случае оказывались в некотором небрежении по сравнению с более важными.

Мы уже видели, что за затягивание их обратной отсылки наказание следовало определять путем уменьшения на две степени того наказания, что полагалось за опоздание с отсылкой бирок уровня *фабинфу*. Это частное правило было превращено в прецедент. Так что и в данном случае наказывать за затягивание возвращения бирок низшего приоритета и приравненных к ним дщиц следовало тоже на две степени легче, чем за промедление возвращения в Привратный надзор бирок *фу* и *цзе*.

Это значит, что за один день задержки полагалось не 50 ударов легкими палками, а всего лишь 30. И далее: за три дня — 40 ударов легкими палками, за пять дней — 50 ударов легкими палками, за семь дней — 60 ударов тяжелыми палками, за девять

⁴ Как соотносится указание на то, что *чжуаньфу* изготавливались в основном из бумаги, с подробными предписаниями относительно того, что «тем, кому предоставлена [возможность] ехать на почтовых, выдается медная верительная бирка на перемену почтовых» — трудно сказать.

дней — 70 ударов тяжелыми палками, и, наконец, за десять дней и более — 90 ударов тяжелыми палками.

Подделка

Противозаконное обладание столь важными для функционирования государственной машины предметами, как верительные бирки, могло быть следствием не только халатности или лености, но и реализации полнокровного преступного умысла. Например, их можно было подделать.

Подделка являлась неоспоримо умышленным преступным деянием. По уровню социальной опасности и, соответственно, по строгости наказания затягивание возвращения бирки в место постоянного хранения не могло идти с ней ни в какое сравнение. В первом случае закон имел дело с небрежностью, с не вполне добросовестным выполнением уставных требований. Но получена-то бирка была в полном соответствии с правилами и именно тем человеком, кому ее доверили, кому она была нужна для выполнения официально порученного ему дела.

Обладание верительным знаком по истечении срока полномочий принципиально отличалось от обладания им вне всякой связи с полномочиями.

Учет возможности чисто преступного посягательства на бирки заставил танских законодателей несколько по-иному сформулировать их реальную иерархию. На самом деле она определялась не столько тем, в провинции использовались верительные знаки или в столице, следовало рассылать их по округам и гарнизонам или нет, а степенью опасности, которую могло представлять для жизни страны несанкционированное использование такого знака.

Предельно важными и критичными для самого существования государства следовало полагать такие функции, как предоставление возможности приблизиться к державным особам, возможности поднять войска для совершения боевых операций и возможности воспользоваться самым быстрым по тем временам средством связи, т.е. средством контроля и господства над информацией — почтовыми коммуникациями.

Подделка верительных документов такого рода считалась абсолютно недопустимой. Возникновение неучтенных, не из центра и не по высшей воле распределяемых полномочий и документов, их удостоверяющих, грозило превратить жизнь государства в хаос, а жизнь его главы — в полный неуверенности и страха кошмар.

Поэтому:

Всякий, кто поддельно изготовил верительную бирку на проход через ворота Дворцового комплекса или ворота [территории какого-либо] дворца (*зундянь мэньфу* 宮殿門符), верительную бирку на приведение войск в движение (*фабинфу* 發兵符) или верительную бирку на перемену почтовых (*чжуаньфу* 傳符), наказывается удушением (Тан люй 1936–1939: ст. 364; Уголовные постановления Тан 2005: 309)⁵.

⁵ Следует напомнить, что столичное пространство представляло собой как бы несколько концентрически вписанных одна в другую областей мира, значимость которых нарастала от периферии к центру. Снаружи — столица, т.е. сам жилой город, внутри нее — Императорский город, т.е. комплекс правительственных учреждений, внутри него — Дворцовый комплекс, т.е. место, где располагались императорские делопроизводство и служба, а также церемониальные и жилые строения, а на этой территории — отдельные дворцы.

К биркам на приведение войск в движение приравнялись аналогичные верительные бирки в форме рыбы, а также равные им по статусу дщицы, которые выдавались для подтверждения полномочий при делах весьма разнообразных. Кодекс перечисляет разнохарактерные задачи, для решения которых предоставлялись определенные полномочия, удостоверенные бирками, приравненными к первостепенно важным. Здесь избирательное обложение повинностями и взимание налогов в пользу местной администрации, например, для персонального обслуживания местного чиновного персонала (так называемые *чайкэ* 差科)⁶, осуществление внеочередного набора в войска либо неких экстраординарных поборов (*чжэнфа* 徵發), кадровые изменения на уровне начальства местных административных единиц (*тидай чжоу фу чжангуань* 替代州府長官), поимка преступников и заключение их под стражу (*чайсин чжуйцзинь* 差行追禁).

Верительные документы, подтверждавшие полномочия на осуществление всех этих функций, статационально приравнялись к биркам на приведение войск в движение, и их подделка каралась удавлением.

Специфическим видом верительных бирок были бирки *цзе* 節. При обобщенном упоминании верительных документов они всегда идут в паре с бирками *фу*, располагаясь на втором месте. Характеризуя эти бирки и их функции, текст Кодекса даже слегка впадает в патетику.

Император... отправляет посланцев, чтобы принизить ничтожных и возвысить просвещенных. В стремительно-легкой посольской колеснице (*юсянь* 輶軒), с полученным Указом, [посланцы] распространяют величие [императора в краях] с различными нравами. Все [посланцы] держат верительный флаг (*цзин* 旌) и верительную бирку (*цзе* 節) и оттого пользуются доверием Поднебесной (Тан люй 1936–1939: ст. 274; Уголовные установления Тан 2005: 80)⁷.

Однако этот верительный знак, при всей значимости функций и статуса наместника, уступал в важности самым главным биркам и располагался на втором уровне.

Помимо *цзе* к тому же уровню принадлежали бирки на проход через ворота столицы (*цзинчэн* 京城) либо Императорского города (*хуанчэн* 皇城). Они также назывались *фу* 符 (*цзинчэн мэньфу* 京城門符, *хуанчэн мэньфу* 皇城門符).

Подделка верительных бирок этих двух типов каралась ссылкой на 2000 *ли*.

Наконец, существовал довольно разнообразный набор бирок третьего уровня, дающих полномочия на дела более локальные, более конкретные, менее судьбоносные для страны и для государственной машины. Кодекс опять-таки называет в качестве примера верительные бирки на проход через ворота Запретного парка (*цзиньюань мэньфу* 禁苑門符), бирки на смену привратных караулов стражи и на ночное патрулирование (*цзяосюнь юйфу* 交巡魚符), а также, как выражается текст, бирки «такого рода» (*чжи лэй* 之類).

Подделка бирок этого уровня важности каралась двумя годами каторги.

⁶ Существовало несколько повинностей этой группы, к каждой из которых могли привлекаться только лица определенных социальных категорий. Например, лично свободные простолюдины — как правило, несовершеннолетние — могли выборочно привлекаться в качестве услуги местных чиновников. Местных жителей могли назначать для несения охранной службы в административных учреждениях округов, у городских стен, для надзора за оросительными каналами или выполнения вспомогательных функций при местных военных канцеляриях и пр.

⁷ В «Тан лю дьянь» отмечается, что флаг есть свидетельство прерогативы миловать и награждать, а бирка *цзе* — свидетельство прерогативы казнить смертью (Тан лю дьянь, цз. 8, разд. *фубаолан*).

Верительные дщицы (*ци* 契), которые, надо думать, являются сокращенным обозначением для верительных деревянных дщиц (*му ци* 木契) и предназначены для удостоверения тех или иных полномочий, по важности и правозащите приравнялись к биркам, исполнявшим аналогичные функции. Например, дщицы на приведение войск в движение (*ци ин фабин* 契應發兵) охранялись законом так же, как соответствующие бирки, т.е. за подделку такой дщицы тоже следовало карать давлением. Остальные дщицы не выполняли столь важных верительных функций и проходили по разряду «остальных».

Таким образом, реально бирки подразделялись на три уровня функциональной важности, а следовательно, и три уровня правозащищенности; чем более значимой была роль бирки в организации жизни страны, тем более неприкосновенной она была и тем более суровые кары сулил закон тем, кто на данную бирку посягал.

Наиболее важными были:

- ◆ бирки, обеспечивавшие доступ в святая святых страны — места пребывания державных особ и их ближайшего окружения (семьи, службы, секретарей);

- ◆ бирки, дававшие полномочия на приведение войск в боевую готовность и их передвижение, на проведение войсковых операций, и приравненные к ним;

- ◆ бирки на пользование почтовыми коммуникациями — системой экстренного информационного обмена.

Их подделка каралась давлением.

На следующей ступени функциональной значимости располагались:

- ◆ бирки, свидетельствовавшие о прерогативах императорского посланца, уполномоченного навести порядок или обеспечить оборону в той или иной части страны;

- ◆ бирки, обеспечивавшие доступ в столицу, а внутри столицы — на территорию, где располагались основные учреждения центральной исполнительной власти.

Их подделка каралась ссылкой на 2000 *ли*.

Замыкали триаду верительных документов бирки и дщицы локального функционального значения:

- ◆ бирки-пропуска на конкретные объекты (например, в Запретный парк);

- ◆ бирки на смену привратных караулов, на проход ночных патрулей и пр.

Их подделка каралась двумя годами каторги.

Литература

- Рыбаков 2009 — *Рыбаков В.М.* Танская бюрократия. Часть 1. Генезис и структура. СПб., 2009.
- Уголовные установления Тан 1999 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Пер., введ. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 1–8. СПб., 1999.
- Уголовные установления Тан 2001 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Пер. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 9–16. СПб., 2001.
- Уголовные установления Тан 2005 — Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / Пер. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 17–25. СПб., 2005.
- Rotours 1952 — *Rotours R., des.* Les Insignes en deux parties (fou 符) sous la dynastie des T'ang (618—907) // T'oung Pao. 1952. Vol. XLI. Livr. 1–3. P. 1–147.
- Нида Нобору 1964 — *Нида Нобору* 仁井田陞. То рё сю и 唐令拾遺 [Собрание сохранившихся общеобязательных установлений Тан]. Токио, 1964.
- Синь Тан шу 1975 — Синь Тан шу 新唐書 [Новая история Тан]. Т. 1–20. Пекин, 1975.

Тан лю дьянь — Тан лю дьянь 唐六典 [Шесть уложений Тан]. [Электронный ресурс]. URL: http://gsgy.fudan.edu.cn/daodu/tangliudian_content.htm.
 Тан люй 1936–1939 — Тан люй шу и 唐律疏議 [Уголовные установления Тан с разъяснениями]. Шанхай, 1936–1939 (Цуншу цзичэн 叢書集成 (Библиотека-серия). Т. 775–780).

References

- Niida Noboru 仁井田陞. *To re siu i 唐令拾遺* [Sobranie sokhranivshikhsia obshcheobiazatel'nykh ustanovlenii Tan]. Tokio, 1964 (in Japanese and Chinese).
- Rotours R., des. "Les Insignes en deux parties (fou 符) sous la dynastie des T'ang (618—907)". *T'oung Pao*. 1952. Vol. XLI, livr. 1–3, pp. 1–147 (in French).
- Rybakov V.M. *Tanskaia biurokratiia. Chast' 1. Genezis i struktura*. St. Petersburg, 2009 (in Russian).
- Sin' Tan shu* 新唐書 [Novaia istoriia Tan]. Т. 1–20. Pekin, 1975 (in Chinese).
- Tan liu dian'* 唐六典 [Shest' ulozhenii Tan]. [Elektronnyi resurs]. URL: http://gsgy.fudan.edu.cn/daodu/tangliudian_content.htm (in Chinese).
- Tan liui shu i 唐律疏議* [Ugolovnye ustanovleniia Tan s raz"iasneniiami]. Shankhai, 1936–1939 (Tsunshu tszichen 叢書集成 (Biblioteka-seriia). Т. 775–780) (in Chinese).
- Ugolovnye ustanovleniia Tan s raz"iasneniiami (Tan liui shu i)*. Per., vved. i komm. V.M. Rybakova. Tszuani 1–8. St. Petersburg, 1999 (in Russian).
- Ugolovnye ustanovleniia Tan s raz"iasneniiami (Tan liui shu i)*. Per. i komm. V.M. Rybakova. Tszuani 9–16. St. Petersburg, 2001 (in Russian).
- Ugolovnye ustanovleniia Tan s raz"iasneniiami (Tan liui shu i)*. Per. i komm. V.M. Rybakova. Tszuani 17–25. St. Petersburg, 2005 (in Russian).

The Chinese Credential Documents of the T'ang Period and their Legal Protection

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, volume 13, no. 4, pp. 43–55)
 Received 20.06.2016.

Viacheslav M. Rybakov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Any numerous and complex public administration badly needs for official documents certifying the identity of a state employee and confirming his authority. Well-developed bureaucracy of traditional China gave rise to an intricate and rather efficient system of this kind. Credentials were issued for the execution of specific instructions and in the long term. They could denote a duty to fulfill a single short-time mission, and could serve as a permanent identity card. They were divided into several levels according to the degree of importance. Many legal norms ensured proper use of a variety of credential documents. Harsh criminal laws, in turn, protect these documents from unauthorized use. Those who receive credentials for some time or some mission immediately return them to the central government administration when the mission or time of use ended. Forgery of such documents was punished severely, including the death penalty.

Key words: traditional China, state and law, the bureaucracy, administrative law, criminal law, verification documents.

About the author:

Viacheslav M. Rybakov, Dr. Sci. (History), Leading Researcher of the Department of Far Eastern Studies, IOM RAS (ouyangtsev@mail.ru).

Буддийская концепция материи: философские идеи и санскритская терминология

Е.П. Островская

Институт восточных рукописей РАН

Статья посвящена концепции материи (*gīra*), изложенной в буддийском философском компендиуме «Энциклопедия Абхидхармы» (“*Abhidharmaśāstra*”) Васубандху (IV–V вв.). Автор рассматривает основные положения этой концепции и ее связи с теорией познания и религиозным учением о карме. Особое внимание уделяется анализу санскритской терминологии.

Ключевые слова: Абхидхарма, «Абхидхармакоша», буддизм, буддийская концепция материи (*gīra*), вайбхашика, Васубандху, йогачара, санскрит, саутрантика.

Статья поступила в редакцию 02.08.2016.

Островская Елена Петровна, доктор философских наук, главный научный сотрудник, заведующая сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (ost-alex@yandex.ru).

© Островская Е.П., 2016

Проблема понимания буддийских религиозно-антропологических представлений неотъемлемо связана с анализом концепции материи (*gīra*) как компонента психосоматической жизнедеятельности одушевленных существ. В буддийской экзегетической санскритской литературе наиболее детальная разработка этой концепции, восходящей в своих истоках к трактатам Абхидхармы — третьему разделу канона древней *сарвастивады*, велась кашмирскими вайбхашиками. Опираясь на каноническое учение о дхармах — элементах, конституирующих индивидуальный поток (*saṃtāna*) психосоматической жизни, вайбхашики рассматривали человеческое существование как развернутый во времени процесс актуализации моментальных состояний. Такой подход позволял теоретически обосновать религиозно-доктринальный постулат буддизма о нереальности вечного и неизменного субстанциального «Я» — атмана брахманистских (индуистских) систем, противостоявших вероучению Будды.

Философский компендиум «Энциклопедия Абхидхармы» (“*Abhidharmaśāstra*”) Васубандху (IV–V вв.) получил известность в качестве полномасштабного изложения воззрений кашмирских вайбхашиков и одновременно как произведение, содержащее последовательную их критику с позиции *саутрантики*¹ — школы, усвоившей ряд идей, характерных для Махаяны («Большой колесницы»). Два текста, входящие в

¹ В российской буддологической литературе *саутрантика* отождествляется с одной из 18 ранних буддийских школ — *даритантикой*. Однако, как показали исследования, проведенные зарубежными учеными, между этими школами буддийской философской мысли существовали определенные различия и термин *sautrāntika* до появления «Абхидхармакоши» не использовался. Подробнее см. (Kritzer 2005: xxvi–xxx).

состав этого компендиума, — стихотворный трактат “Abhidharmakośa-kārikā”² («Энциклопедия Абхидхармы в стихах», далее — АК) и прозаический комментарий “Abhidharmakośa-bhāṣya” («Коллоквиум по Энциклопедии Абхидхармы», далее — АКВh) — рельефно экспонируют буддийскую концепцию материи и ее смысловые связи с другими теоретическими аспектами философской экзегезы. Обращение к этому фундаментальному письменному памятнику дает возможность проанализировать оригинальную санскритскую терминологию, использовавшуюся в интерпретации материи не только вайбхашиками и саутрантиками, но и последователями *йога-чары* — школы махаянского направления буддийской философской мысли.

Определение предметной области значения термина *gūra* изложено в первой строке карике [9] первого раздела АК (АКВ 1967: 5): *gūraṃ pañca-indriyāṇi-arthaḥ pañca-avijjāpattir-eva sa/* — «Материя: пять индрий, пять [их] объектов, а также непроявленное».

Термин *indriya*, преднамеренно оставленный нами в данном контексте без перевода, интерпретировался теоретиками Абхидхармы как психическая способность, монополюсно господствующая³ в области собственной активности. Применительно к человеческим существам абхидхармический список индрий включал 22 способности⁴, из которых первые пять — способности чувственного познания на уровне ощущений: зрение, слух, обоняние, различение вкуса, осязание. Поскольку их функционирование обеспечивается наличием соответствующих органов чувств, в комментарии к определению термина *gūra* дается разъяснение: *pañca-indriyāṇi cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-indriyāṇi/* — «Пять индрий — [это] глаз, ухо, орган обоняния, язык, тело [как орган осязания] и [их] психические способности» (АКВ 1967: 5). В системе воззрений вайбхашиков способность ощущения интерпретировалась в качестве дхармы, относящейся к группе материи, а термин *indriya* обозначал не только перцептивную способность, но и орган, обеспечивающий ее функционирование.

В комментарии к карике [1] второго раздела АК характеризуются четыре аспекта «господства» этих пяти индрий. Зрение и слух доминируют в отношении телесного совершенства, «ибо никто не хочет быть слепым или глухим», в аспекте самозащиты индивида, поскольку обладание зрением и слухом позволяет избежать грозящей опасности, в возникновении зрительных и слуховых восприятий и связанных с ними дхарм группы сознания (*viññāna-skandha*) и группы чувствительности (*vedanā-skandha*), в специфической деятельности органа чувств — видении цвета и формы, слышании звуков. Аналогично этому обоняние, различение вкуса, осязание «господствуют» в отношении телесного совершенства, поддержания жизнедеятельности, в возникновении обонятельных, вкусовых и осязательных восприятий и связанных с ними дхарм,

² Этот текст делится на восемь разделов, охватывающих в тематической последовательности систему воззрений вайбхашиков. Произведение состоит из 600 строф-каррик. Строфа представляет собой афоризм, удобный для запоминания на слух. Каррики введены в текст комментария и пронумерованы индийскими цифрами, начиная с [1], в рамках каждого из разделов. Критика излагаемой системы дается только в прозаическом комментаторском тексте, в форме дискуссии, что характерно для жанра *бхашья* («коллоквиум»).

³ Во вступлении к второму разделу АК дается этимологическое разъяснение термина *indriya*, связанное с семантикой господства: «Что именно означает [слово] „индрия“? [Корень] “ug-u” передает значение высшего господства, доминирования. То, что его осуществляет, называется „индрия“. Отсюда [проистекает] значение [термина] „индрия“ — „доминанта“» (ЭА 1998: 430).

⁴ Список 22 индрий приводится со ссылкой на канонический источник в комментарии к карике [48] первого раздела АК: «В Сутра[-питаке] перечисляются двадцать две психические способности: зрение, слух, обоняние, различение вкуса, осязание, разум, женственность, мужественность, жизнеспособность, способности чувствований удовольствия, страдания, удовлетворения, неудовлетворения, беспристрастности, вера, энергия, память, концентрация сознания, различающее постижение, способности познания еще не познанного, глубинного познания и совершенного знания» (ЭА 1998: 249). Три способности, указанные последними в этом перечне, формируются только в практике религиозного подвижничества.

в специфической деятельности органа чувств — обонянии, вкушении, осязании (см.: ЭА 1998: 430; в санскр. тексте: АКВ 1967: 38).

В определении термина *gūra* наряду с пятью индриями говорится о пяти их объектах. В комментарии поясняется: *pañca-arthās-teṣam-eva cakṣur-ādinām-indriyaṇaṃ yathasvaṃ* ye *pañca viṣayāḥ gūra-śabda-gamdha-rasa-spraṣṭavya-ākhyāḥ* / — «Пять объектов — [это] пять областей [доминирования] тех же индрий — глаза и прочих — каждой в своей; они, [эти области], называются „материей“ [в значении „цвет и форма“], „звук“, „запах“, „вкус“, „осязаемым“» (АКВ 1967: 5). Из сказанного следует, что *viṣaya* как область специфической деятельности органа чувств позволяет познавать вещи и явления внешнего мира не целостно, а лишь парциально — соответственно сенсорной модальности индрии. Согласно разработанной вайбхашиками теории познания, ощущение преобразовывается в акт восприятия благодаря наличию пяти разновидностей чувственного сознания (зрительной и прочих) и актуализации индрии разума — ментального сознания. Чувственное сознание идентифицирует ощущение, а разум соотносит сенсорные данные с их понятийно-вербальными обозначениями, принятыми в общеупотребительном языке.

Целостные образы вещей и явлений внешнего мира возникают в сознании благодаря деятельности разума — генерализации парциальных сенсорных данных и конструированию ментальных объектов (*ālabhāna*). В буддийских представлениях именно *ālabhāna*, а не внешние объекты (*vastu*), провоцирует в психике индивида актуализацию аффективных предрасположенностей (*anuśaya*).

С учетом сказанного становится понятной вторая строка карики [9] первого раздела АК (АКВ 1967: 6): *tad-vijñāna-āśrayā gūra-prasādās-cakṣur-ādayaḥ*// — «Опоры осознания тех [пяти объектов] — глаз и другие тонкие материальные [образования]». Упоминание «тонких материальных [образований]» (*gūra-prasāda*) в данном определении сопровождается в комментаторском тексте ссылкой на слова Будды Бхагавана: «Глаз, о бхикшу, есть внутренний источник сознания, тонкая материя, производная от четырех великих элементов» — и цитатой из канонического трактата «Пракаранапада»: «Что такое глаз? Это — опора зрительного сознания (*cakṣurvijñānāśraya*), тонкая материя» (Там же). Отметим, что вводимые в этих контекстах понятия «великие элементы», «производная материя», «тонкая материя» здесь не разъясняются. Ничего не говорится о «непроявленном» (*avijjartī*) материальном элементе.

Итак, в абхидхармической концепции чувственного познания термины *indriya* и *artha* используются для обозначения двух взаимосвязанных компонентов перцептивной ситуации — функционального (*indriya*) и объектного (*artha*). Каждая из пяти сенсорных способностей вкупе с соответствующим ей органом чувств определяется как внутренний (*ādhyatmika*) источник сознания (*āyatana*), а перцептивный объект — как внешний (*bāhya*) источник сознания. Для адекватного понимания значений этих терминов необходимо не упускать из вида то обстоятельство, что речь идет о дхармах, актуализирующихся в потоке индивидуальной психосоматической жизни как когнитивное событие. А поэтому «внешний источник сознания» — это дхармы, являющиеся моментальными (*kṣaṇika*) элементами перцептивного опыта. Но поскольку такие элементы сообщают сознанию определенную информацию, они и обозначаются термином *bāhya* — «внешние».

Глазу как внутреннему источнику сознания соответствует видимое, т.е. зрительное, ощущение, имеющее конкретное наименование в общеупотребительном языке описания внешнего мира, например «желтое». Аналогичным образом отождествляются в словах и прочие перцептивные данные — слуховые, обонятельные, вкусовые, осязательные. Именно таким способом характеризуются пять объектных (*artha*) компо-

нентов перцептивной ситуации в карике 10 первого раздела АК и комментарии к ней (АКВ 1967: 6–7). В первой строке афоризма сказано: *rūpa dvidhā/* — «Материя [как видимое] двояка». Комментарий поясняет: *varṇaḥ samsthānam ca/ tatra varṇaś-caturvidho nīla-ādi/ tad-bhedā anya/ samsthānam-aṣṭavidhaṁ dīrgha-ādi visāta-antam/* — «[Видимое] — цвет и форма. Здесь цвет четырех видов: синий и прочие [три]. Иные — их видоизменение. Форма восьми видов: длинная и прочие, кончая неровной».

Об этом же внешнем источнике сознания в афоризме далее говорится: *vimśatidha/* — «[Видимое] двадцатерично». Смысл этой дефиниции раскрывается в комментарии следующим образом: *tadyathā nīlaṁ pītaṁ lohita-avadataṁ dīrghaṁ hrasvaṁ vṛttam paṇḍalāṁ unnata-avanataṁ sātaṁ visātaṁ abhraṁ dhumo rajo mahikā echāyā ātapaḥ āloka andhakāram-iti/* — «А именно: синее, желтое, красное, белое, длинное, короткое, круглое⁵, окруженное, высокое, низкое, ровное, неровное, облако, дым, пыль, туман, тень, зной, свет, темнота». Отмечается также иное мнение: *kecin-nabhaś-ca-eda-varṇam-iti ekavimśatiṁ sampraṭhanti/* — «Некоторые [учители] упоминают (*sampraṭhanti*) и „небеса“ как еще одну, двадцать первую, [разновидность зримого]». В данной ремарке вызывает интерес семантика глагола *sampraṭhanti*, произведенного от $\sqrt{\text{path}}$ — «повторять вслух», «рецитировать», «заявлять», «описывать», «выражать», «упоминать». Учитывая два первых его значения, допустимо предположить, что в традиции изустной передачи абхидхармических текстов закрепились оба перечня терминов, обозначающих разновидности зрительной перцепции, — 20-членный и 21-членный.

Затем в комментарии разъясняются девять наименований из приведенного списка: *tatra sātaṁ samasthānam/ visataṁ viśamasthānam/ mahikā nīhāraḥ/ ātapaḥ sūrya-prabhā ālokaḥ candra-tāraka-agni-ośadhi-māñīnām-prabhā/ echāyā yatra rūpānām darśanam/ viparyād-andhakāram/ śeṣaṁ sugatavān-na virañcitam/* — «Здесь ровное — одноуровневая поверхность. Неровное — разнуровневая поверхность. Туман — мгла. Зной — солнечное сияние. Свет — сияние луны, звезд, огня, целебных растений, драгоценных камней. Тень — [то], где [возможно] видение материальных [объектов]. В противоположном случае — слепящая тьма. Остальное в силу легкой понимаемости не разъяснено».

В анализе зрительной перцепции кашмирские вайбхашики уделяли особое внимание вопросу о цветовом и конфигуративном восприятии, дифференцируя видимое как источник сознания по трем аспектам: только цвет, только форма, и цвет и форма. Эта концептуальная позиция воспроизводится в комментарии к рассматриваемой карике: *asti rūpa-āyatanam varṇato vidyate na samsthānataḥ/ nīla-pīta-lohita-avadata-cchāyā-ātapa-āloka-andhakāra-akhyam/ asti samsthānato na varṇataḥ/ dīrgha-ādīnām pradeśaḥ kāya-vijñapti-svabhāvaḥ/ asti-ubhayatā/* — «Есть видимый источник сознания, [который] актуализируется (*vidyate*) и в зависимости от цвета [воспринимаемого объекта], но не в аспекте формы. [Это то, что] именуется синим, желтым, красным, белым, тенью, зноем, светом, слепящей тьмой. Есть [актуализирующийся] в зависимости от формы, но не в аспекте цвета. [В таком случае конфигуративное] обозначение „длинное“ и другие [определяют] собственную природу проявленного телесного [действия]. Есть [и актуализирующийся] в обоих [аспектах]».

Заметим, что глагол *vidyate*, присутствующий в первой из этих предложений, придает ей явную двусмысленность, так как $\sqrt{\text{vid}}$, от которого он произведен, может быть отнесен в санскритской грамматике либо к шестому, либо ко второму классу. В первом варианте интерпретации $\sqrt{\text{vid}}$, имеет значения «быть», «существовать», «становиться актуальным», а во втором — «знать», «понимать», «воспринимать». Такая семантиче-

⁵ Термин *vṛtta* в классическом санскрите имеет значение «круглый», а в гибридном — «квадрат», «квадратный».

ская уловка использовалась вайбхашиками для защиты собственного гносеологического подхода к истолкованию «видимого» в споре с саутрантиками, стремившимися опровергнуть идею трехаспектной дифференциации зрительной перцепции.

Саутрантики отрицали возможность зрительного восприятия формы отдельно от цвета и не признавали правомерным выделение проявленного телесного действия (*kāya-vijñapti*), т.е. осмысленного информативного жеста, в качестве только конфигуративного аспекта видимой материи. Допущение подобной возможности противоречило бы теории дхарм — реальных сущностей, тождественных своим собственным признакам, и каноническим классификациям дхарм по 12 источникам сознания и 18 классам элементов. Согласно канонической позиции, дхарма, принадлежащая по собственной природе (*svabhāva*) к видимому источнику сознания (*gūpa-āyatana*) и к классу зримого (*gūpa-dhātu*), определяется как партикулярия (*svalakṣaṇa*), манифестирующая специфичную характеристику — «видимость» (*sanidarśana*). Если бы данная характеристика могла быть расщеплена в колористическом и конфигуративном аспектах, то пришлось бы констатировать наличие двух разнородных реальных сущностей (*dravya*), относящихся к одному и тому же источнику сознания и классу элементов. Это безусловно сводило бы к абсурду канонический принцип классификации дхарм по их специфичным признакам.

Отбрасывая такое заведомо нелепое допущение, саутрантики задавали вайбхашикам вопрос, непосредственно связанный с одним из заявленных теми тезисов: *kathaṃ punar-ekaṃ dravyam-ubhayathā vidyate* / — «Каким же образом существует (*vidyate*) одна реальная сущность в обоих [аспектах]?» В своем ответе вайбхашики прибегали к казуистическому использованию грамматики санскрита: *astu-ubhayasya tatra prajñānāt/ jñānārtho hi-eṣa vidir-na sattā arthah/* — «Существует [на познавательном уровне] в силу различающего постижения (*prajñānāt*) обоих [аспектов] в ней. Ибо этот грамматический корень *vid* имеет значение „знание“ (*jñāna*), а не значение „существование“ (*sattā*)».

В логико-теоретическом плане такая аргументация не могла признаваться валидной. В комментаторском трактате Яшомитры приводится полнообъемная дискуссия по проблеме зрительного восприятия проявленного телесного действия, в ходе которой саутрантики доказывают, что автономизация конфигуративного аспекта видимого не имеет онтологического основания и выступает в рассуждениях вайбхашиков спекулятивно сконструированной (*parikalpita*) единицей аналитического описания перцептивных данных — цвета и формы (см.: SAKV 1932–1936: 26).

Звук (*śabda*), являющийся материальным объектом слухового восприятия, т.е. слуховым ощущением, определяется как имеющий восемь разновидностей (АКВ 1967: 6). В комментарии сначала дается перечень четырех, выделенных в зависимости от различия причин, продуцирующих акустические явления: *upātta-anupātta-mahābhūta-hetukaḥ sattva-asattva-ākhyāśca-iti caturvidhaḥ/* — «[Слышимое бывает] четырех видов: [звуки], порождаемые „присвоенными“ (*upātta*) и „неприсвоенными“ (*anupātta*) великими элементами, и [звуки], указывающие на живые существа и на неживое [как на производящую их причину]».

Определение двух первых разновидностей звука соотносится в буддийских философских представлениях с концепцией фундаментальной материи, терминологически именуемой «великими элементами» (*mahābhūtāni*). Четверка «великих элементов» — «земля», «вода», «огонь» и «ветер» — выступает основой «производной материи» (*upādāya-gūpa*), конституируя в своей совокупности все многообразие чувственно воспринимаемого мира. Каждый из них — это партикулярия, т.е. единичная реальная сущность, тождественная собственному признаку, проявляющемуся в соответствующем действии. Специфическая характеристика «земли» — «твердость» (*khara*), ма-

нифестируемая в «поддержании» (*dhṛti*), «воды» — «влажность» (*sneha*), обеспечивающая «притяжение» (*saṃgraha*), «огня» — «теплота» (*uṣṇata*), иницирующая «изменение» (*prakṛti*), «ветра» — «движение» (*īraṇā*), проявляющееся и в наблюдаемом перемещении (*vyūhana*), и в развитии (*vṛddhi*). Следует особо отметить, что *īraṇā* интерпретируется в данной концепции как воспроизведение непрерывного «потока состояний» (*bhūtasrota*) в смежных точках пространства (*deśantarotpādana*).

Но что же именно подразумевается под «присвоенными» (*upātta*) и «неприсвоенными» (*anupātta*) «великими элементами» в определении двух первых разновидностей звука? Разъяснение значений этих терминов дается в комментарии к карике [34] первого раздела АК (АКВ 1967: 23), где обсуждается соотношение материального и нематериального в канонической классификации дхарм по 18 классам элементов. О «присвоенном» там сказано следующее: *yac-citta-caittair-adhiṣṭhāna-bhāvena-upagrhītam-anugraha-upagrhātābhyām-anyonya-anuvidhānāt/* — «[То], что по причине взаимосоответствия при испытывании и полезного и повреждающего взято сознанием и явлением сознания как существующее в качестве субстрата». Под «существующим в качестве субстрата» (*adhiṣṭhāna-bhāva*) имеется в виду *gūra-kāya* — тело в совокупности с сенсорными ощущениями, составляющими неотъемлемый компонент (*ave-nirbhāgini*) функционирования органов чувств.

Согласно воззрениям вайбхашиков, *upātta* является дхармой, относящейся в классификации по пяти группам к группе формирующих факторов (*saṃskāra-skandha*; о группе формирующих факторов см.: ЭА 1998: 206–207, 271–272). Благодаря ее актуализации в момент (*kṣaṇa*) возникновения любого из пяти ощущений оно становится достоянием соответствующей разновидности чувственного сознания — зрительного, слухового, обонятельного, вкусового, осязательного. Поскольку субстратом сенсорной способности выступает орган чувств, функционирующий в этот момент, он и определяется как «присвоенный» чувственным сознанием.

Однако в акте перцепции участвует интеллектуальная психическая способность — *manendriya* (индрия разума), нелокализованная в каком-либо телесном органе чувств в силу своей нематериальности. Она «присваивает» *gūra-kāya* в целом, включая корни зубов, ногтей и волос на голове и теле. При этом «великие элементы», из которых состоят волосы, зубы и ногти, остаются «неприсвоенными», так как они не связаны с осязательной способностью⁶.

Ввиду различия ощущений по степени интенсивности они могут быть полезными, нейтральными либо вредоносными. А поэтому в акте их «присвоения» сознанием (*citta*) возникают и соответствующие чувствования — удовольствие, безразличие или страдание, т.е. явления сознания (*caitta*), относящиеся к группе чувствительности (*vedanā-skandha*; о группе чувствительности см.: ЭА 1998: 206, 271).

Таким образом, *upātta* — это психосоматический феномен целостного переживания индивидуального перцептивного опыта в настоящий момент времени. Непрерывность протекания минимальных темпоральных единиц, образующих череду моментов перцепции, создает иллюзию эмпирического «Я» — наличия субъекта, отождествляющего этот опыт как свой собственный. Но с точки зрения теории дхарм, разработанной вайбхашиками, несостоятельность такого иллюзорного представления становится понятной, если учитывать, что длительность актуализации любой дхармы не превышает момента⁷. По его истечении «присвоение» обновляется, а то, что было «присвоенным» в ушедшем в прошлое моменте, становится «неприсвоенным» (*anu-*

⁶ Интересно отметить, что граница «присвоенного» совпадает с границами нервной системы в человеческом организме и очерчивает феномен, обозначаемый в психологии понятием «схема тела».

⁷ В буддийских представлениях о темпоральной размерности понятие *kṣaṇa* («момент») определяется через действие: щелчок, производимый пальцами сильного мужчины, длится в течение 65 моментов.

rāṭṭa), так как прошлое состояние потока психосоматической жизни — это содержание памяти (smṛti), в котором нет и не может быть ничего материального.

Йогачарины в отличие от вайбхашиков не считали rāṭṭa отдельной реально существующей дхармой. Они интерпретировали «присвоенное» как vedanotpatyāśraya — наличную материальную основу, обуславливающую возникновение чувствований (AS 1950: 48). Истолкование rāṭṭa в АКВh согласуется с такой позицией.

В АКВh отмечено, что в мирском, т.е. обыденном, словоупотреблении о «присвоенном» говорится «наделенное сознанием» (sacetana). Яшомитра дает в связи с этим дополнительное пояснение: yal-loke sacetanam iti saḥjvam tit arthaḥ/ — «В миру „наделенное сознанием“ означает „одушевленное“» (SAKV 1932–1936: 66).

Относительно рассмотрения четырех разновидностей звука в комментарии к карике [10] первого раздела АК следует подчеркнуть, что две первые выделены на основе представлений о материальном генезисе акустических явлений, производимых одушевленными существами и природным миром. Согласно АКВh, звуки, производимые голосом и телесно, например, рукой, порождаются «присвоенными» «великими элементами». А звуки, воспринимаемые как завывание ветра, шум леса, журчание ручья, порождаются «неприсвоенными» великими элементами.

Две последние разновидности слышимого определены на основании неразрывной связи артикулируемого звука с речевой деятельностью живых существ. Артикулируемый звук всегда указывает на одушевленную производящую причину этого акустического явления. Неартикулируемый — на неодушевленную. Яшомитра поясняет: «Живым существом (sattva) называется то, что обнаруживает одушевленность. Именно благодаря звукам речи [мы] узнаем, что это — одушевленное существо. Если исключить звуки речи, то все остальные звуки, в том числе хлопок, [производимый] рукой, — неодушевленное (asattva)» (SAKV 1932–1936: 26).

Но почему же в карике говорится о восьми видах слышимого? В комментарии указано, что при дифференциации четырех вышеназванных разновидностей звука в зависимости от возникающих при их восприятии чувствований, приятных либо неприятных, и получается восьмивидовая перечень слышимого.

Подчеркнем, что интерпретация звука как восьмивидового объекта слуховой перцепции, изложенная в АКВh, экспонирует именно точку зрения саутрантиков. Йогачарины, как и вайбхашики, придерживались в данном вопросе иной позиции, не вызывавшей между ними разногласий. В «Абхидхармасамуччае» она изложена следующим образом (AS 1950: 4–5): звук — это явление, порождаемое четырьмя «великими элементами» и воспринимаемое сознанием в трех возможных модусах чувствования (приятное, неприятное, нейтральное). Он может производиться «присвоенными» или «неприсвоенными» «великими элементами», а также теми и другими одновременно, например в случае игры на музыкальном инструменте. Далее, звуки, являющиеся элементами речевой информации (vag-vijñapti), т.е. словами и законченными по смыслу предложениями, могут относиться к общеупотребительному языку или нуждаться в специальном установлении их значения. Они могут произноситься мысленно, будучи внутренней речью, или вслух, а субъектами подобных вербальных действий могут выступать «благородные» (āṅga), т.е. буддийские подвижники, или еретики — учителя-небуддисты (tīrthika).

Объект вкусовой перцепции определяется в карике как «шестивидовой». В комментарии перечисляются сладкая, соленая, кислая, горькая, острая и терпкая разновидности вкусового ощущения, без каких-либо иных пояснений.

Объект обонятельного ощущения — «четырёхвидовой». В комментарии дается интерпретация саутрантиков, сначала подразделявших запах в зависимости от обуславливаемого им чувствования на приятный и неприятный, а затем по степени его

интенсивности на сильный и слабый. Наряду с этим указывается и зафиксированная в каноническом трактате «Пракаранапада» точка зрения, согласно которой обоняемое классифицируется как приятное, неприятное и нейтральное.

Осязаемое — одиннадцативидовое. В АКВh об этом объекте сказано: *sptaṣṭavyam-ekādaśa-dravya-svabhāvam/* — «Осязаемое есть то, что обладает собственной природой одиннадцати реальных сущностей». И далее: *catvāri mahābhūtāni ślakṣṇatvaṃ karkaśatvaṃ gurutvaṃ laghutvaṃ śītam jighatsā pipāsā ceti/* — «[Это] четыре великих элемента, мягкость, твердость, тяжесть, легкость, холод, голод и жажда».

Мягкость определяется абстрактным существительным *mṛdutā* («нежность», «податливость»); твердость — *ruḥṣatā* («жесткость», «шероховатость», «неровность»). О тяжести сказано: *gurutvaṃ yena bhāvās-tulyante/* — «Тяжесть есть [то], посредством чего взвешиваются предметы». О легкости говорится как о противоположном тяжести.

Холод, голод и жажда определяются как ощущения, вызывающие желание противоположного — тепла, пищи и питья. Относительно структуры этих дефиниций дается разъяснение: *kāraṇe kāya-upasāgāt/* — «[Принцип определения]: от следствия к причине».

Согласно каноническим представлениям о дхармах, относящихся к группе материи, все они «наделены сопротивлением» (*sapraigha*). В комментарии к карике [29] первого раздела АК (АКВ 1967: 19) сопротивление (*pratigha*) определяется в общем виде термином *pratighāta* — «столкновение». Оно классифицируется по трем разновидностям: *āvagaṇa-viṣaya-ālabhana-pratighāta/* — «Столкновение с препятствием, с объектом чувственного восприятия, с ментальным объектом». Первая разновидность, *āvagaṇa-pratighāta*, — это противодействие, возникающее при соприкосновении физических объектов и препятствующее одному объекту занять место другого. Вторая, *viṣaya-pratighāta*, — это столкновение индрий сенсорного ощущения со специфичным для нее объектом. Об этом в комментарии сказано: *viṣaya-pratighātaś-cadṣur-ādīnam viṣayaṇām gūpa-ādīsu viṣayeṣu/* — «Столкновение с объектом чувственного восприятия [есть то, что испытывают] глаз и другие направленные на объект [органы чувств] в [собственных] объектах — видимой материи и прочих».

Что же касается *ālabhana-pratighāta*, то данная разновидность столкновения есть ограничение сознания и явлений сознания в момент восприятия именно тем объектом, который конструируется разумом путем генерализации парциальных сенсорных данных.

Классы материальных элементов (*gūpin*) (дхармы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания) и соответствующие им сенсорные объекты (видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое) соотносятся в когнитивном акте как *viṣain* и *viṣaya* («ощущающее» и «ощущаемое»). Их столкновение характеризуется ограничением функционирования сенсорной способности областью ее деятельности, поскольку невозможно получать зрительные ощущения посредством слуха или обонять глазом.

Применительно к классам материальных элементов термин *pratighāta* передает идею непроницаемости как свойства чувственно воспринимаемого предметного мира, имеющего, как и телесность живых существ, атомарную структуру. Положения атомистической теории освещаются в карике [22] второго раздела АК и комментарии к ней (АКВ 1967: 52–53), где рассматривается закономерность возникновения дхарм, входящих в группу материи. Отметим, что кашмирские вайбхашики и, в частности, Сангхабхадра, современник Васубандху, интерпретировали понятие атома (*paṇamāṇi*) как обозначение предельно малой единицы делимости материи. В примечании к переводу китайского текста «Абхидхармакоши» Л. де ла Валле Пуссен приводит дефиницию Сангхабхадры: «Мельчайшая частица материальных образований, обладающая свойством сопротивления (*sapratigha*) и немогущая быть далее разделенной, называется *paṇamāṇi*. Иными словами, *paṇamāṇi* не подвержен дальнейшему дробле-

нию на части ни посредством другой материи, ни посредством мысли. Именно он и называется мельчайшей материальной частицей; а поскольку в нем нет частей, он и получает наименование „мельчайший“...» (L'AK 1923–1931: II, 144–145, примеч. 3). Вычленив эту мельчайшую единицу в атомистическом анализе материи, вайбхашики называли ее “*dravya-paramāṇu*” — «субстанциальный атом» и указывали, что она всегда существует лишь в составе «тонких атомарных агломератов» — (*sūkṣma-saṃghāta-paramāṇu*), а не изолированно.

Васубандху, излагая атомистическую теорию, использует термин *paramāṇu* именно для обозначения тонких атомарных совокупностей, обладающих строго определенной субстанциальной структурой. Относительно простейшей из них в комментарии говорится, что таковая состоит не менее чем из восьми субстанций, не включая в свой состав звук и какую-либо психическую способность. Восемь субстанций (*dravya*) — это четыре «великих элемента» и четыре вида производной материи: цвет-форма, запах, вкус и осязаемое.

Атомарные агломераты без звука могут быть образованы девятью и десятью субстанциями. В первом случае имеет место следующая закономерность: наряду с восьмью вышеназванными субстанциями в атомарный агломерат входит способность осознания как материальная субстанция. А во втором — к этим девяти присоединяется еще одна из сенсорных способностей.

Итак, беззвучные *paramāṇu*, согласно Васубандху, существуют в шести разновидностях: неспособные к сенсорным ощущениям, способные осязать, осязающие и зрящие, осязающие и слышащие, осязающие и обоняющие, осязающие и ощущающие вкус.

В комментарии говорится о *paramāṇu*, включающих в себя субстанцию звука. Поскольку звук, порождаемый «присвоенными» «великими элементами», неотделим от органов чувств, *paramāṇu*, возникающие в совокупности с ним, состоят из девяти, десяти и одиннадцати субстанций. Звук присоединяется либо к восьмизлементному агломерату, либо к тем, которые образованы девятью или десятью субстанциями.

В отличие от вайбхашиков, саутрантики полагали, что в *saṃghāta-paramāṇu* «великие элементы» присутствуют не в своем проявленном виде, а как *bīja* — «семена», или «потенции» их качеств.

Кашмирские учителя обратили внимание на вопрос, почему при нераздельности четырех «великих элементов» в составе *saṃghāta-paramāṇu* одна атомарная совокупность проявляется как твердая, другая — как жидкая, теплая или наделенная движением. По их мнению, данный феномен объясняется различной интенсивностью действия того либо иного «великого элемента» в составе тонких материальных агломератов. Наиболее действенный элемент и определяет собой характер сенсорного ощущения, например: прикосновение к пучку колючей травы ощущается как укол, а при поедании ячменной каши возникает соленый вкус.

Субстанция (*dravya*), являющаяся составляющей *saṃghāta-paramāṇu*, определяется в АКВh сходно с дефиницией дхармы — это реальная сущность, тождественная собственному признаку (*svalakṣaṇa*), т.е. партикулярия. Иначе говоря, *saṃghāta-paramāṇu* представляют собой совокупности материальных дхарм, возникающие ежемоментно и «погибающие» по истечении этого кратчайшего времени. Поэтому и в телесности живых существ, и в окружающем мире отсутствует что-либо постоянное. Такая трактовка позволяла использовать термин *saṃtāna* («поток») для обозначения не только индивидуальной психосоматической жизни, но и процесса существования неодушевленных внешних объектов (*vastu*). Последние, будь то молоко, дрова, кувшин или цветущий лотос, оказываются в пределе анализа с точки зрения атомистической тео-

рии скоплениями непрерывно обновляющихся *saṃghāta-paramāṇu* — комплексов материальных дхарм.

Васубандху в комментарии к карике [43] первого раздела АК (АКВ 1967: 32–33), говоря о характере контакта органов чувств с их объектами, подчеркивает, что в акте перцепции атомарные агломераты глаза, уха и прочего хотя и сталкиваются с *saṃghāta-paramāṇu* воспринимаемой материи, но не слипаются с ними. Будучи обоюдно непроницаемыми, они оказывают противодействие друг другу. Контакт органа чувств со своим объектом — это сопряженность *viśain* и *viśaya*, т.е. когнитивное событие, характеризующееся сенсорной интенцией (направленностью индрии на объект) и специфической ограниченностью ее активности, а не непосредственным соприкосновением атомарных агломератов.

Однако в своей концепции материи вайбхашики выделяли такой ее вид, как «непроявленное» (*avijñapti*). В карике [11] первого раздела АК (АКВ 1967: 8) указано, что термином *avijñapti* обозначается непрерывная последовательность дхарм, обусловленная «великими элементами», благоприятная или неблагоприятная. В данной дефиниции «непрерывная последовательность» (*anubandha*) — это феноменологическая характеристика дхарм *avijñapti*, возникающих без темпорального промежутка. «Великие элементы» выступают в этом процессе порождающей причиной (*janana-hetu*). Определения «благоприятная» (*śubha*) и «неблагоприятная» (*aśudha*) являются семантическими эквивалентами терминов *kūśala* («благое») и *akūśala* («неблагое»).

В комментарии поясняется, что «непроявленное», как и «проявленное» (*vijñapti*), материально по своей природе. Оно возникает как материальный коррелят благого или неблагоприятного проявленного действия, физического либо вербального, совершаемого с осознанным намерением (*saṃskāra*), и предопределяет собой благое или неблагоприятное качество нового рождения, т.е. кармического следствия деятельности индивида. «Непроявленное» не имеет никакого сенсорно воспринимаемого выражения и в силу этого не может выступать объектом познания для другого индивида.

Вайбхашики утверждали, что дхарма *avijñapti* — это реальная сущность, которая, однажды возникнув в составе индивидуального потока психосоматической жизни, продолжает непрерывно воспроизводиться, опираясь на собственную тетраду «великих элементов».

Саутрантики критиковали такую интерпретацию. С их точки зрения, «непроявленное» — это *bīja*, т.е. «семя», или «потенция», реализуемая в следующей жизни, т.е. благоприятная или неблагоприятная предрасположенность, а не реальная сущность. В этом пункте, как показано в исследовании Р. Критцера, позиция саутрантиков совпадала с концептуальными представлениями йогачаринов о непроявленном, зафиксированными в трактате «Йогачарабхуми» (Kritzer 2005: 10–11).

Таким образом, в буддийских антропологических представлениях концепция материи выступает связующим звеном между теорией познания и религиозным учением о карме — благом или неблагоприятном трансцендентном следствии осознанных человеческих поступков.

Литература

- ЭА 1998 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы I и II / Изд. подгот. Е.П. Островская и В.И. Рудой. М.: Ладомир, 1998.
- ЭА 2001 — *Васубандху*. Абхидхармакоша. Разделы III и IV / Изд. подгот. Е.П. Островская, В.И. Рудой. М.: Ладомир, 2001.
- Kritzer 2005 — *Kritzer R. Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the ICPBS, 2005.

- L'AK 1923–1931 — L'Abhidharmakośa de Vasubandhu / Traduit et annoté par L. de la Valle Poussin. Chap. 1–9. Paris, 1923–1931.
 АКВ 1967 — Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu / Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII).
 AS 1950 — Abhidharmasamuccaya by Asaṅga / Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visvabharati, 1950 (Visva-Bharati Studies. 12).
 SAKV 1932–1936 — Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra / Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936.

References

- Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu*. Ed. by P. Pradhan. Patna, 1967 (Tibetan Sanskrit Works Series. Vol. VIII) (in Sanskrit).
Abhidharmasamuccaya by Asaṅga. Ed. by P. Pradhan. Santiniketan: Visvabharati, 1950 (Visva-Bharati Studies, 12) (in Sanskrit).
 Kritzer R. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośa*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the ICPBS, 2005 (in English).
 L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Valle Poussin. Chap. 1–9. Paris, 1923–1931 (in French).
Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā by Yaśomitra. Ed. by Unrai Wogihara. Tokyo: The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā, 1932–1936 (in Sanskrit).
 Vasubandhu. *Abhidharmakośa. Razdely I i II* [Vasubandhu. Abhidharmakośa. Sections I and II]. Izd. podgot. E.P. Ostrovskaia i V.I. Rudoi [Ed. prepared by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoy]. Moscow: Ladimir, 1998 (in Russian).
 Vasubandhu. *Abhidharmakośa. Razdely III i IV* [Vasubandhu. Abhidharmakośa. Sections III and IV]. Izd. podgot. E.P. Ostrovskaia, V.I. Rudoi [Ed. prepared by E.P. Ostrovskaia and V.I. Rudoy]. Moscow: Ladimir, 2001 (in Russian).

The Buddhist Conception of Matter: The Philosophical Ideas and Sanskrit Terminology

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, volume 13, no. 4, pp. 56–66)
 Received 02.08.2016.

Helena P. Ostrovskaia

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

The article deals with the buddhist conception of matter (rūpa) described by Vasubandhu (4th–5th century AD) in his “Abhidharmakośa-bhāṣya”. The author discusses main theses of the abhidharmic analysis of matter, its kinds and feature. Particular attention is paid to the role of the notion of “rūpa” to build the abhidharmic theory of knowledge. The author considers the system of sanskrit terms used in the buddhist conception of matter.

Key words: Abhidharma, “Abhidharmakośa”, buddhism, the buddhist conception of matter, Sanskrit, *sautrāntika*, *vaibhāṣika*, Vasubandhu, yogācāra.

About the author:

Helena P. Ostrovskaia, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Head of the Section of South Asian Studies, the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (ost-alex@yandex.ru).

Гармонизация текста в Большом свитке Исаяи (1QIsa^a XL 1–3)

К.А. Битнер

Кафедра библеистики СПбГУ

В статье анализируются три фрагмента текста Большого кумранского свитка Исаяи (1QIsa^a), входящие в состав второй «Песни Раба Господня» (Ис 49:1–6). Автор приходит к выводу о том, что кумранские (1QIsa^a) варианты явились результатом гармонизации текста «Песни Раба» с другими текстами книги Исаяи, а также прочих библейских книг. В частности, вариант *ywšrk* («создавший тебя») в Ис 49:5 явился следствием гармонизации с текстами из корпуса Ис 40–49. Вариант *ʾlwhy hyh ʿzry* («Бог мой был помощью моей») в Ис 49:5 появился в результате гармонизации кумранским писцом или его предшественником данного текста с текстами Псалтири и Ис 40–49. Вариант *šbty yšrʾl wnsyry yʿqwb* («колена Израиля и сохраненные люди Иакова») в Ис 49:6 явился результатом гармонизации текста отрывка с теми текстами Библии (Быт 49:16, 28; Исх 24:4 и пр.), в которых использовано выражение *šbty yšrʾl* («колена Израиля»).

Ключевые слова: книга Исаяи, текстология Библии, Песни Раба Господня.

Статья поступила в редакцию 02.08.2016.

Битнер Кирилл Андреевич, канд. исторических наук, старший преподаватель кафедры библеистики СПбГУ, РФ; 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская набережная, 11 (kirvonbuettner@gmail.com).

© Битнер К.А., 2016

Большой свиток Исаяи (1QIsa^a), обнаруженный в 1947 г. в первой кумранской пещере, является старейшим сохранившимся списком книги пророка (датируется второй половиной II в. до н.э.). Текст свитка написан на древнееврейском языке (последнее издание: Ulrich, Flint 2010) и содержит множество отличий от текста масоретской Библии, известного нам по средневековым рукописям (далее МТ = масоретский текст). Ученые, исследовавшие 1QIsa^a, пришли к выводу о том, что библейский текст подвергся в этом свитке обширной редактуре, которая была предпринята переписывавшим его книжником (см., например: Kutscher 1974; Pulikottil 2001) или же его предшественниками (см., например: Lange 2009: 258–263). В частности, книжник-редактор стремился передать текст в новой орфографии, одной из характерных черт которой было более частое, чем в МТ и большинстве кумранских библейских рукописей, использование букв *vav* и *yod* для обозначения гласных (так называемые *matres lectionis*). Кроме того, как показал в своем фундаментальном труде Эдвард Й. Кучер (Kutscher 1974), целью книжника было адаптировать библейский текст к языку читателя, жившего в конце I тыс. до н.э. Труды самого Кучера и последующих ученых, прежде всего Арье ван дер Коя (van der Kooy 1981: 81–94, 99) и Полсона Пуликоттиля (Pulikottil 2001: 45–117) пролили свет на еще один немаловажный аспект деятельности редактора — гармонизацию текста книги. Редактор гармонизиро-

вал многие отрывки книги Исаяи, приводя их в соответствие как с ближайшим контекстом, так и с другими текстами книги пророка, реже — других библейских книг.

Тем не менее проблема гармонизации текста в Большом свитке Исаяи систематически не изучалась. Мы не имеем полного (или же близкого к тому, чтобы быть полным) списка вариантов, представленных в тексте свитка, которые могли бы появиться вследствие гармонизации.

В настоящей статье мы постараемся привести три примера гармонизации текста Исаяи в 1QIsa^a. Все они взяты из так называемой второй Песни Раба Господня (Ис 49:1–6). Данный текст представляет собой рассказ безымянного Раба Яхве о том, какие последствия для него имел некий разговор с Богом. Раб пожаловался Яхве на неудачи, преследовавшие его при выполнении миссии, которая была возложена на него Богом и была связана с «восстановлением колен Израилевых». Бог ободрил своего Раба и расширил границы его миссии до вселенских масштабов: отныне он должен стать «светом народов». В 1QIsa^a текст второй «Песни Раба Господня» располагается в столбцах XL и XLI свитка и занимает восемь строк (28–31 в столбце XL и 1–4 в столбце XLI).

Приведем полностью русский перевод текста Песни с древнееврейского языка, согласно свитку 1QIsa^a (Ulrich, Flint 2010: I, 80–83):

^{49:1} Слушайте меня, острова! Внимайте, народы дальние! Яхве от чрева призвал меня, от утробы моей матери назвал имя мое. ^{49:2} Он уподобил уста мои остроумечу, в тени руки своей скрыл меня. Сделал меня острою стрелой, в колчане своем укрыл меня. ^{49:3} Он сказал мне: «Ты — раб Мой, Израиль, через который я прославлюсь». ^{49:4} Я ответил: «Зря я трудился, попусту и тщетно тратил силу свою! Воистину, суд мой — у Яхве, и награда моя — у Бога моего!» ^{49:5} А ныне сказал Яхве, создавший тебя от чрева в рабы себе, чтобы вернуть Иакова себе, и Израиль чтобы к Нему был собран. И я был почтен в очах Яхве, и Бог мой был помощью моей. ^{49:6} Сказал Он: «Мало того, что ты будешь Мне рабом для восстановления колен Израиля и возвращения сохраненных людей Иакова. Я сделаю тебя светом народов, чтобы было спасение Мое до краев земли!».

Пример 1

В 1QIsa^a XLI 1 в отрывке Ис 49:5aa засвидетельствован вариант *ywʹsrk* «создавший тебя» (активное причастие глагола *yʹsr* с местоименным суффиксом второго лица).

1QIsa^a (Ulrich, Flint 2010: I, 82–83): *wʹth ʹmr yhwʹh ywʹsrk mbʹtn lʹbd hw...* «А ныне сказал Яхве, создавший тебя от чрева в рабы себе...».

В МТ (Book of Isaiah 1995: 223–224) и кумранском свитке 1QIsa^b (Ulrich, Flint 2010: I, 136–137) мы находим варианты *yʹsry/ywʹsry* «создавший меня» (активное причастие того же глагола с местоименным суффиксом первого лица). Таким образом, в свитке 1QIsa^a прямая речь Бога начинается уже в Ис 49:5, тогда как в МТ и 1QIsa^b — лишь в следующем стихе (49:6).

Древние переводы Библии (Septuaginta 1983: 305; Vulgata 1969: 184; Peshitta 1993: 89; Latter Prophets, Targum 1962: 99), как правило, согласуются с МТ и содержат местоимение первого лица («создавший меня» = *yʹsry*). Исключениями являются лишь один греческий минускул XI в. (№ 534; Paris, Bibl. Nat., Coisl. 18), одна латинская рукопись X в. (Codex Abiascensis), а также саидская версия Библии (перевод с греческого), которые содержат чтение «создавший тебя».

Немногочисленные исследователи, обратившие внимание на данное разночтение, склонялись к тому, чтобы считать вариант, представленный в МТ и 1QIsa^b (*yʹsry*),

первоначальным, а вариант, который мы находим в свитке 1QIsa^a (*ywšrk*), — следствием ошибки. Так, например, Джозеф Розенблум (Rosenbloom 1970: 58) пишет следующее: «*In 49/5 the MS once again misinterprets the meaning of the MT by reading ywšrk for yšry. The scribe apparently felt that God had already begun to speak, whereas He begins His discourse in 49/6*» (также см.: Lindblom 1951: 239).

На наш взгляд, кумранский вариант *ywšrk*, по всей видимости, явился следствием гармонизации текста Ис 49:5 с другими текстами Ис 40–49, в которых использовано причастие глагола *yšr* с местоимением второго лица, причем в очень похожих контекстах.

Ис 44:2 1QIsa^a (Ulrich, Flint 2010: I, 74–75): *kwh ʾmr yhw h ʿwškh wywšrkh mbʾn wʿwzrkh*... «Так сказал Яхве, сотворивший тебя, создавший тебя от чрева, и помогающий тебе...»;

Ис 44:24 1QIsa^a (Ulrich, Flint 2010: I, 76–77): *kwh ʾmr yhw gwʾlkh wywšrkh mbʾn*... «Так сказал Яхве, искупивший тебя и создавший тебя от чрева...»;

Ис 43:1 1QIsa^a (Ulrich, Flint 2010: I, 72–73): *wʿth kwh ʾmr yhw bwrʾykh yʿqwb wuwšrykh yšrʾl*... «А ныне так сказал Яхве, сотворивший тебя, Иаков, и создавший тебя, Израиль...».

Ср. с Ис 44:21 1QIsa^a (Ulrich, Flint 2010: I, 74–75): *...yšrtykh ʿbd ly*... «...Я создал тебя рабом себе...».

Отметим, что на сходство кумранского варианта Ис 49:5 (1QIsa^a) с текстами Ис 44:2 и 43:1 обратил свое внимание также израильский ученый Шалом Поль (Paul 2012: 326).

Появление подобного разночтения в греческом минускуле, в саидском переводе Библии и в латинской рукописи могло быть обусловлено процессом гармонизации, который происходил независимо от кумранского.

Пример 2

Древнееврейский текст фрагмента Ис 49:5bβ, представленный в свитке 1QIsa^a (XL 2), выглядит следующим образом:

1QIsa^a (Ulrich, Flint 2010: I, 82–83): *...wʾlwhy hyh ʿzry* «...и Бог мой был помощью моей».

В отличие от 1QIsa^a, в МТ (Book of Isaiah 1995: 224), а также в кумранском свитке 1QIsa^b (Ulrich, Flint 2010: I, 136–137) вместо слова *ʿzry* «моя помощь» мы находим *ʿzy* «моя сила».

Тексты греческого (Septuaginta 1983: 305), латинского (Vulgata 1969: 184) и сирийского (Peshitta 1993: 89) переводов Библии, по всей видимости, основываются на древнееврейских *Vorlagen*, которые содержали вариант *ʿzy* «моя сила» (как в МТ, 1QIsa^b), а не *ʿzry* «моя помощь» (1QIsa^a), так как в них использованы эквиваленты, обладающие значением «сила, твердость»: греч. *ἰσχύς*, лат. *fortitudo*, сир. *ʿwšnʿ*. Таргум Ионафана (Latter Prophets, Targum 1962: 99), с другой стороны, для передачи *ʿzy* (или *ʿzry*) использует выражение *bsʿdy* «в помощь мне» и как будто содержит то же понимание отрывка, что и кумранский свиток 1QIsa^a.

Исследователи, изучавшие текст книги Исаии, довольно редко обращали внимание на вариант *ʿzry*, представленный в свитке 1QIsa^a, и еще реже пытались объяснить его появление. Вскоре после обнаружения свитка Йоханнес Линдблом (Lindblom 1951: 239) пишет следующее: «*Beide Lesarten geben einen guten Sinn und vertreten zwei gleichwertige Traditionen. Es ist in solchen Fällen nicht notwendig, eine Wahl zu treffen*». Э.Й. Кучер (Kutscher 1974: 272) обратил внимание на то, что замена *ʿz* на *ʿzr* (или,

наоборот, ^zr на ^z?) произошла в имени иудейского царя Озии (^zyh, ^zyh^w), который также называется Азарией (^zryh, ^zryh^w). Ученый допустил, хотя и с большой осторожностью, что причиной замены ^zy на ^zry в 1QIsa^a могла быть гармонизация с текстом Псалтири, в котором встречаются варианты, подобные кумранскому: например, в Пс 69(70):6 (^zry *wmplt* ^zth «Ты — помощь моя и избавитель мой!») и в Пс 113:16–19(115:8–11) (три раза: ^zrm *wmgnm* *hw* «Он — помощь их и щит их»). Ш. Поль (Paul 2012: 326) обратил внимание на то, что глагол ^zr «помогать» использован также в Ис 49:8, поэтому нельзя исключать того, что кумранский вариант появился вследствие гармонизации Ис 49:5 с последующим текстом. Антти Лаато (Laato 1992: 108) полагал, что чтение, представленное в свитке 1QIsa^a, может отражать первоначальный вариант текста, поскольку и в других текстах Второисаи (например, в Ис 50:5–9) говорится о том, что Яхве помогает (^zar) своему Рабу.

Большинство ранних свидетелей текста пророка Исаии (вероятно, за исключением Таргума Ионафана) подтверждают древность и авторитетность масоретской версии фрагмента Ис 49:5b, в которой содержится вариант ^zy. Кроме того, как уже было сказано, значительная часть чтений, которые встречаются в 1QIsa^a, может быть объяснена редактурой, предпринятой кумранским книжником или его предшественником. Поэтому более вероятным представляется объяснение, согласно которому вариант ^zry, представленный в 1QIsa^a, появился вследствие подобной редактуры.

Необходимо отметить, что в самом свитке 1QIsa^a существительное ^zwz встречается пять раз (Ис 12:2; 26:1; 45:24; 52:1; 62:8), ^zr — один раз (49:5), ^zrh — пять раз (10:3; 20:6; 30:5; 31:1, 2). Таким образом, вариант ^zry в Ис 49:5 не мог появиться по причине замены кумранским книжником лексики, вышедшей из употребления, более частотной (обратный процесс также едва ли возможен).

На наш взгляд, появление варианта ^zry в 1QIsa^a может быть объяснено гармонизацией с текстами Псалмов, хотя и не с теми, на которые ссылался в своей работе Кучер.

В свое время Ханс-Юрген Хермиссон (Hermisson 2003: 362) отметил, что фраза ^zhy *hyh* ^zy «Бог мой был моей силой», использованная в Ис 49:5 (MT), напоминает своей структурой определенный тип предложений, который встречается в книге Псалмов: подлежащее, обозначающее божество + перфект глагола *hyh* («быть») + именная часть сказуемого (Пс 9:35(10:14); 26(27):9; 58(59):17; 60(61):4; 62(63):8; 89:2(90:1).

Анализируя примеры использования предложений этого типа в Псалтири, можно прийти к следующим выводам:

1) в подобных предложениях именным сказуемым довольно часто являются слова, образованные от корня ^zr «помогать»:

Пс 9:35(10:14): ...^zth *hyyt* ^zwz «...Ты был мне помощником»;

Пс 26(27):9: ...^zrty *hyyt*... «...Ты был моей помощью...»;

Пс 62(63):8: *ky hyyt* ^zrth *ly*... «Ибо ты был помощью мне...».

Ср. также с Пс 29(30):11 (...*yhwh hyh* ^zr *ly* «...Яхве, будь мне помощником!»); *hyh* — императив глагола *hyh* «быть») и с кумранским текстом 4Q160 3–4 ii 2 (...^zrth *hyh* *hw*... «...Но Он был помощью ему...»).

2) Не засвидетельствовано ни одного случая использования в предложениях подобного типа слова ^z «сила».

Таким образом, можно предположить, что кумранский вариант Ис 49:5 (1QIsa^a) ^zwhy *hyh* ^zry «Бог мой был помощью моей» появился в результате гармонизации данного текста с текстами Псалтири: писец, изготовивший свиток, или же его предшественник заменил слово ^zy словом ^zry «моя помощь».

Кроме того, еще одним фактором, способствовавшим появлению в тексте свитка варианта *ʿzry*, была, по всей видимости, гармонизация с другими текстами Ис 40–49, которые содержат речи Яхве к Израилю. В них также появляется глагол *ʿzr* «помогать»: Ис 41:10, 13, 14; 44:2. Наиболее примечателен текст Ис 44:2, поскольку, как уже отмечалось выше, начало отрывка 49:5 в тексте свитка было, по всей видимости, гармонизировано с этим текстом (*ywʿsrk mbʿtn*).

Необходимо отметить, что проведению гармонизации способствовало два обстоятельства: во-первых, *ʿzry* «моя помощь» является паронимом *ʿzu* «моя сила», во-вторых, слова *ʿz* и *ʿzr* в древности воспринимались в качестве синонимов (von Büttner 2016: 335–346).

Несколько слов необходимо сказать и о происхождении чтения *wmymr ʿlhy hwh bsʿdy* («И Слово Бога моего было мне в помощь») в Таргуме Ионафана. Наиболее простым объяснением будет предположение о том, что таргумист был знаком с тем типом древнееврейского текста, который в Ис 49:5 содержал вариант *ʿzry* «моя помощь» (=1QIsa^a). В этом случае необходимо допустить, что данный тип текста был распространен на рубеже нашей эры, следовательно, и гармонизация, о которой шла речь выше, была, скорее всего, произведена не самим кумранским книжником, а его предшественником. Однако можно предположить, что текст Таргума претерпел процесс гармонизации с текстами Псалтири независимо от 1QIsa^a (von Büttner 2016: 335–346).

Пример 3

Еще один пример гармонизации библейского текста можно найти в 1QIsa^a XL 3 в отрывке Ис 49:6аβ-γ:

1QIsa^a (Ulrich, Flint 2010: I, 82–83): ...*lhqym ʿt šbty yšrʿl wnsyry yʿqwb lhšyb*... «...для восстановления колен Израиля и возвращения сохранных людей Иакова...».

В МТ (Book of Isaiah 1995: 224), а также в 1QIsa^b (Ulrich, Flint 2010: I, 136–137) и в древних переводах книги Исайи (Septuaginta 1983: 305; Vulgata 1969: 184; Peshitta 1993: 89; Latter Prophets, Targum 1962: 99) мы встречаем иной порядок слов: вначале упоминаются «колена Иакова», затем Израиль.

МТ: ...*lhqym ʿt šbty yʿqwb wnsyry* (Qṛe: *wnšwry*) *yšrʿl lhšyb*... «...для восстановления колен Иакова и возвращения сохранных людей Израиля...».

Обсуждая вариант текста, засвидетельствованный в Кумране, Й. Линдблом склоняется к тому, что разночтение имело случайный характер (Lindblom 1951: 239). П. Пуликоттил (Pulikottil 2001: 68) предположил, что в данном случае имела место так называемая интертекстуальная гармонизация, поскольку выражение *šbty yʿqwb* засвидетельствовано во всей Библии лишь в Ис 49:6 (МТ). С данным мнением вполне можно согласиться. Кумранский (1QIsa^a) вариант *šbty yšrʿl wnsyry yʿqwb* «колена Израиля и сохранные люди Иакова» явился, по всей видимости, результатом гармонизации текста с теми текстами Библии, в которых использовано выражение *šbty yšrʿl* «колена Израиля» (около сорока раз: Быт 49:16, 28; Ис 24:4 и пр.). Гармонизируя текст Ис 49:6, книжник не обратил внимания на то, что в Ис 40–49 Иаков и Израиль обычно упоминаются именно в такой последовательности — сперва Иаков, а потом Израиль (40:27; 41:14; 42:24; 43:1, 22, 28; 44:1, 5, 21, 23; 45:4; 46:3; 48:1, 12; 49:5; в обратном порядке лишь в 41:8), в том числе и в предшествующем стихе (49:5). Сложно сказать, насколько действия книжника были в данном случае осознанными. Отметим, что другой пример подобной гармонизации можно найти в гомилиях персидского христианского автора Афрата IV в., писавшего на сирийском языке. В 16 гомилии Афрат (Homilies of Aphraates 1869: 326, line 9) цитирует сирийский текст

Ис 49:5 следующим образом: ...*wtpn[?] nwr^{b?} dy^cqwb wtqym šbt[?] d[?]ysr[?]yl...* «...и ты вернешь росток Иакова и воздвигнешь жезл Израиля...» (ср. с текстом Пешитты: *wtqym šbt[?] dy^cqwb wtpn[?] nwr^{b?} d[?]ysr[?]yl...* «...и ты воздвигнешь жезл Иакова и вернешь росток Израиля...»). В тексте гомилии осуществляется перестановка слов (в отличие от IQIsa^a, меняются местами не имена «Иаков» и «Израиль», а глаголы и существительные *nwr^{b?}* «росток» и *šbt[?]* «жезл»). При этом достигается та же самая цель, что и в IQIsa^a: в результате гармонизации слова *šbtym/šbt[?]* сочетаются с именем Израиля, а не Иакова.

References

- The Book of Isaiah*. Ed. by M.H. Goshen-Gottstein. Jerusalem: Hebrew University and Magness Press. (The Hebrew University Bible), 1995 (in English, in Hebrew).
- von Büttner, Cyrill. “My God Was My Help”: A Note on the Great Isaiah Scroll (Isa 49:5). *Babel und Bibel: Annual of Ancient Near Eastern, Old Testament, and Semitic Studies*, No. 9, 2016, pp. 335–346 (in English).
- Hermisson, Hermisson, Hans-Jürgen. *Deuterocesaja. 2. Teilband: Jesaja 45,8–49,13*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Biblischer Kommentar Altes Testament, Bd. 11/2), 2003 (in German).
- The Homilies of Aphraates, the Persian Sage*. Ed. by W. Wright. Vol. I. The Syriac text. London; Edinburgh: Williams and Norgate, 1869 (in Syriac).
- van der Kooij, Arie. *Die alten Textzeugen des Jesajabuches: ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments*. Freiburg (Schweiz): Univesitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 35), 1981 (in German).
- Kutscher, E.Y. *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (IQIsa^a)*. Leiden: Brill (Studies on the Texts of the Desert of Judah, vol. 6), 1974 (in English).
- Laato, Antti. *The Servant YHWH and Cyros: A Reinterpretation of the Exilic Messianic Programme in Isaiah 40–55*. Stockholm: Almqvist & Wiksell (Coniectanea Biblica: Old Testament Series, vol. 35), 1992 (in English).
- Lange, Armin. *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer. Bd. I: Die Handschriften biblischer Buecher von Qumran und den anderen Fundorten*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009 (in German).
- The Bible in Aramaic: Based on Old Manuscripts and Printed Texts. Vol. III: The Latter Prophets According to Targum Jonathan*. Ed. by A. Sperber. Leiden: Brill, 1962 (in English, in Aramaic).
- Lindblom, Johannes. “Die Ebed Jahwe-Orakel in der neuentdeckten Jesajahandschrift (DSIa)”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, No. 63, 1951, pp. 235–248, (in German).
- Paul, Sh.M. *Isaiah 40–66: Translation and Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans (Eerdmans Critical Commentary), 2012 (in English).
- The Old Testament in Syriac according to the Peshitta Version. Part iii, Fascicle 1: Isaiah*. Ed. by Peshitta Institute Leiden; prep. by S.P. Brock. 2nd imp. Leiden; New York; Köln: Brill, 1993 (in English, in Syriac).
- Pulikottil, Paulson. *Transmission of Biblical Texts in Qumran: The Case of the Large Isaiah Scroll IQIsa^a*. Sheffield: Sheffield Academic Press (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series, vol. 34), 2001 (in English).
- Rosenbloom, Joseph R. *The Dead Sea Isaiah Scroll: A Literary Analysis: A Comparison with the Masoretic Text and the Biblia Hebraica*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970 (in English).
- Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum. Vol. 14: Isaias*. Auctoritate Acad. Scientiarum Göttingensis; edidit J. Ziegler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983 (in Latin, in Greek).
- Ulrich, Eugene and Flint, Peter. *Qumran Cave I.II: The Isaiah Scrolls*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press (Discoveries in the Judaean Desert, vol. XXXII), 2010 (in English, in Hebrew).
- Biblia Sacra iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pauli Pp. VI*. Cura et studio monachorum abbatiae pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe ordinis Sancti Benedicti edita. Vol. XIII: Liber Isaiiae. Romae: Typis Pollyglottis Vaticanis, 1969 (in Latin).

Textual Harmonization in the Great Isaiah Scroll (1QIsa^a XL 1–3)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, volume 13, no. 4, pp. 67–73)

Received 02.08.2016.

Cyrill von Buettner

St. Petersburg State University; Universitetskaya naberezhnaya 11, St. Petersburg, 199034 Russian Federation.

The article examines three passages from the Great Isaiah Scroll (1QIsa^a), which are a part of the second “Servant Song” (Isa 49:1–6). The author concludes that Qumran variants (1QIsa^a) emerged as a result of harmonization between the text of Servant Songs with other texts of the Book of Isaiah and certain books of the Bible. In particular, the variant reading *ywyrk* (‘who created you’) in Isa 49:5 is an outcome of harmonization with the texts of Isaiah Corpus 40–49. The variant *ʔlwhy hyh ʕzry* (‘My God was my help’) in Isa 49:5 emerged as a result of harmonization with Psalms and Isa 40–49 accomplished by the Qumran scribe or his predecessor. The variant *šbty yšrʔl wnsyry yʕqwb* (‘tribes of Israel and saved people of Jacob’) in Isa 49:6 appeared due to harmonization of this fragment with such texts of the Bible (Gen 49:16, 28; Ex 24:4 etc.) in which the expression *šbty yšrʔl* (‘tribes of Israel’) occurs.

Key words: Book of Isaiah, Textology of the Bible, Servant Songs.

About the author:

Cyrill von Buettner, Senior Lecturer, St. Petersburg State University, Faculty of Philology, Department of Biblical Studies (kirvonbuettner@gmail.com).

Портреты цинских военачальников из коллекции Государственного Эрмитажа: реставрация свитков и новое прочтение текстов

Т.А. Пан

Институт восточных рукописей РАН

Н.Г. Пчелин

Государственный Эрмитаж

Завершение реставрации портретов выдающихся цинских военачальников из коллекции Государственного Эрмитажа дало возможность восстановить не только художественные особенности портретов, но и тексты хвалебных посвящений, написанных императором Цяньлуном на маньчжурском и китайском языках. В продолжение нашей совместной статьи (Пан, Пчелин 2011: 262–278) в настоящее время мы можем точно сказать, что в Государственном Эрмитаже хранятся пять портретов (Ютуня, Фусила, Чэбдэньчаба, Болбунчи, Гуваньдасэ) из пекинского Зала славы Павильона пурпурного блеска Цзыгуан-гэ, которые в начале XX в. попали в Германию, а после 1945 г. оказались в России. Анализ текстов показал особенности маньчжурской и китайской поэтики и доказал, что оба варианта стихотворения были написаны по соответствующим правилам стихосложения и представляют собой вариации на одну и ту же тему.

Ключевые слова: портреты генералов Цяньлуна, стихи Цяньлуна, Государственный Эрмитаж, маньчжурский язык, китайский язык.

Статья поступила в редакцию 10.07.2016.

Пан Татьяна Александровна, канд. исторических наук, заведующая Отделом Дальнего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (ptatiana@inbox.ru)
Пчелин Николай Георгиевич, канд. исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 34 (nicpchel@mail.ru)

© Пан Т.А., 2016
© Пчелин Н.Г., 2016

В нашей статье «Портреты выдающихся военачальников периода правления императора Цяньлуна из коллекции Государственного Эрмитажа», опубликованной в журнале «Письменные памятники Востока» в № 2(15) за 2011 г. (Пан, Пчелин 2011) впервые были представлены четыре портрета героев Восточно-туркестанского похода, написанных в 1760 г. для Зала славы Павильона пурпурного блеска Цзыгуан-гэ императорского дворцового комплекса в Запретном городе в Пекине. В Государственный Эрмитаж портреты попали после Второй мировой войны из Этнологического музея в Берлине и долгое время хранились в спецхране. Свитки значительно пострадали во время штурма Берлина в 1945 г. и только в 2007 г. были приняты в Лабораторию научной реставрации тканей и водорастворяемой живописи Государственного Эрмитажа.



Илл. 1.

Процесс реставрации портретов.
© Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург, 2016

Состояние свитков в то время было описано реставраторами следующим образом: свитки ранее реставрированы; полностью дублированы на бумагу; ткани и бумага свитков покрыты обильным слоем крахмального клейстера. Шелк и бумага сильно деформированы, загрязнены пылью, сажей, пеплом; по всей поверхности свитков имеются пятна коричневого цвета и плотный слой ржавчины. Краски осыпаются, а ткани и бумага пересохли и деформированы. На шелке имеются утраты, потертости, разрывы. Края свитков обожжены и обтрепаны.

Сложнейшая и трудоемкая реставрация четырех свитков проводилась с 2007 по 2014 г. художниками-реставраторами А.Ф. Александровой, Л.Е. Ковалевой и Н.Ю. Лякиной, которые дали нам описание последовательности реставрационных работ: красочный слой был закреплен; пятна ржавчины ослаблены с применением химических реактивов; все фрагменты свитков были очищены в водном растворе. Затем части свитков, очищенные от загрязнений и наклеек бумаги, были заново соединены на дублировочной шелковой основе. Сложность работы заключалась в том, что стыковка фрагментов основы проводилась с лицевой стороны и требовала предельной внимательности и аккуратности, а также предотвращения попадания клеящего состава на близко расположенные участки живописи. В результате проведенных мероприятий свитки были очищены, дублированы, устранена деформация, восстановлена целостность авторской основы.

Не дожидаясь окончания реставрации и воодушевленные возможностью представить материалы из бывшей немецкой коллекции, в 2011 г. мы сделали попытку опубликовать четыре портрета в стадии их еще незавершенной реставрации. В Лаборатории находилось семь свитков, однако только пять из них оказались портретами вы-

дающихся маньчжурских военачальников и только четыре можно было развернуть без повреждений. О реставрационной работе и значении этих портретов нами было доложено на различных международных конференциях (Пан, Пчелин 2015; Pang 2015).

Публикация нашей статьи и работа над эрмитажными портретами вызвали большой интерес немецких коллег (Walravens 2013; Bügener 2015), что свидетельствует о важности нашей находки для восстановления первоначальной коллекции Павильона пурпурного блеска, в настоящее время разбросанной по всему миру. Тем временем работа над портретами продолжалась, и в результате выполненной в Государственном Эрмитаже реставрации удалось восстановить не только сами портреты, но и значительно пострадавшие тексты хвалебных посвящений на китайском и маньчжурском языках. В нашей первой статье мы уже дали подробное описание портретов, изображенных на четырех свитках, детали костюмов и обмундирования и попытались прочесть уцелевшие слова и обрывки фраз, дать их интерпретацию (Пан, Пчелин 2011: 267–276). Благодаря проведенной реставрационной работе нам удалось заново прочитать маньчжурские и китайские тексты, исправив допущенные прежде ошибки и правильно разделив маньчжурские строки в соответствии с аллитерацией маньчжурского стихосложения. В этой работе нам помогла статья Хартмута Валравенса «Прежняя коллекция портретов выдающихся офицеров военных кампаний императора Цяньлуна (Китай, XVIII век)» (Walravens 2013), в которой описаны портреты-свитки, хранившиеся до войны в Королевском музее народного искусства в Берлине (Königliches Museum für Völkerkunde, ныне Этнологический музей) и считавшиеся утерянными. Ценность этой публикации заключается, в частности, в том, что в ней представлены архивные фотографии 15 портретов (из 16), среди которых имеются и снимки портретов, ныне находящихся в Государственном Эрмитаже.

Все портреты имеют одинаковое оформление в виде вертикальных свитков. Над портретами черной тушью написаны хвалебные тексты на маньчжурском и китайском языках, в центре между датами стоит красная овальная печать с легендой *Цяньлун юйлань чжибао 乾隆御覽之寶* («Драгоценность, высочайше одобренная Цяньлуном»). На ранее опубликованных четырех портретах имеются даты на маньчжурском языке — *abkai wehiyehe-i šanyan muduri aniyai niyengniyeri* («весна года белого дракона периода правления Абкай взехэ») и на китайском языке — *цяньлун гэнчэнь чунь 乾隆庚辰春* («весна года гэнчэнь правления Цяньлуна»), что соответствует 1760 г. На пятом портрете дата более поздняя: *abkai wehiyehe-i fulgiyan bonio aniyai niyengniyeri* («весна года красноватой обезьяны периода правления Абкай взехэ») и на китайском языке — *цяньлун бинцзя чунь 乾隆丙甲春* («весна года бинцзя правления Цяньлуна»), что соответствует 1776 г. Под текстами в центре свитка изображен портрет военачальника в полный рост.

Сейчас мы можем представить тексты полностью и предложить их новый перевод на русский язык¹.

На первом свитке (инв. № ВФ 2801) хвалебное стихотворение посвящено *кэтэркэй баттуру* («выдающемуся герою»)² Ютуню, который принадлежал к Желтому без каймы знамени из Бутха. Известно, что он был хорошим стрелком и во время императорской облавной охоты в Мулане убил тигра. В 1755 г. участвовал в Восточно-туркестанском походе, а затем был назначен в Цицикар командующим монгольским Белым знаменем с каймой (Walravens 2013: 142–144).

¹ Первая попытка анализа поэтических особенностей маньчжурского и китайского стихов на этих четырех портретах была представлена нами в докладе на VII Международной научной конференции «Проблемы литератур Дальнего Востока» в июле 2016 г. (Пан 2016).

² Хартмут Валравенс предлагает перевод словосочетания *кэтэркэй баттуру* как “der Hervorragende Held” (Walravens 2013: 142).



Илл. 2 и 3.

Портрет Ютуня до и после реставрации.

© Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург, 2016

Маньчжурский стих написан в две строфы с начальной аллитерацией: первая строфа начинается с буквы *и*, вторая — с буквы *е*. Следует отметить, что маньчжурский текст более информативен, чем китайский: в нем указывается район, откуда был Ютунь, — «охотился в районе реки Ула» на территории Маньчжурии. Китайское стихотворение имеет четыре иероглифа в строке с цезурой посередине, и в нем встречаются ссылки на классические произведения. Например, словосочетание *шэньшоу* 生手 («голыми руками») встречается в «Антологии танских стихов» (ЦТШ: цз. 23) и сунской коллекции историй «Обширные записи годов Тайпин» (ТПГЦ: раздел *цзин ча* 精察, гл. «Вэй-сяньшэн»); выражение *тан нан цюй* 探囊取 («залезть в ме-

шок и достать без труда») используется в романах «Путешествие на запад» (СЮЦ: гл. 8) и «Троецарствие» (СГЯИ: гл. 23); выражение *юэли* 閱歷 («узнать все на личном опыте, лично пережить») — в «Обширных записях годов Тайпин» (ТПГЦ: цз. 4); выражение *шичжи* 世職 («титул, передающийся по наследству») — в сунской энциклопедии «Высочайше одобренной коллекции годов Тайпин» (ТПЮЛ: цз. 430).

Транслитерация маньчжурского текста

Meiren-i janggin keterkei baturu Yeotun:
ulai ba-i gurgu buthašara mergen bihe.
umesi koimali niohe be jabduburakû wambihe
ubašsaha hûlha sabe warangge.
uthai fulhû de jaka gaire gese ja bihe:
emu ikiri kejine ferguwecuke gungge ilibuha
ere inu ambula dulembuhe ci banjinaha
ede sirara hafan šangnafî ambakan tušan de
isibuhangge.
erei faššaha gungge de karulaha
Abkai wehiyehe-i šanyan muduri aniyai
niyengniyeri han-i arahangge

Китайский текст

副都統克特爾客巴圖魯由屯
 本射生手
 狼不暇走
 以之殺賊
 如探囊取
 奇功屢建
 亦因閱歷
 世職崇階
 酬其勞勩
 乾隆庚辰春御題

Перевод с маньчжурского языка

Фланговый командир *кэтэркэй батуру*
 Ютунь
 был искусным охотником на дикого зверя
 в Ула,
 без устали истреблял свирепых волков.
 Он убивал изменников и мятежников так
 же легко,
 будто запихивал зверей в мешок.
 Он постоянно совершал удивительные
 подвиги.
 Он остался жив, пройдя через большие
 [испытания].
 За это он получил наследственный титул
 и достиг высоких чинов.
 Его заслуги и подвиги были вознаграждены.
 Написано императором весной года белого
 дракона периода правления Абкай вэхэсэ

Перевод с китайского языка

Фудутунь *кэтэркэй-батуру* Ютунь
 Он охотился голыми руками,
 Волк не успевал уйти [от него].
 И он также убивал мятежников,
 Словно без труда запихивая
 в мешок.
 Часто совершал необыкновенные
 подвиги
 И узнал все на личном опыте.
 Он возвеличил род наследственным
 титулом,
 И его заслуги, и подвиги были
 вознаграждены.
 Написано императором весной в год
гэнчэнь правления Цяньлуна



Илл. 4 и 5.

Портрет Фусила до и после реставрации.

© Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург, 2016

На втором свитке (инв. № ВФ 2819) хвалебный стих Цяньлуна посвящен *хабтай батуру* («искусному воину»)³ Фусилу (кит. *хабутай батулу Фусиэр*), принадлежавшему к маньчжурскому Желтому с каймой знамени (Walravens 2013: 150–151).

Маньчжурский стих написан в две строфы, каждая из которых имеет свою начальную аллитерацию: первая начинается с буквы *h*, вторая — с буквы *e*.

В китайском тексте, состоящем из четырехсложных строк с цезурой посередине, употреблены выражения из классических китайских произведений. Например, слово-

³ Хартмут Валравенс предлагает перевод словосочетания *хабтай батуру* как “der Fähige Bogenschütze” (Walravens 2013: 150).

сочетание *байдао* 白刃 («белый клинок») часто встречается в романе «Троецарствие» (СГЯИ: гл. 6), сунских стихах и «Антологии танских стихов» (ЦТШ, цз. 866); выражение *хуйхо* 揮霍 («летать вверх и вниз (о мече)») нередко используется в сунской энциклопедии «Тайпин юэлань», «Тайпин гуанцзи» и «Антологии танских стихов»; *фуцюэ* 弗卻 («не отступить») — в «Мэн-цзы» (МЦ: гл. 13).

Транслитерация маньчжурского текста

jai jergi hiya bihe habtai baturu Fusil.
horonggo ilan baturu-i dorgi de
hoo hio serengge ere emke be dabuha
hoho kûmali šereng be tosome gidanaki
serede.
hono terei hûbin de dosinaha
ede gabtame jabdurakû ofi.
ebšeme loho-i sacirahai birenehe
ehe hûlha be hono kejine wafi.
ergen jociala sosoroko ba akû bihe.
Abkai wehiyehe-i šanyan muduri aniyai ni-
yengniyeri han-i arahangge

Китайский текст

原二等待衛哈布泰巴圖魯福錫爾
 三巴圖魯
 於中之一
 要遮色楞
 忽墮其術
 不及彎弓
 白刃揮霍
 猶斬數人
 之死弗卻
 乾隆庚辰春御題

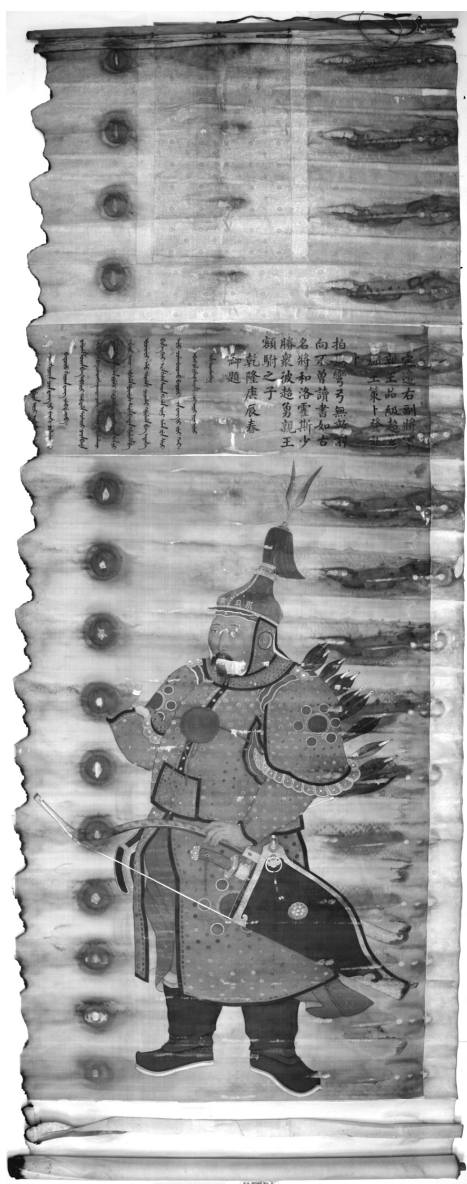
Перевод с маньчжурского языка

Императорский телохранитель второго
 ранга хабтай-батуру Фусил
 Из трех грозных воинов
 он считается самым смелым.
 Когда хотел напасть на коварного
 Шэрэна,
 то попал в ловушку.
 Он не успел выстрелить из лука,
 бросился отважно рубить (врага) мечом,
 и долго сражался со злым врагом
 и убил его.
 Не было случая, чтобы он отступил.
 Написано императором весной года
 белого дракона периода правления
 Абкай вэхехэ.

Перевод с китайского языка

Императорский телохранитель вто-
 рого ранга хабтай-батуру Фусил
 Три храбрых воина,
 И он один из них.
 Когда нужно было преградить путь
 Сэрэну,
 То тот внезапно разрушил его планы.
 Он не успел натянуть лук,
 И его обнаженный клинок стал
 летать вверх и вниз.
 Разрубая, убил много людей
 И не отступил до самой смерти.
 Написано императором в год *гэнчэнь*
 правления Цяньлуна.

На третьем свитке (инв. № ВФ 2820) стихи Цяньлуна посвящены генералу Чэб-дэньчабу (кит. Цэбудэньчабу) (1705–1782) — халха-монголу, принадлежавшему к клану борджигит. Его отец Цэрэн был женат на цинской принцессе. В 1755 г. он прославился в подавлении Давачи и Амурсаны, а в 1758 г. участвовал в битве при Хоргосе. С 1771 по 1773 г. он был правителем Халхи (Walravens 2013: 136–137).



Илл. 6 и 7.

Портрет Чэбдэньчжаба до и во время реставрации.
© Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург, 2016

Маньчжурское стихотворение из двух строф написано по принципу начальной аллитерации: первая строфа начинается с *ya*; вторая — с *e*.

В китайском стихе, построенном из строчек в четыре иероглифа с цезурой посередине, употреблены следующие выражения из китайских классических текстов: *ючжань* 猶斬 («разрубать») — в сунской энциклопедии «Тайпин юэлань» (ТПЮЛ: разд. бубо, гл. 6); *фуцюэ* 弗卻 («не отступить») — в «Мэн-цзы»; *пайма* 拍馬 («хлестать

лошадь кнутом») — в романе «Троецарствие»; *сосян* 所向 («на его пути»), *гу мин цзян* 古名將 («великие генералы древности»); *чаюун* 超勇 («исключительная отвага») — в «Истории Троецарствия». В китайском тексте четко обозначено родство Чэбдэньчжаба с императорской семьей: его отец был *эфу* — мужем седьмой дочери императора.

Транслитерация маньчжурского текста

Jecen be toktobure ici ergi aisilara jiyanggi-yûn cin wang-ni jergi colgoroko baturu giyûn wang Cebdenjab:
yaluha morin be dabkifi gabtame dosici
yaya bade afara de bakcilarangge akû
yargiyan-i bihe hûlahakû niyalma bime.
yala julgei gebungge jiyanggiyûn sa ci eberi akû
ebšeme horgos sere bade hûlha be ucarafi
emu gargan-i coohai hûlha be etehe bihe kai.
ere gese sain haha ini ama we seci.
efu colgoroko baturu cing wang-ni jui ka
Abkai wehiyehe-i šanyan muduri aniyai ni-yengniyeri han-i arahangge

Перевод с маньчжурского языка

Правого фланга генерал ранга циньвана, выдающийся герой цзюньван Чэбдэньчжаб.
 Ему не было равных в различных сражениях, когда он наступал, стреляя с лошади на скаку.
 Он не был человеком, читающим правдивые истории,
 Воистину, он был не хуже генералов древности.
 Во время форсированного [перехода] он встретил разбойников в месте под названием Хоргос.
 Когда он наступал, стреляя с лошади на скаку, то разбил отряд вооруженных разбойников.
 Если спросить этого достойного человека: кто твой отец?
 То он ответит: «Я сын царского зятя, выдающегося героя цинвана».
 Написано императором весной года белого дракона периода правления Абкай вэхехэ.

Китайский текст

定邊右副將軍親王品級超勇郡王策卜登扎卜
 拍馬彎弓
 無敵所向
 不會讀書
 如古名將
 和洛霍斯
 少勝眾彼
 超勇親王
 額駙之子
 乾隆庚辰春御題

Перевод с китайского языка

Вице-генерал установленных границ в ранге циньвана, выдающийся герой цзюньван Чэбдэньчжаб.
 Он гнал лошадь и натягивал лук, и не было врагов на его пути.
 Он никогда не читал книги,
 Подобно генералам древности.
 В Хоргосе
 Победил врагов малой силой.
 За героизм был пожалован титулом циньвана.
 Был сыном *эфу*.
 Написано императором весной года *гэнчэнь* правления Цяньлуна.



Илл. 8 и 9.

Портрет Болбунчи до и после реставрации.

© Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург, 2016

На четвертом свитке (инв. № ВФ 2821) хвалебное стихотворение, написанное Цяньлуном, датировано 1760 г. и посвящено Болбунче из клана Аола, принадлежавшему к маньчжуро-солонскому Синему знамени с каймой. Известно, что он участвовал в южной инспекционной поездке Цяньлуна в 1751 г., затем в Восточно-туркестанском походе (Walravens 2013: 138–140).

Маньчжурский стих состоит из двух строф, каждая из которых имеет четыре строки со своей начальной аллитерацией: первая — начинается на букву *u*, вторая — на *d*.

Китайский стих построен по китайской модели из четырех иероглифов в строке с цезурой после второго иероглифа. Если маньчжурский текст понятен без каких-либо скрытых смыслов, то в китайском тексте имеется несколько аллюзий на китайские классические произведения. Так, например, выражение *цзюэшо* 矍鑠 («бодрый (крепкий) в старости») встречается в танском «Собрании разного по искусству и литерату-

ре» (ИВЛЦ: цз. 18, разд. «О человеке») и в биографии Ма Юаня (14 г. до н.э. — 49 г. н.э.) — знаменитого военачальника при династии Хань, почитаемого маньчжурами за верность трону и заботу о подчиненных в боевых условиях. Слово *цзюйбо* 巨擘 («предводитель») впервые употреблено в комментарии Чжу Си к тексту «Мэн-цзы» (МЦЦЧ: гл. 10), а фраза *вань у ши ли гун* 輓五石力弓 встречается в сунской энциклопедии «Тайпин юэлань» (ТПЮЛ). Выражение *шацзэй* 殺賊 («уничтожать разбойников») часто встречается в романе «Троецарствие».

Транслитерация маньчжурского текста

Meyen-i amban dorgi amban Bolbunca
udu bahacibe cooha de faššabureo seme
wesimbuhe
umesi kiyangkiyan solon-i dorgi bolgo deci ombi
udu uheken beri be darafi gabtacibe
utala hülha be fuhali wame mutehebi:
debsitere giyahûn-i gasha be dasihire gese
der seme burulaha hülha be funceburakû waha.
derengge darangga Ma Yuwan-i adali amasi
marifi.
desereke kesi isibume sakdaka seme dosholome
tuwaha:
Abkai wehiyehe-i sanyan muduri aniyai niyeng-
niyeri han-i arahangge

Перевод с маньчжурского языка

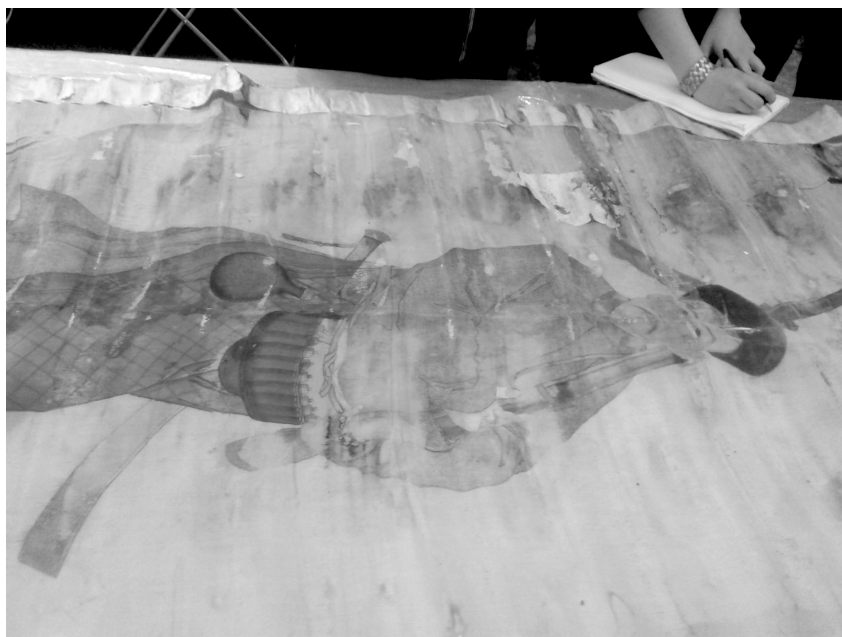
Бригадный генерал, управляющий придворными телохранителями Болбунчи.
 Как только была возможность, он просился в бой.
 Был самым храбрым предводителем солонов. Мог, стреляя из не туго натянутого лука, уничтожить много разбойников.
 Подобно бьющей крыльями птице, Из всех сил истреблял обращенных в бегство разбойников.
 Подобно Ма Юаню, с почетом и уважением вернулся домой.
 Он удостоился беспредельной милости и почета в старости.
 Написано императором весной года белого дракона периода правления Абкай взехэхэ.

Китайский текст

领队大臣内大臣博而奔察
 矍鑠請行
 索倫巨擘
 輓五石弓
 尚能殺賊
 如鷲之擊
 不留飛鳥
 馬援來歸
 殊恩榮老
 乾隆庚辰春御題

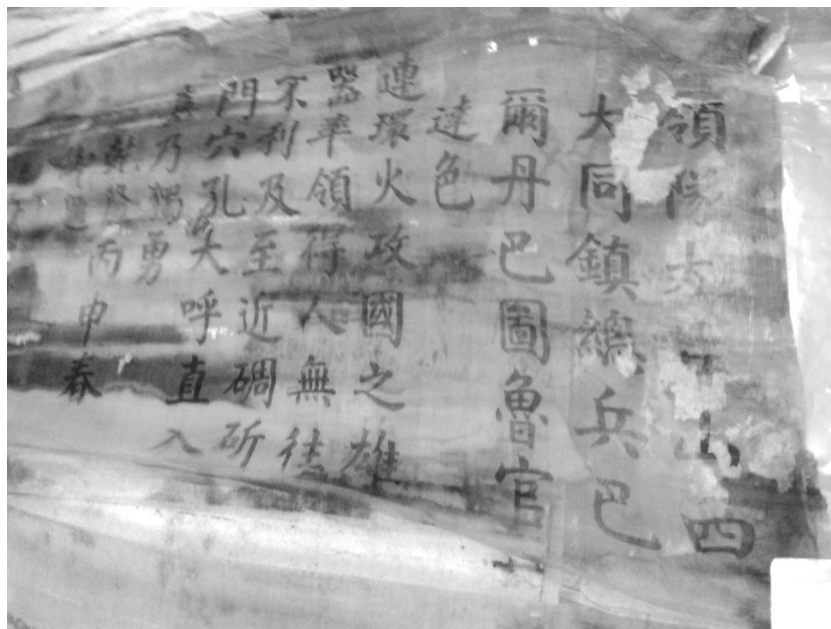
Перевод с китайского языка

Бригадный генерал, управляющий придворными телохранителями Болбунчи.
 Бодрый в старости, он просился в поход.
 Был предводителем солонов.
 Меня пять массивных луков, Мог уничтожить разбойников.
 Атакуя, как хищная птица, Не оставлял [вокруг других] летающих птиц.
 [Он] вернулся домой как Ма Юань.
 И заслужил почет и уважение в старости.
 Написано императором весной в год *гэнчэнь* правления Цяньлуна.



Илл. 10.

Портрет Гувандасэ на реставрационном столе.
© Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург, 2016



Илл. 11.

Фрагмент китайского текста посвящения Гувандасэ до реставрации
© Государственный Эрмитаж. Санкт-Петербург, 2016

Пятый свиток из коллекции Государственного Эрмитажа в настоящий момент находится на реставрации, однако нам удалось увидеть этот портрет (старый инвентарный номер I D 22221 — Walravens 2013: 135). На нем изображен воин, одетый в зимний желто-коричневый халат, поверх которого надет зеленый клетчатый передник. Спереди поверх передника на поясе закреплен лилового цвета патронташ с десятью гильзами и коричневая пороховница в форме фляги. За спиной к его поясу прикреплена сабля в ножнах. Ноги обуты в зимние сапоги на толстой подошве. На голове круглая форменная шапка, отороченная собольим мехом, со знаками отличия: на вершине с коралловым шариком и павлинье перо с одним глазком (*кунцяолин*). Обими руками он держит мушкет на левом плече. Из значительно поврежденного текста следует, что на портрете изображен военный командующий городом Датун в провинции Шанси генерал второго ранга *бардань батуру* («гордый герой»)⁴ Гувандасэ (кит. Гуаньдасэ). Благодаря изданию немецкой архивной фотографии и полного текста хвалебного посвящения можно восстановить утраченные фрагменты на эрмитажном свитке (Walravens 2013: 157–158).

Маньчжурский текст разделен на две строфы: первая строка начинается с буквы *i*, вторая — с буквы *t*. В китайском тексте употреблены слова и словосочетания из китайских классических текстов, например: *лянхуань* 連環 («неразрывное единство, цепь») — в романе «Путешествие на запад»; *хогун* 火攻 («нападение с применением огня, обстрел») — в «Собрании разного по искусству и литературе» (цз. 80) и романе «Троецарствие»; *шуайлин* 率領 («возглавлять, вести за собой») — в романах «Путешествие на запад», «Троецарствие», «Цзинь пин мэй»; *сюэжун* 穴孔 («отверстие») — в «Тайпин юэлань» (цз. 17); словосочетание *дуюн* 獨勇 («герой-одиночка») — в «Тайпин юэлань» (цз. 75).

Транслитерация маньчжурского текста

meyen-i amban Šansi-i Datung-ni uheri ka-dalara da bardan baturu Guwandase

ibereleme miyoocalame afarangge.

inu musei ferguwecuke agūra seci ombi.

imbe meyen gaifi yabubuhangge acanaha ofi

isinaha bade gemu tusa arahabi.

tereci yerutu de hanci latunafi.

tere duka be sacime sangga araha.

tede den jilgan-i kaicame dosika ofi.

terei emhuleme baturulaha be saišaha:

Abkai wehiyehe-i fulgiyan bonio aniya
niyengniyeri

Han-i arahangge

Китайский текст

領隊大臣山西大同鎮總兵把爾丹巴圖
魯官達色

連環火攻

國之雄器

率領得人

無往不利

及至近礮

斫門穴孔

大呼真人

喜乃獨勇

乾隆丙申春
御題

⁴ Хартмут Валравенс предлагает перевод словосочетания *бардань батуру* как “der Stolze Held” (Walravens 2013: 157).

Перевод с маньчжурского языка

Бригадный генерал, генерал второго ранга [города] Датун [провинции] Шанси *бардань батуру* Гуваньдасэ.

Тот, кто, атакуя и подступая, стреляет из ружья,

Тот поистине является нашим удивительным оружием.

Взяв свой отряд, был послан преследовать [врага].

Где бы ни появлялся, всюду оказывал помощь.

Когда он близко подошел и штурмовал каменный дом,

То, прорубив топором отверстие в двери и сделав проход,

Он ворвался внутрь с громким криком.

Храбрость [его] заслуживает прославления.

Написано императором весной года красной обезьяны периода правления Абкай вэхэхэ.

Перевод с китайского языка

Бригадный генерал, командующий войсками [города] Датун [провинции] Шанси *бардань батулу* Гуваньдасэ.

Он наступал и нападал, и стрелял из ружья.

И называли его удивительным оружием нашего государства.

Он взял отряд и удачно совершил нападение.

Повсюду его сопровождала удача.

Когда он приблизился и атаковал башню,

То прорубил дверь, сделал отверстие

и ворвался с громким криком.

Поэтому следует прославлять его удивительную отвагу.

Написано императором весной года *бинцзя* правления Цяньлуна.

В отличие от хвалебных посвящений на предыдущих четырех портретах, текст на портрете Гуваньдасэ датируется 1776 г. и был написан после окончания военной кампании по покорению Цзиньчуани (восстания в Сычуане в 1771–1776 гг.), поэтому Портрет Гуваньдасэ относится к третьей серии портретов для Зала славы Павильона Пурпурного блеска Цыгуан-гэ. Военачальники Ютунь, Фусил, Чэбдэньчаб и Болбунча участвовали в Первой Восточно-туркестанской кампании 1755–1757 гг., и их портреты относятся к первой серии свитков-портретов, и тексты посвящений датируются 1760 г. (о создателях портретов см.: Пан, Пчелин 2011: 266; Walravens 2012: 17; Walravens 2013: 128–131).

Как показывает анализ стихов, написанных императором Цяньлуном, они несут в себе характеристики поэтики языков, на которых они были созданы. Маньчжурское стихотворение написано по правилам маньчжурской поэтики с начальной аллитерацией, а китайское стихотворение следует правилам китайского стихосложения: четырехсложная строка с цезурой после второго слова. Однако самой важной характеристикой китайского стиха является то, что в нем Цяньлун использует аллюзии на произведения китайской классической литературы, как это обычно делалось в китайском стихосложении. На примере хвалебных посвящений на пяти портретах из коллекции Государственного Эрмитажа можно судить о тех литературных и исторических источниках, которыми пользовался Цяньлун. Ими являются сунская энциклопедия «Тайпин юэлань» и сунский сборник историй «Тайпин гуанцзи», «История Троецарствия», «Собрание комментариев к „Мэн-цзы“», а также «Антология танской поэзии» (см. ЦТШ), романы «Троецарствие», «Путешествие на запад», т.е. произведения минского и сунского периодов, широко распространенные при маньчжурском дворе

(Durrant 1979). Скрытые ссылки на китайские тексты не прослеживаются в маньчжурском стихотворении. Можно сделать вывод, что стихотворение на маньчжурском языке не было простым переводом китайского стихотворения, или, наоборот: и китайское, и маньчжурское стихотворения были написаны по соответствующим правилам стихосложения, и это два варианта на одну и ту же тему.

Работы по реставрации и консервации свитков-портретов, проведенные в Лаборатории научной реставрации тканей и водорастворяемой живописи Государственного Эрмитажа, дали потрясающие результаты: были восстановлены художественные особенности портретов и определены лица, изображенные на них. Таким образом, можно констатировать, что в Государственном Эрмитаже хранятся пять портретов (военачальников Ютуня, Фусила, Чэбдэньжаба, Болбунчи, Гувандасэ) из пекинского Зала славы Цыгуан-гэ, которые в начале XX в. попали в Германию, а после 1945 г. оказались в России.

Литература

- ИВЛЦ — И вэнь лэй цзюй 藝文類聚 (Собрание разного по искусству и литературе) // Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org>
- МЦ — Мэн-цзы 孟子 (Мэн-цзы) // Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org>
- МЦЦЧ — Мэн-цзы цзичжу 孟子集注 (Собрание комментариев к «Мэн-цзы») // Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org>
- Пан 2016 — Пан Т.А. Стихи Цяньлуна на портретах выдающихся генералов из коллекции Эрмитажа // Проблемы литератур Дальнего Востока. VII Международная научная конференция, 29 июня — 3 июля 2016 г. Т. 1. СПб.: Издательство «Студия НП-Принт», 2016. С. 473–481.
- Пан, Пчелин 2011 — Пан Т.А., Пчелин Н.Г. Портреты выдающихся военачальников периода правления императора Цяньлуна из коллекции Государственного Эрмитажа // Письменные памятники Востока. 2011. № 2(15). С. 262–278.
- Пан, Пчелин 2015 — Пан Т.А., Пчелин Н.Г. Пять портретов маньчжурских военачальников из коллекции Государственного Эрмитажа // Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки. 22–24 апреля 2015 г. Тезисы докладов. СПб.: Восточный факультет СПбГУ, 2015. С. 170–171.
- СГЧ — Саньго чжи 三國志 (История Троецарствия) // Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org>
- СГЯИ — Саньго яньи 三國演義 (Троецарствие) // Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org>
- СЮЦ — Си ю цзи 西遊記 (Путешествие на запад) // Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org>
- ТППЦ — Тайпин гуанци 太平廣記 (Обширные записи годов Тайпин) // Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org>
- ТПЮЛ — Тайпин юэлань 太平御覽 (Высочайше одобренная коллекция годов Тайпин) // Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org>
- ЦТШ — Цюань Тан ши 全唐詩 (Антология танских стихов) // Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org>
- Bügener 2015 — Bügener A. Die Heldengalerie des Qianlong-Kaisers. Ein Beitrag zur chinesischen Porträtmalerei im 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII. Kunstgeschichte. Bd 441).
- Durrant 1979 — Durrant S. Sino-Manchu Translations at the Mukden Court // Journal of American Oriental Society. 1979. Vol. 1. No. 4. P. 653–661.
- Pang 2015 — Pang T. Portraits of the Qing Meritorious Generals in the Saint-Petersburg Museums // The Fifth International Symposium of Ancient Ethnic Minority Documents of China. Proceedings. Yinchuan: Beifang University of Nationalities, 2015. P. 180–181.
- Walravens 2012 — Walravens H. Seventeen Portraits from the Imperial Collection // Portraits of Valour. Imperial Bannermen Portraits from a European Collection. Auction in Hong Kong, 9 October, 2012. Hong Kong: Sotheby's, 2012. P. 14–50.

Walravens 2013 — *Walravens H. Die ehemalige Sammlung von Porträts verdienter Offiziere der Feldzüge des Qianlong-Kaisers (China, 18. Jahrhundert) // Baessler-Archive. 2013, 61. S. 125–166.*

References

- Bügener, Annette. *Die Heldengalerie des Qianlong-Kaisers. Ein Beitrag zur chinesischen Porträtmalerei im 18. Jahrhundert.* Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2015 (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXVIII. Kunstgeschichte. Bd. 441) (in German).
- Durrant, Stephen. “Sino-Manchu Translations at the Mukden Court”. *Journal of American Oriental Society*, 1979, vol. 1, no. 4, pp. 653–661 (in English).
- Mengzi* 孟子 [Mengzi]. Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org/mengzi> (in Chinese).
- Mengzi jizhu* 孟子集注 [Collection of commentaries to “Mengzi”]. Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org/mengzi> (in Chinese).
- Pang, Tatiana, Pchelin, Nikolai. “Piat’ portretov man’chzhurskikh voenachal’nikov iz kolekcii Gosudarstvennogo Ermitazha” [Five portraits of Manchu officers from the collection of the State Hermitage Museum]. In: *Aziia i Afrika v meniaushchemsia mire. XXVIII Mezhdunarodnaia nauchnaia konferenciia po istochnikovedeniiu i istoriografii stran Azii i Afriki. 22–24 aprelia 2015. Tezisy dokladov.* [Asia and Africa in the changing world. The 28th International scientific conference on historiography and source studies of Asian and African countries. April 22–24, 2015. Proceedings]. Saint-Petersburg: Vostochnyi fakul’tet SPBGU, 2015, pp. 170–171 (in Russian).
- Pang, Tatiana, Pchelin, Nikolai. “Portrety vydaishchikhsia voenachal’nikov perioda pravleniia imperatora Tsian’luna iz kolekcii Gosudarstvennogo Ermitazha” [Portraits of meritorious officers from the collection of the State Hermitage Museum]. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*, 2011, 2(15), pp. 262–278 (in Russian).
- Pang, Tatiana. “Portraits of the Qing meritorious generals in the Saint-Petersburg museums”. In: *The Fifth International Symposium of Ancient Ethnic Minority Documents of China. Proceedings.* Yinchuan: Beifang University of Nationalities, 2015, pp. 180–181 (in English).
- Pang, Tatiana. “Stikhi Tsian’luna na portretah vydaishchikhsia generalov iz kolekcii Ermitazha” [The Qianlong emperor poems to the portraits of meritorious officers in the Hermitage museum]. In: *Problemy literatur Dal’nego Vostoka* [Issues of the Far Eastern Literature. The 7th International conference, June 29 — July 3 2016]. St. Petersburg: Izdatel’stvo “Studia NP-Print”, 2016, vol. 1, pp. 473–481 (in Russian).
- Quan Tang shi* 全唐詩 [Anthology of the Tang dynasty poems]. Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org/quantanshi> (in Chinese).
- Sanguo yanyi* 三國演義 [The Romance of Three kingdoms]. Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org> (in Chinese).
- Sanguo zhi* 三國志 [History of Three kingdoms]. Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org> (in Chinese).
- Taiping guangji* 太平廣記 [Complete records of the Taiping years]. Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org> (in Chinese).
- Taiping yuelan* 太平御覽 [Imperially approved collection of the Taiping years]. Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org> (in Chinese).
- Walravens, Hartmut. “Seventeen portraits from the Imperial collection”. In: *Portraits of Valour. Imperial bannermen portraits from a European collection.* Auction in Hong Kong, 9 October, 2012. Hong Kong: Sotheby’s, 2012, pp. 14–50 (in English).
- Walravens, Hartmut. “Die ehemalige Sammlung von Porträts verdienter Offiziere der Feldzüge des Qianlong-Kaisers (China, 18. Jahrhundert)”. *Baessler-Archive*, 2013, Bd. 61, S. 125–166 (in German).
- Yi wen lei jui* 藝文類聚 (Various collection on art and literature). Chinese Text Project. URL:<http://ctext.org/yiweileiju> (in Chinese).

**Portraits of Meritorious Officers from the Collection
of the State Hermitage Museum: Restoration
of the Scrolls and Revised Reading of the Texts**

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2016, volume 13, no. 4, pp. 74–90)

Received 10.07.2016.

Tatiana A. Pang

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. Dvortsovaya naberezhnaya, 18, St. Petersburg, 191186, Russian Federation.

Nikolai G. Pchelin

State Hermitage museum. Dvortsovaya naberezhnaya 34, St. Petersburg, 191186, Russian Federation.

The present article continues research made by the authors in their joint article in “Written monuments of Orient” (2011, 2/15: 262–278). It became possible with the final stage of restoration and conservation of scroll portraits of meritorious officers from the collection of the State Hermitage Museum. It allowed to show artistic quality of the paintings, as well as to restore the texts of Manchu and Chinese eulogies written by the Qianlong Emperor. Now we can definitely say that the Museum keeps five scroll portraits from the Ziguang-ge pavilion in Peking, which were taken to Germany at the beginning of the 20th c. and after 1945 were moved to Russia. The fifth portrait is presented for the first time. The analysis of the eulogies dedicated to the officers Yeotun, Fusil, Cebdenjab, Bolbunca and Guwandase clearly shows that two versions of the eulogies were written according to the Manchu and Chinese poetic systems, and are two variants on one topic.

Key words: portraits of generals, eulogies by Qianlong, the State Hermitage museum, Manchu language, Chinese language.

About the authors:

Tatiana A. Pang, Cand. Sci. (History), Head of the Department of Far Eastern Studies, IOM RAS (ptatiana@inbox.ru).

Nikolai G. Pchelin, Cand. Sci. (History), Oriental Department, State Hermitage museum (nicpchelin@mail.ru).

История Сахалинского фонда из собрания ИВР РАН

К.Г. Маранджян

Институт восточных рукописей РАН

В статье на основе материалов из Архива востоковедов ИВР РАН рассказывается о том, как в Ленинград был перевезен Сахалинский фонд, который после присоединения Южного Сахалина к СССР и репатриации японского населения оказался никому не нужным и мог быть уничтожен за ненадобностью. Благодаря усилиям сотрудников Института востоковедения «бесхозные» книги были собраны и отправлены в Ленинград.

Ключевые слова: Южный Сахалин, японские библиотеки, репатриация, сбор и упаковка книг, транспортировка книг в Ленинград.

Статья поступила в редакцию 02.08.2016.

Маранджян Каринэ Генриховна, канд. исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (kmarandj@inbox.ru)

© Маранджян К.Г., 2016

Книги, ксилографы и рукописи из Сахалинского фонда занимают важное место в библиотечном собрании и в рукописной коллекции ИВР РАН. Однако до сих пор история этого фонда была рассмотрена только в одной небольшой публикации петербургского сиолога Т.И. Виноградовой. Обращаясь к истории «сахалинского книжного фонда» библиотеки ИВР РАН, она пишет: «В 1948 г. Давид Исаакович Гольдберг (1908–1982), находившийся на службе в Советской Армии на Сахалине, сообщил Институту, что японцы, покидая остров, оставили много книг, ранее принадлежавших их библиотекам. Никому не нужные книги лежат без присмотра. Институт возбудил ходатайство перед президиумом Академии наук СССР об отпуске средств для поездки на Сахалин за книгами...» (Виноградова 2006: 249).

Д.И. Гольдберг, выпускник Ленинградского восточного института, с 1935 по 1950 г. работал в Институте востоковедения. В июле 1941 г. он был призван в армию и работал инструктором Политуправления Дальневосточного фронта, затем участвовал в боевых действиях против Японии, а с января 1946 г. до демобилизации находился в г. Южно-Сахалинске, где занимал должность начальника редакционно-издательского отдела Политуправления Дальневосточного военного округа. За время своей военной службы он написал и опубликовал несколько работ по Японии, включая и составленный им «Краткий русско-японский разговорник», изданный в Южно-Сахалинске (АВ ИВР-1: 113). Среди его публикаций того времени были и работы на японском языке. Д.И. Гольдберг был демобилизован только в декабре 1947 г. после вторичного ходатайства из Института востоковедения и сразу вернулся к научно-исследовательской работе в Институте. Никаких документов, подтверждающих версию о том, что именно он стал инициатором перевозки японских книг в Ленинград, в

архиве ИВР РАН найти не удалось, но вероятность того, что он как профессиональный японист понимал ценность японских книг и приложил усилия для их спасения и их перевозки в Ленинград, очень высока¹.

Подчеркнем, что речь идет не о вывозе трофейной литературы, а, скорее, о спасении японских и китайских книг, оказавшихся после окончания военных действий и вступления на эту территорию советских войск «бесхозными» и никому не нужными.

Как свидетельствуют архивные документы, сразу после окончания военных действий на Южном Сахалине царили хаос и беспорядок. «Бежавшее население, отступающие японские войска, а частью и наступающие советские войска уничтожали линии связи, транспорт, скот, разрушали предприятия. Японцы, пытаясь скрыть ценное оборудование, материалы, продовольствие, растаскивали все, закапывали в землю, прятали в лесах. В результате поджогов было уничтожено огнем большое количество жилых и производственных строений в населенных пунктах юга острова. Советским войскам недостаточно было разъяснено, что они вступили на нашу территорию, и это привело к ряду бессмысленных разрушений предприятий, учреждений, культовых строений, уничтожению и хищению оборудования, материалов и имущества организаций и населения со стороны отдельных подразделений, командиров и бойцов. Положение усугублялось тем, что советская военная администрация не смогла сразу и должным образом пресечь грабежи, мародерство и порчу имущества» (Кузнецов 2010).

Как отмечают исследователи, «среди негативных явлений, способствовавших росту преступности на Южном Сахалине до 1948 г., можно назвать бесхозяйственность и безнадзорность со стороны руководителей ряда народнохозяйственных учреждений... Пожалуй, самым распространенным видом преступления в первые послевоенные годы на юге Сахалина было хищение государственной (социалистической) собственности. Четвертого июня 1947 г. Президиум Верховного Совета СССР издал знаменитый Указ „Об уголовной ответственности за хищение государственного и общественного имущества“, который не только устанавливал более суровое наказание за посягательство на народное добро, но и значительно повысил ответственность должностных лиц за сохранность социалистического имущества. Во исполнение Указа милиция существенно активизировала борьбу с такими хищениями» (Кузнецов 2010).

По мере наведения административного порядка указом Президиума Верховного Совета СССР на территории Южно-Сахалинского округа и Курильских островов была образована Южно-Сахалинская область в составе Хабаровского края (1946 г.). Административным центром области стал бывший город Тоёхара, переименованный в г. Южно-Сахалинск 4 июня 1946 г. Для руководства вновь созданной Южно-Сахалинской областью было создано Городское управление по гражданским делам при военном совете ДВО. На территории области было образовано 14 районов. Через год, 2 января 1947 г., на основании указа Президиума Верховного Совета СССР Южно-Сахалинская область была ликвидирована, и ее территория была включена в состав Сахалинской области, выделенной в самостоятельную область РСФСР. Административный центр области был перенесен из Александровска-Сахалинского в Южно-Сахалинск 18 апреля 1947 (подробнее см.: Кузин 1996).

Еще одним фактором, способствовавшим появлению «бесхозных книг», послужила репатриация японского населения, начавшаяся после достижения в декабре 1946 г. договоренности между СССР и США о проведении репатриации с островов. При

¹ Историю о том, что Д.И. Гольдберг не мог равнодушно смотреть на то, как пропадают никому не нужные книги, и обратился с соответствующим письмом в дирекцию Института, я слышала от своих старших коллег, многие из которых были современниками тех событий.

отъезде гражданским лицам разрешалось вывезти до 100 кг личных вещей на человека и до 1000 иен, а военнопленным — личные вещи в объеме ручного багажа и до 200 иен солдатам и 500 офицерам (Ким 2009). В итоге в 1946–1949 гг. с территории Сахалинской области было репатрировано 272 335 гражданских японцев и 8303 военнопленных (Там же). При таком объеме багажа мало кто из уезжающих с Южного Сахалина японцев мог позаботиться о своих личных библиотеках, не говоря уже о том, чтобы увезти книги с собой.

Итак, ситуация о которой сообщил в Институт Д.И. Гольдберг, подтверждается документами и архивными материалами.

В архиве ИВР РАН хранится толстая папка документов, где на 330 листах подробно рассказывается о том, как проходил процесс сбора, упаковки и отправки книг с Южного Сахалина в Ленинград (АВ ИВР-2: № 712.4).

Она открывается копией распоряжения № 533 Президиума Академии наук Союза ССР от 5 июня 1948 г.: «Во исполнение постановления Совета министров РСФСР номер 895-р от 1 июля 1948 г. о передаче сахалинским облисполкомом Академии наук СССР литературы на японском, китайском и других восточных языках, находящихся в областном краеведческом музее, в школьных и городских библиотеках Сахалинской области, поручить директору Института востоковедения АН СССР академику В.В. Струве командировать в г. Южносахалинск специальное лицо для приема указанной литературы». Распоряжение было подписано тогдашним председателем Академии наук академиком С.И. Вавиловым.

В Институте востоковедения было принято решение об отправке во Владивосток и Южно-Сахалинск сроком на 75 дней (с 1 августа по 15 октября) младшего научного сотрудника С.В. Солтанова для отбора и организации перевозки научной литературы на японском, китайском и других иностранных языках. На расходы ему выделили 37 тыс. рублей (Там же: 10). Изначально предполагалось, что один сотрудник справится с заданием. Но довольно скоро стало ясно, что необходимо послать двух специалистов — китаиста и япониста.

В качестве китаиста была выбрана кандидатура С.В. Солтанова (1906–?). Окончив в 1936 г. Ленинградский восточный институт по специальности история Китая, во время войны он был призван в армию, последним местом службы была работа инструктором пропаганды в войсках НКВД. После окончания войны он пытался поступить в аспирантуру Института востоковедения, но ввиду слабой подготовки был принят в качестве младшего научного сотрудника в китайский кабинет в мае 1946 г. Вскоре после поездки на Южный Сахалин он ушел из Института востоковедения и был зачислен на курсы ТАСС. Японским языком он не владел (АВ ИВР-3: 16, 22, 25). Как далее складывалась его судьба, нам неизвестно.

В помощь ему был откомандирован аспирант Н.А. Сыромятников (1911–1984)², чья кандидатура была предложена Бюро Московской группы Института востоковедения АН СССР³.

С.В. Солтанов выехал 3 августа 1948 г., а Н.А. Сыромятников — 9 августа. В архиве сохранились бумаги, выданные С.В. Солтанову при отъезде: его снабдили соответствующими письмами в адрес министерств железнодорожного транспорта, морского флота, начальнику политического управления дальневосточного военного ок-

² Впоследствии ставший известным лингвистом, автором множества работ по японскому языку.

³ В результате реорганизации в 1950 г. Институт востоковедения переехал в Москву, а в Ленинграде остался филиал Института. Именно с этим связано то обстоятельство, что Н.А. Сыромятников был рекомендован Московской группой. Возможно, поэтому в архиве ИВР РАН мало документов, непосредственно посвященных аспиранту Н.А. Сыромятникову.

руга, директору южно-сахалинской базы Академии наук и даже председателю Владивостокского городского совета депутатов трудящихся, в которых объяснялись цели его поездки и была высказана просьба оказывать ему всяческое содействие и помощь.

Среди документов хранится даже намеченный маршрут, который позволяет представить себе все передвижения С.В. Солтанова на Южном Сахалине. Он должен был вылететь из Москвы во Владивосток, затем морем добраться до Южно-Сахалинской области, затем посетить г. Корсаков (яп. Оодомари) и область, г. Долинск (яп. Отиаи), Стародубск (яп. Сакаэхама) и район, г. Макаров (яп. Сиритору), г. Поронайск (яп. Сисука), г. Холмск (яп. Китамаока), г. Чехов (яп. Нода) и район, вновь г. Корсаков (Оодомари), Южно-Сахалинск (Тоёхара), вновь г. Корсаков и область, Владивосток и вернуться в Ленинград (АВ ИВР-2: 12–13).

Как видно из намеченного маршрута, С.В. Солтанов должен был объездить почти весь Южный Сахалин, посещая его крупные города и районы. 120 дней он должен был провести в разных частях Южного Сахалина, на дорогу было отпущено 27 дней. Однако в реальности сроки поездки оказались иными — С.В. Солтанов пробыл на Южном Сахалине с 3 августа по 27 декабря 1948 г. (пять месяцев), а Н.А. Сыромятников — с 9 августа по 11 октября 1948 г. (3 месяца). Столь длительное пребывание в командировке объяснялось тем, что «сбор литературы проводился по всей области Южно-Сахалинска и Дальневосточного края (гг. Южно-Сахалинск, Поронайск, Холмск, Чехов, Корсаков, Долинск, Стародубск, Макаров и Владивосток)» (Там же: 311, 322)⁴.

Как же конкретно проходил сбор литературы на Южном Сахалине? По счастью, в архиве хранится многостраничная докладная записка на имя директора Института востоковедения АН СССР академика В.В. Струве, в которой С.В. Солтанов подробно описывает процесс сбора, упаковки и перевозки книг.

Во-первых, прибыв на место назначения, он связался с председателем Сахалинского облисполкома тов. Крюковым, который сообщил о том, что согласно решению облисполкома литература была передана на хранение Сахалинской научно-исследовательской базе АН СССР⁵. Тогда же выяснилось, что туда свезли «небольшую часть литературы, которая осталась после репатриации японцев с Южного Сахалина, и что большое количество ее еще находится в различных школах и библиотеках Южно-Сахалинской области» (Там же: 273). При этом на базе для нужд ее научных сотрудников была оставлена литература, касающаяся «сельского и лесного хозяйства, этнографии, флоры, фауны, нефти и других ископаемых Сахалина, Курильских островов и Японии». Далее Солтанов сообщал, что «в результате обхода ряда школ, библиотек и краеведческого музея г. Ю.Сахалинска я установил, что находившаяся в них японская литература частично была вывезена на хранение в областную библиотеку, частично была вывезена на базу АН СССР, часть ее сожгли в печах для отопления помещений, оставшуюся литературу просто растаскивали все, кто хотел. Такое же положение с литературой было и в других городах Ю. Сахалина, где японская и китайская литература беспощадно истреблялась всякими способами. Так, в г. Корсакове местные власти сожгли свыше 15 тысяч экземпляров японских и китайских книг, ссылаясь на то, что они не знали, что с ними делать. В г. Долинске сгорел целый са-

⁴ В оригинале названия многих городов написаны с ошибками. К примеру, вместо Поронайска там указан Паранайск. К тому времени эти географические названия еще не были широко известными.

⁵ 23 июня 1946 г. выходит распоряжение Совета Министров СССР и начинается организационная стадия становления академической науки на о. Сахалин — создается Сахалинская научно-исследовательская база АН СССР. Ее первым директором стал академик С.И. Миронов. В 1949 г. она была переведена в ранг Сахалинского филиала Академии наук.

рай с книгами. В Паранайске сожгли 15 ящиков с книгами и т.д.» (Там же: 73–274). Он также указывал на случаи, когда отдельные лица из числа военных «пользуясь бесконтрольностью трофейной литературы, вывозили ее на автомашинах целыми библиотеками из японских и корейских школ».

Как свидетельствует эта докладная записка, ситуация с восточными книгами, о которой сообщал Д.И. Гольдберг в Институт, оставалась критической.

Как пишет С.В. Солтанов: «Нужно было срочно принять меры к прекращению истребления и разбазаривания трофейной литературы. С этим вопросом я немедленно обратился в Облисполком и Обком партии, где добился сделать указания всем партийным и советским организациям Ю. Сахалинской области о прекращении истребления восточной литературы и передачи ее мне в сохранном виде». Он выяснил, что большое количество литературы осталось в различных учреждениях и предприятиях — ее также нужно было найти и изъять. Солтанов так описывает, как он занимался поисками: «Правда, труд этот был не легким. Приходилось лазить по чердакам и подвалам многих учреждений и организаций, вплоть до аптек, где, кстати сказать, много было обнаружено хорошей литературы. Приходилось ходить по цехам многих предприятий, руководители которых зачастую возражали против передачи мне японской литературы из отдельных иллюстрированных изданий и энциклопедий, которые нужны были для них только как украшение кабинетов» (Там же).

В архиве сохранилось распоряжение за подписью заместителя заведующего Сахалинским ОблОНО Павлова, в котором говорится о необходимости «принять меры по прекращению истребления» литературы на японском, китайском и корейских языках в школах, где она имеется, и о ее передаче представителям АН СССР.

Однако проблема заключалась не только в том, что книги уничтожались. Помимо этого возникла еще одна неожиданная проблема. Вот как о ней пишут в своем обращении к председателю облисполкома Сахалинской области Солтанов и Сыромятников: «Согласно постановлению Совета Министров РСФСР № 896 от 1 июня 1948 г. Сахалинский облисполком должен передать Академии наук СССР всю литературу на восточных языках, находящуюся в Краеведческом музее, в школьных и городских библиотеках области. Однако с нашим прибытием в Южно-Сахалинск для принятия от Облисполкома указанной литературы мы убедились, что не можем ее получить ввиду ее отсутствия в указанных местах. Правда, мы обнаружили небольшое количество японской литературы в Краеведческом музее и Институте усовершенствования учителей, но эта литература была предназначена к уничтожению, согласно заключению проверочной комиссии Облита, как не представляющая научной ценности. Остальная же масса ценной японской литературы, которая ранее находилась в указанных местах, была вывезена в областную библиотеку — в спецфонд. Так из Института усовершенствования учителей было вывезено в областную библиотеку 4000 книг, из бывшей японской городской библиотеки — 8,5 тысяч книг, из Краеведческого музея — 890 книг, из управления Гидрометеорологической службы — 763 книги. Таким образом, из разных городских библиотек и учебных заведений было свезено в областную библиотеку 9 тысяч книг, которые в настоящее время составляют основной фонд японской литературы в г. Южно-Сахалинске, из которого нам не передали до сих пор ни одного экземпляра, ссылаясь на то, что областная библиотека не упомянула в решении правительства...

Некоторые говорят, что необходимо для интересов области иметь специальную японскую литературу в спецфонде областной библиотеки, но осмотр нами этой литературы показал, что основная масса собранной в областной библиотеке японской литературы является общенаучной и художественной литературой и не имеет отно-

шения к Сахалину... Тем более что в областной библиотеке нет работников, которые бы знали японский язык. Да и в области нет для этого переводчиков⁶.

Кроме этого, большое количество японской литературы, несколько тысяч томов, касающихся естественных богатств и других вопросов экономики Сахалина, оставлено в библиотеке Базы АН СССР, что может полностью удовлетворить все научные круги и Областные ведомства по интересующим их вопросам, освещенным в японской литературе» (Там же: 289–290). Они также упоминают в этом документе, что во многих местах, где ранее имела японская литература, она в большинстве случаев сожжена (Там же: 290).

По-видимому, эта проблема была решена в пользу представителей АН СССР, поскольку больше аналогичных жалоб на противодействие местных властей не встречается. Чем было вызвано нежелание отдавать книги на восточных языках, не очень ясно. Возможно, дело объяснялось чисто бюрократическими причинами.

Как бы то ни было, к середине октября 1949 г. Солтанов получил от заведующей библиотекой Сахалинской научно-исследовательской базы АН СССР 18 740 экземпляров, до этого свезенных из районных, городских и частных библиотек (Там же: 268). Кроме того, в деле хранятся акты о передаче трофейной японской литературы заведующими различными районными библиотеками — там цифры существенно меньше и исчисляются десятками и сотнями (Там же: 278–279).

Кроме того, имеются документы о том, что сама Научно-исследовательская база АН СССР передала С.В. Солтанову и Н.А. Сыромятникову 4788 экземпляров книг, не нужных для дальнейшей работы базы. В архиве представлен даже «Список японской литературы, переданной из библиотеки Сахалинской Научно-исследовательской Базы Академии наук СССР» (Там же: 270). К сожалению, в нем перечислены лишь 85 общих рубрик, которые позволяют понять, что там было много периодических изданий, патентов, естественно-научной литературы.

Итак, Солтанов и Сыромятников не ограничились только теми книгами, которые были официально для них приготовлены, а проехали по ряду городов и районов⁷, собирая литературу на восточных языках (подчеркнем, что в документах чаще всего упоминается японская литература, но фигурирует также литература на китайском и корейском языках).

Поиски продолжались почти до самой последней минуты — например, Солтанов писал в докладной записке, что уже почти перед отправкой литературы он случайно забрел на чердак какой-то аптеки, где наткнулся на солидную японскую библиотеку. Как он объясняет, «жаль было оставлять ее, и времени не было у меня, чтобы забрать её», и все-таки на свой страх и риск он погрузил ее на автомашину и повез прямо на вокзал, где шла погрузка вагонов, упаковал в ящики и погрузил в вагоны (Там же: 276).

К концу ноября 1948 г. вся литература была доставлена в порт Корсаков, чтобы пароходом перевезти ее в г. Владивосток. Это было около 700 ящиков нестандартных размеров, поскольку ящики приходилось доставать и приобретать в различных организациях. С.В. Солтанов сопровождал груз до порта Владивосток, где ему самому пришлось производить перегрузку с парохода в железнодорожные вагоны. Из Владивостока в Ленинград отправились три груженных вагона, сам же С.В. Солтанов в начале декабря выехал в Ленинград, куда благополучно прибыл 27 декабря.

Как он сам писал, «отправленный мной груз в адрес Института несомненно представляет большую научную ценность. Среди книг, собранных мной, много имеется

⁶ Подчеркнем, что к этому времени уже была проведена репатриация японского населения.

⁷ Правда, в своей докладной записке С.В. Солтанов жаловался, что товарищ Сыромятников «в самый разгар работы уехал в Москву».

книг по художественной литературе, истории, экономике, медицине, флоре, фауне и т.д. Есть техническая и различная справочная литература, как словари, энциклопедии и т.п. С прибытием этой литературы в адрес Института наш книжный фонд, особенно фонд японского сектора, значительно пополнится новыми необходимыми произведениями и материалами для научной работы» (Там же: 277).

Всего было отправлено 40 тонн груза, приблизительное количество книг — 50–60 тыс. Никаких описей книг не было. Более того, о том, в каком виде были книги, можно составить представление по следующей переписке.

После возвращения в Ленинград С.В. Солтанов получил письмо из государственного Краеведческого музея Сахалинской области, в котором сообщалось, что «при посещении Вами г. Южно-Сахалинск во время получения от областного музея японской литературы случайно вместе со всей литературой были переданы пять экземпляров церковных католических книг на латинском языке. Прошу вас срочно вернуть эти книги областному музею...» (Там же: 319)⁸.

В ответ на это обращение С.В. Солтанов сообщает, что «литература принята навалом, поэтому затруднительно сказать, попали эти книги ко мне или нет. Если бы эти книги случайно и попали, то разыскать их в настоящее время невозможно, т.к. литература без описи упакована в 700 ящиков, половина из которых еще не прибыла из Владивостока. Когда придет вся литература и мы приступим к ее обработке, то в случае обнаружения упомянутых книг незамедлительно вышлем их Вам» (Там же: 321)⁹.

О том, что происходило после получения всех книг из Владивостока, можно судить по выписке из отчета аспиранта Н.А. Сыромятникова о командировке на Южный Сахалин для приемки японской литературы, передаваемой Академии наук по распоряжению Совета Министров РСФСР.

Приведем ее текст полностью.

«Учитывая огромную ценность литературы, считаю своим долгом доложить Вам о необходимости следующих мероприятий:

1. Немедленно после прибытия литературы в Ленинград организовать разбор ее по отраслям знаний до инвентаризации и каталогизации.

2. Литературу техническую и по естественным наукам сразу же передать соответствующим отраслевым Институтам Академии наук, Академии медицинских наук и т.д.

3. Литературу по гуманитарным наукам разложить по сериям и авторам, выделив таким образом дубликаты, которые целесообразно было бы передать Москве, если основную массу книг решено будет оставить в Ленинграде.

4. Обратиться в Министерство Вооруженных сил с просьбой передать трофейную литературу на японском языке, находящуюся в распоряжении Политуправления советских оккупационных войск в Северной Корее, Академии наук, что сделает наши библиотеки богатейшими после японских хранилищами японской литературы» (Там же: 261)¹⁰.

По-видимому, намеченный Н.А. Сыромятниковым план и был реализован. Во всяком случае, приведенные в статье Т.И. Виноградовой сведения о том, что часть книг была передана в другие учреждения, в том числе в Институт востоковедения в Москве, в Зоологический институт и пр., полностью подтверждают это (Виноградова 2006: 249–250).

⁸ Письмо датировано 8 февраля 1949 г.

⁹ Письмо от 26 февраля 1949 г.

¹⁰ О том, была ли реализована последняя инициатива, нам неизвестно.

В процессе разборки и обработки книг часть книг — отпечатанных ксилографическим способом, а также рукописные издания были приняты на хранение в рукописный отдел. По словам Н.В. Горегляда, знатока японской коллекции и одного из составителей «Описания японских рукописей, ксилографов и старопечатных книг», это произошло в 1957 г. Все поступившие ксилографы и рукописи были включены в «Каталог японской ксилографическо-рукописной коллекции», выходящий в шести выпусках в период с 1963 по 1971 г. В каталоге они распределены по тематическим рубрикам, однако в описании указывается их происхождение. Всего в Сахалинском фонде хранится 142 наименования (433 томов), в том числе 12 рукописей (многие из которых были рукописными копиями, снятыми с ксилографически изданных ранее текстов), остальные 130 наименований — это ксилографы, несколько стеклографов и типографских изданий. На большинстве этих изданий имеются печати сахалинских библиотек и учреждений, позволяющих идентифицировать их принадлежность к Сахалинскому фонду.

Литература

- АВ ИВР-1 — Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 3. Ед. хр. 163.
 АВ ИВР-2 — Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а. Ед. хр. 995.
 АВ ИВР-3 — Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 3. Ед. хр. 574.
 Виноградова 2006 — *Виноградова Т.И.* «Сахалинский фонд» как часть книжного фонда библиотеки Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН // Письменные памятники Востока. 2006. № 2(5). С. 249–251.
 Ким 2009 — *Ким И.П.* Репатриация японцев с Южного Сахалина // Вестник Российского государственного университета им. И. Канта. Вып. 12. Калининград, 2009. С. 26–30 (https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/7de/bfgynt_26-30.pdf).
 Кузин 1996 — *Кузин А.Т.* Южно-Сахалинск: с вершины века. Исторический очерк. Южно-Сахалинск, 1996.
 Кузнецов 2010 — *Кузнецов Д.А.* Из истории организации охраны правопорядка и борьбы с преступностью на Южном Сахалине (1945–1950 гг.) // История государства и права. 2010. № 10. С. 42–47 (http://www.center-bereg.ru/m1886.html#_utmzi_1__=1).

References

- Arkhiv vostokovedov IVR RAN. F. 152. Op. 3. Ed. khr. 163 [The Orientalists Archive of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Fund 152. Inv. 3. Un. 163] (in Russian).
 Arkhiv vostokovedov IVR RAN. F. 152. Op. 1a. Ed. khr. 995 [The Orientalists Archive of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Fund 152. Inv. 1a. Un. 995] (in Russian).
 Arkhiv vostokovedov IVR RAN. F. 152. Op. 3. Ed. khr. 574 [The Orientalists Archive of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. Fund 152. Inv. 3. Un. 574] (in Russian).
 Vinogradova T.I. “Sahalinskii fond kak chast kniznogo fonda biblioteki Sankt-Peterburgskogo filiala Instituta vostokovedeniya RAN” [The Sakhalin Fund as a part of the library of Institute of Oriental Studies (St. Petersburg Branch)]. *Pismennye pamyatniki vostoka*, 2(5), 2006, pp. 249–251 (in Russian).
 Kim I.P. “Repatriatsiya yaponcev s Yuzhnogo Sahalina” [Repatriation of the Japanese from the Southern Sakhalin]. *Vestnik Rossiiskogo gosudarstvenogo universiteta imeni I. Kanta* [Bulletin of the Immanuel Kant Russian State University], vol. 12. Kaliningrad, 2009, pp. 26–30 (in Russian) (https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/4b4/bfgynt_26-30.pdf).

Kuzin A. *Iuzhno-Sakhalinsk: s vershiny veka. Istoricheskii ocherk* [Southern Sakhalin. The Historical Essay]. Iuzhno-Sakhalinsk, 1996 (in Russian).

Kuznetsov D.A. “Iz istorii organizatsii okhrany pravoporiadka i bor’by s prestupnost’iu na Iuzhnom Sakhaline” [From the history of organization of law enforcement and struggle with criminality in south Sakhalin (1945–1950)]. *Istoriya gosudarstva i prava*, 10, 2010, pp. 42–47 (in Russian) (http://www.center-bereg.ru/m1886.html#__utmzi__1__=1).

The Sakhalin Fund of the Institute of Oriental Manuscripts

(Pis’mennye pamiatniki Vostoka, volume 13, no. 4, pp. 91–99)

Received 02.08.2016.

Karine G. Marandjian

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences, Dvortsovaya naberezhnaya, 18, St. Petersburg, 191186, Russian Federation.

The article based upon the archive materials of the Institute of Oriental manuscripts traces the process of gathering and transportation of the Japanese and Chinese books from the Southern Sakhalin after its reunion with the USSR. Due to the efforts of the researchers from the Institute of Oriental Studies abandoned after Japanese population repatriation books otherwise doomed to extermination were saved and sent to Leningrad.

Key words: the Southern Sakhalin, Japanese libraries, repatriation, gathering and packing of books, book transportation to Leningrad.

About the author:

Karine G. Marandjian, Cand. Sci. (History), Senior Researcher of the Department of Far Eastern Studies, IOM RAS (kmarandj@inbox.ru)

**Платовский хурул
(по материалам АВ ИВР РАН)**

С.С. Сабрукова

Институт восточных рукописей РАН

В статье впервые публикуются снимок с изображением торжественной буддийской службы на фоне Платовского хурула и описание жизни и быта жителей станицы Платовской, извлеченные из «Дневника поездки к калмыкам в 1919 г.» А.М. Позднеева. Материалы хранятся в личном фонде Позднеева в Архиве востоковедов ИВР РАН (АВ ИВР РАН) и представляют научную ценность как утраченное наследие калмыцкого народа. Их актуальность объясняется тем, что в настоящее время сохранилось небольшое количество документов, отражающих этот период истории донских калмыков. Поэтому данные материалы дают возможность во всех подробностях узнать как о противоречивой жизни жителей станицы, так и о буддийском духовенстве и монастыре, которые претерпевали трудности из-за гражданской войны.

Ключевые слова: станица Платовская, А.М. Позднеев, калмыки, буддийский монастырь (хурул).

Статья поступила в редакцию 20.07.2016.

Сабрукова Светлана Санджиевна, канд. филологических наук, старший лаборант Отдела рукописей и документов ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (ssabrukova@yandex.ru).

© Сабрукова С.С., 2016

Алексей Матвеевич Позднеев (1851–1920) — ученый-монголовед, профессор монгольской и калмыцкой словесности в Санкт-Петербургском университете. Занимался преподавательской деятельностью, одновременно находился на государственной службе при Министерстве народного просвещения и неоднократно выезжал в калмыцкие степи. В октябре 1917 г., уволившись из Министерства народного просвещения, он вернулся к педагогической деятельности в Петербургском университете. Затем, несмотря на гражданскую войну и всевозможные трудности, Алексей Матвеевич в возрасте 70 лет отправляется в командировку в калмыцкие степи для обследования улусов и хурулов (Шастина 2003: 7).

В АВ ИВР РАН хранятся 319 дел (1877–1920). Первая группа материалов А.М. Позднеева была передана в дар Азиатскому музею вдовой фондообразователя, В.Н. Позднеевой, в 1925 г. В 1927 г. отдельные его рукописи были приобретены Азиатским музеем у А.Ф. Шидловского¹. Часть материалов поступила от В.Н. Позднеевой в 1934 г., а в 1955 г. от А.А. Римской-Корсаковой, дочери фондообразователя (Чугуевский 1990: 50–51). Из более трехсот дел одну единицу хранения составляют фотографии монгольских, бурятских и китайских поселений и городов, участков ме-

¹ Александр Федорович Шидловский (1863–1942) — русский ученый-краевед.

стностей, строений, внешних и внутренних видов храмов, местных жителей, фотографии стел и дорожных знаков с китайскими, монгольскими и тибетскими текстами, ряд фотографий из семейного альбома (на немногих из них имеются пояснительные надписи). Они разложены в пяти папках, их в общей сложности чуть более двухсот. Это снимки профессиональные и любительские, они рассказывают историю научной и государственной деятельности Алексея Матвеевича. Здесь есть фотографии тех мест, куда неоднократно он выезжал, например, во время поездок к донским калмыкам были приобретены или сделаны самим А.М. Позднеевым следующие снимки: Эркетеневский хурул²; Платовский хурул; казачья сотня в походе во время бурана; портрет Менке Борманжинова, бакши донских калмыков; портрет (стоя) Аркада Чубанова, настоятеля Платовского хурула (1871–1893); портрет Ивана Китанова, настоятеля, или бакши, Беляевского хурула.

Платовский монастырь, или хурул³, как памятник калмыцкой буддийской архитектуры просуществовал недолго, он интересен тем, что является одним из немногих каменных строений того периода, построенных на территории компактного проживания калмыков. А.М. Позднеев в «Дневнике поездки к калмыкам 1919 г.»⁴ написал очень подробно о жизни и быте Платовской станицы и о разрушениях, постигших ее жителей в результате действий большевиков, которые Алексей Матвеевич назвал «нашествием». В коллекции фотоматериалов⁵ Алексея Матвеевича хранится снимок, на котором запечатлено проведение торжественной буддийской церемонии на фоне Платовского монастырского комплекса⁶. На этом снимке по центру, на переднем плане восседает, по-видимому, настоятель монастыря Маннчуда Баринев, по правую и левую сторону перед ним занимают свои места буддийские монахи и послушники. Исходя из того, что служба проходит на улице и соблюдены все нормы буддийской церемонии, а именно задействованы специальные музыкальные инструменты, можно предположить, что это торжественное мероприятие.

Калмыцкие этнические локальные группы на территории соседних регионов России стали появляться как результат междоусобных столкновений в XVII–XVIII вв. Таким образом, на Дону образовалось крупное калмыцкое поселение, мужское население которого вошло в состав казачьих войск. К 1806 г. в составе Войска Донского числилось тринадцать сотен (аймаков), в их числе и Платовская. Почти все донские калмыки исповедовали буддизм. В каждой сотне было по два или три хурула (История Калмыкии 2009: 636–647).

Изучение архивных материалов еще раз показывает, что Октябрьская революция 1917 г. и власть большевиков оказали негативное влияние на развитие традиционной культуры калмыков. На оборотной стороне фотографии надпись: «Платовский хурул, находившийся до 1916-го года при ст.[анице] Платовской, а в указанном году перенесенный на 4 версты к югу в урочище. В 1918-м году хурул этот был сожжен большевиками». Перечитывая дневник Позднеева, хотелось бы отметить, насколько автор был преданным делу человеком, несмотря на возраст, вникал во все перипетии сель-

² Снимок Эркетеневского хурула и его описание были опубликованы в журнале «Письменные памятники Востока», № 1(20) (Сабрукова 2014: 201–205).

³ Хурул — буддийский монастырь.

⁴ Позднеев А.М. Дневник поездки к калмыкам 1919 г. / АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 1. Ед. хр. 61. Автогр., 1919, сброшюрованные листы, 35,5×22,0 см, 40 л. (80 с.). Пагинация рукописи полистная.

⁵ Фотографии / АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 3. Ед. хр. 15.

⁶ Качество фотографии хорошее, формат 16,9×12,7 см, наклеена на картон размером 13,6/13,8×18,2/18,4 см, печать непрофессиональная.

ской жизни и очень красочно и живо описал их. Ниже предлагаем отрывок из дневника о Платовской станице. Отрывок публикуется с сохранением авторского стиля.

А.М. Позднеев.
Платовская станица

<Л. 3б> 2-го августа, не получив земских подвод, я едва успел в 9 час.[ов] утра выехать на обывательских в Платовскую станицу. К счастью, обывательские лошади оказались сносными, так что путь в 27 верст⁷ я исполнил в 2 ч. 40 мин. Остановился сначала в квартире знакомого мне станичного атамана, Абуша Сарниковича Сарсинова, а за сим перебрался на обывательскую квартиру. У Сарсинова тот же разговор о выборе бакши. Сарсинов считает единственным кандидатом того же Беляевского бакшу Ив. Китанова: по степени своего образования и учености, по возрасту и положению он является вполне соответствующим кандидатом. О Немгирове все отзываются как о человеке совершенно не пригодном для дела и находящемся в полной зависимости от своих сйбунов (адъютантов) Киреева и Абушинова; последних калмыки иронически называют «аристократами», осмеивая их склонность к франтовству и привычку выставлять себя не тем, что они есть в действительности. Узнав о моем приезде, ко мне пришел бакша Платовского хурула, Манчуда Баринов. Это тип заурядного хорошего гэлунга, который сознает свое достоинство бакши и старается сохранить свою важность. <Л. 4а> В действительности Баринов поддерживается в своем значении всякого рода советами, указаниями, предстательством[?] и заступничеством Сарсинова: последний как член Большого войскового круга выхлопотал ему к новому 1919-му году орден Св.[ятой] Анны 3-й ст.[епени]⁸.

Вечером того же дня, исполняя дело своей командировки, я посетил бакшу Манчуда Баринова, у которого к моему приходу собралось все высшее и ученое духовенство хурула, станичный атаман и наиболее влиятельные представители станичной общины, в беседе с ними я сказал им приблизительно следующее: «2-го июля сего 1919 года Совет Управляющих делами Правительства Всевеликого войска Донского утвердил открытие при Историко-Филологическом Факультете Донского Университета⁹ кафедры Монгольско-Калмыцкой словесности и так.[им] обр.[азом] приобщил язык, литературу, религию, историю и быт калмыцкого народа к научным дисциплинам высшего учебного заведения. Озабочиваясь возможно совершеннейшею постановкою этой кафедры для надлежащего служения ее как интересам местного края, так равно и культурному развитию калмыцкого народа, Отдел Народного Просвещения, согласно представлению Донского университета, предположил собрать в кабинет этой кафедры, в качестве учебно-вспомогательного материала для научных исследований и учебных руководств для ознакомления с помянутыми дисциплинами, произведения калмыцкой учено-буддийской, исторической и народной литературы и командировал меня для этого сбора. В видах облегчения мне этого дела, Ректору Донского Университета благоугодно было обратиться с особым воззванием ко всем

⁷ Верста — русская мера длины, равная 1,06 км.

⁸ Императорский орден Святой Анны был учрежден в 1735 г. как династическая награда, в 1797 г. введен императором Павлом I в наградную систему Российской империи для отличия широкого круга государственных чиновников и военных. Имел 4 степени.

⁹ Донской университет — с 2006 г. Южный федеральный университет. Свою историю начал от русского Варшавского университета, основанного в 1869 г. и в 1915 г. эвакуированного в Ростов-на-Дону. С 1917 г. — Донской, с 1925 — Северо-Кавказский, с 1931 — Ростовский-на-Дону, с 1957 г. — Ростовский университет (БСЭ 1975: 318–319).

хурульным бакшам, почтеннейшим и ученым гэлүнгам и хуvaraкам и станичным атаманам, в котором он обращается к указанным просвещенным представителям калмыцких общин с покорнейшею просьбою оказать мне свое влиятельное содействие к приобретению <Л. 4б> всех помянутых родов калмыцкой литературы, как путем личных пожертвований, так приглашения к таковым местного населения и, наконец, к облегчению приобретения калмыцких литературных произведений путем покупки. Приветствуя всю калмыцкую народность с университетскою наукой, я не сомневаюсь, что всегдашнее высоко патриотичное стремление калмыков служить интересам русской и калмыцкой науки, а наряду с сим пользе и славе калмыцкого народа, найдет для себя в этом деле полное проявление». — Приблизительно с такой речью я обращался к калмыкам и по всем другим хурулам и станицам. — В ответ на нее, в настоящем случае Платовский станичный атаман, Сарсинов, выражая свою радость по поводу открытия в Донском Университете преподавания монгольской и калмыцкой словесности, заявил, что, к сожалению, ни Платовские станичники, ни донские калмыки других станиц не могут теперь послужить Университету своею литературою. Двукратное нападение большевиков на калмыцкие станицы Сальского округа лишило калмыков всего их достатка: большая часть хурулов, имевших у себя довольно обширные библиотеки, сожжены до основания; такому же истреблению пожаром подверглись и дома большинства зажиточных и просвещенных калмыков, по преимуществу интересовавшихся калмыцкой литературою, собиравших и хранивших у себя памятники оной. Указывая лично на себя, г.[осподин] Сарсинов рассказывал, как собирал он и калмыцкие исторические памятники, и образцы народной литературы, предания, песни и прочее и все это погибло у него, когда большевики сожгли его дом, в пожаре которого погибли также и его дряхлая старуха мать и его собственный 2-летний ребенок. За всем тем, продолжал Сарсинов, «мы рады сделать для оборудования кафедры монгольско-калмыцкой словесности и обогащения ее библиотекою все, что только в <Л. 5а> наших силах, и я первый приношу Университету на этот предмет 1000 рублей. Что же касается книг и иных памятников калмыцкой литературы, то я убежден, что вы, г.[осподин] профессор, не найдете в наших калмыцких станицах ни одной книжки». Следуя примеру Сарсинова, бакша Манчуда Баринов со своей стороны так же точно подписал пожертвование для устройства кафедры калмыцкой словесности 1000 руб. Подтверждая далее, что у них, наряду с пожаром хурульных кумирен погибла и вся помещавшаяся в этих кумирнях хурульная библиотека, бакша Баринов высказал и свое предположение, что, может быть, у некоторых из прихожан, если не в станице, то в некоторых наиболее удаленных и подвергшихся меньшему разграблению поселениях и сохранились кое-какие книги; что он будет стараться разыскать, и полагает, что ему, может быть, удастся найти кое-какие бывшие особливо распространенными среди калмыков, сочинения каковы: «Алтан-гэрэл», «Гарва-чэнбо», «Дорчжэ-чжодба» и др. и в таком случае он передаст их мне, при моем обратном проезде. Мы надеемся, говорили далее гэлүнги, «что Университет, получив эти оригиналы и оборудовав у себя монгольско-калмыцкие шрифты, издаст в печати все эти произведения и таким образом сторицею возвратит их калмыцкому народу». Наряду с сим, говорил бакша Баринов, я прошу Вас доложить Университету, что, исповедуя ламаизм, мы изучаем все наше калмыцкое вероучение на тибетском языке; все наши богослужения отправляются по-тибетски и богослужебные книги напечатаны также на языке тибетском, поэтому для нас было бы весьма желательно и мы покорнейше просим Университет, чтобы, приобретая калмыцкие шрифты, он вместе приобрел бы и тибетские, дабы иметь возможность издавать для калмыцкого народа как монголо-калмыцкие, так и тибетские сочинения.

<Л. 5б> 3-го августа в 7 часов утра отправился к бакше с тем, чтобы после утреннего чая вместе с ним ехать на осмотр урочища (оставлено место для того чтобы вписать название урочища), в котором сохранились остатки сожженного большевиками Платовского хурула, перекочевавшего в это урочище и построенного в оном всего за два года до постигшей его катастрофы, а до той поры находившегося близ Платовской станицы, где платовские гэлунги проживают и ныне. Разговор естественно сосредоточился на предмете предстоявшего осмотра — хурула. Платовский хурул доселе известен в обычной речи калмыков под именем Йэкэ-Бурульского, каковое название принадлежало ему в старину и произошло от имени, обладавшего этим хурулом Бурулова рода калмыков, подразделявшегося на обе части, или «аньги»: «Йэкэ» (больших)-Бурулов, и «Бага» (малых)-Бурулов. В старину все калмыки Бурулова рода кочевали нераздельно, в урочищах по р.р. Ее и Мечети (совр. Мечетка), и там же кочевал с ними принадлежавший им один общий хурул, но лет 100 тому назад Бурулы разделились, причем Большие Бурулы, Йэкэ-бурулы, перекочевали на настоящие места и расселились здесь, составив калмыцкие сотни, впоследствии образовавшие станицу Платовскую; а Бага (или малые) Бурулы на настоящих урочищах Бурулова рода и составили общество настоящей Бурульской станицы. Одновременно с этим первоначальным расселением Бурулова рода произошло и первое разделение хурула. Йэкэ Бурульский и Платовский хурул осел на обширной степи, по правую сторону так называемого «Гремучего колодца», а на левой стороне онаго построилась Платовская станица. На мой вопрос, когда и где именно предполагают гэлунги приступить к восстановлению своего сожженного хурула, бакша отвечал, что время восстановления обуславливается сбором необходимых сумм и получением пособия от казны, что же касается места, где будет построен новый хурул, то таковое еще <Л. 6а> не установлено окончательно, хотя большинство хуvaraков делает восстановление на старом месте, близ станицы. И это совершенно понятно. Обширная широкая равнина давала полнейшие простор и удобства к возведению всякого рода зданий; неустанное течение «Гремучего ключа» с избытком снабжало все население хурула превосходнейшею питьевой водою; близость станицы и ее базара обуславливала как легкость приобретения всего необходимого для жизни, так и нахождения развлечений в общении с народом, который, стекаясь на станичный базар, попутно посещал и хурул как для молитвы, так и для свиданий с знакомыми хуvaraками. Можно было поистине недоумевать, каким образом хуvaraки решили расстаться со всеми этими жизненными благами и перенести свой хурул в глухую безлюдную степь, отстоящую минимум на 3 версты от станицы и совершенно лишенную каких бы то ни было водных источников и вместилищ. Из беседы по этому вопросу с бакшею можно было вывести, что, в общем, перенесение хурула было делом исключительно старших членов Платовской хурульной общины, — им не нравилось, что поблизости к станице молодые хуvaraки нередко увлекались разгульной светской жизнью, проводя почти все время дня на базаре, а вечером посещая дома прихожан, куда влекли их по преимуществу женщины, вино и игра в карты. Но все это было еще свое — калмыцкое, и с ним можно было кое-как мириться; гораздо досаднее было для этих старых и фанатичных ханжей присутствие в Платовской станице православной миссионерской церкви. Бакша, не обинюясь, говорил мне, что эта церковь мешает им. «Чем же она может мешать? спрашивал я в недоумении, сколько мне известно, она существует исключительно для русских христиан и совершенно не касается калмыков». — «А звон?» — возразил бакша. <Л. 6б> «Я отвечал, что, как я вижу, во-1-х, богослужения здесь совершаются только раз в неделю, по воскресеньям; а во-2-х, звон 20-ти пудового колокола едва ли может приносить какое-либо беспокойство». — «Ну, это не совсем

так: богослужения по воскресеньям совершаются утром, а вечером в субботу также бывает служба — во-1-х, а во-2-х, служба еще и по другим праздникам и также как вечером, так и утром. Что касается звона, то для привычных людей он не заметен; а на нас он действует ужасно».

Осмотр хурульного пожараща показал, что новое место, избранное калмыками для хурула, представляло собою возвышенное плато с песчано-глинистой почвой, совершенно безводное и покрытое редко растущей степной полыньей. Среди этого плато возведено было до 20 деревянных более или менее обширных домов, расположенных кругом, в центре которого возвышалось здание кумирни, построенное в три яруса. Теперь от него остался только плитчатый фундамент, снаружи облицованный цоколем и возвышающийся над землей на 5 четвертей. Пространство внутри этого фундамента было сплошь завалено листьями обгорелого железа, прежде покрывавшего крышу кумирни. Окружавшие кумирню дома, представлявшие собою жилища хувакаков, оставались совершенно целыми; но у всех у них были разбиты вдребезги оконные стекла и поломаны оконные рамы, а также все как наружные входные, так и внутренние двери, соединявшие собою отдельные комнаты зданий. Таковы следы разрушения хурула, которые свидетельствуют, что здание кумирни должно быть возведено заново и из остатков его может быть выбрано разве две, три сажени фундаментной плиты; что же касается жилища хувакаков, то дома их столько легко могут быть исправлены на настоящем своем <Л. 7а> месте, сколько разобраны, перенесены и воздвигнуты в другом урочище.

Обосновываясь на новом месте, платовские гэлунги перенесли на него лишь одну большую кумирню своего хурула, в которой обычно отправляют они свои богослужения; а главнейшую святыню, или «Шали-канг», оставили на старом хурульном стойбище близ станицы. Шаликанг, это маленькая кумирня, построенная по форме дворца небожителей. Она имеет восьмиугольную форму с тремя фигурчатыми входными дверями, под навесами, устроенными на сторонах южной, западной и восточной, тогда как на северной стороне вместо дверей расположено помещение алтаря, где были собраны святыни Шаликана. Внутри восьмиугольные стены Шаликана были облицованы зеркалами, в золотых багетовых рамках, а такие же восьмиугольные колонны снабжены капителями, украшенными полураспустившимися лотосами и изображениями других ламайских символов. В настоящую пору все эти зеркала разбиты, резные украшения и рисунки колонн изрублены шашками, оконные стекла и рамы выломаны и разбиты вдребезги. В алтарном помещении гэлунги собрали все поломанные, изрубленные и расстрелянные изображения божеств, изуродованные бронзовые и медные кумиры, хурульной утвари, музыкальные инструменты и пр. Одни из этих кумиров и предметов изогнуты, другие переломлены, или пересечены надвое, третьи — расстреляны и изрублены до неузнаваемости. Чтобы наглядно показать степень попорченности бурханов, укажу, что большая медная статуя Цзонхавы, величиною в рост человека, оказалась имеющей всего 39 ружейных ран, из коих 13 нанесены сзади и 26 спереди; в частности, 9 пуль было направлено в лицо бурхана, 3 — в шею, 6 — в грудь, 2 — в живот, 1 — в пах и 1 — в левую ногу; на левой руке пальцы отрублены шашкой.

<Л. 7б> Из других хурульных зданий особенно пострадал кирпичный киоск, представлявший собой усыпальницу бывшего бакши Платовского хурула и Бакши-Ламы Донских Калмыков, Аркада Чубанова, скончавшегося в 1894-м году. Труп этого бакши в свою пору был сожжен и из пепла его, смешанного с глиной и священными травами, были выделаны священные пирамидки, которые, будучи установлены на особом приборе, имеющем форму 4-угольной лестницы, и хранились в усыпальнице. Все это разрушено и исковеркано.

Жизнь Платовской станицы за последнее время протекает крайне смутно, и ближайшим результатом сего является постепенный упадок станицы, долженствующий в скором времени привести к полнейшему краху ее недавнее прошлое. Население Платовской станицы давно уже было смешанным, и здесь одинаково проживали как калмыки, так и русские. Перед нашествием большевиков в станице считалось до 450-ти русских дворов, или семей, в настоящую пору их осталось не более 50-ти, и ближайшей причиной этого необходимо считать не нападение большевиков, а именно те начала, которые легли в станичную жизнь за последние годы. Смутное время породило собою разнузданность нравов: усилились воровство, грабежи и даже убийства. Рассказывают, что за последние два месяца, и в частности за июль, не прошло ни одной ночи, чтобы из того или другого русского двора не было угнано двух-трех животных, и никакой управы на таких хищников не находится для обыкновенного крестьянина. С чиновниками и богатыми людьми дело идет несколько лучше. Для примера укажу, что у местного священника Георгия Дородницкого ночью крали лошадь; но когда было узнано, что это лошадь русского гэлунга, ее отпустили, и она в 2 часа дня прибежала домой. В другой раз у одной бедной русской крестьянки, промышлявшей поставкой молока, угнали корову. Она пошла просить атамана, и тот приказал <Л. 8а> отыскать и возвратить корову. Корова была действительно возвращена, но через несколько дней у нее украли всех 4-х ее коров, причем, через посредство соседей, ей сказали: «вот ты пожалела одну корову, так лишишься всех 4-х!» — Рассказывают, что калмыки путем таких грабежей решили изгнать из Платовской станицы все русское население и, по-видимому, они успевают в достижении своей цели. Мы отмечали уже, что из 450-ти русских семей в Платовской станице едва осталось 50, — все остальные эмигрировали по хуторам, где население исключительно русское и где жизнь протекает гораздо безопаснее и спокойнее. Калмыки полагают, что вслед за уменьшением крестьянского населения из Платовской станицы уйдет и русское духовенство, являющееся единственным культурным и руководящим классом среди всех русских. Это второе чаяние также осуществляется: в июне 1919 г. из Платовской станицы ушел младший священник о.[тец] Картерий, а теперь уже подал прошение о переводе дьякон Феодорович; долго ли проживет после этого старший священник, сказать трудно, но, во всяком случае, ему придется остаться одному. Калмыки надеются, что уйдет и этот священник и тогда закроется православная церковь, которая стоит у них теперь как бельмо на глазу, особенно после того, как их собственный хурул должен был сначала перекочевать из ее соседства, а засим подвергся разграблению большевиков и был сожжен ими до основания.

Литература

- БСЭ 1975 — Большая Советская Энциклопедия. Т. 22. 3-е изд. М.: Издательство Советская энциклопедия, 1975. С. 318–319.
- История Калмыкии 2009 — История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Элиста: ГУ Издательский дом Герел, 2009. С. 636–647.
- Сабрукова 2014 — Сабрукова С.С. Памятник буддийской архитектуры — Эркетеневский хурул (по материалам АВ ИВР РАН) // Письменные памятники Востока М.: Восточная литература, 2014. № 1(20). С. 201–205.
- Чугуевский 1990 — Чугуевский Л.И. Архив востоковедов (б. Азиатский архив) // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Материалы по истории отечественного востоковедения. Ч. III. М.: Наука, 1990. С. 50–51.
- Шастина 2003 — Шастина Н.П. А.М. Позднеев / Подготовка к печати, примеч. А.Г. Сазыкина // Mongolica-VI. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2003. С. 7–18.

References

- Bol'shaia Sovetskaia Entsiklopediia [Big Soviet Encyclopedia (BSE)]. T. 22, 3-e izd., Moscow: Izdatel'stvo Sovetskaia entsiklopediia, 1975, pp. 318–319 (in Russian).
- Chuguevskii, L.I. "Arhiv Vostokovedov (b. Aziatskii arhiv)" [The archive of Orientalists (former Asian archive)]. In: *Pis'mennye pamyatniki i problemy istorii kul'tury narodov Vostoka. Materialy po istorii otechestvennogo vostokovedeniya. Chast' III*. [Written monuments and problems of history of culture of peoples of the East. Materials on the history of Russian Oriental studies. Part III]. Moscow: Nauka, 1990, pp. 50–51 (in Russian).
- Istoriia Kalmykii s drevneishih vremen do nashih dnei [History of Kalmykia from ancient times to the present day] T. 1. Elista: GU Izdatel'skii dom Gerel, 2009, pp. 636–647 (in Russian).
- Sabrukova S.S. "Pamiatnik buddiiskoi arhitektury. Erketenevskii hurul (po materialam AV IVR RAN)" [The Erketenevskii Khurul as an Example of Buddhist Architecture (From Materials in the Archives of Orientalists IOM, RAS)]. *Pis'mennye pamyatniki Vostoka*, 2014, 1(20), pp. 201–205 (in Russian).
- Shastina N.P. "A.M. Pozdneev". Podgotovka k pečati, primechaniya A.G. Sazykina [A.M. Pozdneev. Prepare to print, notes by A.G. Sazykin]. *Mongolica-VI*, Saint-Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003, pp. 7–18 (in Russian).

Platovskii khurul (From Materials in the Archives of IOM, RAS)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, volume 13, no. 4, pp. 100–107)
Received 20.07.2016.

Svetlana S. Sabrukova

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

The article contains the first description of everyday life of the residents of the village the first publication of a photograph taken at a Buddhist ceremony in the Platovskiy khurul and with the same name. They were taken from the "Journal of the travel to the Kalmyks in 1919" by A.M. Pozdneev. The materials is been kept in the personal Pozdneev collection of the Archives of the Orientalists and hase scientific value as to the lost heritage of the Kalmyk people, only a few documents about this period in the history of the Don Kalmyks have survived. These documents will help researchers to study the controversial life of the village residents, the Buddhist clergy and the monastery that suffered difficulties during the Civil war.

Key words: village Platovskaia, A.M. Pozdneev, Kalmyks, a Buddhist temple (khurul).

About the author:

Svetlana S. Sabrukova, Cand. Sci. (Philology), Assistant Researcher, The Department of Manuscripts and Documents, IOM RAS (ssabrukova@yandex.ru).

Значение трудов О.Ф. Акимушкина для изучения государственности и права Восточного Туркестана XVI–XIX вв.¹

Р.Ю. Почекаев

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
г. Санкт-Петербург

В статье предпринимается попытка оценить роль и значение работ выдающегося востоковеда О.Ф. Акимушкина по истории Восточного Туркестана (Кашгарии) в изучении государственности и права этого региона. Несмотря на то что исследователь не занимался непосредственно политико-правовой проблематикой, его научные работы и в особенности осуществленные им исследования и переводы кашгарских исторических памятников содержат весьма ценный материал для историков государства и права. Анализ сведений, содержащихся в переводах и исследованиях О.Ф. Акимушкина, позволяет реконструировать систему власти, управления и правовых отношений в Восточном Туркестане XVI–XVII вв., а также понять причины последующей политической нестабильности в этом регионе, особенности его развития, в том числе в XVIII–XIX вв. Несомненно, именно в период, всесторонне исследованный ученым, были заложены основы последующей политической раздробленности региона, неоднократных вспышек религиозной борьбы, выдвижение самопровозглашенных правителей, использовавших различные факторы легитимации власти и т.д.

Ключевые слова: О.Ф. Акимушкин, государственность и право, Восточный Туркестан, Чингисиды, традиционное право, мусульманское право, история тюрко-монгольских народов.

Статья поступила в редакцию 02.08.2016.

Почекаев Роман Юлианович, канд. юридических наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой теории и истории права и государства НИУ ВШЭ, РФ; 198099, г. Санкт-Петербург, ул. Промышленная, 17 (ropot@mail.ru).

© Почекаев Р.Ю., 2016

Исследования по истории Восточного Туркестана являлись одним из основных направлений научной деятельности О.Ф. Акимушкина. В рамках этого направления им был подготовлен ряд статей, а также проведена гигантская работа по переводу и исследованию источников — в первую очередь «Хроники» Шах-Махмуда ибн Мирзы Фазила Чураса (Шах-Махмуд 1976)², исследование и комментированный перевод

¹ Статья представляет собой расширенную версию доклада, представленного на Иранистической конференции памяти О.Ф. Акимушкина (Санкт-Петербург, ИВР РАН, 17 февраля 2016 г.). Текст доклада ранее не публиковался.

² Текст был переведен на английский (Токио; Киото, 1982) и уйгурский (Урумчи, 1989) языки. Стоит отметить, что введение О.Ф. Акимушкина к этой публикации, в основу которого легла его диссертация кандидата филологических наук, является самостоятельным и весьма ценным научным произведением.

которой он считал главным достижением в своей научной биографии, и анонимного сочинения «Тарих-и Кашгар» (Тарих-и Кашгар 2001), которое сам он считал трудом того же Шах-Махмуда Чураса. Можно утверждать, что он сыграл решающую роль в изучении истории Восточного Туркестана (восточной части Чагатайского улуса — Могулистана — Кашгарии) XVI–XVII вв., введя в научный оборот наиболее важные исторические источники, созданные современниками событий.

Ряд работ О.Ф. Акимушкина, посвященных Восточному Туркестану, относится к его основной научной специализации — источниковедению, истории культуры и литературы, некоторые его статьи посвящены политической истории Восточного Туркестана и соседних народов и государств и, соответственно, представляют интерес и для широкого круга специалистов по истории Центральной Азии, включая не только Восточный Туркестан, но и Бухарское, Казахское, Джунгарское ханства, Киргизию и др.

В данной работе хотелось бы обратить внимание на ценность научных исследований О.Ф. Акимушкина для специалистов по истории государства и права Восточного Туркестана. Сам Олег Федорович не был специалистом по данной тематике и не ставил целью ни в одной из своих работ дать характеристику государственного и правового развития исследуемого им региона. Тем не менее введенные им в оборот источники и сделанные на основе их исследования некоторые его собственные замечания позволяют сформировать некоторое представление об эволюции государственности и правовой системы Восточного Туркестана — собственно Могулистана и в особенности Кашгарии — и даже выявить политико-правовые причины того, что в последующие века этот регион (уже фигурировавший под названием Синьцзян) стал центром многочисленных драматических событий, восстаний, междоусобных войн и ареной борьбы «великих держав», до сих пор являясь одной из «горячих точек» планеты.

В самом деле, когда сначала китайцы (маньчжурская империя Цин) в середине XVIII в. превратили Восточный Туркестан в провинцию Синьцзян, а затем и русские (туркестанские) власти в 1870-е годы установили контроль над Илийским краем, превратив его на десятилетие в Кульджинский район Семиреченской области, они с удивлением обнаружили, что местное население имеет давние и прочные традиции государственного управления, самоуправления и правового регулирования, в корне отличающиеся от окружающих регион кочевых народов и государств (см., например: Matsuzato 2012: 90). Естественно, все эти традиции возникли отнюдь не накануне китайского нашествия, а существовали за века до него. И, как представляется, они стали закладываться и развиваться именно в тот период, который столь подробно и многосторонне был исследован О.Ф. Акимушкиным.

При анализе сведений политико-правового характера, содержащихся в переводах и исследованиях О.Ф. Акимушкина, можно выделить два основных аспекта их рассмотрения: сохранение правителями Восточного Туркестана чингисидских государственных и правовых традиций и инкорпорация мусульманских институтов в их систему управления и правового регулирования.

Соответственно, в рамках первого аспекта можно отметить ряд элементов чингисидских политико-правовых традиций в Кашгарии. Во-первых, принадлежность к роду Чингис-хана по прямой мужской линии и в XVII в. оставалась основным фактором легитимации власти ханов и султанов: не случайно Шах-Махмуд Чурас в самом начале «Хроники» приводит полную родословную своего патрона Исмаил-хана (ум. 1680) от Чингис-хана и даже от его легендарной прародительницы Алан-гоа (Шах-Махмуд 1976: 153).

От прежних чагатайских правителей ханы Восточного Туркестана унаследовали систему государственного устройства и управленческую структуру. Важным институтом власти являлся курултай, на котором (как и во времена Чингис-хана) принимались важнейшие государственные решения, производились назначения на высшие государственные должности и раздача уделов (Там же: 204). В работах О.Ф. Акимушкина и в переведенной им «Хронике» Шах-Махмуда Чураса фигурируют сановники, хорошо известные и по истории других чингисидских государств, — в частности, ишикага, накибы, кошбеги, йасавулы, тавачи, бахши и пр. (Акимушкин 1976: 122; Шах-Махмуд 1976: 158, 199, 200, 231). Впрочем, некоторые должности претерпели определенную эволюцию. Так, даруга, ранее являвшийся ханским наместником в той или иной области государства, теперь мог назначаться не только ханом, но и влиятельным родо-племенным предводителем: Шах-Махмуд Чурас упоминает о даругах, подчинявшихся бекам (Шах-Махмуд 1976: 184). Существенно возрастает статус аталыков, ранее являвшихся всего лишь наставниками царевичей в делах правления: теперь они приобретают значительные административные полномочия, могут назначаться на должности правителей областей и фактически являются как бы «вице-правителями» уделов при царевичах (Акимушкин 1976: 122; Шах-Махмуд 1976: 155). Эта традиция существовала и долгое время спустя после периода, изучавшегося О.Ф. Акимушкиным: в частности, титул аталыка носил знаменитый государственный деятель Восточного Туркестана — Якуб-бек (ум. 1877), правитель им же созданного государства Йэйтишар.

О.Ф. Акимушкин вполне обоснованно отмечает, что Восточный Туркестан по своему государственному, административно-территориальному и социально-политическому устройству был близок соседнему Мавераннахру — в частности, современному ему Бухарскому ханству, которым в рассматриваемый период правили представители династий Шайбанидов и Аштарханидов. В частности, исследователь обращает внимание на то, что Могулистан, подобно Бухарскому ханству, был разделен на уделы, принадлежавшие представителям ханского правящего рода (Акимушкин 1976: 121–122).

Очень рано Могулистан превратился фактически в конфедерацию независимых владений, правители которых (члены местного правящего рода Чагатаидов-Тоглукимуридов) зачастую лишь номинально признавали власть старшего хана. Первый такой раздел произошел в 1516 г. между сыновьями Султан-Ахмад-хана (ум. 1504) — Мансур-ханом (ум. 1545), обосновавшимся в Турфане, и его младшим братом Султан-Саид-ханом, столицей которого стал Яркенд (ум. 1533) (Акимушкин 2004: 260). В дальнейшем дробление государства продолжилось: Абд ар-Рашид-хан (ум. 1560), сын Султан-Саида, еще при жизни разделил владения между двенадцатью своими сыновьями (Шах-Махмуд 1976: 154–155). Естественно, после смерти отца эти царевичи, уже успевшие приобрести опыт правления и обзавестись контактами с местной знатью, не собирались признавать власть своего старшего брата, унаследовавшего ханский титул от отца³. Лишь двум правителям — Абд ал-Карим-хану (ум. 1591) в 1570–1580-е годы и Абдаллах-хану (ум. 1670) в 1640–1660-е годы удавалось подчинить практически все удельные владения в Кашгарии своей власти (Акимушкин 2004: 260). В остальное время государство оставалось раздробленным, и ханы фактически устранялись от вмешательства в дела тех или иных уделов — за исключением случа-

³ Соправительство «старших» и «младших» ханов, имевшее место в Кашгарии, также было характерно и для среднеазиатских государств Чингисидов, в частности — Бухарского ханства; см., например (Султанов 2006: 302).

ев открытого неповиновения их власти или попыток сепаратизма (Акимушкин 1976: 121–122). Шах-Махмуд Чурас приводит весьма красноречивый пример действия такой системы власти: когда один из ханов своим указом-ярлыком стал назначать на должность чиновников в одном из уделов, местный правитель (ханский брат) сначала терпел, но на третий раз через своего представителя напомнил хану, что между ними существует договор о невмешательстве хана в его дела, а «государя не отказываются от своих слов» (Шах-Махмуд 1976: 171)⁴.

Вероятно, именно тогда начала складываться система, впоследствии получавшая название Алтышар («Шестиградье») или Йэттишар («Семиградье»). Со временем это послужило причиной того, что и в XIX в., когда в Восточном Туркестане происходили многочисленные антикитайские восстания, в регионе одновременно возникало по нескольку самопровозглашенных государств, и ни одному предводителю восставших не удалось объединить под своей властью всю территорию.

Еще одной сходной чертой политического развития Восточного Туркестана с другими государствами Чингисидов стал рост влияния кочевой родоплеменной аристократии, который начался практически во всех улусах бывшей Монгольской империи после того, как они, в свою очередь, начали распадаться и утратили имперский статус. В Чагатайском улусе этот процесс начался в 1330–1340-е годы — как раз когда из его состава и выделился Могулистан, правители которого добились независимости именно при поддержке влиятельных родоплеменных вождей (см., например: Строева 1958). Именно эти потомственные аристократы обладали наивысшим влиянием при ханах, получали от них высшие административные и военные должности, становились правителями владений — нередко также практически независимых от власти ханов-Чагатаидов. От окончательного распада ханства на независимые улусы под властью этих родоплеменных предводителей правящую династию спасало одно: большинство этих вождей соперничали между собой, «местничали» за высшие командные должности, старались убрать с дороги конкурентов, не брезгуя доносами и оговорами и т.д. (см.: Акимушкин 1976: 37–38; Шах-Махмуд 1976: 181, 238).

Сведения об отдельных сферах правоотношений в источниках, введенных в оборот О.Ф. Акимушкиным, являются краткими и лапидарными, но тем больше их ценность, поскольку даже такая скудная информация позволяет сделать некоторые выводы о преимуществах правовой системы Восточного Туркестана от прежних чингисидских государств, а также и о правовой политике отдельных ханов. Так, имеются некоторые сведения о наказаниях за государственные преступления, в частности за государственную измену, выразившуюся в неповиновении государю и оказании открытого сопротивления ему. Чаще всего за такие преступления казнили, причем смертный приговор выносили даже членам ханского рода — так было, например, с Искандар-султаном, племянником Шуджа ад-Дина Ахмад-хана, который в 1614 г. за мятеж против дяди лишился жизни (Шах-Махмуд 1976: 189–191). Впрочем, в ряде случаев, если того или иного царевича всего лишь подозревали в мятежных настроениях, его могли отправить в ссылку — так, в 1650-е годы хан Абдаллах поступил со своими братьями Ибрахимом и Исмаилом (Там же: 216–217). Менее же знатные лица нередко умерщвлялись и по подозрению в неблагонадежности, и даже на основании простых доносов (Там же: 238).

⁴ Кстати, и сам принцип верховенства ранее изданного ханского указа над волеизъявлением даже издавшего его хана — тоже принцип чингисидского права. В частности, известен пример, когда два русских князя, спорившие о великом княжении, обратились к суду хана, и он, несмотря на личные симпатии к одному из претендентов, вынес решение в пользу другого — кому прежде уже выдавал ярлык на великое княжение (ПСРЛ 1949: 249).

Еще одна сфера правоотношений, о которой упоминается, в частности, в «Хронике» Шах-Махмуда Чураса, — это земельно-правовые отношения. Ханы своими ярлыками жаловали земельные владения своим верным соратникам в собственность — «мульк» или «милк» (Там же: 175). Естественно, подобное пожалование хан имел возможность (и право) делать только в отношении земель, относившихся к его собственному домену (Акимушкин 1976: 121). Тут имеет смысл добавить, что сведения Шах-Махмуда Чураса и выводы О.Ф. Акимушкина подтверждаются официальными правовыми актами — двумя ярлыками ханов Восточного Туркестана, введенными в оборот М.А. Усмановым. Первый из них выдан в 924 г.х./1518 г. вышеупомянутым Мансур-ханом и содержит пожалование суюргального владения, т.е. земельного надела, снабженного налоговым и административным иммунитетом (один из традиционных чингисидских правовых институтов XIV–XV вв.); второй выдан Турфанским правителем Султан-Саидом Баба-ханом (ум. 1680) в 1061 г.х./1656 г. и содержит пожалование вакуфного владения (Усманов 2006: 96–97)⁵.

В данном случае мы имеем возможность видеть весьма своеобразное сочетание элементов чингисидского права (в виде ханских ярлыков) и права мусульманского (в виде отдельных категорий земельной собственности). Соответственно, перейдем к характеристике сведений из трудов и переводов О.Ф. Акимушкина о действии мусульманских принципов в государственном и правовом развитии Восточного Туркестана.

Говорить о том, что мусульманские политико-правовые институты были введены «с нуля» кашгарскими Чингисидами, естественно, не приходится: они существовали в регионе задолго до вхождения его в состав Чагатайского улуса (см., например: Тихонов 1966: 46 и сл.). Однако следует иметь в виду, что после установления власти Чингисидов в регионе они оказались как бы отодвинуты на второй план и стали своего рода «местным» правом для мусульманских подданных ханов-Чагатаидов. Тем не менее со временем они были интегрированы в политико-правовую систему государства рядом правителей Чагатайского улуса (Бораком, Тармаширином) и основателем Могулистана — Тоглук-Тимур-ханом. К эпохе, исследуемой О.Ф. Акимушкиным, мусульманские институты являлись уже неотъемлемыми элементами в государственности и праве региона.

Наряду с чингисидскими институтами управления в административной структуре Восточного Туркестана функционировали и мусульманские институты. В исторических источниках, введенных в научный оборот О.Ф. Акимушкиным, фигурируют вазиры и главы дивана, михрдары, мутаввали (попечители вакуфного имущества) мирахуры, мирабы (заведующие орошением), амир ал-умара, хакиды и их заместители — накибы (правители городов и селений) (Акимушкин 1976: 122; Шах-Махмуд 1976: 174, 199, 200); специфические функции выполнял назначаемый ханом попечитель богоугодных заведений (Шах-Махмуд 1976: 191). Судебную власть осуществляли кази, высшего из которых также назначал хан (Там же: 161, 173, 215). Стоит отметить, что под конец существования Кашгарии как чингисидского государства его правители все больше склонялись в пользу мусульманских политико-правовых институтов, предпочитая их чингисидским — равно как и мусульманские правовые нормы при решении судебных дел и принятии государственных решений (Там же: 249).

⁵ М.А. Усманов также упоминает и третий ярлык, выданный тем же Бабаханом в 1078 г.х./1667 г., однако им правитель жалует тарханство (т.е. личный налоговый и судебный иммунитет) трем лицам и их потомкам, что не относится к рассматриваемой нами сфере земельно-правовых отношений.

Еще одним последствием усиления значения мусульманских политико-правовых традиций в Восточном Туркестане стал рост влияния авторитетных представителей мусульманского духовенства — ходжей, являвшихся также и главами суфийских орденов. О.Ф. Акимушкин прослеживает, как эти религиозные деятели постепенно приобретали и светскую власть, значительные владения и пр., со временем входя в число наиболее влиятельных ханских приближенных, диктующих свою волю не только родоплеменной аристократии, но и самим ханам (Акимушкин 1976: 29–34).

Вначале, на рубеже XVI–XVII вв. верховенство среди этих ходжей имели так называемые «черногорцы», потомки почитаемого руководителя ордена накшбандийа Ахмада ал-Касани (Махдум-и Азама): они пользовались ханским покровительством, и сами ханы объявляли себя их мюридами (Шах-Махмуд 1976: 162 и сл.). Однако в дальнейшем в борьбу за власть с ними вступила другая ветвь потомков Махдум-и Азама — «белогорцы», которые сочли возможным обратиться за помощью к джунгарским правителям, несмотря на то что последние являлись буддистами (см., например: Кычанов 1980: 62). Хань Джунгарии давно уже намеревались установить собственный контроль над слабеющим Кашгарским ханством. Поскольку джунгарские правители сами не были Чингисидами, поддержка правителей, принадлежавших к «Золотому роду» (хотя поначалу они и поддерживали одних кашгарских Чагатаидов в ущерб другим), не устраивала их. Неудивительно, что они с готовностью поддерживали «белогорских» ходжей, которые, не будучи потомками Чингис-хана, имели, по мнению ойратских ханов, сомнительную легитимность и, соответственно, должны были бы быть полностью лояльны Джунгарии, при поддержке которой пришли к власти. В результате Восточный Туркестан в конце XVII в. был оккупирован ойратами, и в городах были размещены их гарнизоны. Весьма интересно замечание О.Ф. Акимушкина о том, что кашгарские же хронисты повествуют об этих событиях весьма буднично, как будто подобное развитие событий давно ожидалось и было закономерным (Акимушкин 2001: 10).

Однако правители Джунгарии, будучи буддистами, не учли особенности политического и правового сознания мусульманского населения Восточного Туркестана. Чтобы обеспечить законность своего правления в глазах кашгарцев, «белогорцы» не нуждались в принадлежности к роду Чингис-хана, предложив собственный, «альтернативный», фактор легитимации власти. Таковым стала сомнительная, но весьма убедительная генеалогия их рода, выводившая происхождение потомков Ахмада ал-Касани от самого халифа Али б. Абу Талиба, двоюродного брата пророка Мухаммада (Акимушкин 1976: 51–53). В результате именно представители этой династии со временем стали правителями всего Восточного Туркестана и оставались таковыми вплоть до завоевания этого государства империей Цин в 1760 г. Как известно, именно представители рода «белогорцев» становились предводителями многочисленных антицинских восстаний на протяжении почти всего XIX в. С учетом обстоятельств, исследованных О.Ф. Акимушкиным, можно увидеть, что это были не просто авантюристы, ставленники Кокандского ханства, противостоявшего Китаю в борьбе за влияние в Восточном Туркестане⁶, а именно законные (в глазах местного населения) потомственные правители — в отличие от Чингисидов, сошедших с политической сцены уже в конце XVII в. На это указывает, в частности, тот факт, что к имени ходжей прибавлялись приставки «хан» и «торе», что отражало признание их прав на верховную власть (см. подробнее: Почекаев 2004).

⁶ Противостоянию империи Цин и Кокандского ханства в Центральной Азии посвящена специальная монография (Newby 2005).

Закономерности политико-правового развития Восточного Туркестана, на которые обращал внимание в своих исследованиях О.Ф. Акимушкин, относились к изучавшемуся им периоду XVI–XVII вв. Однако если мы обратимся к работам исследователей региона более позднего времени — в частности, к запискам российских и европейских дипломатов и путешественников, побывавших в этом регионе гораздо позднее, уже в XIX в. (Ч.Ч. Валиханов, А.Н. Куропаткин, Н.Ф. Петровский, Г.У. Белью, Д.Ч. Булгер, Р. Шоу и др.), то получим возможность убедиться, что многие государственные и правовые традиции сохранялись в регионе и в это время. Более того, предводители антикитайских восстаний (и в первую очередь — вышеупомянутый Якуб-бек) подчеркнуто старались следовать им, чтобы продемонстрировать восстановление прежней кашгарской государственности, противопоставляя ее цинской системе власти и правового регулирования.

Таким образом, можно сделать вывод, что исследования и переводы О.Ф. Акимушкина имеют большое значение для изучения истории государственности и права Восточного Туркестана и их эволюции, тем самым представляя интерес не только для историков и востоковедов, но и историков права, для большинства которых без колоссальной работы, проделанной ученым, сведения о политико-правовом развитии этого региона остались бы недоступными.

Литература

- Акимушкин 1976 — *Акимушкин О.Ф.* Введение в изучение памятника // Шах-Махмуд ибн Мирза Фазил Чурас. Хроника / Крит. текст, пер., коммент., исслед. и указ. О.Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1976. С. 23–146.
- Акимушкин 2001 — *Акимушкин О.Ф.* «Тарих-и Кашгар»: источниковедческий и историографический анализ // Тарих-и Кашгар. Анонимная тюркская хроника владетелей Восточного Туркестана по конец XVII века / Изд. текста, введ. и указ. О.Ф. Акимушкина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. С. 7–30.
- Акимушкин 2004 — *Акимушкин О.Ф.* Хронология правителей восточной части Чагатайского улуса (линия Туглук-Тимур-хана) // *Акимушкин О.Ф.* Средневековый Иран. Культура. История. Филология. СПб.: Наука, 2004. С. 257–269.
- Кычанов 1980 — *Кычанов Е.И.* Повествование об ойратском Галдане Бошокту-хане. Новосибирск: Наука, 1980.
- ПСРЛ 1949 — Полное собрание русских летописей. Т. XXV. Московский летописный свод конца XV века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.
- Почекаев 2004 — *Почекаев Р.Ю.* Эволюция төре в системе монгольского средневекового права // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2004. С. 530–543.
- Строева 1958 — *Строева Л.В.* Борьба кочевой и оседлой знати в Чагатайском государстве в первой половине XIV в. // Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. Л.: ЛГУ, 1958. С. 206–220.
- Султанов 2006 — *Султанов Т.И.* Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть. М.: АСТ.
- Тарих-и Кашгар 2001 — Тарих-и Кашгар. Анонимная тюркская хроника владетелей Восточного Туркестана по конец XVII века / Изд. текста, введ. и указ. О.Ф. Акимушкина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.
- Тихонов 1966 — *Тихонов Д.И.* Хозяйство и общественный строй Уйгурского государства X–XIV вв. М.; Л.: Наука, 1966.
- Усманов 2006 — *Усманов М.А.* О ханских ярлыках из Турфана // *Turcica et Ottomanica*: Сборник статей в честь 70-летия М.С. Мейера. М.: Восточная литература, 2006. С. 92–100.
- Шах-Махмуд 1976 — *Шах-Махмуд ибн Мирза Фазил Чурас.* Хроника / Крит. текст, пер., коммент., исслед. и указ. О.Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1976.
- Matsuzato 2012 — *Matsuzato K.* Intra-bureaucratic debate on the institution of Russian governors-

general in the mid-nineteenth century // *Asiatic Russia: Imperial power in regional and international contexts* / Ed. by T. Uyama. New York: Routledge, 2012. P. 83–101.
 Newby 2005 — *Newby L.J. The Empire and the Khanate: A Political History of Qing Relations with Khoqand c. 1760–1860*. Leiden; Boston: Brill, 2005.

References

- Akimushkin, O.F. “Vvedenie v izuchenie pamyatnika” [Introduction into study of the monument]. In: *Shakh-Makhmud ibn Mirza Fazil Churas. Khronika*. Krit. tekst, per., komment, issled. i ukaz. O.F. Akimushkina [Chronicle. Critical text, transl., comm., study and index by O.F. Akimushkin]. Moscow: Nauka, 1976, pp. 23–146 (in Russian).
- Akimushkin, O.F. «“Tarikh-i Kashgar”: istochnikovedcheskiy i istoriograficheskiy analiz» [“Tarikh-i Kashgar”: source-study and historiography analysis]. In: *Tarikh-i Kashgar. Anonimnaya tyurkskaya khronika vladeteley Vostochnogo Turkestana po konets XVII veka*. Izd. teksta, vved. i ukaz. O.F. Akimushkina [Tarikh-i Kashgar. Anonymous Turkic chronicle of rulers of the Eastern Turkestan until the end of the 17th century. Ed., introd. and index by O.F. Akimushkin]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001, pp. 7–30 (in Russian).
- Akimushkin, O.F. “Khronologiya praviteley vostochnoy chasti Chagatayskogo ulusa (liniya Tugluk-Timur-khana)” [Chronology of rulers of the eastern part of Chagatai Ulus (Tugluk-Timur Khan’s line)]. In: Akimushkin O.F. *Srednevekoviy Iran. Kul’tura. Istoriya. Filologiya* [Medieval Iran: Culture. History. Philology]. St. Petersburg: Nauka, 2004, pp. 257–269 (in Russian).
- Kychanov, E.I. *Povestvovanie ob oyratskom Galdane Boshoktu-khane* [Narration on the Oirat Galdan Boshoktu Khan]. Novosibirsk: Nauka, 1980 (in Russian).
- Matsuzato, K. “Intra-bureaucratic debate on the institution of Russian governors-general in the mid-nineteenth century”. In: *Asiatic Russia: Imperial power in regional and international contexts*. Ed. by T. Uyama. New York: Routledge, 2012, pp. 83–101 (in English).
- Newby, L.J. *The Empire and the Khanate: A Political History of Qing Relations with Khoqand c. 1760–1860*. Leiden; Boston: Brill, 2005 (in English).
- Polnoe sobranie russkikh letopisei, t. XXV. Moskovskii letopisnyi svod kontsa XV veka* [Complete collection of the Russian chronicles, vol. 25. Moscow annalistic code of the end of the 15th century]. Moscow; Leningrad: Izdatel’stvo AN SSSR, 1949 (in Russian).
- Pochekaev, R.Yu. Evoliutsiya tore v sisteme mongol’skogo srednevekovogo prava [The evolution of tore in the system of the Mongol medieval law]. In: *Mongol’skaia imperiia i kochevoi mir* [The Mongol Empire and nomadic world]. Ulan-Ude: BNTs SO RAN, 2004, pp. 530–543 (in Russian).
- Shakh-Makhmud ibn Mirza Fazil Churas. *Khronika*. Krit. tekst, per., komment., issled. i ukaz. O.F. Akimushkina [Chronicle. Critical text, transl., comm., study and index by O.F. Akimushkin]. Moscow: Nauka, 1976 (in Russian).
- Stroeva, L.V. “Bor’ba kochevoy i osedloy znati v Chagatayskom gosudarstve v pervoy polovine XIV v.” [Struggle of the nomadic aristocracy in the Chagatai Ulus at the first half of the 14th c.]. In: *Pamyati akademika Ignatiya Yulianovicha Krachkovskogo* [In commemoration of Ignatius Yu. Krachkovskiy]. Leningrad: Leningradskii Universitet, 1958, pp. 206–220 (in Russian).
- Sultanov, T.I. *Chingiz-khan i Chingizidy. Sud’ba i vlast’* [Chinggis Khan and Chinggisids. Fate and power]. Moscow: AST, 2006 (in Russian).
- Tarikh-i Kashgar. Anonimnaya tyurkskaya khronika vladeteley Vostochnogo Turkestana po konets XVII veka*. Izd. teksta, vved. i ukaz. O.F. Akimushkina [Tarikh-i Kashgar. Anonymous Turkic chronicle of rulers of the Eastern Turkestan until the end of the 17th century. Ed., introd. and index by O.F. Akimushkin]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2001 (in Russian).
- Tikhonov, D.I. *Khoziaistvo i obshchestvennyi stroi Ugurskogo gosudarstva X–XIV vv.* [Economy and social structure of Uighur State of the 10th–14th cc.]. Moscow; Leningrad: Nauka, 1966 (in Russian).
- Usmanov, M.A. “O khanskikh iarlykakh iz Turfana” [On khans’ yarliks from Turfan]. In: *Turcica et Ottomanica: Sbornik statey v chest’ 70-letiya M.S. Meyera* [Turcica et Ottomanica: collected works on the occasion of the 70th anniversary of M.S. Meyer]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 92–100 (in Russian).

**Importance of Works of O.F. Akimushkin for Study
of State and Law of the Eastern Turkestan of the 16th–19th cc.**

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, volume 13, no. 4, pp. 108–116)

Received 02.08.2016.

Roman Yu. Pochekaev

St. Petersburg Branch of the National Research University Higher School of Economics; ul. Promyshlennaia 17, St. Petesburg, 198099 Russian Federation.

The article is an attempt to appreciate the role and importance of works of the outstanding Russian orientalist O.F. Akimushkin on history of the Eastern Turkestan (Kashgaria) in the view if study of state and law of this region. Although the scholar didn't concentrated on problems of political and legal development of the Eastern Turkestan, his research works and especially his study and translations of Kashgar historical monuments contain information of considerable value for historians of state and law. Analysis of the information from works and translations by O.F. Akimushkin, gives an opportunity to re-construct the system of power, administration and legal relations in the Eastern Turkestan of the 16th–17th cc. as well as to understand clearly the reasons of further political instability of the region, specific features of its development until the 18th and 19th cc. No doubts that just during the period of time studied in detail by O.F. Akimushkin were laid the basics of further political fragmentation, reiterated religious rebellions, appearance of self-proclaimed rulers used different factors to legitimate their power, etc.

Key words: O.F. Akimushkin, state and law, Eastern Turkestan, Chinggisids, traditional law, Islamic law, hisrory of the Turkic-Mongol peoples.

About the author:

Roman Yu. Pochekaev, Cand. Sci. (Law), Professor, Head of the Department of theory and history of law and state of the St. Petersburg branch of the National Research University Higher School of Economics.

Прадед поэта А.А. Блока — исследователь Средней Азии

Э.С. Русинова

Отделение библиотеки Академии наук при ИВР РАН

В фондах библиотеки Восточных рукописей хранятся подробные отчеты об экспедициях к побережью Каспия за 1832 и 1836 гг., составленные Г.С. Карелиным. Спустя 50 лет эти ценные материалы были опубликованы в «Записках Русского географического общества». Цель данной статьи — дать представление о незаслуженно забытом исследователе и результатах его деятельности по изучению Средней Азии. В ходе экспедиций Карелин смог уточнить очертания берегов Каспия, описать племена, населяющие побережье и внутренние земли, определить местоположение нефти и полезных ископаемых и собрать топографические сведения о путях в Хиву, Персию и Афганистан. Семья Г.С. Карелина была известна как в научных кругах, так и в литературном мире: его дочь Елизавета Григорьевна, известная переводчица, была бабушкой поэта Александра Блока.

Ключевые слова: Побережье Каспийского моря, экспедиции в Среднюю Азию, туркменские и киргизские племена, картография Каспия.

Статья поступила в редакцию 20.07.2016.

Русинова Элеонора Сергеевна, канд. филологических наук, научный сотрудник отделения БАН при ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (e.roussinova@gmail.com).

© Русинова Э.С., 2016

В 1873 г. в журнале «Русский Архив» был опубликован материал «Русский человек на восточной окраине. Очерк жизни и деятельности Г.С. Карелина» (Карелина 1873: 1318–1343). Автор этой публикации — Софья Григорьевна Карелина, была дочерью Григория Силыча Карелина (1801–1872), известного в 30-е гг. XIX в. путешественника и натуралиста. Он получил образование в Первом кадетском корпусе и, обнаружив незаурядные способности, в 1817 г. был определен в собственную канцелярию Аракчеева. После неосторожной шутки в адрес начальства по доносу был сослан в Оренбургский край. «Люди заурядные, при подобных невзгодах, теряют энергию и кончают иногда очень печально. Карелин поступил совсем иначе. Он стал изучать естественные науки, пристрастился к этому предмету, и любимым его занятием сделалось совершать экскурсии в степи и горы с целью собрания естественнонаучных коллекций» — как напишет о нем позже Н.И. Веселовский (Веселовский 1884: 422).

В XIX в. фамилия Карелиных была достаточно хорошо известна. Все дочери Григория Силыча были литературно одарены. Наиболее заметный след оставила в литературе Елизавета Григорьевна (1834–1902), которая своей образованностью, энергией, разносторонними талантами, по свидетельству современников, очень напоминала своего отца. Она свободно владела несколькими иностранными языками, любила и знала литературу, была талантливой переводчицей. В 1855 г. Елизавета вышла замуж за профессора ботаники Петербургского университета Андрея Николаевича Бекетова, ставшего впоследствии ректором этого университета. В этой семье родилась Александра Андреевна Бекетова — мать А.А. Блока.

Он писал в своей «Автобиографии»: «...Семья моей матери причастна к литературе и науке... Жена деда, моя бабушка, Елизавета Григорьевна, — дочь известного путешественника и исследователя Средней Азии, Григория Силыча Карелина. Она всю жизнь работала над компиляциями и переводами научных и художественных произведений; список ее трудов громаден; последние годы она делала до 200 печатных листов в год; она была очень начитана и владела несколькими языками; ее мировоззрение было удивительно живое и своеобразное, стиль — образный, язык — точный и смелый, обличавший казачью породу, некоторые из ее многочисленных переводов остаются и до сих пор лучшими» (Блок 1963: 7–9). Нетрудно представить ту творческую атмосферу семьи Карелиных-Бекетовых, в которой рос будущий поэт.

«Путешествия Г.С. Карелина по Каспийскому морю» были опубликованы только в 1883 г. (ЗИРГО 1883). В предисловии говорилось, что Карелин «приобрел почетную известность путешествиями и естественно-историческими исследованиями. Обладая редкой энергией, Г.С., во время этих путешествий, собирал громадное количество минералов, растений и животных, рассылая их потом в разные музеи... Но вследствие каких-то обстоятельств... Г.С. Карелин публиковал лишь несколько статей по ботанике и зоологии, заключающую самую незначительную часть добытых им, в течение почти полувека, научных результатов» (Там же: III).

После смерти Г.С. Карелина удалось найти лишь некоторые рукописи, в том числе дневники двух путешествий по Каспийскому морю в 1832 и 1836 гг.

Исследование этого района Карелин начинает еще в период ссылки. В 1822 г. он предпринимает поездку по Оренбуржью с целью собрать материал по естественной истории, географии и этнографии этого края. Тогда генерал-губернатор Оренбурга оценил энтузиазм Карелина, и ему было поручено составить маршрутную карту от Симбирска до Оренбурга, а затем его командировать в Башкирию для минералогических изысканий.

Оставив военную службу, Карелин принимает участие в изучении Средней Азии. В 1831 г. его назначают начальником экспедиции для исследования северо-восточного берега Каспия. Мысль об этой экспедиции принадлежала самому Карелину. В докладной записке Оренбургскому губернатору П.П. Сухтелену «отставной артиллерии прапорщик» Карелин писал: «Испрашивая на поездку сию дозволения..., я имел целью: посещение верхней части Каспийского моря в трех или четырех пунктах для исследования произведений нового, вовсе почти неизвестного края и собрание предметов естественной истории..., а если обстоятельства позволят, собирать возможные сведения об могущих встретиться туземных жителей» (Там же: 1–3). Отмечая географическое положение территории от Гурьева до Мангишлака¹, Карелин особенно подчеркивал важность подобной экспедиции, т.к. земли эти служат «ключом к будущей нашей торговле и политическим связям со Средней Азией» (Там же: 5).

Для осуществления своего плана он получил в распоряжение 4 судна, солдат уральского казачьего войска, лоцманов, рулевых, топографов, коллекторов для собирания предметов естественной истории, штурмана для ведения морского журнала. Первоначально экспедиция была рассчитана на 50 дней, но позднее появилась необходимость ее продлить. Карелин с группой помощников обследовал все острова, провел съемку прибрежной местности, а затем они изучили заливы и прилегающую прибрежную полосу, до этого известную лишь немногим рыбопромышленникам.

Ему было поручено определить широты мест и важнейших пунктов в Киргиз-Кайсацкой степи, горах, урочищах, которые ранее не были известны, следить за колебаниями магнитного маятника, обратить внимание на течение рек и направления горных массивов.

Кроме подробностей, которые прямо относились к цели экспедиции, Карелин заносит в свой журнал и все то, что находил интересного относительно местных жителей. Встреченный киргизами крайне недоверчиво, он сумел так расположить их к себе, что они помогали ему во всем, даже указали места, где находилось их самое драгоценное сокровище — пресная вода. В одном из писем Карелин писал: «Киргизы мало по малу начали дружить с нами, привозили

¹ Все топонимы даются в традиции XIX в.

и пригоняли на мену баранов, но лошадей и верблюдов не продавали, вероятно по общему предварительному соглашению, чтобы отнять у нас средства разъезжать по дальним местам» (Карелина 1873: 1325). Вообще, Карелин обладал даром располагать к себе людей. «Свой человек между киргизами и казаками, он равно привлекал и тех и других особою прямою и простотою обращения, — писала С.Г. Карелина, — к нему охотно шли люди, охотно сообщали ему о своих нуждах, целях и характере взаимных отношений между всеми этими кочевыми и некочевыми людьми всех сословий и племен» (Там же: 1323).

Из этой экспедиции, кроме дневника, путевых записей, морского журнала, Карелин привез карты северо-восточной части Каспийского моря, отдельные карты заливов, устья реки Урал, планы островов и важные данные о тюленьем промысле. Эти карты были опубликованы в 1850 г. в «Записках гидрографического департамента Морского министерства» (ЗГДММ 1850).

В пояснительной записке говорилось, что «деланные в разное время съемки восточного берега Каспия, были до того недостаточны, что Г. Карелин... даже не делая новой съемки, а только обозревая этот берег, представил его на своей карте много разнствующим с прежними картами... Карта Г. Карелина, в ее общих, географических чертах, должна быть предпочитаема всем предшествующим (а последующим и не было); ибо Г. Карелин осматривал многие части, до него вовсе не осмотренные, и сам выходил на берега, до него осмотренные только издали» (Там же: 239)².

После возвращения из экспедиции Карелин был вызван в Санкт-Петербург, где ему предложили отправиться в новую экспедицию, чтобы найти место для возведения крепости в заливе Кайдак. Такое место было найдено на крутом обрыве Устюрта: со стороны моря находился глубоководный порт, имелась пресная вода, обилие природного строительного материала. Там в 1834 г. была заложена крепость Ново-Александровск. Местные жители восприняли строительство враждебно, но Карелин, хорошо зная особенности и нравы населения этого края, сумел их убедить, что этот форт даст им защиту не только от хищников и орудующих в степи разбойников, но поможет им в торговых сделках с соседями и Россией.

В 1836 г. Карелин отправляется в новое путешествие по Каспийскому морю в южную и западную его часть. Цели этой экспедиции были следующие: 1) представить географическое положение восточного берега Каспия от Тюп-Караганского мыса до персидской границы; 2) исследовать племена, населяющие берег и внутренние земли; 3) исследовать местность в естественно-историческом отношении; 4) собрать топографические сведения о путях в Хиву, Персию, Афганистан (ЗИРГО 1883: 165–166). К этому времени Карелин уже был хорошо знаком с Каспийским морем и прибрежными территориями. Так, если в первом путешествии он наблюдал киргизов, то во время экспедиции 1836 г. он имел возможность изучить туркменские племена.

Продвигаясь вглубь туркменских степей, он описал устье и рукава древнего Оксуса (Амударья), посетил кочевья туркмен-иомудов и на юго-восточном берегу Каспия собрал ряд ценных сведений о других туркменских племенах (не утративших своего значения до конца XIX в.). Вожди племен относились к Карелину с уважением и доверием: своим отношением к ним он заслужил авторитет у старейшин. Характерно указание, которое Карелин дает своим подчиненным, как вести себя с Киат-Ханом (он называет его старейшиной иомудского племени): «Со старшиною этим, известным преданностью к России, обойтись со всевозможным уважением, а с народом вообще с отличною ласкою, стараясь таким образом снискать их дружбу и расположение» (Там же: 181). Карелин вел переговоры с племенами об их переходе в подданство России, т.к. они опасались враждебных действий, как со стороны Персии, так и со стороны Хивы, но этому плану не суждено было осуществиться. Но постоянной заботой Карелина остается освоение малоизученной территории «к выгодам Российской промышленности и торговли» (Карелина 1873: 1339).

В ежедневных записях журнала экспедиции 1836 г. подробно фиксируется все, что происходит во время путешествия, в особенности внешние обстоятельства, которые могут быть полез-

² Данные ранних съемок Каспия были недостоверны: существует версия, что картами Карелина с некоторыми изменениями и уточнениями пользуются и теперь.

ны в дальнейших исследованиях этих местностей. Останавливаясь на затруднениях для судоходства (например, обмеление фарватера, когда плоскодонные суда не могут лавировать и часто, находясь близко от цели назначения, вынуждены возвращаться назад), Карелин приводит доводы в пользу усовершенствования пути от Астрахани к восточным берегам Каспия. «Смею думать, что, во всяком случае, достоинство Империи требовало бы, чтобы главная ее жила свободно общалась с Каспием как единственным, или по крайней мере удобнейшим, поприщем, на котором можем мы иметь решительное влияние на восток и центральную Азию» (ЗИРГО 1883: 188).

Карелин уделяет много внимания природным богатствам этого края. Он пишет оренбургскому генерал-губернатору В.А. Перовскому: «Неподалеку от Ново-Александровска есть соленый ручеек, которому ордынцы приписывают целебные свойства; далее течет горная смола, еще далее белая нефть, и наконец гора Кара-Тау с разными минералами, где, по уверению ордынцев, видны древние копи, вероятно медные, ибо других формация гор не обещает» (Карелина 1873: 1328–1329). Он удивляется «чрезмерному изобилию нефти: во многих местах, на вершинах холмов, нефть с кипящею водою вырывается из подземных хлябей и течет в разные стороны горячими ключами». Нефть и соль, по замечанию Карелина, «доставляет пропитание многим сотням туркмен».

Предметы «естественной истории» продолжают постоянно интересовать Карелина, и он пользуется любой возможностью, чтобы изучить территорию. Осматривая гору Алтын-Тюбя в окрестностях и сравнивая ее с другими, он пишет: «Название Золотой дано ей справедливо, ибо содержит чрезмерное количество серного колчедана. Кроме исчисленных на горе Кара-Тюа ископаемых, находится здесь трубчатый бурый железняк, коего поверхность совершенно остеклянулась. Но лучшею моею находкою на сих скалах были прекрасные кристаллы избела голубоватого апатита, или фосфорно-кислой извести» (ЗИРГО 1883: 82).

Карелина интересовало все Каспийское побережье, включая Баку и прилегающие пограничные территории. Здесь он показывает себя внимательным наблюдателем, описывая нравы бакинских жителей и культуру их персидских соседей. «Внутренность города, — пишет он о Баку, — совершенно азиатская: крытый узкий базар в виде улицы, по обеим сторонам которой лавки. Тут мастеровые и ремесленники всякого рода, при открытых дверях работают и вместе торгуют. Город Баку может назваться портовым и торговля его не маловажна. Жители занимаются судоходством» (Там же: 196).

Интересны страницы, посвященные осмотру эшрефских садов на берегу Астрабадского залива, некогда принадлежавших шаху Аббасу и считавшихся одним из чудес Персии (Там же: 221). Пришедшие в запустение, «...и теперь сады еще пленительны и мысленно переносят во времена великого и славного монарха, их зиждителя... Персияне любят хвалиться Эшрефом, но оставляют его в небрежении, равнодушно взирая на разрушение почтенных памятников их славы и могущества. Ни одно здание не уцелело: из трещин роскошного свода выросли смоковница и несколько гранатовых кустов; живопись, позолота и фарфоровая глазурь стен и части помоста стерты или вовсе уничтожены; все здания извне и внутри обвиты плющем и виноградом» (Там же: 223).

«Описательная часть у Карелина не оставляет желать ничего лучшего; в немногих словах умеет он дать ясное представление о затронутом предмете», — отмечал Н.И. Веселовский (Веселовский 1884: 425). Журналы экспедиций 1832 г. и 1836 г. служат бесценным материалом для изучения состояния территории Средней Азии первой половины XIX в.

Подводя итоги, можно сказать, что Карелину удалось исправить ошибки картографирования восточных берегов Каспийского моря, определить устья течения рек Гюргеня и Атрека, отметить границы между Персией и туркменами, зафиксировать якорные стоянки, пристани и места, пригодные, как сказано в Отчете экспедиции, «на будущее время быть полезными для торговых и других видов правительства». Были исследованы устья древнего Оксуса (Амударьи), нанесены на карту неизвестные ранее заливы. Докладывая об обмелении устья р. Урал и Каспийского моря, он писал: «Я остаюсь в твердой уверенности, что Каспийское и Аральское моря

периодически возвышаются и понижаются. Посему думаю, что общее поверье о сообщении Каспийского моря, из залива Карабугаса, через подземные протоки, с неизвестными полостями земной коры, может быть весьма основательно» (ЗИРГО 1883: 9).

В топографическом, статистическом и физическом отношении, как писал Карелин в своем отчете, «исследовано богатство почвы и естественных произведений в Астрабадской области и Туркменских землях по рекам Атреку и Гюргеню простирающихся, и вместе с тем изведена бесплодность остальной части Туркмении, открыто много новых предметов натуральной истории; особенно же по части ботаники и энтомологии, составлены коллекции по части орнитологии, энтомологии, ботаники и геогнозии» (Там же: 169–170).

В своих донесениях Карелин подчеркивал: «Не дозволяя себе никаких политических рассуждений, начальник экспедиции осмеливается заключить сей краткий общий обзор собственным своим убеждением, что единственно на берегах Акстрабадского залива может в высочайшей степени развиваться торговля России с центральной Азией и государствами с Индией сопредельными; что сии государства жаждут теснейшего союза с Россиею, по естественному опасению от возрастающего могущества англичан, непрестанно расширяющих свои пределы; и что Англия не может быть равнодушна к сему сближению, совершенно зная, что, не прибегая к силе оружия, величественный исполин Россия одним нравственным влиянием может поставить ее на край политической гибели» (Там же: 173).

Судьба научного наследия Г.С. Карелина была довольно печальна. Большая часть его записей пропала во время пожара в его доме в Гурьеве, где он провел последние годы жизни. «Самого его больного, — как писала Софья Григорьевна Карелина, — на руках вынесли из дома, объятый пламенем. Глубоко огорченный потерей стольких трудов, он не долго пережил эту последнюю катастрофу» (Карелина 1873: 1343). В заметке, посвященной его памяти, отмечалось, что он приобрел «почетную известность путешествиями и естественно-историческими исследованиями. Обладая редкой энергией, Г.С. во время этих путешествий собирал громадное количество минералов, растений и животных, рассылая их потом в разные музеи...» (ЗИРГО 1883: III).

В рецензии Н.И. Веселовского на запоздавшую на полвека публикацию «Путешествия Г.С. Карелина по Каспийскому морю» отмечалось, что «в свое время труды Карелина могли бы иметь большое практическое значение... теперь же они, за немногим исключением, имеют лишь одно историческое...» (Веселовский 1884: 421–422).

Но несправедливость в отношении к ценнейшим запискам Карелина продолжается и в наши дни. В книге «Центральная Азия в составе Российской империи», вышедшей в серии “*Historia Rossica*” в 2008 г., замечательный путешественник и исследователь Средней Азии не был упомянут ни в одной из глав обширного тома (ЦА 2008). И все же, как писали современники, «...за Карелиным останется честь быть первым исследователем многих местностей в восточной части Каспийского моря. Он первый из русских был на реке Атреке, первый исследовал Балканские горы, не останавливаясь ни перед какими трудностями, первый посетил залив, известный под именем залива графа Канкрин: название, данное Карелиным; первый исследовал опасный залив Карабугаз» (Веселовский 1884: 430). В письмах родным Карелин писал, что «кончил экспедицию и, смею думать, с честью и успехом» (Карелина 1873: 1339). Хотелось бы надеяться, что эта заметка послужит восстановлению справедливой оценки деятельности Г.С. Карелина — знаменитого прадеда А.А. Блока.

Литература

- Блок 1963 — Блок А.А. Автобиографические материалы // Собр. соч. в 8 т. М.; Л., 1963. Т. 7. С. 429–436.
- Веселовский 1884 — Веселовский Н.И. Путешествия Г.С. Карелина по Каспийскому морю // Журнал Министерства народного просвещения. Ч. ССXXXI, февраль. Отд. II. СПб., 1884. С. 421–431.

- ЗГДММ 1850 — Восточный берег Каспийского моря, по Г. Карелину // Записки Гидрографического департамента Морского министерства. Ч. VIII. СПб., 1850. С. 239–260.
- ЗИРГО 1883 — Записки Императорского Русского географического общества по отделению географии / Предисл. Богданов М. Т. X. СПб., 1883.
- Карелина 1873 — *Карелина С.Г.* Русский человек на восточной окраине. Очерк жизни и деятельности Г.С. Карелина // Русский архив. М., 1873. № 7. С. 1318–1343.
- ЦА 2008 — Центральная Азия в составе Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2008.

References

- Blok A.A. “Avtobiograficheskie materialy” [Autobiographic papers]. In: *Sobr. soch.: v 8 t.* [Eight volumes of the complete works], Moscow; Leningrad, t. 7, 1963, pp. 429–436 (in Russian).
- Veselovskii N.I. “Puteshestviia G.S. Karelina po Kaspiiskomu moriu” [G.S. Karelin’s travels in the Caspian Sea]. *Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia* [Journal of the Ministry of Education], CCXXXI, fevral’, otd. II. St. Petersburg, 1884, pp. 421–431 (in Russian).
- “Vostochnyi bereg Kaspiiskogo moria, po G. Karelinu” [Eastern seashore of the Caspian Sea according to G. Karelin]. *Zapiski Gidrograficheskogo departamenta Morskogo ministerstva* [Proceedings of hydrographical department of the Ministry of the Navy], VIII. St. Petersburg, 1850, pp. 239–260 (in Russian).
- Zapiski Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva po otdeleniiu geografii*, X. Predisl. Bogdanov M. [Proceedings of Russian Imperial Geographical Society, Geography Department, X. Preface by Bogdanov M.]. St. Petersburg, 1883 (in Russian).
- Karelina S.G. “Russkii chelovek na vostochnoi okraine. Ocherk zhizni i deiatel’nosti G.S. Karelina” [A Russian in eastern outskirts. An essay on life and activity of G.S. Karelin]. In: *Russkii arkhiv* [Russian Archives] 7. Moscow, 1873, pp. 1318–1343 (in Russian).
- Tsentralnaia Aziia v sostave Rossiiskoi imperii* [Central Asia as part of the Russian Empire]. Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie, 2008 (in Russian).

Poet Alexander Blok’s Grandfather and his Travellings over the Central Asia

(Pis’mennye pamiatniki Vostoka, volume 13, no. 4, pp. 117–122)
Received 20.07.2016.

Eleonora S. Roussinova

Department of the Russian Academy of Science Library (RASL), Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

This paper is based on the reports of Grigory Karelin written during his expeditions (1832, 1836), when he explored the Eastern shores of the Caspian Sea. The information contains valuable data on the area, its minerals and human resources, as the nomadic tribes of the Kirghiz and Turkomans (Yomut) of the Central Asia.

Key words: The Caspian Sea shores, expeditions in the Central Asia, Turkmen and Kirghiz nomads, Caspian cartography

About the author:

Eleonora S. Roussinova, Cand. Sci. (Philology), Researcher, RASL, IOM RAS
(e.roussinova@gmail.com).

Фрейманские чтения–2016

(Санкт-Петербург, 25 мая 2016 г.)

О.М. Чунакова

Институт восточных рукописей РАН

Ключевые слова: академик А.А. Фрейман, иранская литература, иранские языки, иранские диалекты.

Статья поступила в редакцию 21.07.2016.

Чунакова Ольга Михайловна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (ochunakova@inbox.ru).

© Чунакова О.М., 2016

25 мая 2016 г. в ИВР РАН прошло очередное заседание иранистического семинара Фрейманские чтения, посвященного памяти выдающегося ираниста-филолога, члена-корреспондента АН СССР А.А. Фреймана (1879–1968). Целью семинара является ознакомление с новыми исследованиями в тех областях иранского языкознания, которые входили в круг интересов А.А. Фреймана, а именно основанные на скрупулезном текстологическом изучении источников изыскания по иранской истории, религии и литературе, а также по иранской диалектологии и иранскому историческому языкознанию. На заседании было заслушано шесть докладов, подготовленных иранистами СПбГУ, ИВР РАН и издательства «Филологический факультет СПбГУ» (ИФФ СПбГУ).

Заседание открыл М.С. Пелевин (д.ф.н., проф. СПбГУ) докладом «Рассказы из повседневной жизни в ранней исторической прозе пашто». В докладе были исследованы фрагменты мемуарного и дневникового характера, входящие в корпус паштоязычных историографических текстов «Хатакской хроники» (середина XVII — начало XVIII в.) и содержащие короткие рассказы о некоторых событиях из повседневной жизни хатакских князей. Эти фрагменты никак не маркированы в корпусе «Хроники» и могут квалифицироваться как самостоятельные литературные миниатюры на основании ряда формальных критериев, выделяющих их на фоне других текстов. К числу таких критериев предлагается относить усиленные элементы детализации, описательности и эмотивности, а также в ряде случаев акцентированное внимание к персонажам. Основные темы рассказов — поездки, охота и происшествия (несчастные случаи). В совокупности рассказы представляют собой уникальный сборник свидетельств о реалиях жизни афганских племен на рубеже позднего средневековья и нового времени.

В докладе А.И. Колесникова (д.и.н., советник ИВР РАН) «Библейский Авраам в персидской классической литературе» были проведены сопоставительный анализ авраамистических сюжетов на персидских миниатюрах могольской школы (XVII в.)

и анализ содержания классических персидских текстов, повествующих об Ибн Адхане. По мнению докладчика, образ этого мусульманского аскета, беззаветно преданного Аллаху, возник в результате заимствования образа библейского Авраама и адаптации его к исламской среде.

Выступление Ю.А. Иоаннесяна (к.ф.н., с.н.с. ИВР РАН) «Об одном предлоге совместности в иранских языках и диалектах» было посвящено не представленному ни в литературном персидском, ни в дари или таджикском, но широко распространенному в персидских и других иранских диалектах Центрального и Северо-Восточного Ирана, а также Северо-Западного Афганистана предлогу совместности, который иногда ошибочно принимали за возвратное местоимение *khud*, так как фонетически предлог и местоимение в диалектах часто совпадают.

В докладе А.А. Амбарцумяна (ИФФ СПбГУ) «Легенда о туранском царе Арджаспе и его сыне в грузинской литературе» были рассмотрены уникальные сюжетные линии, связанные с легендой о туранском царе Арджаспе и его потомках, возникшие под влиянием «Шахнаме» Фирдоуси и получившие распространение в грузинской литературе XVII в. В грузинском рыцарском сказочном романе «Сиринозиани», названном по имени главного героя Сириноза, сына Ардапа (Арджаспа), представлена контрверсия событий, изложенных в «Шахнаме». В ходе войны царя Турана с персами от руки Сириноза погибает Спандиер (Исфандиар), сын персидского царя Музампара (в «Шахнаме» Исфандиар погибает в поединке с Рустамом — героем сакского эпоса). В «Сиринозиани» события войны с персами изложены с точки зрения несохранившегося туранского варианта эпоса, который можно было бы назвать «Шахнаме Арджаспа» в противовес основной иранской версии, так называемом «Шахнаме Гуштаспа». Другая сюжетная линия о потомках Арджаспа представлена в грузинском сказочном романе «Русуданиани» («Сказ о царе бедняков Нодаре и его сыне Гварджаспе»).

В своей презентации «Очередная средневековая подделка под ал-Газали: *Аййуха ал-валад/Эй, фарзанд* („О дитя“») А.А. Хисматулин (к.и.н., с.н.с. ИВР РАН) показал, как из двух подлинных персидских писем Мухаммада ал-Газали и одного персидского письма его младшего брата Ахмада ал-Газали (ум. 520/1126), адресованного ‘Айн ал-кудату ал-Хамадани (492/1098 — казнен 526/1131), был составлен текст, приписанный имаму и позже переведенный на арабский язык под названием *Аййуха ал-валад*.

В сообщении О.М. Чунаковой (д.ф.н., в.н.с. ИВР РАН) «Новый согдийский фрагмент из коллекции Кроткова» речь шла о неопубликованном фрагменте SI 5704 из Сериндийского фонда ИВР РАН. Небольшой фрагмент на обороте китайского свитка содержит 8 строк на согдийском языке и 3 неполные строки на стороне Recto, представляющие собой владельческие пометки. Согдийский текст является отрывком из широко известной басни о черепахе, которую несут по воздуху птицы. Особенности фрагмента и владельческая приписка позволяют сделать вывод о популярности этой басни среди манихеев.

Все доклады были выслушаны с большим вниманием, вызвали вопросы и обсуждение. Прозвучавшие на семинаре выступления подтвердили значимость и актуальность проводимых петербургскими иранистами научных исследований, продемонстрировали продолжение традиций школы А.А. Фреймана и показали перспективность работы данного научного семинара.

Следующее заседание Фрейманских чтений пройдет в мае 2017 г.

Seminar of Iranian Studies Freiman Readings-2016

(St. Petersburg, May 25, 2016)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2016, volume 13, no. 4, pp. 123–125)

Received 23.07.2016.

Olga M. Chunakova

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya 18,
St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Key words: Acad. A.A. Freimann, Iranian literature, Iranian languages, Iranian dialects

About the author:

Olga M. Chunakova, Dr. Sci. (Philology), Leading Researcher of the Department of Middle
Eastern and Near Eastern Studies, IOM RAS (ochunakova@inbox.ru).

**Встреча сотрудников ИВР РАН с профессором
Иерусалимского университета А.Я. Сыркиным**
(Санкт-Петербург, 27 июня 2016 г.)

Т.В. Ермакова

Институт восточных рукописей РАН

Ключевые слова: А.Я. Сыркин, индология, упанишады, буддизм, религии Индии.

Статья поступила в редакцию 23.07.2016.

Ермакова Татьяна Викторовна, канд. философских наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (taersu@yandex.ru).

© Ермакова Т.В., 2016

27 июня 2016 г. в Санкт-Петербурге, в рамках Открытого теоретического семинара ИВР РАН «Религии Южной Азии» состоялась встреча сотрудников Института с известным ученым-санскритологом профессором Иерусалимского университета Александром Яковлевичем Сыркиным, чье имя неразрывно связано с историей российской индологии второй половины XX в. До 1977 г. ученый трудился в Москве, в Институте востоковедения АН СССР, занимаясь изучением письменного наследия древней и раннесредневековой Индии. В переводах А.Я. Сыркина, опубликованных в 1950–1960-х годах, российский читатель ознакомился с классическим памятником санскритской литературы «Панчатантра» и с упанишадами, древнейшими произведениями индийской религиозно-философской мысли.

В московский период своей научной деятельности А.Я. Сыркин подготовил буддологический труд — комментированный перевод и исследование Дигха никаи, собрания буддийских канонических вероучительных текстов на языке пали. В настоящее время этот перевод готовится к изданию в России. Им был также сделан академический комментированный перевод санскритского эротологического трактата «Камасутра». Но это издание вышло в свет только в 1993 г., когда ученый уже давно состоял профессором Иерусалимского университета, занимаясь преподаванием индологических дисциплин и продолжая научно-исследовательскую работу.

В 1990-х — начале 2000-х годов в Москве наряду с «Камасутрой» были опубликованы и другие труды А.Я. Сыркина, среди них — исследование и перевод памятника кришнаитской лирики «Гитаговинда» Джаядэвы, перевод трактата о сновидениях «Свапна-чинтамани» и переиздания упанишад, в частности, сводное однотомное издание, дополненное переводом ведантйского трактата «Атмабодха».

В годы работы в Иерусалимском университете ученый совмещал индологические исследования с изучением духовных ценностей русской культуры, определявших творчество А.С. Пушкина, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского. Пристальное исследо-



Илл. 1.

Эпизод беседы.

Слева: Сыркин А.Я. Справа: Бурмистров С.Л., Островская Е.П., Ермакова Т.В.

вательское внимание А.Я. Сыркина привлекал также характерный для восточного христианства феномен юродства как специфической разновидности религиозного подвижничества. Эта тема нашла отражение в его книге «Спуститься, чтобы вознестись», опубликованной в Иерусалиме в 1993 г.

На встрече с сотрудниками ИВР РАН, протекавшей в форме свободной беседы, А.Я. Сыркин рассказал о своей научной биографии и круге интересов, а также поделился некоторыми впечатлениями, полученными во время путешествий.

Со стороны ИВР РАН в мероприятии участвовали: Е.П. Островская (д.филос.н., гл.н.с., зав. сектором Южной Азии Отдела Центральной и Южной Азии), С.Л. Бурмистров (д.филос.н., в.н.с. сектора Южной Азии), Т.В. Ермакова (к.филос.н., с.н.с. сектора Южной Азии), В.П. Иванов (к.ф.н., с.н.с. сектора Южной Азии); Р.Н. Крапивина (к.и.н., с.н.с. Отдела Дальнего Востока), С.Х. Шомахмадов (к.и.н., с.н.с. сектора Южной Азии).

Ниже вниманию читателя предлагается запись беседы, публикуемая с незначительными сокращениями.

Е.П. Островская: Дорогой Александр Яковлевич, мы рады приветствовать Вас в Санкт-Петербурге, в Институте восточных рукописей РАН. Всем нам хорошо известны Ваши индологические труды, внесшие значительный вклад в развитие российской индианистики. Сегодня мы собрались, чтобы более детально узнать о Вашем пути в науке. Расскажите, пожалуйста, как зарождался Ваш интерес к истории индийской религиозно-философской мысли.

А.Я. Сыркин: Все началось с детского увлечения Древним миром, точнее, Древней Грецией, мифами и эпосом. Позднее, в годы отрочества и ранней юности, появился осознанный интерес к культурам Востока и, более определенно, к культуре Индии и буддизму. Мне довелось приобрести у букиниста дореволюционное издание сочине-

ний Шопенгауэра в четырех томах, и меня глубоко заинтересовали высказывания этого мыслителя об упанишадах — о вдохновении, возникающем при чтении этих текстов, о том утешении, которое они дадут ему самому перед лицом смерти. Аналогичное настроение, связанное с древнеиндийским духовным наследием, я обнаружил и в творчестве Льва Толстого. Но русские переводы отрывков из упанишад, опубликованные в XIX веке, были переводы из вторых рук, выполненные не с санскритского оригинала, а с английского и немецкого языков. Хотелось приблизиться к этому отдаленному во времени, но во многом близкому мне миросозерцанию.

Однако интерес к древней Индии не был единственным моим увлечением. Ко времени окончания средней школы я интересовался многим, но ничем из того, что преподавалось в ней. С выбором высшего учебного заведения я определился, решив поступать на филологический факультет Московского государственного университета и специализироваться по классической филологии. Древнеиндийская филология как наука традиционно развивалась в Ленинграде, но не в Москве, где я жил.

С.Х. Шомахмадов: Александр Яковлевич, расскажите о Ваших университетских учителях, о том, что запомнилось из студенческих лет.

А.Я. Сыркин: Нашими учителями были во многом интересные люди старшего, еще дореволюционного поколения. К занятиям классической филологией многие из них вернулись после вынужденного перерыва. Хорошо помню самого замечательно-го из них — преподавателя древнегреческого языка Сергея Ивановича Соболевского, члена-корреспондента Академии наук. В 1950-х годах ему было уже за 90 лет. Он был братом академика Соболевского, филолога-слависта. Университет тогда располагался в центре Москвы, на Моховой, а Сергей Иванович проживал неподалеку. Мы, студенты, приходили для занятий к нему на дом. Атмосфера его жилища и наших занятий была проникнута духом XIX века. В комнате на стене висело железно-дорожное расписание 1890-х годов. Синтаксические примеры в изучении древнегреческого языка он подбирал из московского фольклора XIX века, по аналогии. Эти стихи и песенки уже были давно позабыты. Дореволюционный стиль проявлялся и в привычке Сергея Ивановича при официальных визитах надевать все награды, полученные им за многие годы работы. Ему было свойственно особое чувство юмора. Помню такой диалог. Сергей Иванович наставляет: «Слушайте меня внимательно, когда меня не будет, будете то же самое своим ученикам говорить». Один из нас вежливо замечает, что неизвестно еще, кто раньше из жизни уйдет. А он в ответ: «Да, друзья мои, неизвестно, кто раньше. Но вряд ли уж все вы раньше меня помрете». Все старшее поколение преподавателей кафедры состояло из учеников Соболевского.

Сергей Иванович был чрезвычайно привязан к месту жительства. Рассказывали, будто бы давным-давно он, решившись поехать в Берлин, добрался только до Варшавы и, почувствовав тоску по дому, воротился назад в Москву.

Для домашнего чтения по древнегреческому языку я выбрал приобретенный у букиниста «Апокалипсис» 1820-х годов издания. В то сугубо атеистическое время подобный выбор мог оказаться небезопасным, поэтому я сдавал домашнее чтение, не афишируя источник.

Латынь нам преподавал Александр Николаевич Попов, до революции возглавлявший классическую гимназию. Преподавала у нас и вдова академика Михаила Михайловича Покровского, специалиста по античности, Жюстина Севериновна Покровская.

Однако занятия классической филологией в какой-то момент перестали меня удовлетворять. Мне захотелось переключиться на изучение математики. Отец, узнав

о моем настроении, все же настоял на завершении филологического образования и получении диплома. Я закончил университет в 1953 году.

С.Л. Бурмистров: Александр Яковлевич, а можно узнать, кто был Ваш отец по профессии?

А.Я. Сыркин: Отец был крупным специалистом в области физической химии¹. Но, несмотря на это, идеологическая кампания по борьбе с идеализмом в естествознании задела и его.

Т.В. Ермакова: Александр Яковлевич, у кого Вы обучались санскриту?

А.Я. Сыркин: Санскриту я учился у Михаила Николаевича Петерсона. Он считался «формалистом» в области лингвистики. В те годы это направление лингвистической науки подвергалось критике, и Петерсона клевали. Представляя старую московскую школу, он не был в восторге от идей академика Марра. Когда марровская яфетическая теория была ниспровергнута, с изучением языкознания стало более свободно. Диплом я защищал по санскритологии.

В.П. Иванов: В каком научном учреждении началась Ваша трудовая биография?

А.Я. Сыркин: В 1955 году я был зачислен в штат Института истории АН СССР, в сектор византиноведения и занялся изучением византийского эпоса о Дигенисе Акрите. Это стало темой моей кандидатской диссертации.

С.Х. Шомахмадов: Каким образом произошел Ваш переход в Институт востоковедения?

А.Я. Сыркин: В то время в Институте народов Азии АН СССР, как тогда именовался Институт востоковедения, стал работать приехавший из Индии Юрий Николаевич Рерих², и я хотел поступить в возглавляемый им сектор. Однако под руководством Юрия Николаевича мне не было суждено поработать. Он скоропостижно скончался весной 1960 года. В его кончине, можно полагать, сыграли свою роль переживания, связанные с публикацией перевода «Дхаммапады»³.

Е.П. Островская: Вы, наверное, посещали семинар Ю.Н. Рериха?

А.Я. Сыркин: Нет, когда семинар действовал, я еще занимался византистикой, а упанишады только начинал переводить. Некоторые индологические вопросы с коллегами обсуждал, но работал самостоятельно. Учителем моим все же был не Юрий Николаевич, а уже покойный в то время М.Н. Петерсон. С ним я встретился, еще будучи старшеклассником, в подмосковном санатории. Тогда он учил меня теннису, а санскритом я начал у него заниматься уже в университете. Что же касается работы над «Панчатантрой», то моя дипломная работа была посвящена языку этого памят-

¹ Отец ученого, Яков Кивович Сыркин (1894–1974), известен как выдающийся специалист в области физической химии, с 1964 г. академик АН СССР. — *Здесь и далее примеч. публикатора.*

² Юрий Николаевич Рерих (1902–1960) обладал международной известностью в области буддологических и тибетологических исследований. Его репатриация из Индии в СССР состоялась благодаря личному решению Н.С. Хрущева, к которому ученый обратился в 1956 г. с просьбой о предоставлении советского гражданства. В мае 1957 г. Ю.Н. Рерих прибыл в Москву, и вскоре его зачислили в штат Института востоковедения АН СССР на должность старшего научного сотрудника. В 1958 г. по совокупности трудов ему была присвоена ученая степень доктора филологических наук. Для реализации разработанной Ю.Н. Рерихом научной программы по составлению многотомного тибетско-санскритско-русско-английского словаря в Институте был создан сектор истории философии и религий Востока.

³ Речь идет об издании: Дхаммапада / Пер. с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова. Отв. ред. Ю.Н. Рерих. М.: Издательство восточной литературы, 1960 (Памятники литературы народов Востока. III; Bibliotheca Buddhica. XXXI). Публикация комментированного перевода буддийского канонического памятника с обширным введением — очерком буддийского канона и истории его изучения, — не соответствовавшим официальным идеологическим установкам той поры, создала негативную атмосферу вокруг Ю.Н. Рериха как научного редактора этого издания.

ника, перевод текста был выполнен мною уже после окончания университета и в основном завершён к началу моей работы в Институте истории АН СССР.

С.Х. Шахмадов: С кем из коллег-индологов Вы в то время контактировали?

А.Я. Сыркин: С Татьяной Яковлевной Елизаренковой, Владимиром Николаевичем Топоровым, Павлом Александровичем Гринцером, Александром Моисеевичем Пятигорским. Но все они являлись моими сверстниками, а фигур ранга научного наставника уже не было.

Е.П. Островская: Долго ли Вы занимались упанишадами?

А.Я. Сыркин: С конца 1950-х до второй половины 1960-х годов. Потом, в 1970 году, защитил докторскую диссертацию по исследованию и переводу упанишад. Эти занятия я продолжил и после отъезда из СССР, совмещая их с преподаванием. По плану еще до отъезда исследовал «Гитаговинду», вне плана — «Камасутру». В плановом порядке, как помнится, я исследовал также и палийские канонические сутты.

С.Л. Бурмистров: Почему «Камасутра» была издана только в 1990-х годах?

А.Я. Сыркин: Олег Константинович Дрейер, директор Главной редакции восточной литературы издательства «Наука», думал о публикации «Камасутры». Эротологическую терминологию этого трактата я предлагал дать на латыни, как это делается в медицине или в юриспруденции. Однако в печать «Камасутру» не пустили. Дрейер предложил мне пойти вместе с ним за поддержкой в Отдел науки ЦК КПСС, надеясь убедить, что это будет малотиражное академическое издание. Нас в Отделе науки вежливо приняли, побеседовали о памятнике. Но положительного результата эта встреча, естественно, не принесла.

В то время имела хождение любительская компиляция подобного рода наставлений, не имеющая никакой научной ценности. Одного из владельцев этой рукописи обвинили в распространении порнографии. Мне случилось дать экспертное заключение по этому вопросу для судебных органов. Вроде бы до суда дело не дошло, и моя экспертиза, слава богу, принесла хоть какую-то пользу.

С.Л. Бурмистров: С какими трудностями в изучении санскрита Вы сталкивались?

А.Я. Сыркин: На фоне знакомства с древнегреческим и латинским языками особых трудностей не было. Основное затруднение обуславливалось отсутствием сколько-нибудь полного достаточно адекватного санскритско-русского словаря. Приходилось, в частности, пользоваться семью томами старого словаря О. Бётлингга и Р. Рота. Могу еще добавить, что в моей переводческой практике подчас возникали сложности, связанные с двойной семантикой текста: одними и теми же словами выражалось, например, воспевание мудрости отшельника и чувственных удовольствий.

Р.Н. Крапивина: Каково Ваше личное отношение к буддизму?

А.Я. Сыркин: Буддизм всегда вызывал у меня глубокую симпатию. Если говорить об иерархии интересов, то на первом месте веданта, буддизм, европейская мистика. У меня были контакты, беседы с людьми, высоко ценившими учение Будды, но далекими от индологии. Между прочим, я убедился, что подчас о соответствующей проблематике гораздо интереснее высказываются представители точных, нежели гуманитарных наук. Могу добавить, что сфера религиозного ритуала — это то, что оставляет меня «извне», при полном уважении к ревнителям обрядности.

Т.В. Ермакова: Александр Яковлевич, скажите, пожалуйста, а были ли у Вас сколько-нибудь памятные встречи с представителями той или иной религии?

А.Я. Сыркин: У меня была встреча с митрополитом Сурожским Антонием в Лондоне, и беседа с ним оказалась для меня весьма достопамятной. Это было общение со святым человеком. В известной мере то же было и на Афоне, при короткой беседе со старцем Пахомием.

Р.Н. Крапивина: Как выразить словами это ощущение?

А.Я. Сыркин: Очень важны условия восприятия. Такое ощущение может возникать при личном общении или же при посещении святых мест. Это — чувство внутренней упорядоченности, умиротворенности. В моей жизни было немного таких эпизодов, Антоний и Пахомий — наиболее яркие. Во время путешествий я нередко посещал храмы. Усталый, заходишь в собор (особенно люблю готику), и сразу же охватывает покой. Все прочее отодвигается на задний план.

С.Х. Шамахмадов: Что входило в сферу интересов индологического сообщества 1960-х годов?

А.Я. Сыркин: Это были многогранные люди с широкими интересами, они чутко реагировали на культуру, на эстетику. Тогда же возникло «практическое» увлечение буддизмом, сформировалась группа последователей Бидии Дандарона⁴, который практиковал буддийские ритуалы. Я не был лично с ним знаком, но знал об этом. Увлечение данной стороной буддизма в тех условиях оказалось чревато драматическими последствиями для многих. Меня практическое проникновение в буддизм не интересовало, но вызывало неизменно уважение. У меня было общение с человеком, юношей увлекшимся буддизмом, бежавшим из гитлеровской Германии и со временем ставшим одним из буддийских иерархов на Цейлоне.

Е.П. Островская: Как Вы решились приступить к переводу «Дигха никаи»? Это ведь довольно обширный палийский источник, весьма непростой для перевода.

А.Я. Сыркин: Меня привлекло в первую очередь само содержание памятника. Это незаменимый источник наших знаний о ранней буддийской догматике, а также важнейшее свидетельство отношения Будды к современному ему ведийскому мировоззрению. Здесь мы находим едва ли не самый интересный текст о последних днях Будды — это значительно превосходящая по объему все остальные сутты сборника XVI «Махапариниббана-сутта». Приступил к «Дигха никае» я в начале 1970-х годов.

В.П. Иванов: Сейчас просматривается перспектива издания «Дигха никаи»?

А.Я. Сыркин: Здесь уместно припомнить слова выдающегося античника Ф.Ф. Зелинского из предисловия к его публикации Овидия: «Обстоятельства, о которых здесь неуместно говорить, задержали выход книги». Так же сложилось и с моим переводом «Дигха никаи». Теперь, хотелось бы надеяться, дело сдвинулось с мертвой точки.

В.П. Иванов: А как Вы пришли к замыслу переводить «Свапна-чинтамани»?

А.Я. Сыркин: Увлеч не только текст. Толкование снов как культурно-антропологически обусловленного феномена меня интересовало уже само по себе.

Е.П. Островская: На мой взгляд, Ваш перевод «Свапна-чинтамани» — это, возможно, самая изящная индологическая книга XX столетия, изданная в России.

А.Я. Сыркин: У современного человека едва ли возможны сновидения, подобные описанным в этом тексте. Интерес представляют именно их архетипические элементы, иначе говоря, отраженное в памятнике коллективное бессознательное.

⁴ Дандарон Бидия Дандарович (1914–1974) — буддийский ученый, мыслитель, религиозный деятель, автор трудов по буддологии и тибетологии. Дважды по ложным обвинениям подвергался репрессиям: с 1937 по 1943 г. и с 1948 по 1956 г. находился в заключении: в 1958 г. был полностью реабилитирован. С 1952 по 1972 г. являлся сотрудником Бурятского комплексного НИИ Сибирского отделения АН СССР, где занимался изучением фонда Рукописного отдела. Вместе с Ю.Н. Рерихом участвовал в разработке перспективного плана буддологических исследований по линии АН СССР. В конце 1960-х годов вокруг Б.Д. Дандарона объединилась группа научной молодежи из Улан-Удэ, Москвы, Ленинграда и городов Прибалтики, стремившаяся приобщиться к практическому аспекту буддизма. В 1972 г. ученый был обвинен в создании религиозной секты и приговорен к пяти годам пребывания в исправительно-трудовом учреждении. До освобождения Б.Д. Дандарон не дожил.

С.Х. Шомахмадов: А что именно Вы могли бы сказать об образном строе буддийских религиозно-назидательных повествований — джатак?

А.Я. Сыркин: Сюжеты джатак далеко не так однозначны, как это может казаться на первый взгляд. В них проводится мысль о том, что и в прошлых рожденьях «он», некий персонаж, ученик, был плохим, а «Я», то есть сам Будда, — хорошим, и в некотором смысле черты Учителя приобретают в джатаках более человеческий характер. Замечу, кстати, что в буддийских сюжетах есть и юмор, и комедия положений, и весьма любопытные примеры «жестокости» наставничества. Последнее, возможно, входило в арсенал приемов буддийского учительства. Это — прагматическое поведение Учителя в интересах ученика, принцип общения с учеником в понятных для него поведенческих моделях. Типологическое сходство находим у апостола Павла: с эллинами он как эллин, с иудеями — как иудей.

В.П. Иванов: С кем из зарубежных коллег Вы встречались?

А.Я. Сыркин: С немногими. Помнятся контакты с индологами В. О'Флаерти, Ш. Маламудом, византинистом Георгием Острогорским. Я встречался с Острогорским в Москве в 1950-х годах. Его судьба была похожа на судьбу Набокова, но с той разницей, что Острогорский осел в Сербии⁵. Он сохранил превосходный русский язык, слушать Георгия Александровича было удовольствием. Жизнь в другой стране накладывает свой отпечаток на речь, а в речи Острогорского я этого не ощущал. Такого замечательно чистого русского языка мне не доводилось слышать у других петербуржцев за всю жизнь. Кстати, после отъезда из России у меня всегда связывалось особое чувство с восприятием русской речи. С годами, когда слышишь речь, которую оставил, во всех ее особенностях, ощущаешь своеобразную фонетическую ностальгию. Расскажу об одном таком эпизоде. Среди прочих достопримечательностей Нью-Йорка в 1980 году я посетил здание ООН и там в лифте случайно услышал отрывок пустячной беседы, которую вели сотрудницы из обслуживающего персонала советского представительства. Они говорили о блюдах, подаваемых в буфете, но их московский говор доставил мне живое удовольствие.

Т.В. Ермакова: Как начиналась Ваша преподавательская деятельность в Иерусалимском университете?

А.Я. Сыркин: Уезжая, я почти наверняка знал, что буду работать в этом учебном заведении. Должен сказать, до Иерусалимского университета я не имел преподавательского опыта. Вначале я должен был выбрать язык преподавания, со временем столкнулся с проблемой отсутствия в иврите эквивалентов для ряда терминов индийской религиозно-философской мысли. Я заготовлял конспекты своих лекций на русском языке, а преподавание вел на иврите. Языковые эквиваленты подчас приходилось подбирать вместе со студентами. Преподавал я круглым счетом 20 лет, до выхода на пенсию в 1998 году.

Т.В. Ермакова: Какие лекционные курсы Вы читали?

А.Я. Сыркин: Читал курс по догматике классического буддизма, по веданте, по кришнаитской лирике и т.д. Учебные группы были сравнительно невелики, не больше 10–15 человек.

⁵ Острогорский Георгий Александрович (1902–1976) — историк-византинист, один из крупнейших византинистов XX в. Родился в Петербурге, в революционные годы вместе с родственниками уехал в Финляндию. Учился в Гейдельбергском университете, в дальнейшем работал в университете Вроцлава, затем в Праге. Во время Второй мировой войны содействовал эвакуации Археологического института им. Н.П. Кондакова из оккупированной Праги в Белград. С 1941 г. штатный профессор Белградского университета. С 1948 г. до кончины работал в организованном им Византологическом институте при Сербской академии наук. Академик Сербской АН (1948). Член 15 академий и научных институтов Европы и Америки, почетный доктор Оксфордского и Страсбургского университетов.

Т.В. Ермакова: А Вам удавалось выкроить время для путешествий?

А.Я. Сыркин: Учебный год был организован таким образом, что с июня по октябрь я был свободен, кроме того, я имел около месяца каникул между семестрами плюс две-три недели пасхальных праздников, и в сумме это составляло почти полгода каникул, что дало мне возможность посетить не только страны, непосредственно связанные с индийскими духовными традициями, но и целый ряд мест в Европе, Азии, Латинской Америке и т.д.

С.Л. Бурмистров: Преподавали ли Вы в других университетах?

А.Я. Сыркин: Я не пользовался возможностью преподавать в каких-либо других учебных заведениях. Возвращаясь к теме путешествий, скажу, что они обогатили меня в том числе и «этнографическими» наблюдениями. Так, я побывал на островах Фиджи, Самоа, Тонго. Между прочим, о фиджийцах остались самые теплые воспоминания. Зашел в молельный дом, видимо, евангелического толка, во время службы. Собравшиеся заинтересовались, откуда я. Назвался, сказал, что из Иерусалима. И буквально тут же проповедник в другом конце зала провозгласил: «К нам прибыл брат из Иерусалима, приветствуем его». Они меня после службы пригласили поехать с ними в госпиталь к инвалидам. Приехав туда, они стали петь гимны. Стемнело, достали свечи и продолжали петь. Пошел дождь, они достали зонтики и продолжали петь. И эти люди в не столь уж далеком прошлом занимались каннибализмом! Между прочим, среди фиджийских сувениров — специальные вилки, применявшиеся в каннибальской практике.

Е.П. Островская: Последний вопрос. Считается, что Иерусалим обладает особой атмосферой, привлекающей людей со всего света. Что Вы могли бы сказать об этом?

А.Я. Сыркин: Разумеется, ореол святости этого города, святого для трех религий, оказывает немалое эмоциональное воздействие, воодушевляет.

Е.П. Островская: Спасибо, Александр Яковлевич, за содержательную беседу. Нам было очень интересно встретиться с Вами.

А.Я. Сыркин: Взаимно. Буду всегда рад нашим контактам.

A Meeting of IOM RAS Staff with Professor A.J. Syrkin (Jerusalem university)

(St. Petersburg, June 27, 2016)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2016, volume 13, no. 4, pp. 126–133)

Received 23.07.2016.

Tatiana V. Ermakova

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Key words: A.Y. Syrkin, hindu studie, Upanishads, Buddhism, religions of India.

About the author:

Tatiana V. Ermakova, Cand. Sci. (Philosophy), Senior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (taersu@yandex.ru).

Рецензия на книгу:

Апастамба-дхармасутра. Апастамба-грихьясутра. Мантрапатха / Вступит. ст., пер. с санскрита, коммент., прилож. Н.А. Корнеевой. — М.: Наука — Восточная литература, 2015 (Памятники письменности Востока. CXLV). — 438 с. — ISBN 978-5-02-036593-3

С.Х. Шомахмадов

Институт восточных рукописей РАН

Ключевые слова: дхармасутры, грихьясутры, мантры, Яджурведа, брахманизм, традиционная индийская литература.

Рецензия поступила в редакцию 21.07.2016.

Шомахмадов Сафарали Хайбуллоевич, канд. исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (safaralihshom@mail.ru).

© Шомахмадов С.Х., 2016

Рецензируемое издание представляет собой публикацию перевода на русский язык ведийского комплекса ритуальных текстов «Апастамба-кальпасутры», принадлежащего к традиции Тайттирия Кришна (Черной) Яджурведы (может быть датирован V–III вв. до н.э.). Сборник включает в себя следующие тексты: «Апастамба-дхармасутру», «Апастамба-грихьясутру» и собрание ритуальных словесных формул-мантр — «Мантрапатха». Публикация «Мантрапатхи» представляет собой издание санскритского текста, снабженного переводом, выполненным Т.Я. Елизаренковой, и примечаниями. Перевод памятников дополнен обширным предисловием и приложениями (Словарь терминов и мифологических имен, а также Словарь флоры и фауны, где указаны названия растений и животных, упоминаемых в текстах «Апастамба-кальпасутры»). Публикация содержит указатель санскритских имен, названий, терминов. К сожалению, отсутствие унификации указателя (у одних терминов даны страницы в исследовательской части настоящего издания, у других — отмечается их положение в тексте перевода) несколько затрудняет исследовательский поиск.

Безусловной заслугой Н.А. Корнеевой является комплексный подход к изучению текстов, что согласуется с ведийской ритуальной традицией. Автор переводов текстов Апастамбы отмечает, что в мировой индологии долгое время превалировало «жанровое» исследование индуистской литературы, т.е. отдельно дхармасутры, отдельно грихьясутры и так далее (с. 15). Кратко рассматривая историю публикаций научных работ, посвященных дхарма- и грихьясутрам, Н.А. Корнеева тем не менее четко формулирует основные проблемы современной индологии в области изучения вышеупомянутых текстов. Так, автор публикации указывает на ограниченность и даже тупиковость рассмотрения литературы дхармасутр и дхармашастр исключительно как «социально-правовой». По мнению Н.А. Корнеевой, на данном этапе раз-

вития современной индологии объективно назрела необходимость смены фокуса рассмотрения «дхармической литературы» индийской ортодоксальной традиции (с. 16). И тексты «Апастамба-кальпасутры» представляют собой наилучший объект для исследования ввиду их наилучшей сохранности по сравнению с релевантными источниками — кальпасутрами Баудхаяны и Хираньякешина.

В разделе предисловия, посвященном рассмотрению вопроса о происхождении текстов Апастамбы, Н.А. Корнеева опирается на данные письменных памятников и результаты исследований авторитетных предшественников — М. Витцеля, Р. Гопала, Р.Н. Шармы, П. Оливелла и др. Так, автор рецензируемой публикации выделяет две основные точки зрения на место возникновения школы Апастамбы — север или юг Индии, придерживаясь мнения о северном происхождении традиции Апастамбы (с. 23).

Существенное место в издании письменных памятников, подготовленном Н.А. Корнеевой, занимает исследование комментаторской традиции на тексты Апастамбы, поскольку, как верно отмечает автор издания, именно частота цитируемости того или иного источника определяет его авторитетность. Так, Н.А. Корнеева отмечает, что тексты Апастамбы пользовались большей популярностью у комментаторов, чем произведения его предшественника — Хираньякешина (с. 26).

Следующая часть предисловия рецензируемого издания посвящена краткому, но достаточно обстоятельному исследованию текстов, переводы которых представлены в настоящей публикации. «Апастамба-дхармасутра» занимает особое место в истории изучения индийской литературы. Н.А. Корнеева упоминает первое критическое издание текста, выполненное в 1868 г. Г. Бюлером, который опирался на пять списков данного памятника, обнаруженных им в Индии. Автором русского перевода «Апастамба-дхармасутры» кратко освещено текстологическое исследование памятника, предпринятое Г. Бюлером: среди пяти рукописей он выделил три группы по частоте интерполяций, содержащихся в манускриптах.

Анализируя композицию текста «Апастамба-дхармасутры», Н.А. Корнеева делает два важных вывода. Так, автор издания обращает внимание на так называемое «двойное деление» текста — каждая книга (*praśna*) дхармасутры делится одновременно и на части (*paṭala*), и на главы (*kaṇḍikā*), что свойственно структурному оформлению «Баудхаяна-дхармасутры», «Артхашастры» Каутильи и «Кама-сутры» Ватсьяны. Здесь Н.А. Корнеева делает интересный вывод, весьма значимый для понимания бытования религиозно-философских текстов в индийской традиции. Опираясь на результаты исследований М. Мюллера, автор русского перевода «Апастамба-кальпасутры» предполагает, что деление на паталы (их в каждой книге «Апастамба-дхармасутры» насчитывается ровно по 11) маркирует собой стадию письменной фиксации текстов: каждая часть рукописи делилась на одинаковое количество листов, тогда как наличие кандик сохранилось со времени изустного бытования текста (с. 42).

Второй вывод, к которому приходит Н.А. Корнеева при анализе композиции текста «Апастамба-дхармасутры», — проблематика, освещаемая в конце одной главы (кандики), продолжает рассматриваться в начале следующей, что соответствует жанровой характеристике трактата как сутры, когда одна глава как бы нанизывается на другую. Причем, отмечает Н.А. Корнеева, такое «нанизывание» осуществляется не последовательно — одна тема за другой, а рассмотрение отдельных вопросов как бы «накручивается» вокруг одной крупной проблемы, облегчая тем самым усвоение большого объема информации (с. 46), что опять же свидетельствует об изначально изустной традиции передачи.

Тематически текст «Апастамба-дхармасутры» имеет две части: первая часть излагает правила жизни брахмачарина — обучающегося в доме гуру; вторая часть посвя-

шена этапам жизни дваждырожденного по окончании процесса обучения. В первой книге рассматриваются вопросы, связанные с ученичеством, а также стадией, следующей после завершения обучения (*снатака*). Подробно освещены требования к внешнему облику находящихся на той или иной стадии жизненного цикла дваждырожденного, регламентированы отношения «учитель–ученик», представлен свод дозволенных и табуированных деяний.

Вторая книга излагает правила поведения домохозяина в пределах своих владений и в обществе. Даны указания, соблюдение которых необходимо при выборе супруги, вступлении в брак, правила приема гостей, заботы о будущем наследников, их религиозной чистоте. Необходимо отметить, что отдельным блоком представлены темы, относящиеся к царской власти, — описаны требования к сооружению царского дворца, отдельно прописаны правила ритуальной игры в кости, обязанности верховного правителя, нюансы налогообложения.

При анализе «Апастамба-грихьясутры» Н.А. Корнеева отмечает ее лаконичность, в отличие от «Апастамба-дхармасутры» некоторые домашние ритуалы кратко описаны, некоторые лишь перечислены, что, бесспорно, подразумевает хорошее знание исполнителем ритуального аспекта религиозной деятельности. Ритуалы, описанные в данном разделе, затрагивают аспекты жизненного цикла, связанного с «пребыванием в доме» (*грихастха*): свадебные ритуалы, обряды приема гостей, сакральные правила возведения жилища, действия, относящиеся к «народной медицине» — ритуалы лечения болезней, защиты от ядовитых змей и насекомых, обряды календарного цикла.

Серьезное внимание Н.А. Корнеева уделила анализу «Мантрапатхи», начав с освещения истории изучения памятника классиками мировой индологии М. Винтерницем и Г. Бюлером. Утверждая, что последовательность сакральных формул в «Мантрапатхе» соотносится с перечислением ритуалов в «Апастамба-грихьясутре», автор издания замечает, что вырванность мантр из первоначального контекста — ведийских самхит — и изменение их сгруппированности существенно затрудняют понимание исходного смысла мантр и, как следствие, возникает значительная сложность при попытке дать адекватный перевод.

На этом основании Н.А. Корнеева делает вывод о том, что «Мантрапатха» служила пособием по заучиванию ритуальных мантр в уже заведомо искаженной по сравнению с ведийскими самхитами последовательности (с. 58). Таким образом, «Мантрапатха» представляет собой классический образец школы Апастамбы, характеризующейся новизной в систематизации ритуальных предписаний и литературы дхармасутр.

Хороший литературный язык перевода существенно облегчает знакомство с этим важным памятником древнеиндийской ортодоксальной религиозно-философской мысли. Публикация русского перевода текстов «Апастамба-кальпасутры», безусловно, является событием в отечественной индологии.

Review of the book:

Āpastamba Dharmasūtra. Āpastamba-gr̥hyasūtra. Mantrapatha / Introduction, translation from sanskrit, commentary and supplement by N.A. Korneeva. Moscow: Nauka — Vostochnaia literatura, 2015 (Pamiatniki pis'mennosti Vostoka. CXLV), 438 pp. (in Russian)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2016, volume 13, no. 3, pp. 134–137)

Received 21.07.2016.

Safarali H. Shomakhmadov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya, 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Key words: Dharmasutras, Grihyasutras, Mantras, Yajurveda, Brahmanism, Traditional Indian Literature

About the author:

Safarali H. Shomakhmadov, Cand. Sci. (History), Senior Researcher of the Department of Central Asian and South Asian Studies, IOM RAS (safaralihshom@mail.ru).

Рецензия на книгу:

Железнова Н.А. Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: историко-философские очерки / Ин-т востоковедения РАН. — М.: Восточная литература, 2012. — 431 с. — ISBN 978-5-02-036516-2

С.Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН

Ключевые слова: история индийской философии, историография индийской философии, дигамбары, джайнизм, Умасвати, Кундакунда, Амритаचандра, Немичандра.

Рецензия поступила в редакцию 28.07.2016.

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник отдела Центральной и Южной Азии ИВР РАН, РФ; 191186, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, 18 (s.burmistrov@hotmail.com).

© Бурмистров С.Л., 2016

Джайнская философия сравнительно слабо изучена даже в западной историко-философской науке: основное внимание исследователей привлекают философские системы брахманизма (прежде всего веданта, в меньшей степени — санхья) и буддизм. Учения же, складывавшиеся в ходе эволюции джайнских школ, остаются, как правило, вне фокуса внимания науки. Тем не менее и в этом направлении ведется определенная работа, и рассматриваемая монография заполняет значительный пробел в наших знаниях и о джайнской философии, и о джайнизме как религиозной системе.

Уже во Введении автор ясно определяет смысл понятия «дигамбарская философия», исходя из введенного Б. Стоком в работе “The Implications of Literacy” (Princeton, 1983) понятия «текстуальной общности», предполагающего, что «приверженность к определенному роду религиозным текстам является силой, сплачивающей людей в коллектив, объединяющей их вокруг образов и идей, заключенных в предпочитаемых ими письменных или устных дискурсах» (с. 6–7). Этот методологический подход позволяет увидеть в сравнительно различных текстах воплощение относительно единой философской системы на разных этапах ее развития, несмотря на то что из четырех названных авторов (Умасвати, Кундакунда, Амритачандра, Немичандра) отношения учителя и ученика связывали, согласно дигамбарской традиции, только двоих — Кундакунду и Умасвати (с. 6).

Еще один принцип, лежащий в основе методологии исследования, состоит в отказе от распространенного даже до сих пор во многих работах о джайнизме представления об этой религиозно-философской системе как о единой, опирающейся на общие догматические положения, хотя действительность очень далека от этого идеализиро-

ванного образа: подобно тому как не существует «христианства вообще» помимо отдельных конфессий, не существует и «джайнизма вообще» помимо его основных направлений (с. 10). Впрочем, нам этот методологический принцип кажется несколько спорным, так как все христианские конфессии, несмотря на различия между ними, опираются все же на ряд догм, которые, собственно, и ограничивают христианство от других религий или паракристианских гностических течений, — учение об искупительной жертве Христа, его воскресении и т.д., и точно также есть что-то общее между самыми разными версиями джайнизма, что объединяет их в один идеологический комплекс и отличает от буддизма, индуистских учений разного рода и прочих религий. Кроме того, в истории джайнизма уже с самого ее начала возникали различные «ереси» (*nihnava*) — учения, которые потому и назывались так, что существенно отклонялись от базовых догм джайнского учения. Первая из этих ересей возникла уже при жизни Джини Махавиры (ересь Джамали). Возникали ереси и позднее, так что ортодоксальным джайнам приходилось отстаивать перед еретиками истинность базовых положений учения Джини, что и проводило границу между джайнизмом и иными религиозно-философскими течениями. В то же время раскол джайнской общины на дигамбаров и шветамбаров в I в. был расколом *внутри* джайнской общины, и речь шла не об истинности или ложности самих по себе положений учения Махавиры, а о подлинности книг священного канона (дигамбары полагали, что подлинные канонические тексты утеряны). Автор очень кратко касается состава и истории формирования шветамбарского и дигамбарского канонов, отмечая, в частности, что складывание первого из них в основном закончилось к VI в., хотя, по мнению некоторых авторов, расширение его продолжалось вплоть до XVII в. (с. 41), тогда как канон дигамбаров был составлен в X в., и при этом перечень текстов, входящих в него, варьируется у разных авторов (с. 48–49). Это важный момент, позволяющий точнее оценить и место четырех джайнских мыслителей, чьи учения являются предметом анализа в монографии, в истории джайнской религиозной философии и джайнизма в целом как религиозного и общественного течения: труды всех этих философов — за исключением, может быть, только Немичандры, годы жизни которого приходятся, возможно, на то время, когда дигамбарский канон был уже составлен, — на период до X в., так что все эти мыслители сыграли фундаментальную роль в формировании самого учения дигамбаров. В то же время шветамбарский канон уже существовал ко времени жизни Амритачандры и Немичандры, так что было бы интересно исследовать вопрос о возможном влиянии учения шветамбаров на воззрения поздних дигамбарских мыслителей.

«Таттвартха-адхигама-сутра» Умасвати — первый собственно философский трактат в истории джайнской мысли, и можно утверждать, что история джайнской философии *stricto sensu* начинается именно с этого текста (с. 59). Перевод этого трактата, представленный в монографии (с. 73–178), сопровождается очень подробным комментарием, где Н.А. Железнова разъясняет фундаментальные представления джайнского учения, в самом трактате выраженные в виде предельно кратких афоризмов. Она ссылается при этом на оригинальные джайнские комментарии к труду Умасвати, такие как «Таттвартха-сутра-бхашья», «Сарвартха-сиддхи» Пуджьяпады и т.д., а также на современных исследователей (в частности, на издателя трактата — Дж.Л. Джайни, который сопроводил свое издание обширным предисловием). Иначе говоря, в комментариях Н.А. Железновой сжато представлена позиция дигамбарских мыслителей, разъяснявших суть трактата в соответствии с передававшейся изустно традицией. Следует подчеркнуть одну особенность джайнской религиозной философии, выраженную в сочинении Умасвати: сама карма понимается в джайнизме, в от-

личие от буддизма и брахманистских религиозно-философских систем, как *материя*, и Умасвати прямо говорит об этом в афоризме 2.36: «[Виды] тел: физическое, изменяющееся, переносящееся, световое и кармическое», причем последнее, как поясняет Н.А. Железнова, «состоит из особого типа атомов кармической материи, формирующей тело; одновременно оно играет роль „контейнера“, содержащего кармические частицы души. Это тело служит источником всех остальных тел души» (с. 108). В буддизме и брахманистских системах карма также обуславливает особенности того тела и того материального мира вообще, в котором в следующей жизни родится живое существо, но в буддийских текстах недвусмысленно указывается, что будущая материальность определяется *сознанием* живого существа, так что сознание оказывается здесь первичным.

В философском отношении наиболее интересна глава 5 трактата Умасвати, где перечисляются субстанции (*dravya*), признававшиеся школой дигамбаров, — душа (*jīva*), условие движения (*dharma*), условие покоя (*adharmā*), пространство (*ākāśa*), материя (*pudgala*) (с. 132–133). «Под субстанцией в джайнской философии понимается то, что является основой всего сущего; то, что „под-лежит“ всему в качестве фундамента, без чего невозможно никакое существование. Иначе говоря, всякая вещь существует тогда и постольку, когда и поскольку у нее есть некая первооснова бытия, то, что фундирует ее изменчивое существование, т.е. субстанция. В качестве такого онтологического „фундамента“ субстанция с необходимостью должна обладать некими характеристиками, позволяющими объяснить все видимое многообразие феноменального мира. Такими характеристиками выступают атрибуты и модусы. Под первыми понимаются неотъемлемые свойства субстанции, а под вторыми — множество ее проявлений или способов существования» (с. 132). Субстанция в западноевропейской философии понимается как то, что для своего существования не нуждается ни в какой «опоре» и существует само по себе; здесь же мы видим попытку использовать это понятие для интерпретации санскритского *dravya*, этимологически связанного с глаголом *ḍg* «бежать, лететь, спешить» и с существительным *ḍg* «движение», так что *dravya* (по аналогии с происходящим от глагола *bhū* «быть» прилагательным *bhava* «существующий; то, что должно, будет или может существовать») можно перевести как «движущееся» или «то, что должно двигаться» (подразумевается — двигаться само, без внешней по отношению к нему причины).

Кундакунда, который был, видимо, современником (или младшим современником) Умасвати, в трактате «Правачана-сара» формулирует учение о направленности сознания, которое Н.А. Железнова суммирует следующим образом: *урауога* может быть чистой (у освобожденных душ) и нечистой, т.е. кармически связанной, эта последняя может быть благой или неблагодной, однако «благие религиозные заслуги, добродетели, и неблагие пороки равно связывают сознание аскета, чья задача — вообще остановить всякую активность (инструмент кармы), включая даже ментальную» (с. 191). Однако было бы небезынтересно проанализировать также статус кармической материи в учении Кундакунды (или вообще в дигамбарской философии). Является ли карма субстанцией? Можно предположить, что, если она не есть субстанция, то сама по себе она не существует, а значит, и закабаленность, привязывающая душу к сансаре, тоже ложна; если же карма — субстанция и душа — тоже субстанция, то как возможно воздействие одной из них на другую? В самом деле, если душа как-то детерминируется кармой (закабалается, привязывается к колесу перерождений), то субстанцией оказывается здесь только кармическая материя. Если же мы пытаемся сохранить субстанциальность души, то сансара становится невозможной. Автор рассматриваемой монографии кратко касается этого вопроса, анализируя трактат Кунда-

кунды «Самая-сара», где предлагаются два ответа. В одном случае говорится, что «ни душа, ни карма не вызывают изменения атрибутов друг друга — изменяются лишь модусы того и другого» (с. 195). Иными словами, кармическая материя и в самом деле не затрагивает душу — однако она затрагивает сознание, которое, пораженное вызванным кармой неведением, порождает новую карму. Другой возможный ответ: материя нереальна, а значит, нереальна и карма. Такая позиция близка учению монистической веданты об иллюзорности мира и о Брахмане как единственной реальности. Как справедливо замечает автор, отрицание реальности материи (включая кармическую материю) выводит Кундакунду за пределы джайнской ортодоксии, ибо если карма нереальна, то не имеет значения, что делает или не делает человек, — важно лишь знание само по себе (с. 196).

Одной из главных философских проблем, над которыми работал Амритачандра Сури (IX–X вв.), было обоснование возможности изменения души без потери ею субстанциальности. Амритачандра предложил решение, согласно которому проявление качеств субстанции (в том числе и души) затемняется кармической материей, так что свойственные душе по природе совершенное знание, совершенная добродетель и т.д. в сансарическом бытии не проявляются или проявляются лишь в минимальной степени (с. 311). По существу, это решение сближает взгляды Амритачандры с воззрениями, характерными для ортодоксальных школ, так как мыслитель постулирует, что душа по сути чиста и совершенна и только «омрачается» кармой и задача состоит в том, чтобы освободить душу от омрачений. «Подлинная свобода мыслится джайнским философом как полная и совершенная независимость от тела и даже ума, характеризующая совершенными знанием, видением, силой, блаженством и чистотой» (с. 313). В этих воззрениях логично было бы усмотреть влияние ортодоксальных философских школ на философию джайнизма. Н.А. Железнова говорит об этом очень кратко, замечая, что джайнское учение о тиртханкарах, как оно представлено у Амритачандры, является ответом на представленную в «Йога-сутрах» Патанджали идею существования вечно освобожденной (*nitya mukta*) души (с. 316), но было бы интересно проследить и другие признаки возможного влияния брахманистских школ на джайнизм.

Наконец, последний, самый краткий раздел посвящен деятельности Немичандры Сиддханты Чакравартина, время жизни которого традиция относит к последней четверти X — первой четверти XI в. (с. 372). Автор рассматриваемой монографии не анализирует сколько-нибудь подробно его взгляды, ограничиваясь кратким изложением исторических обстоятельств, в которых он работал, и перечислением его трудов, хотя и отмечает, что «для джайнской традиции наследие этого дигамбарского автора оказалось чрезвычайно влиятельным, поскольку тематика его сочинений охватывает всю систему воззрений последователей тиртханкаров» (с. 377). Если творчество этого мыслителя охватывало столь широкий спектр проблем, то почему бы не изложить его воззрения более детально? Судя по очень краткому представлению содержания его трудов, которое дано в монографии, нельзя сказать, что Немичандра только суммировал то, что было изложено в других трудах дигамбарских мыслителей, не внося ничего нового. Так, характеризуя принадлежащую его перу «Гоммата-сару», автор монографии указывает, что в этом трактате дана «максимально полная экспликация фундаментального положения джайнской онтологии о множестве душ. Мало кто в истории философской мысли (не только Востока, но и Запада) ставил перед собой задачу детально продемонстрировать, как на уровне феноменального мира (применительно к терминологии индийской философской мысли — сансары) выстраиваются иерархические взаимосвязи между первичными единицами

структуры, в данном случае — душами. В этом смысле „Гоммата-сара“ является уникальным произведением не только джайнской философской литературы, но и мировой вообще» (с. 379). Естественно, было бы интересно прочесть об этом подробнее. Впрочем, перевод краткого сочинения «Давва-самгаха», принадлежащего перу Немичандры, дает некоторое представление о его воззрениях и вообще о философии позднего джайнизма.

Как видим, самое очевидное достоинство рассматриваемой монографии состоит в том, что она представляет эволюцию философской мысли джайнизма от истоков (сам Вардхамана Махавира, его ближайшие ученики, первые ереси джайнизма) до средневековья (Немичандра), позволяя увидеть, как формировались основные понятия джайнской (дигамбарской) философии. Очень кратко Н.А. Железнова затрагивает отношения между основателем джайнизма и одним из самых заметных соперников Джинны и Будды — Маккхали Госалой, лидером школы адживиков (с. 17–22). Более того, автор монографии дает слово самим джайнским мыслителям, представляя переводы и оригинальные тексты ряда их трудов, что позволяет читателю познакомиться с их воззрениями «из первых рук». Конечно, можно было бы поставить автору в упрек отсутствие анализа возможных влияний иных религиозно-философских систем на учение джайнизма — тем более, что сходства в ряде отношений между учениями джайнизма, с одной стороны, и веданты, санкхьи, буддизма — с другой, могут быть обусловлены как заимствованиями, так и тем, что разные школы воспринимали общие для индийской мысли в целом представления, но каждая из них интерпретировала их по-своему. Но, пожалуй, упрек этот не будет справедливым: задача автора — исследовать в первую очередь *собственное* развитие дигамбарской философии независимо от возможных влияний, так что в целом перед нами — фундаментальный труд, заполняющий, как сказано выше, значительный пробел в наших знаниях об индийской философии вообще и о неортодоксальных системах в частности.

В то же время в монографии фактически поднимаются две проблемы, важные не только для истории индийской философии, но и для историко-философской науки как таковой: это, во-первых, проблема применимости терминов западноевропейской философии к идеям, выработанным в других культурах, а во-вторых причины сходства ряда базовых понятий и представлений в разных философских системах, порожденных одной культурой. Субстанция по определению неизменна, но душа, перечисляемая джайнами в перечнях *dravya*, должна измениться, чтобы обрести нирвану, и это ставит вопрос о самой возможности переводить *dravya* как «субстанция» или по крайней мере необходимости учитывать смысл, который вкладывали в соответствующее понятие сами джайны. Далее, чем объяснить вышеуказанное сходство представления Кундакунды об иллюзорности материи и Амритачандры — об изначальной чистоте души с характерным для адвайта-веданты тезисом об иллюзорности всего наблюдаемого мира и изначальной чистоте подлинного Атмана? Джайны ли повлияли на формирование базовых положений адвайты или же обе философские традиции развили — каждая по-своему — некие общераспространенные в индийской культуре, но не формулировавшиеся тогда явно представления о природе души и ее отношении к внешнему миру? Эти вопросы, безусловно, еще требуют специального анализа, и одно из достоинств монографии — то, что они были здесь более или менее отчетливо поставлены.

Review of the book:

Zheleznova N. A. Digāmbara Philosophy from Umāsvāti to Nemicandra: Historico-philosophical Essays / Institute of Oriental Studies RAS. Moscow: Vostochnaia literatura Publishers, 2012. — 431 pp. — ISBN 978-5-02-036516-2 (in Russian)

(Pis'mennye pamiatniki Vostoka, 2016, volume 13, no. 4, pp. 138–143)

Received 28.07.2016.

Sergey L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Dvortsovaya naberezhnaya 18, St. Petersburg, 191186 Russian Federation.

Key words: history of Indian philosophy, historiography of Indian philosophy, Digāmbaras, Jainism, Umāsvāti, Kundakunda, Amṛ tacandra, Nemicandra.

About the author:

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, South Asian Section of the Department of Central and South Asian, IOM RAS (s.burmistrov@hotmail.com).

ОБЪЯВЛЕНИЕ

Вниманию подписчиков, читателей и авторов журнала!

С 2016 года журнал «Письменные памятники Востока» будет издаваться четыре раза в год согласно требованиям Высшей аттестационной комиссии. Просим авторов обратить внимание на изменения в оформлении статей и списка литературы. Полная информация о правилах подачи материала опубликована на сайте Института восточных рукописей РАН:

<http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=content&task=view&id=51>

Над номером работали:

Т.А. Аникеева, А.А. Ковалев, О.В. Мажидова, М.А. Унке, О.В. Волкова, Н.Н. Щигорева, А.Е. Танчарова, Е.А. Пронина

К сведению читателей журнала «Письменные памятники Востока»

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) 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, Мароновский пер., 26 — www.vostlit.ru

Подписано к печати 00.00.0000. Формат 70×100^{1/16}. Печать офсетная. Усл. п. л. 000

Усл. кр.-отт. 000. Уч.-изд. л. 000. Тираж 500 экз. Изд. № 0000. Зак. №

Отпечатано в ППП "Типография "Наука". 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6