

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Журнал основан в 2004 году

Том 19, № 2

лето
2022

Выпуск 49

Учредитель:

ФГБУН «Институт восточных
рукописей РАН»

Журнал зарегистрирован в ФС
по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций

Свидетельство ПИ
№ ФС77-78987 от 14 августа
2020 г.

Подписной индекс
АО «Почта России» ПП1114

Периодичность издания
4 раза в год

ISSN 1811-8062

Языки издания:
русский, английский

12+

Санкт-Петербург
ИВР РАН
2022

Редакционная коллегия

Главный редактор чл.-корр. РАН **И.Ф. Попова** (ИВР РАН)

Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (ИВР РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.К. Аликберов** (ИВР РАН)

акад. РАН **В.М. Алпатов** (ИЯ РАН)

к.ф.н. **С.М. Аникеева** (Изд-во «Наука»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (ИМБТ СО РАН)

д.филол.н. **С.Л. Бурмистров** (ИВР РАН)

д.и.н. **Р.М. Валеев** (КФУ)

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

О.В. Васильева (Российская нац. библиотека)

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

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (ИВР РАН)

акад. РАН **Н.Н. Крадин** (ИИАЭ ДВО РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (ИМЛИ РАН)

д.и.н. **А.Н. Мещеряков** (ИВР РАН)

акад. РАН **В.С. Мясников** (ИДВ РАН; ИВР РАН)

проф. **Не Хуньинь** (КНР, Пекин, Пед. ун-т; Сычуаньский
пед. ун-т)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (ИВР РАН)

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

акад. РАН **А.В. Смирнов** (ИФ РАН)

проф. **Таката Токио** (Япония, Ун-т Киото; Китай, Фудань-
ский ун-т)

член-корр. РАН **И.В. Тункина** (СПбФ АРАН)

д.и.н. **С.А. Французов** (ИВР РАН)

член-корр. РАН **Д.В. Фролов** (МГУ им. М.В. Ломоносова)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

- Ю.А. ИОАННЕСЯН.* «Путеводитель растерянных» Сайида Казима Рашти.
Перевод с арабского и персидского. Часть 1 **5**
- Т.А. ПАН.* Маньчжурско-китайский *цзыди шу* «Как ели краба».
Перевод с маньчжурского и китайского, предисловие и комментарии **20**

ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

- Ю.В. БОЛТАЧ.* Сновидения в сюжетах «Оставшихся сведений [о] трех государствах» **37**
- А.Л. ХОСРОЕВ.* Еще раз к сюжету апокрифических евангелий об Иисусе-красильщике **51**

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

ТЕКСТОЛОГИЯ, КОДИКОЛОГИЯ, ПАЛЕОГРАФИЯ, АРХЕОГРАФИЯ

- Н.В. ЯМПОЛЬСКАЯ.* Тибетские подписные *ya* и *wa* в ойратском «ясном письме» **73**

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

- М.А. КОЗИНЦЕВ, Р.Ю. ПОЧЕКАЕВ.* «Заметки туриста» Ш.М. Ибрагимова
как источник по истории и географии Туркестанского края **86**
- И.К. ПАВЛОВА.* Мухаммад Мукри — первый полномочный посол
Исламской Республики Иран в Советском Союзе **99**

РЕЦЕНЗИИ

- Бенджамин Леви.* Зүүнгар дахь Чингийин аян дайн ба сарнисан
Ойрадуудыг Илинд нутаглуулсан нь. *Historia Mongolarum (Journal of History)*. —
Түүх (X). Улаанбаатар, 2011. — 64–112-р тал. (*Д.Г. КУКЕЕВ*) **107**
- Богословский Е.С.* Новые источники по истории Египта XV–X вв. до н.э. /
Под науч. ред. И.В. Богданова. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2019. — 269 с. с ил.
(*К.Ф. КАРЛОВА, А.В. САФРОНОВ*) **114**
- Макаров А.Д.* Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина
за пределами Церкви Востока. Ч. II: интерполяция имен // *Богословский вестник*.
2021. № 2 (вып. 41). С. 164–207. (*НИКОН (СКАРГА)*) **120**

IN MEMORIAM

- Памяти профессора Гасана Мирзоева (1927–2015)
(*И.Ф. ПОПОВА, А.С. АВРУТИНА*) **129**
- Юсупова Заре Алиевна (1934–2022) (*Е.В. ТАНОНОВА*) **131**
- Тюрюмина Людмила Васильевна (1940–2022) (*Т.А. ПАН*) **133**

На четвертой стороне обложки:

Фрагмент л. 1v рукописи «Сутра [о том, как] Молон-тойн вызволил мать из ада»,
ИВР РАН, Mong. С 22. XIX(?) в. (Статья Н.В. Ямпольской, ил. 2)

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental
Manuscripts
(Asiatic Museum)

PIS'MENNYE PAMIATNIKI VOSTOKA

Founded in 2004
Issued quarterly

Volume 19, No. 2

SUMMER

2022

Issue 49

Editorial Board

Editor-in-Chief **Irina F. Popova**, Corresponding Member of RAS (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS

Deputy Editor-in-Chief **Tatiana A. Pang**, Ph.D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS

Secretary **Elena V. Tanonova**, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS

Alikber K. Alikberov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow

Vladimir M. Alpatov, Member of RAS (Phil.), Institute of Linguistics, RAS, Moscow

Svetlana M. Anikeeva, Ph. D. Sci. (Phil.), Nauka Publishers, Moscow

Boris V. Bazarov, Member of RAS (Hist.), Institute of Mongolian Studies, Buddhism and Tibetology, SB RAS, Ulan-Ude

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Anatoly P. Derevyanko, Member of RAS (Hist.), Institute of Archaeology and Ethnography, SB RAS, Novosibirsk

Serge A. Frantsouzoff, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Dmitrii V. Frolov, Corresponding Member of RAS, Moscow State University

Youli A. Ioannesyanyan, Ph. D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Aliy I. Kolesnikov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Nikolay N. Kradin, Member of RAS (Hist.), Institute of History, Archaeology and Ethnology, FEB RAS, Vladivostok

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

Alexander N. Meshcheryakov, Dr. Sci. (Hist.), Higher School of Economics, Moscow

Vladimir S. Myasnikov, Member of RAS (Hist.), Institute of Far East, RAS, Moscow

Nie Hongyin, Prof., Beijing Normal University, Sichuan Normal University, China

Stanislav M. Prozorov, Ph. D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

Nicholas Sims-Williams, Dr. Sci. (Phil.), University of London

Andrey V. Smirnov, Member of RAS (Philosophy), Institute of Philosophy, RAS, Moscow

Takata Tokio, Dr. Sci. (Phil.), Kyoto University, Japan, Fudan University, China

Irina V. Tunkina, Corresponding Member of RAS, St. Petersburg Branch of the Archive of the RAS

Ramil M. Valeev, Dr. Sci. (Hist.), Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

Olga V. Vasilyeva, National Library of Russia, St. Petersburg

Hartmut Walravens, Prof., Berlin State Library, Germany

Nataliya S. Yakhontova, Ph. D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts, RAS, St. Petersburg

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

Youli A. IOANNESYAN. “A Guide for the Perplexed” by Sayyid Kazim Rashti. Translated from Arabic and Persian. Part 1 **5**

Tatiana A. PANG. The Manchu-Chinese *Zidi Shu* “Eating the Crab”. Translation from Manchu and Chinese, Introduction and Commentaries **20**

RESEARCH WORKS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

Iuliia V. BOLTACH. Dreams in the Narratives of the *Memorabilia of the Three Kingdoms* **37**

Alexandr L. KHOSROYEV. Once Again on the Story about Jesus the Dyer **51**

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

TEXTOLOGY, CODICOLOGY, PALEOGRAPHY, ARCHEOGRAPHY

Natalia V. YAMPOLSKAYA. Tibetan Subscripts *ya* and *wa* in the Oirat Clear Script **73**

COLLECTIONS AND ARCHIVES

Mark A. KOZINTCEV, *Roman Yu. POCHKEAEV*. *Travel Sketches: “A Tourist’s Notes”* by Sh.M. Ibragimov as a Source on the History and Geography of the Turkestan Region **86**

Irina K. PAVLOVA. Muhammad Mukri — the First Plenipotentiary Ambassador of Iran to the Soviet Union **99**

REVIEWS

Levey, Benjamin. “*Züünhar dah Chingiyin ayan ba sarnisan Oyiraduudyg Yilid nutagluulan n*” [The Qing Military Campaign to Zungharia and the Resettlement of the Scattered Oirats in Ili]. *Historia Mongolarum (Journal of History)*, Vol. X. Ulaanbaatar, 2011, pp. 64–112 (in Mongolian) (*Dordzhi G. KUKKEEV*) **107**

Bogoslovsky E.S. *New Sources for the History of Egypt in the 15th–10th Centuries B.C.* Edited by Ivan V. Bogdanov. St. Petersburg: Publishing House of the Herzen State Pedagogical University of Russia, 2019. 260 p., ill. (“*Studia Aegyptia*”) (in Russian) (*Ksenia F. KARLOVA*, *Alexander V. SAFRONOV*) **114**

Makarov, Alexey D. “Circulation of St. Isaac of Nineveh’s Ascetic Homilies Outside the Church of the East. Part Two: Interpolation of Personal Names”. *Theological Herald*, 2021, no. 2 (iss. 41), pp. 164–207 (in Russian) (*NICON (SCARGA)*) **120**

IN MEMORIAM

In memory of Gasan Mirzoev (1927–2015) (*Irina F. POPOVA*, *Apollinaria C. AVRUTINA*) **129**

Zare Alievna Yusupova (1934–2022) (*Elena V. TANONOVA*) **131**

Tiuriumina Liudmila Vasil’evna (1940–2022) (*Tatiana A. PANG*) **133**

Back cover:

Fragment of f. 1v of the manuscript “The Sutra [on How] Molon Toyin Rescued His Mother from Hell”, IOM RAS, Mong. C 22. 19th century (?) (Fig. 2 in N.V. Yampolskaya’s contribution)

«Путеводитель растерянных» Сайида Казима Рашти

Перевод с арабского и персидского

Часть 1

Ю.А. ИОАННЕСЯН

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO106542

Статья поступила в редакцию 19.09.2021.

Аннотация: Настоящая статья представляет собой публикацию со вступлением и комментариями перевода части ценного сочинения одного из основоположников шейхизма, Сайида¹ Казима Рашти, *Далил ал-мутахаййирин* («Путеводитель растерянных»). Сочинение датируется 1842 г. Перевод выполнен с арабского оригинала с привлечением двух персидских переводов.

Ключевые слова: шиитские школы, шейхизм, Сайид Казим Рашти.

Для цитирования: *Иоаннесян Ю.А.* «Путеводитель растерянных» Сайида Казима Рашти. Перевод с арабского и персидского. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 5–19. DOI: 10.55512/WMO106542.

Об авторе: ИОАННЕСЯН Юлий Аркадьевич, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (youli19@gmail.com). ORCID: 0000-0003-2936-1128.

© Иоаннесян Ю.А., 2022

Сочинение (трактат) *Далил ал-мутахаййирин* («Путеводитель растерянных») принадлежит перу одного из родоначальников шейхизма — Сайиду Казиму Рашти. Шейхизм, появившийся на Ближнем и Среднем Востоке и бурно развивавшийся в конце XVIII — первой половине XIX в. как мистическое течение в шиизме, стал альтернативой и «шиитским ответом» общеизвестному феномену мистической мысли и практики в исламе — суфизму. В шейхизме отчетливо выделяются две относительно самостоятельные составляющие, связанные с двумя фазами его истории: одна (ран-

¹ Как и в других наших работах по шейхизму, «Сайид» в составном имени «Сайид Казим (Рашти)» мы пишем с прописной буквы, без удвоения «й». В остальных случаях с удвоением «й».

няя) пришлась на период, предшествующий зарождению в 1844 г. бабизма и ознаменовавшийся деятельностью основателей шейхизма — Шайха Ахмада Ахса'и и Сайида Казима Рашти; другая соответствует последующему периоду, связанному со смертью Сайида Казима Рашти, возникновением бабизма, переходом многих видных шейхитов в бабизм, расколом тех, кто не признал основателя бабизма — Баба и встал в резкую оппозицию к нему. Сайид Казим Рашти (Сайид Казим) явился учеником и продолжателем дела Шайха Ахмада Ахса'и, которому в первую очередь и посвящен настоящий трактат, раскрывающий как исторические, так и мировоззренческие аспекты раннего шейхизма.

Трактат написан по-арабски в 1258/1842 г. Эта дата (11-го числа месяца *раби' I* 1258 г.) указана в его авторском колофоне. Данное сочинение также представлено персидскими переводами, сделанными вскоре после его появления. Публикуемый ниже русский вариант выполнен нами с арабского оригинала по второму изданию трактата: *ал-Хаджж Сайид Казим ар-Рашти*. Далил ал-мутахаййирин. Ат-таб' ас-сани. Кирман: Матба'а «ас-Са'ада» (без указания даты) — и двум персидским переводам. Один из них, осуществленный Зайн ал-'абидином Ибрахими, издан типографским способом и, если судить по его колофону, появился в том же году, что и оригинал, всего через месяц после выхода в свет последнего (14-го числа месяца *раби' II* 1258 г.): *ал-Хаджж Сайид Казим ар-Рашти*. Далил ал-мутахаййирин. Тарджума: Зайн ал-'абидин Ибрахими. Чап-и дуввум. Кирман: Чапхана «Са'адат» (без даты). Второй, выполненный учеником Сайида Казима — Мухаммадом Рази б. Мухаммадом Риза в 1276/1859 г., включен в сборник литографированных шейхитских текстов, изданный, по всей вероятности, в Табризе, экземпляр которого представлен в коллекции ИВР РАН (шифр: Рк 213). Сборник этот без пагинации, а указанное сочинение занимает в нем первые 50 листов. Перевод З. Ибрахими значительно ближе к оригиналу, чем перевод Мухаммада Рази. Данное обстоятельство объясняется не низкой квалификацией последнего, а его желанием максимально доступно преподнести авторский текст читателю, для чего переводчик прибегает к многочисленным собственным вставкам и пояснениям, порой в виде пространных пассажей, отсутствующих в оригинале. Этот перевод ценен и в том отношении, что он помимо раскрытия смысла сочинения наглядно демонстрирует, как понималось учение основателей шейхизма их ближайшими учениками.

Кратко остановимся на содержании трактата. Он написан в виде ответа на вопрос интересующегося в письме Сайиду Казиму, которое цитируется в самом трактате. В нем разъясняются термины «кашфи», «шайхи», приводятся биографические данные об основателе шейхизма — Шайхе Ахмаде Ахса'и. Описываются его универсальные знания в самых разных сферах. Подробно рассказывается о приезде Шайха Ахмада в Персию, в города Йезд, Исфахан, Керманшах, и о пышном приеме, который оказали ему местные богословы, с приведением их имен. Повествуется о желании правящего Фатх 'Али Шаха Каджара встретиться с Шайхом и о визите последнего в Тегеран и отказе от предложения шаха остаться в столице Персии при монаршем дворе. Подробно описывается открытое отрицание Шайхом Ахмадом ряда взглядов и установок авторитетных богословов разных городов Персии, а также острая полемика с ними, несмотря на подчеркнутое почтение к нему с их стороны. Приводятся хвалебные эпитеты и характеристики, которыми они осыпали Шайха как при устном общении, так и письменно. Показывается, как постепенно менялась атмосфера вокруг него, что означено начало противоречий между некоторыми богословами и

Шайхом Ахмадом, ставших причиной постигших его невзгод. Рассказывается о приемах, к которым прибегали его оппоненты (таких, как тиражирование вырванных из контекста его высказываний, «заблуждений и сомнительных взглядов»), чтобы его опорочить и в глазах обычных верующих-шиитов, и всего сообщества богословов. Приводятся контраргументы Шайха Ахмада и доводы, посредством которых тот отмежевывался от ряда приписываемых и чуждых ему воззрений. Повествование о Шайхе завершается описанием его вынужденного отъезда в Мекку и наступившей его по пути смерти. Часть трактата посвящена событиям после кончины Шайха Ахмада, когда духовное руководство шейхитской общины перешло к его ученику — автору настоящего трактата, Сайиду Казиму, который также вскоре столкнулся с травлей со стороны оппонентов. Красноречиво представлена его полемика с ними по краеугольным вопросам учения.

В представленном ниже переводе в квадратных скобках слева с пометой «а» указана страница арабского оригинала сочинения, с пометой «п» — порядковый номер страницы литографского сборника с персидским переводом трактата, выполненным Мухаммадом Рази б. Мухаммадом Риза.

Перевод Путеводитель растерянных

[а. 2, п. 1] Во имя Бога, Милостивого и Милосердного!

Хвала Богу, который направил на истинную стезю того, кто пожелал быть направленным, и привел всякого ищущего водительства к высшим ступеням искомого и пределу желаемого. И посредством ясных доводов наставил Он на пути Истины и восполнения любых нужд подвизающихся на Его стезе и указал убедительными доказательствами на тайны, заключенные в глубине сердец. Честь и слава тому, кто разогнал своим светом непроглядную тьму и раскрыл своим водительством и наставлением завесы сомнений и подозрений, и членам Дома его, посредством которых явились убедительные доказательства и внятные доводы и в лучах света которых засияли ясные знамения². Проклятье Божье на их врагах, их гонителях и отрицающих их достоинства — на тех, кто заложил основы одурманивания людей, шел путями хитросплетений и отвратил народ от Истины, чистой и совершенной.

[а. 3, п. 2] После сего так речет грешный раб, бранный пленник³, скованный путами тщетных упований и мечтаний, Казим б. Касим ал-Хусайни ар-Рашти, Бог, Преславный, отправил к людям Мухаммада, благодать Божья на нем и на его семействе, в промежутке между посланниками⁴. И [он] наставил их на Его стезю, чтобы не шли

² Ср. Коран 3:91(97): «Там — ясные знамения для людей...».

³ В оригинале: الأسير الغاني.

⁴ Этой фразе в переводе Мухаммада Рази предшествует пространный пассаж, отсутствующий в арабском оригинале и в переводе Ибрахими: «Поскольку Его святость Создатель по зрелой мудрости Своей и всеобъемлющей милости направил творения в странствие по многочисленным этапам становления бытия и различным мирам незримого и зримого, Он ни в одном из положений не оставил их без Доказательства, поводыря и водителя на [этом] пути, „дабы не было у людей довода против Бога после посланников“ (Коран 4:163(165)). Особенно на этом преходящем этапе становления, который представляет собой наименьшую из ступеней и нижайший из уровней, когда творения окутаны в покровы загрязненности и густую пелену необъятного мрака по причине предельной удаленности от сияющих покоев света и сфер святости, их потребность в путеводителе более чем прежде.

они отличными путями. И призвал он людей к единому Слову⁵ и повел ясной дорогой. И откликнулась группа благочестивых людей, спасающаяся община⁶, ответив на призыв призывающего: «Вот я перед тобой!», и, объединившись вокруг следования [ему] и препоясав чресла для согласия, искоренила она раздоры, пока не зазеленели ветви садов религии и не был возведен столб Ислама. Не рассеивали их сообщество разногласия, и не оспаривали они познания друг друга относительно основ религии подобно людям, склонным к раздорам. А если и расходились в частных вопросах, то [расхождения] те были законными и во имя справедливости, а не в виде [отрицания] законности [мнений друг друга] и вопреки справедливости.

И паслись они в садах святости и пили из водоемов дружества, неизменно удастаясь сполна и без остатка⁷ славного удела пред сонмом вышних сил и вызывая зависть сынов мира сего. Если внешне, телесно пребывали они в трудах и тяготах, то внутренне, будучи чисты сердцем, благожелательны и непорочны в убеждениях своих, [жили] в радости и спокойствии. Не сотрясал их натиск событий, и не колебал их [а. 4, п. 3] основы поток гнетущих бед. / В безопасности, защищенности и под [божественной] властью были сохраняемы они Божьим Промыслом и оберегаемы оком Божьим. Восседали они на скамьях согласия, [как] братья на противоположных кроватках, пока не обрушились на них превратности дня и ночи⁸ и не сделались они мишенью для стрел глаз завистливых людей⁹. И прислушались они к подозрениям людей лжи и поселили в своих сердцах вздор всякого малоумного невежды, так что появилась у них связь с лукавым, обнаружилась привязанность к дьявольскому. Изнутри¹⁰ искушал их бес, что искушает людские сердца. Уподобились они тогда многочисленным другим сектам, и их общины взаимодействовали между собой в рассея-

Посему никакие времена и никакая эпоха от сотворения Адама и создания рода человеческого не были лишены посланников и преемников их духовных завещаний, чтобы те призывали творения к прямой стезе, единобожию и правоверию и оберегали от отступлений и отклонений. И каждому народу, который одолевали мрак невежества и власть заблуждения, посылал [Бог] Посланника, твердо исполняющего Его веления, с ясными доводами и решительными доказательствами, чтобы Тот вывел их из тьмы в свет» (Сайид Казим Рашти 1859: 2).

⁵ В оригинале: الكلمة الجامعة, Ибрахими переводит как كلمه واحده اى (Ибрахими: 3).

⁶ Здесь имеются в виду шииты. См. (Прозоров 2004: 180, 192).

⁷ В оригинале трудно переводимый оборот: المعلى والرقيب. В словаре Лейна (статья: رقيب) все сочетание поясняется как нечто состоящее из семи и трех десятых частей целого, что означает «целиком, без остатка». Ибрахими переводит по-персидски словом كامل (Ибрахими: 3). У Мухаммада Рази весь соответствующий пассаж, начиная со слов: «И откликнулась группа благочестивых людей...», выпущен.

⁸ В оригинале: وشاة الليلى والايام. Слово وشاة — мн.ч. от وشى определяется в словаре Лейна, в частности, как: "a natural diversity of colours". Ибрахими переводит эту часть фразы как تا اينكه حوادث شب و روز بر آنها وارد شد (Ибрахими: 3–4).

⁹ Этой и последующим за ней фразам в оригинале и переводе Ибрахими предшествует про- странный пассаж у Мухаммада Рази: «Когда наступил час удаления его святости [Мухаммада] в мир святости, бóльшая часть той группы предалась раздорам и вновь вернулась к первоначальному невежеству. Осталась лишь горстка тех, кто, держась за надежную рукоять повиновения его святости избранному [имаму 'Али], да пребудет благодать Божья на нем, не совершил никаких нарушений и остался тверд в признании единого Слова и не отклонился ни на шаг от первооснов Ислама и коренных принципов познаний в вере. В итоге благодаря их твердости взметнулось ввысь знамя Ислама, зазеленело и покрылось плодами молодое дерево сада религии. А эта благочестивая группа по причине наличия у нее единства и согласия постоянно преуспевала и блаженствовала в цветниках святости и впитывала влагу и утоляла жажду из водоемов дружества» (Сайид Казим Рашти 1859: 2).

¹⁰ Букв.: в груди.

нии. Взывали они к товариществу, призывая [на деле] к разладу, устремлялись за каждым говорящим, преклоняя слух ко всякому голосящему.

Ширилась между ними пропасть, истощались их силы, и [все более] различались их слова. И появилось между ними отчуждение, и разделились они на многочисленные секты и разрозненные партии. Телесно пребывали они в согласии, в сердцах же в разногласии, единые в поисках, разъединенные на уровне сердец. Сие потому, что они народ неразмышляющий. Посеяли рознь между отцами и детьми, мужьями и женами, братьями и сестрами, дедушками и бабушками, и каждый устремился к [отдельной] группировке и пошел [по своему] пути. Бежит человек от своих брата, матери, отца, супруги и детей. «У каждого мужа из них тогда — дело ему достаточное»¹¹.

[а. 5] Один из тех, кто были особо обласканы божественной заботой / и опережали других в Его водительстве, обратил внимание на эту смуту [и] междоусобицу и осознал обрушивающуюся лавину напастей и тяжких испытаний на эту общину/секту¹², в основании которой¹³ [были заложены] стойкость, постоянство, отсутствие разногласий и разобщенности. Несказанно изумился он [такому положению вещей] и не мог осилить его умом, ибо знал, что из [нескольких] разнящихся мнением людей не бывают правы все по причине невозможности совпадения противоположностей, согласия между разошедшимися сектами и утраты ими различимости. Все притязают на то, что они истинны, и правда на их стороне. Но истина лишь одна. Он¹⁴ был озадачен этим делом, которое угнетало его¹⁵. И в поисках разъяснения задался он вопросом, и обратился он, жаждущий вразумления, за руководством, и принялся расспрашивать и осведомляться об этом великом деле, направив взор к отлаженности методов этой правой стези. Поставил он вопрос и послал несколько письменных обращений единого содержания, посвященных одному предмету, группе богословов с просьбой направить его на праведный и спасительный путь и просветить в том, как отличить людей истины от людей противления и отдать преимущество утверждающему истину перед тем, кто склоняет к смуте. Вот текст самого письма:

«Во имя Бога, ведающего истины Своих деяний, открывающего тонкости Своих [а. 6] тайн / и направляющего к Своему пути. Да пребудет благодать Божья над лучшими из Его творений — Мухаммадом и его семейством!

После того как сей низжайший, немощный и жалкий раб обрел знание и углубленность в [вопросе] о необходимости Создателя, он удостоверился в обязательности подчинения раба Господу своему и потребности для него вступить на [путь] поклонения Ему, что составляет желание и цель Господа рабов. Разумеется, это его вступление возможно исключительно ясным и однозначным способом, который представляют собой Мухаммадова стезя и его¹⁶ непоколебимый закон, тысячи похвал и приветствий известившему о нем! Осуществление же сего невозможно, кроме как при существовании его самого, благодать Божья на нем и на его семействе, или преемника его духовного завещания, или наместника после него, а при их отсутствии, благодать Божья на них, — без обращения к уполномоченным

¹¹ Коран 80:37.

¹² В тексте: هذه الفرقة .

¹³ Букв.: которых, т.е. людей этой общины.

¹⁴ Т.е. человек, о котором речь шла выше.

¹⁵ Букв.: сдавливало ему грудь.

¹⁶ Здесь и далее речь идет о пророке Мухаммаде.

в вопросах веры и богословам-руководителям, ступающим по стезе Господина Посланников¹⁷, мир Божий ему во веки веков, и устремленным к поиску ступеней истины и несомненного знания, да умножит Бог им подобных всех совокупно, возвысит достоинство их в вышних и соберет их вместе с непорочными имамами.

[п. 4] Теперь, когда задача [сего] несведущего и жалкого раба обусловлена обращением к тем выдающимся и основательным мужам — бушующим морям и дела его сводимы к подражанию им и черпанию сведений от них, дабы не вступить [а. 7] ему / на гибельный путь отказом от сего и для того, чтобы сподобиться обильных излияний господних щедрот и даров Преславного, внимая их¹⁸ словам и следуя им своими действиями, вопрос этот должен зависеть от единства богословов в своих речах и сердцах. Есть надежда, что будут они едины не только в *фатвах*, но и объединятся в том смысле, что не станут приписывать друг другу гадости и мерзости и велеть своим подражателям изобличать [других] в нововведениях и пороках. Ведь если [положение] будет таковым, как оно есть, то не останется у обремененного религиозными обязанностями раба убеждений и веры в необходимость предаваться поклонению Богу и [совершать предписанные] действия из-за невозможности их осуществления по причине сокрытости истины и отсутствия отчетливого видения чистого религиозного закона. Ибо зрит он богословов, различающихся между собой в словах, делах и характеристиках. Среди них есть такие, что называли себя *усули*¹⁹, и такие, что заявляют: „Мы²⁰ — *ахбари*²¹“. *Усули* не доверяют *ахбари*, а *ахбари* не признают *усули*.

Полагает также несведущий и немощный раб, что пречистый град, именуемый Кербелой²², — место упокоения Господина мучеников²³, наделен особенными благородством и совершенствами, чем он и известен. Так же и славнейший Неджеф²⁴, приветствие ему и честь! Оба эти града — кладовые людей знания и веры, к ним обращены взоры приверженцев Ислама. И видит он²⁵ среди их богословов тех, кто [а. 8] назвал себя „шайхí“²⁶ или „кашфí“²⁷. / Среди них²⁸ есть и такие, кто говорит: „Мы²⁹ — *баласарí*“³⁰. Внешне оба [толка]³¹ представляют собой Ислам, и от обоих исходят благочестие и добродетель сообразно с тем, что установил для нас Господин/Вождь человечества³², благодать и мир ему и его роду. Оба признают требования веры и привержены исполнению дневных и вечерних религиозных обязанно-

¹⁷ Т.е. пророка Мухаммада.

¹⁸ Т.е. богословов и прочих авторитетов.

¹⁹ Также «усулийа». См. (Прозоров 2004: 80).

²⁰ Букв.: я.

²¹ Также «ахбарийа». См. (Прозоров 2004: 80).

²² Кербела, в другой передаче — Карбала.

²³ Т.е. имама Хусайна.

²⁴ В другой передаче — ан-Наджаф.

²⁵ Т.е. «несведущий и немощный раб».

²⁶ Иначе: шейхитами.

²⁷ Букв.: [люди] раскрытия. Об этом термине см. (Тримингэм 1989: 119).

²⁸ Т.е. богословов.

²⁹ Букв.: я.

³⁰ Термин *баласари* состоит из перс. *bālā* «верх» и *sar* «голова». Это обозначение связано с тем, что *баласари* молились «поверх головы» (над изголовьем гробницы) имама Хусайна, тогда как шейхиты возносили молитвы у подножия его гробницы.

³¹ В оригинале: فالظاهر منهما. У Ибрахими: در ظاهر... هر دو فرقه (Ибрахими: 7), у Мухаммада Рази: هر دو طایفه.

³² Т.е. пророк Мухаммад.

стей, как и остальных практик поклонения Богу, что приближают [человека] к восхождению по ступеням.

И умножились между ними пересуды, распри и прения. Как поступать в этом случае немощному рабу? Ужели снимаются с него религиозные обязанности, когда впадает он в недоумение [относительно того, кого предпочесть], или обязанности остаются неизменно на нем? Или волен он выбирать утверждения любого [из двух толков] по своему произволу? Что до допущения о снятии с него религиозных обязанностей, то сие решительно отвергается разумом как невозможное. Очевидно, что обязанности остаются на нем. Предположение о признании любых утверждений по собственному произволу невероятно, так как это неизбежно сопряжено с предпочтением нечто недостойного предпочтения, а сие также тщетно. Разъясните нам то, что думает Ваш благородный ум по этому поводу, и вынесите *фатву* для нас. Да будете Вы неизменно вознаграждены на стезе Мухаммада, Господина пророков, и его добродетельного, непорочного и непогрешимого семейства!»

Здесь заканчивается текст его письма. Да сподобит Бог его обрести ожидаемое водительство, направляющее его на прямой путь, и даст Он ему вкусить отборного вина исследования истины! Направил он это письмо группе людей, решив, что одним [а. 9] из них [должен быть] я³³. И попросил он ответить в / достойной манере так, чтобы исчезли сомнения и колебания и различимы стали вода, текущая из родника, и мираж. [Желал он], чтобы вразумительным доказательством и ясным доводом высветились грани предпочтительного выбора между признанием нечто достоверным и отвержением его как негодного, дабы обрел вечное блаженство правдивый, а лжеца постигла бы мука в полном смысле этого слова.

[п. 5] Когда письмо достигло их³⁴, то некоторые отвратили лица от ответа и не произнесли ни единого слова. И [поступили так], несмотря на то что промедление в изъяснении в то время, когда оно потребно, запретно. Что же бывает насущнее потребности в указании пути ищущему его и изъяснении дела растерянному, терпящему бедствие человеку, который не знает, к кому обратиться, кому довериться, у кого обрести покой и на чье слово положиться, когда [богословов раздирают] резкие противоречия, они поносят и опровергают друг друга? Нет другого пути у простеца, кроме восприятия [истин] от одного из [двух толков] сих. А задача эта хотя и не связана с *подражанием*, но изложение, толкование и объяснение [предметов] требуют знания и однозначности относительно правомерности и ложности суждений³⁵. По этой причине и осыпали [люди] непорочных имамов, мир всем им вместе, просьбами просветить их в принципиальных положениях и религиозных убеждениях, которые не допускают *подражания*, но требуют исследования при наставлении разумом и под [а. 10] его началом. И несмотря на всё это³⁶, ни одному из спрашивающих не ответили наши имамы, мир им, / отказом и не сказали ему, что подобные вопросы не относятся к тем, по которым выносятся *фатва*. Отсюда и множество книг и сочинений в области единобожия, теологических знаний и Господних истин. В общем, человеку, что претендует на то, что он — доверенный/заместитель имама³⁷, и что он — глава

³³ Т.е. Сайид Казим Рашти.

³⁴ Т.е. богословов.

³⁵ Букв.: вещи.

³⁶ Т.е. несмотря на то, что указанные вопросы не допускают *подражания*.

³⁷ В оригинале: نائب الامام.

Ислама, и он тот, к кому следует обращаться для разрешения вопросов³⁸, при аннулировании и подтверждении [приговоров], недозволительно молчание, когда требуется высказаться. Мир тому, кто разумеет слова!

Некоторые из них высказались [в ответ на письмо], но лучше бы не высказывались, не приводили бы в движение перо, не выводили бы узоры из букв, не повинвались бы им чернила, и не обнажали бы они дурное содержимое своих сердец. Ибо пояснением своим укрепили они богословско-правовую школу людей противления, высказались так, как того требовало ложное [учение] школы сей, вызывающее разлад. Посодействовали они противникам истинной школы и ослабили доводы тех, кто держится истины и правды. Мы упомянем их³⁹ слова в конце нашего сочинения⁴⁰ и укажем, что в них скверно и мерзко, хотя и не нуждается оно в пояснении, так как очевидно из самих их слов и не требует особого выделения и развенчания.

Поскольку для каждого вопроса есть ответ, и потребно руководство для ищущего его и водительство для растерянного, жаждущего прояснения, и подчинение повелению [а. 11] Бога Преславного о выявлении истины и искоренении / лжи, а также из опасения противления Богу и совершения действия, вызывающего Его гнев, по слову Его, Всевышнего: «Поистине, те, которые скрывают то, что Мы ниспослали из ясных знамений ясного руководства, после того как Мы разъяснили это людям в Писании, — этих проклянет Бог, и проклянут проклинающие»⁴¹ и по реченному ал-Бакиром: «Мы — проклинающие», и во избежание того, что вызовет гнев Посланника Бога, благодать Божья и мир ему и его семейству, ибо сказал он: «Если возникнет [п. 6] новшество, пусть явит ученый-богослов знание свое, тот же, кто этого не делает, да ляжет на него проклятье Божье!», необходимо было нам ответить на этот вопрос внятнм изложением. [Сие] для того, чтобы был довод против кичливого и отрицающего, объяснение для желающего ясности и руководства, свет и наставление для верующего и жаждущего прозрения. А иначе есть у меня и другие занятия, помимо изложения этих вопросов и высказываний на эти темы. Как изрек Повелитель верующих, мир ему, в конце «ал-Хутба аш-шакшакыййа»⁴²: «Богом клянусь, если бы не подступили/пришли ко мне люди и не было бы утверждено доказательство обретением помощников и если бы не взял Бог [обязательства] с богословов не молчать о прозорливости угнетателя и о голодании угнетенного, закинул бы я [верблужьи] поводья за его⁴³ горб и напоил бы последнего чашей первого»⁴⁴. Тогда обнаружили бы вы, что сей мир ваш ничтожнее для меня чиханья козла»⁴⁵.

³⁸ В оригинале: *في الحل والعقد*. У Мухаммада Рази: *در حلّ عقد*, у Ибрахими: *در حل وعقد*. В персидско-русском словаре М.А. Гаффарова *اهل حلّ و عقد* переведено как «влиятельные люди» с пояснением: «имеющие право решить и вязать» (Гаффаров 1976).

³⁹ В оригинале в ед.ч.: *كلامه*, у Мухаммада Рази — во мн.ч., что нам кажется вытекающим из контекста: *كلام آنها را*.

⁴⁰ Ср. у Мухаммада Рази: *در آخر رساله*.

⁴¹ Коран 2:154(159).

⁴² «Ал-Хутба аш-шакшакыййа» — третья проповедь в «Нахдж ал-балага».

⁴³ Т.е. верблюда.

⁴⁴ Т.е. угнетателя чашей угнетенного.

⁴⁵ Ибрахими переводит эту цитату следующим образом: *پس قسم بخدا اگر نبود حضور حاضر وقائم شدن حجت بوجود ناصر وانچه که خدا عهد گرفته است از علماء که آرام نگیرند بر بسیار سیری ظالم و بسیار گرسنگی مظلوم هر اینه مهار این شتر را برگردنش میانداختم و آخر آنرا به جام اولش مینوشاندم و هر اینه مییافتید که این دنیاى شما نزد من از عطسه بزى بی بهاتراست* (Ибрахими: 10–11). Аскари Джафри передает по-английски этот пассаж из проповеди так: «Yes, by Alláh ... if people had not come to me and supporters had not exhausted the argument and if there had been no pledge of Alláh with the learned to the effect that they should not acquiesce in the gluttony of the oppressor and the hun-

Итак, доверяясь Богу, Всеведущему Властителю, и выставляя себя / мишенью для [а. 12] стрел надуманных речей и вымыслов, безразличный к отрицанию отрицающих и к опровержению опровергающих и превозносящихся, сообразуясь со словом Всевышнего: «Рассеки же, как тебе приказано, и отвернись от многобожников. Ведь Мы, поистине, тебя избавили от насмешников»⁴⁶, я говорю, что цель спрашивающего⁴⁷, да спасет его Бог и сохранит как написавшего эти предваряющие слова, — исследовать поставленный выше вопрос и разобраться в хитросплетениях, связанных с разделением [на секты]. По собственным словам его, да спасет его Всевышний Бог, «среди них есть те, кто назвал себя „шайхи“ или „кашфи“, и среди них есть и такие, кто говорит: „Мы — баласари“».

Воистину, в нашу пору это разделение стало слепой междоусобицей и великой напастью, объявшей все города и [Божьих] слуг и покрывшей сердца ничтожных и негодных из людей, вселив сомнения в их души. Так стеснили их грудь сомнения, что за короткое время между закадычными друзьями пролегла межа и возникло противодействие между питавшими друг к другу приязнь среди жителей обоих Ираков⁴⁸, тюрок, индийцев, населения Синда, России⁴⁹ и Мавераннахра. Некоторые из них в смятении, другие в согласии, одни лицемерят, иные открыто поддерживают какую-либо сторону и помогают ей. Жизнью своей клянусь, бедствие стало всеобъемлющим, и напасти особо поразили эту правую общину/секту! И это после того, как являла и распространяла она свет подобно воссиявшему солнцу и блестящим звездам, [а. 13] а сердца принадлежавших к ней обладали железной твердостью. Сегодня же / разошлись они в речах, их общность превратилась в разобщенность⁵⁰, обрушились на них поругания всех сект, после того как сами они [некогда] упрекали каждую общину в противоречиях и отсутствии сплоченности и тем обосновывали ложность того, что у противников, и истинность того, что у них самих. В качестве доказательства приводили они слова Всевышнего: «Ведь если бы он был не от Бога, то они нашли бы там много противоречий!»⁵¹.

[п. 7] Ныне ситуация изменилась, породив противоположный результат. Как некогда порицали они противников, точно так же противники порицают их, вплоть до того, что некоторые главы оппонентов, их столпы и предводители, слыша разногласия внутри этой общины/секты⁵², оспаривания друг друга [ее представителями], их взаимные враждебные выпады и поношения и [видя] их неуступчивость по отношению друг к другу, насмешливо приводили в качестве свидетельства [против них] слова Всевышнего: «И говорят иудеи: „Христиане — ни на чем!“. И говорят христиане: „Иудеи — ни на чем!“. А они читают Писание»⁵³.

Ох, бесконечно горестно, невыразимо тягостно и безгранично прискорбно! Недруг злорадствует, ликует противник. И это после того, как готовы были они лопнуть от

ger of the oppressed I would have cast the rope of Caliphate on its own shoulders, and would have given the last one the same treatment as to the first one. Then you would have seen that in my view this world of yours is no better than the sneezing of a goat» (Nahj-al-Balaghah: 47 (Sermon 3)).

⁴⁶ Коран 15:94–95.

⁴⁷ Т.е. автора цитированного письма.

⁴⁸ Т.е. Ирака персидского и арабского.

⁴⁹ В оригинале: الروس, в переводе Ибрахими: روس (Ибрахими: 11). У Мухаммада Рази большая часть фразы выпущена.

⁵⁰ Ср. у Ибрахими: اجتماع ايشان پراکنده (Ибрахими: 12).

⁵¹ Коран 4:84(82).

⁵² В оригинале: هذه الفرقة. Подразумеваются шииты.

⁵³ Коран 2:107(113).

злости на них⁵⁴. Воистину, «*Иблис* заставил их признать правдой его мысль»⁵⁵, и достиг проклятый⁵⁶ желанного своего. Принесло плоды начинание, положенное силою полчищ его. Не дал он вечно длиться блаженству сему и внедрил колючие шипы [а. 14] зависти в сердца приверженцев / общины/секты сей⁵⁷. И расцарапал ими их чистые умы, пока не развратил их и не наслаждался этим. И выявилось истолкование слов Повелителя верующих, мир ему, в предании Умм Айман⁵⁸, приводимых целиком в «ал-Бихар»⁵⁹ и «ал-‘Авалим»⁶⁰, а вкратце: «эта великая смута и страшное бедствие, поразившие сию общину/секту». Ужели это сравнимо с происходящим между *усули* и *ахбари*? Ведь их разногласия⁶¹ не привели к безбожию и нечестию. Поистине, к ним приложимо изречение [имама]⁶², мир ему: «Мы породили разногласие между вами. А ваш пастырь, которому вверил Бог ведение дел Своих овец, знает лучше, что им на пользу. Если того желает, разделяет их, чтобы пребывали они в целости, собирает их, если пожелает, чтобы пребывали они в целости».

А эта смута — такова, что приводит к безбожию и лицемерию. И предстала [пред миром] сия правая община/секта как раздираемая раздорами и стала известна тем во всех краях. Жизнью своей клянусь, каждому верующему, желающему сохранения этой религии, необходимо старательно прилагать усилия для отражения этой смуты, угашения этой полыхающей ненависти⁶³, для ограждения себя от этих сотрясений и смятений и для успокоения собственной души. Ибо, поистине, души устрашились, нуждаются они в защите, сердца ужаснулись, необходимо им успокоение, возмутились умы, надо поставить им заслон, вышли создания в своем естестве за пределы умеренности, нужно уравновесить их. «Клянусь небом, обладателем дождя, и землей, [а. 15] обладательницей раскалывания. Это, поистине, слово решающее, / и это не шутка»⁶⁴, «...и считаете, что это ничтожно, а у Бога это велико»⁶⁵.

Как сделалось дозволенным в силу этих разногласий поношение добрых имен, убийство людей, распространение ненависти и вьящей злобы внутри этой спасущейся общины/секты и праведной группы⁶⁶, открытое проявление злоречия и клеветы, об-

⁵⁴ В оригинале: بعد ما كانوا عليهم غيظاً . Слово *غيظ*, как отмечено в словаре Лейна, может контаминироваться с *غيض*. Последнее означает «быть малочисленным, меньшим численно». Видимо, это смешение значений отражено и в переводах. Так, у Мухаммада Рази передано первое значение (собственно *غيظ*): بعد از آنکه دوستان بر ایشان غالب بودند. Ибрахими передает второе: بعد از آنکه دوستان بر ایشان غالب بودند (Ибрахими: 13).

⁵⁵ Коран 34:19(20).

⁵⁶ Т.е. дьявол (*Иблис*).

⁵⁷ Т.е. шиитов.

⁵⁸ Умм Айман, известная также как Барака, была одной из молочных матерей пророка Мухаммада.

⁵⁹ Имеется в виду «Бихар ал-Анвар» — свод преданий со слов Джа'фара ас-Садика, составленный ал-Маджлиси (ум. 1699). См. (Прозоров 2004: 304).

⁶⁰ Подразумевается свод преданий «‘Авалим ал-‘улум ва-л-ахвал мин ал-айат ва-л-ахбар ва-л-аквал», составленный учеником ал-Маджлиси — ‘Абд Аллахом ал-Бахрани ал-Исфахани.

⁶¹ Т.е. разногласия тех, о которых говорилось в предании.

⁶² В оригинале слово «имам» (امام) отсутствует, но оно есть в переводе Ибрахими (Ибрахими: 13), у Мухаммада Рази вместо «имам» стоит «Посланник (رسول)».

⁶³ В оригинале: الناراة. Мухаммад Рази сохраняет это слово в персидском переводе (نايره). Ибрахими переводит посредством آتش (Ибрахими: 14). Само же слово объединяет оба эти значения.

⁶⁴ Коран 86:11–14. У Крачковского вместо «обладателя дождя» — «обладатель возврата». У Саблукова и Гиргаса — «дождя». Так же и в персидских переводах (باران), например у Ибрахими (Ибрахими: 14).

⁶⁵ Коран 24:15.

⁶⁶ У Мухаммада Рази подчеркнуто, что речь идет о шиитах-двунадесятниках: درمیان اینفرقه ناجیه . اثنا عشریه .

народование ложных слухов и искаженных сведений во [всех] краях? Ужели бывает смута больше этой, брешь в религии шире той, что образовалась, и нововведение, пагубнее этого? Одним словом, дело серьезно, и положение весьма тяжелое. Необходимо [п. 8] каждому, кто способен, устранение его [своими] речами, окончательное изживание его посредством доводов, рассеивание сомнений и домыслов, [что возникли] в сердцах людей веры, приведение исчерпывающих доказательств против нечестивцев и бунтарей. [Сие для того], «чтобы погиб тот, кто погиб, при полной ясности, и чтобы жил тот, тот жил, при полной ясности»⁶⁷, «чтобы отличил Бог мерзкого от благого и чтобы мерзкого поместил одного на другом и свалил их всех и поместил в геенне»⁶⁸. Поскольку приведенные выше наши рассуждения подкреплены вопросом от этого жаждущего прояснения, ищущего руководства растерянного [человека], то надлежало нам дать [ему] достойный ответ, что снимет покрывало с лика истины.

Посему [в ответ] на слова его, да спасет его Бог, в которых среди прочего упоминает он «тех, кто назвал себя „шайхи“ или „кашфи“», я говорю следующее. Под [а. 16] шейхитами и [ли] «кашфи»⁶⁹ понимаются сподвижники / величайшего Шайха, опоры народов, совершеннейшего света, самогó воплощения славы Ислама и мусульман, столпа испытанных верующих, знамения Бога в мирах, разоблачителя изобретений суфиев, ниспровергателя надуманных измышлений мудрецов прошлого, толкователя правой стези, по которой шагал Господин посланников⁷⁰, Печать пророчества, благодать Божья на нем и на его непорочном семействе, изъяснителя некоторых ступеней непорочных имамов⁷¹, воплощения данного в откровении закона⁷², изъяснителя Стези в ее исконной сути, нашего Шайха, нашей поддержки⁷³ и нашей опоры — Шайха Ахмада б. Зайн ад-дина ал-Ахса'и, да возвысит Бог положение его и поднимет в обоих мирах его стяги!

Люди, связанные с этим досточтимым Полюсом полюсов, прибежищем обладателей сердец и духовного видения, потому зовутся «кашфи», что скинул Господь, Всеславный, завесу неведения и слепоты с их очей и зрения в вопросах религии. Из их сердец и душ удалена тьма сомнений и подозрений. И они — люди, с глаз которых снял Господь покров и убрал из их сердец уклонение от истины и недомыслие. Они — те, из чьих сердец⁷⁴ изгнана тьма сомнений и подозрений, и кто озарился [а. 17] светом истины посредством ясных доводов и внятных доказательств, / и не застилает их пелена. Господь, Преславный, открыл их духовному видению всякую смуту в [делах] религии⁷⁵. Они — те, чьи сердца осиял Бог светом водительства и сделал их слух, очи сердца и души восприимчивыми к познанию, единобожию, исповедованию Его единственности⁷⁶, постижению Пророка, благодать Божья на нем, и

⁶⁷ Коран 8:44.

⁶⁸ Коран 8:38(37).

⁶⁹ См. об этом термине выше.

⁷⁰ Т.е. пророк Мухаммад.

⁷¹ К сожалению, в этом пассаже невозможно избежать тавтологии.

⁷² В оригинале: الشريعة, у Ибрахими: شريعة (Ибрахими: 15), но у Мухаммада Рази: الشيعه.

⁷³ В оригинале и у Ибрахими: سنادنا (Ибрахими: 15), но у Мухаммада Рази: استنادنا.

⁷⁴ В этом пассаже слово قلب следует несколько раз подряд, не имея синонимов в русском языке.

⁷⁵ Фраза в оригинале представляется двусмысленной: قد كشف الله سبحانه عن بصيرتهم في الدين كل فتنة. У Мухаммада Рази она вовсе выпущена. Мы же следуем переводу Ибрахими:... خداوند سبحانه ايشان را بر هر فتنه ای بصير گرداننده (Ибрахими: 17).

⁷⁶ В оригинале: التجريد. У Ибрахими переведено словом يكتا شناسى (Ибрахими: 17).

имамов, мир им, кои — столпы единобожия. И также они — люди, пред очами сердца которых удалил Бог облака и снял с них налет загрязнения, и познали они вещи, как они в сущности есть. И всё, что не познали они, относили они знание сего к [Богу] Всеведущему⁷⁷ и исповедовали немощ и ограничения свои, свойственные положению созданий в сем мире возможного, вселенной и форм.

Хотя название это, то есть «кашфи», приложимо и к другим из тех, кто достоин его, — как бывших до Шайха, так и пришедших после него и не принявших [это название] от него, но в подавляющем большинстве случаев оно применяется к ним⁷⁸ в противовес другим. [Сие] подобно употреблению [термина] «имамиты» для обозначения «двунадесятников»⁷⁹. Хотя и правомерно называть им всякого, у кого имеется имам, но враги и противники закрепили его повсеместно за этими благородными [п. 9] [шиитами], как и название «рафидиты»⁸⁰ закрепил за этой общиной/сектой простой люд [из суннитов]⁸¹. И это несмотря на то, что название это дал им Бог, [а. 18] Преславный, в мире атомов. И применяется оно к тем, кто оставил / ложное и изгнал его из среды других общин⁸². Также и название «кашфи» поистине исключительно их⁸³, их последователей и идущих по их стезе, как опередивших их, так и оставших от них.

Но противостоящие им истолковали [это название] с помощью грубых и натянутых толкований и сказали: «Снят с их сердец покров, и созерцают они знания и заповеди без нужды в Посланнике и в распорядителе духовного завещания Посланника, и в ученом-богослове». Огради, огради их Господь от такого! Между тем они более других признают и исповедуют Бога, единобожие, миссию пророков, нашего Пророка, благодать Божья на нем и на его семействе, а после него подчинение имамам, мир им. Они⁸⁴ — те, кто обнажил их⁸⁵ достоинства, мир им, раскрыл их добродетели, явственно представил, насколько возможно, некоторые их ступени и изъяснил, что люди нуждаются в них в любых обстоятельствах.

А если их природа и обычаи таковы, неужели уместно приписывать им те отвратительные речи и мерзкие верования? «Отчего бы, когда вы это услышали, верующие — мужчины и женщины — не подумали в своих душах хорошо и не сказали: „Это — ясная ложь“?»⁸⁶. «И отчего бы вы, когда услышали это, не сказали: „Не годится нам говорить об этом. Хвала Тебе! Это — великая ложь“», «Увещевает вас Бог, чтобы вы никогда не возвращались к чему-нибудь подобному, если вы верующие»⁸⁷. / [а. 19] Однако отнесение к ним этого названия⁸⁸ посредством того, что вложил Бог, Преславный, в их уста, [служит] тому, чтобы имелось у них исчерпывающее доказа-

⁷⁷ В оригинале: العالم (بها)، у Мухаммада Рази развернуто: خداوند عالم.

⁷⁸ Т.е. к шейхитам, как переведено у Ибрахими (Мухаммад Рази передает как: к этой общине).

⁷⁹ Т.е. признающих 12 имамов.

⁸⁰ Об этом термине см. (Прозоров 2004: 61, примеч. 91).

⁸¹ В оригинале: العامة. Как отмечает С.М. Прозоров, термином *ал-‘амма* обозначался простой люд тех городов и областей, где восторжествовало зная суннитов (Прозоров 2004: 25).

⁸² Термин «рафидиты» образован от арабского *рафид* — «оставляющий, покидающий» (Прозоров 2004: 61, примеч. 91).

⁸³ Т.е. шейхитов.

⁸⁴ Т.е. шейхиты.

⁸⁵ Т.е. пророка и имама.

⁸⁶ Коран 24:12.

⁸⁷ Коран 24:15(16)–16(17).

⁸⁸ Т.е. «кашфи». См. также ниже.

тельство против своих недругов и оппонентов, дабы приложимы были к ним⁸⁹ все стихи в Коране о сопротивлении раскрытию истины.

Вот эти изречения Всевышнего: «Ведь они от своего Господа в тот день будут отделены»⁹⁰, «тем, глаза которых были закрыты от Моего упоминания...»⁹¹, «Был ты в небрежении об этом, и Мы сняли с тебя твой покров, и взор твой сегодня остр»⁹², «Наложил печать Бог на сердца их и на слух, а на взорах их — завеса. Для них — великое наказание»⁹³, «Мы сотворили для геенны много джиннов и людей: у них сердца, которыми они не понимают, глаза, которыми они не видят, уши, которыми не слышат. Они — как скоты, даже более заблудшие. Они — в нерадении»⁹⁴, «И когда ты читаешь Коран, Мы делаем между тобой и теми, которые не веруют в грядущую жизнь, завесу сокровенную. И Мы положили на сердца их покровы, чтобы они не понимали его, а в уши их — глухоту»⁹⁵. Эти стихи относятся к ним. Они — именно [п. 10] те, чьи сердца под покровами, и не понимают они то, что явил Бог, Преславный, в ясных стихах о достоинствах имамов. И они — те, на очах духовного видения [а. 20] которых — завеса. Они — те, кто отгородился пеленой от созерцания божественных знаний / и Господних тайн.

Вообще я не желаю подробно изъяснять эти состояния и расширять этот краткий обзор углублением в детали, ибо не все, что известно, следует говорить. Но уповаю на Бога в том, что Он прояснит положение вещей и [Сам] высветит нюансы сего краткого повествования. «У каждого сообщения — установленное место, и вы узнаете!»⁹⁶. Но целью распространения этого названия, то есть «кашфи» противниками, было нечто такое, что [в итоге] обратил Бог против них самих: «Они замыслили хитрость, и Мы замыслили хитрость, а они и не знали»⁹⁷.

«Шейхиты» в настоящее время — это термин для [обозначения] тех прославленных мужей, как и «рафидиты». «И чтобы внять этому могло ухо внимающее»⁹⁸. А сей именитый Шайх и благородный ученый-богослов, сопричастные которому зовутся «кашфи» или «шайхи»⁹⁹, есть Шайх Ахмад б. Зайн ад-дин б. Ибрахим б. Сакр б. Ибрахим б. Дагир б. Рамадан/Рамазан б. Рашид б. Дихим б. Шамрух Ал Сакр ал-Мутайарфи ал-Ахса'и. Единственный в своем роде среди современников и уникальный в целой вечности, [он — тот], кто черпал знания из их рудника и брал их из их первоисточка, то есть от непорочных имамов, мир всем им вместе. И знания эти приходили к нему в провидческих снах и благочестивых ночных видениях. И нет [а. 21] никакого сомнения в том, что сатана не может представляться в их¹⁰⁰ формах и уподобляться им. И вот [первым] / наш господин и учитель увидел во сне его святость имама Хасана, мир ему, и вложил тот, мир ему, свой благословенный язык в его¹⁰¹ уста

⁸⁹ Т.е. к оппонентам.

⁹⁰ Коран 83:15.

⁹¹ Коран 18:101.

⁹² Коран 50:21(22).

⁹³ Коран 2:6(7).

⁹⁴ Коран 7:178(179).

⁹⁵ Коран 17:47(45)–48(46).

⁹⁶ Коран 6:66.

⁹⁷ Коран 27:51(50).

⁹⁸ Коран 69:12.

⁹⁹ Т.е. «шейхиты», см. выше.

¹⁰⁰ Т.е. имамов.

¹⁰¹ Т.е. Шайха Ахмада.

и напитал его своей слюной. Она была слаще мёда и ароматней мускуса, но в ней ощущалось тепло.

Когда же он проснулся, в нем пришли в движение зажигательные силы¹⁰², побуждавшие его к приятию Бога, к устремленности поклоняться Ему, к отрешенности от того, что не Бог, избеганию всего иного, чем Он, к упованию на Бога, к вере в Бога, к поиску богоугодного пути с жарким пылом и несказанной любовью. И сие настолько захватило его, что подвигло его отказаться от еды и питья, так что не ел он и не пил более, чем было потребно для поддержания жизни в теле, и отвернулся от знакомства и общения с людьми. Его сердце было неизменно устремлено [к Истинному], а языком он неустанно поминал [Его]. Мысленно он был постоянно погружен в раздумья о заоблачных далях и мире душ, созерцая проникновенным оком чуда божественной премудрости и дивные проявления Его могущества.

Уделял он столь пристальное внимание премудростям, благам и таинствам, заложенным в сущностях вещей, что упомянутое отвратило его от питья, еды, покоя, сна и от общения с людьми. Не успокаивался он и не заботился о себе ни ночью, ни днем. Пребывал он непрерывно в таком состоянии два года, пока тело его не достигло истощения. Его организм¹⁰³ так ослаб, что тело уже не было способно нести на себе [бремя] тех дел — подвижничества и нелегких религиозных обязанностей, / таких как [а. 22, п. 11] благотворительность и приумножение добродетелей. И тогда в провидческом сне узрел он Посланника Бога, благодать Божья на нем и на его семействе. И тот подкрепил его своей благородной слюной и напитал ею. И напился он [слюны]. По вкусу и аромату была она как в первом [случае]¹⁰⁴, но при этом холодной. Когда же он пробудился, то жар того пламени преисполнил его, и снизили на него щедроты. И от них воспринял он знания и тайны, а на окоме его сердца запылали рассветные огни.

Знания эти не были всецело [достоянием] сна. Ибо когда он просыпался, то находил подтверждение¹⁰⁵ им в Книге, *сунне*, в изречениях имамов и их наставлениях пастве, а также посредством основательных доводов разума, который служит доказательством в любых обстоятельствах. Соединяя внешнее и внутреннее содержание доводов, их поверхностный смысл и глубинные истины, постигал он всю совокупность знаний и приобщался ко всем принципам при особом внимании к Вечно Живому¹⁰⁶ и под [сенью] благостей непогрешимого имама.

Продолжение следует.

Литература

- Ибрахими — *ал-Хаджж Сайид Казим ар-Рашти*. Далил ал-мутахаййирин. Тарджума: Зайн ал-‘абидин Ибрахими. Чап-и дуввум. Кирман: Чапхана «Са‘адат», [б. г.].
- Гаффаров 1976 — *Гаффаров М.А.* Персидско-русский словарь. В двух томах. Т. I, Т. II. М.: Наука, ГРВЛ, 1976.
- Прозоров 2004 — *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. М.: Вост. лит., 2004.
- Сайид Казим Рашти 1859 — *Сайид Казим Рашти*. Далил ал-мутахаййирин. [Маджму‘а, Табриз] 1276/1859 г. Литография Рк 213 из собрания ИВР РАН (без пагинации).

¹⁰² Букв.: пламена.

¹⁰³ Букв.: туловище.

¹⁰⁴ Т.е. как в случае явления во сне имама Хасана, о чем говорилось выше.

¹⁰⁵ Букв.: довод в их пользу.

¹⁰⁶ У Ибрахими: *پروندگان حى القيوم* «Вечно Живому Создателю» (Ибрахими: 22).

- Тримингэм 1989 — *Тримингэм Дж.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской, под ред. и с предисл. О.Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1989.
- Хаджж Сайид Казим ар-Рашти — *Хаджж Сайид Казим ар-Раити.* Далил ал-мутахаййирин. Ат-таб'ас-сани. Кирман: Матба'а «ас-Са'ада» (без указания даты).
- Nahj-al-Balaghah — Nahj-al-Balagha (Peak of Eloquence). Sayings, Sermons & Letters of Imam Ali Ibn Abi Talib / Transl. by Askari Jafri. Eleventh Revised Edition. Islamic Seminary Publications (no date of publication).

References

- Gaffarov M.A. *Persidsko-russkiy slovar'*. V dvukh tomakh. T. I, T. II [A Persian-Russian Dictionary. In two volumes. Vol. I, Vol. II]. Moscow: Nauka, GRVL, 1976 (in Russian).
- al-Hajj Sayyid Kazim ar-Rashti. *Dalil al-mutaḥayyirīn* [A Guide for the Perplexed]. Tarjuma: Zayn al-'abidin Ibrahimī. Chap-i duvum [Translated by Zayn al-'abidin Ibrahimī. Second Edition]. Kirman: Sa'adat, [s. a.] (in Persian).
- Hajj Sayyid Kazim ar-Rashti. *Dalil al-mutaḥayyirīn* [A Guide for the Perplexed]. At-Tab' as-sani [Second Edition]. Kirman: Sa'adat (in Arabic).
- Nahj-al-Balagha (Peak of Eloquence)*. Sayings, Sermons & Letters of Imam Ali Ibn Abi Talib. Translated by Askari Jafri. Eleventh Revised Edition, Islamic Seminary Publications (no date of publication) (in English).
- Prozorov, Stanislav M. *Islam kak ideologicheskaya sistema* [Islam as an Ideological System]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004 (in Russian).
- Sayyid Kazim Rashti. *Dalil al-mutaḥayyirīn* [A Guide for the Perplexed]. [Majmu'a, Tabriz] 1276/1859. Lithographical volume from the IOM collection, code number: Pk 213 (in Persian).
- Trimingham, J. Spencer. *Sufiiskie ordeny v islame* [The Sufi Orders in Islam]. Transl. from English into Russian by A.A. Staviskaia. Ed. O.F. Akimushkin. Introd. and Glossary by O.F. Akimushkin. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian).

“A Guide for the Perplexed” by Sayyid Kazim Rashti. Translated from Arabic and Persian Part 1

Youli A. IOANNESYAN

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 19.09.2021.

Abstract: The article presents a part of a Russian translation (with an introduction and commentaries) of the valuable treatise: *Dalil al-mutaḥayyirīn* (“A Guide for the Perplexed”) by Sayyid Kazim Rashti, one of the founders of the Shaykhi school. The work is dated 1842. The translation is made from the Arabic original and two Persian translations of the treatise.

Key words: Shi'ah schools, Shaykhism, Sayyid Kazim Rashti.

For citation: Ioannesyan, Youli A. “‘A Guide for the Perplexed’ by Sayyid Kazim Rashti. Translated from Arabic and Persian. Part 1”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 5–19 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO106542.

About the author: Youli A. IOANNESYAN, Cand. Sci. (Philology), Leading Researcher of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (youli19@gmail.com). ORCID: 0000-0003-2936-1128.

Маньчжурско-китайский *цзыди шу* «Как ели краба»

*Перевод с маньчжурского и китайского,
предисловие и комментарии*

Т.А. ПАН

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO106540

Статья поступила в редакцию 05.04.2022.

Аннотация: Возникновение письменных памятников на маньчжурском языке связано с появлением маньчжурской письменности в начале XVII в. К непереуведенным с китайского языка текстам обычно относят художественные произведения, шаманские камлания, народные тексты и сказания. Необычным примером оригинальной маньчжурской литературы являются короткие рассказы, написанные в жанре *цзыди шу* 子弟书, иногда переводимом как «молодежные книги» — куплеты, исполнявшиеся под аккомпанемент трехструнных инструментов в чайных домах Пекина, Шэньяна и других городов. Его особенностью является то, что текст составлен на смешанном маньчжурско-китайском языке: какие-то слова говорились по-маньчжурски, какие-то — по-китайски. Редкий текст *цзыди шу* «Как ели краба» был издан С. Вэди в 1991 г. Его особенностью является то, что он записан на обоих языках и является примером смешанного языка, на котором говорили знаменитые маньчжуры в Пекине. Часть текста записана маньчжурским шрифтом, часть — китайскими иероглифами. При этом рядом с маньчжурскими словами дан китайский перевод. Описание житейской ситуации изобилует подробностями маньчжурского быта, и этот юмористический текст был популярен среди знаменитых маньчжуров. В статье предлагается впервые переведенный на русский язык текст с комментариями.

Ключевые слова: маньчжурско-китайская литература, *цзыди шу*, династия Цин, маньчжурский язык.

Для цитирования: Пан Т.А. Маньчжурско-китайский *цзыди шу* «Как ели краба». Перевод с маньчжурского и китайского, предисловие и комментарии // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 20–36. DOI: 10.55512/WMO106540.

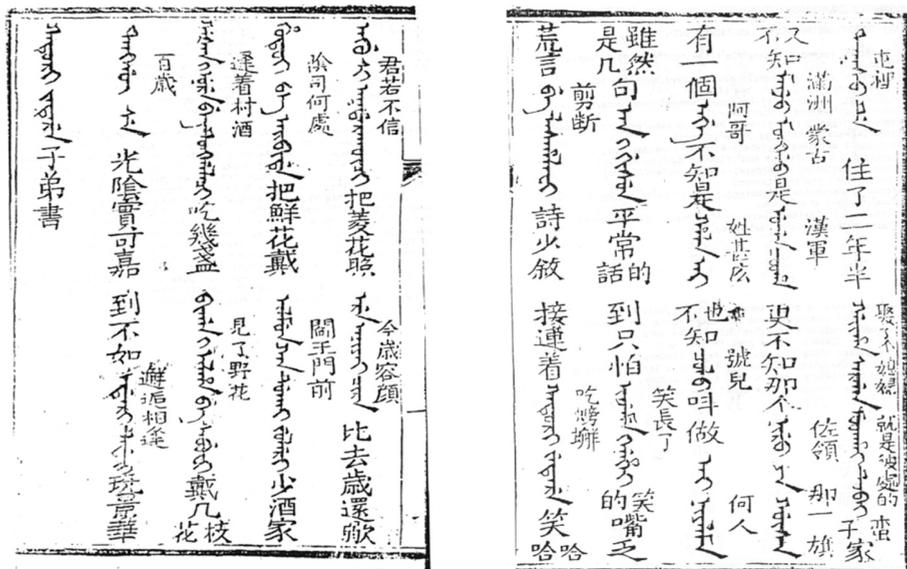
Об авторе: ПАН Татьяна Александровна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, заведующая Отделом Дальнего Востока, заместитель директора по научной работе ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (ptatiana@inbox.ru). ORCID: 0000-0002-2597-2530.

В период правления династии Цин (1644–1912) знаменитые поселения маньчжуров были расположены по всей территории Китая, но их основная часть находилась на северо-востоке страны. Население Пекина было многонациональным и состояло из маньчжуров, китайцев и монголов, что, естественно, вело к взаимному языковому и культурному влиянию. Наглядной иллюстрацией того, как смешивались китайский и маньчжурский языки, являются двуязычные тексты, популярные среди пекинских знаменитых маньчжуров. В первой половине XVIII — конце XIX в. появился необычный жанр развлекательной литературы *цзыди шу* 子弟书, иногда переводимый как «молодежные книги» — куплеты, исполняемые под аккомпанемент трехструнных инструментов в чайных домах Пекина, Шэньяна и других городов. Его особенностью является то, что текст составлен на маньчжурском и китайском языках: какие-то слова говорят по-маньчжурски, какие-то — по-китайски. Китайские ученые предполагают, что этот жанр простонародной литературы возник на основе традиционных песен *дагу* 打鼓 («бить в большой барабан»), которые были распространены исключительно на севере Китая среди знаменитых маньчжуров, поэтому другими названиями этого жанра были *бацзи цзыди шу* 八旗子弟书 («книги восьмизнаменной молодежи»), *цзы ди дуань* 子弟段 («молодежные куплеты»), *цин инь цзыди шу* 清音子弟书 («молодежные книги по-маньчжурски») (Лю 2008: 965). Обычно строка состоит из семи иероглифов, иногда с дополнительными иероглифами, при этом строчки рифмовались через одну.

Считается, что куплеты *цзыди шу* появились в начале правления Цяньлуна (1736–1796) и исчезли в начале XX в. с падением маньчжурской династии. Забвение этого жанра в республиканский период связано с отрицанием всего того, что имело отношение к бывшей правящей династии, тем более что сам жанр возник среди маньчжурской элиты (Wadley 1991: 2). Китайские ученые обратили внимание на эти тексты в 1980-х годах и стали издаваться *цзыди шу* из библиотечных коллекций Пекина и Шанхая как образцы фольклора маньчжурского национального меньшинства (Гуань, Чжу 1984; Чжан 1999). Большинство опубликованных текстов записано по-китайски, маньчжурские слова или транскрибированы китайскими иероглифами или переведены. Однако до нас дошли и редкие двуязычные тексты, когда маньчжурское слово вставляется в китайскую строку по смыслу и оформлено соответствующими грамматическими показателями. Издание такого редкого текста было осуществлено американским ученым Стефаном Вэдли в 1991 г. (Wadley 1991). В своей небольшой книге, которую С. Вэдли подарил мне много лет назад, опубликованы факсимиле двух текстов *цзыди шу* с транскрипцией и переводом на английский язык. Ксилографический оригинал первого текста хранится в библиотеке японского университета Тэнри, ксилограф второго текста — в Академии Синика на Тайване.

В настоящей статье мы предлагаем русский перевод первого текста «*Цзыди шу* „Как ели краба“», опубликованного С. Вэдли (Wadley 1991: 8–59). Часть текста записана маньчжурским шрифтом, часть — китайскими иероглифами. При этом рядом с маньчжурскими словами дан китайский перевод.

Сюжет этого *цзыди шу* довольно простой: маньчжур и его жена впервые видят краба и пытаются его приготовить и съесть. Однако не знают, как это сделать, и им на помощь приходит родственница жены. Ситуация описана с тонким юмором, поэтому сам текст был распространен среди маньчжуров и существует в нескольких вариантах (Wadley 1991: 7). Текст этот иллюстрирует двуязычие знаменитых маньчжуров, проживавших в Пекине. Исследователи маньчжурского быта найдут красочные описания нарядов и убора молодой маньчжурки, отражены реалии повседневной жизни знаменитых маньчжуров.



Первые две страницы маньчжурско-китайского текста «Как ели краба»
(Wadley 1991: 8, 10)

Транскрипция текста

[1a] *Katuri jetere* 子弟書
Tanggú se 光陰實可嘉
 到不如 *ederi tederi* 玩景華
Gaşan-i nure be tunggalaci 吃幾盞
Bigan-i alaha be sabufi 戴几枝花
Hutu-i ba aibide 把鮮花戴
Ilmun han dukai juleri 少酒家
Agu si akdaraküci 把菱花照
Ere anyai cira 比去歲還弱//

[1b] 荒言 *be lashalafi* 詩少叙
 接連着 *katuri jetere* 笑哈哈
 雖然是几句 *an-i gisun* 平常的話
 到只怕 *injeme genehei* 笑的嘴乏

有一個 *age* 不知是 *hala ai*
 也不知 *colo* 叫做 *ai niyalma*
 又不知 *manju monggo* 是 *ujen cooha*
 更不知那个 *niru ya gúsa*
Tokso de 住了二年半
Gaiha sargan uthai tubai 蛮子家

22 [2a] 也不問 *dancan ergi-i gebu hala* 誰家女

Hülhi lampa-i 娶到了家
 這佳人 *gunin sure bime* 嘴又巧
Manju gisun 也不上半年 *bahanaha*
 也是個個 *amtangga-i hehe* 好玩笑
 到後來成了個半滿半漢的 *belci mama*
Gunihakû tere aniya 遭了荒旱
 吃穿二字 *umesi manga*
Arga akû ofi 搬進了城內
Tehengge 不遠遠就在 *amba giyai*

[2b] 那一日 *yobo age baita akû de* 出門去
Udu ginggin(genggin) 螃蟹 *be udafi* 掣到家
Boode dosime 放在盆子內
Belci 一見說哎呀 *ere* 可是 *ai jaka*
Age injeme 說 *ere be* 休問我
Bi inu ferguweme 不認得他
 他夫妻 *jing buhiyeme* 胡搗鬼
 那螃蟹 *patar pitir seme* 往外爬
 這佳人 *esukiyeme* 說往那里跑
 挽了挽袖子 *hahi cahi* 下把抓

[3a] 反被他 *juwe wali* 夾子夾住了手
Belci 說 *eniyegei monio* 把我好夾
 疼的他 *hamirakû* 忙抬玉腕
 那螃蟹 *fiti saifi* 把腿爾搭拉
Age 一見說 *ara waliyaha* 往前就跑
Ekšeme saksime 就把爪子拉
Ele tataci ele cira 疼的更緊
Eitereme lasihici 再也不撒
 用力一摔 *arkan seme* 摔在了他
 疼的他 *ara fara* 吡着牙

[3b] 這佳人 *porpon barban seme* 還未了
 那螃蟹 *kunggur seme* 又圍住了他
 只唬的 *beye šurgeme* 更了顏色
Angga ici 村的拉的胡數拉
 戰兢兢 *derden dardan* 滿屋里轉
 恰好似 *maksire gese* 把手兒扎煞
Jafarakû oci 他又趕着咬
Jafaki seci 又怕他夾
 這佳人 *farfabufi* 沒了主意
Nambuha be tuwame 胡摔亂掣

[4a] *Age* 在 *dalbade* 一見勤了氣
 挽了挽 *waha* 也去掣
Eigen sargan 一齊勤了手
 只廳得 *gari mari* 胡鬧叉

这佳人的鈿子 *be wahame* 打了去
 那 *age huwesi be gaiŋi* 用力扎
 这佳人 *gahari be sufi* 满地下握
 那 *age boro be gaiŋi* 扣了又哈
Eigen 扣来 *sargan* 握
Sargan 按住 *eigen* 挈

[4b] 只鬧的 *age-i uju de* 冒热氣
Gege-i dere de 汗拉拉
 张罗了半晌 *arkan seme* 纔都挈住
 使的它们 *he fa seme* 跳了個乏
 叫了声 *age si jio* 快舀水
 你把 *ere jaka be* 與我煮刹
 酱棚 *ni dasiŋi* 又着瓦盆扣
 撇了快 *wehe* 搁在上面壓
 撇了把 *šušu orho* 架上了火
Muterei teile 着水咯又

[5a] *Kecine bujuŋi* 揭開看
 这佳人 *uju marifi* 用眼撒
Ere nimaha yargiyan-i 真有趣
Niyalma be yala yala 稀罕刹
Weihun de 发青如靛染
Bucuha manggi 通红似硃砂
Muse 嚐嚐是甚么滋味
Ekšeme kas kis 拿筷子夹
 左一 *sabka* 夹也夹不住
 骂了声 *aldungga jaka* 怎么这么滑

[5b] 撂下了 *sabka* 堵了口氣
 杉袖 *be hetefi* 用把抓
Emke gaiŋi 咬了一口
Eniyegei haji 猴儿好杠牙
Damu giranggi canggi 那里有肉
Teng seme mangga 叫我怎么爵他
 这佳人 *jilidame* 没好氣
 把 *age* 骂了一声 *aihuma*
 这样的 *baitakû jaka be* 挈錢買
Hairakan jiha 無故的花

[6a] *Teliyeci* 不熟煮又煮不燻
 把你的 *eniye* 活活急燥刹
 骂的個 *age kiri nakû* 撇着嘴
Emu jilgan tucirakû 似哑吧
Saranju 一見他 *eigen sargan* 番了臉
Ebuhu sabuhu 去請他二姨媽
Syhil sabuŋi injeme 開言問

你來請我 *geli ai baita*
 使女說 *mini ejen boode* 頻吵鬧
 姨娘阿 *hasa gene* 劝劝他

[6b] 这佳人 *miyar seme* 就把三孩子叫
Hudukan-i 挈我的梳頭匣
 三孩子 *je seme jabufi* 往里頭屋里跑
Kata fata 就把簡粧兒挈
Halai hacin 都送過去
Ejen 奶奶的跟前 *sindaha*
Samsulaha 夔龍 *obokū* 盛香水
Šeolehe 鴛鴦 *cirku* 立菱花
Faksi gala 折開了烏雲髮
玳瑁 ijifun be 用手挈

[7a] *Efifi geli jiji* 籠了又籠
 梳通了 *guniyehe* 又把桂花搽
 黑真真 *subehe qiao* 巧挽盘龙髻
 黄登登横别着 *emu juru* 金耳挖
 碧沉沉 *bulukan muke* 净了面
 绵软软白纺丝 *funku* 赶了又擦
 尖生生丁香 *ilenggu* 刮了又漱
 白蘇蘇糯米 *weihe* 只是刷
 姣滴滴芙蓉 *gese dere* 匀脂粉
 红馥馥櫻桃 *ajige angga* 点硃砂

[7b] 窄薇薇 *secen* 描香粉
 薺截截 *sulu* 淡墨押
 细微微 *faitan* 銀簪画
 光亮亮宝墜 *tana* 一邊兒三
 時樣的 *amba ilha* 壓雲鬢
Hacingga 簪子滿頭壓
Buleku gairi 哈了口氣
Emdubei narhūšeme 把雲沫擦
 擦亮了 *buleku* 高舉前後照
 閃秋波 *ilhi aname* 细觀察

[8a] 三孩子見他 *ejen* 梳粧畢
 連忙的 *horho dolo* 把衣裳挈
 這佳人 *elheken-i ilifi* 伸玉腕
 穿了套 *boconggo* 衣服是內造紗
 三孩子 *dambagu tebufi* 遞過去
Dede dada 又來獻茶
 這佳人 *ning ning niang niang* 又把三孩子叫
 你看 *mini miyamihangge antaka*
 那丫頭 *fonjire be donjifi* 抬頭看
 上下 *šame kejine goidafi* 把嘴砸

[8b] 滿面上 *ijaršame* 尊声主母

奶奶的 *arbon dursun* 真可誇
 我只說 *ilhai boco* 人難比
 又誰知奶奶 *cira boco* 強似花
 怪不的老爺 *simbe buyeme gosimbi*
Haji halhûn 把恩愛加
 巫山 *endure hehe* 誰曾見
Si uthai guang han gong 廣寒宮 *ci ebunjihe* 一姣娃
 這佳人 *saišara be donjifi sai hanxiao*
 罵了聲 *suwisiru*¹ *monio* 少嚙牙

[9a] *bi te* 要往你姨娘家去
Boode niyalma akû be dahame 你看家
Laoye amasi jihe manggi 小心侍奉
Oromo 多多預備奶子茶
Afabume wajifi 往外走
 出門就是 *amba giyai*
Beye aššara onggolo 先作怪
Juwe dalbai niyalma 都看着他
 只見他 *arbušsarangge* 如仙子
Miyamihangge giru 恰似過花

[9b] 身穿着天青 *cece kurume* 流雲百福
 內襯着長袖 *camci* 月白紗
Miyamigan fungku 胸前掛
 明顯着 *umesi jilacuka* 小小的針扎
 又只見 *mudangga faitan* 秋波杏眼
Fulgiyan femen jakarame 露着銀牙
Der seme fiyangga dere 如玉鏡
Yar seme saikan funiyehe 似堆鴉
 懶梳粧 *sufan miyamihangge* 多丰采
 滿頭上 *aisin boobai giltari niowari* 起光華

[10a] 他的那五體 *weihuken bime* 腳兒又小
 二龍戲珠的 *sabu* 是海水江涯
Eyer hayar 輕移步
Oksoko fatan sonko 現蓮花
Sur seme hiyan wa 撲人面
Šuwai sere gu-i gala 把彩扇掣
 千般 *haihû icangga* 令人愛
 萬種 *goiman ildamu* 可人誇
 人人 *sabufi* 都稱贊
 個個 *ferguweme* 把嘴砸

[10b] 這佳人一見 *utala niyalma* 齊喝采
Elemanga 故意兒巴俏步拿
 抖了月白 *fungku* 搭在項上

¹ *Suwisiru* = *sui siru* «бедовый, проклятый».

Faksikan-i gala 把褂衿兒拉
Juwe yasa jele mele 胡飄轉
Jurtai chaihuan 釵環 *be dasatame* 把鬢角兒刮
Fuliyara sungeljere 恰似風前柳
 步步兒 *nuhan umesi haihúnga*
 又听的 *kiyalang seme* 輕咳嗽
Fungku be gaiji 把嘴擦

[11a] *Ijaršame* 一轉秋波留情趣
 勾引得 *geren niyalma* 都看着他
Amasi Julesi yabure niyalma 齊止步
Dartai andande 擠滿了太平街
 有幾個 *sejenilifi* 推窗看
 有幾個 *morin tatafi* 鞭懶加
 有幾個 *narhúšame* 貪看悟了正事
 有幾個 *menen-i gese* 愛看站了个乏
 有幾個 *monggo* 說聲 *eboo* 擠了擠眼
Tairi borhan únir 是個活菩薩

[11b] 這有些 *húdai niyalma* 也都看
 不過是 *ishunde tuwame* 吡吡黃牙
Geren niyalma 看罷齊散去
 這佳人 *habtašara sidende* 到了他姐姐家
 他夫妻 *munahún-i tefi* 正嘔氣
 忽听得 *yabure asuki* 向擦拉
Age uju tukiyeŋi 睜睛看
Sargan kimcime 用眼撒
 但只見 *dergici* 走進一婦女
Daban-de 打扮的 *kuri kari* 賽嬌娃

[12a] *Ere we biheni seme* 留神看
Dule adaki boo 他二姨媽
Dosifi saiyún 開言問
 你公母倆 *jamarahangge* 爲什嗎
 這 *belci* 叫了聲 *non haji* 你來得巧
 認一認可是 *ai jaka*
Beye muheliyeken bime 團又扁
Uju akú bime 又無尾巴
 你看這啐吐沫的 *monio* 真古怪
 又不知 *ere waburu gebu* 叫甚嗎

[12b] 他二姨 *mucen-i dolo* 一看是螃蟹
 不由的 *lekdeme tuwame* 笑了個乏
Injeme injeme 把姐姐叫
Si gašan-i niyalma bime 倒不認的他
Gege iletu sini waka bime 你不認
Baibi efu-i baru 胡鬧叉

幸亏 *efu momhon* 由着你嚷
方才是你 *meyen bihe eci* 就活打殺
我勸你 *ereci Julesi* 要儘讓
Ni jai ume 閒的磕打呀

[13a] 說罷 *saranju de hetufi* 盛過去
Ini eigen argan tuwame 把恁发
二姨兒說 *ere jaka-i gebu* 叫螃蟹
另有個 *mangga jetere* 好方法
說着說着 *emke gafi* 去了臍子
蓋子 *be hūwakiyafi* 去了草芽
Juwe gala 一掰遞過去
叫了声 *efu gege* 嚐嚐他
Belci eigen sargan 接在手
將黃兒 *angga de isinafi* 把嘴一砸

[13b] *Gege* 吃的 *ijaršame* 心中樂
Age 吃的 *urgunjeme* 笑哈哈
叫了声 *eigen haji* 再去買
千萬的 *jiha be hairara*
Amtan amtanggai 吃了個淨
Ishunde 笑个不了纔 *facaha*

Перевод

[1a] *Цзыди шу* «Как ели краба»

Прожить сто лет — это достойно похвалы,
Это не то же самое, что кувыряться в цветах.
Если случайно подвернется деревенское вино, то выпей несколько чашек,
А если найдешь полевые цветы, то вставь их в прическу.
В мире духов разве можно носить живые цветы?
Перед воротами Илмунь хана² нет пивных [ларьков].
Господин, если не веришь, посмотри в зеркало:
Твое лицо стало дряхлее по сравнению с прошлым годом.

[1b] Если убрать грубые слова, то этот стих станет коротким,

Слушая «Как ели краба», будешь все время смеяться.
И хотя в нем встречаются просторечные слова,
Боюсь, что будешь смеяться, пока рот не устанет.

«Жил-был один господин, я не знаю его фамилии,
Я также не знаю его звания.
Я не знаю, к каким войскам он принадлежал: маньчжурским, монгольским
или китайским.
Конечно, не знаю, к какой роте и какому знамени он принадлежал.

² Илмунь хан — властитель Подземного мира.

Он жил в деревне два с половиной года
И взял себе в жены женщину из этих мест.

[2a] Он даже не спросил ни ее фамилии, ни ее имени, ни из какого она дома,
Взял, да и привел ее в свой дом.
У этой женщины был рассудительный ум и острый язычок.
Она через полгода научилась говорить по-маньчжурски,
Любила посмеяться и пошутить,
И в конце концов стала полуманьчуркой и полукитайкой.
Неожиданно наступил год засухи и голода,
Было трудно найти еду и одежду.
Пришлось переехать в город
И поселиться недалеко от главной улицы.

[2b] В тот день этот странноватый человек бесцельно вышел на улицу,
Купил краба весом в несколько *цзиней*³,
Принес его домой и положил в таз.
Его бестолковая жена, как только увидела [краба], сказала: «Ай-я, что это
за штука?!»
Господин, смеясь, ответил: «Не спрашивай меня.
Я тоже дивлюсь и не могу понять, что это?»
Пока муж с женой пытались разгадать, что за черт перед ними,
Краб, пятась, выполз наружу.
Жена завизжала: «Куда бежишь?!»
И, засучив рукава, попыталась схватить [краба].

[3a] Случилось наоборот — две [клешни]⁴ впились ей в руку.
Глупая жена закричала: «Эта обезьянья мать меня сильно схватила!»
От нестерпимой боли она подняла свои руки, подобные белой яшме.
Краб крепко держался, дрыгая ногами в воздухе.
Наш господин, увидев это, вскрикнул: «Ах, ты!», быстро подбежал
И торопливо стал раздвигать клешни.
Но чем сильнее [он их] раздвигал, тем сильнее они сжимались, причиняя
[женщине] все большую и большую боль.
Даже тряся руками, [она] не могла сбросить [краба].
Наконец, поднатужившись, [господин] с трудом сбросил [краба] на землю.
[Жене его] было так больно, что [она], ругаясь, кричала «*ара-фара*».

[3b] [Наша] красавица плакала, заливаясь слезами, но это был еще не конец.
Краб, стуча клешнями, кружился вокруг, стараясь схватить ее.
Это так напугало [женщину], что она задрожала всем телом и переменялась в лице.
«*Ладе хусхула*», — вырвалось у нее ругательство.
Борясь друг с другом, они кружились по комнате,

³ *Ginggin* — китайский *цзинь*, равный 0,5 кг.

⁴ В тексте: *wali* — «шутка». Вероятнее всего, в тексте описка и имеется в виду *fali* — счетное слово к неопределенным предметам.

Будто танцую, с распростертыми руками и клешнями.
 Если она его не поймает, то тогда он опять ее схватит,
 А если поймает, он вопьется в нее.
 Красавица растерялась и не знала, что делать.
 [Она] суматошно бегала, стараясь поймать [краба].

[4a] Господин смотрел со злостью со стороны,
 Затем, засучив рукава, тоже решил схватить [краба].
 Муж и жена вместе стали ловить [его].
 Была слышна шумная возня.
 Головные украшения красавицы со звоном свалились на пол.
 Господин схватил нож и стал [пытаться] ударить им [краба],
 Красавица скинула рубашку и пыталась поймать [краба] ею.
 [Наконец] господин схватил соломенную шляпу и с возгласом «А-ха!»
 накрыл ею [краба].
 Муж накрыл, а жена схватила,
 Жена держала, а муж поднял [краба].

[4b] Они так провозились, что у господина вспотела голова,
 А у жены покрылось потом лицо.
 После такой долгой борьбы они с трудом держались [на ногах],
 Еле дышали, но плясали [от радости], пока не выдохлись.
 Она крикнула: «Господин, набери воды!
 Свари мне эту штуку.
 Закрой его крышкой от соевого [бочонка], а сверху еще поставь глиняную миску!
 Возьми еще и камень и прижми сверху!
 Наломай стеблей сорго и разведи огонь,
 Сделай все, чтобы вскипятить воду!»

[5a] Проварив довольно долго⁵, она подняла крышку, чтобы посмотреть.
 Вытянув голову, красавица удивленно вытаращила глаза:
 «Эта рыбеха действительно очень странная.
 Она действительно может убить человека.
 Когда живая, то черная цвета индиго, а когда вареная, то становится цвета
 красной киноvari.
 Давай попробуем, какова она на вкус!»
 Она быстро взяла палочки, чтобы решительно схватить ими [краба].
 Она тыкала правой палочкой, потом тыкала левой палочкой и никак не могла
 схватить [краба].
 Ругаясь, сказала: «Странная штукovina, и какая скользкая!»

[5b] Она положила палочки, задержала дыхание,
 Засучила рукава и схватила [краба] руками.
 Взяв его, она попробовала откусить.
 «Мать родная! Да эта обезьяна такая твердая!
 Здесь только кости, а где же мясо?!

⁵ В тексте: *kesine*, а должно быть *kejine* «довольно долго».

Твердая и крепкая! Скажите, как я буду ее есть?!»
 Красавица рассердилась и совсем вышла из себя,
 Она кричала на господина, называя его черепахой:
 «Истратил деньги на эту бесполезную штуковину!
 Это позор — тратить попусту деньги!

- [6a] Варишь на пару — не готова, варишь в воде — не разваривается.
 Ты довел свою госпожу до смерти!»
 Она так ругалась, что господин не вытерпел и надул губы.
 Он не проронил ни звука, как будто онемел.
 Как только служанка увидела, что [ее хозяйева], муж и жена, переменились в лице,
 Она быстро побежала звать на помощь вторую госпожу⁶.
 Когда Сыхил увидела [ее], то, улыбаясь, спросила:
 «По какому поводу ты пришла звать меня?»
 Служанка сказала: «В доме моего хозяина постоянные скандалы.
 О, тетушка, быстрее идите и успокойте их!»

- [6b] Наша красотка плачущим голосом позвала трех мальчиков:
 «Быстро принесите мою шкатулку с расческами!»
 Три мальчика ответили: «Слушаюсь!» и побежали в комнату.
 Они тотчас же принесли косметическую шкатулку и различные предметы,
 Поставили их перед госпожой:
 Таз с выгравированным драконом был наполнен ароматной водой,
 Подушка с вышитыми уточками-мандаринками положена перед зеркалом.
 Ловкими руками [женщина] распустила облако черных волос
 И взяла в руки черепаховый гребень.

- [7a] Она все расчесывала и расчесывала [волосы],
 Расчесав их хорошенько, смазала их [маслом] коричневого дерева.
 Черные, как смола, волосы она уложила в прическу дракона.
 С обеих сторон воткнула в нее две золотые шпильки.
 Сполоснула лицо изумрудной теплой водой.
 Вытерла его белым, мягким шелковым полотенцем.
 Поскребла и прополоскала свой острый язычок.
 Почистила белоснежные, как полированный рис, зубки.
 Припудрила и нарумянила нежное, как цветок гибискуса, лицо.
 Накрасила киноварью маленький, как красная ароматная вишенка, ротик.

- [7b] Тонкая прядь волос посыпана ароматной пудрой.
 Ровно подрезанные волосы на висках окрашены черным.
 Тонкие брови подведены с помощью серебряной шпильки.
 Ярко сверкают дорогие сережки по три речные жемчужины.
 По последней моде большой цветок воткнут в облако волос.
 Шпильки различных видов украшают ее голову.

⁶ *Er yima* 二姨妈 — букв. «вторая тетушка». Так называли младшую сестру героини по имени Сыхил и воспринимали как вторую госпожу. Иероглиф *yi* 姨 еще имеет значение «свояченица, сестра жены».

Взяв зеркало, она подышала на него,
Осторожно потерла поверхность из слюды,
Подняла повыше отполированное зеркало и осмотрела себя спереди и сзади.
Кокетливыми глазками⁷ внимательно оглядела себя со всех сторон.

[8a] Как только три мальчика увидели, что хозяйка закончила причесываться
и крашиться,
Они быстро вынули из комода одежду.
Красавица медленно встала, вытянула свои руки цвета белой яшмы
И надела яркую шелковую одежду.
Трое мальчиков упаковали табак ей в дорогу.
Затем опять позвала мальчиков *нин-нин нян-нян*:
«Посмотрите, как мои наряды?»
Когда те услышали вопрос, то подняли головы,
Долго осматривали ее со всех сторон, потом зацокали языком от восхищения.

[8b] Радостно заулыбались и с почтением сказали хозяйке:
«Госпожа, ваш облик поистине прекрасен!
Мы можем только сказать, что людей трудно сравнить с цветком.
Вы, матушка, выглядите лучше, чем цветок.
Неудивительно, что наш господин страстно любит вас,
Он все искреннее и сильнее любит и превозносит [вас].
Кто когда-нибудь видел фею с горы Ушань⁸?
Вы — красавица, спустившаяся из зимнего дворца!»
Услышав эти лестные слова, красавица разругалась, заулыбалась,
И громким голосом прикрикнула: «Проклятые обезьяны, прекратите скалить зубы!»

[9a] Я сейчас должна пойти в дом вашей тетушки⁹.
Так как в доме никого нет, вы должны присматривать за домом.
Когда хозяин вернется, старательно прислуживайте [ему].
Приготовьте [ему] молочный чай с большим количеством пенки».
Закончив наставления, она вышла наружу.

Выйдя за ворота, она сразу оказалась на главной улице.
Только она начала двигаться, как сразу же почувствовала дискомфорт.
На нее смотрели люди с обеих сторон улицы.
Взглянув на нее, они видели, что идет фея.
Ее наряды, казалось, превосходят красоту цветов.

[9b] Сверху был накинут темно-лиловый шелковый халат с облаками
ста символов счастья,
Под ним светло-голубая кисейная рубашка с длинными рукавами.
Декоративный платок прикрывал грудь,

⁷ *Qiubo* 秋波 — «осенние волны», в образном значении «глаза женщины».

⁸ Фея горы Ушань — дочь легендарного Красного императора, похороненная у горы Ушань в Юньмэн, провинция Хубэй. Гора Ушань 巫山 — место с беседкой, где князь Чу пережил во сне роман с феей горы Ушань, превращавшейся утром в облако, а вечером в дождь.

⁹ *Yiniang* 姨娘 — «тетка (по материнской линии)».

Он был заколот маленькой прелестной блестящей булавкой.
 Люди видели подведенные брови и миндалевидные кокетливые глаза.
 Алые губы, раскрываясь, показывали серебряные зубки.
 Белоснежно напудренное лицо было подобно полной луне¹⁰,
 Иссиня-черные волосы были как стая ворон.
 Небрежно накинутый головной платок придавал ей элегантность,
 Золотые украшения на голове сверкали как корона.

[10a] Ее нефритовое тело было легким, ее ножки были маленькими.
 Ее туфельки с двумя драконами, играющими с жемчужиной, были подобны
 морской волне и речным берегам¹¹.
 Она легко шла прогулочным шагом,
 И каждый ее шаг оставлял отпечаток цветка лотоса.
 Ее нежный аромат ласкал лица людей.
 Маленькая тонкая нефритовая рука держала разноцветный веер.
 Тысячами способов, нежная и миловидная, она вызывала людскую любовь,
 Десятью тысячами способов, очаровательная и элегантная, она вызывала
 людской восторг.
 Все, кто видел ее, восхищались,
 Каждый восторгался и щелкал языком.

[10b] Как только эта красавица увидела, что столько много народу выражают
 ей одобрение,
 Она специально пошла мелкими шажками.
 Тряхнув своим голубовато-белым платочком, она повязала его на шее.
 Ловкие пальцы теребили подвязки на одежде.
 Ее глаза стреляли во все стороны.
 Особым образом воткнутые в волосы шпильки с кольцами прижимали волосы
 на висках.
 Снисходительно покачивая [станом], словно ива на ветру,
 Она ступала медленно и легко.
 Вот послышалось легкое покашливание —
 Достав платок, она вытерла рот.

[11a] Смясь, [она] взглядом очаровывала,
 Соблазненные, люди глазели на нее.
 Люди, идущие сзади и спереди, останавливались.
 Они мгновенно заполнили улицу Тайпин-цзе¹².

¹⁰ *Yujing* 玉镜 — «яшмовое зеркало», образ полной луны.

¹¹ Традиционный орнамент *haishu jiangbi* 海水江崖 — «морские волны, речные скалы», изображающий три скалы, у подножия которых бьются волны, имеет благопожелательное значение «[исполнение] десяти тысяч желаний, горы счастья, моря долголетия» 寓意福山寿海. Обычно использовался в украшении одежды. Традиционные маньчжурские женские тряпичные туфли шились из трех кусков ткани — два боковых, один спереди на носке. Высокая подошва склеивалась из нескольких слоев белого картона — «морские волны». Судя по описанию, туфли героини повествования на носке имели вышитые изображения трех пиков гор — «речные скалы», а по бокам — вышитые драконы, играющие с жемчужиной.

Некоторые останавливали [свои] повозки и откидывали [шторки] окон,
 Некоторые придерживали [своих] лошадей, неохотно погоняя [их] кнутом,
 Некоторые засматривались тайком, позабыв [свои] дела,
 Некоторые, замерев, глядели с восхищением, пока не уставали.
 Некоторые монголы говорили: «Эбу» и подмигивали,
 «Тэнгри бурхан унэн» — «Это — живая бодхисаттва!»

[11b] Были купцы, которые также оглядывались [на нее],
 Но только переглядывались и скалили свои желтые зубы.
 Все люди смотрели [на нее] и расступались.
 Красавица быстро дошла до дома сестрицы.

Супруги хмуро сидели, буквально давясь от гнева.
 Вдруг они услышали легкий звук шагов *чала*.
 Господин поднял голову и стал вглядываться,
 Жена [тоже] стала внимательно осматриваться.
 [Они] увидели, что в дом входит какая-то женщина,
 Разукрашенная так ярко, словно прелестная девушка.

[12a] Они осторожно выглянули [наружу] со словами: «Кто бы это мог быть?»
 Это была тетушка [Сыхил], живущая в соседнем доме.
 Войдя [в дом], [она] поздоровалась и стала расспрашивать:
 «Господин и госпожа, вы почему ссоритесь?»
 Взбалмошная женщина вскрикнула: «Дорогая сестрица¹³, ты пришла вовремя!
 Ты знаешь, что это за штуковина?
 Тело круглое-круглое и плоское.
 У нее нет ни головы, ни хвоста.
 Посмотри, эта отвратительная обезьяна поистине странная.
 Совершенно не понимаю, как эта дрянь называется».

[12b] Как только вторая тетушка¹⁴ заглянула в горшок, то увидела, что
 [в нем был] краб,
 И стала смеяться до изнеможения.
 Улыбаясь, сказала старшей сестре¹⁵:
 «Вы деревенские люди, поэтому не знаете, что это.
 Старшая сестра¹⁶, ты не виновата, что не знаешь.
 Ты зря шумела на [моего] зятя¹⁷.
 К счастью, у зятя легкий характер, и он позволяет тебе визжать.
 Будь [на его месте] младший брат¹⁸, он бы точно забил тебя до смерти.
 Советую тебе впредь быть сдержанной.
 Не следует попусту зубоскалить».

¹² Тайпин-цзе — улица, расположенная в западной части Пекина.

¹³ *Meizi* 妹子 — «младшая сестра».

¹⁴ *Er yi* 二姨 — «вторая тетушка по материнской линии».

¹⁵ *Jiejie* 姐姐 — «старшая сестра».

¹⁶ *Gege* — «старшая сестра».

¹⁷ *Efu* — муж старшей сестры.

¹⁸ *Me ye* — муж младшей сестры. Так она себя уничижительно называет.

[13а] Сказав это, она велела служанке принести [котел] кипятка.
 Супруги с удивлением смотрели.
 Вторая тетушка сказала: «Эта штука называется „краб“.
 Есть хороший способ, как его есть».
 Говоря это, она взяла его и разломала нижний панцирь.
 Сняв весь панцирь, она убрала «травяные ростки»¹⁹,
 Двумя руками разобрала [мясо]
 И сказала: «Зять и старшая сестра, попробуйте это».
 Бестолковые муж и жена взяли [то, что осталось от краба,] в руки
 И, положив желтое [мясо] в рот, стали осторожно пробовать.

[13б] Старшая сестра съела и обрадовалась,
 Господин съел и радостно засмеялся «Ха-ха!»
 [Жена] сказала: «Дорогой муженек, походи и купи еще,
 Не жалея десяти миллионов монет!»
 Было вкусно и изысканно, они съели все дочиста,
 Вдоволь насмеялись и затем разошлись.

Литература

- Гуань, Чжоу 1984 — *Гуань Дэдун* 关德栋, *Чжоу Чжунмин* 周中明. Цзыди шу цун чао 子弟書叢鈔 (Собрание цзыди шу). Шанхай 上海: Гуцзи чубаньшэ 古籍出版社, 1984.
- Лю 2008 — *Лю Сяомэн* 刘小萌. Циндай Бэйцзин цижэнь шэхуй 清代北京旗人社会 (Знаменное общество в Пекине при династии Цин). Бэйцзин 北京: Чжунго шэхуй кэсюэ чубаньшэ 中国社会科学出版社, 2008.
- Чжан Шоучун 1999 — *Чжан Шоучун* 張壽崇. Маньцзу шочан вэньсюэ цзыди шу чжэньбэнь бай чжун 滿族說唱文學: 子弟書珍本百种 (Маньчжурская песенная литература: сто драгоценных цзыди шу). Бэйцзин 北京: Миньцзу чубаньшэ 民族出版社, 1999.
- Wadley 1991 — *Wadley Stephen A.* The Mixed-Language Verses from the Manchu Dynasty in China. Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1991 (Papers on Inner Asia, no. 16).

References

- Guan Dedong 关德栋, Zhou Zhongming 周中明. *Zidi shucong chao* 子弟書叢鈔 [A Collection of Zidi Shu]. Shanghai 上海: Guji chubanshe 古籍出版社, 1984 (in Chinese).
- Liu Xiaomeng 刘小萌. *Qingdai Beijing qiren shehui* 清代北京旗人社会 [The Bannermen Society of Peking During the Qing Dynasty]. Beijing 北京: Zhongguo shehui kexue chubanshe 中国社会科学出版社, 2008 (in Chinese).
- Wadley, Stephen A. *The Mixed-Language Verses From the Manchu Dynasty in China*. Bloomington: Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1991 (Papers on Inner Asia, no. 16) (in English).
- Zhang Shouchong 張壽崇. *Manzu shuochang wenxue zidi shu zhenben bai zhong* 滿族說唱文學: 子弟書珍本百种 [Manchu Singing Literature: Hundred Precious Zidi Shu]. Beijing 北京: Minzu chubanshe 民族出版社, 1999 (in Chinese).

¹⁹ *Caoyu* 草芽 — букв. «травяные ростки», здесь в значении «несъедобные части краба».

Manchu-Chinese *Zidi Shu* “Eating the Crab”

Translation from Manchu and Chinese, Introduction and Commentaries

Tatiana A. PANG

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 05.04.2022.

Abstract: The origin of the Manchu written texts is connected with the introduction of Manchu script in the early 17th century. Some literary texts, shamanic songs and popular tales are classified under the original literature of the Manchus. During the Qing dynasty existed an unusual genre of short anecdotes *zidi shu* 子弟书 (“youth books”) which was popular among bannermen and was recited in the tea houses of Beijing, Shenyang and other cities. The texts are written in a mixed Manchu-Chinese language where Manchu words are transcribed in Chinese characters. A rare *zidi shu* titled “Eating the Crab” was introduced by Stephen Wadley in 1991 in facsimile and English translation. The Manchu words are given in Manchu script and are accompanied by their Chinese translation. The text describes the everyday life of a bannerman family: the husband and his wife do not know how to cook and eat a crab, their aunt comes to save the situation. The whole description is given in a humorous way, and was definitely popular among the visitors of the tea houses. The text is interesting for linguists as an example of a mixed language. It may attract the attention of ethnologists as it gives detailed descriptions of female costume and everyday life scenes. The article presents a Russian translation of the *zidi shu* with commentaries.

Key words: IOM, RAS, classical Oriental Studies, written heritage, manuscripts, Oriental languages.

For citation: PANG, Tatiana A. “Manchu-Chinese *zidi shu* ‘Eating the Crab’. Translation from Manchu and Chinese, Introduction and Commentary”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 20–36 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO106540.

About the author: Tatiana A. PANG, Cand. Sci. (History), Leading Researcher, Head of the Department of Far Eastern Studies, Deputy-director for Science, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (ptatiana@inbox.ru). ORCID: 0000-0002-2597-2530.

Сновидения в сюжетах «Оставшихся сведений [о] трех государствах»

Ю.В. БОЛТАЧ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO106544

Статья поступила в редакцию 26.12.2021.

Аннотация: Статья содержит классификацию и анализ упоминаний о сновидениях в «Оставшихся сведениях [о] трех государствах» (*Самгук юса*) — произведении корейского буддийского монаха Ирёна (1206–1289), представляющем собой обширную систематизированную подборку материалов по истории Кореи с древнейших времен и до конца XIII в. На основе функций этих упоминаний в тексте, а также степени буддизации соответствующих сюжетов в статье разрабатывается их классификация по двум группам: образные сновидения, в наглядной форме предвещающие неотвратимые будущие события, и сновидения-беседы, в которых сверхъестественные существа стремятся повлиять на поведение героя. Эти две группы, в свою очередь, подразделяются на отдельные подгруппы, особое место среди которых занимают сюжеты о встречах людей с персонажами буддийского пантеона. На основе данных буддийского канона высказывается предположение, что на универсальную схему «вещего сна» в этих сюжетах накладывается буддийское представление о том, что характер подобной встречи (во сне или наяву) отражает степень духовной зрелости героя.

Ключевые слова: ранний корейский буддизм, сновидения, «Оставшиеся сведения [о] трех государствах».

Для цитирования: *Болтач Ю.В.* Сновидения в сюжетах «Оставшихся сведений [о] трех государствах» // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 37–50. DOI: 10.55512/WMO106544.

Об авторе: БОЛТАЧ Юлия Владимировна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Дальнего Востока ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (julia.boltach@gmail.com). ORCID: 0000-0001-9325-7101.

© Болтач Ю.В., 2022

«Оставшиеся сведения [о] трех государствах» (*Самгук юса*, далее — СЮ) — произведение корейского буддийского монаха Ирёна (1206–1289), которое представляет собой обширную систематизированную подборку материалов по истории Кореи с древнейших времен и до конца XIII в. Основной массив зафиксированных в СЮ сведений относится к эпохе существования трех корейских государств: Когурё (37 г. до н.э. — 668 г. н.э.), Пэкче (18 г. до н.э. — 660 г. н.э.) и Силла (57 г. до н.э. —

935 г. н.э.), — а также государства Карак (42–532/562). Основной текст СЮ включает в себя 139 параграфов, в 28 из которых нами было выявлено по одному или несколько эпизодов¹, составным элементом которых является сновидение героя: § 14, 22, 35, 36, 37, 40, 46, 52, 60/1–3, 64, 73, 77, 79/1–2, 83, 84, 86/1–3, 88, 93, 103/1–5, 104/1–2, 105, 114, 115/1–2, 116/1–2, 128, 129, 135, 136/1–2.

Общим признаком упоминаний о снах в СЮ является то, что они трактуются в этом памятнике сугубо в религиозном ключе (как знамения или свидетельства контакта с высшими силами), и поэтому эти повествования могут быть использованы для изучения духовной культуры древней Кореи, в частности религиозных верований корейцев.

Функция снов в повествовании может быть двоякой: они или позволяют герою прозреть какие-либо абсолютно неотвратимые и неподвластные ему события, или, напротив, изменяют ход его судьбы через воздействие на его поведение. Источник получаемой героем информации может быть как обезличенным (герою просто снятся определенные события или символические образы), так и персонализированным (герой получает информацию от конкретного собеседника). Кроме того, эти повествования отличаются степенью своей буддизации. Исходя из этих критериев, можно выстроить следующую классификацию интересующих нас сюжетов СЮ.

1. Предания о сновидениях, которые самопроизвольно являют герою сокрытые от глаз события, обычно относящиеся к будущему. Эти события могут быть представлены во сне прямо или в символической форме. Информация в таких снах приходит к сновидцу естественным образом, сама собой, а не сообщается ему намеренно кем-либо. Соответственно, в данных сюжетах СЮ отсутствует элемент целеполагания, т.е. эти сны не направлены на то, чтобы повлиять на дальнейшее поведение героя, а просто представляют ему ожидающую его судьбу, противостоять которой не в его власти — он может ей только содействовать, и то в малой степени. Поскольку такие сновидения имеют образный (а не словесный) характер, они нуждаются в вербализации, производимой самим сновидцем или профессиональным гадателем.

Эту группу сюжетов можно разбить на две подгруппы.

1.1. Сновидения, прямо показывающие предвещаемые ими события.

§ 35. Когурёский государь ночью увидел во сне, что казненный им предсказатель Чхунам, поклявшийся стать после смерти полководцем и уничтожить Когурё, вошел в лоно жены силлаского князя Сохён-кона. Приближенные государя решили, что Чхунам исполнит свою клятву (Ирён 2018: 274–275). Добавим, что родившимся у Сохён-кона ребенком был будущий полководец Ким Юсин, в 668 г. действительно сокрушивший Когурё.

§ 40. Князю Сульчжон-кону и его домочадцам приснилось, что в дом пришел друг князя, живший на перевале Чукчи-рён. Впоследствии князь узнал, что этот человек как раз тогда умер, и решил, что тому предстоит родиться в его семье. Супруга князя действительно забеременела и родила мальчика, которого назвали Чукчи (Ирён 2018: 320–321).

¹ Словом «эпизод» мы условно называем как сюжетные повествования о сновидениях, так и упоминания о снах, используемые в качестве художественного приема в «оценках» Ирёна. Если параграф содержит несколько таких эпизодов, мы условно обозначаем их порядковыми номерами, указываемыми через косую черту после номера параграфа.

§ 73. Пэкческому мастеру Абичжи, строившему пагоду силлаского монастыря Хваннён-са, представилась во сне грядущая гибель Пэкче, и он отказался от дальнейшей работы, но затем, утраченный чудесами, все же завершил постройку (Ирён 2018: 507). Поясним, что строительство этой пагоды, предпринятое для защиты Силла от девяти соседних государств (в том числе Пэкче), началось в 643 г., и уже спустя семнадцать лет, в 660 г., Пэкче было уничтожено в результате вторжения союзной китайско-силлаской армии.

Сюжеты этой подгруппы отражают универсальную веру в сны как источник прямой или косвенной информации о сокрытых от глаз событиях, и поэтому эти повествования едва ли могут быть полезными для изучения особенностей дальневосточных религиозных верований. Эти упоминания, однако, помогают понять расстановку смысловых акцентов в повествовании, поскольку подобные сообщения используются для подчеркивания значимости связанных с ними исторических фактов через дополнительное указание на их предопределенность свыше.

1.2. Символические сновидения, требующие дополнительного толкования.

§ 36. Сестра полководца Ким Юсина увидела во сне, как она поднялась на гору и, помочившись, затопила всю столицу. Наутро ее младшая сестра попросила продать ей этот сон. Спустя некоторое время купившая сон девушка вышла замуж за будущего государя Тхэчжона, и рождение ею шестерых сыновей было истолковано как осуществление знамения из сна (Ирён 2018: 276–278).

§ 46. Будущему государю Вонсону приснилось, что он снял головную повязку, надел некрашеную шляпу, схватил двенадцатиструнную цитру и бросился в колодец монастыря Чхонгван-са. Первый гадатель истолковал этот сон в смысле утраты должности, заковывания в колодку и заключения в тюрьме. Второй гадатель сказал, что Вонсон, возвысившись над всеми людьми, будет увенчан тиарой и подвесками, что двенадцать поколений его потомков будут пребывать на престоле и что он вступит в дворцовые покои. Прав оказался второй гадатель (Ирён 2018: 334–336).

§ 60/2. Супруга основателя государства Карак увидела сон о поимке черного и белого медведей, после чего произвела на свет наследника (Ирён 2018: 423–424).

§ 103/1. Будущей матери наставника Чачжана пригрезилось, что ей за пазуху упала звезда, и тогда эта женщина понесла ребенка (Ирён 2018: 659).

§ 104/1. Будущая мать наставника Вонхё увидела во сне, что падающая звезда влетела ей за пазуху, и забеременела (Ирён 2018: 671).

§ 105. Китайскому наставнику Чжияню накануне встречи с его корейским учеником Ыйсаном приснилось, что в Корее выросло большое дерево, чьи ветви и листья достигли Китая. На этом дереве было гнездо феникса, где находилась сияющая жемчужина-мани. Наутро Чжиянь с почетом принял явившегося к нему Ыйсана (Ирён 2018: 677).

§ 114. Будущая мать наставника Мённана увидела во сне, что проглотила синюю жемчужину, после чего понесла ребенка (Ирён 2018: 733).

Эта подгруппа сюжетов может рассматриваться как источник сведений о системе образных ассоциаций, характерных для китайской и корейской культур. Так, сон о медведях с древних времен считался в Китае предзнаменованием рождения сына — это поверье упоминается уже в «Каноне стихов» (*Ши цзин*):

Серый и черный приснился медведь² —
То сыновей предвещающий знак (Шицзин 1987: 156).

Мотив сна о проглатывании некоей вещи (знаменующем рождение необыкновенного ребенка) также встречается в древнекитайской литературе — в качестве примера можно указать на зафиксированную в «Исторических записках» (*Ши цзи*) легенду о том, как мать иньского императора Се увидела во сне, что проглотила яйцо ласточки, после чего забеременела (Сыма Цянь 1972: 166). В сюжетах СЮ, однако, этот мотив буддизирован — в роли проглатываемого предмета выступает жемчужина-*мани*, т.е. чудесная драгоценность, имеющая силу исполнять желания.

Получаемая при анализе символических сновидений информация, однако, не всегда является достаточно определенной, потому что их интерпретация даже самими носителями дальневосточной традиции могла быть неоднозначной (ср. противоположные толкования одного и того же сна в § 46).

2. Повествования о сновидениях, в которых герой получает предписания от сверхъестественных существ. Волеизъявление этих существ может быть облечено как в вербальную, так и в невербальную форму. Независимо от способа сообщения, получаемая сновидцем информация имеет более или менее выраженный императивный характер, т.е. побуждает героя совершить в будущем какое-либо действие или же продолжать уже начатую им деятельность (сюда же мы относим благодарность за уже совершенные героем поступки, поскольку она может быть расценена как одна из форм поощрения его поведения).

Повествования этой группы можно разбить на две подгруппы.

2.1. Сюжеты, в которых собеседниками героя выступают непросветленные существа — небожители, духи, призраки умерших.

Эти повествования, в свою очередь, можно подразделить на две категории.

2.1.1. Небуддизированные предания, в которых посещение сновидца духом или небожителем предпринимается с целью решения сугубо мирских задач.

§ 14. Аранбуль, сподвижник государя Северного Пуё, увидел во сне небожителя Тяньди, который сообщил, что он собирается поручить своим потомкам основать государство в этих землях и поэтому государю Пуё следует удалиться на побережье (в комментарии Ирёна эти слова Тяньди толкуются как пророчество о скором возвышении государя Тонмёна, основателя Когурё). Государь Пуё перенес столицу в указанное место (Ирён 2018: 219). Можно предположить, что это повеление Тяньди служит мифологическим отражением реального исторического факта — возвышения Когурё и подчинения им других древнекорейских протогосударств, в том числе Пуё.

§ 22. Спустя много лет после своей смерти государь Тхархэ ночью явился во сне своему прямому потомку, главе рода Сок, приняв образ величественного старца. Он назвал свое имя и повелел достать свои кости из могилы, вылепить статую и поместить ее на горе Тхохам-сан. Государь Мунму-ван (661–681) исполнил волю Тхархэ и учредил на горе Тхохам-сан официальные жертвоприношения в его память (Ирён 2018: 241). Поясним, что к указанному времени власть в государстве Силла, изначально принадлежавшая трем родам — Пак, Сок и Ким, была давно монополизирована родом Ким. Возобновление культа Тхархэ, основателя рода Сок, возможно, бы-

² «Серый и черный медведь» — в оригинале те же иероглифы, что в СЮ: *сюн* 熊 — «гималайский медведь» и *ти* 罴 — «бурый медведь».

ло направлено на дополнительную легитимацию власти правителя, тем более что это событие произошло в весьма турбулентную для Кореи эпоху, когда многовековое соперничество Когурё, Пэкче и Силла завершилось объединением трех государств под властью силласких правителей.

§ 52. Задержанный бурей у морского острова посланец по совету гадателя принес жертвы местному духу, и тот, представ перед ним ночью во сне в облике старца, повелел оставить на берегу искусного стрелка. Воин, покинутый на острове, по просьбе духа застрелил его заклятого врага — старого лиса, за что дух отдал ему в жены свою дочь и помог вернуться на родину (Ирён 2018: 354–356). Здесь эпизод со сновидением составляет часть местной легенды, предположительно имеющей глубокие мифологические корни³.

§ 60/1. Государю индийской страны Айодхья и его жене явился во сне небожитель Шанди, который приказал им отправить их дочь на корабле в государство Карак, чтобы она стала супругой государя Суро-вана (Ирён 2018: 420). Это предание дополнительно возвышает фигуру Суро-вана в глазах читателя, подчеркивая, что он не только женился на индийской принцессе, но и сделал это по воле царя небожителей.

2.1.2. Буддизированные сюжеты, в которых темой разговора между сверхъестественным посетителем и человеком служит обретение благих заслуг.

§ 37. Государю Тхэчжону явились во сне духи двух погибших в бою полководцев, которые попросили его добавить им сил, чтобы они могли по-прежнему защищать страну. Тхэчжон повелел ради них толковать канонические тексты, а также основал монастырь Чанъи-са (Ирён 2018: 298–299). Эта ситуация имела место в критически важный для Силла момент — во время войны против Пэкче.

§ 115/1. Задумавшей ремонт храма буддийской монахине Чихе привиделась во сне даосская бессмертная, изъявившая желание пожертвовать золото на позолоту алтарных статуй, создание живописных изображений пятидесяти трех Будд⁴ и других персонажей буддийского и местного пантеона, а также на регулярное проведение религиозных собраний. Проснувшись, Чихе нашла указанное количество золота под престолом статуи этой бессмертной и исполнила ее просьбу (Ирён 2018: 736–737).

§ 115/2. Дракон из пруда Кульбуль-чи, обратившись во сне к некоему неназванному властителю эпохи Корё, попросил его открыть на горе Ёнчху-сан посвященное Будде Бхайшаджьягуру место обретения Пути и успокоить морские дороги (это упоминание содержится во внутритекстовом комментарии Ирёна, где проводится параллель между этим преданием и повествованием о сне Чихе) (Ирён 2018: 737).

§ 116/2. Наставнику Хвэгёну, восстанавливавшему монастырь Побван-са, приснился некий древний старец, который оставил ему одну туфлю из конопли и одну туфлю из пуэрарии (Ирён 2018: 744). Символический смысл этого действия не комментируется никак, но, поскольку рядом с этим повествованием помещено сообщение о том, что некий местный дух пожертвовал дерево на нужды строительства, мы можем предположить, что интересующий нас эпизод должен иметь сходное содержание, т.е. указывать на одобрение этим старцем деятельности Хвэгёна («древний старец» — обычное обличье, которое в легендах СЮ принимают являющиеся людям местные духи).

³ Этот сюжет был детально проанализирован М.И. Никитиной, предположившей, что за ним стоит реконструированный ею древнекорейский миф о Стелке-Солнце и двух хозяевах стихий (Никитина 1982: 181–231).

⁴ Пятьдесят три Будды — Будды прошлого, имена которых перечисляются в § 4 «Проповедованной Буддой сутры Амитаюса» (Проповедованная Буддой сутра Амитаюса 2021: 55–58).

§ 135. После смерти матери наставник Чинчжон погрузился в семидневное созерцание, а потом попросил своего учителя дать наставления для большого собрания учеников. После этого мать Чинчжона явилась ему во сне и сообщила, что родилась среди небожителей (Ирён 2018: 801).

§ 136/1. Знатный юноша Тэсон увидел во сне убитого им медведя, пригрозившего пожрать его. Тэсон взмолился о пощаде, и медведь потребовал построить ради него монастырь. Проснувшись, Тэсон отказался от охоты, а на месте убийства медведя воздвиг буддийский храм (Ирён 2018: 803–804).

§ 136/2. Завершающая параграф стихотворная «оценка» Ирёна, которая содержит такие строки:

[В] софоры дворе [сын прозрел в] одном сне,
[что] было, [что] будет, [что] есть (Ирён 2018: 806).

Включение отсылки к рассмотренному выше эпизоду в эту «оценку» дополнительно указывает на важность сна Тэсона как поворотного момента в сюжете соответствующего предания.

Сюжеты этой подгруппы также являются достаточно универсальными, отражая распространенную веру в возможность встречи со сверхъестественными существами во сне. Дальневосточная специфика этих повествований выражается разве что в их буддийской окрашенности, поскольку чудесные визитеры обсуждают со своими земными собеседниками по преимуществу вопросы, имеющие отношение к накоплению благих заслуг.

2.2. Сюжеты, в которых герой встречается с просветленным существом — Буддой, бодхисаттвой или буддийским святым.

2.2.1. Простое явление Будды или бодхисаттвы (без прямых устных наставлений или предписаний), автоматически побуждающее сновидца к добру или свидетельствующее о его (или чьей-либо еще) добродетельности.

§ 64. Ханьский император Мин-ди был растроган вещим сном, благодаря чему «[волны] Закона Будды хлынули [на] восток» (Ирён 2018: 461). Это отсылка к зафиксированной в «Жизнеописаниях достойных монахов» (*Гао сэн чжуань*) легенде о сне Мин-ди, побудившем этого императора отправить на запад посланцев ради обретения дотеле неведомого в Китае Закона Будды (Хуэй-цзяо 1991: 100–101).

§ 84. Когда подвижники Пудык и Пакпак решили стать отшельниками, они одновременно ночью увидели во сне, что с запада к ним протянулось сияние от пушинок на челе Будды, а явившаяся из этого сияния рука Будды погладила их по макушке. После этого они ушли от мира. Впоследствии им наяву явился бодхисаттва Авалоки-тешвара в образе юной девушки — Пакпак ее прогнал, а Пудык из сострадания дал приют. В результате сначала Пудык, а затем (с его помощью) и Пакпак стали Буддами (Ирён 2018: 558–563).

§ 116/1. Рабыня Унмён однажды пришла на гору Хага-сан, где удостоилась чудесного отклика во сне и затем почувствовала стремление к Пути. Впоследствии, усердно памятуя о Будде Амитабхе, она возродилась в его Чистой земле (Ирён 2018: 742–743). Содержание этого «чудесного отклика», однако, в тексте СЮ не расшифровывается.

2.2.2. Явление Будды или бодхисаттвы со словесно высказанной просьбой, повелением или обещанием.

§ 77. Наставнику Сэнъи пригрезился некий монах, который повел его на гору Нам-сан и по пути велел связывать траву. Приведя Сэнъи в ущелье, монах сказал, что он закопан в этом месте, и попросил Сэнъи откопать его и поместить на перевале. Проснувшись, Сэнъи пошел на гору, следуя своим меткам (чудесным образом переместившимся из сна в реальность), на указанном месте выкопал каменную статую бодхисаттвы Майтреи и построил для нее храм на перевале (Ирён 2018: 519–520). Добавим, что речь идет о весьма почитаемом буддийском изображении, упоминаемом и в других преданиях Сю (§ 44).

§ 79/2. Наставнику Сонтхэ, собравшемуся было оставить свой храм из-за отсутствия средств к существованию, явился в мимолетном сне бодхисаттва Авалокитешвара, который попросил его повременить с уходом. Вскоре в монастырь пришли миряне-милостынедатели с дарами, собранными по просьбе монаха-проповедника из этого монастыря. Монахи удивились, поскольку они никого не посылали на проповедь, и тогда миряне опознали приходившего к ним монаха в чудотворной статуе Авалокитешвары (Ирён 2018: 525–527).

§ 83. Желавший наяву узреть бодхисаттву Майтрею наставник Чинчжа увидел во сне некоего монаха, который порекомендовал ему отправиться в монастырь Сувонса. У ворот этого монастыря Чинчжа встретил прекрасного юношу, назвавшегося уроженцем столицы. По совету монахов Чинчжа пошел в расположенные поблизости горы, но местный дух, представ перед ним в образе старца, объяснил, что в действительности тот уже увидел Майтрею в облике юноши у ворот. Чинчжа вернулся в столицу и начал поиски этого юноши, увенчавшиеся успехом. Юноше была дарована высокая должность, и Чинчжа несколько лет служил ему, пока тот не исчез неведомо куда (Ирён 2018: 552–555).

§ 86/1. Наставник Помиль встретил в китайском монастыре Кайго-сы монаха-шраманеру с покалеченным левым ухом. Этот монах, назвавшийся земляком Помилия, попросил его впоследствии навестить его, но по возвращении на родину тот не выполнил его просьбу. Однажды Помиль увидел во сне, что этот монах ночью пришел к нему под окно с напоминанием об их уговоре. Проснувшись, наставник отправился в указанное место и нашел там под мостом в воде каменную статую бодхисаттвы Чончхви⁵, у которой было покалечено левое ухо. Помиль построил храм и поместил в нем эту статую (Ирён 2018: 570–572).

§ 88. Наставник Чачжан, желавший встретиться с бодхисаттвой Манджушри, после семидневного моления перед изображением этого бодхисаттвы в китайских горах Утай-шань увидел во сне, что великий совершенномудрый (Манджушри?) вручил ему санскритскую строфу-гатха. По пробуждении Чачжан встретил некоего монаха, который истолковал ему эту строфу, а также передал ему оплечье-кашья, чашу-патра и осколок головной кости Будды. Разъяснив Чачжану, что тот может увидеть десять тысяч проявлений бодхисаттвы Манджушри в расположенных в Силла горах Одэ-сан⁶, монах исчез (Ирён 2018: 589–591).

§ 103/3. Другая версия этого же предания: Чачжан вознес в китайских горах Цинлян-шань⁷ мольбы перед статуей бодхисаттвы Манджушри, после чего увидел во сне,

⁵ Бодхисаттва Чончхви — персонаж «Великой сутры широкого распространения [о] величии цветка Будды» (*Да фан гуан Фо хуа янь цзин*), где он выступает в роли одного из наставников юноши Судханы (*Да фан гуан Фо хуа янь цзин* 1925: 367b9–368a1).

⁶ Название гор Одэ-сан пишется теми же иероглифами, что и название гор Утай-шань (五臺山).

⁷ Цинлян-шань — другое название гор Утай-шань.

что статуя, погладив его по макушке, вручила ему санскритскую строфу-*гатха*. Пробудившись, Чачжан встретился с неким необычным монахом, разъяснившим ему смысл этой строфы, а также вручившим ему оплечье-*кашья*, реликвии-*шарира* и другие предметы. После этого монах исчез, и Чачжан понял, что удостоился от совершенномудрого (Манджушри?) предсказания о грядущем обретении Пути (Ирён 2018: 660).

§ 103/4. В старости Чачжан отправился в монастырь Суда-*са*, где ему явился во сне некий монах, во всем подобный его чудесному собеседнику с гор Утай-*шань*. Монах назначил Чачжану встречу наяву, и наутро Чачжан встретил в указанном месте бодхисаттву Манджушри. В ответ на просьбу Чачжана о наставлениях тот обещал увидеться с ним еще раз в горах Тхэбэк-*сан*. Чачжан поселился в этих горах, и там к его келье однажды пришел одетый в рваную монашескую одежду старый мирянин, который нес в корзине дохлую собачонку. Сначала прислужник Чачжана, а потом и сам Чачжан приняли его за безумца. Тогда мирянин вытряхнул собачонку из корзины, и она превратилась в львиный престол. Преобразившись, мирянин воссел на него и удалился прочь. Чачжан побежал следом, не смог догнать бодхисаттву и умер (Ирён 2018: 667–668).

§ 103/5. Подытоживающая содержание параграфа стихотворная «оценка» Ирёна, где есть такие строки:

Когда-то [в] Цинлянь [он] направил [свой путь].
Сон кончен. Вернулся [назад].
Разделов семи [и] соборов [всех] трех
[значение] раскрылось тотчас (Ирён 2018: 669).

Эта «оценка» подчеркивает значимость чудесного сна Чачжана в горах Утай-*шань* (Цинлянь-*шань*) как ключевого этапа духовного пути этого подвижника — момента, когда была утверждена его духовная связь с бодхисаттвой Манджушри.

Сюжеты этой подгруппы на первый взгляд кажутся внешне сходными с уже знакомыми нам повествованиями, в которых сон, предшествуя реальным событиям, предвещает дальнейшую судьбу героя (подгруппы 1.1 и 1.2) или влияет на его поведение (подгруппа 2.1). При более внимательном рассмотрении этих сюжетов, однако, обращают на себя внимание некоторые их особенности, плохо укладывающиеся в стандартную схему предания о «вещем сне»:

1) в некоторых преданиях встречи героя с персонажем буддийского пантеона во сне и затем наяву фактически дублируют друг друга: герой оба раза общается с одним и тем же собеседником. Ярким примером таких эпизодов служат повествования о явлениях бодхисаттвы Манджушри наставнику Чачжану (§ 88, 103/3, 103/4). Что мешало чудесному собеседнику ограничиться одной-единственной встречей (или во сне, или наяву)?

2) в тех случаях, когда персонажи буддийского пантеона имели намерение побудить людей совершить какое-то конкретное действие, зачем им надо было являться своим собеседникам лично, если это можно было бы сообщить в обычном сновидении, замаскировав его под «вещий» сон? Забегая вперед, отметим, что в СЮ одно построенное по такой схеме предание действительно есть — это история о том, как бодхисаттва Авалокитешвара вразумил молодого монаха Чосина (§ 86/2);

3) В повествовании о наставнике Помиле (§ 86/1) использована схема вида «явь → сон → явь». Зачем здесь добавлена начальная встреча наяву?

Ответ на эти вопросы, возможно, следует искать в традиционных общебуддийских представлениях о встречах с просветленными существами. Вера в возможность подобных встреч обосновывается авторитетом многих сутр, среди которых мы для простоты сошлемся всего на одну, а именно на «Проповедованную Буддой сутру Амитаюса» (*Фо шо Улянишоу цзин*), косвенным образом упоминаемую в § 115. Согласно этой сутре, способ общения с Буддами и бодхисаттвами (во сне или наяву) четко соотносится со степенью духовной зрелости человека: подвижники высокого уровня могут видеть просветленных существ наяву, в то время как обычные верующие — лишь во сне (Проповедованная Буддой сутра Амитаюса 2021: 134–138).

Можно предположить, что в сюжетах интересующей нас подгруппы на универсальную базовую схему «вешего» сна накладывается буддийское представление о том, что встреча с персонажами буддийского пантеона во сне соответствует более низкому уровню духовного развития героя, а встреча наяву — более высокому. Таковы повествования об императоре Мин-ди и «золотом человеке» (§ 64), наставнике Сэнги и статуе бодхисаттвы Майтреи (§ 77), наставнике Сонтхэ и статуе бодхисаттвы Авалокитешвары (§ 79/2), монахе Чинчжа и бодхисаттве Майтрее (§ 83), наставнике Чачжане и бодхисаттве Манджушри (§ 88, 103/2, 103/4), в которых сновидение, предваряя основную встречу героя с просветленными существами, подготавливает⁸ его (и читателя) к последующему кульминационному пункту повествования — явлению Будды или бодхисаттвы. Подобный порядок событий наглядно показывает продвижение героя по этапам духовного развития и способствует нарастанию пафоса повествования. Интересно, что в некоторых эпизодах это нарастание продолжается и далее — после встречи с Буддой или бодхисаттвой герой сам становится просветленным существом. В число таких преданий входят сообщения о подвижниках Пудыке и Пакпаке (§ 84), а также, вероятно, о рабыне Унмён (§ 116/1), хотя в оригинале последнее изложено предельно кратко и с трудом поддается расшифровке.

Особого внимания заслуживает развитие сюжета в предании о встрече монаха Помили с бодхисаттвой Чончхви, где первый контакт героя с бодхисаттвой происходит сразу же наяву, но небрежное отношение Помили к просьбе бодхисаттвы приводит к снижению способности этого монаха общаться с просветленными существами (и, соответственно, повторная встреча происходит уже во сне), после чего раскаявшийся Помиль снова достигает такого уровня, на котором возможно общение с этим бодхисаттвой (в образе его чудесной статуи) наяву (§ 86/1).

3. Повествования, не полностью соответствующие критериям перечисленных выше категорий.

3.1. Упоминания сновидений в сюжетных повествованиях и сопровождающих их стихотворных «оценках».

⁸ Заметим, впрочем, что эта подготовка помогала герою далеко не всегда — так, монах Чинчжа сначала не опознал бодхисаттву Майтрею в образе земного юноши, но затем благодаря своей скромности и искренности заслужил повторную встречу с этим бодхисаттвой (§ 83). Равным образом, наставник Чачжан в первый раз смог узнать бодхисаттву Манджушри, а во второй раз (хотя получил соответствующие инструкции даже не во сне, а наяву) из-за своего высокомерия не сумел этого сделать (§ 103/4).

§ 60/3. Чиновник эпохи Корё, который попытался изъять в пользу государства часть земель, приписанных к заупокойному храму государя Суро-вана, увидел вечером во сне, что демоны подвергли его казни. Пробудившись, этот чиновник умер (Ирён 2018: 433–434). Это предание, в котором герой общается с потусторонними существами, имеет некоторое внешнее сходство с сюжетами подгруппы 2.1 (хотя цели повлиять на дальнейшее поведение сновидца эти существа явно не имеют), и при этом оно наглядным образом предвещает скорую смерть героя, что сближает его с сюжетами подгруппы 1.1. С функциональной точки зрения это предание, находящееся в § 60 в ряду сообщений о чудесах, совершившихся у гробницы Суро-вана, представляет собой недвусмысленное предостережение прочим желающим посягнуть на имущественные права потомков правящего рода Карак.

§ 79/1. Китайский император хотел незаслуженно казнить одного художника, но согласился помиловать его, если тот нарисует образ, явившийся императору накануне во сне. Художник нарисовал одиннадцатиликого Авалокитешвару, и оказалось, что именно он и пригрезился императору. После этого художник получил помилование (Ирён 2018: 522–524). Это предание сходно с повествованиями о встречах с просветленными существами (подгруппа 2.2), но не вполне: хотя в нем и упоминается о явлении Авалокитешвары императору во сне, в тексте нет указаний, что бодхисаттва при этом преподавал какие-либо наставления — например, попросил освободить невинно пострадавшего художника. Поведение же этого последнего, воззвавшего наиболее естественным для него способом (с помощью красок и кисти) именно к Авалокитешваре, было вполне предсказуемым, ибо этот бодхисаттва почитается, в частности, как спаситель от уз и тюрьмы, на что прямо указывает базовый канонический текст, связанный на Дальнем Востоке с культом Авалокитешвары — XXV глава «Сутры цветка лотоса чудесного Закона» (*Мяо фа лян хуа цзин*) (Сутра о Бесчисленных Значениях 1998: 286–287).

§ 86/2. Молодой монах Чосин молил бодхисаттву Авалокитешвару помочь ему жениться на любимой девушке⁹. Забывшись дремой в храме перед статуей этого бодхисаттвы, Чосин увидел во сне, что ждет его в случае осуществления этого желания — вплоть до охлаждения чувств в старости и развода с женой. Проснувшись, он отправился на то место, где во сне похоронил своего сына, и нашел в земле каменное изваяние бодхисаттвы Майтреи. После этого Чосин оставил земные помышления и полностью посвятил себя духовной практике (Ирён 2018: 575–579). В этой легенде сочетаются элементы сюжетов подгрупп 2.2 и 1.1: сновидение Чосина свидетельствует о его контакте с бодхисаттвами Майтреей, принявшим обличье его сына, и Авалокитешварой, ниспославшим ему этот сон, но при этом Чосину представляются во сне дальнейшие события его жизни (хотя и не являющиеся неизбежными, ибо он, пробудившись, оказывается в состоянии изменить свою судьбу).

Уподобление феноменального бытия сну широко распространено в буддийской литературе. Так, в уже цитировавшейся нами «Проповеданной Буддой сутре Амитаюса» говорится:

Полностью пробудившись [к пониманию], [что] все до одной дхармы совершенно подобны сну, иллюзии и эху,
[Они] (бодхисаттвы. — Ю.Б.) вполне осуществят все [свои] чудесные обеты и непременно создадут подобные этому поля-*киетра* (Проповеданная Буддой сутра Амитаюса 2021: 141).

⁹ Излишне говорить, что буддийские монашеские обеты предполагают строгое целомудрие.

В древнекитайской (особенно даосской) литературе также присутствуют мотивы иллюзорности жизни и зыбкости грани между сном и реальностью — как, например, в эпизоде из трактата «Чжуан-цзы», эпоним которого, увидев себя во сне в образе бабочки, не мог по пробуждении понять, кто он — Чжуан-цзы, которому приснилось, что он бабочка, или же бабочка, которой снится, что она Чжуан-цзы (Чжуан-цзы 2005: 35).

Что касается конкретно этого предания Сю, то его сюжет содержит явные параллели с танской новеллой «Записки из изголовья» (*Чжэнь чжун цзи*), повествующей о юноше, который, пока на очаге варилась каша, успел увидеть во сне всю свою последующую жизнь, полную взлетов и падений, и, пробудившись, постиг тщету земных стремлений¹⁰.

§ 86/3. Поэтическая «оценка» Ирёна, целиком построенная на мотиве «жизнь-сон»:

Приятная встреча — и сердцу легко,
 [но лишь на] один [только] миг.
 [Совсем] незаметно среди многих скорбей
 стареет седеющий лик.
 [И] стражи [одной] не пришлось подождать —
 сварившись, желтеет пшено.
 Страдания жизни тотчас осознал
 [за] время [лишь] сна одного.
 [В] трудах [над] собою успех-неуспех
 зависит [от] сердца глубин.
 [О] нежных бровях [снятся] сны бобылю,
 [а] вор [о] деньгах [видит] сны.
 [Уж] осень пришла. Ясной ночью [одной]
 какой сон [его посетил]?
 Совсем ненадолго сомкнул [он] глаза —
 [и в горы] Цинлянь¹¹ [он] вступил
 (Ирён 2018: 580–581).

§ 93. Некому старому монаху приснилось, что на холме восседает прозревший истину человек и, обратившись к западу, разъясняет Закон своим слушателям. Монах никому не рассказал об этом сне, но впоследствии на том месте был действительно воздвигнут великолепный храм (Ирён 2018: 617). Это повествование соединяет элементы сюжетов подгрупп 2.2 и 1.1: с одной стороны, монах услышал во сне проповедь «прозревшего истину человека», но, с другой стороны, содержание этой проповеди в Сю не раскрывается, и, более того, подчеркивается, что монах утаил этот сон от людей (т.е. момент императивности в этом сновидении, если он и имелся, был нейтрализован последующим бездействием сновидца).

§ 103/2. Наставник Чачжан в юности предавался аскезе в горах, и однажды ему приснилось, что небожитель в облике человека вручил ему пять обетов. После этого Чачжан стал давать обеты всем желающим (Ирён 2018: 660). Здесь комбинируются мотивы подгрупп 2.1 и 2.2: собеседником Чачжана выступает небожитель (т.е. непросветленное существо), но он при этом вручает Чачжану пять обетов (т.е. оказывается носителем Дхармы).

¹⁰ Об этой новелле см. (Алимов, Кравцова 2014: 1027–1032).

¹¹ В данном случае упоминание гор Цинлянь-шань (обители бодхисаттвы мудрости Манджушри) используется в качестве метафоры духовного прозрения.

Поскольку сюжеты этой подгруппы представляют собой комбинации уже рассмотренных нами мотивов, они едва ли нуждаются в отдельном анализе.

3.2. Упоминания о сновидениях в «оценках», которые завершают параграфы, не содержащие сообщений о снах. Образ сновидения обычно выступает в них в качестве метафоры иллюзии или грезы.

§ 104/2. Намек на мимолетный роман Вонхё и царевны из дворца Ёсок-кун:

Сияет луна [над покоем] Ёсок —
[от глаз] сон весенний бежит
(Ирён 2018: 676).

§ 128. Указание на эпизод из биографии преданного подданного Синчхуна, который удалился от мира, чтобы силой своих благих заслуг обеспечить счастье государю:

[На] том берегу есть [один] горный [скит] —
[мне] часто являлся [среди] снов
(Ирён 2018: 787).

§ 129. Описание жизни двоих отшельников на лоне природы:

[И в] грезах¹² души не пленялись [они]
оковами славы мирской
(Ирён 2018: 791).

Поскольку эти упоминания используются исключительно для украшения текста, мы не будем их рассматривать.

Подводя итоги сказанному, отметим, что при рассмотрении связанных со сновидениями сюжетов СЮ нам удалось выявить 28 параграфов, содержащих соответствующие сюжеты, и наметить их общую классификацию по трем большим группам. Предания первой группы повествуют о сновидениях, предсказывающих различные события. Эти повествования, отражающие универсальную веру в «вещие» сны, могут, однако, в некоторых случаях служить источником информации о специфически дальневосточной системе образов и ассоциаций. Во вторую группу вошли сообщения о сновидениях, в которых герой получает предписания от различных сверхъестественных существ. Если собеседником героя является непросветленное существо, то эти сюжеты могут быть интерпретированы как проявление универсальной веры в возможность контакта со сверхъестественными существами во сне. В тех же сюжетах, где собеседником героя является Будда или бодхисаттва, на базовую схему повествования о «вещем» сне, вероятно, накладываются буддийские представления о взаимосвязи уровня духовного развития человека со способом явления ему персонажей буддийского пантеона. Наконец, третью группу составили предания, не полностью соответствующие критериям двух предшествующих категорий. Все эти предания могут послужить ценным источником информации по корейским религиозным верованиям, а также о традиционной духовной культуре Кореи в целом.

Литература

- Алимов, Кравцова 2014 — *Алимов И.А., Кравцова М.Е.* История китайской классической литературы с древности и до XIII века: поэзия, проза. В 2 ч. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2014.
- Да фан гуан Фо хуа янь цзин 1925 — Да фан гуан Фо хуа янь цзин 大方廣佛華嚴經 (Великая сутра широкого распространения [о] величии цветка Будды) // Тайсё синсю Дайдзёкё 大正新修大藏經 (Трипитака, вновь исправленная [в годы] Тайсё). Токио 東京: Тайсё синсю Дайдзёкё канкё кай 大正新修大藏經刊行會, 14-й год Тайсё [1925]. Т. 10. № 279. С. 1–444.
- Ирён 2018 — *Ирён.* Оставшиеся сведения [о] трех государствах (Самгук юса) / Пер. с ханмуна, вступит. ст., коммент. и указ. Ю.В. Болтач. СПб.: Гиперион, 2018.
- Никитина 1982 — *Никитина М.И.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом / Отв. ред. Л.Р. Концевич. М.: Наука, ГРВЛ, 1982 (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
- Проповедованная Буддой сутра Амитаюса 2021 — Проповедованная Буддой сутра Амитаюса (Фо шо Уляншоу цзин): «Большая Сукхавативьюха сутра» в китайском переводе Кан Сэн-кая / Пер. с кит., вступит. ст., коммент. и указ. Ю.В. Болтач. СПб.: Гиперион, 2021.
- Сутра о Бесчисленных Значениях 1998 — Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / [Пер. с кит., коммент., заключительная ст., словарь, список сутр и трактатов] А.Н. Игнатовича; науч. ред., пер. С.Д. Серебряный; вступит. ст. С.Д. Серебряного. М.: Янус-К, 1998.
- Сыма Цянь 1972 — *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Т. 1 / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина; под общ. ред. Р.В. Вяткина; вступит. ст. М.В. Крюкова. М.: Наука, ГРВЛ, 1972 (Памятники письменности Востока XXXII, 1).
- Хуэй-цзяо 1991 — *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань). В 3 т. / Пер. с кит., исслед., коммент. и указ. М.Е. Ермакова. Т. I (Разд. 1: Переводчики) / Отв. ред. Л.Н. Меньшиков. М.: Наука, ГРВЛ, 1991 (Памятники письменности Востока XCIX, 1; Bibliotheca Buddhica XXXVIII).
- Чжуан-цзы 2005 — Чжуан-цзы / Пер. с кит. Л.Д. Позднеева; предисл. Е.А. Торчинова. СПб.: Амфора, 2005.
- Шицзин 1987 — *Шицзин:* Книга песен и гимнов / Пер. с кит. А. Штукина. Подгот. текста и вступит. ст. Н. Федоренко; коммент. А. Штукина. М.: Худ. лит., 1987.

References

- Alimov, Igor A. & Kravtsova, Marina E. *Istoriia kitaiskoi klassicheskoi literatury s drevnosti i do XIII veka: poezii, proza* [A History of Chinese Classic Literature from Antiquity to the 13th Century: Poetry, Prose]. In 2 parts. St. Petersburg: Peterburgskoie Vostokovedenie, 2014 (in Russian).
- Chzhuan-tszy [Zhuangzi]*. Translation from Chinese by L.D. Pozdneeva; Introduction by E.A. Torchinov. St. Petersburg: Amfora, 2005 (in Russian).
- “Da fang guang Fo hua yan jing” 大方廣佛華嚴經 [Flower Garland Sutra]. In: *Taishō shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經 (Taishō Tripitaka). Tokyo 東京: Taishō shinshū Daizōkyō kankō kai 大正新修大藏經刊行會, Taishō 14 [1925], vol. 10, no. 279, pp. 1–444 (in Chinese).
- Iren. *Ostavshiesia svedeniia [o] trekh gosudarstvakh (Samguk iusa)* [Memorabilia of the Three Kingdoms (*Samguk yusa*)]. Translation from Hanmun, Introduction, Commentary and Indexes by Iuliia V. Boltach. St. Petersburg: Hyperion, 2018 (in Russian).
- Khuei-tsziao. *Zhizneopisaniia dostoinykh monakhov (Gao sen chzhuan')* [Memoirs of Eminent Monks (*Gao seng zhuan*)]. In 3 vols. Translation from Chinese, Study, Commentary and Indexes by Mikhail E. Ermakov. Vol. I (Part 1: Translators). Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1991 (in Russian).

- Nikitina, Marianna I. *Drevniaia koreiskaia poeziia v sviazi s ritualom i mifom* [Ancient Korean Poetry in Relation to Ritual and Myth]. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1982 (in Russian).
- Propovedovannaia Buddoi sutra Amitaiusa (Fo sho Ulianshou tszin): "Bol'shaia Sukkhavativ'iukha sutra" v kitaiskom perevode Kan Senkaia* [The Sūtra of Amitāyus preached by the Buddha (*Fo shuo Wuliangshou jing*): The Longer *Sukhāvātīyūha* Sūtra in Kang Sengkai's Chinese Translation]. Translation from Chinese, Introduction, Commentary and Indexes by Iuliia V. Boltach. St. Petersburg: Hyperion, 2021 (in Russian).
- Shitszin: Kniga pesen i gimnov* [*Shijing*: The Book of Songs and Odes]. Translation from Chinese by A. Shtukin, Preparation of the Text and Introduction by N. Fedorenko, Commentary by A. Shtukin. Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1987 (in Russian).
- Sutra o Beschislennykh Znacheniiakh. Sutra o Tsvetke Lotosa Chudesnoi Dkharmy. Sutra o Postizhenii Deianii i Dkharmy Bodkhisattvy Vseob'emliushchaia Mudrost'* [The Innumerable Meanings Sūtra. Sūtra on the White Lotus of the True Dharma. Samantabhadra Meditation Sūtra]. Ed. by A.N. Ignatovich; [Scientific Editor of the Translation S.D. Serebrianyi; Introduction by S.D. Serebrianyi]. Moscow: Ianus-K, 1998 (in Russian).
- Syma Tsian'. *Istoricheskie zapiski* ("Shi tsi") [Records of the Grand Historian (*Shiji*)]. Vol. 1. Translation from Chinese and Commentary by R.V. Viatkin and V.S. Taskin; under the General Supervision by R.V. Viatkin; Introduction by M.V. Kriukov. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1972 (in Russian).

Dreams in the Narratives of the *Memorabilia of the Three Kingdoms*

Iuliia V. BOLTACH

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 26.12.2021.

Abstract: The article presents a classification and analysis of references to dreams in the *Memorabilia of the Three Kingdoms* (*Samguk yusa*)—an extensive systematized collection of materials on the history of Korea from ancient times to the end of the 13th century, which was composed by the Korean Buddhist monk Iryeon (1206–1289). According to the functions of these references in the text and to the degree of their exposure to Buddhist influence, they are classified into two groups: “figurative dreams”, graphically and unambiguously predicting inevitable future events, and “dreams-conversations”, in which supernatural beings seek to influence the behavior of the hero. These two groups are further subdivided into several subgroups, among which special attention is paid to the stories about interactions between human beings and the characters of the Buddhist pantheon. On the basis of the Buddhist canon, it is suggested that the Buddhist concept of correlation between the way of such an interaction (in a dream or in reality) and the degree of spiritual maturity of the practitioner is superimposed here on the universal scheme of “prophetic dreams”.

Key words: early Korean Buddhism, dreams, *Memorabilia of the Three Kingdoms*.

For citation: Boltach, Iuliia V. “Dreams in the Narratives of the *Memorabilia of the Three Kingdoms*”. *Pis'mennoye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 37–50 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO106544.

About the author: Iuliia V. BOLTACH, Cand. Sci. (History), Senior Researcher at the Department of Far Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (julia.boltach@gmail.com). ORCID: 0000-0001-9325-7101.

Памяти дорогого Рикардо Сансонне

Еще раз к сюжету апокрифических евангелий об Иисусе-красильщике

А.Л. ХОСРОЕВ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO106397

Статья поступила в редакцию 04.12.2021.

Аннотация: Целый ряд религиозных сюжетов раннехристианской апокрифической литературы, одной из составляющих которой являются так называемые «евангелия детства Иисуса», долго существовал на обочине магистрального пути развития христианства и, трансформируясь, проникал даже в другие культуры (ислам). К таким сюжетам принадлежит рассказ о чуде, которое младенец Иисус совершил в мастерской красильщика, а именно: одной краской покрасил одежды в разные цвета (или: одежды разных цветов сделал белыми). В статье дается обзор всех вариантов этой истории, дошедших на разных языках, и делается осторожная попытка установить корни этого сюжета.

Ключевые слова: раннее христианство, апокрифы, евангелия детства, ислам.

Для цитирования: *Хосроев А.Л.* Еще раз к сюжету апокрифических евангелий об Иисусе-красильщике // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 51–72. DOI: 10.55512/WMO106397.

Об авторе: ХОСРОЕВ Александр Леонович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (akhos@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8406-8720.

© Хосроев А.Л., 2022

Хорошо известно, что та часть христианской традиции, которая со временем была признана апокрифической (или даже еретической), т.е. официально отринута господствующей Церковью¹, продолжала в той или иной мере (через устную ли передачу

¹ Здесь нет нужды подробно говорить о том, что, несмотря на постоянные запреты и изъятия из употребления, эти благочестивые (и легко доступные пониманию неискушенного в литературных и богословских изысках читателя) сочинения продолжали создаваться, переписываться и переводиться на разные языки, о чем свидетельствует огромный пласт раннехристианской апокрифической продукции, сопоставимый по объему (если не превышающий) с тем письменным наследием, которое оставили авторы, принадлежавшие господствующей Церкви. Из необозримой научной литературы, посвященной апокрифам, назову лишь: James 1924; Moraldi 1971; NTA 1–2; Elliott 1993; Bovon et al. 1997, 2005. В этих работах можно найти переводы апокрифических текстов на современные языки и ссылки на все необходимые источники.

или через чтение запрещенных книг) воздействовать на сознание тех, кто к этой Церкви принадлежал². Более того, целый ряд сюжетов из этой отвергнутой традиции мог проникать далеко за пределы культурной среды, их породившей, и подвергаться там коренному переосмыслению. Достаточно вспомнить, что многие рассказы об Иисусе попали в Коран или в иудейскую (антихристианскую) литературу, т.е. стали достоянием другой культуры, именно из христианской апокрифической литературы³, одной из главных составляющих которой были сочинения, условно называемые «евангелиями детства»⁴. Чтобы сделать сказанное более наглядным, обратимся к од-

² О том, какое важное место на протяжении веков занимали сюжеты апокрифических письменных памятников в (ранне)христианском изобразительном искусстве, см., например, с выразительными примерами: Waal 1887; Hennecke 1896; Cartlidge, Elliott 2001; Pellegrini 2012: 897–902; ср.: «in Wirklichkeit hat diese (т.е. апокрифическая) Literatur im Altertum, im Mittelalter und in der Renaissance stärkeren Einfluß auf die Literatur und die Kunst ausgeübt, als die Bibel» (Cullmann 1990: 333); даже если в этих словах и есть доля преувеличения, они, тем не менее, верно отражают положение дел.

³ Так, рассказ суры 19.22 сл. о том, как проголодавшаяся в долгом пути Марьям захотела съесть плодов с высокой пальмы и они чудесным образом оказались перед ней, а из-под пальмы потек ручей, представляет собой видоизмененный рассказ гл. 20 *ЕПМатф* (см. след. примеч.), в котором речь идет о том, как на пути в Египет младенец Иисус попросил пальму наклонить свои ветви, чтобы Мария смогла достать плоды, а из-под пальмы вытек ручей; отсутствующий в канонических книгах *НЗ* рассказ суры 19.31 сл. об Исе, говорящем уже в колыбели, взят из традиции, засвидетельствованной в *АрабЕД* гл. 1, а рассказ суры 3.49 (ср. 5.110) о том, как Иса вылепил птиц из глины и оживил их своим дыханием, восходит в конечном счете к *ЕДФом* гл. 2.2–5 и повторяется затем во всех поздних евангелиях детства: *АрабЕД* гл. 36 (= 34 Provera; см. примеч. 6, 8); *АрмЕД* гл. 18 (см. примеч. 13); *ЕПМатф* гл. 27 (ср. Bauschke 2013: 74–75); обозначение «Иисус, сын Марии», встречающееся в *НЗ* лишь однажды в *Мк* 6.3 (если это не поздняя глосса: Taylor 1953: 10–11), зафиксировано в апокрифах (*АрабЕД* гл. 37, 40), откуда и перекочевало в Коран (Isā ibn Maryam: 16 раз), хотя в последнем случае нельзя исключать и обратное движение, т.е. воздействие Корана (в котором обозначение «сын Марии» уже ipso facto исключало представление о том, что Иисус был «Сыном Бога»: Merad 1968: 83) на христианский апокриф в среде арабоязычных христиан. Подробнее об Иисусе в Коране см., например: Parinder 1996; Leirvik 2010; Tottoli 2002: 39–42 и 61, примеч. 53 с новой литературой; о влиянии Корана на арабо-христианскую литературу: Griffith 1999; о времени появления первых переводов христианских сочинений на арабский язык см. Robinson 1991: 17–21 («It is unlikely that the canonical Christian scripture or other Christian writings were translated into Arabic before the rise of Islam»): 17 в разделе «Parallels to the Qur'anic Material in Ancient Christian Writings»). В иудейском антихристианском памфлете «Толедот Йешу» (сочинение дошло в нескольких версиях, но точное время его возникновения установить едва ли возможно; предложенные датировки разбросаны «vom 1. Jahrhundert (Voltaire) bis zum 11. Jahrhundert»: Klauck 2008: 263, где можно найти содержательный анализ памятника: 262–272) мы встречаем такие заимствования из апокрифических евангелий детства, как, например, сюжет о необычайном (по сравнению с учителями) уме ребенка Иисуса, (см. примеч. 17) или об оживлении им (правда, уже взрослым) птиц, сделанных из глины; подробно см.: Krauss 1902: 165 сл. (с изданием нескольких версий сочинения с немецким переводом); ср.: Piovanelli 2011 с обширной литературой.

⁴ В круг собственно «евангелий детства Иисуса», т.е. сочинений, рассказывающих о чудесах, совершенных Иисусом в возрасте от 5 до 12 лет (этот возраст Иисуса совершенно не интересовал авторов канонических евангелий, за исключением *Лк* 2.42 сл.), входит так называемое «Евангелие детства Иисуса, якобы написанное апостолом Фомой» (*ЕДФом*; греч. и лат. текст впервые изданы: Fabricius 1703) и вторая часть (гл. 18–41) латинской компиляции (якобы сделанный Иеронимом перевод евангелия, которое ап. Матфей написал по-еврейски для избранных) под нынешним условным названием «Евангелие Псевдо-Матфея» (*ЕПМатф*; гл. 25–41, повествующие о чудесах малолетнего Иисуса, пересказывают гл. 2–16 *ЕДФом*; гл. 18–25 содержат материал, неизвестный другим сочинениям); о двух других «евангелиях детства», а именно об *АрабЕД* и *АрмЕД*, см. ниже. Другие «евангелия детства», а именно так называемое «Протоевангелие Иакова» (*ПЕИак*; имеется в виду «брат Господа») и первая часть *ЕПМатф* (в гл. 1–17 пересказываются гл. 1–21 *ПЕИак*), повествуют о рождении и детстве Марии, матери Иисуса (иногда эти сочинения называют *Apócrifos de la*

ному христианскому сюжету, хотя и не нашедшему места в Коране, но занявшему в послекоранической мусульманской литературе видное место. Речь пойдет об истории, которую условно назову «Иисус и красильщик».

В так называемом «Арабском евангелии детства Иисуса» (далее — *АрабЕД*)⁵, которое, по всей видимости, было переведено с сирийского⁶, мы находим такой рассказ об одном из чудес, совершенных ребенком Иисусом:

«Однажды, играя с детьми, Иисус убежал в лавку красильщика тканей и, схватив приготовленные к покраске в разные цвета ткани, бросил их в чан с синей крас-

Natividad, т.е. «апокрифами о Рождестве», в отличие от собственно *Apócrifos de la Infancia: Santos Otero* 2005: 55 сл.; 119 сл.). Оригиналы *ЕДФом* и *ПЕИак* были написаны по-гречески, но дошли до нас еще и в переводах на разные языки христианского мира (латинский, сирийский, коптский, армянский, грузинский, эфиопский, славянский), и на каждом из этих языков текст претерпевал различную редактуру. *ЕДФом* и *ПЕИак* (или, по крайней мере, традицию, лежащую в их основе) следует датировать второй половиной II в., а *ЕПМатф* временем не ранее IX в. («Каролингский ренессанс»: Schneider 1995: 65; «wohl um das 8./9. Jh.»: Cullmann 1990: 364; ср. старую точку зрения: «kurz nach der Mitte des 5. Jahrhunderts»: Reinsch 1879: 6). Поль Петерс доказывал, что оригинальным языком *ЕДФом* был сирийский (Peeters 1914), но ср.: «The Bollandist P. Peeters has postulated (but did not prove) the existence of a Syriac Ur-Thomas» (Gero 1971: 48); «der Versuch P. Peeters <...> ist unhaltbar» (Cullmann 1990: 349); убедительно в пользу греческого как *Ursprache* см.: Voicu 1998: 53 сл. и Burke 2013: 241 сл. с обзором работ защитников греческого происхождения сочинения; Эллиот предпочел оставить вопрос открытым (Elliott 1993: 69). О том, что названные сочинения лишь чисто условно можно причислять к жанру «евангелий» (в том виде, как этот жанр представлен в Новом Завете), и поэтому лучше говорить о «рассказах (историях) о детстве Иисуса» («Kindheitserzählungen bzw. Kindheitsgeschichten»; ср. рукописные названия *ЕДФом*: $\rho\eta\tau\acute{\alpha}$ (или: $\sigma\upsilon\gamma\gamma\rho\alpha\sigma\tau\alpha$, или: $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) $\epsilon\iota\varsigma$ $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\alpha\iota\delta\iota\kappa\acute{\alpha}$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ или *Tractatus de pueritia Jesu*) см.: Pellegrini 2012: 887; обозначение «евангелие (*injil*) детства» впервые встречаем в *АрабЕД* (см. след. примеч.). Подробнее о жанровых особенностях *ЕДФом* см.: Aasgaard 2010: 49–52 («IGT emerges as a mixture of belief legend and gospel, together with some elements from ancient biography. Probably this is the closest one can get to a genre classification»: 52; в этой же работе автор доказывает, что *ЕДФом*, умело изображающее особенности поведения и психологии ребенка, — это история, написанная, прежде всего, для детей: «it is theology for children»: 212); ср.: Cousland 2017: 14–19 с выводом: «describing the *Paidika* as a gospel is a modern misnomer with little historical basis» (19) и критическими замечаниями по поводу «theology for children» (29–30).

⁵ По справедливому высказыванию более чем вековой давности, *АрабЕД* в целом — это «the longest (впрочем, *АрмЕД* гораздо длиннее; см. примеч. 13) and most absurd of the Gospels of the Infancy. It is a late compilation <...> distinguished by its highly Oriental coloring» (Donehoo 1903: XXXII). Суть же рассказа о красильщике так метко определил один из ранних исследователей апокрифических евангелий: «Пожалуй, трудно представить себе сказку более абсурдную (ein abgeschmackteres Märchen), чем эта» (Hofmann 1851: 234).

⁶ В этом согласна большая часть исследователей; см., например: «...the Arabic is likely to go back to a Syrian archetype, which could be of the fifth-sixth century» (Elliott 1993: 100); «Il Vangelo arabo dell' Infanzia si presenta poi come la traduzione, spesso maldestra e parafrasata di un originale siriano molto più antico» (Provera 1973: 19; ср.: *ibid.*: 48–55); «...wohl eine Übersetzung aus dem Syrischen darstellt» (Cullmann 1990: 363). Определить точное время возникновения арабского перевода едва ли возможно (предположительно, не ранее VIII в.); ср.: «Arab. Gos. Inf. is believed to have originated in the eighth or ninth century» (Chartrand-Burke 2001: 127) или: «The Arabic Infancy Gospel may itself be post-Islamic and influenced by Muslim usage, though behind it is the older Syriac» (Parrinder 1996: 27), но: «Das arabische Kindheitsevangelium <...> geht auf eine syrische Vorlage zurück und stellt eine Kompilation aus dem 6. Jahrhundert dar» (Klauck 2008: 108). Сирийский текст, дошедший в составе так называемой «Истории блаженной девы Марии» (см. примеч. 8), был, в свою очередь, переводом V–VI вв. с греческого. Определенные сомнения в том, что оригиналом арабского перевода был сирийский текст см.: Chartrand-Burke 2001: 128 («That Arab. Gos. Inf. is derived from a Syriac original is by no means certain but it is likely»).

кой⁷. Красильщик стал ругать Иисуса за то, что тот испортил ткани и осрамил его перед клиентами: ведь каждый заказал ему покрасить ткань в нужный ему цвет. „Если хочешь, — ответил Иисус, — то я тотчас поправлю дело“. И когда он стал вынимать из чана ткани, то каждая становилась того самого цвета, какой хотел получить заказчик. Иудеи же, услышав о таком чуде, прославили Бога⁸.

В «Арабском евангелии Фомы» (далее — *АрабЕФом*), которое, очевидно, также переведено с сирийского⁹, рассказ имеет несколько иной вид:

Пока отец Иисуса Иосиф на городской площади беседовал с (не названным по имени) красильщиком, Иисус вошел в красильню, взял приготовленный там к покраске хитон и бросил его в чан с *черной* краской. Красильщик пришел в отчаяние и сказал, что заказчик хотел видеть хитон не черным, а красным. В ответ, на удивление всем видевшим, Иисус достал из чана *красный* хитон и потребовал принести ему все остальные одежды, которые нужно было покрасить. Красильщик написал на каждой

⁷ В *АрабЕД* красильщика зовут Салем; подразумевает ли здесь это имя (Salem = Иерусалим, согласно древнему отождествлению; см. Jos. Flav., *Ant.* I.180: Σολυμᾶ ὄστρον ἐκάλεσαν Ἱεροσόλυμα) весь еврейский народ, как, например, в *АрмЕД* этот намек скрывается за именем «Израиль» (ср. примеч. 12), утверждать не берусь. Рассказ же о том, что в мастерской было множество тканей (одежд), приготовленных к покраске в разные цвета, кажется, не отвечает реальному положению дел в средневековых красильных мастерских: красильщик, как правило, специализировался на покраске только в один цвет.

⁸ *АрабЕД*, гл. 37 (Sike 1697: 114 сл.; Thilo 1832: 110 сл.) = гл. 35 (Provera 1973: 110 сл.). Текст евангелия впервые был издан немецким арабистом, впоследствии профессором еврейского языка в Тринити-колледж Кембриджа, Генрихом Зике (Sike 1697; о нем см.: Forster 1993), снабдившим арабский текст оксфордской рукописи *Bodl. Or. 350* латинским переводом, с которого с тех пор делались переводы на современные европейские языки; датировка рукописи не установлена, но, по всей видимости, она возникла не ранее XIII в. в Египте, поскольку содержит возникший незадолго до этого рассказ (гл. 24), отсутствующий в рукописи из Милана (см. ниже), об остановке св. семейства в местечке Матария (al-Maṭariya; ни греческого, ни коптского названия до нас не дошло), что вблизи нынешнего Каира (подробно: Peeters 1914: II, XXVII сл.; Timm 1988: 1613–1620). Иоганн Альберт Фабриций разделил сочинение на 55 глав (Fabricius 1703: 2 изд. 1719), и этим делением продолжают пользоваться и сейчас. Главы 2–9 *АрабЕД* являются сокращенным пересказом *ПЕИак*; чудеса Иисуса, описанные в гл. 36–55, имеют множество соответствий с *ЕДФом*; гл. 10–35 рассказывают о чудесах, совершенных ребенком Иисусом в Египте и Израиле, и здесь *АрабЕД* близко следует сирийскому тексту так называемой «Истории блаженной девы Марии» (Budge 1899; ср. «Arab. Gos. Inf. <...> appears to be an abbreviated translation of Hist. Vir. or a direct translation of one of its sources»: Burke 2017: 88–89; 118 сл.: таблица соответствий), которая, в свою очередь, является компиляцией, щедро использовавшей различный (устный и письменный + благочестивая фантазия автора) апокрифический (первоначально греческий?) материал о детстве Марии и Иисуса. Позже была издана еще одна рукопись *АрабЕД* (Милан, Biblioteca Laurentiana, *or.* 32; датировка, согласно колофону, 1299 г., переписана в г. Мардин в турецком Курдистане), засвидетельствовавшая другую редакцию сочинения (разное расположение глав, частично другой материал, начиная с гл. 41; особенности языка; рукопись снабжена 54 рисунками, сделанными черными чернилами и иллюстрирующими рассказ каждой главы) и сохранившая более древнее состояние текста, чем редакция, изданная Зике; см.: Provera 1973: 26–27, 138 сл.; Schneider 1995: 48–50. О том, что сопоставление двух рукописей позволяет увидеть в миланской рукописи следы «Christian self-censorship under Islamic influence» (на примере рассказа гл. 23 о разбойниках Тите и Думахе и предсказании младенца Иисуса о том, что через 30 лет он будет распят вместе с ними), см.: Horn 2017: 68 сл.

⁹ Ср.: «The text is likely a heavily-altered descendant of the Syriac tradition» (Chartrand-Burke 2001: 89), и представляет интерес для понимания того, как трансформировалось *ЕДФом* на более поздних этапах своего бытования, не имея, впрочем, особой ценности «for reconstructing the earliest form of the Syriac branch» (ibid.). Сочинение известно сейчас в двух рукописях, возраст одной не установлен, другая, содержащая лишь середину текста, датируется XIX в. (Burke 2017: 51–52). Издание арабского текста и английский перевод см. ibid.: 229–243 (Slavomír Čéplö); ср. также: Нойа Носеда 2002.

вещи, в какой цвет ее нужно покрасить, и бросил все в чан с красной краской. Когда одежды вынули из чана, каждая оказалась покрашенной в тот цвет, который был на ней написан. Тогда народ восславил Бога¹⁰.

В армянском (также с сирийского) переводе «Книги детства Иисуса» (далее — *АрмЕД*) довольно лаконичный рассказ арабских версий превратился в пространное повествование, занимающее несколько страниц и изобилующее множеством новых подробностей: дело происходит в Тивериаде Галилейской¹¹, куда семейство вернулось из Египта; Иисус уже не случайный гость в мастерской, а работает там подмастерьем¹²; он самовольно красит все в *голубой* цвет, а затем оказывается, что все ткани покрашены в нужный цвет; в конечном счете, благодаря этим чудесам, все жители признают в Иисусе «подлинного Сына Бога»¹³.

В латинской традиции сюжет об Иисусе и красильщике засвидетельствован лишь одной поздней рукописью¹⁴. В ней речь идет о том, как Мария с Иисусом пришла

¹⁰ *АрабЕФом*, гл. 11 (Burke 2017: 238–241). Заметим, что эпизод с красильщиком не встречается ни в сирийской версии *ЕДФом*, опубликованной Вильямом Райтом по рукописи VI в. (Британская библиотека: *Add. 14484*; Wright 1865), ни в версии рукописи V–VI в. (Университетская б-ка Геттингена: *Sur. 10*), ни в других сирийских изводах текста; подробно см. Burke 2017: 123 сл.; id. 2013: 229 сл.; ср. примеч. 23 о грузинской версии.

¹¹ Соотнесение рассказа именно с этим городом отражает какую-то ставшую известной и за пределами христианства традицию; так, мусульманский путешественник Аль-Харави, посетивший в 1191 г. этот город, ссылаясь на «чудесную историю» (по всей видимости, речь идет об истории, рассказанной в *АрмЕД* гл. 21.15: разгневанный на Иисуса за самоуправство красильщик швыряет в него молоток, а тот, упав на землю и пустив корни, становится цветущим деревом; «дерево это существует до сих пор»), писал о том, что на месте мастерской красильщика ныне находится источник и «церковь древа» (ср. примеч. 21 о славянской версии). Арабский текст этого путешествия, кажется, до сих пор не издан, но есть французский перевод интересующего нас отрывка (Schefer 1881: 589); с него сделан и русский перевод (Медников 1897: 949).

¹² Хозяина мастерской зовут уже не Салем (ср. примеч. 7), а Израиль. Можно думать, что это имя персонализирует еврейский народ и «his role echoes that of „the Jews“ of the canonical Gospels» (Terian 2008: XVII); так, красильщик Израиль, увидев чудо, совершенное Иисусом, сначала не поверил (гл. 21.14) и лишь затем признал, что тот «воистину Сын Божий» (гл. 21.18; ср. *Мк* 15.39 и пар.).

¹³ *АрмЕД*, гл. 21.21. Армянский текст, впервые опубликованный мхитаристом Исаей Тайеци в Венеции в 1898 г. (библиографическую ссылку см.: Peeters 1914: XXIX, примеч. 1), известен сейчас в его пространной (37 глав) и краткой (28 глав) версиях по крайней мере в четырех изводах во множестве рукописей; древнейшая, датированная 1239 г. (пространный текст), находится в Матенадаране: *M 7574* (подробно: Terian 2008: XXVI сл. с переводом этой рукописи на английский и разночтениями других рукописей в аппарате к переводу). Перевод был сделан, предположительно, в VI в.; ср.: «a sixth century translation of a now lost Syriac original» (ibid.: XI); «that the text was translated from Syriac is evident in the omnipresent subtleties of Semitic syntax...» (ibid.: XXII–XXIII с дальнейшими примерами); см. также Peeters 1914: XLI–XLII: «un *Livre de l'Enfance* fut, vers la fin du vi^e siècle, traduit du syriaque en arménien».

¹⁴ Рукопись XV в. (Амвросианская библиотека: Ms. L 58. *Sup.*) содержит краткий латинский текст, повествующий о событиях из жизни Иисуса, почерпнутых как из канонических, так и апокрифических сочинений, который прямо не восходит ни к одной из известных нам греческих версий; рассказ сопровождают 158 рисунков (перо, чернила); факсимильное издание см.: Seriani 1873. Свидетельством того, что уже в V–VI в. существовал латинский (с греческого) перевод *ЕДФом*, является рукопись *Vindobonensis* n. 563 Венской Национальной библиотеки, листы 122–177v которой являются палимпсестом, сохранившим среди прочего отрывки этого евангелия (поверх которого в VIII в. были написаны «извлечения из Отцов»); этот латинский перевод находит близкие соответствия с латинским переводом *ЕДФом*, изданным *Тишендорфом* (1876: 164–189; подробно о латинских версиях *ЕДФом* см.: Chartrand-Burke 2001: 117–122), но в нем нет следов знакомства автора с историей о красильщике (издание палимпсеста и комментарий см.: Philippart 1972), нет этой истории и в еще одной разновидности латинского «евангелия детства» (компиляция из *ПЕИак* и *ЕПМатф* + ориги-

к своему безымянному соседу-красильщику, и пока она с ним говорила, Иисус вошел в красильню, нашел там одежды, которые были приготовлены для покраски в разные цвета, и, собрав их, бросил все в чан с черной краской. Взбешенный красильщик обратился с упреками к Марии, а та спросила сына, зачем он это сделал. В ответ Иисус подошел к чану и стал доставать оттуда одежды, оказавшиеся выкрашенными в те цвета, которые были заказаны. Тогда Мария и красильщик восславили Христа¹⁵.

Интересную метаморфозу сюжета встречаем и в нескольких эфиопских рукописях¹⁶, где рассказ о красильщике причудливым образом сплавлен с рассказом о (не названном по имени) учителе и Иисусе¹⁷: когда Иисуса отдали в школу для обучения грамоте, учитель спросил его, что есть Альфа; Иисус, в свою очередь, ответил ему вопросом, а что есть Бета. Увидев изумление учителя, он взял красные и черные чернила и смешал их, на что возмущенный учитель дал ему затрещину. Недоумевающий Иисус спросил его, за что тот его ударил, и, взяв опять чернила, отделил красные от черных. Пораженный учитель спросил: «Ты Бог или человек? Пришел ли ты с двумя

нальный материал, который, среди прочего, содержит весьма выразительный «докетический» рассказ о рождении Иисуса; гл. 73–74), дошедшей в рукописи XIV в. из Британской Библиотеки (Arun- del 404); издание: James 1927; критический разбор издания: Gijssel 1976; подробнее с новой литературой: Ehlen 2012.

¹⁵ Эта история, иллюстрированная в рукописи двумя рисунками (на одном: Иисус бросает одежды в чан, на другом: достает выкрашенное), находится на л. 12 (r и v; здесь это первое чудо, совершенное Иисусом после возвращения из Египта). Часть рукописи (лл. 12–18), в которой содержится сюжет о красильщике, представляет собой вольную передачу материала из *ЕДФом* (см. ниже). См.: James 1924: 66–67, где автор замечает, что эта история «is found in the mediaeval French and English Histories of the Infancy, and doubtless in other vernacular versions». Ср. также: Pastoureau 1995: 48, примеч. 4 со ссылкой на англо-нормандскую рукопись начала XIV в. из Бодлеевской Библиотеки (Ms. Seiden Supra 38), содержащую 60 миниатюр, иллюстрирующих (в том числе и по апокрифическим евангелиям) детство Иисуса; несколько миниатюр изображают историю с красильщиком, на которых можно увидеть целый ряд интересных технических деталей средневекового красильного производства (прекрасное воспроизведение миниатюр см.: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects...> Ms. Selden Supra 38; сентябрь 2021).

¹⁶ Первым к этой версии привлек внимание Адольф Громанн, издавший с немецким переводом текст фрагмента рукописи XVII в. из Венской национальной библиотеки (*Cod. Vind. Aeth. 12*) (Grohmann 1914); позднее были выявлены и другие рукописи (например, *Vat. Cerulli Etiop.* 238; XV в.), содержащие материал, который составляет так называемый «второй цикл» («un second cycle») или «вторую версию» («la seconde recension») рассказов о детстве Иисуса» (Arras, Rompay 1975: 142–143, № 2a; 2b; Fragments № 7 и 8). Существует и традиционный, переведенный на эфиопский (очевидно, с греческого) текст *ЕДФом* (издание и французский перевод см.: Grébaud 1919), включающий гл. 2–9; 11–16; 19 греческой версии А (о ней см. примеч. 22); этот перевод позднее вошел в качестве 8-й главы в состав пространного сборника «Чудеса Иисуса» (Ta'āmrā 'Iyāsūs), который, в свою очередь, был переводом так называемого «апокрифического евангелия Иоанна», дошедшим до нас по-арабски в переводе с сирийского (Arras, Rompay 1975: 133).

¹⁷ В отличие от рассказа о красильщике, принадлежащего ко «второму кругу рассказов о детстве» (см. пред. примеч.), рассказ об учителе, который обычно назван Закхеем (*ЕДФом*, гл. 6–7; *АрабЕД*, гл. 48; *ЕПМамф*, гл. 20 и т.д.; в *АрмЕД* гл. 20 он назван Гамалиилом), находится во всех евангелиях детства. За этим рассказом в *Cod. Vind. Aeth. 12* следует рассказ о том, как Иисус создал птиц из глины и оживил их (ср. примеч. 3). В конечном счете, этот рассказ можно считать центральным в евангелии: ребенок Иисус, которого никто не учил, изначально обладает божественным знанием; ср.: „The tale of “Jesus and the Teacher“ forms the nucleus in the structure of this second century infancy gospel. <...> the central theme in the message, namely that the child Jesus, and not the adult teachers, is the one who is teaching. <...> From the moment he enters the classroom, this boy is already full of knowledge. He has never been taught, yet he can teach. Jesus' wisdom is of divine origin» (Aarde 2006: 357–358).

чернилами¹⁸ или ты совершил чудо?» Марию же учитель спросил: «Кто твое дитя? Тот ли он, о ком предсказали пророки?»

Наконец, тот же сюжет мы находим и в ряде поздних (преимущественно XVIII в. с сильным украинским влиянием¹⁹) славянских рукописей *ЕДФом*, которое, вне всякого сомнения, было переведено на славянский с греческого и, видимо, достаточно рано²⁰. Здесь рассказ совмещает черты различных версий. Так, Иосиф приводит Иисуса к красильщику (очевидно, как ученика), и тот, уходя по делам, поручает Иисусу покрасить «белые сукна» в разные цвета. Иисус бросил все в кадку с черной краской (в другой рукописи: с червонной); рассвирепев, хозяин швырнул в Иисуса палку, а из той палки вырос дуб. Красильщик, увидев такое чудо, испугался, а когда Иисус стал доставать из кадки разноцветные ткани, воскликнул: «Воистину это Сын Божий»²¹.

Как ни странно, но эпизод с красильней не играет, можно сказать, никакой роли в греческих «евангелиях детства»; он лишь однажды появляется в *ЕДФом* в рукописи XV в., где говорится о том, как ребенок Иисус (παῖδιον Ἰησοῦς), проходя мимо какой-то мастерской (ἐργαστήριον), увидел юношу, погружающего (βάπτων вместо βάπτοντα) в чаны различные одежды *мрачного* цвета (φαιάς) для покраски; Иисус взял то, что было приготовлено...²². На этом текст рукописи обрывается²³, но то обстоятельство,

¹⁸ Т.е. учитель подозревает Иисуса в жульничестве, думая, что тот принес еще и свои чернила и в нужный момент их подменил (Grohmann 1914: 9, примеч. 1).

¹⁹ См.: «...Ukrainianized Slavonic of the eighteenth century» (Lunt 1968: 488). Издание двух (из, по крайней мере, восьми известных) таких рукописей см.: Адрианова 1909: 29 сл., где автор замечает: «По сравнению с известными нам славянскими списками ев. Фомы, украинские тексты имеют ряд добавлений, а именно рассказ об обучении у суконщика...» (ibid.: 14). «Красильщик» других версий назван в этих рукописях или тем, «кто делает сукна», или тем, «кто полотенца робит»; еще в одной он появляется как «фарбник, который сукна фарбует» или как «майстер» (Сперанский 1895: 100, чудо 10). Ни в одной более старой славянской рукописи, содержащей *ЕДФом*, сюжет о красильщике не встречается; см., например, сербскую рукопись XIV в. (Попов 1872: 320–325) или средне-болгарскую рукопись того же времени (Яцимирский 1898: 139–143) и т.д.; детальный обзор славянских рукописей и работ, им посвященных (см.: Santos Otero 1967; ср., однако, Lunt 1968; Chartrand-Burke 2001: 50–54).

²⁰ Ср. *ЕДФом* «ist in einer altslavischen Fassung überliefert, die wahrscheinlich im XI. Jahrhundert entstanden ist» (Santos Otero 1981: 49); о том, что в основе многочисленных вариантов текста, засвидетельствованных рукописями, лежит один и тот же перевод с греческого («das ganze Material als Werk eines einzigen Übersetzters»: id. 1967: 5 сл.), но греческий оригинал славянского перевода был исправнее и полнее, чем изданный *Тишендорфом* текст, который, в свою очередь, представляет собой «eine spätere und gekürzte Fassung» греческого оригинала, см.: id. 1981: 50.; ср.: «La traduzione paleoslava, eseguita prima dell'anno 1200 in Macedonia o in Bulgaria...» (Voicu 1998: 34). Тем не менее, сложная рукописная традиция *ЕДФом* на славянской почве не позволяет уверенно утверждать, что у ее истоков стоит один единственный перевод с греческого, и, видимо, прав Геро, утверждавший, что «to draw a single stemma for all the chapters of the (славянских) MSS does not seem to be possible; they may go back to more than one original Old Slavonic translation from the Greek» (Gero 1971: 55); ср. примеч. 25.

²¹ Сходство с *АрмЕД* очевидно: Иисус приходит к красильщику не случайно, а как ученик; из предмета, брошенного в Иисуса, вырастает дерево; иудеи признают в Иисусе «истинного Сына Бога» (см. примеч. 11–13).

²² Парижская рукопись (*Bibl. nat. gr. 239*) содержит первые 6 глав *ЕДФом* (в 6-й главе находится сокращенный и в других выражениях рассказ об Иисусе и учителе Закхее, который в издании Тишендорфа соответствует гл. 6–7) и начало 7-й главы с историей об Иисусе и красильщике; далее рукопись обрывается. Греческий текст с латинским переводом был издан Жаном Батистом Котелье (Cotelier 1698: 346) и воспроизведен Фабрицием с делением на отсутствующие в рукописи главы (Fabricius 1719: 159–167); Тило (Thilo 1832: 289) и Тишендорф (Tischendorf 1876: 148) привели сохранившийся отрывок о красильне в аппарате своих изданий. Учитывая то обстоятельство, что этот

что особо подчеркивается мрачный (темный) цвет одежды, позволяет думать, что дальнейшие действия Иисуса должны изменить цвет на светлый (белый)²⁴.

Насколько можно судить по имеющимся в нашем распоряжении рукописным данным, в кругу сказаний о детстве Иисуса этот сюжет всплывает на поверхность лишь в позднее время; так, в греческой традиции, к которой восходят все остальные восточно- и западнохристианские варианты рассказа, он встречается лишь *однажды* в поздней рукописи²⁵, в латинской традиции лишь *однажды* в поздней рукописи, маргинально и поздно он появляется в эфиопской и славянской традиции, а у сирийцев и коптов²⁶ сюжет, кажется, (пока) вообще не засвидетельствован. Как и откуда он

эпизод засвидетельствован лишь одной, да и то поздней, греческой рукописью, следующее утверждение вызывает сомнение: «There seems little doubt that it (т.е. история о красильщике) stood in the completer texts of the Gospel of Thomas» (James 1924: 67). Следует иметь в виду, что положение дел с версиями греческого текста *ЕДФом* обстоит не столь просто, как представлялось Тишендорфу, распознавшему две редакции: пространную (А), состоящую из 19 глав (все рукописи не старше XV в.), и краткую (В), в которой отсутствуют гл. 12 и 14–19; с учетом новых рукописей (например, рукопись XV в. из Афинской Национальной Библиотеки № 355: Delatte 1927: 264–271; см. также Chartand-Burke 2003: 138–143 раздел «The Unpublished Greek Mss.») теперь выделяют, по крайней мере, четыре варианта (ср.: Chartrand-Burke 2001: 101 сл.). Заметим, что ирландский стихотворный перевод *ЕДФом*, сделанный с текста краткой версии (хотя рукопись датируется XVII в., «the nature of the language in which it is written indicates that the Irish translation in question was made about A.D. 700»: McNamara 1971: 42), также не знает истории с красильщиком; ср. ошибочное утверждение, что эта история засвидетельствована и Афинской рукописью № 355 (Gero 1971: 55, примеч. 1).

²³ Текст грузинской версии, дошедшей только в одной рукописи X в. (Тбилиси, Ин-т рукописей, *Cod. A 95*; ср. «The archaic linguistic characteristics show that the translation itself is several centuries earlier than the preserved 11th century text», Gero 1971: 53), обрывается после рассказа о Закхее, за которым в *Bibl. nat. gr. 239* (см. пред. примеч.) начинался рассказ о красильне (издание текста см.: Меликсет-Беков 1922; русский перевод: Хаханов 1897: 319–321).

²⁴ Очевидно, что уже первые христиане были убеждены в том, что Иисус имел власть не только над живыми существами (исцеления, воскрешения), но и над неживой природой; такие сюжеты канонических евангелий, как «засохшая смоковница» (ср. *Мк* 11.13 и *Мф* 21.18–23), «чудо с хлебами» (*Мк* 8.1 сл. и пар) или «усмирение бури» (*Мк* 4.39 и пар.), получают развитие в апокрифических текстах: здесь Иисус (причем еще ребенком) оживляет птиц, сделанных им из глины (*ЕДФом*, гл. 2), меняет длину деревянной заготовки (*ЕДФом*, гл. 13), заставляет урожай увеличиться в сто раз (*ЕДФом*, гл. 12) и т.д., к этому же разряду принадлежит и история о чудесном окрашивании тканей; о том, что для средневекового человека изменение цвета («changer la nature des couleurs») представлялось чудом еще более из ряда вон выходящим, чем излечение больного или даже воскрешение мертвого, потому что это действие зависело от магии и подлежит ведению, скорее, дьявола или его приспешников, см.: Pastoureau 1995: 49.

²⁵ Я не уверен в том, что имеющиеся в нашем распоряжении греческие редакции *ЕДФом* (см. примеч. 22) являются «сокращением» (см. примеч. 20) не дошедшего до нас первоначального текста, из которого «wichtige Bestandteile des alten Thomasevangelioms wegen ihres anstößigen oder schwer verständlichen Charakters entfernt worden sind» (Santos Otero 1981: 50). Возникает вопрос: а как же быть с рассказом о красильне? По какой причине он мог быть удален из первоначального текста? Что было в нем трудно понятным для читателя или даже непристойным? По-моему, сюжет этот является ничуть не более «оскорбительным», чем, скажем, рассказ о том, как ребенок Иисус умертвил мальчика за то, что тот его толкнул (*ЕДФом* гл. 4), или умертвил своего учителя за то, что тот его ударил (*ibid.*: гл. 14).

²⁶ Изданный Крамом без указания датировки коптский фрагмент (Stum 1909: 43–44: № 88), в котором появляются такие слова, как «Иисус, чан (Ϩⲟⲩⲧⲉ), одежда (ϩ)ⲧⲏⲛ, шерсть (ϩⲟⲣⲉⲧ), учитель (ϩⲁⲗⲟ)» и глагол «проверять» (ⲉⲃⲟⲕⲓⲛⲉⲛ), слишком краток, чтобы можно было утверждать, что в нем рассказывался именно сюжет о красильщике, и Петерс, первым отметивший сходство *АрабЕД* и *АрмЕД* с коптским фрагментом, не настаивал на тождестве рассказов (ср. «le rapport des deux textes est difficile à préciser»: Peeters 1914: 45, примеч.); впрочем, вероятность этого полностью исключить нельзя (ср. примеч. 32 сл. и более решительно в пользу отождествления рассказов: Gaffron 1969: 138).

проник в «евангелия детства», мы не знаем, как не знаем и того, как эти евангелия формировались и какой именно материал составлял их первоначальное ядро²⁷. Эти сочинения, состоявшие из разрозненных, между собой не связанных рассказов о чудесах, могли пополняться новыми историями без того, чтобы нанести урон своему композиционному единству, как, впрочем, какие-то истории (иногда, возможно, в зависимости от вкуса не только редактора, но и переписчика) могли изыматься из сочинения также без того, чтобы нарушить его целостность. Более того, тот или иной маргинальный сюжет мог прижиться в одной части рукописной традиции, а из другой мог просто выпасть, но по каким причинам это происходило, сказать, как правило, невозможно.

Помимо названных анонимных рассказов, бытовавших в разных частях христианского мира, мы располагаем свидетельствами того, что этот сюжет был известен и мусульманской авторской литературе (или через *АрабЕД*, или какую-то устную традицию). Так, в своем сочинении «Истории пророков»²⁸ его с новыми подробностями передает аль-Талаби²⁹; хорошо знает эту историю и автор одноименного сочинения (датируемый лишь приблизительно) аль-Кисаи³⁰; следы знакомства с ней находим и у других мусульманских авторов³¹. К сожалению, вопрос о том, почему в мусульман-

²⁷ Тот факт, что Ириней знает историю об обучении Иисуса грамоте (*Adv. haer.* I.20.1), которая повторяет историю, встречающуюся в «евангелиях детства» (*ЕДФом*, гл. 6; *АрабЕД*, гл. 48–49, *АрмЕД* гл. 20; *ЕИМамф*, гл. 31; см. примеч. 17, а также: Terian 2008: 92, примеч. 397), не может быть доказательством того, что эти евангелия были перед глазами Ириней в том виде, в каком мы имеем их сегодня; их состав, хотя и включающий в себя «альфа-бета» эпизод, мог быть совершенно иным. То обстоятельство, что *ЕДФом* возникло как результат письменной фиксации устной традиции, религиозного фольклора («of oral tradition, of religious folklore»), подчеркнул уже Стивен Геро (Gero 1971: 56), заметив при этом, что первые версии нынешнего *ЕВФом* не были записаны до V в., хотя отдельные эпизоды (как, например, «Alpha-Beta story») могли быть письменно зафиксированы раньше (*ibid.*, примеч. 1).

²⁸ *Qiṣaṣ al-anbiyā'*; об этом жанре мусульманской литературы, содержащем рассказы о жизни и деяниях библейских (доисламских) пророков, см.: Nagel 1986; Tottoli 2002: 138 сл. Следующие далее примеры ни в коей мере не претендуют на полноту материала; я лишь обращаю внимание арабистов и иранистов на сюжет (теперь уже мусульманской литературы), который, на мой взгляд, заслуживает самого пристального внимания.

²⁹ † 1035; о нем см.: Schoeler 2000: 434; Tottoli 2002: 146–151. Перевод сочинения см.: Brinner 2002: рассказ о красильщике и ребенке Иисусе находится на с. 652; аль-Талаби ссылается на Ату (ибн Аби Рабаха; † 732) как первого, кто рассказал об этом «чуде»: Мария отдавала Иисуса учеником к различным мастерам для обучения ремеслам, пока он не оказался учеником красильщика; все, приготовленное к покраске в разные цвета, Иисус кладет в чан с одной краской, но вынимает из него одежды, выкрашенные в желтый, зеленый и красный цвета.

³⁰ Первый издатель сочинения Исаак Айзенберг (Eisenberg 1922) был уверен в том, что речь идет об известном филологе VIII в. († 805), которому Харун ар-Рашид поручил воспитание своих детей; однако это, очевидно, не так: автор, составивший *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (о нем мы не знаем ничего, кроме имени), жил гораздо позже и был весьма популярен у «mediaeval story-tellers»; фиксированного текста сочинения не существует, от рукописи к рукописи оно «differ[s] considerably in size, contents, and even arrangement of the stories» (Nagel 1986a; Nagel воздерживается от точной датировки, но ср. Davis 2014: 168, «XI в.»); ср. Tottoli 2002: 152 о том, что древнейшая рукопись датируется началом XIII в. и «this term *ante quem* is the only actual secure reference». Зике первым ссылается на рассказ аль-Кисаи о красильщике, приведя тогда еще не изданный арабский текст и латинский перевод (Sike 1697, notae ad pag. 115: 55–58; см. примеч. 8; Thilo 1832: 150–151).

³¹ Зике отмечает (Sike 1697: 55), что рассказ об «этом чуде Христа» был в ходу и у персов, цитируя при этом словарь монаха-кармелита де ла Броссе (Brosse 1684: 439), в котором в статье «красильное ремесло» (*ars tinctoria*) читаем, что «в апокрифической книге персов о детстве Христа (*in apocrypho Persarum libro tufūlyat-i hazrat-i masīh*, т.е. de infantia Christi) говорится, что Спаситель

ском мире этот сюжет, хотя и не попавший в Коран (как попали туда другие рассказы из апокрифических сочинений), стал, кажется, более популярным, чем в христианском пространстве, оставляю открытым. Завершая обзор, обращусь еще к одному свидетельству, древнейшему из всех приведенных выше, которое позволяет сделать предположение о происхождении этого сюжета.

Среди коптских рукописей из Наг Хаммади, надежно датируемых 2-й половиной IV в., есть переведенное с греческого сочинение под названием «Евангелие от Филиппа» (далее — *ЕвФил*; *ННС* П.3), составленное, по всей видимости, не позднее 2-й половины II в. и представляющее собой собрание притч и рассуждений о миссии Христа, о воскресении, о христианских таинствах и т.п.³² *ЕвФил* так же, как и «евангелия детства», имеет весьма рыхлую структуру, изначально открытую для самого разного редактирования: добавлений, сокращений и т.п. Содержание двух высказываний этого сочинения, хотя и помещенных в совершенно иной, нежели в «евангелиях детства» контекст³³, имеет прямое отношение к разобранному сюжету:

«Господь пришел в красильню (πμα π̄χωβε) Левия³⁴; он взял 72 краски (χρ̄ωμα)³⁵ и бросил их в чан; достал он их оттуда все белыми³⁶ и сказал: „Вот так Сын Человека пришел как красильщик (χ̄σιτ = ψ̄σιτ)“» (*ЕвФил* 63.25–30; log. 54).

практиковал красильное искусство, а также, что одной краской (unica tinctura) он мог покрасить одежды в любой цвет; поэтому персидские красильщики (tinctores) почитают его за своего покровителя, а красильный цех называют мастерской Христа (officinam Christi). Что это была за книга (и была ли она вообще) и каков был ее возраст, мы не знаем, потому что составитель словаря об этом не говорит (сам Зике, однако, подчеркивает: «liber iste Persicus mihi hactenus non visus»). Тем не менее, и Санаи († ок. 1141; см.: Сад I.20 /6 сл./; I.63 /12 сл./; Stephenson 1910: 31, 106), и Руми († 1273; см.: Маснави I.500–501 об «одноцветии» (yahrang) Исы и красильном чане; I.765–766 об «окрашивании» (şibğa) Аллаха) с молчаливой отсылкой к Корану 2.132(138) и, видимо, к нашему сюжету; комментарий к şibğa см.: Khoory 1991: 145–146 ad II.138, а также А.А. Хисматулин в: Акимушкин и др. 2007: 70, примеч. 12) хорошо знали историю об Иисусе и красильщике; ср. Schimmel 1995: 152–153.

³² О том, что это сочинение, вышедшее из-под пера автора-валентинианина (о валентинианстве см.: Хосроев 2016, *passim*), возникло «во второй половине II в.» в той среде, где оба языка (и греческий, и сирийский) были хорошо понятными (Антиохия или ее окрестности), см. в добротном комментарии: Gaffron 1969: 69–70; ср. Schenke 1997: 4–5; о сирийском происхождении *ЕвФил*, но с датировкой на столетие позже («the second half of the third century»), см.: Isenberg 1989: 134–135. Комментированное издание текста с немецким переводом см. Schenke 1997; с английским переводом: Isenberg 1989; с французским переводом: Ménard 1967; русский перевод: Трофимова 1979: 170–188.

³³ Ни в сочинении в целом, ни в отдельных его высказываниях нет ни малейшего намека на то, что действующим лицом является ребенок Иисус.

³⁴ Красильщик Левий (ср. примеч. 7 и 12: Салем и Израиль) в других источниках не встречается; в канонических евангелиях появляется мытарь с этим именем, ставший учеником Иисуса (*Мк* 2.14 и пар.), но едва ли их следует соотносить друг с другом; это имя находится еще в *ЕПМамф* гл. 31 (Tischendorf 1876: 100) как имя второго, после Закхея (см. примеч. 17), учителя (senex, magister, didascalus) Иисуса; подробнее см.: Gaffron 1969: 137–138. Что скрывается за образом «мастерская Левия», сказать не берусь, но смысл фразы в том заключается в том, что «Господь пришел в мир» (и преобразовал его).

³⁵ Уже было отмечено (например, Gaffron 1969: 138, 325, примеч. 106), что χρ̄ωμα (pl.) в этом пассаже не следует понимать буквально как «цвета», «краски», а как изделия, окрашенные в различные цвета; число 72 (или 70) соответствует в библейской традиции количеству народов земли; ср. «перевод Семидесяти двух», «70 апостолов» и т.п., а также: Ménard 1967: 170.

³⁶ Очевидно, имеется в виду, что Иисус «отбелил» (λευκαίω) эти изделия (здесь, конечно, подразумевается «чудо»), а не применение им щелочного раствора, что обычно делалось при отбеливании тканей), а не покрасил их в белый цвет, так как собственно «покраска» тканей в белый цвет древним была неизвестна. Так или иначе, но наличие отличие от других евангелий в толковании совершенного Иисусом: там он из одного цвета делает множество, здесь из множества *один*. Речение, возможно,

Смысл речения состоит в том, что все существовавшее до него «разноцветие» (т.е. разноверие, разномыслие) Иисус упразднил обращением людей в новую, единую веру, и это обращение привело к замене старого и плохого образа мыслей на лучший, чистый и непорочный, символизируемый белым цветом³⁷.

Другое высказывание представляет не меньший интерес:

«Бог — красильщик (ΧΒΙΤ)³⁸; как хорошие краски (ΧΩΔΕ), которые называют настоящими (ἀληθινόν), умирают вместе с теми вещами, которые они окрасили (ΧΩΔΕ), точно так и те, которых Бог окрасил (ΧΟΒΟΥ): поскольку его краски (ΧΩΔΕ) бессмертны, то и они (т.е. окрашенные) становятся бессмертными, благодаря его краскам (ΠΑΖΡΕ)³⁹. Бог же крестит (βαπτίζω) крещаемых (βαπτίζω) в воде (ῥῆ οὐμοου)⁴⁰» (61.12–20; log. 43).

В греческом оригинале, вне сомнения, обыгрывались однокоренные слова βάπτω/βαπτίζω, «погружаю, крашу, крещу» и βαφεῖον, βαφεύς, βάψια, т.е. «красильня» (= место, где погружают в краску), «красильщик» (= погружающий в краску), «краска» (= то, во что погружают). Коптский переводчик, оставив без перевода греческий terminus technicus βαπτίζω (впрочем, обычная практика повсюду в коптских текстах при передаче этого понятия) и переведя остальные однокоренные слова (βαφεῖον как ПМД

является отголоском другого валентинианского высказывания: «Но так как мы были разделенными (ἦμεν οἱ μεμερισμένοι), поэтому и крестился (ἐβαπτίσαστο) Иисус <...>, чтобы объединить (ἐνώσει) нас с ангелами в Плероме, чтобы мы, многие (т.е. разные. — А.Х.), стали одним (οἱ πολλοί, ἐν γενόμενοι)» (Exc. Theod. 36.2); на эту параллель обратил внимание уже Gaffron 1969: 139; ср. Schenke 1997: 332.

³⁷ Едва ли есть необходимость подробно говорить о том, что белый цвет в средиземноморских культурах символизировал чистую и непорочную жизнь, славу, свет, истину, радость и прочие положительные качества; как правило, «белый» противопоставляется «черному» — символу тьмы, смерти и вообще всего плохого (см. подробно: Michaelis 1967). Возможно, что и здесь подразумевался обряд «крещения водой», о котором речь идет в речении 43 (см. ниже), но учитывая разнородность высказываний, собранных в *ЕвФил*, утверждать это не берусь; ведь там, где автор говорил о крещении, он всегда использовал понятия βάπτισμα, βαπτίζω (log. 43, 68, 75–76, 90, 95, 109); ср. Ménard 1967: 170 («une allusion au baptême»), а также примеч. 40.

³⁸ И далее в речении «красильщиком» выступает сам Бог (ΠΟΥΤΕ), а не Сын Человека (ΠΩΠΡΕ ΠΠΡΩΝΕ), как в log. 54. Здесь речи нет об Иисусе как инициаторе или участнике крещения.

³⁹ Коптским словом ΠΑΖΡΕ переведено, очевидно, греч. φάρμακον в значении «красящее средство»: (ср. Blümner 1912: 228) «Das Färbemittel nennen Griechen wie Römer übereinstimmend φάρμακον, medicamen oder medicamentum»; Ханс-Мартин Шенке понял это слово в значении «целебное средство»: «Weil seine Farben (ΧΩΔΕ) unsterblich sind, werden sie durch seine Drogen (ΠΑΖΡΕ) unsterblich» (Schenke 1997: 38, № 43a); ср. Wilson 1962: 107. Здесь следует вспомнить (не везде понятный) рассказ Плиния Старшего о том, как в Египте «раскрашивают» (расписывают: pingunt) одежды: белые ткани покрывают не красками, а средствами, которые краску впитывают (inlinentes non coloribus, sed colorem sorbentibus medicamentis); погрузив ткани в чан с кипящим красителем (in cortinam pigmenti ferventis mersa), тут же достают их раскрашенными; хотя краска в чане одна (cum sit unus in cortina colos), но одежда получается то одного цвета, то другого в зависимости от качества применяемого средства (medicamenti qualitate mutatus); после этого смыть краску невозможно... (*Nat. hist.* XXXV. 150).

⁴⁰ Смысл сказанного заключается в следующем: как краска в процессе окрашивания исчезает (растворяется, «умирает») и переходит в новое качество, давая цвет тому, что ею покрасили, так и те, кого Бог покрасил (= крестил, т.е. обратил в новую веру), теряют прежнюю сущность и обретают навечно новое качество; о том, что это новое связано с белым цветом (см. примеч. 36 и 37), здесь не сказано, но также, как и в log. 109 (ΠΠΟΥΟΥ ΠΠΒΑΠΤΙΣΜΑ, «вода крещения»: 77.9), подчеркивается, что речь идет о «крещении водой»; см. также log. 75: «креститься в свете и в воде» (69.12–13); ср.: log. 59 (64.22 сл.) и log. 101 (75.21–25); Segelberg 1960: 192 считал, что в log. 43 речь идет о крещении, возможно, с полным погружением в воду («probably a total immersion»); см. также: Хосроев 2018: 22 сл.

Ἰχθυῶς, βαφεύς как χῆτι, βάψα как χῶβς), лишил текст первоначальной и весьма прозрачной игры слов⁴¹.

Подчеркну, наконец, и тот очевидный факт, что и log. 54, и log. 43 — это не самодовлеющий рассказ о «чуде» в том виде, в каком сюжет о красильщике выступает повсюду в апокрифических евангелиях, а «притча» (в веренице притч, составляющих *ЕвФил*), которая сродни произнесенным Иисусом в синоптических евангелиях⁴² и в которых мотив «чуда» является маргинальным. В обоих этих речениях не «чудо» как таковое (а точнее, не столько «чудо») занимает автора (хотя оно, безусловно, здесь присутствует как исходный материал, от которого он отталкивается), а прежде всего *назидание*, или, лучше сказать, объяснение «чуда». Встает вопрос, какая разновидность сюжета была исходной: та ли, во главе угла которой находился рассказ о чуде как таковом и морализаторское толкование которой с течением времени вылилось в притчу, или вначале была притча, упрощенное понимание которой со временем (в другой ли среде, в другой ли исторической обстановке) вымыло из нее (первоначально различимое) историческое зерно (очевидная связь с обрядом крещения, по крайней мере в log. 43) и назидательное начало, превратив ее в «голое чудо»? В пользу положительного ответа на вторую половину вопроса косвенно говорит не столько тот факт, что притчи *ЕвФил* дошли в составе очень древней рукописи (это всегда дело случая, и поздняя рукопись может сохранить текст, который древнее, чем тот, который сохранила ранняя рукопись)⁴³, но и то обстоятельство, что тот или иной сюжет в пределах вульгарной религиозной традиции развивался, скорее всего, не в сторону усложнения, т.е. не от простого к более сложному, когда первоначальный простой рассказ о чуде превращался в назидательную историю с отступлением собственно чуда на задний план, а в обратном направлении, т.е. неизбежно упрощаясь там, где исходная связь с конкретным событием (в данном случае с ритуальной практикой) перестала быть понятной⁴⁴.

⁴¹ Заметим, что не только в греческом, но и в латинском, и в арабском понятия «крестить» и «красить» передаются одним глаголом (βάπτω/βαπτίζω, tinguo, şabağa). Об обычном значении βάπτω, «красить», «плавать» (погружая в воду, химический раствор и т.п.) см.: Chadwick 1997: 61–62; Ferguson 2009: 42 сл. (раздел «Metaphorical Usage»); Charron 2005.

⁴² С той лишь разницей, что в *ЕвФил* они вложены не в уста Иисуса (как в канонических текстах, где Иисус сам описывает положение дел, а затем толкует сказанное: *Мк* 2.23–28; 12.1–11 и пар.; или утверждение иллюстрирует затем примером из жизни: *Мк* 2.19–22), а являются словами автора, который, впрочем, сам не раз подчеркивает, что он принадлежит иному, нежели апостолы, поколению; ср. log. 47: «апостолы, который были *до нас*...»; log. 95: «Отец помазал Сына, Сын помазал апостолов, а апостолы помазали *нас*». Подробно о жанре «притчи» см.: Jülicher 1888; Jeremias 1984; Stein 2000: 30–50 (а также и другие статьи в этом сборнике).

⁴³ См. примеч. 32 датировку *ЕвФил* и рукописи, его сохранившей, в сравнении с поздней датировкой рукописных свидетельств других апокрифических евангелий, содержащих рассказ о красильщике, в примеч. 8, 13–14, 16, 19, 22.

⁴⁴ Ср. Wilson 1962: 114, который, подчеркнув различия («differences of detail»), заметил: «The two versions might possibly derive from a common source, but if so the original story has been adapted in two distinctly different ways»; заключение выглядит чисто умозрительным, и остается только гадать, в чем именно состояла идея этого «общего источника» и «первоначального рассказа» и почему она стала развиваться в двух разных направлениях.

Сокращения

АрабЕД — Арабское евангелие детства

АрмЕД — Армянское евангелие детства

ЕвФил — Евангелие от Филиппа (ННС II.3)

ЕДФом — Евангелие детства, написанное Фомой

ЕПМатф — Евангелие Псевдо-Матфея

НЗ — Новый Завет

ПЕИак — Протоевангелие Иакова

АСА — Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Bd.: Evangelien u. Verwandtes. Teilbd. 2. Hrsg. von C. Markschieß u. J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

ННС — рукописи из Наг Хаммади

НТА 1–2 — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Hrsg. von W. Schneemelcher. Bd. 1: Evangelien. 6. Aufl. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990; Bd. 2: Apostolisches: Apokalypsen und Verwandtes. 5. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

Литература

- Адрианова 1909 — *Адрианова В.П.* Евангелие Фомы в старинной украинской литературе // Известия Отделения русского языка и словесности ИАН. Т. XIV. Кн. 2. СПб., 1909. С. 1–47.
- Акимушкин и др. 2007 — *Джалал ад-дин Мухаммад Руми.* Маснави-йи Ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар / Пер. с персидского О.Ф. Акимушкина и др. Общ. науч. ред. и указ. А.А. Хисматулина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007.
- Медников 1897 — *Медников Н.А.* Палестина от завоевания ее арабами до Крестовых походов по арабским источникам // Православный Палестинский Сборник. № 17. Вып. 2(3). СПб., 1897.
- Меликсет-Беков 1922 — *Меликсет-Беков Л.* Фрагмент грузинской версии «Детства Христа» // Христианский Восток. 6–9 (1917–1920). Т. VI (вып. 3). Петроград, 1922. С. 315–320.
- Нойа Носеда 2002 — *Нойа Носеда С.* О неизвестном эпизоде из арабского апокрифического евангелия в собрании Амброзианы // Петербургское Востоковедение. 2002. Вып. 10. С. 351–356.
- Попов 1872 — *Попов А.И.* Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И. Хлудова. М., 1872.
- Сперанский 1895 — *Сперанский М.Н.* Славянские апокрифические евангелия (общий обзор). М.: Типография А.И. Мамонтова, 1895.
- Трофимова 1979 — *Трофимова М.К.* Историко-философские вопросы гностицизма (Наг Хаммади, сочинения П.2, 3, 6, 7). М.: Наука, ГРВЛ, 1979.
- Хаханов 1897 — *Хаханов А.И.* Очерки по истории грузинской словесности. Вып. II. Древняя литература до конца XII в. М.: Университетская типография, 1897.
- Хосроев 2018 — *Хосроев А.Л.* О слове $\chi\omega\kappa\bar{\eta}$ ($\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\acute{\nu}\nu?$ $\beta\acute{\alpha}\lambda\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha?$) в *2СлСиф* 58. 15–16 (ННС VII.2) и о раннехристианском «крещении» вообще. Часть 4 // Письменные памятники Востока. 2018. Том 15. № 4 (вып. 35). С. 21–60. DOI: 10.7868/S1811806218020027.
- Яцимирский 1898 — *Яцимирский А.И.* Апокрифическое евангелие ап. Фомы в славянских списках // *Яцимирский А.И.* Из славянских рукописей. Тексты и заметки. М.: Университетская т-фия, 1898. С. 93–143.
- Aarde 2006 — *Aarde A. van.* Ebionite Tendencies in the Jesus Tradition: The “Infancy Gospel of Thomas” Interpreted from the Perspective of Ethnic Identity // *Neotestamentica*. 2006. Т. 40. No. 2. P. 353–382.

- Aasgaard 2010 — *Aasgaard R.* The Childhood of Jesus. Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas. Cambridge: James Clarke & Co., 2010.
- Arras, Rompay 1975 — *Arras V. & Rompay L. van.* Les manuscrits éthiopiens des “Miracles de Jesus” // *Analecta Bollandiana.* 1975. Vol. 93. P. 133–146.
- Bauschke 2013 — *Bauschke M.* Der Sohn Marias. Jesus im Koran. Darmstadt: Lambert Schneider, 2013.
- Blümner 1912 — *Blümner H.* Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern. 1. Bd. 2. Aufl. Leipzig–Berlin: Teubner, 1912.
- Bovon et al. 1997, 2005 — *Écrits apocryphes chrétiens.* Éd. publ. sous la direction de François Bovon, Pierre Geoltrain et Jean-Daniel Kaestli. 2 T. Paris: Gallimard, 1997, 2005.
- Brinner 2002 — ‘Arā’is al-majālis fi Qiṣaṣ al-anbiyā’ or “Lives of the Prophets” as Recounted by Abū Ishāq Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Tha’labī. Transl. and annotated by W.M. Brinner. Leiden et al.: Brill, 2002.
- [Brosse] 1684 = *Gazophylacium linguae Persarum, triplici linguarum clavi Italicae, Latinae, Gallicae...* Authore P. Angelo à S. Joseph [= Brosse A.]. Amstelodami: Jansonio-Waesbergiana, 1684.
- Budge 1899 — The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias Made to Mock at. The Syriac Texts Ed. with English Translations by E. A. Wallis Budge. London: Luzac and Co., 1899.
- Burke 2013 — *Burke T.* The Infancy Gospel of Thomas from an Unpublished Syriac Manuscript. Introduction, Text, and Notes // *Hugoye: Journal of Syriac Studies.* 2013. Vol. 16. P. 225–299.
- Burke 2017 — *Burke T.* The Syriac Tradition of the Infancy Gospel of Thomas: A Critical Edition and English Translation: Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017.
- Cartlidge, Elliott 2001 — *Cartlidge D.R. & Elliott J.K.* Art and the Christian Apocrypha. London; New York: Routledge, 2001.
- Ceriani 1873 — Canonical Histories and Apocryphal Legends Relating to the New Testament Represented in Drawings with a Latin Text. A Photo-Lith Reproduction from an Ambrosian Ms. Executed <...> / by A. della Croce with Preface and Notes by A.M. Ceriani. Milan: J.B. Pogliani & Co., 1873.
- Chadwick 1997 — *Chadwick J.* Lexicographica Graeca. Contributions to the Lexicography of Ancient Greek. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Charron 2005 — *Charron R.* The Apocryphon of John (NHC II, 1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature // *Vigiliae Christianae.* 2005. Vol. 59. P. 438–456.
- Chartrand-Burke 2001 — *Chartrand-Burke T.* The Infancy Gospel of Thomas: The Text, Its Origins, and Its Transmission. Ph. Diss. Toronto: University Dept. of Religious Studies, 2001.
- Chartrand-Burke 2003 — *Chartrand-Burke T.* The Greek Manuscript Tradition of the *Infancy Gospel of Thomas* // *Apocrypha.* 2003. Vol. 14. P. 129–151.
- Cotelier 1698 — *Cotelier J.B.* SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi opera edita et non edita, vera et supposita, græce et latine, cum notis. 2 ed. Rec. Joh. Clericus. Vol. 1. Antverpia: Huguëtanorum sumptibus, 1698.
- Cousland 2017 — *Cousland, J.R.C.* Holy Terror: Jesus in the Infancy Gospel of Thomas. London: T.&T. Clark, 2017 (Library of the New Test. Studies, 560).
- Crum 1909 — *Crum W.E.* Catalogue of the Coptic Manuscripts of the John Rylands Library Manchester. Manchester: University Press, 1909.
- Cullmann 1990 — *Cullmann O.* Kindheitsevangelien // *NTA.* 1990. Vol. 1. P. 330–372.
- Davis 2014 — *Davis S.J.* Christ Child. Cultural Memories of a Young Jesus. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Delatte 1927 — *Delatte A.* Anecdota Atheniensia. T. 1. Textes grecs inédits relatifs à l’histoire des religions. Liège; Paris: Édouard Champion, 1927 (Bibliothèque de la Faculté de phil. et lettres de l’University de Liège, fasc. 36).

- Donehoo 1903 — *Donehoo J. deQuincey*. The Apocryphal and Legendary Life of Christ Being the Whole Body of the Apocryphal Gospels and Other Extra Canonical Literature... London: MacMillan & Co, 1903.
- Ehlen 2012 — *Ehlen O*. Das Evangelium der Arundel Handschrift (London. British Library, Arundel 404) // ACA. 2012. Vol. I. P. 1003–1012.
- Elliott 1993 — *Elliott J.K.* The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Elliot 2016 — *Elliot J.K.* A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives. Second Ed., Revised and Expanded. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- Fabricius 1719 — *Fabricius J.A.* Codex Apocryphus Novi Testamenti. 2 ed. Hamburg: B. Schiller, 1719.
- Ferguson 2009 — *Ferguson E*. Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., 2009.
- Forster 1993 — *Forster L*. Henry Sike of Bremen (1669–1712). Regius Professor of Hebrew and Fellow of Trinity // Transactions of the Cambridge Bibliographical Society. 1993. Vol. 10. No. 3. P. 249–277.
- Gaffron 1969 — *Gaffron H.-G.* Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sacramente. Bonn: Rh. Fr.-Wilhelms-Uni., 1969.
- Gero 1971 — *Gero S*. The Infancy Gospel of Thomas: A Study of the Textual and Literary Problems // Novum Testamentum. 1971. Vol. 13. P. 46–80.
- Gero 1988 — *Gero S*. Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, Bd. 25.5. 1988. P. 3969–3996.
- Gijssels 1976 — *Gijssels J*. Les “Évangiles latins de l’Enfance” de M.R. James // Analecta Bollandiana. 1976. Vol. 94. P. 289–302.
- Grébaut 1919 — *Grébaut S*. Les Miracles de Jésus. Texte éthiopien publié et traduit // Patrologia Orientalis. 1919. Vol. 12(4). P. 555–652.
- Hennecke 1896 — *Hennecke E*. Altchristliche Malerei und altchristliche Literatur. Eine Untersuchung über den biblischen Cyclus der Gemälde in den Römischen Katakomben. Leipzig: Verl. von Veit & Comp., 1896.
- Hofmann 1851 — *Hofmann R*. Das Leben Jesu nach den Apokryphen. Leipzig: Friedrich Voigt, 1851.
- Horn 2017 — *Horn C.B.* Apocrypha on Jesus’ Life in the Early Islamic Milieu: From Syriac into Arabic // Biblia Arabica. Vol. 5: Senses of Scripture, Treasures of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims / Ed. by M. L. Hjälml. Leiden; Boston: Brill, 2017. P. 58–78.
- Isenberg 1989 — *Isenberg W.W.* The Gospel according to Philip. Introduction // Nag Hammadi Codex II.2–7 <...> / Ed. by B. Layton. Vol. 1. Leiden et al.: Brill, 1989. P. 131–139.
- James 1924 — The Apocryphal New Testament Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments Newly Translated by M. Rhodes James. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- James 1927 — Latin Infancy Gospels. A New Text, with a Parallel Version from Irish / Ed. with an Introduction by M. Rhodes James. Cambridge: Cambridge University Press, 1927.
- Jeremias 1984 — *Jeremias J*. Die Gleichnisse Jesu. Kurzausgabe. 9. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht, 1984.
- Jülicher 1888 — *Jülicher A*. Die Gleichnisreden Jesu. Freiburg: i. B., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888.
- Khoury 1991 — Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftliche Kommentar von A. Th. Khoury. Bd. 2 (Sure 2, 75–2. 212). Gütersloh: Gerd Mohn, 1991.
- Klauck 2008 — *Klauck H.-J*. Apokryphe Evangelien. Eine Einführung. 3. durchgesehene Aufl. Stuttgart: Verl. Katholisches Bibelwerk, 2008.

- Krauss 1902 — *Krauss S.* Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen. Berlin: S. Calvary & Co., 1902.
- Leirvik 2010 — *Leirvik O.* Images of Jesus Christ in Islam. 2nd ed. London: Continuum, 2010.
- Lunt 1968 — *Lunt H.G.* Rez.: Aurelio de Santos Otero. Das kirchenslavische Evangelium des Thomas (Patristische Texte und Studien, 6.). Berlin: Walter de Gruyter, 1967 // The Slavic and East European Journal. 1968. Vol. 12. P. 488–490.
- McNamara 1971 — *McNamara M.* Notes on the Irish Gospel of Thomas // Irish Theological Quarterly. 1971. Vol. 38. P. 42–66.
- Ménard 1967 — *Ménard J.-É.* L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire. Strasbourg: University of Strasbourg, 1967.
- Merad 1968 — *Merad A.* Le Christ selon le Coran // Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée. 1968. No. 5. P. 79–94.
- Michaelis 1967 — *Michaelis W.* λευκός, κτλ // Theological Dictionary of the New Testament / Ed. by G. Kittel. Transl. and Ed. G.F. Bromiley. Vol. IV. Grand Rapids: Eerdmans Publ. Co., 1967. P. 241–250.
- Moraldi 1971 — *Moraldi L.* Apocrifi del Nuovo Testamento. Vol. 1: Vangeli; vol. 2: Atti degli apostoli. Torino, Unione Tipografico-Ed. Torinese, 1971.
- Nagel 1986 — *Nagel T.* Qiṣaṣ al-anbiyā' // The Encyclopaedia of Islam. New Ed. Vol. 5. Leiden: Brill, 1986. P. 180–181.
- Nagel 1986a — *Nagel T.* Al-Kisā'ī // The Encyclopaedia of Islam. New Ed. Vol. 5. Leiden: Brill, 1986. P. 176.
- Parrinder 1996 — *Parrinder G.* Jesus in the Qur'ān. Oxford: Oneworld, 1996 (1st ed. 1965).
- Pastoureau 1995 — *Pastoureau M.* Jésus teinturier. Histoire symbolique et sociale d'un métier réprouvé // Médiévaux. 1995. No. 29. P. 47–63.
- Peeters 1914 — *Peeters P.* Évangiles Apocryphes II: L'évangile de l'enfance. Rédactions syriaques, arabes et arméniennes traduites et annotées, Paris: Auguste Picard, 1914.
- Pellegrini 2012 — *Pellegrini S.* Kindheitsevangelien. Einleitung // Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Bd.: Evangelien und Verwandtes. Teilbd. 2 / Hrsg. von C. Marksches u. J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck. 2012. P. 886–902.
- Philippart 1972 — *Philippart G.* Fragments palimpsestes Latins du Vindobonensis 563 (V^e siècle?). Évangile selon s. Matthieu, Évangile de l'enfance selon Thomas, Évangile de Nicodème // Analecta Bollandiana. 1972. Vol. 90. P. 391–411.
- Piovanelli 2011 — *Piovanelli P.* The Toledot Yeshu and Christian Apocryphal Literature: The Formative Years // Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference / Ed. by P. Schäfer et al. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011. P. 89–100.
- Provera 1973 — *Provera M.E.* Il Vangelo Arabo dell' infanzia. Secondo Ms. Laurenziano Orientale (n. 387). Gerusalemme: Franciscan Printing Press, 1973.
- Reinsch 1879 — *Reinsch R.* Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Maria's Kindheit in der romanischen und germanischen Literatur. Halle: Max Niemeyer, 1879.
- Robinson 1991 — *Robinson N.* Christ in Islam and Christianity: Representation of Jesus in the Qur'ān and the Classical Muslim Tradition. London: Palgrave Macmillan, 1991.
- Santos Otero 1967 — *Santos Otero A. de.* Das Kirchenslavische Evangelium des Thomas. Berlin: Walter de Gruyter, 1967 (Patristische Texte und Studien, 6).
- Santos Otero 1981 — *Santos Otero A. de.* Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen. Bd. 2. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1981 (Patristische Texte und Studien, 23).
- Santos Otero 2005 — *Santos Otero A. de.* Los evangelios apócrifos. Estudios introductorios y versión de los textos originales. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2005.
- Schefer 1881 — Aboul Hassan Aly el-Herewi. Indications sur les lieux de Pèlerinage [Extraits]. Introd. et trad. par Ch. Schefer // Archives de l'Orient Latin. 1881. Vol. I. P. 587–609.

- Schenke 1997 — Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II, 3) / Neu hrsg., übers. u. erklärt von H.-M. Schenke. Berlin: Akad.-Verlag, 1997 (TU, 143).
- Schimmel 1995 — *Schimmel A.* Jesus and Mary as Poetical Images in Rūmī's Verse // Christian-Muslim Encounters / Ed. by Y.Y. Haddad et al. Gainesville: University Press of Florida, 1995. P. 158–179.
- Schneider 1995 — *Evangelia infantiae apocrypha.* Übersetzt u. eingeleitet von G. Schneider. Freiburg et al.: Herder, 1995.
- Schoeler 2000 — *Schoeler G.* Al-Tha‘labī // The Encyclopaedia of Islam. New Ed. Vol. 10. Leiden: Brill, 2000. P. 434.
- Segelberg 1960 — *Segelberg E.* The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and Its Sacramental System // Numen. 1960. Vol. 7. P. 189–200.
- Sike 1697 — *Evangelium infantiae vel Liber apocryphus de infantia Servatoris / Ex manuscripto edidit ac Latina versione et notis illustravit H. Sike.* Trajecti ad Rhenum: Fr. Halman, 1697.
- Stein 2000 — *Stein R. H.* The Genre of the Parables // The Challenge of Jesus' Parable / Ed. by R.N. Longenecker. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., 2000. P. 30–50.
- Stephenson 1910 — *The First Book of the Ḥadiqatu' l-ḥaqīqat or the Enclosed Garden of the Truth of the <...> Sanā'ī of Ghazna / Ed. and Translated by J. Stephenson.* Calcutta: The Baptist Mission Press, 1910.
- Taylor 1953 — *Taylor V.* The Names of Jesus. New York: St. Martin's Press Inc., 1953.
- Terian 2008 — *Terian A.* The Armenian Gospel of the Infancy with Three Early Versions of the Protevangelium of James. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Thilo 1832 — *Codex apocryphus Novi Testamenti <...>. Opera et studio I.C. Thilo.* Tomus primus. Lipsiae: F.C.G. Vogel, 1832.
- Timm 1988 — *Timm S.* Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit... Teil 4 (M–P). Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1988.
- Tischendorf 1876 — *Evangelia Apocrypha. Collegit atque recensuit C. de Tischendorf.* Editio altera. Lipsiae: Hermann Mendelssohn, 1876.
- Tottoli 2002 — *Tottoli R.* Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature. London; New York: Routledge, 2002.
- Voicu 1991 — *Voicu S.J.* Notes sur l'histoire du texte de l'histoire de l'enfance de Jésus // Apocrypha. 1991. Vol. 2. P. 119–132.
- Voicu 1998 — *Voicu S.J.* Verso il testo primitivo dei Παιδικὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ “Racconti dell'Infanzia del Signore Gesù” // Apocrypha. 1998. Vol. 9. P. 7–85.
- Waal 1887 — *Waal A. de.* Die apokryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst // Römische Quartalschrift. 1887. Vol. 1. P. 173–196.
- Wilson 1962 — *Wilson R. McL.* The Gospel of Philip / Translated from the Coptic Text, with an Introduction and Commentary. London: A.R. Mowbray & Co., 1962.
- Wright 1865 — *Wright W.* Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, Collected and Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum, with an English Translation and Notes. London: Williams & Norgate, 1865.

References

- Aarde, Andries van. “Ebionite Tendencies in the Jesus Tradition: The “Infancy Gospel of Thomas” Interpreted from the Perspective of Ethnic Identity”. *Neotestamentica*, 2006, vol. 40, no. 2. pp. 353–382 (in English).

- Aasgaard, Reidar. *The Childhood of Jesus. Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*. Cambridge: James Clarke & Co., 2010 (in English).
- Adrianova, Varvara P. *Ievangelie Fomy v starinnoi ukrainskoi literature* ["Gospel of Thomas" in Old Ukrainian Literature]. *Izvestiia Otdeleniia russkogo iazyka i slovesnosti IAN*. T. XIV, kn. 2. St. Petersburg, 1909, pp. 1–47 (in Russian).
- Akimuschkin, Oleg F. et al. *Jalāl ad-Dīn Moḥammad Rūmī. Mathnawiye Ma'nawi* ("Poema o skrytom smysle"). Pervii daftar. Perevod s persidskogo [Rūmī. "Mathnawi..."]. St. Petersburg: Peterburgskoie Vostokovedenie, 2007 (in Russian).
- Arras, Victor & Rompay, Lucas van. "Les manuscrits éthiopiens des 'Miracles de Jesus' ". *Analecta Bollandiana*, 1975, vol. 93, pp. 133–146 (in French).
- Bauschke, Martin. *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*. Darmstadt: Lambert Schneider, 2013 (in German).
- Blümner, Hugo. *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*. 1. Bd. 2. Aufl. Leipzig–Berlin: Teubner, 1912 (in German).
- Bovon, François et al. *Écrits apocryphes chrétiens*. Éd. publ. sous la direction de... 2 T. Paris: Gallimard, 1997, 2005 (in French).
- Brinner, William M. 'Ara'is al-majālis fī Qiṣaṣ al-anbiyā' or "Lives of the Prophets" as Recounted by Abū Ishāq Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Tha'labī. Leiden et al.: Brill, 2002 (in English).
- [Brosse], Angelus. *Gazophylacium linguae Persarum, triplici linguarum clavi Italicae, Latinae, Gallicae...* Authore P[at]re Angelo [de la Brosse] à S. Joseph. Amstelodami: Jansonio-Waesbergiana, 1684 (in Latin).
- Budge, E.A. Wallis. *The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ which the Jews of Tiberias Made to Mock at*. The Syriac Texts ed. with English Translations. London: Luzac and Co., 1899 (in English).
- Burke, Tony. "The Infancy Gospel of Thomas from an Unpublished Syriac Manuscript. Introduction, Text, and Notes". *Hugoye: Journal of Syriac Studies*, 2013, vol. 16, pp. 225–299 (in English).
- Burke, Tony. *The Syriac Tradition of the Infancy Gospel of Thomas: A Critical Edition and English Translation*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2017 (in English).
- Cartlidge, David R. & Elliott, James Keith. *Art and the Christian Apocrypha*. London–New York: Routledge, 2001 (in English).
- Ceriani, Antonio Maria. *Canonical Histories and Apocryphal Legends Relating to the New Testament Represented in Drawings with a Latin Text. A Photo-Lith Reproduction from an Ambrosian Ms*. Executed <...> by A. della Croce with Preface and Notes by A.M. Ceriani. Milan: J.B. Pogliani & Co., 1873 (in English).
- Chadwick, John. *Lexicographica Graeca. Contributions to the Lexicography of Ancient Greek*. Oxford: Clarendon Press, 1997 (in English).
- Charron, Regine. "The Apocryphon of John (NHC II.1) and the Graeco-Egyptian Alchemical Literature". *Vigiliae Christianae*, 2005, vol. 59, pp. 438–456 (in English).
- Chartrand-Burke, Tony. *The Infancy Gospel of Thomas: The Text, Its Origins, and Its Transmission*. Ph. Diss. Toronto: University Dept. of Religious Studies, 2001 (in English).
- Chartrand-Burke, Tony. "The Greek Manuscript Tradition of the Infancy Gospel of Thomas". *Apocrypha*, 2003, vol. 14, pp. 129–151 (in English).
- Cotelier, Jean Baptiste. *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt, Barnabæ, Clementis, Hermæ, Ignatii, Polycarpi opera edita et non edita, vera et supposita, græce et latine, cum notis*. 2 ed. Rec. Joh. Clericus. Vol. 1. Antverpia: Huguëtanorum sumptibus, 1698 (in Latin).
- Cousland, J. Robert C. *Holy Terror: Jesus in the Infancy Gospel of Thomas*. London: T&T Clark, 2017 (in English).

- Crum, Walter E. *Catalogue of the Coptic Manuscripts of the John Rylands Library Manchester*. Manchester: University Press, 1909 (in English).
- Cullmann, Oscar. “Kindheitsevangelien”. *NTA*, 1990, vol. 1, pp. 330–372 (in German).
- Davis, Stephen J. *Christ Child. Cultural Memories of a Young Jesus*. New Haven: Yale University Press, 2014 (in English).
- Delatte, Armand. *Anecdota Atheniensia. T. 1. Textes grecs inédits relatifs à l’histoire des religions*. Liège–Paris: Édouard Champion, 1927 (in French).
- Donehoo, James deQuincey. *The Apocryphal and Legendary Life of Christ Being the Whole Body of the Apocryphal Gospels and Other Extra Canonical Literature...* London: MacMillan & Co., 1903 (in English).
- Ehlen, Oliver. “Das Evangelium der Arundel Handschrift (London. British Library, Arundel 404)”. *ACA*, 2012, vol. I, pp. 1003–1012 (in German).
- Elliott, James Keith. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*. Oxford: Clarendon Press, 1993 (in English).
- Elliot, James Keith. *A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives*. Second Ed., Revised and Expanded. Leiden–Boston: Brill, 2016 (in English).
- Fabricius, Johannes A. *Codex Apocryphus Novi Testamenti*. 2 ed. Hamburg: B. Schiller, 1719 (in Latin).
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church. History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., 2009 (in English).
- Forster, Leonard. “Henry Sike of Bremen (1669–1712). Regius Professor of Hebrew and Fellow of Trinity”. In: *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, 1993, vol. 10, no. 3, pp. 249–277 (in English).
- Gaffron, Hans-Georg. *Studien zum koptischen Philippusevangelium unter besonderer Berücksichtigung der Sacramente*. Bonn: Rh. Fr.-Wilhelms-Uni., 1969 (in German).
- Gero, Stephen. “The Infancy Gospel of Thomas: A Study of the Textual and Literary Problems”. *Novum Testamentum*, 1971, vol. 13, pp. 46–80 (in English).
- Gero, Stephen. “Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems”. *ANRW*, 1988, vol. 25, no. 5, pp. 3969–3996 (in English).
- Gijssels, Jan. “Les ‘Évangiles latins de l’Enfance’ de M.R. James”. *Analecta Bollandiana*, 1976, vol. 94, pp. 289–302 (in French).
- Grébaut, Sylvain. “Les Miracles de Jésus. Texte éthiopien publié et traduit”. *Patrologia Orientalis*, 1919, vol. 12, no. 4, pp. 555–652 (in French).
- Hahanov, Aleksandr I. *Ocherki po istorii gruzinskoj slovesnosti* [Essays on the History of Georgian Literature]. Vol. II. Moscow: Univer. Tipografia, 1897 (in Russian).
- Hennecke, Edgar. *Altchristliche Malerei und altchristliche Literatur. Eine Untersuchung über den biblischen Cyclus der Gemälde in den Römischen Katakomben*. Leipzig: Verl. von Veit & Comp., 1896 (in German).
- Hofmann, Rudolph. *Das Leben Jesu nach den Apokryphen*. Leipzig: Friedrich Voigt, 1851 (in German).
- Horn, Cornelia B. *Apocrypha on Jesus’ Life in the Early Islamic Milieu: From Syriac into Arabic*. *Biblia Arabica*. Vol. 5: Senses of Scripture, Treasures of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims. Ed. by M.L. Hjälms. Leiden–Boston: Brill, 2017, pp. 58–78 (in English).
- Isenberg, Wesley W. *The Gospel according to Philip. Introduction. Nag Hammadi Codex II.2–7 <...>* Ed. by B. Layton. Vol. 1. Leiden et al.: Brill, 1989 (in English).
- James, Montague Rhodes. *The Apocryphal New Testament being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments Newly Translated*. Oxford: Clarendon Press, 1924 (in English).

- James, Montague Rhodes. *Latin Infancy Gospels. A New Text, with a Parallel Version from Irish*. Ed. with an Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 1927 (in English).
- Jatimirskij, Aleksandr I. *Apokrifitscheskoe ievangelie Fomy v slavianskikh spiskakh*. Id. Iz slavianskikh rukopisei. Teksty i zametki [Apocryphal Gospel of Thomas in Slavonic manuscripts: Id. From Slavonic Manuscripts. Texts and Notes]. Moscow, 1898 (in Russian).
- Jeremias, Joachim. *Die Gleichnisse Jesu*. Kurzausgabe. 9. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984 (in German).
- Jülicher, Adolf. *Die Gleichnisreden Jesu*. Freiburg i. B.: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1888 (in German).
- Khosroyev, Aleksandr L. “O slove $\chi\omega\kappa\tau\bar{\iota}$ (λουτρόν? βάπτισμα?) v 2Sisif 58.15–16 (NHC VII.2) i o rannekhristskom ‘kreschenii’ ” [On the Word $\chi\omega\kappa\tau\bar{\iota}$ (λουτρόν? βάπτισμα?) in 2TreatSeth (NHC VII.2) and about Early Christian Baptism]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2018, vol. 15, no. 4 (iss. 35), pp. 21–60 (in Russian). DOI: 10.7868/S1811806218020027.
- Khoury, Adel Th. *Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftliche Kommentar*. Bd. 2 (Sure 2,75–2,212). Gütersloh: Gerd Mohn, 1991 (in German).
- Klauck, Hans-Josef. *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*. 3. durchgesehene Aufl. Stuttgart: Verl. Katholisches Bibelwerk, 2008 (in German).
- Krauss, Samuel. *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Berlin: S. Calvary & Co., 1902 (in German).
- Leirvik, Oddbjørn. *Images of Jesus Christ in Islam*. 2nd ed. London: Continuum, 2010 (in English).
- Lunt, Horace G. “Rez.: Aurelio de Santos Otero. Das kirchenslavische Evangelium des Thomas (Patristische Texte und Studien, 6). Berlin, 1967”. *The Slavic and East European Journal*, 1968, vol. 12, pp. 488–490 (in English).
- McNamara, Martin. “Notes on the Irish Gospel of Thomas”. *Irish Theological Quarterly*, 1971, vol. 38, pp. 42–66 (in English).
- Mednikov, Nikolai A. “Palestina ot zavoievaniia arabami do krestovyykh pokhodov po arabskim istochnikam” [Palestine from the the Arab Conquest to the Crusades according to Arabic Sources]. *Pravoslavnyi Palestinskii sbornik*, 1897, vol. 17, (iss. 2/3), St. Petersburg (in Russian).
- Melikset-Bekov, Levon M. “Fragment gruzinskoi versii ‘Detstvo Khrista’ ” [A Fragment of the Georgian Version of “Childhood of Christ”]. *Khristianskii Vostok*, (1917–1920), 6–9. T. VI, (iss. 3). Petrograd, 1922, pp. 315–320 (in Russian).
- Ménard, Jacques-É. *L'Évangile selon Philippe. Introduction, texte, traduction, commentaire*. Strasbourg: University de Strasbourg, 1967 (in French).
- Merad, Ali. “Le Christ selon le Coran”. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 1968, vol. 5, pp. 79–94 (in French).
- Michaelis, Wilhelm. *Λευκός, κτλ. Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. by G. Kittel. Vol. IV. Grand Rapids: Eerdmans Publ. Co., 1967 (in English).
- Moraldi, Luigi. *Apocrifi del Nuovo Testamento*. Vol. 1: Vangeli; vol. 2: Atti degli apostoli. Torino: Unione Tipografico-Ed. Torinese, 1971 (in Italian).
- Nagel, Tilman. *Qiṣaṣ al-anbiyā'*. The Encyclopaedia of Islam. New Ed. Vol. 5. Leiden: Brill, 1986, pp. 180–181 (in English).
- Nagel, Tilman. *Al-Kisā'ī*. The Encyclopaedia of Islam. New Ed. Vol. 5. Leiden: Brill, 1986, p. 176 (in English).
- Noja Nosedá, Serjio. “O neizvestnom epizode iz arabskogo apokrificheskogo ievangeliia v sobranii Ambrosiani” [On an Unknown Episode of an Apocryphal Gospel in the Collection Ambrosiana]. *Peterburgskoe vostokovedenie*, 2002, vol. 10, pp. 351–356 (in Russian).
- Parrinder, Geoffrey. *Jesus in the Qur'ān*. Oxford: Oneworld, 1996 (in English).
- Pastoureau, Michel. “Jésus teinturier. Histoire symbolique et sociale d'un métier réprouvé”. *Médiéva-*
les, 1995, vol. 29, pp. 47–63 (in French).

- Peeters, Paul. *Évangiles Apocryphes II: L'évangile de l'enfance. Rédactions syriaques, arabes et arméniennes traduites et annotées*. Paris: Auguste Picard, 1914 (in French).
- Pellegrini, Silvia. *Kindheitsevangelien. Einleitung*. Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. I. Bd.: Evangelien u. Verwandtes. Teilbd. 2. Hrsg. von C. Marksches u. J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012 (in German).
- Philippart, Guy. "Fragments palimpsestes Latins du Vindobonensis 563 (V^e siècle?). Évangile selon s. Matthieu, Évangile de l'enfance selon Thomas, Évangile de Nicodème". *Analecta Bollandiana*, 1972, vol. 90, pp. 391–411 (in French).
- Piovanelli, Pierluigi. *The Toledot Yeshu and Christian Apocryphal Literature: The Formative Years*. Toledot Yeshu ("The Life Story of Jesus") Revisited. A Princeton Conference. Ed. by P. Schäfer et al. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011 (in English).
- Popov, Andrei I. *Opisanie rukopisei i katalog knig tserkovnoi pechati biblioteki A.I. Khludova* [Description of Manuscripts and Catalog of Printed Books of the Kludov Library]. Moscow, 1872 (in Russian).
- Provera, Mario E. *Il Vangelo Arabo dell'infanzia. Secondo Ms. Laurenziano Orientale (n. 387)*. Gerusalemme: Franciscan Printing Press, 1973 (in Italian).
- Reinsch, Robert. *Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Maria's Kindheit in der romanischen und germanischen Literatur*. Halle: Max Niemeyer, 1879 (in German).
- Robinson, Neal. *Christ in Islam and Christianity: Representation of Jesus in the Qur'ān and the Classical Muslim Tradition*. London: Palgrave Macmillan, 1991 (in English).
- Santos Otero, Aurelio de. *Das Kirchenslavische Evangelium des Thomas*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967 (in German).
- Santos Otero, Aurelio de. *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*. Bd. 2. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1981 (in German).
- Santos Otero, Aurelio de. *Los evangelios apócrifos. Estudios introductorios y versión de los textos originales*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2005 (in Spanish).
- Schefer, Charles. "Aboul Hassan Aly el-Herewi. Indications sur les lieux de Pèlerinage [Extraits]. Introd. et trad.". *Archives de l'Orient Latin*, 1881, vol. I, pp. 587–609 (in French).
- Schenke, Hans-Martin. *Das Philippus-Evangelium (Nag-Hammadi-Codex II,3). Neu hrsg., übers. u. erklär.* Berlin: Akad.-Verlag, 1997 (in German).
- Schimmel Annemarie. *Jesus and Mary as Poetical Images in Rūmī's Verse*. Christian-Muslim Encounters. Ed. by Y.Y. Haddad et al. Gainesville: University Press of Florida, 1995 (in English).
- Schneider, Gerhard. *Evangelia infantiae apocrypha*. Übersetzt u. eingeleitet. Freiburg et al.: Herder, 1995 (in German).
- Schoeler, Gregor. "Al-Tha'labī". In: *The Encyclopaedia of Islam*. New Ed. Vol. 10. Leiden: Brill, 2000, p. 434 (in English).
- Segelberg E. "The Coptic-Gnostic Gospel According to Philip and its Sacramental System". *Numen*, 1960, vol. 7, pp. 189–200 (in German).
- Sike, Henricus. *Evangelium infantiae vel Liber apocryphus de infantia Servatoris. Ex manuscripto edidit ac Latina versione et notis illustravit*. Trajecti ad Rhenum: Fr. Halman, 1697 (in Latin).
- Speranskii Mikhail N. *Slavianskie apokrificheskie evangeliia* [Slavonic Apocryphal Gospels]. Moscow: Tipografiia A.I. Mamontova, 1895 (in Russian).
- Stein, Robert H. *The Genre of the Parables. The Challenge of Jesus' Parables*. Ed. by R.N. Longenecker. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publ., 2000 (in English).
- Stephenson, J. *The First Book of the Ḥadīqatu' l-ḥaqīqat or the Enclosed Garden of the Truth of the <...> Sanā'ī of Ghazna*. Ed. and Translated. Calcutta: The Baptist Mission Press, 1910 (in English).
- Taylor, Vincent. *The Names of Jesus*. New York: St. Martin's Press Inc., 1953 (in English).

- Terian, Abraham. *The Armenian Gospel of the Infancy with Three Early Versions of the Protevangelium of James*. Oxford: Oxford University Press, 2008 (in English).
- Thilo, Ioannes Carolus. *Codex apocryphus Novi Testamenti* <...>. Tomus primus. Lipsiae: F.C.G. Vogel, 1832 (in Latin).
- Timm, Stefan. *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit...* Teil 4 (M–P). Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, 1988 (in German).
- Tischendorf, Constantinus de. *Evangelia Apocrypha. Collegit atque recensuit*. Editio altera. Lipsiae: Hermann Mendelssohn, 1876 (in Latin).
- Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qurʾān and Muslim Literature*. London–New York: Routledge, 2002 (in English).
- Trofimova, Marianna K. *Istoriko-filosofskie voprosy gnostitsizma* [Historical and Philosophical Problems of Gnosticism]. Moscow: Nauka, 1979 (in Russian).
- Voicu, Sever J. “Notes sur l’histoire du texte de l’histoire de l’enfance de Jésus”. *Apocrypha*, 1991, vol. 2, pp. 119–132 (in French).
- Voicu, Sever J. “Verso il testo primitivo dei Παῖδικὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ «Racconti dell’Infanzia del Signore Gesù»”. *Apocrypha*, 1998, vol. 9, pp. 7–85 (in Italian).
- Waal, Anton de. “Die apokryphen Evangelien in der altchristlichen Kunst”. *Römische Quartalschrift*, 1887, vol. 1, pp. 173–196 (in German).
- Wilson, Robert McLachlan *The Gospel of Philip. Translated from the Coptic Text, with an Introduction and Commentary*. London: A.R. Mowbray & Co., 1962 (in English).
- Wright, William. *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, Collected and Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum, with an English Translation and Notes*. London: Williams & Norgate, 1865 (in English).

Once Again on the Story about Jesus the Dyer

Alexandr L. KHOSROYEV

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 04.12.2021.

Abstract: For a long time, a number of religious stories of Early Christian Apocrypha, including the so-called “Infancy Gospels”, have been on the periphery of the mainstream evolution of Christianity; yet changing, they sometimes penetrated even into other cultures (e.g., Islam). Among them is a tale about the miracle worked by the child Jesus at the dyer’s workshop, namely: with one dye he dyed clothes in different colors (as a variant: he made clothes of different colors white). Reviewing all multilingual versions of the story, the essay tentatively attempts to trace its origin.

Key words: Early Christianity, Apocrypha, Gospels of Childhood, Islam.

For citation: Khosroyev, Alexandr L. “Once Again on the Story about Jesus the Dyer”. *Pisʹmennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 51–72 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO106397.

About the author: Alexandr L. KHOSROYEV, Dr. Sci. (History), Researcher-in-Chief of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (akhos@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8406-8720.

Тибетские подписные *ya* и *wa* в ойратском «ясном письме»

Н.В. ЯМПОЛЬСКАЯ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO100360

Статья поступила в редакцию 12.01.2022.

Аннотация: В статье изложены некоторые наблюдения об особенностях двух знаков, используемых в ойратском «ясном письме», — дополнительных графем, имитирующих тибетские подписные буквы *ya* (*ятаг*) и *wa* (*вазур*). Своеобразие этих знаков в том, что они используются в «ясном письме» с соблюдением принципов тибетской орфографии: если в слогe присутствует гласный *a*, он не отображается на письме. Несмотря на повсеместное систематическое использование знаков, имитирующих *ятаг* и *вазур*, в буддийских текстах на ойратском языке, в современном монголоведении не приняты специальные обозначения для них в транслитерации, что может приводить к неточному воспроизведению текста при издании источников на «ясном письме». В статье рассмотрены варианты решения этой проблемы, а также приведены примеры использования *ятаг* и *вазур* в источниках, датированных XVII в., что позволяет проследить историю применения этих знаков до самого раннего периода распространения алфавита «ясное письмо».

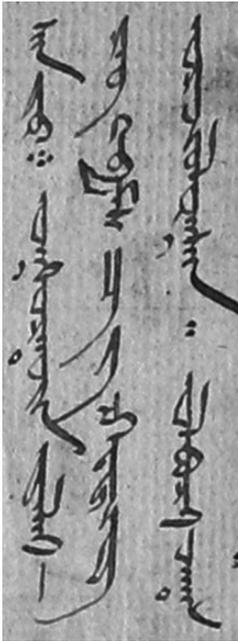
Ключевые слова: «ясное письмо», ойратский язык, *галик*, монгольское письмо, тибетское письмо, Зая-пандита.

Для цитирования: Ямпольская Н.В. Тибетские подписные *ya* и *wa* в ойратском «ясном письме» // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 73–85. DOI: 10.55512/WMO100360.

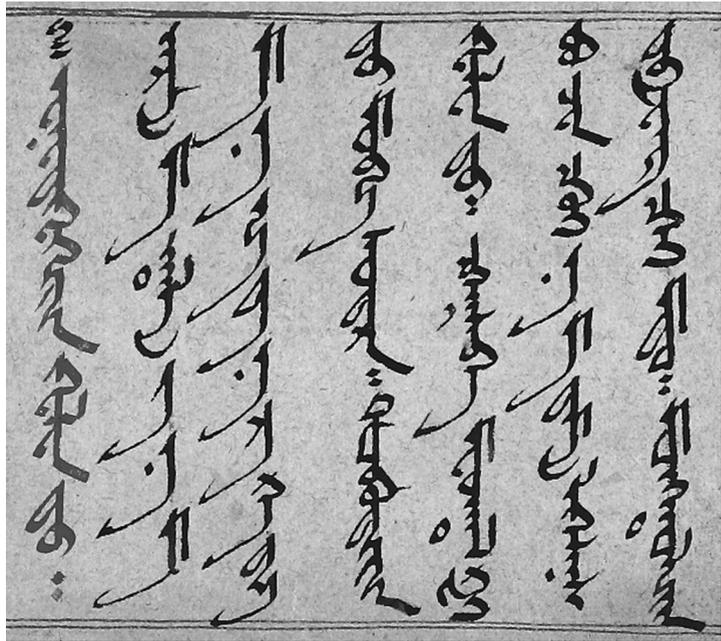
Об авторе: ЯМПОЛЬСКАЯ Наталия Васильевна, Ph.D., старший научный сотрудник ИВР РАН (Санкт-Петербург, Россия) (nataliyampolskaya@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-2198-768X.

© Ямпольская Н.В., 2022

Алфавит «ясное письмо» (ойр. *todo bičiq*) был создан ойратским ученым-ламой Зая-пандитой Намхайджамцо (1599–1662) в 1648 г. на основе монгольской письменности. Как известно из его сочинения «Соединение букв» (ойр. *üzügiyin nayira-lu*), «ясное письмо» создавалось как общемонгольское, однако исторически сложилось так, что алфавит этот получил распространение только среди ойратов (Лувсанбалдан 2015: 295). Монгольскому письму свойственна полифония (ряд гласных и согласных звуков не различаются на письме), что может создавать сложность при чтении, в особенности — при чтении иноязычных слов. В алфавите *todo bičiq* неод-



Ил. 1



Ил. 2

остаётся «свободным»⁴. *Yatag* повсеместно используется в рукописях буддийского содержания на «ясном письме», например, в таких расхожих словах, как *śākya* ‘Шакья’ (часть имени Будды Шакьямуни, = санскр. *śākya*), *rabyabma* ‘рабжамба’ (ученая степень буддийского монаха, часть титулатуры Зая-пандиты; = тиб. *rab 'byam pa*, см. ил. 1) и пр.

Знак *yatag* используется только после согласных: если у — единственный согласный в слове, то на письме он передается так же, как в ойратских словах, т.е. с помощью сочетания длинного и короткого зубцов **ᠠ** (y + a). Точно так же слог *ya* записывается в монгольских рукописях, где для него, как правило, не используют особых обозначений⁵. Так, и в ойратских, и в монгольских рукописях этот слог будет выглядеть одинаково в формуле поклонения, которая открывает многие буддийские тексты: *namo buddha-yā namo dharma-yā namo sang-gha-yā* ‘кланяюсь Будде, кланяюсь Учению, кланяюсь Общине’ (= санскр. *namo buddhāya namo dharmāya namo saṃghāya*). Другой расхожий пример из текстов на «ясном письме» — имя Зая-пандиты (ойр. *za ya*, см. ил. 1)⁶.

Знак **ᠠ** используется не только для записи слов тибетского языка, но и санскритских слов и слогов, однако воспроизводит именно тибетскую орфографию (т.е. то, как то или иное слово могло бы быть записано тибетским письмом). Например, *ārya* ‘благородный’ (= санскр. *ārya*) в рукописях на «ясном письме» записывается с помощью *yatag*, что имитирует тибетскую графику **ཨླུ** *Arya* (см. ил. 2), в то время как

⁴ Знак *yatag* введен в шрифт Юникод для «ясного письма» (ᠠ), однако его внешний вид отличается от того, как он выглядит в рукописях: здесь оба конца буквы соединяются с осью, что уменьшает схожесть с тибетской графемой.

⁵ В списках буддийского канона Ганджур на монгольском языке, датированных XVII в., в записи тибетских слов иногда используется графема у изогнутой (волнообразной) формы.

⁶ Кроме того, это правило удачно демонстрирует ил. 2: ср. запись слогов *hya* и *ya* в транслитерации санскритского имени Молон-тойна (*Maudgalyāyana*) на «ясном письме».

в индийских системах письма (брахми, ранджана, деванагари) графема *ya* не имеет подобной формы.

Несмотря на то что гласный *a* не обозначается на письме, при необходимости обозначить долготу слога с правой стороны от *ytag* ставится горизонтальная черта (см. ил. 7, запись санскритского слова *vidyā* ‘знание’ на «ясном письме»). В источниках на *todo bičiq* встречаются случаи, когда за знаком *ytag* следуют и другие гласные, например *e* или *i*. Здесь тоже сохраняется принцип тибетского письма: там, где в тибетском слоге должна стоять огласовка, и в «ясном письме» появляется соответствующая графема. Так, в ойратской транскрипции тибетского названия истории о Молон-тойне видим примеры сразу на *i* и *e*: *meiyal-gyi... dbyeng pai mdo* (см. ил. 2).

В современной исследовательской традиции не принято использовать особые символы для транслитерации знака . Это приводит к тому, что в транслитерации невозможно отличить *ytag* от комбинации знаков «ясного письма» *y + a*. Среди известных нам работ, связанных с изданием или каталогизацией памятников на *todo bičiq*, только в публикациях венгерского монголоведа Дьёрдя Кары этот знак отмечен особым образом⁷. В дополненном переиздании своего труда «Книги монгольских кочевников» на английском языке Д. Кара уделяет несколько строк феномену опущенной графемы *a*, называя это регулярным явлением в транскрипции санскритских и тибетских слогов на «ясном письме» (Кара 2005: 148). Утверждение проиллюстрировано лишь двумя примерами, оба из которых содержат *ytag* (примеров с другими сочетаниями не представлено). Д. Кара транслитерирует *ytag* как *y^a*, помещая не обозначенный графически гласный *a* в верхний регистр⁸. Этот способ транслитерации представляется удачным решением, однако подходит только для слогов на *a*. Слоги, где за *ytag* следует *i* или *e*, требуют другого принципа транслитерации, который позволил бы отличить эти сочетания букв от стандартных ойратских *yi* и *ye*. В подписях к иллюстрациям в настоящей публикации мы обозначили *ytag* в таких случаях апострофом: *y'i*, *y'e* (см. ил. 2). Возможно, более удачным было бы использование диакритики, которая позволила бы последовательно отмечать *ytag* в любой комбинации (в соответствии с принципом транслитерации: одна графема — один символ), например: *y^a*, *yⁱ*, *y^e*. Вне зависимости от выбранного способа обозначения *ytag* следует так или иначе выделять в транслитерации при публикации текста, так же как и другие знаки *галика*.

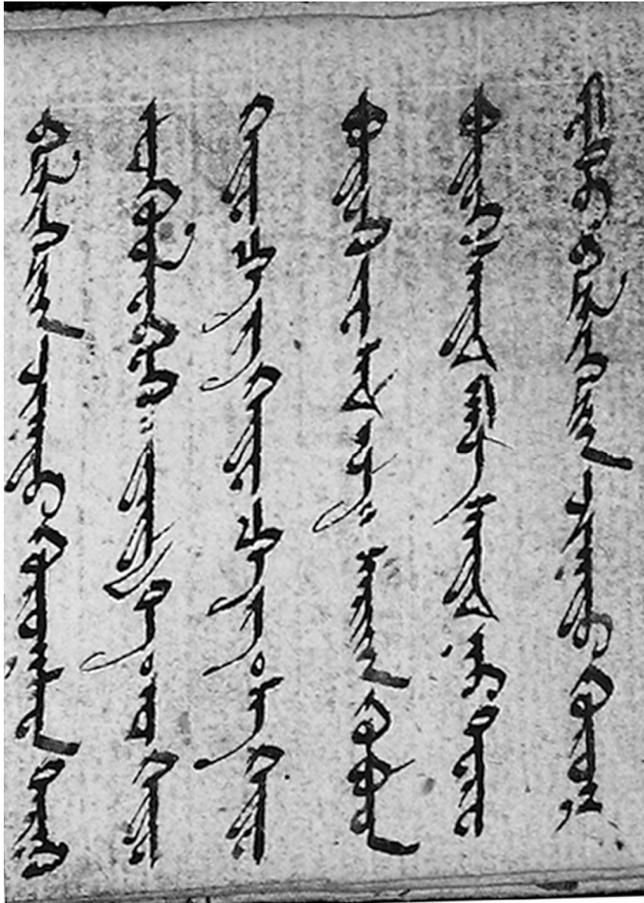
Вазур

В текстах на «ясном письме» встречается еще один особый знак — «треугольник» , имитирующий тибетскую букву *wa* в позиции подписной (*вазур*, от тиб. *wa zur*, иногда именуется *ватаг*, от тиб. *wa btags*), как в тибетских словах  ‘наводнение’,  ‘соль’ и т.д.⁹. Комбинации, в которых используется *вазур*, не столь разнообразны, как те,

⁷ Н.С. Яхонтова не отмечает *ytag* в транслитерации публикуемого текста, но обращает внимание на использование тибетской подписной *ya* в общем комментарии, перечисляя встречающиеся в рукописи знаки *галика* (Яхонтова 1999: 66).

⁸ В каталоге коллекции Венгерской академии наук Д. Кара в нескольких случаях использует другой способ транслитерации — *y[a]*, заключая *a* в квадратные скобки как пропущенную графему (Кара 2000: 205, 254, 355). Нам не удалось найти объяснение различию в выборе способа транслитерации.

⁹ Описывая этот знак, Т. Торбат проводит параллель не только с тибетским, но и с квадратным письмом (письмом Пагба), однако не приводит пояснений, которые позволили бы проследить прямую связь с этим алфавитом (Töröbatu 2014: 17).



Ил. 3

где задействован *ятаг*, однако в рукописях буддийской или околобуддийской (ритуальной) тематики он встречается с регулярностью, так как всегда присутствует в словах *bodhi sadwa* ‘бодхисаттва’ (от санскр. *bodhisattva*) и *swā hā* (ритуальное восклицание, используемое в мантрах, от санскр. *svāhā*, см. ил. 3, 7)¹⁰. Как и в случае с *ятаг*, при необходимости справа от *вазур* может стоять горизонтальная черта — показатель долготы гласного *a*.

Как и *ятаг*, *вазур* встречается только в последнем слоге (или в отдельном слоге, если речь идет о записи мантры) и только после согласной. В прочих позициях для обозначения слога *va* используется сочетание графем *v + a* ¹¹. Кроме того, нельзя утверждать, что в последнем слоге это сочетание всегда обозначается с помощью *вазур*. Расхожий пример — санскритское слово *sarva* ‘всё’, которое повсеместно встречается в ойратских рукописях в формуле-благопожелании *sarva maṅgalam* ‘всё

¹⁰ В монгольских рукописях это сочетание передается с помощью комбинаций знаков *u + a* (например, *su-a-a ha-a*) или *v + a* (например, *bodhi saduva*).

¹¹ *V a* — знак *галика*, используемый и в монгольском, и в «ясном письме». В монгольском *галике* выглядит несколько иначе: «палочка» загибается вниз, но петля на ее конце отсутствует.

благополучно', помещаемом в конце текстов: на «ясном письме» это слово пишется с графемой *v* (ойр. *sarva*), как и в классическом монгольском. Это можно объяснить тем, что на тибетском письме это слово транскрибируют с помощью графемы *ba*: *sarba* སར་བ།¹². Нам неизвестны случаи использования *вазур* для записи тибетских слов — только случаи, где он передает санскритский слог *va*.

В научных публикациях встречаются разные способы транслитерации этого знака: *v*, *w*, нередко — *o* (вероятно, по причине внешнего сходства). Действительно, треугольник *вазур* может напоминать заостренную форму твердого *o* в «ясном письме», а если текст написан от руки, разница может скрадываться в зависимости от особенностей почерка. В поздних (XX в.) или переписанных беглым почерком рукописях эти знаки могут быть почти неотличимы: возможно, в некоторых случаях сами переписчики не осознавали, что в слог *swa* использован особый знак, и принимали его за слог *so*. Однако в рукописях, написанных «классическим» почерком, *вазур* всегда имеет четкую треугольную форму, в то время как буква *o* стремится к четырехугольной¹³.

Возможным вариантом транслитерации знака *вазур* может быть комбинация букв *w^a*: буква *a* помещена в верхний регистр, так как на письме не отображается, но подразумевается при чтении. Например: *bodhi sadw^a*, *sw^a hā*. Нам не удалось обнаружить примеры использования знака *вазур* в ойратских источниках в сочетании с другими гласными, кроме *a* (в тибетском языке такие сочетания тоже предельно редки), и здесь не должно возникнуть необходимости в дополнительных обозначениях подобных сочетаний в транслитерации, как это происходит со знаком *ятаг*. Примеры того, как может выглядеть транслитерация текста, если учитывать особенности знаков *ятаг* и *вазур*, можно видеть в подписях к иллюстрациям.

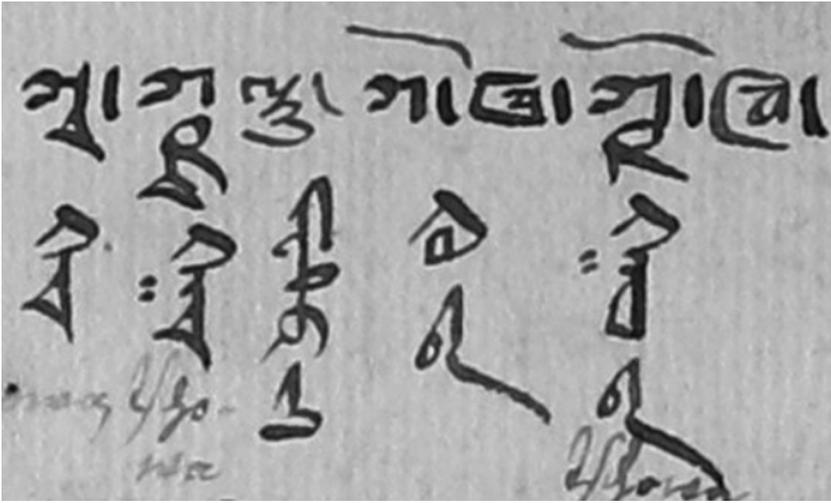
Ятаг и вазур в источниках

Нам неизвестны ойратские азбуки или силлабарии, в которых было бы предписано использовать *ятаг* и *вазур* в «ясном письме». Существует по крайней мере один источник, по которому можно однозначно проследить корреляцию этих знаков в тибетском и «ясном письме», — текст «Собрание методов чтения дхарани» (тиб. *sngags gyi klag thabs bsdus pa zhes bya ba bzhugs so*; ойр. *tarni ungšixu arya xurāqsan kemēki orošibo*), переведенный Зая-пандитой с тибетского языка (ниже цитируем двуязычную рукопись XVIII в. из собрания ИВР РАН)¹⁴. Сочинение посвящено разъяснению правил чтения мантр вслух: слоги и слова в нем сначала записаны с использованием специальных знаков, и потом — фонетически, с помощью стандартного набора графем тибетского и, соответственно, ойратского письма. На л. 14v, в примере, поясняя-

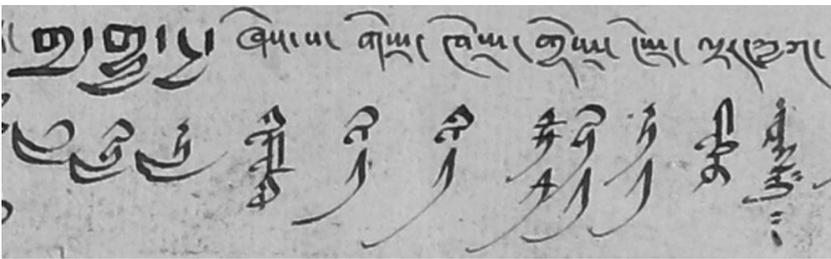
¹² Это должно быть связано и с различиями в произношении слога *va* в разных словах в тибетском и ойратском языках, однако этот вопрос требует дополнительного исследования в области исторической фонетики. О его произношении в тибетском языке см., например (Beyer 1992: 68–69).

¹³ Буква *o* заостренной треугольной формы встречается в монгольских рукописях первой половины XVII в., где она используется для обозначения *o* в записи тибетских слов монгольским письмом (чтобы отличить *o* от *u*) (Alekseev 2017: 39). Этот способ передачи тибетского *o* встречается редко, и нет оснований полагать, что между треугольной *o* и знаком *вазур* в ойратских рукописях есть связь.

¹⁴ Сочинение тибетского переводчика XIV в., Нартанского лоцзавы Гедунпэла (тиб. *snar thang lo tsA ba dge 'dun dpal*). Рукопись хранится в коллекции ИВР РАН под шифром Mong. С 461 (Сазыкин 2001: № 3149). В монографии об ойратском *галике* Т. Торбат тоже обращается к этому сочинению, приводя его полный ойратский текст в транслитерации (Töröbatu 2014: 93–102).



Ил. 4



Ил. 5

щем чтение слогов с подписной *wa*, зафиксировано соответствие «треугольника» в «ясном письме» тибетскому *вазур*: $\langle kw^a, k\dot{w}^a \rangle$ и подобные [им слоги читай как] *ko va* и *k\dot{so} va*» (тиб.: *kwa kshwa lt-u ko wa ksho wa*; ойр.: *kw^a k\dot{w}^a metü-yi ko va k\dot{so} va*; см. ил. 4). В рукописи есть несколько примеров со знаком *ятаг*, приведем здесь один из них (л. 14r): « gy^a, ghy^a, hy^a читай как *ge ya, ke ya*¹⁵, *gha ya ha ya*» (тиб.: *gya, ghya, hya zhes pa ge ya khe ya ghe ya he ya ltar klak*; ойр. *gy^a, ghy^a, hy^a kemëkü ge ya, ke ya, gha ya ha ya*; см. ил. 5). Эти примеры демонстрируют использование обоих способов записи слогов — «традиционного» монгольского (с помощью графем *v* и *y*) и ойратского, имитирующего тибетскую графику (с помощью подписных). Первый здесь поясняет произношение, последний же является образцом начертания слогов. Как правило, знаки *галика* используются для обозначения звуков, для которых в ойратском языке нет соответствующих графем. В данном случае «традиционный» монгольский способ достаточно точно передает произношение без использования дополнительных знаков (нельзя сказать, что *вазур* и *ятаг* уточняют произношение). В такой ситуации основным преимуществом переноса подписных букв в ойратское письмо могла быть их форма. Эти знаки не только более компактны, они подчеркивают иноязычное происхождение слова.

¹⁵ Нам не удалось установить, почему для слога gy^a предлагается два варианта произношения (*ge ya, ke ya*).



Ил. 6

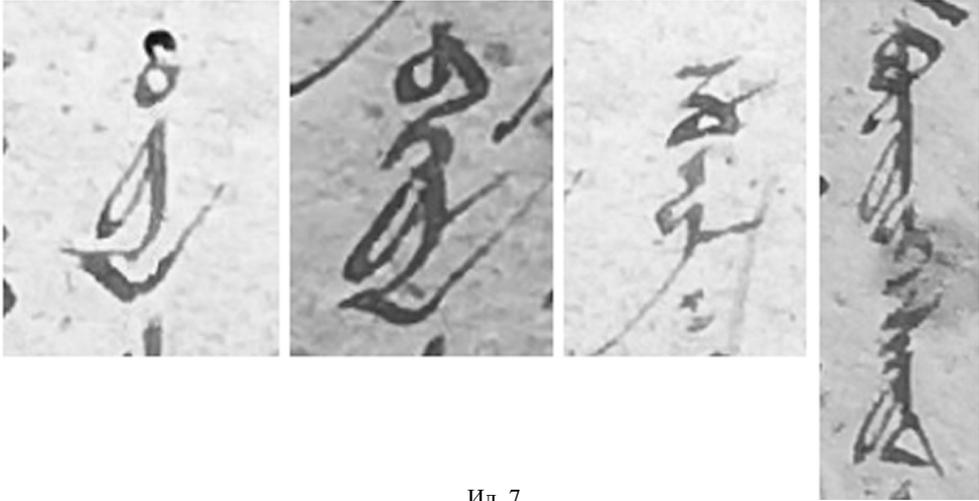
На то, что *ятаг* и *вазур* были введены в употребление самим Зая-пандитой, указывает их присутствие в ойратских рукописях, созданных во второй половине XVII в., на заре распространения «ясного письма», возможно — еще при жизни создателя *todo bičiq*. Речь идет о материалах, обнаруженных в разное время среди руин джунгарской крепости-монастыря Аблай-хит. Вероятно, самый ранний экземпляр — это фрагменты ойратского перевода сутры «Праджняпарамита-хридая» на бересте, хранящиеся в Областном историко-краеведческом музее г. Усть-Каменогорска (Казахстан). Предположительная датировка — 1650–1670-е годы¹⁶. Три сохранившихся листа этой рукописи сильно повреждены, но на одном из них четко читаются три случая использования *вазур* (см. ил. 6): *ye sw^a ha: köbö / ün bodhi sadw^a / maha sadw^a-nar*. Здесь заметно необычное начертание знака *вазур*: его форма скорее напоминает скошенный ромб, нежели треугольник. Это можно объяснить неустойчивостью почерка всей рукописи в целом (вероятно, список выполнен неопытным переписчиком).

Слов со знаком *ятаг* на уцелевших фрагментах нет, однако оба эти знака встречаются в другой рукописи из Аблай-хита, содержащей фрагменты ритуальных сочинений авторства Панчен-ламы IV¹⁷. Два листа этой рукописи были обнаружены среди фрагментов буддийского канона Ганджур на монгольском языке, переписанного в Джунгарии (предположительно, в самом Аблай-хите)¹⁸. К Ганджуру они не относятся, однако почерк и стиль оформления выдают общее происхождение этих рукописей. Если согласиться с гипотезой о том, что эти тексты были переписаны в Аблай-хите, фрагменты следует датировать второй половиной XVII в. Особый интерес пред-

¹⁶ Описание, транслитерация, факсимиле и перевод этих рукописей (фрагментов) готовятся к публикации (Yampolskaya 2022). Один из фрагментов опубликован в качестве иллюстрации в статье Н.В. Цыремпилова (Tsyrempilov 2020).

¹⁷ Монгольский фонд ИВР РАН, шифр Mong. К 38. Тексты были идентифицированы А.А. Сизовой. Их подробная характеристика, транслитерация и факсимиле готовятся к публикации (Сизова 2022).

¹⁸ Подробнее об истории фрагментов монгольских Ганджуров из Аблай-хита и гипотезе о джунгарском происхождении одного из них см. (Ямпольская 2015).



Ил. 7

ставляет тот факт, что основной язык рукописи — классический монгольский, а не ойратский, однако переписчик время от времени инкорпорировал в монгольский текст элементы «ясного письма». Вероятно, новый алфавит позволял более точно передать чтение некоторых слов, в частности — формул-дхарани, которые во множестве содержатся в ритуальном сочинении. Приведем в качестве примера несколько отдельных слов и слогов из этой рукописи (см. ил. 7): *dy^ṃ, bidy^ṃ, sw^ṃ hā, bōdhi sadw^ṃ*. Переписчик использует здесь три знака из *todo bičiq*: помимо *ятаг* и *вазур*, в слове *bidy^ṃ* читается ойратская графема *i* (она чаще всего встречается в монгольских рукописях, предположительно переписанных в Аблай-хите, и не только в иноязычных словах, но и в монгольских). При этом графема *o* в слове *bōdhi* записана с помощью громоздкого знака монгольского *галика* (сочетание элементов «петля», «палочка» с крючком вниз и «зубец»), который в «ясном письме» не используется, так как его заменяет лаконичное ойратское *o*. Переписчик смешивает две традиции, но, насколько можно судить по сохранившемуся материалу, *ятаг* и *вазур* прочно заняли свои позиции в наборе знаков *галика*, которые он использует.

Графемы *ятаг* и *вазур* — неотъемлемая часть системы знаков *галика*, используемой в «ясном письме». Присутствие их в рукописях, созданных в Джунгарии во второй половине XVII в., — это весомый аргумент в пользу того, что они были созданы самим Зая-пандитой. Поскольку ни в ойратском, ни в монгольском письме не было необходимости вводить дополнительные символы для обозначения соответствующих звуков, остается заключить, что причиной для заимствования тибетских подписных была их графическая природа: возможно, здесь важна и компактность этих графем, и их «тибетский облик», указывающий на иноязычное происхождение слова. В глазах ученого-буддиста, начитанного в текстах на тибетском языке, эти символы, вероятно, точнее отображали написание заимствованных слов (как и прочие знаки *галика*, воспроизводящие форму тибетских букв). Заимствование же из тибетского письма не только формы, но и принципа чтения (опущение графемы *a*) представляется новаторским шагом. Такое смешение принципов двух разных систем письма переключается с методами, на которые опирался Зая-пандита как переводчик: для его

переводов характерно калькирование тибетских слов, фонетические заимствования и даже буквальный перенос грамматических структур из тибетского языка в монгольский и ойратский (Цендина 2001; Яхонтова 1986). Вероятно, столь сильное влияние тибетской культуры и языка проявило себя и в его самом знаменитом творении — алфавите «ясное письмо».

Литература

- Кара 1972 — *Кара Д.* Книги монгольских кочевников (семь веков монгольской письменности). М.: Наука, ГРВЛ, 1972.
- Лувсанбалдан 2015 — *Лувсанбалдан Х.* Тод үсэг түүний дурсгалууд. Нэмж баяжуулсан хоёр дахь хэвлэл. Улаанбаатар, 2015.
- Отгонбаатар, Цендина 2014 — *Отгонбаатар Р., Цендина А.Д.* Образцы письменной традиции северной Монголии. Алфавиты, транскрипции, языки (конец XVI — начало XX в.). М.: Наука, Вост. лит., 2014.
- Сазыкин 2001 — *Сазыкин А.Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения Российской академии наук. Том II. М.: Вост. лит., 2001.
- Сизова 2022 — *Сизова А.А.* Монгольские тексты, поступившие в собрание Академии наук в первой половине XVIII в. // Электронный научно-образовательный журнал «История», 2022 (в печати).
- Цендина 2001 — *Цендина А.Д.* Два монгольских перевода тибетского сочинения «Книга сына» // *Mongolica*. 2001. № V. С. 54–74.
- Ямпольская 2015 — *Ямпольская Н.В.* Сводный перечень фрагментов рукописей «черных» монгольских Ганджуров в коллекции ИВР РАН // *Mongolica*. 2015. № XV. С. 48–58.
- Яхонтова 1986 — *Яхонтова Н.С.* Влияние тибетского языка на синтаксис ойратских переводов // *Mongolica*. 1986. № I. С. 113–117.
- Яхонтова 1996 — *Яхонтова Н.С.* Ойратский литературный язык XVII века. М.: Вост. лит., 1996.
- Яхонтова 1999 — Ойратская версия «Истории о Молон-тойне». Факсимиле рукописи / Издание текста, введение, перевод с ойратского, транслитерация, комментариев и приложения Н.С. Яхонтовой. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999 (Памятники культуры Востока: Санкт-Петербургская научная серия, VI).
- Alekseev 2017 — *Alekseev K.* On the Correlations between the Copies of the Mongolian Manuscript Kanjur // *The Mongolian Kanjur. International Studies*. Ulaanbaatar, 2017. P. 37–50.
- Beyer 1992 — *Beyer S.V.* The Classical Tibetan Language. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Indian Scripts in Tibet 1982 — *Indian Scripts in Tibet*. Reproduced by Lokesh Chandra from the Collection of Prof. Raghuvira. New Delhi, 1982 (Śata-piṭaka Series, Indo-Asian Literatures. Vol. 297).
- Jamca 1999 — *Jamca Tü.* Todo üzügiyin дүрүм. Chifeng: Öbör mongyoliyin šinjileku uxān tehniq mergejiliyin kebleliyin хорö, 1999.
- Kara 2000 — *Kara György.* The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000.
- Kara 2005 — *Kara György.* Books of the Mongolian Nomads: More Than Eight Centuries of Writing Mongolian. Bloomington: Indiana University Publications, 2005.
- Töröbatu 2014 — *Töröbatu T.* Todo ʎaliʎ üsüg-ün sudulul. Kökeqota: Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün quriy-a, 2014.
- Tsyrempilov 2020 — *Tsyrempilov N.* Khoshut Ablai Taiji and His Fortified Monastery on the Upper Irtysh // *Acta Orientalia Hungarica*. 2020. Vol. 73 (2). P. 269–289.
- Yampolskaya 2022 — *Yampolskaya, Natalia.* The Oirat Heart Sutra on Birch Bark from Ablait // *Manuscripta Orientalia*. Vol. 28. No. 1 (в печати).

References

- Alekseev, Kirill. "On the Correlations between the Copies of the Mongolian Manuscript Kanjur". In: *The Mongolian Kanjur. International Studies*. Ulaanbaatar, 2017, pp. 37–50 (in English).
- Beyer, Stephan V. *The Classical Tibetan Language*. Albany: State University of New York Press, 1992 (in English).
- Iakhontova, Natalia S. "Vliianie tibetskogo iazyka na sintaksis oiratskikh perevodov" [The Influence of the Tibetan Language on the Syntax of Oirat Translations]. *Mongolica*, 1986, vol. I, pp. 113–117 (in Russian).
- Iakhontova, Nataliia S. *Oiratskii literaturnyi iazyk XVII veka* [Oirat Literary Language of the Seventeenth Century]. Moscow: Vostochnaya literatura, 1996 (in Russian).
- Iampol'skaia, Nataliia V. "Svodnyi perechen' fragmentov rukopisei 'chernykh' mongol'skikh Gandzhurov v kolleksii IVR RAN" [A Consolidated List of the Fragments of the "Black" Mongolian Kanjurs in the Collection of IOM, RAS]. *Mongolica*, 2015, vol. XV, pp. 48–58 (in Russian).
- Indian Scripts in Tibet*. Reproduced by Lokesh Chandra from the Collection of Prof. Raghuvira. New Delhi, 1982 (Śata-piṭaka Series, Indo-Asian Literatures, vol. 297) (in English).
- Jamca, Tüdübeyin. *Todo üzügiyin dürüm* [The Rules of Clear Script]. Chifeng: Öbör mongyoliyin šinjileku uxān tehniq mergejiliyin kebleliyin xorō, 1999 (in Oirat).
- Kara, D'er'd'. *Knigi mongol'skikh kochevnikov (sem' vekov mongol'skoi pis'mennosti)* [Books of Mongolian Nomads (Seven Centuries of Mongolian Writing)]. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1972 (in Russian).
- Kara, György. *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2000 (in English).
- Kara, György. *Books of the Mongolian Nomads: More Than Eight Centuries of Writing Mongolian*. Bloomington: Indiana University Publications, 2005 (in English).
- Luvsanbaldan Khaltaryn. *Tod üseg tüüni dursgaluud. Nemzh baiazhuulsan khoer dakh' khevlel* [The Clear Script and Its Monuments. Second Edition, Revised]. Ulaanbaatar, 2015 (in Mongolian).
- Oiratskaia versiia "Istorii o Molon-toine"*. *Faksimile rukopisi. Izdanie teksta, vvedenie, perevod s oiratskogo, transliteratsiia, kommentarii i prilozheniia N.S. Iakhontovoi* [The Oirat Version of the Story of Molon-toyin. Manuscript Facsimile. Text Edition, Introduction, Translation from Oirat, Transliteration, Commentary and Appendices by N.S. Yakhontova]. St. Petersburg: Peterburgskoie Vostokovedenie, 1999 (Pamiatniki kul'tury Vostoka: Sankt-Peterburgskaia nauchnaia seriia, VI) (in Russian).
- Otgonbaatar Rinchinsambuugiin & Tsendina Anna D. *Obraztsy pis'mennoi traditsii severnoi Mongolii. Alfavit, transkripsii, iazyki (konets XVI — nachalo XX v.)* [Specimens of the Writing Tradition of Northern Mongolia. Alphabets, Transcriptions, Languages (Late 17th — Early 20th cc.)]. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, 2014 (in Russian).
- Sazykin, Aleksey G. *Katalog mongol'skikh rukopisei i ksilografov Instituta vostokovedeniia Rossiiskoi akademii nauk. Tom II* [A Catalogue of Mongolian Manuscripts and Xylographs of the Institute of Oriental Studies, the Russian Academy of Sciences. Vol. II]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2001 (in Russian).
- Sizova, Alla A. "Mongol'skie teksty, postupivshie v sobranie Akademii nauk v pervoi polovine XVIII v." [Mongolian Texts Acquired by the Collection of the Academy of Sciences in the First Half of the 18th Century]. *Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal "Istoriia"*, 2022 (in Russian) (in print).
- Tsendina, Anna D. "Dva mongol'skikh perevoda tibetskogo sochineniia 'Kniga syna'" [Two Mongolian Translations of the Tibetan Text "Book of the Son"]. *Mongolica*, 2001, vol. V, pp. 54–74 (in Russian).
- Töröbatu, Tariyanči-yin. *Todo yaliṅ üsüg-ün sudulul* [A Study of Galig in Clear Script]. Kökeqota: Öbör mongyol-un arad-un keblel-ün quriy-a, 2014 (in Mongolian).

Tsyrempilov, Nikolay. “Khoshut Ablai Taiji and His Fortified Monastery on the Upper Irtysh”. *Acta Orientalia Hungarica*, 2020, vol. 73 (iss. 2), pp. 269–289 (in English).

Yampolskaya, Natalia. “The Oirat Heart Sutra on Birch Bark from Ablaikit”. *Manuscripta Orientalia*, 2022, vol. 28, no. 1 (in print) (in English).

Список иллюстраций

Ил. 1. Фрагмент колофона (л. 16v) рукописи «Собрание методов чтения дхарани», ИВР РАН, Mong. С 461. XVIII в. Бумага, черная тушь, калам: *oqtorɣuyin dalai / rab 'by^ums za ya paṅḍi-da / orčiuluqсан* (перевел Огторгуйн Далай рабжамба Зая-пандита).

Ил. 2. Фрагмент листа 1v рукописи «Сутра [о том, как] Молон-тойн вызволил мать из ада», ИВР РАН, Mong. С 22. XIX(?) в. Бумага, черная и красная тушь, калам. Название сочинения на санскрите и тибетском, записанное «ясным письмом»: *enedkegiyin kelen-düi: / āry^u ma ɣaly^u ya na ma / ma na ha da na ra ka dha / du mobha südra: töbödiyin kelen-düi: paqspa meüyal ky'i / bü cen poi na ma dmy^u lkasns / dmy^ueng pai mdo.*

Ил. 3. Фрагмент листа 4r рукописи «Праджняпарамита-хридая», ИВР РАН, Mong. В 12 (В 13): *...biligiyn činadu kürüqsen tarni / ögöülebei: dady^u ta oṃ gade / kade pa ra kade pa ra sam kade / bodhi ye sw^u hä: śariyin köböün / bodhi sadw^u mahā sadw^u-nar tere / metü biligiyn činadu kürüq-... (…изрек дхарани праджняпарамиты *tadyathā oṃ gate gate pāragate pārasmgate bo-dhi svāhā*. Шарипутра, вот так бодхисаттвы-махасаттвы [практикуют] праджняпарамиту...).*

Ил. 4. Фрагмент листа 14v рукописи «Собрание методов чтения дхарани», ИВР РАН, Mong. С 461. XVIII в. Бумага, черная тушь, калам.

Ил. 5. Фрагмент листа 14r рукописи «Собрание методов чтения дхарани», ИВР РАН, Mong. С 461.

Ил. 6. Фрагмент рукописи сутры «Праджняпарамита-хридая», Областной историко-краеведческий музей г. Усть-Каменогорска (Казахстан). XVII в. Береста, черная тушь, калам.

Ил. 7. Образцы написания слов и слогов из рукописи, содержащей ритуальные сочинения Панчен-ламы IV, ИВР РАН, Mong. К 38, л. 59r: *dy^um, bidy^u, sw^u hä, bōdhi sadw^u.*

Tibetan Subscripts *ya* and *wa* in Oirat Clear Script

Natalia V. YAMPOLSKAYA

Institute of Oriental Manuscripts RAS

St. Petersburg, Russian Federation

Received 12.01.2022.

Abstract: The paper presents some observations on the special characteristics of two signs used in the Oirat Clear Script alphabet—two additional graphemes that imitate the Tibetan subscripts *ya* (*yatag*) and *wa* (*wazur*). These two signs are unique because they transfer the principle of Tibetan orthography into Clear Script: if a syllable contains the vowel *a*, it is not marked in writing. Although the two signs that imitate *yatag* and *wazur* are consistently used in Clear Script and can be found in

most texts of Buddhist content, in academic publications they are often overlooked and not marked in transliteration, which can lead to inaccurate interpretations of certain words. This paper justifies the necessity of employing special symbols to distinguish these signs in transliteration, and offers examples showing the use of *yatag* and *wazur* in seventeenth-century manuscripts, which allows one to trace their history back to the very first decades of the existence of the Clear Script alphabet.

Key words: Clear Script, the Oirat language, Galik, Mongolian script, Tibetan script, Zaya Pandita.

For citation: Yampolskaya, Natalia V. “Tibetan Subscripts *ya* and *wa* in Oirat Clear Script”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 73–85 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO100360.

About the author: Natalia V. YAMPOLSKAYA, Ph.D. (History), Senior Researcher, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (nataliyampolskaya@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-2198-768X.

«Заметки туриста» Ш.М. Ибрагимова как источник по истории и географии Туркестанского края

М.А. КОЗИНЦЕВ

Институт восточных рукописей РАН;
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Санкт-Петербург, Россия

Р.Ю. ПОЧЕКАЕВ

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO100940

Статья поступила в редакцию 16.02.2022.

Аннотация: В статье представлена характеристика незавершенного и неопубликованного сочинения «Дорожные наброски. „Заметки туриста“» Ш.М. Ибрагимова (1841–1891), текст которого хранится в Архиве востоковедов Института восточных рукописей РАН (АВ ИВР РАН. Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 225). Авторы предпринимают попытку показать ценность «Заметок туриста» как источника по истории, исторической географии и этнографии Туркестанского края. Текст «Заметок» также содержит сведения об отдельных аспектах российской политики в Средней Азии и ее восприятии местным населением. Он подготовлен весьма компетентным, хорошо образованным и очень наблюдательным автором, принадлежавшим к российской имперской администрации в Туркестане и в то же время — в силу своего происхождения и вероисповедания — близким к местному населению. В статье дается характеристика личности Ш.М. Ибрагимова как государственного деятеля и ученого-востоковеда, анализируется его роль в истории Русского Туркестана и отношениях России с мусульманским Востоком в целом, а также его вклад в развитие отечественного востоковедения.

Ключевые слова: Туркестанский край, история Средней Азии, география Средней Азии, этнография Средней Азии, топонимика, записки путешественников.

Для цитирования: *Козинцев М.А., Почекаев Р.Ю.* «Заметки туриста» Ш.М. Ибрагимова как источник по истории и географии Туркестанского края // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 86–99. DOI: 10.55512/WMO100940.

Об авторах: КОЗИНЦЕВ Марк Альвиевич, аспирант ИВР РАН, младший научный сотрудник Лаборатории Сериндика ИВР РАН; тьютор департамента востоковедения и африканистики НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург, Россия) (m.kozintcev@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8588-739X.

ПОЧЕКАЕВ Роман Юлианович, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой теории и истории права и государства НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург, Россия) (rpochekaev@hse.ru). ORCID: 0000-0002-4192-3528.

Введение

Изучая свидетельства современников о политике Российской империи в Туркестанском крае, исследователи неоднократно ссылаются на сочинение Ш.М. Ибрагимова «Дорожные наброски. „Заметки туриста“»¹. Однако при этом они лишь отмечают ценность этого источника для истории Туркестана конца 1860–1870-х годов и дают краткую характеристику его содержания. Несмотря на высокие оценки значимости «Заметок туриста», до сих пор это сочинение не опубликовано, и попыток ввести его в научный оборот полностью или частично, насколько нам известно, не предпринималось.

Между тем авторы настоящей статьи не только согласны с позицией исследователей о значительности этого источника, но и считают его недооцененным в историографии. «Заметки туриста» представляют собой весьма информативный текст, содержащий важные и порой уникальные сведения по истории Туркестана, его исторической географии, культуре, быту и воззрениях местного населения. Автор «Заметок» обращает внимание на то, как коренные жители Туркестана относились к тем или иным направлениям российской имперской политики в регионе на начальной стадии его существования, т.е. сразу после завоевания Средней Азии на рубеже 1860–1870-х годов. Специфика авторского подхода Ш.М. Ибрагимова заключается в том, что он, с одной стороны, был имперским чиновником и состоял на службе в канцелярии туркестанского генерал-губернатора и таким образом являлся носителем имперской идеологии и проводником российской политики в Средней Азии, с другой же — был тюрком по этнической принадлежности и мусульманином по вероисповеданию и, следовательно, понимал менталитет местного населения, умел находить с ним общий язык и получать те сведения, которые вряд ли были доступны многим его коллегам-чиновникам — русским и христианам.

Своей задачей в рамках данной статьи мы видим на конкретных примерах из «Заметок туриста» показать ценность и важность этого источника по истории, географии, этнографии, политической жизни Русского Туркестана. Однако, чтобы подчеркнуть, насколько компетентен и наблюдателен был их автор, насколько широкий кругозор он имел и как хорошо ориентировался в среднеазиатских реалиях, считаем целесообразным начать с характеристики личности самого Ш.М. Ибрагимова как российского государственного деятеля и востоковеда.

Ш.М. Ибрагимов — русский чиновник, дипломат, ученый

Об авторе «Заметок туриста» Ш.М. Ибрагимове сохранились достаточно скудные сведения, несмотря на его активную служебную и научную деятельность в ряде регионов Российской империи, столице и за рубежом². Известно, что он родился в 1841 г. в Оренбургской губернии (Костецкий 2008: 111). Однако до сих пор не установлено точно даже его имя: в исследовательской литературе наиболее широко рас-

¹ Далее мы будем использовать сокращенный вариант названия — «Заметки туриста».

² Примечательно, что первый биографический очерк о Ш.М. Ибрагимове появился лишь в 1964 г. — и то в связи с подготовкой к изданию собрания сочинений его друга Ч.Ч. Валиханова (Масанов 1964).

пространен вариант Шахимардан Мирясович, но некоторые авторы называют его Ишмуратом (Валиханов 1985: 473; История 1981: 160). Некоторую двусмысленность при изучении биографии Ибрагимов создаст неоднократное упоминание его в официальной документации также под именем Ивана Ивановича, однако, полагаем, нет оснований считать, что он когда-либо переходил в православие. Во-первых, он дважды был женат на татарках: на дочери касимовского купца, с которой развелся в 1880 г., и на дочери штабс-капитана Рахимова (Лунин 1966: 48). Во-вторых, незадолго до своей смерти он отправился в хадж в Мекку, о чем будет подробнее сказано ниже.

Интересно отметить, что точно неизвестна даже этническая принадлежность Ш.М. Ибрагимов: по одним сведениям, он был «соотечественником Валиханова», т.е. казахом, по другим — «образованным башкиром»³ (Ибрагимов 1878: 1; Лунин 1966: 39).

Дополнительную путаницу в биографию Ш.М. Ибрагимов вносит тот факт, что у него был брат (причем, предположительно, даже близнец), Шахимурат Мирясович (ум. 1881)⁴: он служил вместе с братом сначала в Сибири, затем — в Туркестане. Поэтому в некоторых исследовательских работах отдельные эпизоды служебной биографии одного брата иногда приписываются другому и наоборот.

Известно, что Ш.М. Ибрагимов в юности учился в Сибирском кадетском корпусе в Омске, где свел знакомство и впоследствии подружился с Ч.Ч. Валихановым⁵. Обучение он не закончил: вместе с братом ему пришлось оставить корпус «по домашним обстоятельствам», что, однако, не помешало ему впоследствии некоторое время работать учителем в Омской киргизской (казахской) школе.

С 1861 г. Ш.М. Ибрагимов служил в Западной Сибири, затем с 1870 г. — в Туркестанском крае. На новом месте службы он начал карьеру в качестве переводчика с персидского, маньчжурского и татарского языков. В этом качестве он, в частности, участвовал в работе следственной комиссии по делу о злоупотреблениях в Кураминском уезде в 1878 г.⁶ В том же, 1878 г. он был назначен исполняющим обязанности старшего чиновника по дипломатической части (Костецкий 2008: 111). Как отмечал генерал-губернатор К.П. фон Кауфман (1818–1882), именно Ибрагимов отвечал за внешнеполитические связи туркестанской краевой администрации. Поэтому он находился в тесном взаимодействии и постоянной переписке с российскими чиновника-

³ По сведениям ташкентских краеведов, дед Ш.М. Ибрагимов принимал участие в Отечественной войне 1812 г. и Заграничном походе русской армии, дошел до Парижа, проявив мужество и доблесть, за что его потомки получили право поступать в престижные российские учебные заведения (Сенченко 2018: 383–384). Поскольку казахи не призывались в российскую армию, этот факт свидетельствует в пользу башкирского происхождения Ибрагимовых.

⁴ В официальной документации он, как и брат, нередко фигурирует под русскими именем и отчеством — Федор Иванович, однако и о его переходе в православие сведений не имеется.

⁵ Валиханов Чокан Чингисович (1835–1865) — казахский ученый и просветитель, автор работ по истории и культуре народов Центральной Азии; путешественник, участник экспедиций в Среднюю Азию и Китай. Впоследствии Ш.М. Ибрагимов продолжил тесное общение с Валихановым, а после его смерти участвовал в установлении К.П. фон Кауфманом памятной плиты в честь казахского ученого, русский текст на ней перевел на казахский язык именно Ш.М. Ибрагимов (Валиханов 1984: 65–66). Позднее принимал участие в подготовке первого собрания сочинений Ч.Ч. Валиханова, в которое вошли также и его собственные воспоминания об авторе (Валиханов 1904: XL–XLVI; 1985: 413–417).

⁶ Этот процесс нашел отражение в воспоминаниях многих современников-«туркестанцев» (см., например: Карпеев 1994: 190).

ми, направлявшимися с миссиями в ханства Средней Азии, а также принимал непосредственное участие в организации приемов делегаций от среднеазиатских правителей (Арендаренко 1974: 16, 90, 131). В 1880 и 1881 гг. он сам возглавлял миссии в Бухарский эмират. За свою деятельность в апреле 1882 г. Ш.М. Ибрагимов получил благодарность «за прекрасное во всех отношениях исполнение в продолжение всех четырех лет обязанностей дипломатического чиновника», которая также была опубликована в официальном разделе № 19 «Туркестанских ведомостей» (Костецкий 2008: 111; Лунин 1966: 41–42).

В 1882 г., несмотря на хвалебные отзывы руководства края о его профессиональной деятельности и качествах, наличие российских и персидских наград, Ш.М. Ибрагимов подал в отставку и был уволен «с мундиром» в чине действительного статского советника. Предполагают, что он пал жертвой неприязни нового генерал-губернатора М.Г. Черняева (1882–1884): тот мог припомнить ему дружбу с Ч.Ч. Валихановым, с которым еще в первой половине 1860-х годов у будущего начальника Туркестанского края произошел конфликт (Лунин 1966: 42). Подтверждением данной точки зрения может служить тот факт, что после отставки М.Г. Черняева в 1884 г. Ш.М. Ибрагимов вновь был принят на службу при администрации нового генерал-губернатора Н.О. фон Розенбаха (1884–1889), хотя теперь представлял интересы Туркестана в Санкт-Петербурге (Костецкий 2008: 111; Ильминский 1895: 176).

В 1887 г. Ш.М. Ибрагимов был зачислен в штат Министерства иностранных дел, а в 1890 г. назначен первым российским консулом в Джидду (Хиджаз), приступил к обязанностям в начале июня следующего года (Костецкий 2008: 112; Сенченко 2018: 370). Согласно инструкции от российского посла в Константинополе, Ш.М. Ибрагимов должен был оказывать покровительство русско-подданным паломникам в Мекку, отслеживать влияние хаджа на настроения российских мусульман, пресекать попытки тех из них, кто оставался в Аравии, обирать новоприбывших паломников под видом оказания им разного рода услуг. Кроме того, в его обязанности вошел сбор информации об аравийских портах и о политике их в отношении европейских государств и даже отслеживание ситуации в Абиссинии, т.е. Эфиопии! Активно принявшись за дело, Ш.М. Ибрагимов быстро наладил связи с местными властями и консульствами других иностранных государств (Наумкин 2013: 231, 236; Сенченко 2018: 370–371, 375, 377–378). Решив сам отправиться в хадж, он стал первым русским официальным лицом, которому имперские власти не только разрешили это сделать, но и субсидировали паломничество (Костецкий 2008: 112)⁷. Однако во время хаджа, 10 июля 1891 г. Ш.М. Ибрагимов скончался. По официальной версии он заразился холерой, от которой и умер на обратном пути из Мекки. Но, как писал впоследствии драгоман консульства Ш. Ишаев, он мог стать жертвой нападения тех самых мусульман, которые обирали паломников и деятельность которых ему следовало пресекать. В частности, подозревали, что он был отравлен сопровождавшим его врачом-египтянином, который скрылся сразу после смерти консула (Лунин 1966: 42–43; Наумкин 2013: 235; Сенченко 2018: 380–383).

Большинство современников, лично знавших Ш.М. Ибрагимова, включая его начальство, высоко оценивали его личные и служебные качества. Генерал-губернатор К.П. фон Кауфман и его заместитель Г.А. Колпаковский (1819–1896) неоднократно выражали ему благодарность и рекомендовали его центральным властям. В частно-

⁷ Правда, по некоторым сведениям, хадж являлся лишь прикрытием для разведывательной деятельности, выяснения политической и религиозной ситуации в Мекке и Медине.

сти, последний дал ему перед увольнением в 1882 г. такую аттестацию: «Ибрагимов обратил на себя внимание знанием обычаев и наречий, точностью и отчетливостью в исполнении возлагаемых на него поручений при собрании разных сведений от туземцев и в сношениях с последними главного начальника края» (цит. по: Левтеева 1986: 110).

Лишь один Н.Ф. Петровский (1837–1908), российский консул в Кашгаре в 1882–1903 гг., в одном из писем крайне негативно отзывался об Ибрагимове: «Знаете ли Вы, что пресловутый переводчик Кауфмана д[ействительный] с[татский] с[оветник] киргиз Ибрагимов назначается консулом в Джидду? В Ташкенте была получена в Канцелярии ген[ерал]-губ[ернатора] бумага, в которой писалось, что на должность консула требуется консул мусульманин (по каким соображениям?) и что не желает ли занять это место г. Ибрагимов. Сей последний имел смелость согласиться, полагая, вероятно, что в Джидде никакого языка, кроме киргизского и ломаного русского, знать не нужно. Надо еще прибавить, что в Аз[иатском] д[епартамент]е, у Жданова⁸, находятся его же, Жданова, донесения Мельникову⁹ о всех возмутительных гадостях, к[ото]рые чинил Ибр[агимов], будучи в Бухаре и исправляя должность Вейнберга¹⁰» (Петровский 2010: 215). Однако хорошо известно, что Николай Федорович вообще крайне редко находил доброе слово для кого-либо из своих знакомых, не шадя даже и тех, кого называл своими друзьями (см., например: Козинцев, Почекаев 2018: 72).

В качестве опровержения характеристики Н.Ф. Петровского позволим себе привести довольно объемную характеристику, которую дал Ш.М. Ибрагимову человек, совершенно незаинтересованный в его идеализации, — известный религиозный деятель, православный просветитель и миссионер Н.И. Ильминский. Яркое описание личности и качеств Ибрагимова он представил в письме от 20 апреля 1885 г. К.П. Победоносцеву (1827–1907), обер-прокурору Синода (1880–1906), написанном в то время, когда решался вопрос о выборе для Министерства народного просвещения чиновника, ответственного за взаимодействие с мусульманским духовенством: «Ибрагимова я видел в прошлом году: проездом через Казань из Петербурга в Ташкент он и меня удостоил своим посещением. Я прежде слышал, что он при покойном К.П. Кауфмане пользовался полным доверием как отличный знаток азиатских языков и дельный дипломат. При Черняеве он, кажется, удалился из края, а при генерале Розенбахе опять поехал в Среднюю Азию. Но о его нравственном или политическом характере я ни от кого ничего не слыхал ни в какую сторону. Он довольно высокий, стройный, тончавый, цивилизованный и вполне коммодный, — можно сказать, блестящий. Прибавьте — действительный статский советник. Говорит бойко, красноречиво и энергично. Наших мешковатых духовных он может стусевать. Но это ничего еще, а вот чего можно опасаться: служив долго в центре Туркестанского управления, он как человек внимательный и умный, вероятно, отлично узнал всю подноготную мусульманских стран, народов и правительств; как на ладони, видит и знает всю совокупность мусульманского мира на всем лице земли; лично знаком со

⁸ Жданов Митрофан Григорьевич (1847–1916) — российский дипломат, дипломатический чиновник при туркестанском генерал-губернаторе (1881–1883), делопроизводитель Азиатского департамента МИД (1884–1898), впоследствии занимал консульские должности в Смирне и Лионе.

⁹ Мельников Александр Александрович (1827–1913) — вице-директор Азиатского департамента МИД (1875–1883), позднее — посланник в Тегеране.

¹⁰ Вейнберг Аркадий Августович (ум. 1878) — дипломатический чиновник при туркестанском генерал-губернаторе в 1873–1878 гг.

многими лицами и в России, и в Средней Азии, и в Индии, и в Киргизской степи, и т.д. Так что, если ему, паче чаяния, влезет в голову идея панмусульманская, то он владеет к тому полным знанием и всеми нравственными средствами. А в то же время блестящим русским говором и изложением, идеями прогрессивными, даже, когда нужно, либеральными, обращением и манерами ловкими и совершенно светскими, смелостью и умением держать себя с достоинством, но без дерзости, пред кем угодно, — всем этим он может обаять и ослепить наших господ и чиновников высшего управления. Тевкелев¹¹ перед ним мешок. Кратко сказать: не нашей простоте орудовать таким тонким инструментом. Для нас вот что подходяще было бы: чтобы в русском разговоре путался и краснел, писал бы по-русски с порядочным количеством ошибок, трусил бы не только губернатора, но и всякого столоначальника и т.п.» (Ильминский 1895: 176–177). Как видим, именно благодаря своим выдающимся качествам и знаниям Ш.М. Ибрагимов не был признан подходящей кандидатурой (Лунин 1966: 42)! Впрочем, возможно, что именно такая аттестация Н.И. Ильминского позволила Ибрагимову добиться успехов и на дипломатическом, и на научном поприще.

Ш.М. Ибрагимов как ученый и его «Заметки туриста»

Общение с Ч.Ч. Валихановым, вероятно, предопределило интерес самого Ибрагимова к истории и этнографии народов Центральной Азии (Лунин 1966: 40). В научных изысканиях ему помогал не только сам Чокан, но и его отец, старший султан Чингис Валиханов¹² (Валиханов 1984: 14). Научная деятельность Ш.М. Ибрагимова началась на рубеже 1860–1870-х годов, — возможно, в связи с тем, что в 1870 г. он был назначен первым редактором «Туркистон вилоятининг газети», первой газеты на казахском и узбекском языках (в 1878 г. на этой должности его сменил его брат Шахимурад). В 1870–1871 гг. он также участвовал в работе Среднеазиатского ученого общества (Костецкий 2008: 111; Лунин 1966: 40). Советские исследователи характеризовали его как представителя «национальной интеллигенции Средней Азии, нарождавшейся под влиянием передовой русской культуры» (Лунин 1966: 38).

Первым научным опытом Ибрагимова стал сбор примеров народного творчества казахов: сказок и загадок, которые он публиковал в русском переводе в газете «Туркестанские ведомости» (Лунин 1966: 43–44). Затем он подготовил ряд статей о положении мулл в Казахской степи, этнографии казахов и туркмен (Ибрагимов 1874а; 1874б; 1876). Самой же фундаментальной и наиболее часто используемой его работой стали, вероятно, «Заметки о киргизском суде» (Ибрагимов 1878; см. также: Лунин 1966: 46–47). Наряду с представляемыми в настоящей статье «Заметками туриста» в АВ ИВР РАН хранится и другое не менее ценное его сочинение — Дневник о приеме посольства из Кокандского ханства, веденный в феврале–апреле 1872 г.¹³, весьма существенно дополняющий имеющиеся сведения об отношениях Туркестан-

¹¹ Тевкелев Салимгарей Шангареевич (1805–1885) — мусульманский общественный деятель, муфтий, председатель Оренбургского магометанского духовного собрания (1865–1885).

¹² Валиханов Чингис Валиевич (1811–1895) — казахский султан, сын Вали, последнего хана Среднего жуза, старший султан Аманкарагайского (1834–1844), Кушмурунского (1844–1853), Кокчетавского (1853–1868) округов. Занимался этнографическими исследованиями, сотрудничал с Императорским Русским географическим обществом.

¹³ АВ ИВР РАН. Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 224.

ского генерал-губернаторства с этим среднеазиатским государством в последние годы его существования (Левтеева 1986: 42).

Исследователи не без оснований сетуют на то, что научное наследие Ш.М. Ибрагимова не изучено и не систематизировано, что одни его работы «используются исследователями, другие забыты» (Лунин 1966: 38). К числу последних и относится рукопись «Заметок туриста», хранящаяся в АВ ИВР РАН¹⁴. По содержанию она представляет собой незаконченное описание поездки Ш.М. Ибрагимова из Ташкента в Самарканд через Ходжент, Ура-Тюбе и Джизак. Сочинение, несомненно, представляет интерес для изучения истории, этнографии и исторической географии Туркестанского края (Левтеева 1986: 42).

Текст «Заметок» написан на 92 листах размером 35,3×21,9 см. Дату производства бумаги, изготовленной на Вятской фабрике, установить не удалось (Клепиков 1959: 114, № 283). Как полагали Е.Э. Бертельс и Б.В. Лунин, текст был записан начисто не самим Ш.М. Ибрагимовым, а переписчиком, который писал его «характерным писарским почерком» (Лунин 1966: 48), причем оставлял много лакун в тех случаях, когда не мог разобрать какие-то слова, для того чтобы вписать их позднее. Об этом же свидетельствуют и частые различия в написании одних и тех же имен собственных. Лакуны в тексте по большей части не заполнены либо заполнены другим почерком, принадлежащим, очевидно, известному востоковеду и туркестанскому чиновнику А.Л. Куну (1840–1888), в архиве которого рукопись и хранится (Левтеева 1986: 42–43). Обращает на себя внимание тот факт, что начиная с л. 79 г. текст записан почерком третьего типа, довольно специфическим, хотя вполне разборчивым. Можно предположить, что это почерк самого Ш.М. Ибрагимова, поскольку лакун на этих листах не оставлено.

Сообщаемые автором «Заметок» сведения достаточно разнообразны по тематике, что свидетельствует о его разносторонних интересах. Они включают описания как собственно маршрута и географических объектов, встреченных на пути, так и различных аспектов жизни местного населения: общественных и экономических отношений, состояния производства и ремесел, особенностей быта и религиозной жизни. Живой характер его материалу придает отражение в нем опыта общения с местным населением. Важное место занимают размышления автора о культуре и мировоззрении жителей края, их видении окружающей природы, экскурсии в историю региона и попытки фиксации местной эпиграфики.

Вполне естественно, что основное внимание уделено описанию пройденного пути, особенностей местности и топонимики. Вообще следует отметить, что многие географические названия, которые приводит Ш.М. Ибрагимов, не всегда поддаются идентификации, однако, как представляется, эта проблема может быть частично решена путем сравнения его сведений с данными записок других путешественников по Туркестанскому краю второй половины XIX — начала XX в., описывавших прохождения сходных маршрутов. К наиболее подробным из них можно отнести, в частности, сочинения П.И. Пашино, А.Л. Куна, Н.И. Маева, Е.Л. Маркова, С.М. Дудина (Пашино 1868; Кун 1876¹⁵; Маев 1870; Марков 1901; Дудин 2021).

Одной из крупных проблем, сказывающихся на жизни края, Ш.М. Ибрагимов видит топонимическую путаницу, возникающую по причине того, что одни и те же

¹⁴ АВ ИВР РАН. Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 225.

¹⁵ Ряд записок А.Л. Куна по итогам его поездок по Туркестанскому краю хранится в АВ ИВР РАН (Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 17, 19, 26 и др.).

объекты называются по-разному у жителей разных населенных пунктов. Истоки этой проблемы путешественник усматривает в мировоззрении местного населения и, в частности, в восприятии природных объектов.

Приводимые мной в заметках несколько названий одних и тех же гор делаются потому, (что. — *М.К., Р.П.*) географические названия местности, которые приходится встречать на наших картах, весьма редко отвечают действительности. Странность эта, так резко бросающаяся в глаза при знакомстве с картами Средней Азии, объясняется отчасти небрежностью к работе и непониманием составителями карт условий страны. У среднеазиатца (*sic!*) нет понятий горный хребет, горный кряж. На языке новых гостей долины Сырдарьи, тюркских племен, существует три (*sic!*) понятия о неровностях земли: сыр — возвышенность, тау — гора.

Дикий сын степей поражается не протяжением горного кряжа, а высотой и поэтому название у него получает не хребет, а гора, и это название у него не общее для всех близживущих обитателей — нет, здесь у каждого барона своя фантазия, один или несколько кышлаков или род называют гору одним именем, другие — другим, а у иных вовсе нет названия для горы, спросишь: «Как называется вот эта гора?», отвечает: «Тау, а что за Тау, сам не знаю». Кроме приведенных двух названий горной группы на Дарье против Ходжента, Могуль-Тау и Ходжент-Тау приведу еще одни горы, в которых стоит Джанбулакская станция; у туземцев — обитателей правого берега Дарьи (они. — *М.К., Р.П.*) называются Джанбулакские горы, а у жителей по ту сторону гор — Кураминскими, в некоторых же кышлаках не знают никакого названия этим горам.

Те же воззрения относительно гор имеют и аборигены страны таджики. Так, на Ю. Ходжента тянутся горы, которые Картографическое заведение Ильина¹⁶ окрестило названием Кашгар-Даван. На самом же деле таджики и тюркские племена говорят, что Кашгар-Даванские горы начинаются от Оша к востоку. Горы же по сию сторону от этих мест не имеют общего названия. Всю горную страну этой местности называют таджики Кучистан (горная страна). Отдельные же возвышенности, точнее пики гор, имеют множество своих названий¹⁷.

Ш.М. Ибрагимов заключает свои описания предложением по совершенствованию и унификации картографических названий:

Весьма полезно было бы, чтобы, ввиду сбивчивости существующих воззрений туземцев, наши картографы при составлении карт приняли бы условно раз навсегда одни общие названия горным кряжам, хребтам и отдельным группам. Ведь есть же на картах хребет гор в Туркестанском крае, который идет к В. от Аулие-Ата и называется Александровским хребтом. Отчего бы всем горным группам и отрогам в крае не дать также своих названий. Предполагаемый способ переименования гор во многом был бы полезен и тем более для официальной переписки. Эти названия много бы помогли ориентировке при изучении страны¹⁸.

¹⁶ «Картографическое заведение А. Ильина» — первое в России частное картографическое предприятие. Основано в 1859 г.

¹⁷ АВ ИВР РАН. Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 225. Л. 10 г.–12 в. Здесь и далее в цитатах текст, за исключением отдельных случаев, приведен в соответствие с современными нормами орфографии и пунктуации. Явные ошибки, в том числе в согласовании слов, исправлены без специальных указаний.

¹⁸ АВ ИВР РАН. Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 225. Л. 12 в.–13 г.

Путешественник постоянно сетует на трудности, с которыми вынужден сталкиваться в пути. Это и сложный рельеф, и непрофессионализм проводников, и особенности местных лошадей. Впрочем, трудности, по словам «туриста», связаны не только с объективными факторами местности, но и с социальным положением путешественников, поскольку лица более высокого ранга имеют возможность путешествовать с комфортом.

Уделяя внимание особенностям местного быта, Ш.М. Ибрагимов среди прочего описывает культуру потребления чая, упоминая также и такой сравнительно новый в те годы атрибут местной чайной, как самовар.

Обычай пить чай, которого, замечу между прочим, утверждают среднеазиатцы (*sic!*) <...> сюда, по словам стариков, не более ста лет, наш вечный спутник русский самовар первые показали между среднеазиатцами (*sic!*) лет пятьдесят-шестьдесят, не более. По словам стариков, первое время самовары имелись, напр<имер>, в Самарканде у двух-трех богатых людей; самовары часто в настоящее время мелькают на всех перекрестках. В чайных лавках самовар всегда красуется на самом видном месте, его можно приметить <...> с улицы за наружной <...> имеется еще отдельная одна и иногда две комнаты. Убранство их самое простое: пол, устланный кошмами и иногда коврами. В подобного рода лавках кроме чая и чилима (кальяна) ничего не продается. Тут в отдельных комнатах весьма часто по вечерам свободные туземцы устраивают себе тамашу — увеселение, состоящее из пения, инструментальной музыки и пляски батчей. При большей части <...> самовар <...> находятся непременно один *батча* (от тадж. *бача* 'мальчик'; курсив наш. — М.К., Р.П.) для приманки публики. Кроме отдельных лавок *самоварчи* (букв. «самоварщика»; курсив наш. — М.К., Р.П.) готовым чаем торгуют и мелкие торговцы фруктов. Несмотря на такой небольшой срок около <...>, а чай приобрел себе здесь весьма большое развитие, ни одна беседа, ни одна сходка двух-трех лиц не обходится без того, чтобы <...> фарфоровый чайник с чаем и вместо стаканов чашки немного меньше наших полоскательных. Чай пьется обыкновенно без сахара¹⁹.

Заключение

Несомненно, материал «Заметок туриста» Ш.М. Ибрагимова, который невозможно полностью представить в рамках одной статьи, способен расширить наши знания о Туркестанском крае в начальный период его «устроения», придать яркости и выразительности представлениям об отношениях российской имперской администрации и местного населения, которые известны по другим источникам, раскрыть некоторые факты истории и географии Средней Азии, культуры и быта местного населения. В связи с этим видится оправданной его более подробное исследование и публикация. Кроме того, представленные в «Заметках» сведения могут также служить для проверки и уточнения информации, содержащейся в работах других путешественников по Туркестану из числа российских и западных современников.

Литература

- Арендаренко 1974 — Бухара и Афганистан в начале 80-х годов XIX в. (Журналы командировок Г.А. Арендаренко) / Отв. ред. Н.А. Халфин. М.: Наука, 1974.
- Валиханов 1904 — Сочинения Чокана Чингисовича Валиханова / Под ред. Н.И. Веселовского. СПб.: Типография главного управления уделов, 1904.
- Валиханов 1984 — *Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений. Т. 1. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1984.
- Валиханов 1985 — *Валиханов Ч.Ч.* Собрание сочинений. Т. 5. Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии, 1985.
- Дудин 2021 — Отчет С.М. Дудина о поездках в Среднюю Азию в 1900–1902 гг. / Подгот. текста, вступит. ст. Т.Г. Емельяненко. М.: Фонд Марджани, 2021.
- Ибрагимов 1874а — *Ибрагимов Ш.* О муллах в Киргизской степи // Материалы для статистики Туркестанского края. Вып. III. 1874. С. 353–361.
- Ибрагимов 1874б — *Ибрагимов И.* Некоторые заметки о хивинских туркменах и киргизах // Военный сборник. 1874. № 9. С. 133–163.
- Ибрагимов 1876 — *Ибрагимов И.* Очерки быта киргизов // Древняя и новая Россия. 1876. № 9. С. 51–63; № 10. С. 51–63.
- Ибрагимов 1878 — *Ибрагимов И.* Заметки о киргизском суде. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1878.
- Ильминский 1895 — Письма Николая Ивановича Ильминского. Казань: Типолипография Императорского ун-та, 1895.
- История 1981 — История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах / Ред. и введ. П.А. Зайончковского. Т. 3. Ч. 3. 1857–1894. М.: Книга, 1981.
- Карпеев 1994 — *Карпеев И.В.* Из воспоминаний генерала А.Н. Куропаткина. 1867–1882 гг. // Исторический архив. 1994. № 1. С. 185–195.
- Клепиков 1959 — *Клепиков С.А.* Филигранные и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX вв. М.: Издательство Всесоюзной книжной палаты, 1959.
- Козинцев, Почекаев 2018 — *Козинцев М.А., Почекаев Р.Ю.* К истории среднеазиатской таможенной политики России во второй половине XIX в. (докладная записка В.П. Черванского 1872 г.) // *Oriental Studies*. 2018. Vol. 39. No. 5. P. 58–78.
- Костецкий 2008 — *Костецкий В.А.* Россияне в Узбекистане. Ташкент: Нихол, 2008.
- Кун 1876 — *Кун Ал.* Некоторые сведения о Ферганской долине // Военный сборник. 1876. № 4. С. 417–448.
- Левтеева 1986 — *Левтеева Л.Г.* Присоединение Средней Азии к России в мемуарных источниках (историография проблемы). Ташкент: Фан, 1986.
- Лунин 1966 — *Лунин Б.В.* Среднеазиатский этнограф Шахимардан Ибрагимов // Общественные науки в Узбекистане. 1966. № 7. С. 38–49.
- Маев 1870 — *Маев Н.* От Ташкента до Катты-Кургана // Русский вестник. 1870. № 3. С. 243–271.
- Марков 1901 — *Марков Е.* Россия в Средней Азии. Очерки путешествия по Закавказью, Туркмении, Бухаре, Самаркандской, Ташкентской и Ферганской областям, Каспийскому морю и Волге. Т. I–II. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1901.
- Масанов 1964 — *Масанов Э.А.* Ш.М. Ибрагимов — друг Ч.Ч. Валиханова // Вестник Академии наук Казахской ССР. 1964. № 9. С. 53–60.
- Наумкин 2013 — *Наумкин В.В.* Российская дипломатия в Хиджазе (конец XIX — начало XX в.) // *Наумкин В.В.* Арабский мир, ислам и Россия: прошлое и настоящее. Избранные главы, статьи, лекции, доклады. М.: ИВ РАН, 2013. С. 230–254.
- Пашино 1868 — *Пашино П.И.* Туркестанский край в 1866 году. Путевые заметки. СПб.: Типография Табаева и К^о, 1868.
- Петровский 2010 — *Петровский Н.Ф.* Туркестанские письма / Отв. ред. В.С. Мясников. М.: Памятники исторической мысли, 2010.

Сенченко 2018 — Сенченко И.П. Российская империя, Аравия и Персидский залив. Коллекция историй. СПб.: Алетейя, 2018.

References

- Emel'ianenko, Tat'iana G. (publ.). *Otchet S.M. Dudina o poezdkakh v Sredniuiu Aziiu v 1900–1902 gg.* [S.M. Dudin's Report on Travels to Central Asia in 1900–1902]. Moscow: Fond Mardzhani, 2021 (in Russian).
- Ibragimov, Shakhimardan. "O mullakh v Kirgizskoi stepi" [On Mullahs in the Kyrgyz Steppe]. In: *Materialy dlia statistiki Turkestanskogo kraia* [Materials on Statistics of the Turkestan Region], 1874, vol. 3, pp. 353–361 (in Russian).
- Ibragimov, Ishmurat. "Nekotorye zametki o khivinskikh turkmenakh i kirgizakh" [Some Notes on the Khivan Turkmens and Kyrgyz]. *Voennyi sbornik* [Military Collection], 1874, no. 9, pp. 133–163 (in Russian).
- Ibragimov, Ishmurat. "Ocherki byta kirgizov" [Essays on Everyday Life of the Kyrgyz]. *Drevniaia i novaia Rossiia* [Ancient and Modern Russia], 1876, no. 9, pp. 51–63; no. 10, pp. 51–63 (in Russian).
- Ibragimov, Ishmurat. *Zametki o kirgizskom sude* [Notes on the Kyrgyz Court]. St. Petersburg: Tipografiia V. Kirshbauma, 1878 (in Russian).
- Karpeev, Igor' V. "Iz vospominanii generala A.N. Kuropatkina. 1867–1882 gg." [From General A.N. Kuropatkin's Memoirs, 1867–1882]. *Istoricheskii arkhiv* [Historical Archive], 1994, no. 1, pp. 185–195 (in Russian).
- Khalfin, Naftula A. (ed.). *Bukhara i Afganistan v nachale 80-kh godov XIX v. (Zhurnaly komandirovok G.A. Arendarenko)* [Bukhara and Afghanistan in the Beginning of 1880s (Journals of G.A. Arendarenko's Trips)]. Moscow: Nauka, 1974 (in Russian).
- Klepikov, Sokrat A. *Filigrani i shtempeli na bumage russkogo i inostrannogo proizvodstva XVII–XX vv.* [Watermarks and Stamps on Paper of Russian and Foreign Production of the 17th–20th Centuries]. Moscow: Izdatel'stvo Vsesoiuznoi knizhnoi palaty, 1959 (in Russian).
- Kostetskii, Vladimir A. *Rossiiane v Uzbekistane* [Russians in Uzbekistan]. Tashkent: Nikhol, 2008 (in Russian).
- Kozintsev, Mark A. & Pochekaev, Roman Yu. "K istorii sredneaziatskoi tamozhennoi politiki Rossii vo vtoroi polovine XIX v. (dokladnaia zapiska V.P. Cherevanskogo 1872 g.)" [Revisiting the History of Russia's Central Asian Customs Policy in the Mid-to-Late 19th Century. (V.P. Cherevansky's Staff Report of 1872)]. *Oriental Studies*, 2018, vol. 39, no. 5, pp. 58–78 (in Russian).
- Kun, Alexandr. "Nekotorye svedeniia o Ferganskoi doline" [Some Information on the Fergana Valley]. *Voennyi sbornik* [Military Collection], 1876, no. 4, pp. 417–448 (in Russian).
- Levtseva, Larisa G. *Prisoedinenie Srednei Azii k Rossii v memuarynykh istochnikakh (istoriografiia problemy)* [Annexation of Central Asia by Russia as Reflected in Memoir Sources (Historiography of the Problem)]. Tashkent: Fan, 1986 (in Russian).
- Lunin, Boris V. "Sredneaziatskii etnograf Shakhimardan Ibragimov" [The Central Asian Ethnographer Shakhimardan Ibragimov]. *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane* [Social Sciences in Uzbekistan], 1966, no. 7, pp. 38–49 (in Russian).
- Maev, Nikolai. "Ot Tashkenta do Katy-Kurgana" [From Tashkent to Katy-Kurgan]. *Russkii vestnik* [Russian Herald], 1870, no. 3, pp. 243–271 (in Russian).
- Markov, Evgenii. *Rossiia v Srednei Azii. Ocherki puteshestviia po Zakavkaz'iu, Turkmenii, Bukhare, Samarkandskoi, Tashkentskoi i Ferganskoi oblastiam, Kaspiiskomu moriu i Volge* [Russia in Central Asia. Essays of Travels to Transcaucasia, Turkmenia, Bukhara, Samarkand, Tashkent and Fergana Provinces, the Caspian Sea and the Volga], vol. 1–2. St. Petersburg: Tipografiia M.M. Stasiulevicha, 1901 (in Russian).
- Masanov, Edige A. "Sh.M. Ibragimov — drug Ch.Ch. Valikhanova" [Sh.M. Ibragimov, a Friend of Ch.Ch. Valikhanov]. *Vestnik Akademii nauk Kazakhskoi SSR* [Herald of the Academy of Sciences of Kazakh SSR], 1964, no. 9, pp. 53–60 (in Russian).

- Naumkin, Vitalii V. “Rossiiskaia diplomatiia v Khidzhaze (konets XIX — nachalo XX v.)” [Russian Diplomacy in the Hejaz (Late 19th — Early 20th Century)]. In: Naumkin V.V. *Arabskii mir, islam i Rossiia: proshloe i nastoiashcheie. Izbrannye glavy, stat'i, leksii, doklady* [The Arab World, Islam and Russia: The Past and the Present. Selected Chapters, Articles and Reports]. Moscow: Institut vostokovedeniia RAN, 2013, pp. 230–254 (in Russian).
- Pashino, Petr I. *Turkestanskii krai v 1866 godu. Putevye zametki* [Turkestan Region in 1866. Travel Notes]. St. Petersburg: Tipografiia Tabaieva i K^o, 1868 (in Russian).
- Petrovskii, Nikolai F. *Turkestanskii pis'ma* [Turkestan Letters], ed. by V.S. Myasnikov. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli, 2010 (in Russian).
- Pis'ma Nikolaia Ivanovicha Il'minskogo* [Letters of Nikolai Ivanovich Il'minskiy]. Kazan: Tipografiia Imperatorskogo universiteta, 1895 (in Russian).
- Senchenko, Igor P. *Rossiiskaia imperiia, Araviia i Persidskii zaliv. Kolleksiia istorii* [Russian Empire, Arabia and the Persian Gulf. A Collection of Stories]. St. Petersburg: Aleteiia, 2018 (in Russian).
- Valikhanov, Chokan Ch. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 1. Alma-Ata: Glavnaia redaktsiia Kazakhskoi sovetskoi entsiklopedii, 1984 (in Russian).
- Valikhanov, Chokan Ch. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], vol. 5. Alma-Ata: Glavnaia redaktsiia Kazakhskoi sovetskoi entsiklopedii, 1985 (in Russian).
- Veselovskii, Nikolai I. (ed.). *Sochineniia Chokana Chingisovicha Valikhanova* [Works of Chokan Chingisovich Valikhanov]. St. Petersburg: Tipografiia glavnogo upravleniia udelov, 1904 (in Russian).
- Zaionchkovskii, Petr A. (ed.). *Istoriia dorevoliutsionnoi Rossii v dnevnikakh i vospominaniakh. Annotirovannyi ukazatel' knig i publikatsii v zhurnalakh* [History of Russia in Diaries and Memoirs. Annotated Index of Books and Journal Articles], vol. 3, pt. 3. 1857–1894. Moscow: Kniga, 1981 (in Russian).

Travel Sketches: “A Tourist’s Notes” by Sh.M. Ibragimov as a Source on the History and Geography of the Turkestan Region

Mark A. KOZINTCEV

Institute of Oriental Manuscripts RAS,
HSE University
St. Petersburg, Russian Federation

Roman Yu. POCHEKAEV

HSE University
St. Petersburg, Russian Federation

Received 16.02.2022.

Abstract: The article presents the characteristic of the unfinished and unpublished work *Travel Sketches: “A Tourist’s Notes”* by Sh.M. Ibragimov (1841–1891), housed at the Archives of the Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences (Ф. 33. Оп. 1. Ед. хр. 225). The authors attempt to show the value of “A Tourist’s Notes” as a source on the history, historical geography and ethnography of the Turkestan Region. The text of the “Notes” also contains information about some aspects of Russian politics in Central Asia and its perception by the local population. It was prepared by a very competent, well-educated and very observant author, a member

of the Russian imperial administration in Turkestan. At the same time, due to his ethnic background and religious affiliation, the author was close to the local population. The article describes Sh.M. Ibragimov as a statesman and Orientalist, analyzes his role in the history of Russian Turkestan and Russia's relations with the Islamic world in general, as well as his contribution to the Russian Oriental studies.

Key words: Turkestan Region, history of Central Asia, geography of Central Asia, ethnography of Central Asia, toponymy, travelers' notes.

For citation: Kozintcev, Mark A. & Pochekaev, Roman Yu. *Travel Sketches: "A Tourist's Notes" by Sh.M. Ibragimov as a Source on the History and Geography of the Turkestan Region*. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 86–98 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO100940.

About the authors: Mark A. KOZINTCEV, Postgraduate Student, Junior Researcher of the Serindica Laboratory, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences; Tutor, National Research University Higher School of Economics (St. Petersburg, Russian Federation) (m.kozintcev@mail.ru). ORCID: 0000-0001-8588-739X.

Roman Yu. ПОЧЕКАЕВ, Dr. Sci. (History), Professor, Head of the Department of Theory and History of Law and State, National Research University Higher School of Economics (St. Petersburg, Russian Federation) (rpochekaev@hse.ru). ORCID: 0000-0002-4192-3528.

Мухаммад Мукри — первый полномочный посол Исламской Республики Иран в Советском Союзе

И.К. ПАВЛОВА

Санкт-Петербургский Государственный университет
промышленных технологий и дизайна
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO106541

Статья поступила в редакцию 21.03.2022.

Аннотация: В статье впервые рассматривается дипломатическая деятельность известного ученого — ираниста и курдоведа Мухаммада Мукри (1921–2007), который не только оставил после себя огромное количество научных работ, но и проявил свои способности в качестве официального представителя Исламской Республики Иран (ИРИ). Статья основана на документах Архива востоковедов Института восточных рукописей (ИВР АН) и Архива внешней политики Российской Федерации (АВП РФ). В ней показан ракурс работы первого полномочного посла Исламской Республики Иран господина М. Мукри в Советском Союзе (1979–1983). Это время было довольно сложным в отношениях СССР и ИРИ. Новый иранский посол, основываясь на доктринах иранской революции, стремился установить добрососедские связи между странами не только в сфере политики и экономики, но и науки и культуры. Как следует из архивных материалов АВП ИВ РАН, господин М. Мукри дважды приезжал в Ленинград (февраль, май 1980 г.). Главная цель его визитов — личное знакомство с рукописным фондом и с ведущими иранистами и курдоведами Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР (ныне ИВР РАН), а также установление культурных и научных связей между ленинградскими востоковедами и посольством ИРИ. Благодаря стараниям М. Мукри в Ленинграде было открыто иранское консульство, которое в течение длительного времени при взаимодействии с сотрудниками Института проводило ряд важных общественно полезных мероприятий в городе.

Ключевые слова: посол Исламской Республики Иран, Мухаммад Мукри, Архив, Институт восточных рукописей.

Благодарность: Выражаю искреннюю признательность за предоставленную консультацию по некоторым вопросам при написании этой статьи к.и.н., н.с. сектора Ближнего и Среднего Востока ИВР РАН Гусаровой Е.В.

Для цитирования: Павлова И.К. Мухаммад Мукри — первый полномочный посол Исламской Республики Иран в Советском Союзе // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 99–106. DOI: 10.55512/WMO106541.

Об авторе: ПАВЛОВА Ирина Константиновна, кандидат исторических наук, доцент кафедры Истории, философии и культурологии СПбГУПТиД (Санкт-Петербург, Россия) (rik_2003@mail.ru). ORCID: 0000-0002-2990-3735.

После официального провозглашения 1 апреля 1979 г. Исламской Республики Иран первым полномочным послом этой страны в Советском Союзе стал Мухаммад Мукри (1921–2007). Свое назначение он получил по распоряжению духовного лидера, высшего руководителя (*рахбара*) ИРИ аятоллы Хомейни (1902–1989), и в мае того же года М. Мукри уже приступил к своим обязанностям. Прибытие посла только что образованного государства в Москву стало важной вехой в развитии добрососедских отношений между странами.

Анализируя биографию господина Мукри, можно сказать, что его назначение было вполне оправданным. Мухаммад Мукри, курд по национальности, родился в 1921 г. в г. Керманшахе (Иранский Курдистан). Он происходил из семьи Амира Мукри, который был независимым губернатором Курдистана еще в XVII в. С раннего детства мальчик изучал арабский и персидский языки, свободно говорил на трех курдских диалектах. В 13 лет он поступил в лицей Шарафа в Тегеране, где получил блестящее образование. Окончив лицей, М. Мукри продолжил учебу в Высшей школе, учась одновременно на двух факультетах — литературы и богословия. В 1949 г. защитил докторскую диссертацию по философским наукам и стал преподавать историю, а также персидский, пехлевийский языки в средних школах Тегерана, а затем в 1949–1953 гг. — в школе изящных искусств и в военно-учебных учреждениях. Будучи совсем еще молодым человеком, он сочетал в себе уникальные профессиональные качества преподавателя, исследователя, организатора. Так, М. Мукри начал собирать материалы по истории курдских племен. Его монография по этой проблематике была издана в Тегеране еще в 1947 г. Он также известен как составитель персидского словаря, опубликованного в Тегеране в 1954 г. (Biography).

Несмотря на такую занятость, он занимался и общественно-политической работой. В 1947 г. господин Мукри основал первое национальное образовательное учреждение для обучения представителей племен и кочевников Ирана, которым руководил до 1951 г. Оставил господин Мукри этот пост только в связи с тем, что был назначен генеральным директором Министерства народного образования Ирана (1951).

В эти же годы М. Мукри, являясь членом Национального фронта Ирана, активно поддерживал реформы премьер-министра страны М. Мосаддыка, направленные против шахского режима с целью проведения широких демократических преобразований в стране. В августе 1953 г. в ходе операции «Аякс» правительство Мосаддыка было насильственным путем отстранено от власти, что привело к значительному изменению общественно-политической обстановки в Иране (Алиев 2004: 278–293). Многие соратники М. Мосаддыка были арестованы, в том числе и М. Мукри, который в течение года находился в тюрьме. После освобождения из заключения Мухаммад Мукри при поддержке ведущих востоковедов того времени — В.Ф. Минорского (1877–1966), Анри Массэ (1886–1969) и Луи Массиньона (1883–1962) — эмигрировал во Францию и поселился в Париже. Здесь у него вновь появилась возможность продолжать заниматься своими научными темами¹. Так, в 1965 г. за свои исследования в области языкознания он был удостоен награды Парижской Академии надписей и литературы (Biography).

Тем не менее он не отказался от дальнейшей политической борьбы с шахским режимом. Находившиеся в то время во Франции иранские политэмигранты, в чье общество также входил М. Мукри, присоединяются к движению за свободу Ирана

¹ За свою научную жизнь М. Мукри издал 100 книг и опубликовал 700 статей (Bibliothèque nationale; Табари 1971: 233; Юсупова 2021: 115–118).

(с 1961 г.)². После приезда во Францию Рухоллы Мусави Хомейни (6 октября 1978 г.) они вошли в круг его сподвижников. Мухаммад Мукри был одним из первых иранцев, кто встретился с Рухоллой Хомейни. С этого времени резиденция Хомейни в Нофль-ле-Шато под Парижем становится центром борьбы эмигрантов против шахской власти в Иране (Chehabi 1990: 104). Довольно скоро Мухаммад Мукри вошел в круг близких сподвижников аятоллы Хомейни. Вместе с его командой, насчитывавшей 50 человек, господин Мукри в ночь на 1 февраля 1979 г./12 бахмана 1357 г. на самолете Боинг-747 авиакомпании «Эр Франс» вернулся в Тегеран.

Таким образом, М. Мукри оказался в гуще революционных событий, на его глазах происходили важные политические события в стране. Он, несомненно, пользовался доверием аятоллы Хомейни. Так, когда в двадцатых числах февраля 1979 г. в курдских районах Ирана вспыхнули волнения, то туда из центра в качестве переговорщиков были посланы две делегации: одна от правительства во главе с министром труда и социальных дел господином Форухаром, курдом по национальности, а вторая — от аятоллы Хомейни, возглавляемая М. Мукри. В результате переговоров между небольшими курдскими отрядами и властями был найден компромисс (Агаев 1984: 76).

Спустя два месяца, как уже указывалось, после официального провозглашения Исламской Республики Иран 1 апреля 1979 г. Мухаммад Мукри также при поддержке аятоллы Хомейни получил дипломатический ранг и был отправлен полномочным послом в Советский Союз. Существует запись беседы от 30 мая 1979 г. господина Мукри с представителем МИД СССР В.Н. Кузнецовым. В своей речи посол, основываясь на доктринах исламского учения и статьях новой конституции Ирана, выразил намерение своего правительства поддерживать дружественные отношения между ИРИ и СССР. Он также заявил о планах по развитию всех направлений внешней политики между странами (политической, экономической, социальной, научной, культурной сферах)³.

Должность посла ИРИ в СССР господин Мукри занимал с 1979 по 1983 г.(?)⁴. Этот период отношений между двумя странами был довольно сложным, и работать господину Мукри было совсем непросто. Взаимоотношения СССР и ИРИ с 1979 по конец 1980 г., как считают исследователи, можно характеризовать как относительно дружелюбные (Махдиян 2014: 89–90; Муртазаева 2014: 20–22). С самого начала своей деятельности Мухаммад Мукри, находясь в Москве, выступал за тесное сотрудничество с СССР. Однако с сентября 1980 г. под воздействием внешних и внутренних факторов в обеих странах (нахождение советских войск на территории Афганистана, антисоветские настроения в правящих кругах Ирана, начало ирано-иракской войны, обеспокоенность СССР распространением ислама при поддержке Ирана в мусульманских республиках страны) отношения между государствами заметно ухудшились. При такой ситуации дипломатическая работа иранского посла проходила крайне напряженно.

Отметим еще одну деталь в характеристике Мухаммада Мукри — его политическую репутацию в это время. В конце января 1980 г. в Иране проходили выборы пре-

² В некоторых исследовательских работах встречается название «Освободительное движение Ирана».

³ Архив внешней политики Российской Федерации (АВП РФ). Запись беседы с послом ИРИ М. Мукри. Из дневника Кузнецова В.Н. 30 мая 1979 // АВП РФ. 1979 г. Ф. 94. Оп. 69. Д. 11. Папка 195. Л. 43.

⁴ Установить точную дату сложения М. Мукри своего дипломатического ранга в данный момент оказалось невозможным. Однако известно, что в 1983 г. новым послом ИРИ в СССР стал господин Кия Табатабаи (Послы Ирана в России).

зидента страны. Среди официально признанных властями кандидатов в президенты были выдвинуты Абу-л-Хасан Банисадр и Мухаммад Мукри, хотя последний в это время исполнял обязанности посла ИРИ в СССР и находился в Москве. Выборы закончились победой Банисадра, о чем было объявлено 28 января 1980 г. (Алиев 2004: 470–471). Тем не менее официальное участие в президентских выборах М. Мукри говорит о доверии к нему руководства Ирана в те годы.

Итак, господин Мукри остался на своей должности посла ИРИ в Москве и продолжал свою дипломатическую работу, уделяя особое внимание расширению научных и культурных связей между странами. Так, в то время иранские студенты получили возможность приехать на обучение в Советский Союз.

М. Мукри, будучи изначально ученым, особое уважительное отношение испытывал к ленинградским востоковедам и классическому востоковедению. Еще в декабре 1979 г. господин посол имел личную встречу в Москве со с.н.с. ЛО ИВ АН Акбаром Гусейновичем Самеди (1921–1984), с которым он был знаком еще с юности⁵. По окончании беседы М. Мукри передал в Ленинградское отделение в дар рукопись на персидском языке по истории курдских племен. Господин посол выразил надежду на скорейший перевод этой рукописи на русский язык и ее издание. Он также намеревался написать предисловие к будущей монографии.

Первый визит М. Мукри в Ленинград состоялся 12–15 февраля 1980 г. Уже на следующий день после приезда, 13 февраля 1980 г. господин посол посетил ЛО ИВ АН СССР, где встретился с иранистами и курдологами, ознакомился с уникальным рукописным хранилищем института. Он выразил искреннее восхищение богатой коллекцией рукописей института и условиями их хранения. В научной беседе с ним приняли участие сотрудники Сектора Среднего Востока и группы курдоведения: О.Ф. Акимушкин (1929–2010), К.К. Курдоев (1909–1985), З.А. Юсупова (1934–2022), Е.И. Васильева (род. 1935), З.Н. Ворожейкина (1925–2014) и др. Господин посол с большим интересом ознакомился с научными направлениями работы этих сотрудников. Тем более, что многих из них он знал заочно, по их высококвалифицированным исследованиям, посвященным изучению иранских и курдских языков. Во время этого визита, который по датам совпадал с годовщиной иранской революции (10 февраля 1979 г.), всем присутствующим был показан фильм, привезенный посольскими работниками, о памятных днях падения шахского режима и победе сторонников Хомейни. Посещение М. Мукри ЛО ИВ АН СССР оставило у него самые приятные и теплые впечатления.

Как известно из архивных отчетов, на этой встрече не присутствовал один из сотрудников сектора Среднего Востока, упомянутый выше А.Г. Самеди. В это время по состоянию здоровья он находился в больнице им. Урицкого. Поэтому по личной просьбе господина посла ученым секретарем по международным связям отделения к.ф.н. О.Ф. Акимушкиным было организовано посещение иранской делегацией А.Г. Самеди, которого М. Мукри называл своим «большим другом»⁶.

⁵ Акбар Гусейнович Самеди, перс по происхождению, родился в Иране и был, так же как и М. Мукри, членом Национального фронта, выступавшего против шахского режима в 50-е годы XX в. После ареста премьер-министра М. Мосаддыка (1953) А.Г. Самеди удалось покинуть Иран и переехать в СССР.

По окончании экономического факультета МГУ А.Г. Самеди переехал в Ленинград. В 1966 г. он был зачислен в штат ЛО ИВ АН СССР (Васильева 2017: 92). Подробнее об упомянутых в этой статье сотрудниках ленинградского отделения см. в библиографическом словаре С.Д. Милибанд (Милибанд 2008).

⁶ АВ ИВ РАН. Ф. 152. Оп. 1а. Ед. хр. 2564. Докладная записка Е.И. Васильевой, Отчет переводчика встречи с М. Мукри к.ф.н. Л.П. Смирновой.

Еще один визит господина М. Мукри в Ленинград состоялся 22–23 мая того же, 1980 г. Благодаря его стараниям во многих городах СССР стали открываться консульства ИРИ, в том числе и в Ленинграде. Поэтому второе посещение нашего города господином послом было связано именно с этим мероприятием. 22 мая 1980 г. по личному приглашению М. Мукри на открытие консульства были приглашены сотрудники ЛО ИВ АН: К.К. Курдоев, О.Ф. Акимушкин, Л.П. Смирнова (1927–1992) и из Института языкознания АН СССР — Керим Айюби (1924–1995). Во время встречи М. Мукри представил присутствующим нового консула Мухаммада Хусейна Табатабаи Алави, который выразил непосредственную заинтересованность в установлении тесного сотрудничества с иранцами и курдологами города. По рекомендации господина посла внештатным переводчиком при иранском консульстве стал упомянутый выше политэмигрант Керим Айюби, курд по национальности, родившийся в Иране. Керим Айюби превосходно владел курдским, персидским и русским языками.

На следующий день 23 мая Мухаммад Мукри со своей делегацией и консулом ИРИ в Ленинграде приезжали в ЛО ИВ АН СССР. Во время этого визита М. Мукри провел еще одну научную беседу с иранцами и курдологами, а также рассказал о перспективах развития научных связей между советскими и иранскими учеными. Во время этой беседы Мухаммад Мукри подтвердил, что, несмотря на свою загруженность дипломатической работой, он продолжает заниматься исследованиями в области языкознания. Здесь также следует отметить один немаловажный факт. Со слов М. Мукри, он в то время был не только полномочным послом ИРИ в СССР, но и, находясь в Москве, исполнял обязанности посла своей страны в Монгольской Народной Республике⁷. Эти данные и дату 1980 г. подтверждает только один сайт интернет-ресурса (Внешняя политика Монголии). На остальных сайтах, доступных пользователям, указывается, что М. Мукри был назначен послом в Монголии уже после отставки с должности посла ИРИ в СССР, причем дата назначения не указывается ([www.http://wikipedia.ru](http://www.wikipedia.ru); [www.http://academic.ru](http://www.academic.ru)).

Кроме этого, в отчете научного секретаря ЛО ИВ АН по международным связям тех лет О.Ф. Акимушкина приводятся следующие заявления М. Мукри. Последний сообщал, что в ближайшем будущем «будет представлять Иран в Социалистической Республике Вьетнам... и курировать ИРИ в социалистическом лагере»⁸. Таким образом, материалы АВ ИВР РАН приводят новые данные из его профессиональной жизни.

В этот же день М. Мукри был принят администрацией ЛО ИВ АН СССР. В разговоре с его директором д.и.н. Ю.А. Петросяном (1930–2011) господин посол поставил руководство в известность о своем намерении назначить в качестве официального переводчика посольства ИРИ в Москве научного сотрудника института А.Г. Самеди. К сожалению, этого не произошло по сложившимся обстоятельствам, связанным, скорее всего, со здоровьем А.Г. Самеди.

⁷ Сочетание одновременно двух видов дипломатической деятельности вполне допустимо, так как и в настоящее время посольства ИРИ в Монголии не существует. Посол ИРИ в Индии, находящийся в Нью-Дели, одновременно исполняет обязанности посла ИРИ в Монголии. Резидент иранского посольства, отвечающий за дипломатические вопросы в Монголии, также находится не в самой стране, а в Пекине, в КНР (Список дипломатических миссий в Монголии; Внешняя политика Монголии).

⁸ АВ ИВР РАН. Ф. 152. Оп. 1а. Ед. хр. 2564. Отчет научного секретаря по международным связям О.Ф. Акимушкина от 23 мая 1980 г.

По окончании визита новый консул Мухаммад Табатабаи Алави подарил фонду библиотеки института шесть книг на персидском языке⁹.

Переводчиком с персидского языка на русский на обеих встречах работала научный сотрудник ЛО ИВ АН СССР Л.П. Смирнова.

В результате этих двух встреч господина посла с сотрудниками Института были установлены деловые научные связи ленинградских иранистов с Посольством ИРИ в Москве и консульством в Ленинграде.

Вскоре у господина М. Мукри, очевидно, из-за противоречий с правящей верхушкой ИРИ и усиления религиозного фактора внутри страны начались затруднения. Он вернулся в Тегеран, хотя еще какое-то время был востребован в общественно-политической жизни страны. С 1984 по 1987 г. М. Мукри работал в правительственной структуре государства и имел звание старшего международного советника Министерства нефти. Однако его независимость, популярность и справедливое отношение к делу вызывали недовольство многих представителей властей (Biography). Не находя взаимопонимания по разным точкам зрения с различными группировками правящей верхушки, в 1989 г. М. Мукри вернулся во Францию. Вполне возможно, на его решение также повлияла смерть духовного лидера страны аятоллы Хомейни 3 июня того же года.

Мухаммад Мукри, которому в ту пору было уже 68 лет, поселился в научном центре Франции — городе Эври, находящемся в 26 км от Парижа. С этого времени и до конца своей жизни он занимался только научными исследованиями в области лингвистики и преподавал в Парижском университете, передавая свой богатый научный опыт студентам.

Умер Мухаммад Мукри в возрасте 86 лет 12 июля 2007 г. у себя дома в г. Эври.

Подводя итоги вышесказанному, можно констатировать, что господин М. Мукри, будучи первым полномочным послом ИРИ в Советском Союзе, приложил немало усилий для установления добрососедских отношений вновь созданного исламского государства со своим ближайшим соседом на севере. Анализ архивных материалов АВ ИВР РАН, которые до сих пор оставались вне поля зрения исследователей, в том числе и тех, кто занимается историей дипломатии, красноречиво показывает заинтересованность иранского посла в расширении научных и культурных связей между странами. Обнаруженные нами сведения являются важными документами для оценки дипломатической деятельности М. Мукри в целом. Отметим также и то, что он установил добрую традицию посещения иранскими послами Института восточных рукописей РАН (ЛО ИВ АН СССР). Эта традиция сохраняется до настоящего времени. После официального вступления в должность послы ИРИ считают своим долгом посетить упомянутый Институт и установить личные контакты с учеными-иранистами одного из мировых центров востоковедения.

Литература

- Агаев 1984 — *Агаев С.Л.* Иран: Рождение республики. М.: Изд-во политической лит-ры, 1984.
Алиев 2004 — *Алиев С.М.* История Ирана XX век. М.: ИВ РАН – Крафт⁺, 2004.
Васильева 2017 — *Васильева Н.Е.* Чингиз Алиевич Байбурди и его вклад в иранистику // Письменные памятники Востока. 2017. Т. 14. № 1 (вып. 28). С. 91–112.

- Внешняя политика Монголии — Внешняя политика Монголии. Страны с дипломатическими отношениями с Монголией. URL: http://ru.wiki//press.pl/Polityka_zagraniczna_Mongolii (дата обращения: 15.03.2022).
- Махдиян 2014 — *Махдиян М.Х.* История межгосударственных отношений России и Ирана (XIX — начало XXI века). М.: ИВ РАН; Центр стратегической конъюнктуры, 2014.
- Милибанд 2008 — *Милибанд С.Д.* Востоковеды России. Библиографический словарь. В двух книгах. Кн. I (А-М), кн. II (Н-Я). М.: Вост. лит., 2008.
- Муртазаева 2014 — *Муртазаева Г.Р.* Советско/Российско-иранские отношения в 1979–2008 гг. Этапы и специфика внешней политики СССР и России. Автореф. канд. дис. Волгоград: Изд-во Волгоградского ун-та, 2014.
- Послы Ирана в России — Послы Ирана в России. URL: https://deru.abcdef.wiki/wiki/List_der_irmischen_Botschafter_in_Russland (дата обращения: 14.03.2022).
- Список дипломатических миссий в Монголии — Список дипломатических миссий в Монголии. http://list_of_diplomatic_missions_in_Mongolia (дата обращения: 15.03.2022).
- Табари 1971 — *Табари Эхсан.* Иранский курдолог и лингвист доктор Мухаммад Мукри // Народы Азии и Африки. 1971. № 1. С. 233.
- Юсупова 2021 — *Юсупова З.А.* Памяти выдающегося ученого Мухаммада Мукри // Письменные памятники Востока. 2021. Т. 18. № 4 (вып. 47). С. 115–118. DOI: 10.17816/WMO83935.
- Bibliothèque nationale — Bibliothèque nationale de France (BNF). Mohammad Mokri (1921–2007). URL: [http://data.Bnf.fr.-Services_Bnf._\(in_French\)](http://data.Bnf.fr.-Services_Bnf._(in_French)) (дата обращения: 12.03.2022).
- Biography — Biography. Mohammad Mokri (fr.). URL: http://sieghjried_mokri.free.fr//biographie.html // Archived at the Top of Way back Machine 2019-07-09 (in French) (дата обращения: 12.03.2022).
- Chehabi 1990 — *Chehabi Houchang.* Iranian Policies and Religions Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini. London; New York: I.B. Tauris, 1990.

References

- Agaev, Semen L. *Iran: Rozhdenie respubliki* [The Birth of the Republic]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, 1984 (in Russian).
- Aliev, Salekh M. *Istoriia Irana XX vek* [History of Iran: The 20th Century]. Moscow: IV RAN–Kraft+, 2004 (in Russian).
- Bibliothèque nationale de France (BNF). Mohammad Mokri (1921–2007). URL: [http://data.Bnf.fr.-Services_Bnf._Open_Data_Platform_\(Access_Date:_12.03.2022\)__\(in_French\)](http://data.Bnf.fr.-Services_Bnf._Open_Data_Platform_(Access_Date:_12.03.2022)__(in_French)).
- Biography. Mohammad Mokri (fr.). URL: http://sieghjried_mokri.free.fr//biographie.html // Archived at the Top of Way back Machine 2019-07-09 (Access Date: 12.03.2022) (in French).
- Chehabi, Houchang. *Iranian Policies and Religions Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*. London–New York: I.B. Tauris, 1990 (in English).
- Makhdiian Mokhammad Khasan. *Istoriia mezhgosudarstvennykh otnoshenii Rossii i Irana (XIX — nachalo XXI veka)* [The History of the Mutual Relations between Russia and Iran (19th — early 21st Century)]. Moscow: IV RAN — Tsentr strategicheskoi koniunktury, 2014 (in Russian).
- Miliband, Sofia D. *Vostokovedy Rossii. Biobibliograficheskii slovar'. V dvukh knigakh. I kn. (A-M), II kn. (N-IA)* [Russian Oriental Researchers. A Bio-bibliographic Dictionary. In two volumes]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2008 (in Russian).
- Murtazaeva, Gulnara R. *Sovetsko/Rossiisko-Iranskiye otnosheniia v 1979–2008 gg. Etapy i spetsifika vneshnei politiki SSSR i Rossii* [Soviet/Russian-Iranian Relations in 1978–2000 Years. Stages and Specifics of Foreign Policy of the Soviet Union and Russian Federation. Abstract of Ph.D. thesis]. Volgograd: Izdatel'stvo volgogradskogo universiteta, 2014 (in Russian).
- Posly Irana v Rossii [Iran's Ambassadors in Russia]. URL: https://deru.abcdef.wiki/wiki/List_der_irmischen_Botschafter_in_Russland (Access Date: 14.03.2022) (in Russian).
- Spisok diplomaticheskikh missii v Mongolii [A List of Diplomatic Missions in Mongolia]. URL: http://list_of_diplomatic_missions_in_Mongolia (Access Date: 15.03.2022) (in Russian).

- Tabari, Ekhsan. “Iranskii kurdolog i lingvist Mokhammad Mokri” [Iranian Kurdish Linguist Mohammad Mokri]. *Narody Azii i Afriki*, 1971, no. 1, pp. 233 (in Russian).
- Vasileva Nina E. Chengiz Alievich Baiburdi i ego vklad v iranistike [Chengiz Alievich Baiburdi and His Contribution to Iranian Studies] *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2017, vol. 14, no. 1 (iss. 28), p. 91–112 (in Russian).
- Vneshniaia politika Mongolii. Strany s diplomaticheskimi otnosheniami s Mongoliei [Foreign Policy of Mongolia. Countries Having Diplomatic Relations with Mongolia]. URL: http://ru.wiki//press.pl/Polityka_zagranichna_Mongolii (Access Date: 15.03.2022) (in Russian).
- Yusupova, Zare A. “Pamiati vydaiushchegosia uchenogo Mukhammada Mukri” [In Memory of the Eminent Kurdish Scholar Muhammad Mukri]. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2021, vol. 18, no. 4 (iss. 47), pp. 115–118. DOI: 10.17816/WMO83935 (in Russian).

Muhammad Mukri — the First Plenipotentiary Ambassador of Iran to the Soviet Union

Irina K. PAVLOVA

St. Petersburg State University of Industrial Technologies and Design
St. Petersburg, Russian Federation

Received 21.03.2022.

Abstract: The article examines for the first time the diplomatic activity of the famous scholar—Iranian and Kurdish scholar Muhammad Mukri (1921–2007)—who not only left behind a huge number of scholarly works, but also showed his abilities as an official representative of the Islamic Republic of Iran (IRI). The article is based on the documents of the Archive of Oriental researches, Institute of Oriental Manuscripts (IVR AS), and of the Archive of Foreign Policy of the Russian Federation (AVRF). It shows the aims pursued in his activity by Mr. M. Mukri, the first Plenipotentiary Ambassador of the Islamic Republic of Iran to the Soviet Union (1979–1983). This period was quite difficult in relations between the USSR and Iran. The new Iranian ambassador, based on the doctrines of the Iranian revolution, sought to establish neighborly ties between the countries not only in the sphere of politics and economics, but also in science and culture. As follows from the archival materials of the AV IV RAS, Mr. M. Mukri twice came to Leningrad (February, May 1980). The main purpose of his visits was a personal acquaintance with the manuscript fund and with the leading Iranian and Kurdish researchers of the Leningrad branch of the Institute of Oriental Studies, Academy of Sciences of the USSR (now the IOM, RAS), as well as the establishment of cultural and academic ties between Leningrad scholars studying Iran and the Embassy of the Islamic Republic of Iran. Thanks to M. Mukri's efforts, an Iranian consulate was opened in Leningrad, which held a number of important and socially useful events in the city in cooperation with the staff of the institute.

Key words: Ambassador of Iran, Muhammad Mukri, Archives, the Institute of Oriental Manuscripts.

Acknowledgements: For the advice provided on some issues when writing this article, I express my sincere gratitude to Ekaterina V. Gusarova, Cand. Sci. (History), Researcher of the Department of Near and Middle Eastern Studies, IOM, RAS.

For citation: Irina K. Pavlova. “Muhammad Mukri — the First Plenipotentiary Ambassador of Iran to the Soviet Union”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 99–106 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO106541.

About the author: Irina K. PAVLOVA, Cand. Sci. (History), Associate Professor of the Department of History, Philosophy and Cultural Studies of St. Petersburg State University of Industrial Technology and Design (St. Petersburg, Russian Federation) (pik_2003@mail.ru). ORCID: 0000-0002-2990-3735.

Рецензия на статью:

Леви Бенджамин

Зүүнгар дахь Чингийн аян дайн ба сарнисан Ойрадуудыг Ирид нутаглуулсан нь // *Historia Mongolarum (Journal of History)*. — Түүх (Х). Улаанбаатар, 2011. — 64–112-р тал. — ISSN 224-1804

Д.Г. КУКЕЕВ

Калмыцкий государственный университет
Элиста, Россия

DOI: 10.55512/WMO96608

Рецензия поступила в редакцию 12.01.2022.

Ключевые слова: Джунгария, беженцы, ойраты, империя Цин, маньчжурские источники, казахи.

Благодарность: Работа выполнена при финансовой поддержке Калмыцкого государственного университета им. Б.Б. Городовикова в рамках научного проекта № 1148 «Регионализм империи Цин в Центральной Азии: язык и власть».

Для цитирования: *Кукеев Д.Г.* [Рец. на:] *Леви Бенджамин*. Зүүнгар дахь чингийн аян дайн ба сарнисан ойрадуудыг ирид нутаглуулсан нь // *Historia Mongolarum (Journal of History)*. — Түүх (Х). Улаанбаатар, 2011. — 64–112-р тал. — ISSN 224-1804 // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 107–113. DOI: 10.55512/WMO96608.

Об авторе: КУКЕЕВ Дорджи Геннадьевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры иностранных языков, межкультурной коммуникации и регионоведения Калмыцкого государственного университета им. Б.Б. Городовикова (Элиста, Россия) (kukeevd@list.ru). ORCID: 0000-0001-5072-6094.

© Кукеев Д.Г., 2022

XVIII век, являясь знаменательным водоразделом в более чем двухтысячелетней истории кочевников, был отмечен финальной инкорпорацией всех кочевых этнополитических образований Евразии в состав оседло-земледельческих империй. Эпоха «кочевых империй» завершилась уничтожением в середине XVIII в. Джунгарского ханства войсками империи Цин, во главе которой стоял император Хунли¹ (девиз правления — Цяньлун), приказавший провести кровопролитную кампанию против ойратов Джунгарии, когда были убиты тысячи джунгаров, включая женщин и детей.

¹ Поскольку в империи Цин монгольский язык являлся одним из государственных, то для монгольской аудитории Хунли был известен как *Тэнгэрийн тэтгэсэн хаан*.

будет напоминание о том, что исторические исследования на основе маньчжуроязычных источников дали рождение новому научному направлению, известному как «Новая история Цин» (New Qing History), признающему, что Цин являлась империей, управлявшей не только китайцами, но и многими другими этническими группами⁴. Особое внимание *Новой истории Цин*, сфокусированное на полиэтническом характере империи, послужило мощным стимулом для появления такой подтемы, в которой основное внимание стало уделяться приграничным регионам империи Цин, где проживало большинство некитайских этнических групп⁵. Исследование Б. Леви о джунгарских беженцах дополнило все более возрастающую литературу о цинской границе в общем, и по истории ойратов⁶ — в частности.

Итак, в статье восемь разделов, и первый раздел посвящен устроенной цинскими карательными войсками резне так называемых ойратских *махачин* («хищники», «мясоеды»). Автор пытается понять, кто такие *махачин*, которые, будучи этническими ойратами, являлись объектом поиска и уничтожения со стороны цинских карателей за период с 1757 по 1761 гг. По мнению автора, цинские власти именовали *махачин* всех джунгарских беженцев. В этом разделе автор дает перевод доклада цинского офицера о проведении операции по уничтожению *махачин* с применением пыток в горной местности под названием Чихир Даха. Цинские солдаты нередко убивали женщин и детей и подвергали пыткам джунгарских пленных во время рейдов. Обнаруженные Б. Леви в этих сообщениях сведения о том, как цинские солдаты в некоторых случаях вырезали женщин и детей, а также пытали несчастных пленников, гово-

⁴ Дмитриев С.В., Кузьмин С.Л. Империя Цин как Китай: анатомия исторического мифа // Восток (Oriens). 2014. № 1. С. 5–17; Crossley, Pamela. A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology. Berkeley: University of California Press, 1999; Elliott, Mark. The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China. Stanford: Stanford University Press, 2001; New Qing Imperial History: The Making of Inner Asia Empire at Qing Chengde. London; New York: Routledge Curzon, 2004; Rawski, Evelyn. Re-envisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History // Journal of Asian Studies. Vol. 55. No. 4. Pp. 829–850.

⁵ Millward, James. Beyond the Pass: Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759–1864. Stanford: Stanford University Press, 1998; Elliott, Mark. Frontier Stories: Periphery as Center in Qing History // Frontiers of History in China. 2014. No. 3. P. 336–360; Newby, Laura. The Empire and the Khanate: A Political History of Qing Relations with Khoqand, 1760–1860. Leiden: Brill Academic Publishers, 2005.

⁶ Маньчжурские источники как основа исследований по истории ойратов представлены работами: Чжуан Цзифа 莊吉發. Циндай чжуньгэр шилю чубянь (Предварительный сборник цинских исторических материалов о джунгарах). Тайбэй: Вэньшичжэ чубаньшэ, 1977; Chen Chieh-hsien. The Manchu Palace Memorials. Taipei: Linking Publishing, 1987; Оюунжаргал Очирын. Манж Чин Улсаас Монголчуудыг захирсан бодлого. Улаанбаатар, 2009; Хэй Лун (黑龙). Чжуньгэр-мэнгу юй Цинчао гуаньси ши яньцзю: 1672–1697 (Исторический анализ отношений джунгар-монголов и династии Цин (1672–1697)). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2014; Ма Цзыму (馬子木). Цяньлунчаочу тун бадакэшань као — цзяньлунь чжуньгэр ичан юй цинчао чжунья вайцзю чжи чуцзянь (Отношения между империей Цин и Бадахшаном в период правления [императора] Цяньлуна и формирование цинской дипломатии по отношению к Центральной Азии) // Чжуньян яньцзююань лиши юйянь яньцзюсю цзикан (Бюллетень Института истории и филологии Академии Синика). 2017. № 2(88). С. 347–395; Сяочжао Сяобо (小沼孝博 Онума Такаhiro). Цинчао тун-и Чжуньгэр цзици гуанься чжидуду шэцзи (Цинское объединение Джунгарии и проект по системе управления [этой территорией]) // Чжунго бяньцзян миньцзю яньцзю (Исследования приграничных национальностей Китая). Вып. 11. Пекин, 2018. С. 210–234; Чэн Чжи (承志 Kicengge). Шиба шици Чжуньгэр шилю да э-то-кэ и и-цзянь маньвэнь цзоучжэ вэй чжунсин (Шестнадцать больших отогов Джунгарии в XVIII веке — в фокусе изучения один документ «цзоу чжэ» на маньчжурском языке) // Мань-мэн даньбань юй мэнгу ши яньцзю (Маньчжурские и монгольские архивы и изучение истории монголов). Шанхай, 2014. С. 137–204 и др.

рят о том, что такие события не являлись единичными инцидентами; в действительности цинские войска предпринимали многочисленные вылазки в горы между 1757 и 1761 гг. с конкретной целью вырезать ойратов. Несмотря на физическое истребление ойратов, автор исследования, тем не менее, утверждает, что не все *махачин* подверглись уничтожению, поскольку имелись и те, кто избежал смерти, находясь в плену у казахов.

Во втором разделе рассказывается о «земле народа без сутр» (т.е. земле казахов, которые не исповедовали буддизм) и начале реализации цинской политики по отношению к ойратам в опустевших землях Джунгарии. Здесь мы знакомимся с историей бежавших из казахского плена уже на территорию цинской Джунгарии выживших ойратов. Согласно маньчжуроязычным отчетам, которые были сформированы из допросов выживших ойратов, автор приводит перевод одного из таких докладов, где действующим лицом был ойрат по имени Лобджия, сообщивший о том, как он с пятью соплеменниками-ойратами бежал от казахов, «потому что их религиозные писания были другими, и из-за того, что он скучал по своей прежней родине. Однажды вечером, после молитвы Бурхану [т.е. Будде], он сообщил своей пожилой матери и братьям план бегства от казахов». Он сказал: «Если меня убьют, я хочу умереть на земле Желтого Учения». Цинский офицер Нусан принял решение сохранить им жизнь во время задержания, по причине того, что этих джунгар нельзя было сравнивать с обычными «голодными *махачин*», поскольку они «пришли в поисках Желтого Учения [т.е. тибетского буддизма] по обходному маршруту» (с. 64–112). Автор отмечает, что ему попадались несколько докладов с такими случаями, когда бежавшие из казахского плена джунгары формулировали свое решение сдаваться цинским пикетчикам, исходя из своих религиозных отличий от казахов. Например, ойрат по имени Даба сообщал: «Вместо того, чтобы жить среди казахов, у которых нет сутр, я [решил], что, даже если я умру, я хочу сбежать и затем стать *албату* [т.е. подданным] Великого *Эзэна* [т.е. цинского императора]» (с. 67). Б. Леви, тем не менее, отмечает, что большинство джунгар бежали с казахских земель не из-за религиозных преследований, и у него вызывает недоумение готовность этих джунгарских беженцев подчиниться цинским властям, если учесть, что в тот момент цинские солдаты убивали джунгарских беженцев (*махачин*), скрывающихся в горах. Враждебность джунгар по отношению к казахам была настолько велика, что они предпочитали стать подданными империи, войска которой все еще уничтожали их джунгарских соплеменников. Такого рода джунгарских беженцев, по мнению автора статьи, цинские власти на местах не предавали смертной казни, а отправляли в Пекин. Ситуация поменялась в 9-м месяце 25-го года правления Цяньлуна, когда цинские чиновники начали понимать, что эти джунгарские беженцы больше не представляют угрозы безопасности империи, и стали позволять большинству беженцев оставаться в Джунгарии; только представители джунгарской знати — *тайджи* или *зайсанги*, должны были быть препровождены в Пекин. Автор статьи представляет перевод указа императора по этому поводу, со ссылкой на маньчжурский вариант в латинской транслитерации (с. 70).

В третьем разделе представлены цинская политика превращения «воров в людей» и конец мероприятий, связанных с вырезанием *махачин*. Б. Леви сообщает, что поворотный момент в цинской политике по отношению к *махачин* наступил в 1761 г. С этого времени император Цяньлун стремился применить такую же мягкую политику в отношении прятавшихся в горах *махачин*, какая применялась к джунгарам, которые жили среди казахов. Цинские власти продолжали направлять военные патрули в поисках

махачин, но, в отличие от предыдущих целей, их миссия теперь состояла в том, чтобы убедить *махачин* подчиниться Цин, а не убивать их без разбора. Эти патрули, состоявшие из этнических солонов, чахаров и немногочисленных ойратов, должны были находить *махачин*, следуя по их следам, оставленным в грязи или на снегу. Интересен доклад Минжюя о цинском патруле, выявившем джунгар, уже много лет изолированных от человеческой цивилизации: «Мужчины и женщины, молодые и старые, были полностью одеты в шкуры животных. Молодые подростки не знали ни верблюдов, ни крупного рогатого скота. Они действительно жили далеко в горных лесах» (с. 73).

В четвертом разделе рассказывается о расселении ойратов в Или (также представлены и таблицы). Сначала оставшихся в живых ойратов отправляли в Или, а затем перемещали в район Тарбагатай. Говорится о том, что ойратов классифицировали согласно военной системе «Ниру». Цинские власти проводили мероприятия для воссоединения тех немногочисленных джунгар, которые были разлучены с членами своих семей. Как только беженцы прибывали на цинскую территорию, чиновники на местах рассылали запросы в Урумчи, Или и Тарбагатай для выяснения сведений о выживших членах семей, а узнав о их существовании, воссоединяли тех с выжившими родственниками (с. 78).

Что касается пятого раздела, то в статье их оказалось два. В первом из них (с. 79–83) описываются цинско-казахско-ойратские связи через призму «благожелательного» расположения императора к своим подданным по принципу „Эзэн-Албату“». Б. Леви разрабатывает концепцию японского исследователя Онума Такахиро «Эзэн-албату»⁷ применительно к отношениям между Цин, выжившими джунгарами и казахами. Данная концепция заключалась в том, что мироустроительный взгляд Цин рассматривал казахов как слуг *Эзэна* (т.е. цинского императора). Термин *албату* относился к подданному или слуге, который обязан был служить своему господину (*Эзэну*). Политика цинского двора заключалась в том, чтобы не оказывать предпочтение одному *албату* по сравнению с другим, а именно — относиться ко всем *албату* императора с одинаковой доброжелательностью. По мнению цинского двора, все ойраты стали *албату* императора после уничтожения Джунгарского ханства. Исходя из этой логики, Цины полагали, что с выжившими ойратами следует обращаться так же, как со всеми остальными *албату* императора, включая казахов (с. 80–81). Поскольку казахи требовали обратно у цинских властей бежавших из их кочевий плененных ойратов, постольку Цины часто заявляли о своем отказе вернуть казахам сбежавших ойратских пленников, объясняя это тем, что они не оказывают предпочтения одному *албату* перед другим.

В другом пятом разделе (с. 83–90) рассматриваются случаи с джунгарскими беженцами, проживающими у уйгуров, и даются таблицы с именами. Уйгуры плохо обращались с ойратами, так как в начале XVIII в. джунгарское государство покорило оазисы Таримского бассейна, вынудив уйгуров выплачивать ежегодные налоги. Хотя империя Цин заменила джунгар в качестве правителей над городами-оазисами бассейна Тарима, между уйгурами и ойратами сохранялась вражда. Б. Леви показывает картину, в которой цинские власти проводили мероприятия по выкупу ойратских рабов у уйгур с последующим расселением в Или и Урумчи. Так, казна выплачивала уйгурам за каждого взрослого ойрата по семь таэлей серебра; за ребенка же выплачивалось по три таэля серебра (с. 84).

⁷ Onuma, Takahiro. Political Relations between the Qing Dynasty and Kazakh Nomads in the Mid-18th Century: Promotion of the *ejen-albatu* Relationship // A Collection of Documents from the Kazakh Sultans to the Qing Dynasty. TIAS Central Eurasian Research Series, 2010. Special Issue 1.

Шестой раздел также дважды представлен в статье. Так, раздел 6 на с. 91–92 описывает историю джунгарских беженцев, находившихся у торгутов, на примере людей Шеаренга, а также там имеется таблица. В разделе 6 на с. 93–96 описаны ойратские беженцы, которые проживали ранее в Коканде, Индии и Афганистане. Б. Леви представил перевод маньчжурского документа, красочной истории о страданиях джунгарского беженца по имени Харагай, захваченного в ходе набега казахов на джунгар, который после длительных странствий сдался в цинском лагере в Яркенде вместе со своей женой и дочерью. Будучи порабощенным казахами, он отправился в одиссею через обширные территории Центральной Азии, пройдя через Афганистан, Лахор и Кашмир, прежде чем добраться до Ладакха. Императора Цяньлуна очень интересовала информация о тех землях, через которые Харагай проходил по пути в Яркенд, и он приказал отправить беженца в Пекин, чтобы самолично со своими ближайшими советниками, членами Военного Совета допросить этого джунгара (с. 94–96).

В седьмом разделе автор рассматривает смену этнической идентичности на примере ойратов, попавших в разные места за пределами Джунгарии. Эти люди практически потеряли свою изначальную ойратскую идентичность, но впоследствии сделали все, чтобы вернуться в Джунгарию, но уже при цинской власти. Например, бывший джунгар по имени Бохолдай во время войны был продан представителем цинского войска китайскому купцу, занимавшемуся чайной торговлей, по имени Ма Илай; тот с сочувствием относился к Бохолдаю и воспитывал его как сына. Бохолдай принял фамилию своего хозяина и получил китайское имя — Ма Фу. Как-то Бохолдай/Ма Фу прибыл с чаем в Или и встретился со своим братом Баяном, и они узнали друг друга. После этого Бохолдай/Ма Фу захотел воссоединиться с родственниками и остаться жить с ойратами. Минжуй высказал мнение, что Бохолдай/Ма Фу может остаться в Или только в том случае, если это одобрит его хозяин Ма Илай. В Пичжан было отправлено письмо с описанием случая; Ма Илай дал разрешение Бохолдаю остаться в Или и жить вместе со своим старшим братом. За ойратского слугу Ма Илаю был дан выкуп в 7 ланов серебром (с. 97).

В восьмом разделе Б. Леви рассматривает этническую политику Цин по отношению к казахам и ойратам на землях Джунгарии, которая строилась на маньчжурских понятиях *giranggi* (кости) и *banin/tacin* (сущность/доктрина). Первое из них, по Б. Леви, непосредственно касалось родословной человека, приобреталось с самого рождения и не могло подвергаться изменению; *banin* же было такой субстанцией, для которой присущи приобретенные характеристики, как религия и язык, а *tacin* — это идея, доктрина, которая относилась к моральным качествам человека. Б. Леви для наглядности приводит несколько случаев (с джунгарами по имени Баяхар и Чуйдаши, которые по *giranggi* являлись казахами, а на основании *banin/tacin* — ойратами), когда эти люди запрашивали себе цинское подданство, и которые автор почерпнул из доклада Минжуя цинскому императору. Другой пример взят из *цзоу чжэ* императорского наместника Агуя в Или за 1761 г. и также затрагивает вопросы смешанной идентичности пограничных этнических групп. В качестве примера указаны некие Жанкиши и Эсэргэба, которые, являясь этническими казахами, считали себя ойратами и надеялись принять подданство империи Цин. В итоге Агуй одобрил их чаяния, и те стали цинскими подданными, поскольку императорский наместник видел в них ойратов, так как они в свое время, когда Жанкиши было пять лет, были взяты в плен джунгарами и воспитывались среди ойратов. Обычно казахам не разрешалось принимать цинское подданство и поселяться в Или, как это позволялось ойратам. Но в

этом случае было сделано исключение, потому что Цины рассматривали их как ойратов, даже если они были казахскими *giranggi* (с. 100).

Автор заключает, что ойраты и казахи проживали в тесном контакте более столетия и с обеих сторон было много людей смешанного происхождения, казахи могли общаться на ойратском языке, и многие ойраты могли говорить по-казахски. В течение первых 15 лет цинско-казахских отношений ойратский язык служил *lingua franca* на приграничных джунгарских территориях. Ойраты, долгое время жившие среди казахов, а впоследствии принявшие цинское подданство, хорошо знали многие местности, о которых цинские власти имели очень смутное представление, поэтому эти ойраты позже стали важным элементом цинского *каруна* в Джунгарии. Большая часть дипломатической переписки между Цин и казахами велась на ойратском письме *тодобичиг*, а ойратские переводчики всегда сопровождали цинские патрули к казахам.

Публикация научной статьи Б. Леви на монгольском языке, основанной на изучении и анализе огромного письменного маньчжуроязычного материала, знаменует собой новый важный этап в изучении истории ойратов. Данная работа, несомненно, интересна и специалистам-ойратоведам, и широкому кругу читателей.

Review of the article:

Levey, Benjamin

“Züünhar dah Chingiyin ayan ba sarnisan Oyiraduudyg Yilid nutagluulan n”

[The Qing Military Campaign to Zungharia and the Resettlement of Scattered Oirats in Ili]. *Historia Mongolarum (Journal of History)*. Vol. X. Ulaanbaatar, 2011, pp. 64–112 (in Mongolian). ISSN 224-1804

Dordzhi G. KUKKEEV

Kalmyk State University
Elista, Russian Federation

Received 12.01.2022.

Key words: Zungharia, refugees, Oirats, Qing Empire, Manchu sources, Kazakhs.

Acknowledgements: This study has been funded by a research grant from Kalmyk State University as part of Project no. 1148 “The Qing Empire’s Regionalism in Central Asia: The Language and the Governance”.

For citation: Kukeev, Dordzhi G. [Review of the article:] “Levey, Benjamin. ‘Züünhar dah Chingiyin ayan ba sarnisan Oyiraduudyg Yilid nutagluulan n’ [The Qing Military Campaign to Zungharia and the Resettlement of Scattered Oirats in Ili]. *Historia Mongolarum (Journal of History)* Vol. X. Ulaanbaatar, 2011. pp. 64–112 (in Mongolian). ISSN 224-1804”. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 104–113 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO96608.

About the author: Dordzhi G. KUKKEEV, Cand. Sci. (History), Associate Professor of the Department of Foreign Languages, Intercultural Communications and Region Studies of B.B. Gorodovikov Kalmyk State University (Elista, Russian Federation) (kukeevd@list.ru). ORCID: 0000-0001-5072-6094.

Рецензия на книгу:

Е.С. Богословский

Новые источники по истории Египта XV–X вв. до н.э. /

Под науч. ред. И.В. Богданова. — СПб.: Изд-во РГПУ

им. А.И. Герцена, 2019. — 269 с. с ил. — ISBN 978-5-8064-2746-6

К.Ф. КАРЛОВА

Институт востоковедения РАН

Москва, Россия

А.В. САФРОНОВ

Институт востоковедения РАН

Москва, Россия

DOI: 10.55512/WMO101714

Рецензия поступила в редакцию 28.02.2022.

Ключевые слова: Дейр эль-Медина, просопография, Марсельский жертвенник, эпиграфика.

Для цитирования: *Карлова К.Ф., Сафронов А.В.* [Рец. на:] *Богословский Е.С.* Новые источники по истории Египта XV–X вв. до н.э. / Под науч. ред. И.В. Богданова. — СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2019. — 269 с. с ил. // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 114–119. DOI: 10.55512/WMO101714.

Об авторах: КАРЛОВА Ксения Федоровна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН (Москва, Россия) (kseniadom87@mail.ru). ORCID: 0000-0003-0194-0064.

САФРОНОВ Александр Владимирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН (Москва, Россия) (safronov1477@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-9385-8441.

© Карлова К.Ф., 2022

© Сафронов А.В., 2022

Опубликованная монография выдающегося русского египтолога Е.С. Богословского (1941–1990) представляет значительный интерес по двум причинам: во-первых, многие из опубликованных здесь древнеегипетских памятников второй половины II тыс. до н.э. до сих пор не были изданы; во-вторых, она является крайне редким для отечественной египтологии подробнейшим просопографическим исследованием, основанным на изучении источников, происходящих из знакового для социально-экономической истории Древнего Египта поселка строителей царских усыпальниц в Дейр эль-Медина.

К сожалению, автору рецензируемой книги так и не суждено было ее увидеть, хотя рукопись была сдана им в издательство «Наука» еще при жизни. Вновь вернуться к изданию монографии стало возможным лишь спустя много лет после безвременного ухода Е.С. Богословского. Подготовка текста к печати по объективным причинам заняла значительный период, а публикация рецензируемой монографии из-за финансовых сложностей постоянно откладывалась, поэтому она увидела свет только в 2019 г. За это время появился ряд новых изданий памятников из Дейр эль-Медина, а также просопографических исследований этого привилегированного сообщества царских ремесленников¹. Однако не возникает ни малейшего сомнения в актуальности рецензируемого исследования крупнейшего ленинградского специалиста по социально-экономической истории Древнего Египта, поскольку оно не только вводит в научный оборот большое количество новых надписей и артефактов, но и снабжено обширными историографическими, лингвистическими и просопографическими комментариями автора, блестящего знатока египетской эпиграфики эпохи Нового царства. Хотя Е.С. Богословский интересовался как древнеегипетской религией, так и письменностью, сфера его основных исследовательских интересов лежала прежде всего в области изучения социально-экономической истории Древнего Египта по материалам поселка царских ремесленников в Дейр эль-Медина. Надо заметить, что ему удалось успешно экстраполировать узколокальные выводы на все древнеегипетское общество эпохи Нового Царства и в конечном счете реконструировать, насколько это возможно, древнеегипетскую социально-экономическую историю этого периода². Однако после ухода из жизни блестящей плеяды ленинградских египтологов — И.Г. Лившица, Ю.Я. Перепелкина, О.Д. Берлева и Е.С. Богословского — изучение социальной истории Нового Царства в нашей стране испытывает кризис. Большинство представителей современной российской египтологии, которые любят на словах декларировать свою приверженность научным принципам ленинградской египтологической школы, на деле не используют методов тотального учета памятников, которыми блестяще владели ленинградские ученые-эпиграфисты.

Каждая глава рецензируемой монографии посвящена отдельному памятнику, причем приводятся не только его описание, фотография и прорисовка надписей, их транслитерация и перевод, но и сведения по просопографии владельца и его родственников, а также обширные исторические и лингвистические комментарии. Как указывает сам Е.С. Богословский в предисловии, «простое издание текстов было бы слишком неинтересным трудом» (с. 18). Поэтому для автора важной задачей являлось составление комментария к каждому памятнику, что позволило бы вписать его в общий социально-экономический контекст рассматриваемой эпохи. Таким образом, в совокупности книга дает представление о жизни и деятельности поколений мастеров Дейр эль-Медина.

Все публикуемые в книге памятники расположены в хронологическом порядке, охватывая период с XVIII по XXI династии. Е.С. Богословский проделал большую

¹ Назовем лишь некоторые важнейшие: *Davies B.G. Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community. Leiden, 1999*; *Helck W. Die datierten und datierbaren Ostraka, Papyri und Graffiti von Deir el-Medineh, Wiesbaden 2002*; *Grandet P. Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh. Cairo, T. 8 (2000), T. 9 (2003), T. 10 (2006), T. 11 (2010); Hagen F. New Kingdom Ostraca from the Fitzwilliam Museum, Cambridge, Leiden; Boston, 2011.*

² См.: *Богословский Е.С. «Слуги» фараонов, богов и частных лиц. К социальной истории Египта XVI–XIV вв. до н.э. М., 1979; он же. Древнеегипетские мастера. По материалам из Дейр эль-Медина. М., 1983.*

работу по сбору материала, поскольку артефакты разбросаны по музеям Москвы, Санкт-Петербурга, Марселя, Берлина, Бруклина, Ливерпуля, Эдинбурга. Как отмечает и сам автор, значение источников и информации, которую они предоставляют исследователю, совершенно различно (с. 227). Детальная проработка данных просопографии членов поселка царских ремесленников позволила автору монографии составить подробные генеалогии отдельных семей ремесленников, а также связать происхождение ряда спорных памятников с Дейр эль-Медина. Кроме того, на основании анализа упоминания профессий отдельных работников в исследуемых надписях Е.С. Богословский предлагает свои собственные датировки хронологически дискуссионных памятников. По признанию самого автора, в работе наиболее репрезентативная группа источников относится к правлению Рамсеса II и его ближайших преемников (XIII в.) (с. 228).

Из всех приведенных в исследовании Е.С. Богословского источников наибольший интерес, несомненно, представляет до сих пор оставшийся не изданным полностью жертвенник, хранящийся в Марсельском археологическом музее (Altar Marseille 204). На нем высечены 34 царских картуша с именами правителей XI, XVII, XVIII и XIX династий до Рамсеса II включительно. Крайне важным оказывается упоминание на памятнике последних царей XVII династии из Фив. Первым среди них назван некий Снахтенра, которого лишь в 2012 г. после находки двух фрагментов ворот в Карнаке с его полным именем удалось идентифицировать как Яхмоса I³. Далее следуют правители Секененра Таа, являющийся героем знаменитого новоегипетского литературного произведения «Повесть об Апопи и Секененра», и одержавший первые крупные победы над гиксосами Ваджхеперра Камос⁴. Таким образом, победитель гиксосов и основатель XVIII династии Яхмос II, который под тронным именем Непхтира также упоминается на марсельском жертвеннике, был, вероятно, назван в честь своего ближайшего предшественника, возможно деда⁵, Яхмоса I, что добавляет еще одно свидетельство о несомненном родстве последних представителей XVII и первого царя XVIII династий. Кроме того, на памятнике упомянуты также имена двух цариц XVII и XVIII династий, матери и жены Яхмоса II — Яххотеп II и Яхмос-Нефертари. Е.С. Богословский отмечает, что имя последней выписано как царское, без детерминатива царицы , и справедливо полагает, что подобное написание подчеркивает «несветский характер почитания этой правительницы» (с. 185). Действительно, в эпоху Нового Царства Яхмос-Нефертари вместе со своим сыном Аменхотепом I была обожествлена и считалась покровителем поселка царских ремесленников в Дейр эль-Медина⁶.

Исследователь, как представляется, верно датирует марсельский жертвенник временем правления Рамсеса II на основании выписывания на памятнике его тронного

³ *Biston-Moulin S.* Le roi Sénakht-en-Rê Ahmès de la XVIIe dynastie // ENIM. 2012. Vol. 5. P. 62, 68–71. Fig. 1–4. Е.С. Богословскому этот памятник, естественно, не был известен, поэтому исследователь называет в тексте Снахтенра — Тао I, а Секененра — Тао II (с. 185), следуя распространенной прежде египтологической традиции считать этих царей тезками (см., например: *von Beckerath J.* Handbuch der ägyptischen Königsnamen. Main am Rhein, 1999. S. 128).

⁴ В передаче на русский язык Е.С. Богословский следует принятой ленинградскими египтологами системе огласовки древнеегипетских имен на коптский лад — Снахтенрэ (Яхмос I), Секененрэ (Секененра Таа), Утешепрэ (Ваджхеперра Камос) (с. 184) и т.д.

⁵ *Biston-Moulin.* Op. cit. P. 66.

⁶ *Tyldesley J.* Die Königinnen des Alten Ägypten: von den frühen Dynastien bis zum Tod Kleopatras. Leipzig, 2008. S. 90.

и личного имен дважды. Кроме того, Е.С. Богословский основывается на том факте, что имя третьего фараона XIX династии предшествует на монументе именам правителей XVII династии, которые хронологически должны были бы стоять перед Рамсесом II (с. 185). Автор обращает внимание на имя донатора марсельского жертвенника, известного писца поселка царских ремесленников Кенхерхепешэфа, который впервые появляется в документации поселка царских ремесленников со второй половины правления Рамсеса II. Исследователь скрупулезно собирает все имеющиеся в наличии источники, упоминающие этого члена администрации Дейр эль-Медина (с. 185–191). В конечном счете на основании полного учета источников с упоминанием имени Кенхерхепешэфа ему удается существенно скорректировать предположение Я. Черны⁷, датировавшего деятельность этого чиновника от Рамсеса II до Сети II. Е.С. Богословский аргументированно показывает, что Кенхерхепешэф занимал должность писца царского некрополя от 70 до 80 лет и, следовательно, был невероятным долгожителем⁸!

Следует отметить, что автор подробно разбирает не только такие известные памятники, как марсельский жертвенник. Не менее тщательно он «выбирает» информацию из надписей, которые, казалось бы, дать что-либо серьезное просто не могут. Это можно проиллюстрировать на примере издания остракона № 18067 из Государственного Эрмитажа. Его текст содержит, по сути, тривиальную информацию учетного характера: «1. [Год правления такой-то,] [месяц т]ретий лета, день 12 (= 7 июля). Получено у медника [...] 2. кирок-*h3jw* (металлических, медных) — 24, (что по весу) составляет 156 дибанов [...] (?), 3. резцов-*md3t* малых — 4, (что по весу) составляет 2 дибана, а всего [158?] дибанов».

Тем не менее Е.С. Богословский не ограничивается изданием иератической и иероглифической транскрипции и переводом (с. 193–194). Он устанавливает иератическое написание для резца-*md3t* (с. 194–195), дает подробный очерк по медным орудиям, которые использовали ремесленники Дейр эль-Медины (с. 195–201), а также показывает, что зерновой паек, получаемый ремесленниками за работу, мог заменяться на выдачу заработанного эквивалентом в металле, фактически превращаясь в зарплату (с. 201–202). Интересен и вывод автора о существовании у царских ремесленников государственных инструментов, с помощью которых они строили царские гробницы, и собственных орудий, использовавшихся ими в частных целях (с. 202–203).

В заключение мы считаем необходимым упомянуть о роли в издании рукописи Е.С. Богословского научного редактора монографии И.В. Богданова. Последний, являясь крупнейшим из ныне живущих в России исследователей Старого Царства, нашел время не только осуществить компьютерный набор отпечатанного на машинке текста рукописи, но и сверить имеющиеся в ней транслитерацию и генеалогические схемы. Кроме того, он снабдил книгу обширным предисловием (с. 5–16), в котором приводится список всех исследованных Е.С. Богословским памятников с актуальной на сегодняшний день историографической справкой по каждому из них. Следует отметить чуткое отношение И.В. Богданова к наследию Е.С. Богословского, посчитавшего верным не вносить изменения в авторскую транскрипцию, несмотря на заме-

⁷ Černý J. Community of Workmen in Thebes in the Ramesside Period, 2nd ed. Cairo, 2001. P. 331.

⁸ Работу Кенхерхепешэфа в должности писца некрополя Е.С. Богословский датирует с 39-го года Рамсеса II по вторую треть правления Рамсеса III (с. 191), т.е. приблизительно на четверть столетия больше, чем обычно предполагается (Davies. Op. cit. P. 85).

ченные огрехи в передаче иероглифики (с. 16)⁹. Фактически И.В. Богданов, на деле демонстрируя уважение к памяти своего выдающегося коллеги, выполнил ту же работу, как некогда и сам Е.С. Богословский, который, будучи тяжело болен, отложил научные дела и подготовил к изданию монографию своего ушедшего учителя Ю.Я. Перепелкина.

Хочется надеяться, что рецензируемая монография поможет возродить интерес будущих поколений российских египтологов к этой прекрасно документированной, но требующей огромного труда и знаний области египтологии. Остается поздравить Институт восточных рукописей с выходом чрезвычайно ценной в научном отношении монографии. Хочется надеяться, что она займет достойное место в мировой египтологической литературе, поскольку фигура Е.С. Богословского остается столь же знаковой в исследованиях истории поселка царских ремесленников в Дейр эль-Медина, как и всемирно известные имена египтологов Я. Черны, В. Хелька, Як. Янсена и П. Гранде.

Review of the book:

Bogoslovsky E.S.

New Sources for the History of Egypt in the 15th–10th Centuries B.C.

Ed. by Ivan V. Bogdanov. St. Petersburg: Publishing House of the Herzen State Pedagogical University of Russia, 2019. 260 p., ill.

(“Studia Aegyptia”). ISBN 978-5-8064-2746-6 (in Russian)

Ksenia F. KARLOVA

The Institute of Oriental Studies of RAS
Moscow, Russian Federation

Alexander V. SAFRONOV

The Institute of Oriental Studies of RAS
Moscow, Russian Federation

Received 28.02.2022.

Key words: Deir el-Medina, prosopography, Marseilles altar, epigraphy.

For citation: Karlova, Ksenia F., Safronov, Alexander V. [Review of the book:] “Bogoslovsky E.S. New Sources for the History of Egypt in the 15th–10th Centuries B.C. Ed. by Ivan V. Bogdanov. St. Petersburg: Publishing House of the Herzen State Pedagogical University of Russia, 2019. 260 p.,

⁹ Мы тоже решили не акцентировать подробно внимание на кажущихся дискуссионными местах перевода рецензируемой монографии. Они, несомненно, есть. Например, трактовка Е.С. Богословским словосочетания *sn t3* как «обоняние земли» (с. 87–88, 147), хотя Большой Берлинский словарь дает значение «целовать землю» (Wb. IV. S. 154). На наш взгляд, *sn t3* лучше бы переводить как «земной поклон», учитывая детерминатив , с которым оно выписывалось (Wb. IV. S. 154, 9–10). То же самое можно сказать о переводе автором словосочетания *r smḥ wdb* как «чтобы орошать побережье» (с. 33, 60, 124–125, 127). Значение *wdb* «берег» (Wb. I. S. 409, 2), на наш взгляд, дает для фразы *r smḥ wdb* более понятный русский вариант «чтобы орошать берега». Однако все эти мелкие недочеты, естественно, не могут поколебать ощущение монументальности рецензируемого издания.

ill. ('Studia Aegyptia'). *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 114–119 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO101714.

About the authors: Ksenia F. KARLOVA, Cand. Sci. (History), Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation) (kseniadom87@mail.ru). ORCID: 0000-0003-0194-0064. Alexander V. SAFRONOV, Cand. Sci. (History), Senior Researcher, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation) (safronov1477@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-9385-8441.

Рецензия на статью:

Макаров А.Д.

Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви Востока. Ч. II: Интерполяция имен // Богословский вестник. 2021. № 2 (вып. 41). С. 164–207.
DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.008.

НИКОН (СКАРГА)

Иеромонах ставропигиального монастыря Оптиная пустынь
Козельск, Россия

DOI: 10.55512/WMO100775

Рецензия поступила в редакцию 15.01.2022.

Ключевые слова: Исаак Сирин, Феодор Мопсуестийский, интерполяция имен, текстология рукописей, мелькитская редакция.

Для цитирования: *Никон (Скарга)*. [Рец. на:] *Макаров А.Д.* Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви Востока. Ч. II: Интерполяция имен // Богословский вестник. 2021. № 2 (вып. 41). С. 164–207. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.008 // Письменные памятники Востока. 2022. Т. 19. № 2 (вып. 49). С. 120–128. DOI: 10.55512/WMO100775.

Об авторе: НИКОН (СКАРГА), иеромонах ставропигиального монастыря Оптиная пустынь (Козельск, Россия) (ptr@optina.ru).

© Никон (Скарга), 2022

Статья Алексея Дмитриевича Макарова является второй частью его исследования, посвященного одному из актуальных вопросов настоящего времени — конфессиональной принадлежности преп. Исаака Сирина. Для решения этой задачи автор исследует процесс распространения творений преп. Исаака за пределами Церкви Востока, иначе говоря, несторианской среды. В первой части статьи А.Д. Макаров сделал обзор рецепции научных мнений, относящихся к личности и конфессиональной принадлежности преп. Исаака Сирина¹. По представленным данным А.Д. Макарова можно судить, что первоначально исследователи относили преп. Исаака Сирина к православной конфессии. Затем, по мере обнаружения тех или иных фактов, мнение от-

¹ *Макаров А.Д.* Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви Востока. Ч. 1: История изучения вопроса // Богословский вестник. № 3 (38). М.: Сергиев Посад, 2020. С. 144–159. DOI: 10.31802/GB.2020.38.3.006.

дельных научных исследователей менялось, и впоследствии в научном консенсусе утвердилось мнение о принадлежности преп. Исаака к Церкви Востока. Основанием для этого послужили несколько фактов: обнаружение биографического источника «Книги Целомудрия» несторианского писателя Ишоднаха Басрского, в котором была заметка о некоем Исааке, епископе Ниневийском, и главным образом восточносирийские (несторианские) рукописи, в которых присутствовали имена несторианских авторитетных писателей Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсийского. Оставив в стороне биографические источники (в которых можно встретить немало противоречий), А.Д. Макаров приступил к обзору рукописного наследия преп. Исаака Сирина. Констатируя общепринятое наблюдение, что при пересечении конфессиональных границ невыгодные места либо не совсем приемлемые имена тех или иных авторов заменялись представителями разных конфессий, А.Д. Макаров в данной статье уделит внимание интерполяции имен. Именно разбору интерполяции имен и пересечению конфессиональных границ рукописного наследия преп. Исаака Сирина и будет посвящена рецензия на вторую часть исследования А.Д. Макарова «Распространение Первого собрания св. Исаака Сирина за пределами Церкви Востока».

Итак, можно сказать, что положительным результатом исследования явился факт привлечения большого количества рукописей, включая и арабские источники. Тем не менее, процент достижения какого-либо нового результата, каковой уже был известен в научной среде, с одной стороны, оказался минимальным, с другой — еще более запутал представление о рукописном наследии преп. Исаака Сирина, приводя в некоторых местах искаженные факты.

1. В одном из примеров, связанных с интерполяцией имени Диодор, А.Д. Макаров умалчивает о том, что замена имени имеет место только в восточносирийских (несторианских) рукописях, не пересекая конфессиональных границ². Указывая один из примеров данной интерполяции из Лондонской рукописи, А.Д. Макаров намеренно искажает правописание имени «Василий» (ܘܫܘܠܘܝܘܬܐ), тогда как в самой рукописи, в имени отсутствуют пробелы (ܘܫܘܠܘܝܘܬܐ) (Brit. Add. 1433: fol. 66v).

2. В отношении двух Лондонских рукописей Brit. Add. 14632 и Brit. Add. 14633 А.Д. Макаров, с одной стороны, демонстрирует поверхностность исследовательской работы, а с другой стороны, игнорирует факты, выявленные другими исследователями. Недоумение Григория М. Кесселя, «каким образом две древние рукописи Британской библиотеки восточносирийского происхождения содержат текст западносирийской редакции»³, А.Д. Макаров разрешает тем, что «исправления» (по большей части не исправления, а глоссы) в этих рукописях были сделаны «сиро-ортодоксальным серто поверх аутентичной восточной редакции» (с. 191)⁴.

По нашему мнению, внесение глосс и некоторых поздних исправлений, сделанных письмом серто, является второстепенным фактом, тогда как определение, к какой

² Фрагмент с цитатой св. Василия Великого (PG. T. 31. Col. 440) отсутствует в мелькитских и западносирийских рукописях. Присутствие интерполяций в восточносирийских рукописях говорит о том, что в научной среде «аутентичность» несторианской редакции с самого начала возымела завышенную оценку, не соответствующую текстологическим данным.

³ В другом месте Г.М. Кессель прямо говорит, что «два списка Британской библиотеки относятся к западной редакции»: *Кессель Г.М.* Рукописная традиция первого тома сирийского корпуса Исаака Ниневийского // Исаак Сирин, преподобный (Мар Исхак Ниневийский). Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А.В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016. С. 69–70, 78.

⁴ А.Д. Макаров ссылается на устное сообщение Г.М. Кесселя.

редакции относится текст, производится на основании текстологического анализа, который был сделан еще Полем Беджаном. В разделе, посвященном интерполяциям, П. Беджан приводит «Пассаж, касающийся таинства Воплощения». Далее он пишет: «В Лондонской рукописи 14632 глава, содержащая данный пассаж, полностью отсутствует, а в рукописи 14633, содержащей эту главу, видны колебания переписчика, который, дойдя до спорного места, оставил его пустым. Лишь позже оно было заполнено другим почерком»⁵. Обращаясь к рукописи (Brit. Add. 14633: fol. 60v), можно видеть, что переписчиком действительно было оставлено место, где в мелькитских рукописях речь идет о Едином Сыне и одной Ипостаси (ܩܘܡܘܨܐ ܩܘܡܘܨܐ) (Sin. syr. 24: fol. 30v), и впоследствии, как указывает П. Беджан, в этот пробел письмом серто был вписан указанный текст. В другой Лондонской рукописи этот пассаж полностью отсутствует, так же, как и в греческом переводе⁶.

Вывод из этих текстологических наблюдений напрашивается только один: несторианский переписчик использовал список западносирийской или мелькитской редакции. В рукописи Brit. Add. 14633 можно заметить, как в другом месте несторианский переписчик по невнимательности внес имя блаженного Мартиниана, но впоследствии поверх имени было написано имя толкователя, т.е. Феодора. Намеренно жирные начертания, делающие некоторые буквы нестандартными, выдают манипуляции переписчика, пытавшегося скрыть первое имя (Brit. Add. 1433: fol. 32r). Данный пример в статье А.Д. Макарова не обозначен ремаркой исправлено «испр.», как это указывается в других местах (с. 193), в сравнительной таблице поставлен знак отсутствия примера «Abs», что ведет к искажению фактов. Также А. Макаров умалчивает о находящейся в этом месте глоссе, восстанавливающей первоначальное имя Мартиниана (ܩܘܡܘܨܐ).

Аналогичный пример, искажающий факты, можно встретить в другом месте, связанном с именем Евагрия. В этой же Лондонской рукописи на том месте, где в восточносирийских рукописях стоит имя Евагрия, в рукописи Brit. Add. 14633 находится выражение: (ܩܘܡܘܨܐ ܩܘܡܘܨܐ) «по слову» (Brit. Add. 1433: fol. 3r), что соответствует прочтению западносирийской версии, указанной А.Д. Макаровым в таблице (с. 192). Причем важно отметить, что в рукописи Brit. Add. 14633 это место не имеет каких-либо внешних искажений, выражение «по слову» написано четкой эстрангелой, подчерк соответствует переписчику, присутствие письма серто не обнаруживается. Этот факт дает ясное представление, что протографом для несторианского переписчика являлся западносирийский список. Данный пример в таблице А.Д. Макарова опущен, в таблице указывается знак отсутствия «Abs» (с. 192).

При знакомстве с текстом Лондонских рукописей можно заметить, что вне зависимости от имен текст этих рукописей во многих местах отражает западносирийскую версию. Более того, в рукописи Brit. Add. 1432 отсутствует 19-й трактат, что является самым ярким признаком западносирийской редакции. Таким образом, на примере двух Лондонских рукописей мы имеем самое раннее свидетельство двойного пересечения конфессиональных границ — из западносирийской традиции в восточносирийскую и обратно. Этот факт не отражен в статье А.Д. Макарова. Заявление, сделанное этим исследователем, что «обе Лондонские рукописи однозначно относятся к спи-

⁵ *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa* / Ed. P. Bedjan. Paris, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909. P. VIII.

⁶ *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὁσιος. Λόγοι ἀσκητικοί* / Крит. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἁγιον Ὅρος: Ἰερὰ μὴν Ἰβηρῶν, 2012. Σ. 433.

скам восточной редакции» (с. 195), носит априорный характер, а наименование их восточносирийскими с «(сиро-ортодоксальными правками)» (с. 192) не отражает полной текстологической картины.

3. Обращают на себя внимание некорректное и, можно сказать, небрежное оформление и подача материала. Так, например, названия рукописей не согласованы: одни рукописи обозначены по-латински, другие — по-английски (с. 167–168). Нет согласованности и в указании местонахождения рукописи. Для ряда рукописей в скобках приводится год цифрами без пометки «г.», в других рукописях, напротив, к цифрам добавляется буква «г.» (с. 167, 195). Эта незначительная деталь может давать повод читателю думать, что в скобках, где есть цифры без отметки «год», дается другой шифр рукописи. К некоторым рукописям номер folii написан арабскими буквами (с. 171). В таблице № 3 указывается рукопись «**М**», расшифровки которой не дано в списке сокращений (с. 188), эта же ошибка повторяется (с. 169, примеч. 13), таким образом, читателю самому придется догадываться, о какой рукописи идет речь. Дается неправильная датировка рукописи: «*Vat. sir. 367 (VII в.)*» (с. 195), тогда как она «по палеографическим признакам действительно родственна рукописям, написанным ранними образцами восточносирийского письма VIII–IX вв.»⁷, что делает ее ровесницей синайскому списку Sin. syr. 24. Две Берлинские рукописи А.Д. Макаров часто путает между собой (с. 194–197); сделав распределение рукописей по группам, помещает одну и ту же рукопись «*Berlin or. quart 1159*», то в одну, то в другую группу (с. 196–197). Описывая свои наблюдения над рукописью «*Berlin or. oct. 1258 (BI)*», А.Д. Макаров в одном месте не только фиксирует ее в качестве другой рукописи, но и дает ей новый шифр, который отсутствует в таблице сокращений «*Berlin or. quart. 1159 (AI)*» (с. 194). Такая подача информации, не только запутывает читателя, но и не дает возможности правильно понять то, что А.Д. Макаров пытается изложить в своей статье.

4. При наборе сирийских слов также делаются ошибки: вместо (ܡܢ ܕܢܘܨܝܢܐ) дается непонятное (ܡ ܕܢܘܨܝܢܐ), вместо (ܡܢ ܕܢܘܨܝܢܐ) дается (ܡ ܕܢܘܨܝܢܐ) (с. 193).

5. В сравнительных таблицах в первых примерах А.Д. Макаров указывает максимальное количество рукописей разных конфессий, что действительно делает текстологическую картину прозрачной, но в следующих примерах (с. 192–193) некоторые рукописи упускаются, что может вызывать вопросы у читателя — какое же имя стоит в неуказанной рукописи? В пяти примерах А.Д. Макаров в качестве восточносирийских источников указывает издание Беджана и две рукописи (*Bedjan*, **P**, **J1**). На первый взгляд создается впечатление, что исследователь использует большое количество разных источников, но, по сути дела, все три источника сводятся к одному — к Мардинскому списку (**P**), который издал Беджан (*Bedjan*), Иерусалимская рукопись (**J1**) является копией Мардинской. В результате получается, что исследователь в доказательство своей позиции опирался только на один источник, оставив в стороне основной массив рукописей. Такой ограниченный подход, может ставить под сомнение тезисы, выдвинутые А.Д. Макаровым.

Удивляет также и то, что в сравнительных таблицах полностью отсутствуют примеры с указанием главного восточносирийского источника, рукописи *Vat. syr. 367*. Во всех примерах в таблицах А.Д. Макарова первым источником выступает некритически изданная рукопись П. Беджана, тогда как, по существу, логичнее было бы начинать с первоисточника.

⁷ Кессель Г.М. Рукописная традиция первого тома. С. 72.

6. Такая же непоследовательность наблюдается и в отношении комментариев или глосс. В некоторых примерах они указываются, в некоторых (которые компрометируют несторианских переписчиков) — не оговариваются. Например, в рукописи (Brit. Add. 1433: fol. 51v). А.Д. Макаров указывает, что монофизитский переписчик произвел замену имени Диодор на мар Ефрема (ܕܝܘܕܘܪ, ܕܝܘܕܘܪ), однако в глоссе указывается, что на этом месте должен быть святой Дионисий (ܕܝܘܢܝܫܝܘܫ).

7. Выпущенная из текста цитата св. Григория Богослова А.Д. Макаровым априорно, без учета контекста и какого-либо комментария, считается интерполяцией (с. 190), тогда как другие исследователи указывают на «высокую вероятность ее аутентичности»⁸.

8. Пытаясь оспорить совершенно верную атрибуцию, сделанную в критическом издании М. Пираром⁹, А.Д. Макаров приводит цитату Диодора, в которой не только находится противоречие контексту и учению преп. Исаака Сирина¹⁰, но и отсутствует информация о каком-либо количестве Ангелов. Утверждение исследователя о том, что учение, «согласно которому полнота ведения обратно пропорциональна количеству ведающих ангелов», при ссылке всего на одну цитату (причем в передаче ее другим автором), восходит к Диодору (с. 189), не может иметь научного основания. Напротив, учение Дионисия Ареопагита, которое имеет четко выраженную пирамидально-иерархическую структуру, рельефно отражено в учении преп. Исаака и подтверждается крупными текстовыми заимствованиями, этот факт дает ясно понять, что источником данной мысли для преп. Исаака послужил «Ареопагитский корпус».

9. Утверждение А.Д. Макарова, что Диодор Тарсийский был анафематствован только на Латеранском Соборе в 649 г., не согласуется с актами Собора. В актах Собора можно видеть подтверждение более ранней анафемы: «Если кто не отвергает и, в согласии со Святыми Отцами, с нами и с верой, не анафематствует душой и устами всех тех, кого святая, кафолическая и апостольская Божия Церковь (т.е. **пять Вселенских Соборов и единоклассные Отцы Церкви**) отвергла и анафематствовала вместе с их писаниями, до самой последней строки, как нечестивых еретиков, а именно — Савелия, Ария... **Диодора**, Феодора, Нестория... таковому человеку да будет анафема»¹¹.

10. Утверждение А.Д. Макарова, что «Феодор для св. Исаака не просто значимая личность в области богословия и экзегетики, но главный и наиболее почитаемый учитель» (с. 169), является устаревшим тезисом, который при более детальном исследовании учений этих двух авторов обнаруживает всю свою несостоятельность. Нами было показано, что учения преп. Исаака Сирина и Феодора Мопсуестийского находятся в полной конфронтации между собой¹².

⁸ Муравьев А.В. Исаак Сирин, преподобный (Мар Исхак Ниневийский). Книга о восхождении инока: Первое собрание (трактаты I–VI) / Общ. ред. и пер. с сир., араб., греч. А.В. Муравьева. М.: Издательский дом «Яск», 2016. С. 265 (примеч. 158).

⁹ *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὁσιος. Λόγοι ἁσκητικοί* / Крит. ἔκδ. Μ. Πιράρ. Ἄγιον Ὅρος: Ἐρὰ μὴν Ἰβηρῶν, 2012. Σ. 44, 414.

¹⁰ Бёлз Р., иеромонах. Безвидный свет. Введение в изучение восточносирийской мистической традиции. М.: Издательский дом «Познание», 2021. С. 214.

¹¹ The Acts of the Lateran Synod of 649. Liverpool: Liverpool University Press, 2014. P. 381, 382.

¹² Никон (Скарга), иером. Преподобный Исаак Сирин и Феодор Мопсуестийский: союз или разногласие? (Обзор 1-го собрания преп. Исаака Сирина) // Христианское чтение. № 3. СПб.: Изд-во СПбДА, 2021. С. 276–294. DOI: 10.47132/1814-5574_2021_3_276.

11. Из 10 цитат Феодора Мопсуестийского А.Д. Макаров разбирает только две. В примерах указываются аллюзии на тексты, приписываемые Феодору Мопсуестийскому. В нашей статье, специально посвященной этой теме, были разобраны все 10 цитат, с учетом контекста и филологического анализа. В результате работы практически во всех местах, где находятся так называемые цитаты Феодора, были обнаружены следы интерполяций и восстановлены первоначальные источники цитаций¹³.

12. И наконец, сделаем разбор «новой классификации манускриптов», которую предложил в своей статье А.Д. Макаров. В первую очередь нужно задаться вопросом, насколько была востребована «новая классификация манускриптов» по сравнению с той, которую предложил Г.М. Кессель. В классификации Г.М. Кесселя задействовано было 20 рукописей, это довольно большой объем. В классификации А.Д. Макарова рукописей почти вполтину меньше, всего 11. Дополнительные манускрипты, использованные исследователем, так и не вошли ни в одну из предложенных групп. Кроме того, одна из рукописей (Berlin or. quart 1159), как было сказано выше, помещается А.Д. Макаровым то в 3-ю, то в 4-ю группу. Выделенная Г.М. Кесселем третья самостоятельная мелькитская редакция упраздняется. А.Д. Макаров возвращает мелькитскую редакцию в ветхое ложе, и «манускрипты сирохалкидонского» происхождения обозначаются им как «содержащие текст западной редакции» (с. 195), что является искажением фактов и грубым нарушением текстологической методологии. Причину объединения двух редакций А.Д. Макаров объясняет так: «ввиду тождественности их друг другу в том, что касается разночтений имен» (с. 195). Однако о вариативности имен в этих двух редакциях А.Д. Макаровым было сказано на с. 181, о чем наш исследователь, вероятно, забыл. Объединение двух разных рукописных традиций на основании совпадения отдельных имен, на наш взгляд, может представляться банальным, если не сказать ошибочным методом, производящим смешение рукописных редакций, которые ранее были разделены на три отдельные ветви¹⁴.

Подобную ошибку А.Д. Макаров демонстрирует и в отношении двух Лондонских рукописей, содержащих западносирийскую редакцию текста¹⁵. Не проведя никакого текстологического анализа и основываясь только на присутствии имен восточносирийских авторов, А.Д. Макаров посчитал, что этот факт является достаточным для того, чтобы весь текст Лондонских манускриптов перевести из одной редакции в другую. Подобная манипуляция, на наш взгляд, демонстрирует поверхностный метод исследования и невнимательность к тем фактам, которые были озвучены другими учеными. Утверждение А.Д. Макарова, что в рукописи Brit. Add. 1433 «остаются неизменными все случаи употребления именовании, относящихся к Феодору Мопсуестийскому и Евагрию» (с. 194–195), не соответствует текстологической действительности и является искажением фактов: уже в первом трактате можно встретить отсутствие имени Евагрия (Brit. Add. 1433: fol. 3r), без следов какой-либо интерполяции. Напротив того, в 9-м трактате можно встретить случаи, когда поверх оригинального письма несторианским переписчиком была произведена замена имени Мертиниана

¹³ *Никон (Скарза), иером.* «Откровение сокровенного»: обзор цитат Феодора Мопсуестийского в Первом собрании прп. Исаака Сирина по сирийским источникам // *Христианское чтение.* 2022. № 2. С. 25–51. DOI: 10.47132/1814-5574_2022_2_25.

¹⁴ *Кессель Г.М.* Рукописная традиция первого тома. С. 77.

¹⁵ Там же. С. 69–70.

на Феодора (Brit. Add. 1433: fol. 32r). Это не отражено в таблицах А.Д. Макарова, что является примером необъективной подачи материала.

А.Д. Макаров нарушает также ранее установленную хронологическую последовательность Лондонских рукописей¹⁶, на первое место он ставит более позднюю рукопись «*BL Add. 14633 (L1) (XI–XII вв.)*», очевидно, лишь только по той причине, что в этой рукописи присутствует 19-й трактат. Однако с точки зрения текстологии рукопись «*BL Add. 14632 (L2) (X в.)*», как по датировке, так и по количеству трактатов занимает первое место, и перестановка ее на второстепенное место является произвольной ошибкой, не имеющей с точки зрения научного метода, никаких оснований. Отсутствие 19-го трактата в этой рукописи как раз и объясняет ту возмущенную (как выражается А.Д. Макаров) пометку на полях в более поздней рукописи «*BL Add. 14633 (L1)*»: «Несториане, а никак не господин Исаак, поместили сюда этого Феодора и его писания»¹⁷ (с. 195). Действительно, на примере рукописи «*BL Add. 14632 (L2)*» можно видеть, что на раннем этапе формирования Первого собрания 19-й трактат отсутствует и появляется только спустя одно или два столетия. В целом, такие противоречивые манипуляции являются искажением фактов, которые ранее были добыты трудом других ученых.

Итак, А.Д. Макаров, войдя, по меткому замечанию А. Выбуса, в «лабиринт рукописной традиции»¹⁸, несмотря на предпринятые попытки найти правильный выход, окончательно запутался сам и, по нашему мнению, ввел в заблуждение и читателя. Новая классификация манускриптов, предложенная А.Д. Макаровым, имеет серьезные недостатки, по сути дела, она должна быть полностью отвергнута т.к., искажает текстологическую картину рукописей, которую, например, можно встретить у Г.М. Кесселя¹⁹. Выделенная Г.М. Кесселем отдельная, третья редакция А.Д. Макаровым фактически упраздняется, рукописные традиции заново смешиваются — мелькитская и западносирийская (с. 195). В выделенных группах рукописей происходит добавочное смешение — рукописи, содержащие западносирийскую редакцию, относятся к восточной редакции, рукописи мелькитской редакции, обозначаются как «содержащие текст западной редакции» (с. 195). Вызывают недоумение 3-я и 4-я группы рукописей, в которых помещается только одна рукопись (с. 195)! Напрашивается вопрос: не профанация ли это научного метода?

Исходя из текстологических наблюдений, мы полагаем, что две Лондонские рукописи необходимо выделить в отдельную группу, с определенной долей осторожности сюда же можно добавить и Берлинскую рукопись *Berolin or. oct. 1258*. Эти рукописи носят характер двойного пересечения конфессиональных границ. При этом можно отметить, что как на раннем этапе (X в.), так и на более позднем — в двух Берлинских рукописях (XIII в.) — передача текста идет с Запада на Восток. Любопытно, что и П. Беджан при подготовке своего издания корректировал восточносирийский текст по западносирийским рукописям²⁰. Эти факты должны побу-

¹⁶ Там же. С. 72.

¹⁷ В этом месте А.Д. Макаров в очередной раз демонстрирует свою, можно сказать, симптоматическую невнимательность и вместо правильного источника Brit. Add. 14633 указывает другую рукопись Brit. Add. 14632 (с. 195, примеч. 116).

¹⁸ *Vööbus, Artur. History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East. III. A Contribution to the History of Culture in the Near East. CSCO 500, Subsidia 81. Louvain, 1988. P. 339.*

¹⁹ *Кессель Г.М. Рукописная традиция первого тома. С. 72–77.*

²⁰ *Ἰσαὰκ ὁ Σύρος, ὁσιος. Λόγοι ἀσκητικοί / Крт. ѓкд. М. Πιράρ. Σ. 57.*

дить к пересмотру и переоценке западносирийской и мелькитской редакций текста. Напротив, выявленные интерполяции в рукописях восточносирийской редакции должны снизить оценку аутентичности текста и перевести их в разряд рукописей с интерполяциями.

Своим древним происхождением привлекает внимание и пара мелькитских рукописей Sin. syr. 24 (VIII–IX в.) и Vat. syr. 125 (X в.)²¹, особенно синайский список, который является ровесником восточносирийской рукописи Vat. syr. 367. По количеству трактатов синайский список во многом превосходит Ватиканскую рукопись, и в истории формирования Первого собрания он должен занять одно из первых мест.

Насущной задачей является «уравновешение» рукописного наследия преп. Исаака Сирина, для того чтобы объективно восстановить первоначальную версию текста. В статье же А.Д. Макарова, вопреки этому, заметен перекосяк в сторону восточносирийской традиции, что и мешает автору объективно обрабатывать и подавать материал. Учитывая все вышеперечисленные замечания, статью А.Д. Макарова можно охарактеризовать как черновой подготовительный материал к заявленной теме, содержащий в некоторых местах искаженные факты и представляющий ошибочную текстологию рукописей. Мы надеемся, что в будущем наш исследователь будет более точен и менее субъективен в своих работах.

Review of the article:

Makarov, Alexey D.

“Circulation of St. Isaac of Nineveh’s Ascetic Homilies Outside the Church of the East. Part Two: Interpolation of Personal Names”.

Theological Herald, 2021, no. 2 (iss. 41), pp. 164–207.

DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.008 (in Russian).

NICON (SCARGA)

Hieromonk resident of the Stavropigial monastery Optina Pustyn.
Kozelsk, Russian Federation

Received 12.01.2022.

Key words: Isaac the Syrian, Theodore of Mopsuestia, textual studies of manuscripts, interpolation of personal names, Melkite edition.

²¹ С. Брок указывает, что этот список может быть и более раннего происхождения (*Brock S. Syriac into Greek at Mar Saba // The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present / J. Patrich (ed.). Leuven, 2001 (Orientalia Lovanensia Analecta, 98). P. 206*)

For citation: NICON (SCARGA). [Review of the article:] “Makarov, Alexey D. ‘Circulation of St. Isaac of Nineveh’s Ascetic Homilies outside the Church of the East. Part Two: Interpolation of Personal Names’. *Theological Herald*, 2021, no. 2 (iss. 41), pp. 164–207. DOI: 10.31802/GB.2021.41.2.008 (in Russian)”. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*, 2022, vol. 19, no. 2 (iss. 49), pp. 120–128 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO100775.

About the author: Hieromonk NICON (SCARGA), Resident of the Stavropigial Monastery Optina Pustyn (Kozelsk, Russian Federation) (ptr@optina.ru).

Памяти профессора Гасана Мирзоева (1927–2015)

DOI: 10.55512/WMO106406



В 2022 г. исполняется 95 лет со дня рождения и семь лет после ухода из жизни общественного деятеля, педагога и мыслителя, автора фундаментальных трудов, заслуженного деятеля науки, доктора филологических наук, профессора Гасана Ибрагим-оглы Мирзоева.

Автор многочисленных трудов по тюркскому языкознанию и литературе Гасан Ибрагим-оглы Мирзоев родился 26 ноября 1927 г. в селе Говушуг Даралаязского района Западного Азербайджана. С детства будущего ученого и поэта интересовали литература и педагогика, история родного языка. По окончании средней школы в 1948 г. он получил образование в нескольких высших учебных заведениях (1948–1955), в 1965 г. защитил кандидатскую, а в 1988 г. — докторскую диссертацию на тему «Категория переходности/непереходности глагола в современном азербайджанском языке» и получил в 1990 г. ученое звание профессора в Азербайджанском государственном педагогическом институте.

Гасан Мирзоев является автором более 200 научных работ, среди которых статьи, монографии — как научные, так и публицистические, учебные пособия. Немало сил Гасан Мирзоев посвятил изучению тюркского (азербайджанского) фольклора, особенно ашугского искусства. Его работы в области фольклора заслуживают высочайшей оценки. В 2008 г. он стал членом Союза ашугов Азербайджана.

Его перу принадлежат несколько монографий, в частности, «Глаголы в азербайджанском языке», «Азербайджанские топонимы и диалектные слова», «Категория переходности/непереходности глагола в азербайджанском языке», «Строки из педагогической деятельности и жизненного пути», «Гейдар Алиев — архитектор, спаситель и основатель Азербайджанской Республики».

Долгое время Гасан Мирзоев работал на различных руководящих должностях: служил директором общеобразовательной школы, заместителем председателя Совета старейшин Республики, в 1990 г. трудился в Бакинском городском совете, в 1998 г. во время первого созыва депутатов, а в 2000 г. во время второго созыва был избран депутатом Национального собрания Азербайджана (Милли Меджлиса). На протяжении долгого времени входил в состав комиссий Милли Меджлиса по образованию, этике и топонимии.

Следует отметить заслуги Гасана Мирзоева в области тюркской филологии. Работ, которые бы специальным образом исследовали категорию переходности/непереход-

ности глагола, в тюркском языкознании немного, поэтому труд Г. Мирзоева (его докторская диссертация, впоследствии изданная как монография), написанный на русском языке с привлечением богатого азербайджанского материала, занял достойное место в тюркской лингвистике. В целом в сферу его интересов входила проблематика, связанная с тюркским (азербайджанским) глаголом; он основал свою филологическую школу изучения глагола в азербайджанском языкознании.

Отличительная особенность работы Г. Мирзоева, посвященной глаголу, состоит в том, что он впервые рассмотрел фонологическую и морфонологическую структуру азербайджанских переходных и непереходных глаголов, проанализировал сочетаемость фонем в них, продуктивность тех или иных фонологических типов, систематизировал словообразовательные глагольные аффиксы, что до появления его труда в тюркском языкознании проделано не было. Г.И. Мирзоев определяет непереходные глаголы следующим образом: «непереходные же глаголы с нулевой объектной валентностью и слабым /обстоятельственно примыкавшим/ управлением выражают движение, состояние, положение в пространстве, существование во времени, становление признака, выявление свойств и другие такие процессуальные признаки субъекта действия, которые в принципе не могут быть направленными на объект» (Г. Мирзоев. Категория переходности/непереходности в азербайджанском языке. Баку: Элм, 2006. С. 23). Это определение получило широкое распространение в специальной литературе и неоднократно цитировалось в последовавших исследованиях других авторов.

Трудовая деятельность профессора Мирзоева была отмечена многочисленными поощрениями. 16 апреля 2010 г. он был избран действительным членом Европейской академии в Ганновере (Германия), а 17 июля 2010 г. — академиком (действительным членом) Международной академии изучения тюркского мира и награжден медалью «Международная золотая звезда» за заслуги в области литературы и культуры тюркского мира. Кроме того, он был награжден «Орденом Славы», одной из высших наград Азербайджанской Республики.

Память об известном педагоге, лингвисте, ученом и благородном человеке Г.И. Мирзоеве всегда будет жить в сердцах его друзей и коллег.

Ирина Федоровна Попова
член-корреспондент РАН, директор ИВР РАН
(irina_f_popova@mail.ru)

Аполлинария Сергеевна Аврутина
д.ф.н., доцент, профессор кафедры теории и методики преподавания
языков и культур Азии и Африки СПбГУ,
директор Центра исследований современной Турции
и российско-турецких отношений СПбГУ
(a.avrutina@spbu.ru)

Юсупова Заре Алиевна

(16.12.1934–3.02.2022)

DOI: 10.55512/WMO106545

3 февраля 2022 г. после непродолжительной болезни ушла из жизни известный курдовед-лингвист, советник ИВР РАН, доктор филологических наук Заре Алиевна Юсупова. Всю свою научную жизнь она связала с Институтом восточных рукописей РАН. По окончании в 1958 г. Восточного факультета Ленинградского государственного университета (кафедра иранской филологии) Заре Алиевна поступила в аспирантуру при Ленинградском отделении Института востоковедения, где обучалась в 1958–1961 гг., затем была принята на работу в Институт и проработала в нем до 2016 г. В 1965 г. она успешно защитила кандидатскую диссертацию на тему «Предлоги и послелогии в южном диалекте (сорани)», а в 1992 г. — докторскую диссертацию «Курдский диалект горани по литературным памятникам XVIII–XIX вв.».



Свои научные исследования З.А. Юсупова посвятила редкому направлению иранистики — курдоведению, став уникальным специалистом в курдском языкознании. З.А. Юсупова опубликовала более 120 научных работ (в том числе восемь монографий и еще четыре — под ее редакцией) на русском, английском и курдском языках, посвятив их изучению малоисследованных диалектов курдского языка (по письменным источникам и фольклорным текстам). Сочетая лингвистику с изучением письменных памятников, она уделяла большое внимание публикациям литературных памятников. В этом выражалась ее приверженность петербургско-ленинградской школе классического востоковедения. Ее работы отличают емкость в сочетании с большой информативностью и изящный стиль русских литературных переводов.

Занимаясь диалектологией, З.А. Юсупова внесла весомый вклад в окончательную лингвистическую идентификацию ряда курдских диалектов, принадлежность которых к курдскому языку до той поры оспаривалась (горани, аврамани и др.). З.А. Юсупова на основе лингвистических критериев убедительно доказала необходимость их включения в число курдских диалектов. Обращаясь к проблеме столь неоднородных в лингвистическом отношении диалектов, как лурские, З.А. Юсупова определила близость части из них, представляющих собой юго-западный тип, к бахтиарским и персидским и обнаружила тяготение других из них к курдским. Только широкий научный кругозор позволил З.А. Юсуповой выявить эту неоднородность уже на столь ранней стадии исследования проблемы.

Научные заслуги З.А. Юсуповой были высоко оценены курдской общественностью. 27 декабря 2021 г. представитель Регионального Правительства Курдистана в России Данар А. Мустафа вручил Заре Алиевне грамоту (на курдском языке) о присуждении ей звания почетного члена Курдской Академии наук (в соответствии с Приказом № 394 от 16 августа 2021 г. Курдской Академии наук Региона Курдистан–Ирак).

Помимо научно-исследовательской работы, З.А. Юсупова долгие годы занималась преподаванием курдского языка на Восточном факультете ЛГУ–СПбГУ, щедро консультировала интересующихся курдоведческой тематикой.

Заре Алиевна Юсупова ушла из жизни, полная научных и творческих планов.

Похоронена в Грузии (г. Тбилиси).

Светлая ей память!

Елена Викторовна Танонова
к.ф.н., ученый секретарь ИВР РАН
etanona@yandex.ru

Тюрюмина Людмила Васильевна (1940–2022)

DOI: 10.55512/WMO106399



Горно-Алтайск, 1962 г

7 марта 2022 г. Новосибирский Академгородок прощался с сибирским историком-маньчжуроведом — Людмилой Васильевной Тюрюминой, скончавшейся от осложнений после ковида.

В 1940 г. в Горно-Алтайске в семье Ешевых Василия Ешевича и Татьяны Степановны родилась вторая дочь — Людмила, настоящий многогранный самородок, умевшая все и мечтавшая обо всем. Л.В. Тюрюмина сама написала о себе в автобиографическом очерке: «...я дочь Алтая и унаследовала навыки и характер алтайской женщины: уметь шить всё от распашонки до обуви; сидеть в седле; не бояться и любить братьев наших меньших, как умеют они — до потери сознания и самой жизни; прыгать по скалам; рубить дрова; разводить костер и жить в неприхотливой обстановке, напоминающей быт айла (юрты)» (*Л.В. Тюрюмина. Очарованность... Снова она! Новосибирск, 2000. С. 215*). Жизнь определила ей сложный путь из горного айла в поисках своего профессионального призвания.

После окончания средней школы и работы в 1958–1959 гг. в швейной мастерской Горно-Алтайторга она поступила в Новосибирский инженерно-строительный институт (Сибстрин) на факультет промышленного и гражданского строительства. Специально занимаясь рисунком, Людмила Васильевна мечтала попасть на архитектурный факультет, но на этот факультет не прошла и оставила институт после второго курса в 1961 г. Вернувшись в родной город, она устроилась корректором в Горно-Алтайское книжное издательство. Именно там она решила серьезно заняться филологией и в 1962 г. поступила на гуманитарный факультет Новосибирского государственного университета, где проучилась с 1962 по 1967 гг. Л.В. Тюрюминой несказанно повезло — ее учителями были выдающиеся специалисты в области общего языкознания и тунгусо-маньчжурских языков член-корреспондент АН СССР Валентин Александрович Аврорин (1907–1977) и к.ф.н. Елена Павловна Лебедева (1912–2000). Благодаря им она овладела маньчжурским языком и на «отлично» защитила диплом «Маньчжурские источники об образовании государства чжурчжэней». Переводы с маньчжурского языка и стали ее профессиональным призванием. В 1969–1971 гг. Л.В. Тюрюмина обучалась в аспирантуре при Институте истории, филологии и философии СО АН СССР и с 1972 по 1990 гг. работала переводчиком в секторе истории стран зарубежного Востока того

же института. Ее основной работой были переводы источников по истории восточно-азиатских средневековых народов — чжурчжэней, киданей и маньчжуров. В 2008–2011 гг. по настоянию В.Е. Ларичева (1932–2014) она занимала должность ведущего переводчика в Институте археологии и этнографии СО РАН в секторе «Археологическая теория и информатика».

Масштабные проекты по переводу и изданию маньчжурских версий историй неки-тайских династий «Цзинь ши», «Ляо ши» и «Юань ши» — «Айсинь гуруни судури», «Дайляо гуруни судури» и «Дайюань гуруни судури» были инициированы академиком В.Е. Ларичевым. Первая книга «История золотой империи» в переводе Г.М. Розова вышла в Новосибирске в 1998 г. Л.В. Тюрюмина проделала большую подготовительную работу по изданию этой рукописи. Она перевела первые четыре тетради «Юань ши» — «Дайюань гуруни судури» (История небесной империи. Том 1. История первых пяти ханов из дома Чингисова / Отв. ред. В.Е. Ларичев; пер. с маньчж. Л.В. Тюрюминой и П.И. Каменского; коммент. Л.В. Тюрюминой. Новосибирск, 2011). Основной труд ее жизни — это перевод с маньчжурского языка сложнейшего «Дайляо гуруни судури» («История железной империи» / Отв. ред. В.Е. Ларичев. Новосибирск, 2007). Последней изданной работой Л.В. Тюрюминой был перевод самой ранней исторической хроники маньчжуров — «Маньвэнь лао дан: Старый архив на маньчжурском языке» (Под ред. В.Е. Ларичева; пер. с маньчж. Л.В. Тюрюминой. Новосибирск, 2013).

Те переводы, которые сделала и опубликовала Людмила Васильевна, прославили новосибирскую школу. Удивляет, как она не боялась браться за столь сложные исторические памятники, требующие большой научной подготовки, терпения, полного погружения в тексты, не считаясь со временем и силами.

Ученый соседствовал с романтиком. У Людмилы Васильевны была удивительная светлая душа, несмотря на все житейские трудности, и это видно из ее потрясающе светлых, но грустных стихов. В 2011 г. она прислала мне сборник стихов, сказав: «для личного пользования», который назвала «О мистическом, Судьбе, предопределении, глубинной памяти и т.д.». В одном из них она написала о своем отношении к текстам, которые переводила:

Вы многих примеряли на себя,
но отвергали, не давались в руки.
Наверно, ждали именно меня
и 300 лет томились в серой скуке.

Но вот явились под неяркий свет
настойной лампы и заговорили
о том, о чем молчали столько лет,
что свято для потомков сохранили.
И потихоньку, строчка за строкой,
распутать тайны знаков позволяя,
со мной срастались, становились мной
и жили вновь, ликуя и страдая!
(2011 г.)

Именно так она работала, срастаясь с текстами и погружаясь в маньчжурские памятники, давая им новую жизнь на русском языке.

Опубликованный в 2000 г. сборник стихов «Очарованность... Снова она!» говорит о том, как Л.В. Тюрюмина любила свой родной край и своих родных. И сегодня особенным образом звучит ее стихотворение, написанное десять лет назад:

Отцу — за нрав горячий и взрывной,
а маме — за крестьянские ухватки
— я говорю: «Спасибо. Всё в порядке,
мои родные! Вы всегда со мной».

И деды, бабки (в поле, в табуне
на миг представ, как в кадре, пред глазами)
махнут рукой и с тихими словами
в неведомой исчезнут глубине.

«И вам спасибо за явленья миг
в просторной незатейливой одежде,
за жизнь, любовь, за веру и надежду,
за вашу силу, что меня хранит!».

(2011 г.)

7 марта 2022 г. Людмила Васильевна ушла к своим родителям...

Светлая память удивительной горно-алтайской женщине, достойно продолжившей школу новосибирских маньчжуроведов, — Людмиле Васильевне Тюрюминой.

Татьяна Александровна Пан
к.и.н., замдиректора по научной работе ИВР РАН
ptatiana@inbox.ru

ОБЪЯВЛЕНИЕ

Вниманию подписчиков, читателей и авторов журнала!

С 2016 года журнал «Письменные памятники Востока» издается 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>

Письменные памятники Востока

Научный журнал

Учреждитель

Институт восточных рукописей РАН (Азиатский Музей)

Адрес учредителя: Дворцовая наб., 18, Санкт-Петербург, 191186, Россия

Главный редактор: член-корр. РАН Ирина Федоровна Попова

Над номером работали:

А.А. Ковалев, О.В. Мажидова, М.А. Унке, О.В. Волкова, М.П. Горшенкова, А.Е. Танчарова, И.И. Чернышева, Н.Н. Щигорева

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

Сдано в набор 12.04.2022. Подписано к печати 15.06.2022. Дата выхода 20.06.2022. Формат 70×100¹/₁₆.

Печать офсетная. Усл. п. л. 8,5. Уч.-изд. л. 11,0. Тираж 500 экз. Зак. № Цена свободная.

Адрес редакции и издательства: 191186 Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18 — www.orientalstudies.ru

Адрес типографии: ООО "Литография Принт". 191119, Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8, офис 14. www.litobook.ru e-mail: info@litobook.ru. Тел. +7 (812) 712-02-08