

Труды Института востоковедения РАН

серийное издание ISSN 2587-9502

Выпуск 33

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Аликберов Аликбер Калабекович – *председатель*
Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *сопредседатель*
Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*
Белокреницкий Вячеслав Яковлевич
Железняков Александр Сергеевич
Романова Наталья Геннадьевна
Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович	Кузнецов Василий Александрович
Алаев Леонид Борисович	Любимов Юрий Васильевич
Александров Юрий Георгиевич	Мамедова Нина Михайловна
Алпатов Владимир Михайлович	Микульский Дмитрий Валентинович
Белова Анна Григорьевна	Мосяков Дмитрий Валентинович
Бурлак Светлана Анатольевна	Настич Владимир Нилович
Ванина Евгения Юрьевна	Орлова Кеemia Владимировна
Воронцов Александр Валентинович	Панарин Сергей Алексеевич
Десницкий Андрей Сергеевич	Плотников Николай Дмитриевич
Другов Алексей Юрьевич	Пригарина Наталья Ильинична
Захаров Антон Олегович	Сарабьев Алексей Викторович
Звягельская Ирина Доновна	Смагина Евгения Борисовна
Карасова Татьяна Анисимовна	Суворова Анна Ароновна
Катасонова Елена Леонидовна	Шалыпина Зоя Михайловна
Кобзев Артем Игоревич	Шаумян Татьяна Львовна

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

Papers
of the Institute of Oriental Studies
Issue 33

**TEXTUAL CRITICISM AND SOURCE STUDY
OF THE EAST**

Problems of Translation and Interpretation

Selected papers

Volume V



Moscow
2022

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды

Института востоковедения РАН

Выпуск 33

**ТЕКСТОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ
ВОСТОКА**

Проблемы перевода и интерпретации

Избранные доклады

Том V



Москва
2022

Рекомендовано
Ученым советом Института востоковедения РАН

Ответственные редакторы выпуска
Л. В. Горяева, канд. филол. наук, ФГБУН ИВ РАН
В. Н. Настич, канд. ист. наук, ФГБУН ИВ РАН

Рецензенты
Н. И. Пригарина, д-р филол. наук, ФГБУН ИВ РАН
Д. В. Микутьский, д-р ист. наук, ФГБУН ИВ РАН

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 33: Текстология и источниковедение Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том V / Отв. ред. выпуска Л. В. Горяева, В. Н. Настич. — М.: ИВ РАН, 2022. — 336 с.: ил. и таб. в тексте.

ISSN 2587-9502

ISBN 978-5-907543-95-9

DOI 10.31696/2587-9502-2022-33

Настоящий выпуск — продолжение изданных в 2017–2021 гг. сборников статей по докладам I–X сессий организованной в 2011 г. проблемно-методологической конференции «Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации» (Москва, ИВ РАН; название изменено в 2021 г.) и проводимой Отделом памятников письменности народов Востока (ППНВ) на базе постоянно действующего семинара «Текстология и источниковедение Востока». В том V вошли избранные доклады XI конференции (2021 г.) и несколько не опубликованных ранее статей по докладам на семинарах и конференциях предыдущих лет.

The present issue is a sequel of selected papers delivered at sessions 1–10 of the annual Conference «Written Monuments of the East: Problems of translation and interpretation» (Institute of Oriental Studies, Moscow), organized in 2011 on the base of the permanent Seminar «Textual Criticism and Source Study of the East») and conducted by the Department of Oriental Written Sources. Volume V contains a selection of papers from the 11th Conference session (2021), along with several matters delivered at the seminars and conferences of recent years but not submitted to printing before.

ISBN 978-5-907543-95-9

© Горяева Л. В., Настич В. Н.,
составление, 2022
© ФГБУН ИВ РАН, 2022

Содержание

Content

От редакторов	7
XI Проблемно-методологическая конференция «Текстология и источниковедение Востока: проблемы перевода и интерпретации» (октябрь 2021 г.)	9
Проблемно-методологический семинар «Текстология и источниковедение Востока» (2021 г.)	13
<i>Ю. А. Аверьянов.</i> «Записи сновидений Фазлаллаха Хуруфи» – составная часть мистической традиции хуруфитов	15
<i>Iurii A. Averianov.</i> “Records of dreams of Fadlallah Hurufi” as an integral part of the mystical tradition of the Hurufis	
<i>Б. Х. Борлыкова.</i> Калмыцкие песни из Научного архива Русского географического общества, записанные ойратским письмом	55
<i>Boskha Kh. Borlykova.</i> Kalmyk songs in Oirat script from the Scientific Archive of the Russian Geographical Society	
<i>Б. Х. Борлыкова, Б. В. Меняев.</i> Материалы о сарт-калмыках из личного фонда А.В. Бурдукова	75
<i>Boskha Kh. Borlykova, Badma V. Menyayev.</i> Materials about the Sart-Kalmyks from the personal fund of A. V. Burdukov	
<i>М. Ю. Илюшина.</i> «Портрет» мамлюкского султана Инала (1453–1461) в арабских источниках XV–XVI вв.	88
<i>Milana Yu. Iliushina.</i> «Portrait» of the Mamlūk Sultan Īnāl (1453–1461) in Arabic sources of the XV–XVI centuries	
<i>С. В. Лахути.</i> Крепкое тело и бодрый дух или удар мечом: чего пожелать высокородному адресату? (на материале писем из <i>Шах-наме</i> Абулкасима Фирдоуси)	106
<i>Sofia V. Lahuti.</i> A healthy body and a lively spirit, or a stab from a sword: what to wish a highborn addressee (based on the letters from <i>Shah-nameh</i> by Abulqasim Ferdowsi)	
<i>Н. Р. Лидова.</i> Ранняя индуистская обрядность в <i>грхья-паришитах</i>	134
<i>Natalia R. Lidova.</i> The Early Hindu ritualism in the <i>grhya-pariśiṣṭas</i>	

<i>Д. В. Миккульский.</i> Первая мировая война в Южном Йемене в изображении историка и поэта Ахмада Фадла б. ‘Али Мухсина ал-‘Абдали (1881–1943) (по материалам <i>Хадиййат аз-заман фи ахбар мулук Лахдж ва ‘Адан</i>)	165
<i>Dmitriy V. Mikulsky.</i> The First World War in South Yemen as depicted by the historian and poet Ahmad Fadl b. ‘Ali Muhsin al-‘Abdali (1881–1943) (on the basis of <i>Hadiyyat al-zaman fi akhbar muluk Lahj wa ‘Adan</i>)	
<i>Д. Е. Мишин.</i> Арабские Давид и Голиаф	196
<i>Dmitri E. Mishin.</i> Arab David and Goliath	
<i>Н. И. Пригарина.</i> Концепция любви и желания в философии Икбала и Руми	208
<i>Natalia I. Prigarina.</i> The concept of love and desire in the philosophy of Iqbal and Rumi	
<i>Ю. А. Саитбатталова.</i> Лексико-стилистический анализ перевода Нагорной проповеди в Четвероевангелии на башкирском языке 1902 года издания	229
<i>Iuliia A. Saitbattalova.</i> Lexical-stylistic analysis of the translation of the Sermon on the Mount in the Four Gospels in the Bashkir language of 1902 edition	
<i>Д. М. Тимохин.</i> <i>Джахан-наме</i> «Книга о мире» Мухаммада б. Наджиба Бакрана как источник по истории хазар	241
<i>Dmitry M. Timokhin.</i> <i>Jahān-nāteh</i> “The Book of the World” by Muhammad ibn Najib Bakran as a source on the history of the Khazars	
<i>М. В. Торопыгина.</i> Трактовка сюжета «путешествие на острова» (<i>сима ватару</i>) в книге «Туман весеннего утра повсюду или Асахина» (<i>Касуми-но кума хару Асахина</i> , 1792)	259
<i>Maria V. Toropygina.</i> Interpretation of the “island-hopping” (<i>shima watari</i>) plot in the book “Mist of spring morning everywhere or Asahina” (<i>Kasumi no kuma haru asahina</i> , 1792)	
<i>Е. В. Тюлина.</i> Особенности представления о времени в пуранах.	285
<i>Elena V. Tyulina.</i> Features of the concept of time in the Puranas	
<i>Н. Ю. Чалисова.</i> «Пехлевийские песни» в персидской классической поэзии.	298
<i>Natalia Yu. Chalisova.</i> “Pahlavi songs” in Persian classical poetry	
Принятые сокращения	331
Наши авторы и редакторы	333

От редакторов

Ежегодная публикация очередного тома «Трудов Института востоковедения РАН» с подзаголовком «Текстология и источниковедение Востока» уже стала традицией. Не составил исключения и прошедший 2021 год, не менее богатый, чем предыдущие, интересными и информативными докладами наших коллег — как тех, кто уже не раз публиковал свои статьи на страницах этой серии и выступал на наших конференциях и семинарах, так и нового поколения источниковедов — историков, филологов, археологов, эпиграфистов, нумизматов. Прочитанные ими доклады и легли в основу пятого по счету тома «Трудов», посвящённого исследованию письменных памятников Востока.

Подготовка тома к изданию началась в непростой для нас период вынужденной изоляции и перехода в удалённый онлайн-режим. Как и в четырёх предыдущих томах (вып. 2, 2017; вып. 14, 2018; вып. 28, 2020; вып. 30, 2021), в нём собраны статьи, посвящённые комплексному исследованию письменных источников, а также памятников устной словесности, материальной и духовной культуры древнего и средневекового Востока, органически дополняющих сведения традиционных письменных источников и ощутимо повышающих их информативность.

Основная часть материалов настоящего тома представлена статьями по докладам XI ежегодной конференции «Текстология и источниковедение Востока. Проблемы перевода и интерпретации» (прежнее название — «Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации»). Она состоялась 11–13 октября 2021 г. и в связи с эпидемиологической обстановкой проходила в удалённом формате, как и большая часть докладов, прочитанных позднее на семинарах конца 2021 — начала 2022 г.

Невзирая на кажущуюся «малоактуальность» тематики наших семинаров и конференций, прослеживается устойчивая тенденция расширения круга учёных, включившихся в их работу. В прошедшем году ими стали коллеги из Казани, Махачкалы, Уфы и Элисты, а также Амстердама (Нидерланды) и Шанхая (КНР); доклады двух новых участников представлены в данном томе. Список учёных, выступивших на наших заседаниях за 12 лет существования семинара «Текстология и источниковедение Востока», исчисляется многими десятками, а их география выходит далеко за пределы не только нашего отечества, но и изучаемых нами стран Востока.

Основой для наших конференций, семинаров и появляющихся на их основе публикаций, как и прежде, является междисциплинарность, когда на первый план выходит не только содержание того или иного источника, но и методы работы с ним, подходы к проблеме его перевода и другие методологические приемы, знакомство с которыми весьма полезно как специалистам по «региональным» культурам, так и исследователям письменного наследия Востока в целом.

Как уже случалось, некоторые материалы выпуска превышают привычный для статей объём. В отличие от большинства периодических и серийных научных изданий, мы предоставляем автору возможность максимально полно представить исследуемый им материал и сопроводить его подробным исследованием и комментарием. Это особенно актуально в условиях, когда наиболее распространённой формой научной публикации по этой тематике является либо статья объёмом до 0,5 авт.л., либо издание монографического формата. Не исключено, что какие-то из наших последующих выпусков будут посвящены комментированным переводам отдельных малоформатных источников, собранных под одной обложкой.

Л. В. Горяева, В. Н. Настич

XI Проблемно-методологическая конференция
«Текстология и источниковедение Востока:
проблемы перевода и интерпретации»

(Москва, ИВ РАН, 11–13 октября 2021 г.)¹

организованной и проведённой
Отделом памятников письменности Востока
ИВ РАН (2021 г.)²

Публикуемый список докладов, прочитанных на XI ежегодной конференции, не в полной мере совпадает с указанным в программе: некоторые из заявленных докладов по разным причинам не были прочитаны на заседаниях, ещё несколько докладов приняты к прочтению сверх программы.

Названия докладов приведены не в хронологическом порядке их прочтения, а по алфавиту авторов.

Вступительное слово — академик РАН Владимир Михайлович Алпатов.

Аникеева Татьяна Александровна (ИВ РАН). Собрание арабо-графичных рукописей Каракалпакского Института гуманитарных наук АН РУз (г. Нукус): состав и происхождение.

Банкова Людмила Львовна (МПГУ). «Песня о двенадцати больших часах»: структурообразующие параметры и дискурсообразующие признаки.

¹ В связи с режимом самоизоляции во время эпидемии конференция проводилась в интерактивном формате Zoom.

² Списки докладов I–X конференций опубликованы: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. [Том I] / Труды Института востоковедения РАН. Вып. 2. М.: ИВ РАН, 2017. С. 11–23; Том II / Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14. М.: ИВ РАН, 2018. С. 9–14; Том III / Труды Института востоковедения РАН. Вып. 28. М.: ИВ РАН, 2020. С. 10–14; Том IV / Труды Института востоковедения РАН. Вып. 30. М.: ИВ РАН, 2021. С. 9–16.

Березкин Ростислав Владимирович (Фуданьский университет, Шанхай, КНР). Ханойское переиздание «Баоцзюань о Сяншани» и его значимость в истории жанра баоцзюань.

Берзон Екатерина Михайловна (ИВ РАН). *Makkadunāya, šar Vābīli: Селевкиды и их роль в политической и религиозной жизни эллинистической Вавилонии.*

Борлыкова Босха Халгаевна, Басанова Татьяна Владимировна (КалмГУ). Сарт-калмыцкий эпос в записях А. В.Бурдукова.

Зарубина Евгения Дмитриевна (ИВ РАН). Сокращения как внутритекстовые операторы в рукописи устава «Братства соблюдающих утро».

Илюшина Милана Юрьевна (НИУ ВШЭ, СПб). Документы в египетских нарративных источниках мамлюкского периода (1250–1517): специфика и критика.

Казакевич Ольга Александровна (ИЯз РАН; ИЛ РГГУ; НИВЦ МГУ). Смерть в языке и фольклоре северных селькупов.

Лахути Лейла Гасемовна (ИВ РАН). Алхимия души в трактате Абу Хамида Газали «Эликсир счастья» и маснави Фарид ад-дина Атгара Илахи-наме.

Лахути София Валерьевна (ИВ РАН). Материальные аспекты литературных писем в Шах-наме Абулькасима Фирдоуси.

Лидова Наталья Ростиславовна (ИМЛИ РАН). Концептуализация представлений о «вкусе» (*rasa*) в древней Индии.

Меняев Бадма Викторович (КалмГУ). Коллекция письменных памятников на ойратском языке из Улан-Хольского хурула Калмыкии.

Мишин Дмитрий Евгеньевич (ИВ РАН). Ещё раз о Шах-наме как об историческом источнике.

Муртазин Марат Фахрисламович (ИМЭМО РАН). Значение раздельно читаемых букв в зачинах коранических сур в соответствии с Тафсиром ат-Табари.

Никитенко Евгения Леонидовна (ИКВиА ВШЭ). «Завещания шахидов» времен ирано-иракской войны 1980–1988 гг.: общее и индивидуальное.

Полхов Святослав Александрович (ИВ РАН). Мязтеж Араки Мурасигэ против Ода Нобунага в *Синтё-ко: ки*.

Пригарина Наталья Ильинична (ИВ РАН). Руми и Икбал—терминология любви.

Рейснер Марина Львовна (ИСАА МГУ). О «стандартных зачинах» в персидской классической газели X–XIV вв.

Саитбатталов Искандер Расулевич (БашГУ). Толкование 36-й суры Корана в экзегетических трудах богословов Башкирии начала XIX в.

Саитбатталова Юлия Аликовна (БашГУ). Лексико-стилистический анализ перевода «Нагорной проповеди» в башкироязычном «Евангелии» 1902 г. издания.

Тимохин Дмитрий Михайлович (ИВ РАН). Джахан-наме «Книга о мире» Мухаммада ибн Наджиба Бакрана как источник по истории хазар.

Торопыгина Мария Владимировна (ИВ РАН). Трактовка сюжета «путешествие на острова» (*сима ватару*) в рассказе *Касуми-но кума хару Асаина* «Туман весеннего утра повсюду или Асаина», 1792 г.

Тюлина Елена Валерьевна (ИВ РАН). Особенности представления о времени в *пуранах*.

Федорова Юлия Евгеньевна (ИФ РАН). Концепция «правления факиха» (*вилаят-и факих*) имама Хомейни и ее суфийские истоки.

Фролова Марина Владимировна (ИСАА МГУ). *Чиунг Ванара* и другие индонезийские сказки о соперничестве двух жён.

Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович (ИИ им. Марджани АН РТ). Коран о метемпсихозе на основе логико-лингвистического анализа 96-го аята суры «Стоящие в ряд».

Ханмураев Исмаил Ибрагимович, Османова Милена Нуриевна (ИИАЭ ДФИЦ РАН). Маргинальные записи дагестанских арабоязычных рукописей как источник по изучению генеалогии (по материалам археографических экспедиций).

Чалисова Наталья Юрьевна (ИКВиА ВШЭ). Для кого Абу Бакр б. Хусрав ал-Устад написал *Мунис-наме?* (Об авторском предисловии и его русском переводе).

Чупрыгина Лариса Альбертовна, Андреева Маргарита, Архипов Николай Дмитриевич, Чернявская Снежана Николаевна (НИУ ВШЭ). Дамаск: история, обычаи, знаковые места (по книге Мухаммада б. Абд ал-Мун има ал-Химйари «Благоухающий сад новостей из разных стран», XIV в.).

Шелестин Владимир Юрьевич (ИВ РАН). Проблемы интерпретации «Повествования о Цальпе».

*Юдицкая Екатерина Алексеевна (ИВ РАН). Понятие витхьянга по материалам *Натьяшастры* и феномен речевого сбоя в классической санскритской драме.*

Проблемно-методологический семинар «Текстология и источниковедение Востока»

В содержании годовой программы отражены доклады, прочитанные на заседаниях семинара¹. Названия докладов приведены не в хронологическом порядке их прочтения, а по алфавиту авторов.

ПРОГРАММА 2021 г.

- Акопян А. В.* (ИВ РАН). Отражение процесса районирования Армении в географии VII в. «Ашхарацуйц».
- Беляков Андр. Вас.* (ИРИ РАН). Специалисты по восточным языкам Московского государства XV–XVII вв. (по архивам Посольского приказа).
- Гончаров Е. Ю.* (ИВ РАН), *Хоруженко О. И.* (ИРИ РАН). Архивная находка о джучидских монетах: документ 1716 г.
- Гордиенко Е. В.* (РГГУ). Вьетнамские повествования о духах местности (*тхантыть*) — промежуточные итоги изучения жанра.
- Денисова Т. А.* (ИВ РАН; CASIS UTM). Коллекция документов шари'атского суда Риая: комплексные методы восточного исторического источниковедения и их применение.
- Дубровская Д. В.* (ИВ РАН). Внедрение европейского художественного языка в китайскую традицию. Кейс художников-иезуитов при пекинском маньчжурском дворе (XVIII в.).

¹ Концепция семинара и годовые программы 2010–2020 гг. опубликованы: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады: Том II / Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14. М.: ИВ РАН, 2018. С. 14–24; Том III / Труды Института востоковедения РАН. Вып. 28. М.: ИВ РАН, 2020. С. 15–18; Том IV / Труды Института востоковедения РАН. Вып. 30. М.: ИВ РАН, 2021. С. 15–16.

- Зарубина Е. Д.* (ИВ РАН). Бесценные обрывки: три еврейские генизы.
- Зубова О. И., Петрова А. А.* (ИВ РАН). Смысл египетского очистительного ритуала по материалам Древнего Царства (IV–VI династии – 26–22 века до Р.Х.).
- Карбовская Л.* (Свободный университет Амстердама, Нидерланды). Документирование научных процессов и результатов (пример из библиотеки Свободного Университета Амстердама).
- Лажути Л. Г.* (ИВ РАН). Рассказ Аттара о старике, сажающем дерево: история сюжета от античности до современности.
- Микульский Д. В.* (ИВ РАН). Участники исторического процесса «второго плана»: скандальные судьбы (по материалам Базы данных тем и сюжетов арабо-мусульманских династийных хроник).
- Моисеев М. В.* (МПГУ, Музей Москвы). Алкоголь в дипломатических отношениях Русского государства с восточными странами (XVI – 1 треть XVII в.).
- Рейснер М. Л.* (ИСАА МГУ). Персидский любовно-романтический эпос (XI–XV вв.): канон и жанровые маркеры.
- Столяров А. А.* (ИВ РАН). Информативность количественного, пространственного и временного распределения индийской эпиграфики, а также генеалогического мифа.
- Торопыгина М. В.* (ИВ РАН). К истории российской японистики: материалы о Японии в журнале «Мир Божий» 1904–1905 гг.
- Чалисова Н. Ю.* «Пехлевийские песни» (*fahlavīyāt*) в классической поэзии Ирана.
- Шамилли Г. Б.* (ГИИ). «Мелодии Исхака»: по следам ближневосточной легенды.

* * *

«Записи сновидений Фазлаллаха Хуруфи» — составная часть мистической традиции хуруфитов

Аверьянов Ю. А.

Аннотация. Основатель мистического течения (секты) хуруфитов Фазлаллах Астрабади (XIV в.) признается автором шести ключевых трактатов, излагающих мировоззрение *хуруфизма*. Наиболее объемным и доктринально значимым из этих текстов является *Джавидан-и кабир*. «Записи снов» или «Дневник снов» Фазлаллаха представляет собой небольшое приложение к этому трактату. Название *Навм-нама* является условным и не встречается в самом тексте. Сновидения играли определяющую роль в судьбе духовного наставника хуруфитов, обладавшего исключительной интуицией и богатейшим запасом образов. Несмотря на фрагментарный характер записей и склонность Фазлаллаха изъясняться в смутной манере, этот текст содержит много исторических деталей о жизни Фазлаллаха и его окружения и чрезвычайно интересен для понимания особенностей сознания средневекового человека.

Ключевые слова: Фазлаллах Астрабади; хуруфиты; «Книга снов»; еретические учения; эсхатология; толкование снов

“Records of dreams of Fadlallah Hurufi” as an integral part of the mystical tradition of the Hurufis

Iurii A. Averianov

АБСТРАКТ. Fadlallah Astrabadi, the founder of the mystical movement (sect) of the Hurufis (XIV c.), is author of six key treatises of Huru-

fism. The most voluminous and doctrinally significant of these texts is *Javidan-i Kabir*. Fadlallah's "Records of Dreams" or "Dream Diary" is a small appendix to this treatise. The name *Navm-namah* is conditional and does not occur in the text itself. Dreams played a decisive role in the fate of the spiritual mentor of the Hurufis, who had exceptional intuition and a rich stock of images. Despite the fragmentary nature of the notes and Fadlallah's tendency to express himself in a vague manner, this text, containing many historical details about Fadlallah's life and the close circle of his followers, is extremely interesting for understanding the peculiarities of the mind of a medieval person.

KEYWORDS: Fadlallah Astrabadi; Hurufis; "Book of Dreams"; heretical teachings; eschatology; interpretation of dreams

Биография Фазлаллаха Астрабади (1340–1394) известна нам главным образом из сочинений его учеников и последователей: *Байан ал-ваки* Мир Шарифа, *Салат-нама* Ишкурта Деде, *Рисала* Мира Фазили и других [1, р. 4]. Источником откровения для Фазлаллаха и сторонников основанного им религиозного движения (*хуруфизма*) служили, в первую очередь, вещие сны. Именно сны определили становление личности Фазлаллаха как духовного наставника во время его продолжительных странствий по Среднему Востоку в облике бродячего дервиша. Фазлаллах вел записи своих сновидений, но до нашего времени эти его дневники дошли лишь частично. Эту традицию продолжили его *халифа* Али Нафаджи и Саййид Исхак Астрабади, благодаря которым сохранились сведения о двух наиболее важных вещих снах в жизни самого Фазлаллаха. Первый сон имел место в 765 г. х. (1363–64). Фазлаллах видит ярко сияющую на небосклоне звезду, и неведомый голос возвещает ему, что эта звезда появляется один раз за тридцать тысяч лет и что она на своем пути пролетает семьдесят тысяч миров. Звезда отдает весь свой свет, вливая его в правый глаз Фазлаллаха, после чего он начинает понимать язык щебечущих в саду птиц. Также после этого чудесного случая он приобрел дар толкования

снов. Второй судьбоносный сон приснился Фазлаллаху в Тебризе в 775 г. х. (1374). О нем сообщают его халифа ‘Али ал-А‘ла в сочинении *Курси-нама*, ‘Али Нафаджи и Саййид Исхак в своих трактатах, носящих одинаковое название *Х‘аб-нама*. Фазлаллаху открылись и предстали перед его сердечным взором все тайны, истины и мистические стоянки пророка Мухаммада и все скрытые смыслы, заключенные в отдельно стоящих буквах в начале тех или иных сур Корана (*хуруф мукатта‘а*). Хуруфиты полагали, что эти буквы сами по себе являются Божественными именами (*асма-йи илахи*). Три дня Фазлаллах пребывал в состоянии полного погружения в себя, потеряв всякую связь с окружающим миром. Он услышал, наконец, некий голос, вопрошавший о нем: «Кто сей юноша? Кто та Луна земного мира и мира небесного?» [2, р. 254].

Согласно представлениям его окружения, Фазлаллах превзошел все пророчества (*нубувват*), став «царем всех пророков» (*султан-и хами пайгамбаран*), и теперь он должен был возвестить о непосредственном явлении Слова Божьего (*Калимат Аллах*) в нашем мире и о проявлении самого Бога в человеческом облике. Выдающийся мусульманский мистик Ибн ‘Араби (1165–1240) толкует буквы *алиф*, *лам*, *мим*, стоящие в начале второй коранической суры *ал-Бакара*, следующим образом: *алиф* стоит одиноко и символизирует Личность (*зат*) Создателя и Единство (*вахдат*); *мим* указывает на Господство (*рубубийа*); *лам* же — на связь между тем и другим (а также между Творцом и творением). Фазлаллах при толковании значения этих букв не обращает внимания на их внешний вид и утверждает, что Слово исходит от Аллаха к ангелам, а от них — к пророкам; следовательно, *алиф* символизирует Аллаха, *лам* — архангела Джибрила, *мим* — пророка Мухаммада. Сочетание букв *лам-алиф* (ﻻ) означает, по Ибн ‘Араби, что *алиф* склоняется к *ламу*, то есть Аллах спускается в нижние сферы небес. Хуруфиты же предполагали, что *лам-алиф* — это не сочетание букв, а единая буква (*харф*), двадцать девятая буква араб-

ского алфавита, и могли сделать из самого ее существования вывод о слиянии Высшего начала с тем, что обычно называют тварным миром [3, р. 195–199]. Ибн ‘Араби выстраивает своеобразную иерархию между харфами, выдвигая теорию, что некоторые из них охватывают семь небес, другие — восемь небес, третьи — девять небес и четвертые — десять небес; они соотносятся соответственно с Богом, человеком, джиннами и ангелами. Хуруфиты, в отличие от «Великого шейха», не проводили таких градаций между буквами, полагая, что все они так или иначе несут в себе истинную реальность (*хакикат*), и никакой четкой иерархии между ними не существует. Все буквы (*харф*) — по их мнению, изначальны, вечны. Имена Всевышнего также состоят из харфов, поэтому харфы являются свойствами Бога. Буквы делятся на два вида: а) произносимые в сердце, на языке или записываемые с помощью пера; и б) неизменные, абсолютные харфы — прообразы всего существующего. Истину Мухаммада составляли 28 букв арабского алфавита, а истину Фазлаллаха («подлинного Адама») — 32 буквы персидского алфавита с прибавлением *лам-алифа*.

Фазлаллах же является «истинным свидетелем» (*шахид-и хакики*), поскольку он первым из людей раскрыл эти тайны. Хуруфиты — свидетели Истины и светоносные голуби, чьи тела также образованы из 28 черт (*хатт*). Из-за большого количества черт (72 или 73 черты), составляющих лицо Адама, его лик для хуруфитов становится воплощением «великой черноты» (*савад ал-а‘зам*), упомянутой в хадисе Пророка ислама, посвященном разделению общины верующих на 73 течения, из которых спасется лишь одно [3, р. 199].

Но каково же соотношение мистических воззрений основателя хуруфизма с дошедшими до нас записями его сновидений? Среди исламских мистиков видения, охватывающие адепта наяву и во сне, слабо различались и именовались одним и тем же арабским словом *ру‘йа*. Но Фазлаллах по каким-то причинам не пользуется этим термином при описании своих сновидений. Вероятно, он считал свои сны про-

явлением более высокой степени приобщения к источнику всего сущего, что обозначалось понятием *мушахада* 'созерцание', 'свидетельствование'. Теоретик суфизма Абу Хамид Мухаммад ал-Газали (1058–1111) полагал, что «люди сердца созерцают ангелов и души пророков в состоянии бодрствования; и, внимая их речам, они извлекают пользу» [цит. по: 4, р. 27]. На грани сна и яви может происходить некое «событие» (*ваки'а*), имеющее характер вещего предзнаменования. «Откровение (*вахй*) в этом не отличается ни в чем от внушения (*илхам*), нет, [а лишь] в созерцании (*мушахада*) ангела, доставляющего знание, ибо знание доставляется в наши сердца посредством ангелов» [цит. по: 5, с. 223].

Фазлаллах прославился среди сильных мира сего именно, в первую очередь, как толкователь снов (*сахиб-и та'вил*). По всей видимости, основатель хуруфизма пытался воспользоваться этим своим даром для усиления своего влияния на правителей Среднего Востока — таких, как Сарбадары (1337–1381/86), Музаффарида (1336–1393), Джалаириды (1340–1410), искавших те или иные мистические обоснования для своей легитимации; впоследствии также на Тимура (1370–1405) и Тохтамыша (1380–1395, 1396–1406). Третий сын Тимура Миран-шах (1366–1408), ставший с 1393 г. его наместником в Иране с резиденцией в Султании, приказал схватить Фазлаллаха и бросить его в темницу, а впоследствии отдал распоряжение о его казни [2, р. 257]. 28 августа 1394 г. (или 1398 г.) его перевели в крепость Алынджак близ Нахичевани и спустя шесть дней подвергли мучительной и позорной казни, что было предсказано ранее самим Фазлом [1, р. 11]. Привязав к ногам Фазлаллаха веревку, его тело волочили по улицам. По некоторым сведениям, Миран-шах собственноручно отсек мечом голову Фазлаллаха, которую затем послал своему отцу, сделавшему из нее чашу для вина. Через какое-то время тело Фазлаллаха было выдано его ученикам с разрешением на погребение и похоронено в Алынджаке.

Записи снов Фазлаллаха содержатся в заключительной части трех рукописей его основного сочинения *Джавидан-и*

кабир и представляют собой разрозненные заметки на гурганском (астрабадском) наречии персидского языка:

1. Рукопись Кембриджского университета, не датирована (но ранее 1601 г., судя по записи о ее приобретении на полях самой рукописи), Ее.1.27, лл. 406а-411б.
2. Рукопись из Университетской библиотеки г. Базеля, *раби' ал-ахир* 1077 г. (октябрь 1666), М VI 72 (лл. 334а-339а).
3. Рукопись из Национальной библиотеки г. Анкары, дата переписки 1095 г. х. (1683–84), Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, 06 Нк 502.

Кембриджская рукопись, судя по всему, является наиболее ранней из трех. Не во всех известных рукописях *Джавидан-нама* содержатся в конце дополнения в виде записей снов Фазлаллаха. Эти записи в указанных рукописях не имеют особого подзаголовка. Скорее всего, они были собраны не самим Фазлаллахом: согласно традиции хуруфитов, переданной через Ибн Фиришта (Фериште-оглу), эти сны были записаны шейхом Абу ал-Хасаном. Иранский ученый С. Кийа ошибочно принял подзаголовок *Нав-нама* «Книга о новом», написанный на полях на л. 404б Кембриджской рукописи, за начало «дневников» Фазлаллаха, которым он дал наименование *Навм-нама* «Книга снов» [6, р. 43]. На самом деле трактат *Нав-нама*, написанный в виде вопросов и ответов по эзотерическому учению хуруфитов, заканчивается на л. 406а, после чего начинаются собственно записи сновидений, которые никак не озаглавлены. Путаница между двумя названиями (*Нав-нама* и *Навм-нама*) отразилась и в каталоге хуруфитских творений, составленном А. Гельпынарлы [1, р. 76, 82–83]. Надлежит выяснить содержание еще двух произведений, сохранившихся как приложения к *Джавидан* и ошибочно отмеченных в каталогах как *Навм-нама* Фазлаллаха¹.

¹ Konya Mevlana Muzesi MS 307/1723(1) [7, р. 43] и Staats- und Universitätsbibliothek zu Göttingen Ms. Pers. 46(3) [8, р. 22–24].

В записях Фазлаллаха трижды фигурирует 786 г. х., и к этому году относится самая ранняя из упоминаемых Фазлаллахом в этом тексте дат: месяц *сафар* 786 г. х. (апрель 1384). Последняя дата в его дневнике — 24 *джумада алахира* 796 г. х. (26 апреля 1394). Также отмечены сны, приснившиеся ему в 789, 792 и 793 гг. х. Записи дошли до нас в случайном порядке, но, возможно, переписчики рукописей фиксировали порядок снов, который был предложен некогда самим Фазлаллахом. В тексте упоминаются персонажи из исламской священной истории: ангел Джибрил (Джабраил); пророки Адам, Ибрахим, Муса, Давид, Сулайман, 'Иса, Мухаммад; двенадцать ши'итских имамов (по имени названы только первый и третий имамы — 'Али и Хусайн, а также двенадцатый, «грядущий» имам Махди). 'Иса (Иисус) является Фазлаллаху в двух снах. В сне № 40 Фазлаллах прямо сравнивается с «господином мучеников» Хусайном и отождествляется со «Словом» — молитвой, которую пророк Мухаммад принес с собой по возвращении из небесного путешествия (*ми'радж*). В сне № 85 Фазлаллах самого себя уподобляет 'Исе, который вернется на Землю в конце времен. В двух других снах (№№ 94 и 104) содержится пересказ бесед с неким таинственным христианином (*тарса*). В пяти снах идет речь о Византии (*Рум*); в сне № 93 жители Рума названы теми, у кого «белая звездочка во лбу» (*гурр ал-мухаджжалин*), то есть избранниками свыше. Наряду с христианами, носителями инициатического знания и практик выступают в снах Фазлаллаха и древнеиранские цари (Джамшид, Кайхусрав), и Александр Македонский (Искандар Зу-л-Карнайн), и не названные по имени древнегреческие мудрецы (*хукама-йи йунан*) [2, р. 262]. Близость к христианской образности прослеживается и в основном тексте главного труда Фазлаллаха — *Джавидан-нама* «Книги вечности».

Современники Фазлаллаха представлены в его снах правителями, в числе которых, кроме амира Тимура Гургана и хана Тохтамыша, предстают также «царь Увайс» (Джалаирид, ум. 1374), Амир Вали (правитель Астрабада, родного

города Фазлаллаха, в 1356–1366 и 1374–1384), ‘Изз ад-дин (Шах Шуджа^с Музаффарид, 1358–1364, 1366–1384). О связях этих правителей с Фазлаллахом нам известно и из других хуруфитских источников [9, ff. 19a-b; 24a]. Для султана Увайса он растолковывал сны и отправил ему белый колпак как знак посвящения. С Шахом Шуджа^с Фазлаллах также встречался в Тебризе, ненадолго захваченном этим правителем в 1374 г., и написал для него сочинение по исламскому закону.

В снах Фазлаллаху являются и его собственная дочь Калиматаллах, сыновья Рухаллах и Саламаллах; а также его наиболее важные последователи. Среди них можно выделить Саййида ‘Имада (поэт ‘Имад ад-дин Насими, ум. 1417–18), ближайшего сподвижника и «духовного сына» основателя хуруфизма. «Шейх Хасан» из сна № 37 может оказаться, по предположению, сделанному Э. Брауном, знаменитым «Старцем Горы» (в трех других снах Фазлаллаха упоминаются важные исма‘илитские (низаритские) крепости Рудбар и Гирдкух) [9, p. 71–72].

Только лишь в записях сновидений можно обнаружить оценку самим Фазлаллахом своей земной миссии. Так, в сне № 8 имам Хусайн б. ‘Али объявляет Фазла тем, кто воссоединит все религиозные общины, подобно Махди. Фазл, наделенный ангельским восприятием, восседает в Моисеевой скинии в сне № 11, по-видимому, в ожидании встречи с Создателем. Небесные тела в сне № 13 вращаются вокруг родного города Фазла — Астрабада; и там же, в Астрабаде, как говорится в сне № 28, находится Дом Божий. Фазлаллах сравнивает себя с Ибрахимом, ‘Исой, Мухаммадом и Киром Великим; он даже прямо отождествляет себя в своих снах с Адамом, ‘Исой, Хусайном. В сновидении № 29 к нему подбегает конь, олицетворяющий избранничество и благу долю². В некоторых снах (№№ 104, 109) Фазлаллах принимает на себя достоинство

² О значении образа коня для древнеиранских культов см. [11, с. 28–52; 12, с. 84–87].

имама Махди, озаряется небесным Светом и облачается в одеяния Спасителя. В сне № 87 Фазлаллах получает таинственное послание; он замечает свою отрубленную голову и предсказывает, что место, на котором она лежит, станет центром паломничества. В сновидении № 78 он объявляется занимающим более высокое положение, чем первый имам ши'итов 'Али; сам 'Али называет Фазлаллаха своим братом в сновидении № 120. Жители Тебриза и Мешхеда приветствуют появление Фазлаллаха барабанной дробью в сновидении № 101. Фазлаллах получает в свои руки меч Джамшида, озаряющий своим светом небеса (сны №№ 114, 121); меч, на котором золотыми буквами выгравировано имя самого Фазлаллаха и изображено сочетание звезд, предсказывающее ему победу (сон № 123). Вместе с осознанием своего высочайшего предназначения Фазлаллах испытывает в своих снах и предчувствие насильственной смерти. Он совершает омовение кровью в сновидении № 10; его сторонники вооружаются копьями и строятся в ряды перед конечной битвой в сновидении № 28; его окружают пламенеющие наконечники копий в сновидении № 74. Фазлаллах наблюдает преследования и гонения против себя самого (сны №№ 2, 40, 90); он сражается и убивает (сон № 121); на него нападают враги и расправляются с ним, после чего его сподвижники мстят за его гибель (сон № 85). В предпоследнем своем сне Фазлаллах предугадал свою казнь по приказанию «хромого» (*шал*) Тимура (сон № 127).

Ш. Башир в своей книге о Фазлаллахе Астрабади указывает на то, что записи сновидений Фазлаллаха отмечают его пребывание в таких местах, как Абаркух, Боруджерд, Дамган, Гилян, Баку (*Бакуйа*) и Шемаха. По мнению автора, Фазлаллах, после одобрения своей миссии в видениях со стороны имама 'Али и других святых персонажей, мечтал о приобретении политической власти путем женитьбы на девушке из рода Чингисхана (дочери хана Тохтамышша, потомка Тугай-Тимура и Джучи). Фазлаллах верил в то, что вокруг него соберутся не только мечтатели, но и служилые военные, которых он поведет на решающую битву, вооружив

их двулезвийными мечами, подобными мечу самого ‘Али. Но появление Фазлаллаха в роли Мессии могло привести не только к триумфу, но и к страшной космической драме, о чем его также предупреждали сновидения [13, р. 29–32].

Халифа Фазлаллаха ‘Али Нафаджи и Саййид Исхак Астрабади оставили после себя в подражание своему наставнику трактаты, посвященные снам (*Х^еаб-нама*), имеющие важное значение для реконструкции биографии Фазлаллаха [14, р. 21]. Трактат Саййида Исхака был переведен на османский язык хуруфитским проповедником ‘Изз ад-дином б. Фиришта Тарави (ум. 1459)³. В настоящее время в Турции Ф. Услером, ведущим специалистом по хуруфизму, выполнен перевод всех трех хуруфитских *Х^еаб-нама* (двух персидских и одного османского) на современный турецкий язык, но это издание пока остается недоступным для нас. Как известно, Саййид Исхак в своем сочинении описывал технику толкования снов своим наставником Фазлаллахом: когда к нему приходил кто-либо, желающий истолковать приснившийся ему сон, Фазлаллах не разрешал ему рассказывать содержание сна, но закрывал рукавом своей одежды лоб, замуривал глаза, вследствие чего его лицо изменяло свой цвет. После этого Фазлаллах пересказывал сон пришедшего человека и произносил на него толкование [16, р. 138–139]. Фазлаллах говорил, что для людей, наделенных Богом чудесной силой (*карамат*) и получающих от него вдохновение (*илхам*), доступны толкования снов и без помощи специальной науки (*‘илм-и тавил*). Бывало и так, что видевший сон начинал рассказывать его содержание, но забывал ту или иную подробность, и тогда Фазлаллах напоминал о ней сновидцу. То же самое происходило и в случае, если человек нарочно не желал вслух оповещать о каких-то деталях или образах из своего сна. Таким образом, Фазлаллах читал видения людей как открытую книгу, за что ученики именовали его «обладателем совершенства» (*сахиб-и камал*). Мелкие черточки

³ Критическое издание произведений Ибн Фиришта см. [15].

поведения человека, его произвольные телодвижения давали Фазлу возможность прочесть в его душе прошлые, нынешние и будущие его состояния и узнать тайные мотивы. Однажды Фазлаллах внушил своему последователю, шейху Абу-л-Хасану, какой именно сон тот должен увидеть (это был сон о прекрасной райской гурии с родинкой над верхней губой). Этот сон Абу-л-Хасан увидел только спустя месяц после пересказа его Фазлаллахом. Из 99 пересказанных в *Хаб-нама* Саййида Исхака сновидений лишь 15 относились к будущему; остальные же были связаны с прошлыми деяниями тех или иных лиц.

Сновидения, о которых рассказывается в *Хаб-нама* Нафаджи (всего числом 20), в большинстве своем не совпадают с теми, о которых повествует в своем *Хаб-нама* Саййид Исхак. По всей вероятности, здесь мы сталкиваемся с проявлениями средневековой индивидуальности, которая давала возможность «не повторяться» в рассказах, связанных столь личным пространством, как пространство снов, берущее свой исток в «мире образов» (*‘алам ал-мисал*). Как пример такого «индивидуалистского» сна можно привести сновидение одного торговца, которому приснилось, что сильный дождь залил всё кругом, дороги превратились в сплошную грязь, а сам торговец будто бы летал по воздуху, играя на струнном инструменте (*барбад*). Фазлаллах истолковал этот сон пятью различными способами, всякий раз относя его к уже случившимся с торговцем происшествиям [15, р. 140]. Однако, какой-либо «логической» или хотя бы ассоциативной связи между виденным во сне и толкованиями Фазлаллаха в этой истории не прослеживается. Часто случается, что сновидец совершает в своей жизни некие нелюбимые поступки (не соблюдает обет, пьет вино, берет что-то без позволения, присваивает себе чужое, увлекается «запретной» любовью), а затем эти поступки находят то или иное отражение в его снах. Нередко в снах отражаются те или иные проблемы интимного характера или сексуальное влечение.

Авторы *Х^{аб}-нама* в большинстве случаев, сохранили имена тех, кто обращался за толкованиями к Фазлаллаху, что служило большей убедительности повествования. Это были горожане, представители образованной элиты (*мавлана, саййиды, кадии, шейхи, халифа, суфии*), правящего сословия (*хакимы, вазирьы, ханы, амиры, вали, накибы*). Особый дар Фазлаллаха привлекал к нему все новых и новых почитателей [16, р. 143]. Разумеется, в этих сочинениях не приводится ни одного случая, когда истолкование Фазлаллаха оказалось бы неверным или неточным. Следовательно, данные произведения можно рассматривать как одно из средств хурфитской проповеди с аргументами для убеждения «маловерных». Постепенно Фазлаллах стал переходить от более «узкой специализации» в качестве толкователя снов к более всеобъемлющему пониманию своего предназначения как Мессии, нового пророка и носителя божественных качеств (*улухийат*). Эти аспекты его личности раскрываются в других его творениях, как и в трактатах и стихах его соратников, не имеющих прямой связи с искусством снотолкования.

Молодой турецкий ученый Х. Баллы выпустил в свет критический текст записок о сновидениях Фазлаллаха, сохранив для них название *Навм-нама* «Книга снов», ранее использованное С. Кийа и А. Гёльпынарлы. Х. Баллы взял за основу манускрипт *Джавидан* 1666 г., содержащий записи о снах Фазлаллаха и находящийся сейчас в Национальной библиотеке Турции в Анкаре [17, р. 7–42]. Он сверял свой текст и с ранее опубликованным изданием записей о снах Фазлаллаха по Кембриджской рукописи, выполненным О. Мир-Касимовым, который перевел эти записи на французский язык [2, р. 249–304]. При переводе текста записей Фазлаллаха на русский язык мы пользовались обоими этими изданиями, приняв в качестве основы более выверенное и академичное издание Мир-Касимова (номера листов в нашем переводе записей снов Фазлаллаха приведены по Кембриджской рукописи).

ПЕРЕВОД

Л. 406а

[1] В месяце *джумада ал-ахира*, в Джазире⁴, я видел сон о взаимном разрыве (*такату*) и о равновесии (*мизан*). И [некто] сказал (*вати*), что это отпечаток узора (*накиш*) в виде круга (*даура*) и образы (*сувар*). И я ощутил (*ихсас кин*) и вообразил себе (*таваххум кин*) фигуру человека.

[2] В одну воскресную ночь в год семьсот девяносто второй [1390 г.]⁵ в здании (*имарат*) Тукджи (Токчи) я видел во сне, что повелели снять с моей головы тюрбан могущества (*дастар-и давлат*). Я спасся [бегством]; и я знал, что они (?) вели такие речи в том месте.

[3] Я видел во сне, что на небе светоносными письменами было начертано: «Свидетельствую, что нет бога, кроме Аллаха, и свидетельствую, что Мухаммад — посланник Аллаха!»

[4] В другой раз я узрел Посланника Его у подножия померанцевого дерева, и я приветствовал его, и завел с ним речь о звезде (*ситара*)⁶.

[5] В Исфахане я увидел во сне то место, где Ибрахим вероятно произнес свою проповедь⁷, и что еще до сотворения небес это место было [райским] садом (*багджа*).

[6] Я увидел Сулаймана, да пребудет с ним мир!

[7] Я видел, что раздался глас с небес, будто позвали одного из сподвижников (*сахаб*) и пригласили его на небо.

⁴ Джазира — северная часть междуречья Тигра и Евфрата, Северная Месопотамия.

⁵ Согласно Анкарской рукописи: «В ночь на воскресенье в девятый день месяца *раби' ал-ахир* 798 года», что соответствует концу января 1396 г.

⁶ Намек на знаменитый «сон о звезде», о котором повествуют халифа Фазлаллаха 'Али Нафаджи и Сайид Исхак.

⁷ В Коране (15:57 и 51:31) пророк Ибрахим (Авраам) обращается к ангелам, посланным к нему Творцом: «Сказал он: «В чем же ваше дело, о посланные?»».

[8] Я узрел Хусайна [ибн] ‘Али, мир ему, и он сказал мне, что я буду соединять религиозные общины (*умматан*).

[9] Я узрел во сне души пророков, числом сто двадцать четыре тысячи, и все они обратились лицами на Восток.

[10] Я увидел во сне Пира Пашу; мы были с ним словно бы в некоем саду, и [там тек] ручей; и он стал омыwać в крови голову и лицо, и вытер их, и потом потребовал *мала тах-ридж* [чтение неразборчиво]. Хваджа Фахр ад-дин пошел и перекинулся с ним [какими-то] словами.

[11] Я видел сон, что ангельская образность (*тасаввур-и малаки*) из скинии (*хайма*) окрасила мою бороду в семь разных цветов; и была она (эта скиния) величественной, и столпы ее были таковы, что верблюды не смогли бы потянуть их (поднять?). И я уселся внутри нее (*дара ку ништан*).

[12] Я увидел во сне, что око (‘*айн*) показалось в небе. И спустя некоторое время оно приняло форму буквы *сад*.

[13] Я видел небесное тело (астероид, *саййара*) размером в один *фарсанг*⁸, вращавшееся вокруг Астрабада. Я сознавал, что в середине его помещается Кааба. И мне казалось, что благостно будет совершить круговой обход возле него [по правую руку от нее]⁹.

[14] Я увидел множество юношей и отроков, тех, у кого только пробиваются усы. Должно быть, это было в Исфахане. [Я не испытал к ним интереса] Я чувствовал, что в чертах их лиц присутствуют предметы материального мира (*ашйа*); и я знал, что существует порядок и определенные правила, по которым предметы соотносятся [с чертами лица человека].

[15] Я ощутил (*ихсас кин*), как в момент проявления (*зухур*) дается толкование (*тафсир*) того, что есть ненависть (*кина*), и как познание (‘*илм*) нисходит на меня.

⁸ То есть диаметром около 6 км.

⁹ Здесь и далее добавления сделаны по изданию текста Анкарской рукописи, выполненном Х. Баллы [16, р. 7–42].

На полях:

«Эту благую весть (*мубашшара*) тогда узрели, когда вослед была явлена способность толкования (*та'бир*) снов и сновидений, и выведения их смысла (*тавил*) в год 765 [1363–64 г.] от переселения Пророка, да благословит его Аллах!»

Л. 406б

[16] Я узрел себя в замке Гирдакух¹⁰.

[17] Я увидел, что позади двух сараев (*зула*) находится дом, и двери его закрыты. И будто Маджд ад-дин их отворил, но Саййид Тадж ад-дин будто бы их снова затворил (*важ баста*).

[18] В том месте я узрел хана Тохтамыша¹¹. И я подумал про себя, что надо попросить у этого государя одну из его дочерей (в жены), дабы от нее родился у меня сын, который будет посредником (*мийанаджи*). И я представил себе, что придворные [или «жители Сарая»] все являются людьми жалкими. Я узрел огромный бассейн (*хавз*), и мне показалось, что Саййид Тадж ад-дин восседает посреди него вместе с сообществом дервишей. И я приказал, чтобы все они или некоторые из них больше двух ложек (*вилок, чангал*) (пищи) не вкушали (?).

[19] Я увидел, что между улицей (*куча*) и деревом чинары (*чинар*) протекает ручей, выходящий изнутри сада; и в том месте находилось какое-то здание; и я захотел погадать на Коране (?), чтобы это здание пребывало в мире (целым) в течение ста тысяч лет.

[20] Я узрел оных трех юношей — усладу глаз и чистую радость; и я узнал, что одним из этих троих был я сам, а дру-

¹⁰ Гирдкуч — крепость в горах Эльбурс, неподалеку от города Дамган. С 1100 г. стала одной из главных крепостей низаритского государства Хасана ас-Саббаха. В 1270 г. был взят монголами после многолетней осады. В 1384 г. был занят войсками Тимура.

¹¹ Хан Золотой Орды Тохтамыш ненадолго захватил и разграбил Тебриз в конце 1385 г.

гим из них — наставник (*устаз*) Мавлана Камал ад-дин. И мы увидели, что Бог мне подарил сына; по всей вероятности, это был Саламаллах, родившийся от его матери. И то было вестью о (предстоящем рождении) Саламаллаха. И я помыслил, что мне должно принести его в жертву, наподобие жертвы (пророка) Ибрахима. Таковой (жертвы) с тех пор ни от кого больше не требовалось [или «с того времени не было никого, способного это сделать»].

[21] В саду я перелетал с дерева на дерево, с ветки на ветку, и парил выше их; и я знал, что рай (*бихишт*) лежит под сенью тех деревьев.

[22] Суждение о Мавлане Махмуде Рашинани. У меня было ощущение иного мира, отличного от сего мира, и я почувствовал премное наслаждение, будучи бестелесным (*би джисм*) и лишенным телесных мечтаний (*джисмани манамат*). И я услышал (букв. «увидел») чтение айата: «Никоим образом не считай (мертвыми) тех, которые были убиты...»¹². И я сознавал и боялся, (не ведая того) каким образом те люди поймут то, что они услышали? Надо было им сказать, что в ожидании (*интизар*) люди убивают своих же (?), и достаточно. И, когда они к ним придут (доберутся), то не останется у них никаких волнений (*нигарани*) и забот о том мире.

[23] В первые десять дней (*‘ашар-и аввал*)¹³ месяца *зу-л-хиджжа*, будучи в Тухджи, я увидел во сне (*ба х‘аб дидан*) Йусуфа Дамгани, говорившего, что он во сне услышал (*ба х‘аб шинавин*) семьдесят раз подряд, что будто такой-то человек является обладателем счастливого сочетания созвездий (*сахиб киран*)¹⁴.

¹² Коран 3:169. Полностью этот *айат* звучит так: «Никоим образом не считай мертвыми тех, которые были убиты на пути Аллаха. Нет, они живы и получают удел у своего Господа».

¹³ Согласно Анкарской рукописи: «В одиннадцатый день месяца *зу-л-хиджжа*». Но в обоих случаях — без указания года.

¹⁴ Обычный эпитет Амира Тимура, но в данном случае непонятно, кто имеется в виду под «обладателем счастливого сочетания созвездий».

[24] И я увидел (сон) по поводу земных поклонов перед халифом (наместником Бога), который есть Адам, что они (ангелы) знали, что не всякий достоин простираться ниц перед Сущностью (*Зат*) Божьей; и (потому) совершили земной поклон перед Его наместником, занимающим Его положение, следуя словам: «Тем же, которые боялись предстать перед своим Господом, уготовано два сада»¹⁵.

[25] Я видел в другой раз, что речь зашла о том, являются ли все вещи проявлениями (*мазхар*) Адама, либо Адам есть проявление всех вещей? То есть я говорил о том, что все вещи показались в человеке, или же человек обнаружил себя во всех вещах.

[26] Я увидел, будто я задаю вопрос о том, какое слово (буква) обладает превосходством (*фазилат*). И мне отвечали, что третье слово (буква), то есть последнее слово, которое находится в конце тридцати двух. Ведь сказано пророчески, что «останутся от пророчества лишь благие вести»¹⁶. Даже если пятьдесят тысяч или шестьдесят тысяч, или если тридцать тысяч, или если тысяча (слов), то полный их союз (*‘акд-и тамм*) составляют двадцать восемь (букв) и тридцать две, 28 и 32.

Л. 407а

[27] Во время поста я узрел *инни раайту*¹⁷ написанное письменах Аллаха Всевышнего имя «‘Али ибн Аби Талиб».

[28] Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Однажды во сне я увидел днем в Бакуйя (Баку?), что Дом Божий

¹⁵ Коран 55:46.

¹⁶ Хадис, переданный Абу Хурайрой.

¹⁷ Слова «(истинно), я видел» из коранического *айата* (Коран 12:4): «Вот Йусуф (Иосиф) сказал своему отцу: «О мой отец! Я видел одиннадцать звезд, солнце и луну. Я видел, как они поклонились мне».

(Хана-йи Худа) пребывает в Рудбаре¹⁸ в Астрабаде; и там имеется баня и банщики (*хамамийан*). И я стоял внутри того Дома; и там было весьма жарко; и я разговаривал с народом, который я привел с собой, поясняя, «почему нужно совершать семь раз обход сего Дома, и для чего я привел вас сюда, и почему необходимо творить намаз из семнадцати *рака́тов*, обращаясь лицом к этому Дому». И при такой сильной жаре они все были одеты в одежды из козьих шкур (*кула-пушт-дар*); и (держали) копыя (*найза*), и стояли весьма ровными рядами.

[29] Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! В ночь на воскресенье 24 числа месяца *мухаррам* на пути к дверям освобождения от моего «я» (*аз рах-и дар-и мутахалли-йи мани*) я увидел себя в каком-то городе; и в этом городе также был чрезвычайно быстроногий скакун. Я знал в моем сне, что (конь этот) являет собой счастье и могущество. Ведомо было мне, что он постучит (копытом) в дверь дома, и я знал, что он хочет постучать в дверь (именно) моего дома. Я подошел и встал позади своего дома. И прислонился плечом к двери дома; и в руке моей был молоток (*чакуш*) или нечто вроде молотка; у меня было такое намерение: когда быстроногий скакун будет пробегать мимо и уже проскочит, я ударю («приведу в движение») молотком по двери вслед ему, чтобы он вернулся. Он прискакал и стукнул (по двери), но не вернулся назад. И (я) ударил по двери, прямо вниз (*дуруст наст би*) (?), то есть доски двери (рассыпались?); и самая последняя доска, которая была на уровне пятки (копыта, *пашна*), раскрылась. И тотчас кто-то произнес, что Искандар возвестил, что тот человек, в чьем доме этот конь, который есть счастье и удача (богатство), ударит (копытом) в дверь, у того на сердце

¹⁸ Рудбар — крепость исма‘илитов-низаритов (другое название — Аламут) в отрогах гор Эльбурс, с 1090 по 1256 гг. — центр исма‘илитского государства, основанного Хасаном ас-Саббахом (1090–1124).

не останется мыслей об идоле (?); путь им будет отрезан и вернуть их будет нельзя¹⁹.

[30] Совершение намаза Амиром Тимуром и творение намаза (мною) вместе с ним; и его ковер (*фарш*) (я) расстелил для дервишей.

[31] Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Ближе к утру в ночь последнего понедельника месяца *раби‘ алаввал* года семьсот девяносто третьего²⁰ в состоянии между явью и сном я увидел, что некто читал таковой стих со словами:

Царей (*мулук*)²¹ мира убивали и (сейчас) убивают;

На обратной стороне того послания о конце времен писали и (сейчас) пишут.

[32] Некто говорил мне во сне, что: «я видел во сне, что правую руку Господь сделал счастливой; и левую руку Господь сделал утесненной (*танг*); и цари (*падишахан*) стояли позади Престола Божия». И я ощутил и присутствие Престола, и падишахов, что стояли позади Престола.

На полях:

«О том, что сие означает, невозможно сказать; надлежит обнаружить (самому)».

Бейт на полях:

Всадник вечного могущества (*джавид давлат*) промчался, И поводья его (никто) не удержал, и он умчался прочь.

¹⁹ Смысл второй части рассказа об этом сновидении не удалось восстановить пока никому из переводчиков и издателей текста.

²⁰ По современным данным — 8 марта 1391 г.

²¹ Согласно Анкарской рукописи: «тех, кто служит (этому) миру».

[33] Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! В ночь третьего понедельника в месяце *сафар*, в Бакуйа, в мечети я видел во сне сей купол (*гумбад*), и веревки, которые привязаны к нему. Речь здесь об Амуре Тимуре и о его сыне, и о семи климатах (поясах), и о том человеке, который пре- выше семи поясов (Земли)²².

[34] В Вуругирде (Боруджерде)²³ ночью я видел, что уда- ляюсь и отказываюсь от всех наслаждений (*лаззат*).

[35] Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Ночью в Джазире я видел во сне, будто шейх Мансур читал, что: «поистине, число месяцев (*шахр*) у Аллаха — двенадцать ме- сяцев; так в Писании Аллаха». И я увидел, что на лике Луны двенадцать черт, точно так же, как и на чело Адама Господь наложил двенадцать линий. И я познал (*хизани*), что сие и есть двенадцать месяцев. Но не было речи о бровях, а бро- ви — это одна из двенадцати черт (на лице), и продолжение бровей (также)²⁴.

[36] Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! В Джа- зире я видел во сне, что Солнце восстало на западе²⁵; и я по- знал, что это знамение конца света, и что вера (*иман*) ни- кому не принесет пользы (*суд накама даштан*). И в ту ночь я узрел самого себя в удивительном положении; и я двигал- ся в каком-то направлении; и некое сообщество (людей) об- ратилось в сторону того, кто отсутствовал там. И там при- сутствовал Хусайн Кийа; и некто молвил, что Саййид Шамс ад-дин желает попросить прощения (или «вернуться»). В тот миг, когда Солнце поднималось с закатной стороны,

²² Не совсем понятно, кого именно здесь подразумевает Фазлаллах.

²³ Боруджерд — город на западе Ирана, в остане Луристан (Лорестан).

²⁴ Согласно Фазлаллаху, черты лица человека (брови, ресницы, во- лосы, усы, борода и т. п.) являются письменами (*хатм*) Бога.

²⁵ Восход Солнца со стороны заката, по мусульманским представ- лениям, произойдет в день Суда.

я прочитал такое двустишие, но, возможно, слова в нем перепутались:

Утро конца света наступило, близится Судный день.

Протрубили в Рог воскрешения, и уже забрезжил рассвет.

Сие видение имело место в воскресную ночь двадцать четвертого числа месяца *джумада ал-ахира* в год семьсот девяносто шестой²⁶. И я получил знание того, что вера (*иман*) никому не принесет никакой пользы²⁷.

[37] Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! В Джазире я видел во сне, что я познал и возвестил, либо кто-то другой возвестил, что Двурогий (Зу-л-Карнайн) не поднимет (не справится), и что шейх Хасан человеку или против него (?) ничего не сделает (*накара*); они подобны друзьям (*мананд-и йари*). Смысл же таков, что Двурогий (Александр) не должен противиться ему (оказывать сопротивление). И увидел я ковер Двурогого, который был там расстелен²⁸.

[38] Я увидел этот сон в Боруджерде, что расстояние между тем человеком²⁹ и шайтаном было тысяча фарсахов³⁰.

[39] Я был в Хазарагири (Хазаргари), и в моем сне я говорил о Боге: «Ты не творишь притеснения; и Ты не угнетаешь, и не являешься тем, кто принуждает насильно»³¹; и тому подобное, то есть, что нет у Него сотоварищей (*би шарикан*).

[40] Я видел в вещем сне, что одна сторона тела (*хайур-и тан*) помещена в реку, в таком месте, где много было старых деревьев. И я увидел 'Убайда, который тоже читал суру

²⁶ В начале мая 1394 г.

²⁷ Это высказывание Фазлаллаха могло расцениваться как еретическое.

²⁸ Смысл этого отрывка издателя и переводчики текста не смогли передать адекватно; вероятно, текст испорчен при переписке.

²⁹ Непонятно, о ком идет речь.

³⁰ То есть, около шести тысяч километров.

³¹ Здесь Фазлаллах становится на точку зрения абсолютной свободы воли человека.

«нун»³². И я сказал ему, чтобы он забрал (?); и в раскаянии отправился в область царя 'Изз ад-дина, где обретет (обрету?) мир и спокойствие,

Л. 408а

[продолжение сна] и, когда прибыл туда, гурии и ангелы показались в небесах и велели (мне) стать заодно (единым) с 'Исой. И я познал, что сам я есть Хусайн, и познал, что я и есть 'Иса; и я осознал, что покидаю мир, придерживаясь правой стороны. И было сказано, что «религия пребудет с 'Исой и с Хусайном, а вам, о безбожники, она не достанется». 'Иса стал спускаться с небес, положив руки на крылья ангелов. И все же он не принес на землю весть о молитве, которую с небес принес Мухаммад. Итак, 'Иса будет тем, кто должен прийти.

[41] И увидел себя в том подземелье (*зир-замин*), которое он устроил для себя³³; и познал, что это его местопребывание. И мне представилось («я помыслил»), что, когда я выйду оттуда, я помолюсь так: «Господи, приведи меня к благословенному месту, ведь Ты — Наилучший из расселяющих»³⁴.

[42] Я увидел во сне в области Хваразм (Хорезм), будто бы я восседаю в тронном зале (*талар*), и там лежало письмо. И я взял его и распечатал. Письмо состояло, как представляется, из двух бумаг. И вокруг письма все было исписано красными (чернилами). И это было то самое письмо, которое падишах Увайс отправил амиру Вали. И в нем, после нескольких рассказов, было написано: «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! Поистине, я узрел Аллаха и одиннадцать сущностей (*вуджудан*), или благородных духов»,

³² Вероятно, имеется в виду кораническая сура 68, начинающаяся с отдельно стоящей буквы *нун*.

³³ Вероятно, имеется в виду пророк Нух (Ной), так как следующий затем коранический аят относится именно к Нуху.

³⁴ Коран 23:29.

и я сам был двенадцатым из них. Так что вместе с Вали нас было четырнадцать.

[43] Вода занята прославлением (Бога).

[44] Змеи во чреве.

[45] В теле та змея, что (была) в эпоху Пророка.

[46] Ужасающее море.

[47] Обрезание корня (*бих*).

[48] Отражение цвета (*варанг*) и местопребывание Адама в раю.

[49] Обретение близкой дружбы (*хуллат*).

[50] (Темно)-зеленая Луна.

[51] Раскалывание Луны (*шакк-и Камар*)³⁵.

[52] Исчезновение месяцев (*ситан-и шухур*) и речения Пророка.

[53] Соединение всех звезд.

[54] Предшествование тела познания (*тан-и 'илм*).

[55] Вырывание (*баркандан*) опор небосвода.

[56] Поиски своих людей, нахождение меня и призывы ко мне.

[57] Приношение веры Мухаммаду, да пребудет с ним мир!

[58] Знамение приходит с небес для такого-то (человека).

[59] Рука и Муса³⁶.

[60] Небесная Книга и Вечность (*Джавиди*).

[61] Рассказ, в котором я (предстаю как) финиковая пальма (*тамр*) рядом с одним ореховым деревом.

[62] То чтение в ночи (о том), что такой-то (*фалан-и*) последовал за таким-то (в учении).

[63] Разбивание того (?) и разговор с одним арабом о том, что он не совершает предосудительного (*чуксан*) в религии, и его ответ, что он не совершает

³⁵ Имеется в виду чудо пророка Мухаммада, разделившего Луну надвое. Ср. Коран 54:1–2: «Приблизился Час, и раскололся месяц».

³⁶ Ср. Коран 7:108 о чудесных свойствах побелевшей руки пророка Мусы: «Затем он вытащил руку, и она стала белой (цвета молока, светящейся) для тех, кто смотрел на нее».

и разламывание меча апостолов (или «апостолами», *хавариййун*).

[64] Бурак и вознесение (*ми'радж*) в мир бестелесных существей.

[65] Мой разговор с трясогузкой (*са'у*) (?) о том, что зрительная способность моих глаз растает как снег (?), если я приму учение и премудрость (*хикмат*) греческих мудрецов.

[66] Я увидел ворона и удода в престольном граде Сулаймана, поблизости от чинары³⁷.

[67] Дух Хусайна и прочие (*дигарха*).

[68] Знание того, что зерно (*дана*) привезено, обито (от шелухи), обмолочено и съедено³⁸.

[69] Четыре (*чахар*) тела четверых (?).

[70] С отрубленной головой Хусайн, одна из дверей Каабы, и успокоение (*карап*) Хусайна.

[71] Речь о том, что первый человек, достигший сего древа³⁹, есть сей человек.

[72] Дерево пророков и святых (*авлийа*).

[73] Ореховое дерево у врат, которое как бы (*кама*) сначала старец, а (потом) в конце — юноша; и я почувствовал, что настанет такой день, когда люди в своих снах узрят меня в образе Мухаммада, и признают сие благим (*ник*) (или «познают его хорошо»).

[74] Шестьдесят тысяч огненных копий⁴⁰.

³⁷ Похожий сон своего наставника пересказывают в своих *Х^аабнама* Саййид Исхак (f. 18a) и 'Али Нафаджи (f. 12a-b).

³⁸ Фазлаллах часто прибегает в *Джавидан* к символике зерна, содержащего в себе «линию равновесия» (*хатт-и истива*), присущую любой телесной форме.

³⁹ Вероятно, подразумевается дерево, упоминаемое в Коране (53:14): «Лотос крайнего предела» (*Сидрат ал-мунтаха*).

⁴⁰ «Огненные копья» с прикрепленным к ним зарядом пиротехники применялись в китайской армии эпохи династии Мин.

[75] Я производил поиски в саду, в котором (что-то случилось) в мое отсутствие. И здесь заброшенный (*габир*) полноводный колодец (*джаммат*) (?); и всё, чего я ни пожелаю.

[76] Я был полон счастья (*кушада бин*) в раю, и обратил лицо к тому человеку (?).

[77] Я действовал с верой (уверенностью), ведь я знал, что ни один пророк не добрался до Него, только лишь я (*илла ман*). Принять во внимание (?) двенадцать имамов.

[78] Я представил себе арбузное семечко и познал, что я и есть оно. Вытянувшись (потянувшись), я исполнил предписание неба (*'азимат-и асман*). И я узрел меч Зульфикар, который рассекал бесчисленное множество (врагов); и у меня был меч (*шамшир*), равный ему; и я двинулся еще дальше.

[79] Возвышенный зеленый (темно-зеленый) дворец (*каср*).

[80] Пламя (*нар*) божественности.

[81] Золотая игла (*сузан-и заррин*).

[82] Я узрел сад, в который еще никто не входил.

[83] Бесконечный дом; рыть ту канавку (*кариз*); то стекло (*шиша*).

[84] Дождь, который состоял не из воды⁴¹.

[85] Это случилось в Саду суфиев (*Баг-и суфийан*) в начале (месяца) сафар года семьсот восемьдесят шестого⁴². Я видел во сне, что они (?) убили 'Умара из Султании, и отправили прислужников, чтобы убить меня. Мое (притворное) неведение (*тагафул*) в тот час стало орудием (*алат*) моей гибели (*химам*). Я решил умереть (?). я направился в баню, и там внутри был Шах Хваджа Казгач (?). Я знал, что он там находится и что он внезапно нападет на меня и убьет меня. Я узрел, что Господь подбирает мою голову и смотрит (на нее).

⁴¹ Краткие обрывки сновидений, образующие сны №№ 43–84, вероятно, составляли некогда более целостное описание вознесения Фазлаллаха.

⁴² В начале апреля 1384.

И я увидел некоторых дервишей, которые были весьма расстроены и опечалены. И я увидел дервиша Таваккуля, который говорил, что после этого каждый должен пойти и заняться своим делом, то есть дело не получило продолжения (?)⁴³. И мне представилось, что я обратился к дервишам со словами: «Не печальтесь!»; и сказал им, что ‘Иса (Иисус) так же ушел, дабы потом вернуться; и я тоже возвращусь, и покажу вещи такими как они есть. Однако, я знал, что для них все это не будет понятным (*ма‘кул*). После того я увидел, что, когда с ‘Умаром это произошло, люди

Л. 409а

‘Умара говорили в насмешку (*ба тасхир*), что «почему дервиши сказали амиру Шамсу, что необходимо (застать и) убить ‘Умара врасплох?»; то есть как раз о том неведении, что я видел прежде во сне. И в тот миг я увидел, как Мир Шамс воскликнул: «О мавлана!». И он убил одного из них. Может быть — моего убийцу. Потом я увидел, что ‘Убайд перешел на сторону преследователей, и мне подумалось, что он меня убьёт; ведь ни у одного из дервишей не было такого лука, какой был у него. Значит, это от него произошло мое убиение. Он подошел к дервишам, и я увидел, что среди дервишей появился странствующий дервиш с луком и стрелами. И те стрелы, которые у него имелись, он сложил рядом с собой и вступил в бой. В тот миг я увидел ‘Абд ар-Рахима Камалю, у которого также были лук и стрелы; и после я увидел, что (нечто) было уложено (*ваз’и*) в Рухане (?). И я заметил саййидов, которые прибыли к этому уложенному (предмету). И я познал, что это моя собственная голова лежит в месте Рухана. Дервиш Камал ад-дин⁴⁴ сто-

⁴³ То есть, движение Фазлаллаха после смерти основателя должно прекратить свое существование.

⁴⁴ Вероятно, имеется в виду Камал ад-дин Хашими Исфакани — один из «сопричастников тайн» (*махраман-и асрар*) Фазлаллаха. Один из редакторов-составителей «канонического» текста главного трактата Фазлаллаха — *Джавидан-нама*.

ял там и был опечален из-за моего убийства. Он молвил, что весть, переданная неким пророком в его писании, предсказывала это событие и оказалась истинной. И сказано было, что ни один безбожник не умрет, если на то не будет пожелания (свыше). И я понял, что это означало, что желание (*мурад*) людей состояло в том, чтобы убить меня. Вслед за тем я решил помолиться, словно бы я был живым, не принимая всерьез того, что мне почудилось. И в середине этой молитвы я внезапно осознал, что мне нужно принимать всерьез (мои видения), как дар (свыше) в ответ на мое прошение (*аз сар-и нийаз*). Я узнал тогда, что (мои видения) исполнятся и что я останусь жив. И я произнес (или «были произнесены») такие слова:

Ныне день молитвенного обращения и ответа на него со стороны Величия Бога (*кибрийя*).

Где вы, мои отроки (*джаванан-и ман*), те, кто полагается на меня.

И где вы те, кто не надеялся на меня (*на умидан-и ман*)?

Итак, я знал, что сие должно произойти. Я пробудился в час молитвы и стал размышлять о посохе Мусы (Моисея), о разливе Нила и о гибели Фир'ауна. И я знал, что и со мной произойдет нечто похожее. И в то мгновение я услышал голос, доносящийся из глубин сада. Какой-то человек принес для меня баранью шкуру и велел: «облачись в нее!» Я подумал тогда, что баранья шкура — это жертва на жертвенном камне (*курбан-и хаджар бала-йи хаджар*); на мне же было нижнее платье (*зирджама*), которое я постирал и оно просохло; (и было сказано:) «надень эту шкуру под (твое) платье или сверху твоего платья».

[86] В Дамгане я видел явно (*захиран*), что вижу сон, в котором некий человек говорит мне, что он видел во сне⁴⁵, что у меня якобы есть сто сорок сыновей (*фарзанд*), каждый из которых вооружен двумя мечами Зу-л-фикар.

⁴⁵ Этими словосочетаниями у Фазлаллаха как бы создается непрерывная цепь из сновидцев.

[87] Я увидел нечто, напоминающее тонкую хлопковую ткань (*карбас*), которая была удивительной белизны. И она была свернута в скатки, и поперек нее шла надпись (*мактуб*). (Кто-то) хотел развернуть ткань и прочесть надпись, но это оказалось сложным делом, ибо ткань та была поразительно белой и неподатливой. Те, кто пытался развернуть ее, отказались от своего намерения и не достигли цели. В какой-то миг казалось, что всё так и останется, и что никто не способен полностью развернуть (эту ткань). Наконец, с большим трудом я смог развернуть ее. Надпись

Л. 409б

предстала предо мной, и я смог ее прочесть.

[88] В собрании тюрки читали Коран на тюркском языке. И я знал, что это именно тюркский Коран, но тот же самый Коран. И я восседал (или «стоял») на возвышенном месте в том собрании; и они все сообща привели меня на правую сторону, и я возглашал Коран по-тюркски⁴⁶.

[89] В Дамгане появление двух морей (*захир-и бахрайн*) (?); и я вообразил (*тахаййули хаки*) во сне, что я сам и все вещи стали подобными иглам (*сузан*), и совершаемый ими намаз — это та внешняя игла (?).

[90] Когда я пребывал в Хазара-гири и когда дервиш Камал ад-дин отбыл в Самарканд, я видел во сне, что будто бы дервиш Камал ад-дин возвратился и говорит мне, что я могу сесть в седло и уехать в другую область; и я знал, что речь идет об поездке в Ирак. Он (дервиш) сказал, что в тех краях никто не будет противостоять мне и не закроет передо

⁴⁶ В 1387 г. Фазлаллах пишет послание Тимуру, призывая его к справедливому правлению, великодушию и милосердию по отношению к своим подданным. Сон о тюркском Коране, вероятно, подчеркивает намерения Фазлаллаха взаимодействовать с тюркскими «ордами» ради всеобщего спасения.

мною дверей. Он говорил, что «там тебя примут и не станут притеснять»⁴⁷.

[91] Я увидел во сне, что на дороге в Рубар (Рудбар) в Астрабаде лежали разрозненные буквы (из Корана); я знал и не знал, что сие лишь сон. И за мной следом шли двое, похожие на два камня (*хаджарани*) (?)⁴⁸; и они рассуждали по поводу обращения (*давр*) Луны и ожидания лунного поворота, и ожидания возвращения (воскрешения) отцов (?)⁴⁹. И я понял, что настал мой черед вести речь. И я узрел ясный свет (*зу-йи равшан*) Луны.

[92] Читали хадис о пламени, исходящем со дна из глубин Йеменского моря⁵⁰. И я знал, что это пламя — это те, кто охвачен огнем (*ал-мусаллун*) (в аду (?)). И так было записано в том хадисе или в доводах к нему. И я познал, что Йеменское море есть море Рума (Византии).

[93] В другом сне я говорил ‘Абд ал-Кадиру (Гилани)⁵¹, что те, у кого имеется белая звезда во лбу — это обитатели Рума.

[94] Я видел во сне, что нахожусь в обиталище некоего юного безбородого христианина. И с ним была его мать, также христианка. И у того юноши лицо его было красным (*сурх чихра*)⁵², и оно излучало свет (или «у него пробивал-

⁴⁷ По-видимому, Камал ад-дин намекал на то, что жители Ирака доброжелательно относятся к различным эзотерическим и «сокровенным» толкам.

⁴⁸ Вероятно, подразумеваются двое «падших ангелов» — Харут и Марут.

⁴⁹ Луна связана с душами умерших и воспринималась как некая стоянка для мертвецов на пути в высшие миры.

⁵⁰ То есть Аравийского моря и его залива у берегов Йемена — Аденского залива.

⁵¹ ‘Абд ал-КаDIR Гилани (ум. 1166) — багдадский мистик и теолог, эпоним суфийского братства *кадирийа*.

⁵² В фольклоре красным ликом наделяются, как правило, демонические существа.

ся пушок на щеках»). И он пожелал передать мне свое место и всю свою паству (*мар'уйан-и хвиштан*); и мне также захотелось, чтобы он передал мне свое место (и положение), и чтобы я проповедовал там (*да'ват бикаран*), то есть выступил бы с призывом. И он дал мне свое место; и я произнес во сне, что я стольких мусульман и мухаммедан (*мухаммади*) собрал вокруг себя, которые шли по Пути. Я захотел послать кого-нибудь, чтобы привел Саййида Тадж ад-дина и дервишей. Мать (христианина) сказала мне: «Вы должны выбрать ту сторону или эту (*ин пахлу*)». Этой стороной был Рум. И тогда (она) повела речь о пшенице и о хлопке, растущих на высоком месте; а с другой стороны были пустоши (*дараджха*) и в них жилища змей. И беседа (наша) была о Слове Божьем⁵³ и о Духе Божьем, и все это происходило в Византии⁵⁴.

[95] Я увидел себя во дворце

Л. 410а

Александра. И будто бы Мухаммад тоже там находился. И (я) знал, что возводить здание (*'имарат*) нужно по направлению головы (Адама(?)).

[96] До того, как прибыло послание от Саййида 'Имада (Насими), я увидел его некоем жерле (*сурах*) или в таком месторасположении, откуда прежде появилась голова Адама⁵⁵; и я познал, что место оное является областью Саййида 'Имада.

⁵³ Слово Божье, по мнению Фазлаллаха, заключает в себе и Всеобщий разум (*'акл-и кулл*), и Престол с тронном (*'арш у курси*), и Хранимую скрижаль (*лавх ал-махфуз*), и Предвечное перо (*калам*).

⁵⁴ Данный сон, несомненно, является отголоском реальных связей Фазлаллаха с какими-то христианскими течениями (может быть, еретическими).

⁵⁵ Вероятно, речь идет о Голгофе. Саййид 'Имад ад-дин Насими, принявший мученическую смерть, уподобляется Иисусу на Голгофе.

[97] Я увидел во сне, что (божественное) познание (*ма'рифат*) пребывает в Египте. Ты говорил⁵⁶, что большинство египтян являются убежденными верующими (*му'такид бин*). Я говорил во сне о том, что великие люди (*машина мардан*) явно оказывают помощь и в этом мире.

[98] Я видел во сне в Хазара-гири, что Хваджа Хасан Саврих (?) должен был написать письмо (*кагаз*), гласившее: «Видел я в сновидении тридцать больших построек для хранения собранного меда, и две небольших постройки (улья?), предназначенные для собирания меда (*макс-и 'асал*)». И далее было написано, что он видел во сне дом, наполненный джиннами (*пур аз джинни*) (или «грехами» или «свежесорванными плодами» (*джаний*)). И во сне я истолковал это как кровь: что люди не обогрят свои руки кровью. И я видел дервишей, которые взбираются на что-то, похожее на *талхан* [место для оплакивания (?)] в мечети; и каждый из них с венцом на голове или в жемчугах, или в дорогих одеждах. Я увидел, как мавлана Маджд ад-дин читает хадис, начертанный в одном месте странным почерком. И я познал, что содержание хадиса было таково, что «да будет прощен человек, носящий бороду и усы»⁵⁷.

[99] Видел я, что принесли послание от 'Умара. И этот лист (бумаги) был птицей (*тайр*). И имя 'Умара было начертано ближе к правой стороне; и мне показалось, что там была приписка золотыми чернилами; и были начертаны слова «Джибрил», «ангел», «сверхчувственный мир» (*малакут*) и, может быть, также «дымка» (*дуд*)⁵⁸.

[100] Тайна Предвечного завета (*Аласту*) была сокрыта пророками; и я восхотел сделать ее явной; так и было

⁵⁶ Непонятно, кто является здесь собеседником Фазлаллаха.

⁵⁷ Борода и усы с точки зрения хуруфитов имели эзотерическое значение как начертания вечных букв, отразившиеся на лице изначального Адама.

⁵⁸ Дымка в учении хуруфитов означает изначальное состояние божественных букв до их проявления в нашем мире форм.

ими предсказано. Будучи в Дамгане, я видел такой сон в год (семьсот) восемьдесят девятый⁵⁹, что будто бы я нахожусь в доме пророчества (*дар хана-йи нубувват*)⁶⁰.

[101] В праздничный вечер в Тебризе били в литавры (*наккара джин*). В блаженном Мешхеде для [слово пропущено]; и я знал, что это в честь меня бьют, и что это праздник моего пришествия⁶¹.

[102] В ту же ночь я видел сон об апостолах (*хавварийун*).

[103] Я видел в Дамгане (сон), что я размышляю по поводу месяцев (года); и о том, что четырнадцать содержат в себе двенадцать⁶². И над каждыми воротами было по особому строению (дворцу), где путешественники всех вероисповеданий (*мазхаб*) могли остановиться и исполнить свои обряды. Но только лишь в течение трех дней мог там задержаться каждый, кто приходил туда.

[104] Я молвил тому христианину, что сидел по правую руку от меня, что первым элементом, изошедшим от Бога, было (Его) Слово; и сам Бог есть в этом Слове. И спросил, то ли это слово (*сухан*) или другое слово? И он ответил, что благодать (*фазл*) есть тот Свет, который в День суда низойдет на Престол величия. Я ощутил, что я желаю истолковать двенадцать раз подряд, что есть «благодать», чтобы описать, что за человек есть Фазл⁶³.

⁵⁹ 1387 г.

⁶⁰ Как и в других случаях, Фазлаллах подчеркивает здесь свою причастность к пророкам и их миссии.

⁶¹ Таким образом, Фазлаллах отождествляет себя напрямую с «Скрытым имамом» — то есть с двенадцатым имамом ши'итов Махди.

⁶² Числа 14 и 12 играли заметную роль в хуруфитской метафизике: они отразились и в количестве черт, из которых состоит лицо человека, и в космических сферах (макрокосме).

⁶³ То есть Фазлаллах отождествляет в этом сне себя с персонификацией божественной благодатью (*фазл Аллах*)

Я почувствовал, что тот Свет, [о котором упоминал христианин] и станет тем Словом, озаряющим каждую черту лица (человека).

[105] Этот вещий сон снизошел на меня в месяце *рамадан* в Тебризе. Я увидел во сне мавлану Маджд ад-дина, стоящего справа от меня, что он был в Руме и возвратился, и что он водрузил 'Али на троне величественности (*бузургвари*).

[106] Я видел во сне в мою бытность в Суфийане, что я отправился на базар, и люди были голодны. Мне хотелось, чтобы появился некий друг и дал мне что-нибудь съестного. После чего я обнаружил, что полностью освобожден от необходимости вкушать пищу⁶⁴. Одновременно я отрешился от еды и питья, как и от страстей и плотского вожделения, и от наслаждений. В том сне я познал, что в то время, когда я отказался от вкушения пищи и повернулся лицом к миру иному, я дошел до предельной черты мира людей. И (святой) муж (*мард*) находится на самом высоком месте; и выше того места иной высоты нет. Вероятно, я осознал, что существуют и более возвышенные стоянка и дворец, к которым нужно стремиться; но я не почувствовал на той стороне стремления к иному миру. И я опрокинул (или «опередил») тех, кто пребывал на той стоянке, и продвинулся сам на большую высоту. Я познал, что, отвергая наслаждения, я обратил свой лик к миру отрешенности (*'алам-и инкита*); и я созерцал в самом себе все более полную радость (*фарах*) и избавление (от мирского) (*истигна*).

[107] Я узрел в саду место, в котором бил источник воды; и то была «стоянка успокоения» (*макам-и амн*)⁶⁵. И я раз-

⁶⁴ Еще одно указание на божественные свойства, присущие Фазлаллаху.

⁶⁵ Аллюзия на Коран 44:51: «Воистину, богобоязненные пребудут в безопасном месте».

мыслил, что сие есть местопребывание Мухаммада («стоянка Мухаммада»).

[108] Я увидел царя, дающего три наставления и совета для своего сына: «Надобно, во-первых, чтобы земли твои были красного цвета (плодородными?). Во-вторых, чтобы у тебя было множество людей, взыскующих тебя («ты был необходим многим»). В-третьих, и это самое основное: нужно быть щедрым («чтобы руки твои были раскрыты»). И я увидел (пророка) Давуда; то был именно он, дающий советы своему сыну. И в своем сне я растолковал это так. «Земля твоя должна быть красной» означает: «ты должен проливать кровь». И второй совет, «чтобы у тебя было много взыскующих тебя», означает: «у тебя должно быть многочисленное войско». И третий совет «твои руки должны быть раскрыты» я истолковал так, что руки должны быть раскрыты, чтобы принимать дары (от других)⁶⁶. И я увидел, что в тот миг и сам я раскрываю свою правую ладонь. И потом мне представилось, будто я рассказываю этот сон своим дервишам и велю им истолковать его для меня.

[109] В начале месяца *джумада ал-ула* года семьсот семьдесят шестого⁶⁷ я узрел, что (в месяце) *зу-л-хиджжа* мои одежды стали удивительной белизны, будучи тщательно постираны и вытряхнуты. И я сознавал, что это и мои одежды, и в то же время — одежды имама Махди⁶⁸. То есть я познал, что я и есть он.

[110] Сон о том, что кто-то сказал:

Л. 411а

Пророки возносят (во время клятвы) перед Истиной и правую руку, и левую. И затем я увидел, как некто идет в направлении Кайсара (императора Византии).

⁶⁶ Возможно, здесь заключена скрытая критика в адрес правителей, современных Фазлаллаху.

⁶⁷ Соответствует началу июля 1384.

⁶⁸ Сюжет, сходный по символике с Преображением Иисуса Христа.

[111] Я видел во сне, что я читаю в книге хадис Пророка, гласящий, что в ту ночь и в тот день, когда Фир'аун был поглотен, Муса повторил четырежды: «во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!»

[112] Узрел я в сновидении сей Свет, необычайно необычайно блистательный⁶⁹ (*дарафшан*) и яркий, кажется, рядом с домом Мавла Кавам ад-дина в Астрабаде, льющийся сверху. Внезапно я догадался, что, когда я зашел в дом, там за столом (*дара хван*) говорили про имама Махди (или «я завел речь о Махди»). Я увидел Мухаммада, да пребудет с ним мир, на горе Фируза-кух⁷⁰. Я узрел во сне, что он (показал?) мне меня («мое я»), и тех, кто шел в красном (?) [слово не читается]... я сотворил; и я во сне дал такое толкование, что речь идет о «степенях эго» (*маратиб-и мани*), из которых каждая заняла свое место. И, когда я пробудился, моя внутренняя природа (*мизадж*) поменялась и пришла в смятение от того ликования.

[113] Я видел множество деревьев и ветвей. И речь зашла о Фахре, и я направился в его дворец.

[114] Небеса были освещены светом, (исходящим от) меча, и этот меч я держал в моей деснице.

[115] Кайхусрав появился и выступил из пещеры⁷¹.

[116] Я распознал тайну мужества (*шуджа*). Пророчество имеет нижнюю основу (*бун*) (?), и я познал, что сие и есть я сам.

⁶⁹ Слово повторяется трижды, чтобы подчеркнуть неординарность явления.

⁷⁰ Вероятно, Фирузкух — гора в горной цепи Эльбурс, расположенная к востоку от вулкана Демавенд.

⁷¹ Кайхусрав — легендарный царь Ирана, сын Сиявуша. Согласно зороастрийскому преданию, его тело сохраняется нетленным на троне в таинственном месте, и в конце времен он снова оживет и станет править всем миром, будучи правой рукой зороастрийского Спасителя — Саошьянта («Денкард»). Иногда отождествляется с древнеперсидским царем Киrom Великим (559–530 до н. э.) из династии Ахеменидов.

[117] Тот старец (*пирмард*) молвил: «Мы видели во сне Кайхусрава в твоём обличье»⁷².

[118] На другой день, в Тебризе, снова приход этого старца и ведение им речей такого рода о сём (предмете).

[119] Прекрасная (*сахибджамал*) девушка из Казвина возвестила мне: «Ты (находишься) в Руме».

[120] В ночь на среду девятого *шавваля* в год семьсот семьдесят шестой⁷³ я увидел, что пришел на берег водного потока, текущего в саду. Это была многоводная река, и я подумал, что она напоминает Джайхун или (Аму)дарью. Я опасался гибели лучших людей (*‘айан*) и детей и потомков дома Тудана-бахадур⁷⁴; и представилось мне, что сад сей будет затоплен. И вслед за тем я услышал голос, доносившийся из воды. И я почувствовал, что земля раскалывается; но я знал, что вода спадает. Я быстро прошел в сад и увидел опустошение (*хароби*). И все было объято пламенем. Я заметил Хваджу Байазид⁷⁵, говорившего о (наступлении) времени предводителя, проявляющего жалость и снисхождение. И, когда он это произнес, я познал, что мир разрушен гневом его, гневом ‘Али; ибо это он (‘Али) изрек, что «сие есть время жалости и время снисхождения». И я подумал, что его глас призвал меня туда. И над теми черными потоками я увидел знакомый образ. И я поднялся туда, наверх, и услышал чтение айата: «Господи! Приведи меня к благословенному месту, ведь Ты — Наилучший из расселяющих». Я приветствовал ‘Али, и он отвечал мне: «И тебе мир, о мой брат!»

⁷² Возможно, здесь Фазлаллах намекает на свои связи с зороастрийцами (*гебрами*), чей жрец изрек ему эти слова.

⁷³ Соответствует 1 декабря 1384.

⁷⁴ Тудан-бахадур (ум. 1277) — монгольский правитель (*нойон*) Диярбакыра (Амида) во времена ильханата Хулагуидов (вторая половина XIII в.), предок династии Чобанидов, управлявшей Тебризом и Азербайджаном вплоть до 1357–1359 гг.

⁷⁵ Видимо, Байазид Бистами (ум. 848 или 875) — основателя экзотического направления в суфизме.

Он сказал мне: «Подойди, и подай мне свою длань!» И он принял мою руку, и привел меня к основательной присяге (*би'ат*), начальная часть которой гласила: «слуги Божьи принимаются мною». И я не мог точно понять, каким именем он называет меня, когда обращается ко мне? Итак, я спросил его: «Каким именем ты зовешь меня?» И он отвечал: «Ты ведь полагаешь, что ты и есть Адам?». И я сказал: «В самом деле, я думаю так».

[121] Я узрел, что меч Джамшида⁷⁶ обнажился; тот меч, который в его эпоху то исчезал, то появлялся, дабы разить насмерть. И в углу того сада он снова явился, и (этот меч) оказался в моей деснице. Он напоминал косу (*дахра*); и я порази́л им сына Фахра Му'аййада⁷⁷.

[122] Возле смоковницы у дверей дома мавланы Кавам ад-дина рассуждение по поводу жеста, когда поднимается палец, подобно свидетельству пророка Ибрахима, и его (этого жеста) значение.

[123] Я увидел необычный сверкающий меч на пороге дома мавланы Садр ад-дина⁷⁸. Астролог, произведя расчеты в согласии с наукой о звездах, установил и записал прекрасным почерком с помощью золотых чернил, что многие бедствия (*ашуб*) произойдут. И после (описания) тех бедствий им было несколько раз повторено имя «Фазл из Астрабада». И меч этот очутился в моих руках.

[124] Я узрел во сне, будто бы Кааба висит высоко в воздухе без всякой видимой опоры. Познал я, что она не ограничена видимыми законами; и ни с одной стороны нет

⁷⁶ В «Авесте» упоминается некий «золотой рог», подаренный царю Йиме (Джамшиду), высшим богом Ахура-Маздой; но в видении Фазлаллаха речь идет именно о мече (*шамшир*).

⁷⁷ Му'аййад Хваджа 'Али ибн Мас'уд — правитель государства Сабзавара в 1364–1376 и 1379–1386 гг. с резиденцией в Сабзаваре.

⁷⁸ Возможно, имеется в виду шейх братства *сафавийа* Садр ад-дин Муса (1305–1391).

у нее предела или окончания. И узнал я, что она есть подобие Лотоса крайнего предела (Сидрат ал-мунтаха), и что окружающие ее колышущиеся (*мутахаррик*) деревья суть шелковицы, числом тридцать два дерева. Люди в стальных (доспехах) были убиты (?), и раненые (*рихтаха*) падали на том месте. Я увидел поблизости мавлану Садр ад-дина, который хотел (или «я хотел»), чтобы его благодать остановила движение (деревьев?). И я прочитал притеснителям (*джабиран*) следующее двустиише:

Опасности и ужасы, и страхи завершились, о желанная цель, о Кааба!

Где же ты пребываешь? Ведь твоя пустыня ни с какой стороны не имеет границ.

[125] Я узрел Джibriла и Посланника (Аллаха); мы все втроем находились в каком-то доме. Кого-то (из нас) пригласили выйти, и мне показалось, что наружу вышел Джibriл.

[126] В ночь вторника в месяце *джумада ал-ула* в Боруджерде я увидел во сне, что хромым человеком (*шал мард*) посылает за мной кого-то, дабы привести меня и казнить. Он говорил, что невозможно призвать кого-либо, если сообщить ему истинную причину того, зачем его вызывают. Они потребовали у меня четыреста камышей (*назарани* (?)), но я узрел, что, в конце концов, они ведут меня и убивают. Однако же я видел, что я живой, и это правда, правда!

[127] Я увидел во сне, что я разворачиваю свиток (Писания). Джам (Джамшид) является. В том сновидении я задал ему вопрос, почему Джам помянул «великую черноту» (*савад-и а'зам*)? Но ведь и [Мухаммад], да пребудет с ним мир, возвестил: «Коран имеет явное значение и имеет значение сокровенное. В свою очередь это сокровенное значение надделено еще одним сокровенным смыслом. И так продолжается до семи сокровенных смыслов».

Конец (*тамм*).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Gölpınarlı A. (ed.) *Hurufilik metinleri kataloğu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1970. — 184 pp.
2. Mir-Kasimov O. Le “Journal des rêves” de Faḍlallāh Astarābādī: edition et traduction annotée // *Studia Iranica* 38/2, 2009. Pp. 249–304.
3. Usluer F. *Hurûflik ilk elden kaynaklarla doğuşundan itibaren*. Istanbul: Kabalcı Yayınları, 2009. — 624 pp.
4. Hermansen M. K. Visions as ‘good to think’: a cognitive approach to visionary experience in Islamic Sufi thought // *Religion*, 27, 1997. Pp. 25–43.
5. Насыров И. Р. Ал-Газали. «О сердце человека, знании рациональном и религиозном и о причине ограниченности людей в богопознании (ма’рифат)». Фрагменты из «Возрождения религиозных наук» (*Ихйа’ улум ад-дин*) // *История философии*. 2009. № 14. С. 207–239.
6. Kiyā Moḥammad-Şādeq. *Vāḡa-nāma-ye Gorgāni*. Tehran: Dāneşgāh-e Tehrān, 1951. — 460 pp.
7. Gölpınarlı A. (ed.). *Mevlana Müzesi yazmalar kataloğu*. 3 vols. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1967–72. Vol. 2. — 155 pp.
8. Divshali S., Luft P. (ed.). *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*. Vol. II: Persische Handschriften, Wiesbaden: Steiner, 1980. — 178 pp.
9. Sayyid Ishāq Astarābādī, *Kh^wāb-nāma*, ms. Istanbul, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Farsça, n° 1042.
10. Browne E. G. (ed.). *A Catalogue of the Persian manuscripts in the Library of the University of Cambridge*. Cambridge: University Press, 1896. — 472 pp.
11. Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого света // *Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура)*. Под ред. Б. Г. Гафурова, Б. А. Литвинского. М.: «Наука», ГРВЛ, 1977. С. 28–52.
12. Литвинский Б. А. *Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племён южной России и Средней Азии)*. Душанбе: Дониш, 1968. — 120 с.

13. Bashir Sh. *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford: Oneworld Publications, 2005. — 142 pp.
14. Ritter H. Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit II: Die Anfänge der Hurufisekte, // *Oriens*, 7/1, 1954. Pp. 1–54.
15. Usluer F, Şenödeyici Ö., Arıkoğlu İ. (ed.). *Hurufilik bilgisi: Feriştioğlu Abdülmecid Külliyyatı*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014. — 330 pp.
16. Usluer F. Rüya tabiri, Fazlullah, Hurufilik // *Millî Folklor*, 90, 2011. Pp. 134–145.
17. Ballı, H. H. Fazlullah Hurûfî'nin “Nevmnâmesi” // *Mezhep Araştırmaları*, VIII/2, 2015. Pp. 7–42.

* * *

Калмыцкие песни из Научного архива Русского географического общества, записанные ойратским письмом

¹Борлыкова Б. Х.

Аннотация. В настоящей статье рассматриваются калмыцкие народные песни, хранящиеся в Научном архиве Русского географического общества. Представленные песни свидетельствуют о жанровом многообразии песенного творчества калмыков XIX века, их уникальности и самобытности. Тексты песен переложены с ойратского письма на современный калмыцкий язык и переведены на русский язык. Материалы предоставлены Научным архивом Всероссийской общественной организацией «Русское географическое общество».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Научный архив Русского географического общества; калмыцкие песни; рукописи; ойратское письмо *тодо би-чиг*; Элистд Джабдыков; Шамба Саджирхаев

Kalmyk songs in Oirat script from the Scientific Archive of the Russian Geographic Society

Boskha Kh. Borlykova

АБСТРАКТ. The presented songs testify to the genre diversity of the Kalmyk song creativity of the 19th century, their uniqueness and originality. The lyrics of the songs have been transcribed from the Oirat script into the modern Kalmyk language and translated into Russian.

¹ Проект реализован в рамках гранта Президента Российской Федерации для поддержки творческих проектов общенационального значения в области культуры и искусства..

The materials were provided by the Scientific Archive of the All-Russian Public Organization "Russian Geographical Society".

KEYWORDS: Scientific archive of the Russian Geographical Society; Kalmyk songs; manuscripts; Oirat writing *todo bichig*; Elistd Dzhabdykov; Shamba Sadzhirkhaev

Научный архив Русского географического общества (далее — НА РГО) содержит ценные материалы по изучению этнографии, демографии, искусства, письменности, языка, литературы и фольклора калмыков. Интерес представляют архивные дела, в которые вошли произведения калмыцкого устного народного творчества:

- Э. Джабдыков. Калмыцкие загадки, песни и поговорки Астраханской губернии [1];
- Ш. Саджирхаев. Калмыцкие поговорки Астраханской губернии [2];
- Ш. Саджирхаев. Песни калмыков [3];
- Песни и сказки калмыцкого народа [4];
- Пословицы калмыцкого народа Астраханской губернии Багацохуровского улуса [5];
- Калмыцкие тексты, присланные от правителя Багацохуровского аймачного зайсанга Церек-Раши Онкорова [6];
- Джангар. *Дээч хан богд Жаңһрин йовдлын туужин нег бөлг* (Одна глава о подвигах августейшего хана-воина Джангара) [7].

К фольклорным материалам, хранящимся в НА РГО, обращались А. А. Бобровников [8, с. 104–128], А. Ш. Кичиков [9, с. 26–43], В. З. Церенов [10, с. 111–115; 11, с. 274–285; 12, с. 9–22], Б. Х. Борлыкова [13; 14; 15], Д. В. Убушиева [16].

В настоящей статье рассматриваются калмыцкие народные песни, представленные в НА РГО в разряде 2, дело № 72 и разряде 53, дело № 13, № 15, записанные в XIX в. на территории проживания калмыцкого народа. Все песни

записаны ойратским письмом *тодо бичиг*². Исследуемый материал предоставлен Научным архивом Всероссийской общественной организации «Русское географическое общество (НА РГО).

Рукопись «Калмыцкие загадки, песни и поговорки Астраханской губернии» [1] была составлена Элистдом Джабдыковым, выпускником Астраханского училища детей калмыков, позже ставшим переводчиком при попечителе Калмыцкого Базара (торговое поселение, место торговли скотом, основано в 1806 г.) [1, л. 9]. Данная рукопись была передана им в 1854 г. действительному члену ИРГО И. П. Корнилову³. Об этом событии И. П. Корнилов пишет: «Чтобы судить о степени умственного и даже общественного развития народа, необходимо иметь в виду произведение народного ума: а потому, исполняя поручение собирать этнографические заметки, я обратил особенное внимание на приобретение песен, поговорок, преданий, как весьма важных этнографических материалов. Воспитанники калмыцкого училища в Астрахани, хошоутовские калмыки Шамба Саджирхаев и Элистд Джабдыков, с редкою готовностью и в весьма короткое время сообщили мне собрание калмыцких загадок, поговорок и песен духовных и светских. При этом нельзя не упомянуть с признательностью о просвещенном содействии, которое мне оказывал смотритель калмыцкого училища Михаил Николаевич Николаев. Личным влиянием и убеждениями, он возбудил между своими воспитанниками склонность к этим занятиям» [17, л. 4–5].

Рукопись «Калмыцкие загадки и поговорки Астраханской губернии» имеет форму тетради в картонной обложке сине-

² Ойратское письмо *тодо бичиг* (букв. «ясное письмо») было создано в 1648 г. ойратским просветителем Зая-пандитой (ок. 1599–сентябрь 1662). В калмыцком языке письмо *тодо бичиг* использовалось вплоть до 1924 года и было заменено кириллицей.

³ Сайт Астраханского музея-заповедника: URL: <https://astmuseum.ru/ru/interest/ekspeditsiya-1854-g-imperatorskogo-russkogo-geograficheskogo-obshchestvaChP5/>

го цвета, бумага плотная, желтоватая. Чернила черные. Рукопись выведена красивым каллиграфическим почерком. Листы поделены пополам вертикальной линией, слева идут калмыцкие тексты на ойратском языке, а справа параллельные переводы на русский язык. Нумерация страниц в рукописи идет с первой страницы (в верхнем правом углу). Всего в тетради 9 пронумерованных страниц (запись сделана с обеих сторон страницы), включающих разное количество строк на странице. Порядок листов в рукописи не нарушен. Размер страниц: 22,2×17,7 см. На обложке указаны шифр (Разряд II, дело № 72) и название данной рукописи «Калмыцкие загадки и поговорки Астраханской губернии» на кириллице. На страницах рукописи имеется филигрань (водяной знак): штемпель писчебумажной фабрики Петра Васильевича Сергеева (1799–1874).

В состав рукописи входят:

- загадки с отгадками (л. 1–4);
- песни (л. 5–8);
- поговорки (л. 8–9).

Первая песня *Зу гидг hazртн* «Местность [храм Джоканг], называемая Зу» (л. 5аб) из рукописи по содержанию является песней-гимном (калм. *частр дун*). *Частр дуд* — (монг. *шастир дуу*, ойр. *шастар дун* букв. 'буддийское религиозное сочинение, гимн') — это песни духовного содержания, восхваляющие Учение Будды, божества, духовенство, буддийские монастыри, паломничество в Тибет, святыни и др. По мнению исследователя монгольских песен К. Н. Яцковской «песни с буддийскими мотивами» являются «здравицей, обращенной к паломникам после их долгого пути к святым местам» [18]. Песни эти возникли вместе с распространением буддизма среди монгольских племен.

В песне *Зу гидг hazртн* поётся о паломничестве калмыцких буддийских монахов в Тибет. Из текста песни видно, что калмыцкие буддийские монахи для поклонения святыням Зу (изображение Будды в одном из монастырей Лхасы), шли шесть месяцев в далекий и малоизвестный Тибет. Па-

ломничество в Тибет было опасно и сопряжено с большими трудностями, однако вера в буддийские божества и святыни помогала калмыцким буддийским монахам совершить духовный подвиг.

Зу гидг hazртн Зурхан сара hazр билэ, Зуурк завсрин дэесиг Зуцквин гегэн ээлдтхэ!	Местность [храм Джоканг], называемая Зу, В шесть месяцев пути земля. От врагов, что повстречаются в дороге, Геген Зункава, сохраните!
--	--

Көк нуурин көвэднь Күлг бийэн амрулъя. Көрг деед шүтэнд Күрч нег мөргийэ.	На берегу озера Кеке Отдохнем вместе с лошадьми, До изображения святыни Добравшись, поклонимся.
--	--

Шарлжнантн йозуртнь Шаңгин агтнь бээршнэ. Шалһдг деед шүтэнд Шамдн күрч мөргъя.	У корней бурьяна Пасется казенный табун лошадей, Высшим святыням Поспешив, поклонимся.
--	---

Вторая песня *Эцк Зуцквин шажиг* «Учение отца Цзонхавы» (Л. баб) из рукописи «Калмыцкие загадки, песни и поговорки Астраханской губернии» по содержанию также как и первая относится к песням-гимнам, восхваляет бодхисаттву Авалокитешвара. В песне народ просит покровительства и сострадания у Авалокитешвары (бодхисаттва сострадания). Народный поэт Калмыкии Санджи Каляев этой песней начинал рассказ о цикле «Өөрдин частр» («Гимн ойратов») [19].

Эцк Зуцквин шажиг Эндүрл уга теткдг, Эркт хумшм бодьсаднр Энрн мань ээлд.	Учение отца Цзонхавы, Безошибочно поддерживающий Владыка Хумшим бодхисатва Сострадая, помилуй нас.
--	---

Гетлгч богд Дала-ламин Гегэнэ төрл тодрад, Генрн нутрсн седкл мань Генткн сергэх болтха.	Чтобы освободителя Владыки Далай-ламы Перерождение скорее определилось. Грустные наши помыслы Неожиданно развейте!
---	---

Туңһлг оһтһу ниһүрэс Туслн бадмин амнас Туңһнин эрднь билэ. Эрднин деед евэлин би күчэр,	С ясного небесного лика, [Рожденный] из уст благодатного лотоса, Стал умиротворенной драгоценностью. Силой высшего драгоценного покровительства
--	---

Амрг деед танларн,
Алһцл уга суулһгч
(без пристрастия)
Альв буйна күчнви.

С Вами, высший друг,
Неразлучно пребываем

Благодаря силе добродетели.

Шарин һурвн ик киидт
Шажн чимг делгрэд,
Шажн номин сэкүсн
Бүкниг евэх болтха!

В трех монастырях Гелугпы
Распространяется украшение Учения.
Пусть хранители Учения
Помилуют нас всех!

После откочевки части ойратов из Джунгарии (XVI–XVII вв.) процесс приобщения народа к буддизму продолжался, и в этой связи гимнические песни *частр дуд* сохраняли свою актуальность. В период своего бытования в новых географических, общественно-исторических условиях *частр дуд* как духовные песни не утратили своей жанровой принадлежности. Об этом свидетельствуют калмыцкие песни из рукописей, хранящиеся в фондах РГО, Архива востоковедов ИВР РАН, библиотеки Восточного факультета СПбГУ и др.

Третья песня *Сеер деерэн һархнь* «Когда восхожу на холм» (л. 7–8) по содержанию относится к лирическим (любовным) песням. Рассматриваемая песня имеет монологическую форму построения. Песня состоит из шести куплетов. В ней юноша выражает свои сокровенные чувства, вызванные глубокой любовью к девушке по имени Семпюс. Он описывает ее внешнюю красоту, одежду, перечисляет подарки, которые он подарил возлюбленной. В последних двух куплетах юноша горюет, что его возлюбленная вышла замуж за другого человека и перекочевала в другой *нутук*.

Сеер деерэн һархнь
Сержннсн салькта,
Семн бүргр Семпүс тандан
Серкин өвр белгтэ.

Взойдя на холм
[Дует] прохладный ветер,
Вам таинственная Семпюс
Подарил цареградский рожок.

Уул деернь һархнь
Улан шарнь менцүрэд,
Улан шар Семпүс тандан
Урдаснь белгэн өглэв.

Взойдя на гору
Желто-красное [солнце] сияет,
Вам светлолицая Семпюс
Заранее подарил подарок.

Көк панза бүснь Көлин өскэ цокна. Көркхн күүкн Семпүс таниг Көлин өмннь суулһв.	Её голубой фанзовый пояс Задевает пятки ноги. Миленькую девушку Семпюс, Посадил впереди себя.
Һатлһна һанц моднд Һанзин утан пэргнэ. Һанцарн суусн Семпүс танд Һанзарн белгән өглэв.	У одинокого дерева у брода Из трубки дым вьется, Одной сидящей Семпюс Я подарил трубку.
Нүрү бийтэ халтрнь Нүүдлин захар өлкэдэд, Нүүһэд одсн нутгичн хэлэхнь Нүднәсм нульмсн гилтҗнэд.	Красивая мухортая лошадь В стороне кочевки пляшет, Посмотрев вслед за кочевьем твоим, Слезы полились из глаз моих.
Тавн бернтэ домбрнь Таһл моңлар тавшулад,	На пяти ладовой домбре Играют тангутские и монгольские напевы,
Таньл биш Шурҗхад Тавган юунд бәрсмби?	Незнакомому Шурунхе Для чего держала деревянное блюдо?

Рукопись «Песни калмыков» [3] состоит из синей картонной обложки и текстов песен на 5 листах. Бумага плотная, желтоватая. Размеры рукописи: 17,5×22 см. Тексты калмыцких песен, представленные в рукописи, записаны черными чернилами. Рукопись выведена красивым, четким каллиграфическим почерком. Весь текст написан одной рукой. На обложке указаны шифр и название рукописи. На л. 1 имеется нечеткая филигрань (водяной знак) — штемпель писчебумажной фабрики. Страницы рукописи 1, 2 и 3 начинаются с названия песни на русском языке. Далее листы поделены пополам вертикальной линией, слева от которой идут тексты калмыцких песен на ойратском языке, а справа — параллельные переводы на русский язык. Количество строк на странице разное. Рукопись поступила в НА РГО от И. П. Корнилова в 1854 г.

Рукопись содержит три песни: «Песня Антон», «Грусть юноши», «Песня об Анютке». Все три песни любовного содержания, ранее исследовались В. З. Цереновым [12, с. 17–22]. Названия песен в рукописи даны на русском языке.

«Песня Антон» (л. 1аб) была записана и переведена на русский язык переводчиком Хошоутовского улусного управления Шамбой Саджирхаевым. Краткая информация о Ш. Саджирхаеве опубликована В. З. Цереновым в книге «Нить созвучий»: «Шамба Саджирхаев в 1853 году окончил в Астрахани училище для детей калмыков, где готовили чиновников для улусного аппарата. В службу «вступил» толмачом в Багацохуровском улусном управлении. В 1855 г. был определен переводчиком. Позже работал в Яндыковском и Хошоутовском улусных управлениях. В 1866–1879 гг. Ш. Саджирхаев — учитель родного языка в Астраханском калмыцком училище. В 1870 г. он участвовал в составлении «Калмыцко-русского букваря для обучения грамоте калмыцких детей» (СПб., 1871), содействовал К. Ф. Голстунскому в составлении переводов для учебного руководства в калмыцких школах, с 1871 по 1872 г. помогал известному венгерскому ученому-востоковеду Габору Балинту в транскрибировании и лингвистическом анализе калмыцких фольклорных текстов. Шамба Саджирхаев является автором русско-калмыцкого словаря, хотя имя его не значится на титуле книги. Словарь этот, впоследствии отредактированный учителем калмыцкого языка Астраханского училища Найманом Бадмаевым, был дважды переиздан в Петербурге в 1899 и 1908 гг. под названием «Краткий русско-калмыцкий словарь» [12, с. 10–14].

«Песня Антон» является свидетельством того, что у калмыков в XIX в., помимо традиционного способа заключения брака, существовал обряд похищения невесты — «брак умыканием». Брак умыканием имел две разновидности: первая — насильственное похищение девушки, вторая — похищение с ее согласия и с ведома родителей. «Причиной похищения часто был отказ родителей выдать дочь за сватающегося, либо стремление избежать значительных материальных расходов, связанных со сватовством и свадьбой» [20]. По содержанию «Песня Антон» относится к лирическим песням любовного содержания (калм. *шалъг дун*). Песня со-

стоит из трех куплетов. В каждом куплете соблюдена аллитерация, повторение одинаковых согласных.

Хурин усн цандгт	У лужи дождевой воды
Хурдн боран архлад,	Привязав своего резвого сивого,
Хүвтэ йерэлтэ Антон чамаг	Тебя счастливую Антон
Хойр хонад булас гилэв.	Я хотел похитить.
Цегэн уста цандгт	У лужи с прозрачной водой
Цевр боран архллав.	Чистого сивого привязал.
Цегэн чирэтэ Антон чамдан	По тебе светлолицая Антон
Чеежин махн мини баргдв.	Мое сердце иссякло.
Харадан сүл шалунь	Локоны словно хвост ласточки
Халхин герл дахна.	Прилегают к щекам.
Хээрн күүкн Антон чамаг	Тебя, милая Антон,
Хэрэд булас гилэв.	Я, вернувшись, хотел похитить.

Вторая песня «Грусть юноши» (л. 2–36) по содержанию также является любовной песней. Сочинил эту песню сам Шамба Саджирхаев. В конце текста песни рукой И. П. Корнилова сделана приписка: «Сочинитель этой песни увидел в рисунках топографа Чередеева портрет своей возлюбленной калмычки Булгун, снятый с нее в бытность в селе Тюменевка. Это его до того вдохновило, что он пришел ко мне на следующий день с этой песней и просьбой срисовать ему портрет» [3]. Такова история создания песни. В. З. Церенов, анализируя текст песни, пишет: «Автор стихотворения Ш. Саджирхаев всецело опирается на родной фольклор, он широко использует приемы народной песни — параллелизм, сравнения. Образная система стихотворения чисто традиционная. Свою возлюбленную он легко и свободно сравнивает с бабочкой, сусликом, лебедью — постоянными образами калмыцкой песни... Встречаются у него и книжные мотивы. Сравнение с павлином связано с индо-тибетской художественной традицией, воспринятой калмыками вместе с переводной литературой этих народов» [12, с. 18–22].

Арвн тавта Булһн күүкн
Ардк Ижлин мөсэр хальтрна.

Һульдрж тошсн мөринь үзхлэ,
Һолта зүркн минь бульглна.

Хаврин уснас дүлэ минь,
Хамтхаста бурһснас уйн минь.
Намрин уснас дула минь,
Намчта бурһснас уйн минь.

Цаһан цоохр биизнь
Цүльцмин Булһнд зокамжта.
Цаһан чирэтэ Булһн чамар
Цөөһән чанулс гиж санлав.

Улан цоохр бишмднь
Урльг Булһнд зокамжта.
Улан хачрта Булһнан үзхлэ,
Уульх дурн минь күрнэ.

Ижлин мөргн дольган
Эргән цокж шаргна.
Иньглдг зүркн бөөв чигн
Инедг шүдн чини яһсмби?

Эрвэкэ биитэ Булһнан
Эврәһән гиж санлав,
Эврәһән гиж сансн мини
Эс күцх күсл бээсмби?

Найн дууна һазрт
Нөөдһшц Булһн сууна.
Нөөдһшц седклтэ Булһн минь
Намаһан яһад мартдг болхви?

Зурмн әдл чамаһан
Зүүдндән орулж ядв.
Залу баһ намаһан
Зааглад бөөдг чини юмбви?

Пятнадцатилетняя девушка Булгун
На северной [стороне] Волги
по льду катается,
Увидев её следы на льду,
Моё сердце волнуется.

Тише весенней воды ты моя,
Гибче листьев вербы ты моя,
Тише весенней воды ты моя,
Гибче листьев вербы ты моя,

Бело-пёстрое бизе (верхнее платье)
Подходит Цульцумовой Булгун.
Тобой светлицей Булгун
Мне мечталось, чтобы ты сварила чай
для меня.

Красно-пёстрое платье
Подходит рукодельнице Булгун,
Как увижу с румяными щеками Булгун,
Плакать мне хочется.

Волны Волги
С шумом об яр ударяются
Хотя и есть в тебе сердце влюбленное,
Почему не смеешься и не показыва-
ешь зубы?

Булгун подобная бабочке!
Я почитал тебя своею,
Хоть я почитал тебя своею
Но почему же мои мысли не исполни-
лись?

В восьмидесяти верстах
Сидит веселая Булгун.
Веселая ты моя Булгун,
Почему ты меня забыла?

Тебя, подобную суслику,
Во сне увидеть надеялся,
Меня молодого
Почему сторишься?

Уутьхн хойр нүднчн
Урвлзж харлсн болна.
Уйн баһ намаһан
Үнэртэн мартсн чини энви?

Эрвңгин үнртэ чамаһан
Ээжәсн дота санлав.
Илркә седклтә намаһан
Үнэртэн керг уга гивчи?

Хун әдл Булһнас
Хольжна гидгнь энви?
Тоһстн әдл Булһнас
Төөрнә гидгнь энви?

Улан цаһан чамасн
Улсин наадн болв.
Хээрн Булһн чамасн
Хольжна гидгнь энви?

Твои узкие глаза
Преданно темнеют,
Меня молодого
Правда ли ты забыла?

Тебя с запахом травы Богородской,
Вспоминал чаще, чем мать.
Меня честного
Правда ли ты отвергла?

Подобно белой лебеди Булгун
Это от меня ты удаляешься?
Подобно павлину Булгун
Должно ли мне лишиться тебя?

Из-за тебя светлицей румяной
Я стал у людей посмешищем,
Милая Булгун
Должно ли мне лишиться тебя?

Третья песня из рукописи «Песня об Анютке» (л. 4–5) была записана и переведена на русский язык Элистом Джабдыковым, переводчиком при попечителе Калмыцкого Базара. Данная песня также является образцом песен любовного содержания. Юноша рассказывает о своей любви к девушке, его чувства глубокие и откровенные.

Салан шуурань савшж,
Саарл мини мегшнә.
Санаг мини адрулсн-вай,
Юухн Анюдкнь суудгви.

Эргин киитн булгас
Эрң-хальң мордлав.
Эврә биш шуурхад
Элкнчн юңгад харлдгви.

Зес ногтнь шаргна
Зеерд мини зелмлзәд,
Зеегтә нүдтә Анюдка-вай
Зергләд суухдан дуртави.

Тәвлһ дотрк тоосыг
Тарһн күргчнь татна.

В лощине осока колышется,
Буланый мой скачет.
Мысли мои встревожены
Сидящей Анюткой.

От холодного родника на берегу,
Хмельным поскакал.
Не по своей [девушке]
Почему страдаю?

Медный недоуздок звенит,
Рыжий [конь] мой напивается,
С глазами со складками Анюткой
Мне хочется сидеть рядом.

Пыль внутри таволги
Подымает упитанная темно-рыжая ко-
была,

Таньлдъя гисн хөөннь
Тэвдг залучнь бишв.

Күрәһин ардк тоосыг
Күлмн күргчнь татна.
Күрәләд суусн күүкдт
Күргн болж ядлав.

Хар нүднь бүрлэд
Халхин герл улулад,
Хэврһэрнь хатрад хархнь-вай

Ханцна үзүрэр дайлад.

Если предложили познакомиться
То я не из тех молодцев, чтобы отпу-
стить.

Пыль за монастырем
Подымает темно-рыжий корноухий.
Вокруг сидящим девушкам
Не смог стать женихом.

Черные глаза сверкают,
Алые щечки краснеются,
Когда проезжаю мимо [моей красави-
цы], вижу,

Как она машет мне рукавом своим.

Рукопись «Песни и сказки калмыцкого народа» [4] представ-
лена в форме тетради, сшитой нитью. Обложка из синего
картона, на которой имеется шифр и название рукописи.
Бумага плотная, жёлтая. Чернила по всей рукописи черно-
го цвета. Размер рукописи 22,2×17,5 см. Рукопись выведена
красивым каллиграфическим почерком на ойратском пись-
ме *тодо бичиг*. Весь текст написан одной рукой. Текстом за-
нято 30 пронумерованных листов, содержащих от 12 до 29
строк на странице. Порядок листов в рукописи не нарушен.
Надпись произведена с обеих сторон листов, но тексты рас-
положены в верхней отчерченной части листа. На титуле
в верхнем правом углу указаны номер дела: А.V.15, в верхнем
левом углу филигрань в квадратной рамке двуглавый орел
с короной, по центру — название «Песни и сказки калмыц-
кого народа Астраханской губернии Багацохуровского улу-
са», в правом нижнем углу карандашом написано: «бывшая
у Бобровникова». На каждом листе (л. 1–30) имеется штем-
пель писчебумажной фабрики (в овальной рамке две про-
писные буквы НГ). Данная рукопись была доставлена в НА
ИРГО в 1853 г. известным географом и картографом Н.И Ми-
хайловым, который в 1852 году посетил Малодербетовский
и Эркетеневский улусы Калмыцкой степи. В рукописи нет
сведений о времени, месте и исполнителях.

На первом листе имеется общее название *Хальмгин ду
бичдг дегтр* «Тетрадь для записей калмыцких песен». Ру-

копись содержит четыре песни: *Зальврл дун* «Песня-молитва» (л. 1а), *Зууд оч йовсн цагин дун* «Песня о паломничестве [калмыков] в храм Джоканг» (л. 1аб), *Нутг Алта тал харсн цагт: энд үлдсн торхуд улсин харсн дун* «Песня, сложенная торгутами, оставшимися [в России] после откочевки [части калмыцкого народа] на Алтай» (л. 1б-2б), *Үүрин залусин наарин сүүрин дун* «Застольная песня молодых друзей» (л. 2б) и одну песнь из эпоса «Джангар» — *Хальмгин тууль бичх дегтр / Деед богд Жаңһрин йовдлын тууль* «Тетрадь для записей калмыцких сказок» / «Сказание о походе верховного богдо Джангар хана» (л. 3–30).

Первая песня в рукописи *Зальврл дун* «Песня-молитва» по содержанию относится к гимническим песням. В песне воспеваются распространение буддизма, учение Далай-ламы, упоминаются божества из буддийского пантеона Логи-Шри, Зеленая Тара, а также Далай-лама и *хуvaraки* (буддийские монахи). «Логи-Шри — Авалокитешвара, почитание которого очень развито у буддистов. Авалокитешвара — один из восьми главных бодхисаттв, особо почитаемый в Тибете, Монголии и буддийских регионах России (Бурятия, Тува и Калмыкия) воплощение бесконечного сострадания всех будд. Его основные качества — сострадание и милосердие» [13, с. 75–87]. Калмыки издавна почитают Зеленую Тару (калм. *Ноһан Дэрк*), называют ее также Матерью Тарой (калм. *Дара Эж*) и просят богиню почти обо всем. К Зеленой Таре обращаются как к воплощению всех просветленных, к утешительнице и защитнице, чутко отзывающейся на просьбу о помощи. В рассматриваемом тексте песни Зеленую Тару называют быстро покровительствующим божеством, проявляющем ко всем сострадание и любовь, сравнимые с заботой матери о своих детях. В калмыцких религиозных песнях большое значение имеет не только описываемое событие, но и отношение к нему исполнителей, непоколебимая вера в покровительство бурханов, благоговейное отношение верующих к духовным лицам и святыням.

Бодлн харшин орглд
Бодьтиг бэрүлгч Логи-Шри.
Бурхна шажнд делгрх болтха!
Бүгдэр эмтн жирһх болтха!

Түргн евэлтэ Нохан Дэрк,

Түгэмл зэрлгтэ Дала-лам,
Дала-ламин шажнд
Даярн хамт жирһх болтха!

Оркмждан зокаста
Олн сээхн хувргуд мань,

Энд бээгч маниг
Тендэс ээлдн евэһит!

На вершине дворца Потала
Святой Логи-Шри.
Пусть распространится Учение Будды!
Пусть все живые существа пребывают
в блаженстве!

Быстро покровительствующая Зелена-
ная Тара,
Раздающий речения Далай-лама,
В Учении Далай-ламы
Все будем пребывать в блаженстве!

В одеянии оркимджи
Наши многочисленные прекрасные
хуваки
Нас живущих здесь
Оттуда поучая, благословите!

Вторая песня *Зууд оч йовсн цагин дун* «Песня о паломничестве в храм Джоканг» (л. 1аб) из рукописи «Песни и сказки калмыцкого народа» является одним из вариантов ранее описанной нами песни *Зу гидг һазртн* «Местность [храм Джоканг], называемая Зу» из рукописи «Калмыцкие загадки, песни и поговорки Астраханской губернии» [1]. Тексты двух песен идентичны, поэтому нет смысла прилагать текст второй песни. По содержанию, как и предыдущая песня, является *частр дун* о паломничестве калмыцких монахов в Тибет.

Третья песня — *Нутг Алта тал һарсн цагт энд үлдсн торһуд улсин һарһсн дун* «Песня, сложенная торгутами, оставшимися [в России] после откочевки [части калмыцкого народа] на Алтай» (л. 1б-2б) по содержанию является исторической песней. Она повествует об уходе части калмыков из России в Китай в 1771 году.

Баатр цаһан хаанд
Байрта ирж түшсн гилэ,
Бән-бән бээтлән
Бас тиимшг болсн жажн.

Орсин нутгт түшхдән
Орарн жирһхд медсн гилэ,

Богатырю белому царю
С радостью прибыли в подданство,
Пока жили вместе
Было все хорошо.

Когда прибыли в подданство России,
Думали, что будем счастливо жить всем
народом,

Улм-улм бээтлэн,
Уутьруллһн үзж жажн.

Экнд ирж түшхдэн
Эврәһән суңһж ирсн гилә.
Өдгә цагин хаадуд-нойдуд
Эднә һундл үзснб.

Нуурин шовун нүһсн
Нууран эргж меңндг,
Нойдуд-сәәдүд ниидәр мань
Номан темцж нүүвт.

Хэләхд мань дүңһр
Харһулхд мань төср билә,
Халг залу насндан
Дүүвр кевәр өңгрня.

Машин цәвдрән көлгләд,
Маңһд боран көтлүлсн.
Мана хан Увш, хәәрхн,
Маниһән яһтха гисмт?

Уласт гидг холыг
Услур муута гисмби?
Урдк үйин хаадуд-нойдудыг
Ухан муута болһсмби?

Теңс гидг холыг
Тежәл муута гисмби?
Тер цагин хаадуд-нойдудыг
Тоолвр татута болһсмби?

Нәрн гидг холыг
Намржңд му гисмби?
Наадк захин хасгиг
Наһңран болһад нүүсмби?

Ховң Ижл хоорндк
Харана баран үзгдхән уурв.
Хомнж зусдг торһудан

Хааран одв гихв?

Когда долго прожили
Увидели притеснения.

В самом начале прихода,
Сами избирали себе [хана].
Нынешние ханы и нойоны
Обиделись на них.

Озерная утка,
Охотится, кружась вокруг озера.
Все наши нойоны и знать
Откочевали в сторону своей религии.

При виде [были] величественные,
При встрече [были] скромными,
Молодые свои годы
Давайте проведем с достоинством.

На быстром игреневоом коне,
Татарского сивко, ведя за повод,
Милостивый наш Убаши-хан,
На кого нас оставил?

Или воды реки Уласты
Сосчитали они непригодными для питья,
Или ханов и нойонов своих прежних
Сосчитали недальновидными они?

Или реку Тенгис,
Сосчитали плохой для пастбищ?
Или ханов и нойнов того времени
Сосчитали недальновидными?

Или реку Нарин
Сосчитали плохой для осеннего кочевья?
Или казахов у ближней границы
Сосчитали за родственников матери?

Между Кубанью и Волгой
Не видно [никаких] очертаний,
Торгуты, навьючив груз на верблюдов,
кочующие,
Куда же направились они?

Эргн Мацгин хоорнд Эрвэкэ баран үзгдхэн уурв. Эңнж зусдг торхудан Хааран одв гихв?	Между Ергенями и Мочагами Невидно мелькающих очертаний. Кочующие летом торгуты Куда же направились они?
Самрин хурвн доладанд Сайг зеердтн эцсмби? Сальклж харсн торхудыг Саак салдснь нексмби?	На трех самарских холмах Исхудал ли рыжий иноходец? Ушедших с ветром торгутов Преследуют ли те же солдаты?
Шевнр тамhta уланта, Шеерң нойн назрчта, Серклж харсн торхудан Хааран одв гихв?	На красно-рыжих конях с тавром шебинеров, С проводником нойоном Шеринг, С шумом выдвинувшиеся торгуты Куда же направились они?
Күрңгин жорад Күзүн мань сулдна, Күмн дагнян иньгүд мань, Күүндлсән бичкэ мартлция!	У темно-рыжего иноходца Шея моя ослабевает, Милые мои друзья, Давайте не будем забывать нашего общения!

В первой части песни даётся причина ухода калмыков — это притеснения со стороны царской власти. Во второй части народ клеймит позором ханское честолюбие, осуждает преступление Убаши хана, сына Дондук-Даши хана, наместника калмыцкого ханства (1761–1771). Многие строки в куплетах завершаются вопросом: «Наш Убаши-хан, милостивый, / На кого нас оставил? В песне народ также осуждают торгутов (один из субэтносов калмыцкого народа), большая часть которых ушла с проводником нойоном Шеринг: Торгуты, навьючив груз на верблюдов, кочующие, / Куда же направились они? Кочующие летом торгуты / Куда же направились они? С шумом двинувшиеся торгуты / Куда же направились они? Песня завершается обращением к ушедшим калмыкам: Милые мои друзья, / Давайте не будем забывать нашего общения!» Разъединенные на несколько столетий и живущие далеко друг от друга, калмыки и ойраты Синьцзяна всегда чувствовали себя единым народом и помнили из поколения в поколение, что их предки жили на Волге, а затем часть из

них откочевала в Джунгарию. В фольклоре ойратов Синьцзяна, как и у волжских калмыков, до сих пор поются песни о трагическом событии 1771 года.

Последняя песня, представленная в рукописи, называется *Үүрин залусин нээрин сүүрин дун* «Застольная песня молодых друзей» (л. 26). Калмыцкая народная лирическая песня. По содержанию настоящая песня относится к застольным песням (калм. *сүүрин дун*).

Эрkdж суугсн сүүрдэн
Амн үгэн күүндия,
Эмэн үрх үүл болхла,
Эдлэн бичкэ хармнлция!

На пирушке
Давайте вместе общаться,
При опасности
Поможем друг другу.

Чигәчлж суусн сүүрдэн
Чик үгэн күүндия,
Чигән медх һазрт
Чидлэн бичкэ нөһө!

На пирушке распивая кумыс,
Давайте вести правильные беседы,
В сложное время
Не будем жалеть своих сил.

Танчлн суусн сүүрдэн
Ташлдн чичлдн наадья,
Тас уга учрсн цагт
Таварн бичкэ хармнлция!

На приятной пирушке
Давайте в шутку бороться,
В трудное время
Поможем друг другу.

Предварительное рассмотрение материалов НА РГО выявило редкие для настоящего времени четыре образца калмыцких гимнических песен *частр дуд*, воспевающие Учение Будды, божества, духовенство, буддийские монастыри, паломничество в Тибет, святыни и др.: *Зу гидг һазртн* «Местность [храм Джоканг], называемая Зу», *Эцк Зуңквин шажиг* «Учение отца Цзонхавы», *Зальврл дун* «Песня-молитва», *Зууд оч йовсн цагин дун* «Песня о паломничестве [калмыков] в храм Джоканг». Интересным представляется текст исторической песни *Нутг Алта тал һарсн цагт энд үлдсн торһуд улсин һарһсн дун* «Песня, сложенная торгутами, оставшимися [в России] после откочевки [части калмыцкого народа] на Алтай», который представляет собой вариант полного текста (14 куплетов) песни об уходе части калмыков из России в Китай в 1771 году. Пять лирических песен любовного содержания представляют со-

бой песни-монологи. В них повествование ведется от лица главного героя (юноши), который рассказывает сам себе о своих душевных переживаниях. Помимо монолога в композицию песен широко введены образы из мира природы, также служившие средством художественного раскрытия душевного состояния человека. Одним из таких чисто народных композиционных приемов является психологический, или образный параллелизм.

Песенная поэзия калмыков XIX века богата аллитерациями, созвучиями гласных и согласных звуков, которые усиливают выразительность художественной речи. Широко используются в песнях средства художественного изображения: эпитеты, сравнения, метафоры, параллелизмы, гиперболы, символы.

Таким образом, калмыцкие народные песни, хранящиеся в НА РГО, насчитывают более 10 полноценных образцов калмыцкого песенного фольклора XIX века, что дает возможность глубокого изучения песен в текстологическом аспекте. Коллекция калмыцких песен представляется крайне неоднородной: в неё входят как редкие народные песни, так и одна авторская песня «Грусть юноши», сочиненная Шамбой Саджирхаевым.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Джабдыков Э. Калмыцкие загадки, песни и поговорки Астраханской губернии // *НА РГО*. Р. 2. Оп. 1. Д. 72. — 9 л.
2. Саджирхаев Ш. Калмыцкие поговорки Астраханской губернии // *НА РГО*. Р. 2. Оп. 1. Д. 73. — 2 л.
3. Саджирхаев Ш. Песни калмыков // *НА РГО*. Р. 53. Оп. 1. Д. 13. — 5 л.
4. Песни и сказки калмыцкого народа // *НА РГО*. Р. 53. Оп. 1. Д. 15. — 30 л.
5. Пословицы калмыцкого народа Астраханской губернии Багацохуровского улуса // *НА РГО*. Р. 53. Оп. 1. Д. 17. — 10 л.
6. Калмыцкие тексты, присланные от правителя Багацохуровского аймачного зайсанга Церек-Раши Онкорова // *НА РГО*. Р. 53. Оп. 1. Д. 18.

7. Джангар. Дээч хан богд Жаңһрин йовдлын туужин нег бөлг (Одна глава о подвигах августейшего хана-воина Джангара) // *НА РГО*. Р. 53. Оп. 1. Д. 126. — 48 л.
8. Бобровников А. А. Джангар. Калмыцкая народная сказка // *Вестник Русского географического общества*. СПб.: РГО, 1855. Ч. XII. Кн. V. С. 104–128.
9. Кичиков А. Ш. От составителя // *Джангар. Калмыцкий героический эпос*. Т. I. Москва: «Наука», 1978. С. 26–43.
10. Церенов В. З. Писал и переводил Шамба Саджирхаев // *Теегин герл*. 1986. № 1. С. 111–115.
11. Церенов В. З. Новые материалы по эпосу «Джангар» // *Актуальные проблемы современного монголоведения*. Улан-Батор: Госиздат, 1987. С. 274–285.
12. Церенов В. З. Шамба Саджирхаев // *Нить созвучий. Литературные этюды*. М.: «Наука», 2006. С. 9–22.
13. Борлыкова Б. Х. К истории изучения и публикации калмыцких народных песен // *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН*, 2014. № 4. С. 165–170.
14. Борлыкова Б. Х. О собирателях калмыцкого песенного фольклора XIX в. // *Mongolica*. 2017. № XIX. С. 38–41.
15. *Калмыцкие народные песни и мелодии XIX в. (по архивным и опубликованным материалам)*. Записи XIX века. Часть I / Вступ. ст., сост., предисл., подгот. текстов, пер. на совр. калм. яз. и прилож. Б. Х. Борлыковой. Транслит., пер. со старокалм. на совр. калм. яз. Б. В. Меняева. Элиста: Джангар. *На калм.яз.* — 120 с.
16. Убушиева Д. В. Малоизвестные рукописи песен багацохуровского цикла калмыцкого героического эпоса "Джангар" в записях XIX в. // *Монголоведение (Монгол судлал)*. 2018. № 12. С. 90–100.
17. Корнилов И. П. Извлечение из донесения действительного члена Императорского русского географического общества И. П. Корнилова о совершенной им поездке в Астраханскую губернию и киргиз-калмыцкие степи в 1854 году // *Вестник Императорского Русского географического общества*. 1855. Ч. 14. СПб.: типография Эдуарда Праца. 1855 (V. Географические известия и смесь). С. 4–5. — URL: <https://elib.rgo.ru/safe>

view/123456789/218963/1/UnVQUkxJQjEуMDQ3NjcyLnBkZg==
(дата обращения 20.04.2022).

18. Яцковская К. Н. *Народные песни монголов*. М.: «Наука», 1988. — 254 с.
19. Бадмаев А. В. Мудрец калмыцкой словесности // *Костер в степи...: О жизни и творчестве С. К. Каляева* (письма, воспоминания, статьи) / Сост. и предисл. А. Г. Салдусовой. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2005. — 334 с.
20. Батыров В. В. Брак умыканием у калмыков в первой половине XIX в. // *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН*. № 4. 2013. С. 10–12.

* * *

Материалы о сарт-калмыках из личного фонда А. В. Бурдукова¹

Борлыкова Б. Х., Меняев Б. В.

Аннотация. В настоящей статье дается краткое описание материалов о сарт-калмыках Киргизии из личного фонда А. В. Бурдукова, хранящегося в архивах Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Института восточных рукописей РАН и Калмыцкого научного центра РАН. Архивный фонд А. В. Бурдукова содержит ценные рукописи о языке, фольклоре («Семьдесят небылиц», историческое предание «Зюнгархан», «Автобиографический рассказ былинщика Бакхи Сарпекова», пословицы, загадки, песни и др.), истории сарт-калмыков, а также частные письма и фотографии. Материалы, записанные А. В. Бурдуковым в 1929 году, несмотря на сохранившееся небольшое количество текстов, представляют достаточно ценное собрание рукописей для изучения сарт-калмыцкого фольклора первой половины XX века.

Ключевые слова: личный фонд А. В. Бурдукова; сарт-калмыки Киргизии; Научный архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН; Научный архив Калмыцкого научного центра РАН; Т. А. Бурдукова; рукописи; письма; фотографии

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-00537 А «Лингвофольклорное и историко-культурное наследие сарт-калмыков Кыргызстана глазами российских ученых: история и современность (по архивным и полевым материалам)».

Materials about the Sart-Kalmyks from A. V. Burdukov's personal fund

Boskha Kh. Borlykova, Badma V. Menyaev

ABSTRACT. This article provides a brief description of materials about the Sart-Kalmyks of Kyrgyzstan from the personal fund of A. V. Burdukov, stored in the archives of the Museum of Anthropology and Ethnography, Peter the Great (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences and the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences. Archival fund of A. V. Burdukov contains valuable manuscripts about the language, folklore ("Seventy tales", the historical legend "Zyungar Khan", "Autobiographical story of the epic writer Bakkhi Sarpekov", proverbs, riddles, songs, etc.), the history of the Sart-Kalmyks, as well as private letters and photographs. Materials recorded by A. V. Burdukov in 1929, despite the small number of texts that have survived, represent a fairly valuable collection of manuscripts for studying the Sart-Kalmyk folklore of the first half of the 20th century.

KEYWORDS: personal fund of A. V. Burdukov; Sart-Kalmyks of Kyrgyzstan; Scientific archive of the Museum of Anthropology and Ethnography, Peter the Great (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences; Archive of Orientalists of the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; Scientific Archive of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences; T. A. Burdukov; manuscripts; letters; photographs

Заметный вклад в изучение сарт-калмыков Киргизии внес известный российский монголовед Алексей Васильевич Бурдуков (1883–1943), который в 1929 г. по поручению Монгольской комиссии Академии наук СССР совершил этнолингвистическую поездку к сарт-калмыкам (каракольским калмыкам), живущим вблизи г. Каракол (Пржевальск). Результаты поездки А. В. Бурдуков опубликовал в статьях «Краткий отчёт о поездке к сарт-калмыкам 1929»

[1, с. 215] и «Каракольские калмыки (сарт-калмыки)» [2, с. 47–49]. Он пишет, что за двухмесячное пребывание среди сарт-калмыков им было записано «5 новых былин, часть уже известной былины Джангар, сказание о Зюнгар-хане, автобиографическое повествование былинщика Бахи Сарпекова, около десятка разных рассказов и сказок, до 120 пословиц и поговорок, до 50 загадок, до 60 песен и благопожеланий; собраны исторические сведения о каракольских калмыках, статистические и другие данные о населении, скоте, земледелии, опийном производстве и других отраслях хозяйства, материалы о новом строительстве — партийных школах, комсомольских, пионерских организациях, ликбезах и т. д.; сделано около 100 фотоснимков, характеризующих с разных сторон каракольских калмыков, составлен маленький калмыцко-киргизско-русский словарь; собраны частичные сведения о зарубежных калмыках (олёт), сородичах каракольских калмыков, кочующих по рекам Текес, Каш, Кунгес; и некоторые сведения о соседних дунганах, таранчах и др.» [2, с. 47].

Жизненный путь и общая характеристика научного творчества А. В. Бурдукова имеется в личном деле учёного (анкета, автобиография, список трудов А. В. Бурдукова с его личной подписью) [3], хранящемся в Научном архиве Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, а также отражены в работах Е. М. Даревской [1], А. В. Бурдукова [4; 5], Б. М. Нармаева [6], И. В. Кульганек [7], С. С. Сабруковой [8; 9] и др.

Из «Автобиографии» и «Анкеты» [3] известно, что А. В. Бурдуков родился 17 марта (по старому стилю) в 1883 г. в деревне Боровой Коркинской волости Туринского уезда Тобольской губернии. Рос он с матерью и бабушкой (матерью отца). По окончании Коркинской начальной школы он не смог продолжить учебу, так как везде нужно было платить за учебу, а мать платить не могла. Бесплатно согласились обучать только в мужском монастыре г. Тюмень, однако Алексей не согласился. В неполные двенадцать лет он был отдан матерью на

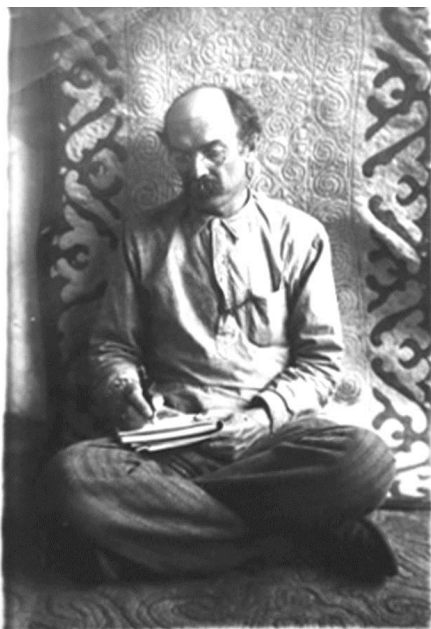


Рис. 1. А. В. Бурдуков.
С. Чельпек, 1929 г. Фото
из личного архива М. Т. Исламова.
Переснято Б. В. Меняевым в 2009 г.

службу бийскому купцу Мокину, который в то время вёл торговлю с Монголией. За длительное пребывание среди монголов Бурдуков хорошо изучил монгольский язык и их быт, в связи с чем у него появился интерес к монголоведению.

Постоянная переписка и знакомство А. В. Бурдукова с В. Л. Котвичем и В. Я. Владимирцовым способствовали формированию его научных интересов. Он по их наставлению и советам собирал рукописи, книги, разные этнографические предметы для музеев, вел записи. Рукописи и монгольские книги он отправлял в Академию наук через

профессора В. Л. Котвича и В. Я. Владимирцова. Первые монгольские рукописи и записи от А. В. Бурдукова поступили в Азиатский музей в 1909 г.

В период Первой мировой войны и годы революции, когда была затруднена связь между Монголией и Россией, у А. В. Бурдукова накопился значительный материал для музеев, записи, книги, рукописные работы и фотографии, но все это при захвате Монголии войсками барона Унгерна было конфисковано и уничтожено. Материалы А. В. Бурдукова, собранные с 1921 по 1926 гг., были украдены в 1927 г. в поезде во время переезда его семьи из Сибири в Ленинград. Позднее он совершил две поездки от Академии наук:

в 1929 г. в Киргизию к сарт-калмыкам и в 1932 г. к волжско-донским калмыкам. За эти две поездки Бурдуков собрал значительный материал, особенно по сарт-калмыкам.

На сайте МАЭ в разделе «Экспонаты» размещено 6 фотографий сарт-калмыков² сделанных А. В. Бурдуковым. Время создания указано: 1931 год — возможно, это дата сдачи фотографий в архив. Список фотоснимков:

- Юрты сарт-калмыков на летовке (№ МАЭ И 1141-1);
- Юрта сарт-калмыков (женщины у ткацкого станка) (№ МАЭ И 1141-2);
- Меринос Рамбулы и его потомство (№ МАЭ И 1141-3);
- Сарт-калмычка, собирающая опий на маковом поле (№ МАЭ И 1141-4);
- Семья сарт-калмыка-коммуниста (№ МАЭ И 1141-5);
- Демонстрация сарт-калмыков в революционный праздник (№ МАЭ И 1141-6).

В 2013 г. личный архив А. В. Бурдукова и его дочери Т. А. Бурдуковой (1912–1987) был передан в Архив востоковедов ИВР РАН И. Г. Бурдуковой, вдовой сына Т. А. Бурдуковой, в количестве 5 коробок и 3 связок. В архиве они были зарегистрированы как личный фонд А.В. и Т. А. Бурдуковых (Фонд 165) [10, с. 28]. Работа над описанием всего фонда, его систематизацией и составлением общей описи была начата научным сотрудником архива ИВР РАН Н. Д. Путинцевой, ей удалось сформировать более 100 ед.хр. Позже работа была продолжена научными сотрудниками ИВР РАН И. В. Кульганек, Д. А. Носовым, Н. В. Ямпольской, Т. Ю. Евдокимовой. Полное описание личного фонда А.В. и Т. А. Бурдуковых в Архиве востоковедов ИВР РАН было выполнено научным сотрудником С. С. Сабруковой. Ею было сформировано 429 дел, объединенных в две описи. В первой описи представлены материалы А. В. Бурдукова, всего 118 дел (научные труды А. В. Бурдукова (1929–1941), документы

² МАЭ. Официальный сайт. URL: <http://collection.kunstkamera.ru> (дата обращения — 20.02.2022).



Рис. 2. Юрта сарт-калмыков
(женщины у ткацкого станка). 1931.
Собиратель А. В. Бурдуков



Рис. 3. Семья сарт-калмыка-коммуниста. 1931.
Собиратель А. В. Бурдуков

к биографии (1910–1991), документы по деятельности (1909–1940), переписка Бурдукова А. В. (1913–1942), материалы родственников А. В. Бурдукова и Т. А. Бурдуковой ([1910]–1989), материалы других лиц (1908–1940), карты (1884–1930)) [9, с. 124–127].

Во второй описи представлены материалы Т. А. Бурдуковой (311 дел) [9, с. 129]. В подразделе 1.2 «Статьи по калмыцкой тематике (1940–1987)» в фонде 165, оп. 1, ед. хр. 14 имеются фрагменты предисловий к переводу сарт-калмыцкой версии «Джангара», несколько рукописных списков сарт-калмыцкого «Джангара» на латинице (2 списка), кириллице (1 список), а также черновой и белой вариант перевода на русский язык, выполненный Т. А. Бурдуковой. В этом же фонде и описи имеется машинописная рукопись статьи А. В. Бурдукова «Калмыки и сарт-калмыки» (4 л.), которая была подготовлена для справочника «Народы СССР» [11].

В статье Б. М. Нармаева «Т. А. Бурдукова: биографические материалы» приводится список рукописей, подготовленных к печати. Он состоит из 13 единиц, 3 из которых являются сарт-калмыцкими рукописями А. В. Бурдукова: «Сарт-калмыцкие сказки» (6 печ. л.), «Фрагменты баитского и сарт-калмыцкого Джангара» (1 печ. л.) и «Биография Бакхи Сарпекова» (Сарт-калмыки и таранчинское восстание) (3 печ. л.) [6, с. 14].

Большая часть архивной коллекции А. В. Бурдукова, содержащая дневники экспедиций, полевые материалы, была приобретена в 1990-е годы Калмыцким институтом гуманитарных исследований (ныне КалмНЦ РАН). В описи, составленной В. Ш. Санжиевой от 4 марта 2002 года, в Фонде № 21 значится 171 ед. хр. Личный фонд А. В. Бурдукова содержит материалы, статьи, доклады, путевые заметки, дневники А. В. Бурдукова; труды других лиц: Т. А. Бурдуковой, П. Якимова, Ю. Лыткина, Ф. Н. Гоухберг, Ю. И. Успенского и др.; большое количество писем А. В. Бурдукова, ученых В. Л. Котвича, Б. Я. Владимирцова, Г. Н. Потанина, Г. И. Михайлова, Т. А. Бурдуковой, Н. Н. Поппе и др., работников торговли Монголии:

А. А. Ермолаева, В. В. Блохина, Г. Л. Рейфисова и др.); карты; фотографии и др.

Среди материалов фонда № 21 имеются 5 дел, относящихся к сарт-калмыкам:

- Комментарии А. В. Бурдукова... [12];
- Письма А. В. Бурдукова Б.Я Владимирцову о научной командировке к каракольцам и сарт-калмыкам от 08.1929 г. [13];
- Бурдуков А. В. Каракольские калмыки (имеются фото-иллюстрации и карта «Кашгар») [14];
- Письма бывших слушателей курсов нацмен Советского Востока (сарт-калмыки) 1929–1940 гг. [15];
- Фото группы сарт-калмыков — слушателей курсов Национальных меньшинств Советского Востока. 1934 г. [16].

Важнейшим источником для изучения сарт-калмыцкого фольклора является дело № 1 из фонда № 21 НА КалмНЦ РАН [12] в котором представлены «Семьдесят небылиц» (*Далн хутулчи*), «Зюнгар хан» 'Джунгарский хан' (*Зунһар хан*), «Автобиографический рассказ былинщика Бакхи Сарпекова», пословицы, загадки, песни и др. Настоящая рукопись представлена в форме тетради, прошитой нитью. Сохранность рукописи: листы желтоватые, текст еле виден. Порядок листов в рукописи не нарушен (лл. 1–100). Образцы сарт-калмыцкого фольклора записаны чёрными чернилами на кириллице с учётом языковых особенностей сарт-калмыцкого языка (фонетических, морфологических, лексических).

В начале рукописи приведен текст «Семидесяти небылиц» (*Далн хутулчи*), записанный А. В. Бурдуковым от Нурбая в селе Чельпек 7 августа 1929 г. В 1933 г. у него же были записаны «Семьдесят две небылицы» (*Далн хойр худл*) К. Эрэндженовым [17, с. 231–251]. Между разновременными текстами имеются различия: в первом отсутствует экспозиция с указанием хана, в котором говорится, что хан выдаст дочь за того, кто ему расскажет подряд 70 небылиц. Есть разли-

чия и в развязке, в варианте Бурдукова хан отдает дочь юноше, рассказавшему 70 небылиц, а в варианте Эрендженова хан не отдал дочь, сказав, что юноша-сирота вместо 71 небылицы рассказал 72 небылицы. Следует отметить, что жанр небылиц является распространенным среди кочевых народов Центральной Азии (монголов, ойратов, казахов, киргизов, тувинцев и др.).

Особый интерес вызывает историческое предание «Зюнгар хан», в котором отражены события, относящиеся к периоду предшествующему гибели Джунгарского ханства. В начале предания «Зюнгар хан» повествуется о том, что у джунгарского хана было три сына: Шуна, Галдамба и Мокуш. Однажды Галдамба, охотясь у реки Текес, встретил молодца из своего *нутука*, который по силе и уму превосходил его в три раза. Молодец помог Галдамбе достать яблоки с вершины горы Дором. Галдамба заполучив яблоки, перерезав ему аркан, сбросил молодца с горы. Галдамба с яблоками возвращается в родные кочевья. Из олётского предания, зафиксированного в Синьцзяне, известно, что яблоки нужны были Галдамбе для изготовления лекарства от заразной болезни, которым болел его народ [18, с. 21].

Во второй части сарт-калмыцкого предания «Зюнгар хан» Галдамба, выкрыв у отца острый напильник для точки наконечников стрел, переделал его в наконечники стрел, за это он был жестоко наказан. Хан приказал вырезать ему хрящи из лопаток. Дальше в предании говорится о том, что к джунгарскому хану прибывает китайский посол с железным луком в подарок. Взамен он просит у хана три вещи, которые просил китайский император: 1) щепотку земли с горы *Дором ула*, 2) три волоса из косы ханши, 3) что-то от младшего сына (рассказчик забыл, что именно). Помощник хана (*шинжч* 'наблюдатель') советует ему ничего не давать и убить китайского посла: *Дорм ууласн нег чимк шора өгхнтн, нутгнтн кишг одна; хатннань ораһиннь гижгэс һурвн кылһс өгэд оркхла, хаана кишг йовад одна; баһ көвүнэ юм өгхнтн хан төртн одна* «Если отдадите щепотку земли

с горы Дором ула, то уйдет счастье страны; если отдадите три волоса из косы ханши, то уйдет счастье хана; если отдадите что-то от младшего сына, то лишитесь ханской власти». Джунгарский хан, чтобы не опорочить своё имя, отдаёт послу все, что просил китайский император.

В заключительной части предания «Зюнгар хан» повествуется о том, что китайский посол объясняет своему хану, что Джунгарское ханство невозможно завоевать нападением: оно рухнет, только когда начнутся междоусобицы внутри страны. В конце предания приводится легенда о пегой двухлетке, известная также дербетам Западной Монголии [2, с. 78]. Согласно легенде, пегая двухлетка с горящим хвостом на спине так напугала народ Джунгарии, что тот разбежался в разные стороны. Мокуш нойон уехал к родным по материнской линии. А Шуно батыр с приближенными, вырвавшись из китайского окружения, бежит на Волгу.

Все лица, упоминаемые в предании «Зюнгар хан», являются реальными историческими фигурами, относящимися к разным периодам ойратской истории: Галдамба — Галдама (1637–1667), сын хошутского Очирту Цецен хана; Шуно батыр — Лоузанг Шуна (ок. 1672–1732), сын джунгарского хун-тайджи Цеван Рабтана; Мокуш — Цеван Даши (1738 г. р.), младший сын Галдан Церена, внук Цеван Рабтана. Ойраты мечтали, чтобы именно эти герои стали правителями страны.

Данное предание было записано от сказителя Бакхи Сарпекова (1872 г. р.), автобиография которого имеется в этой же рукописи. В «Автобиографическом рассказе былинщика Бакхи Сарпекова» дается генеалогия сказителя (Бакхи < Сарпак (брат Темир) < Кемпир (брат Керугго) < Уту-Хашха < Цергчи < Батарха (брат Базарха) < Бёк-Шавг < Ярга (брат Чирга) < Балчи Бай), история переселения его предков с берегов реки Или в Текес, а затем Бёрю-Баш, подробно описано таранчинское (уйгурское) восстание. В конце автобиографии приводится количество хозяйства и состав семьи сказителя.

В НА КалмНЦ РАН, в личном фонде А. В. Бурдукова хранятся 10 писем от сарт-калмыков [15], учившихся в 1930-е годы в Ленинграде на курсах национальных меньшинств Советского Востока при Институте им. Герцена. Это частные письма, представляющие собой акты личного общения. Письма написаны на русском языке с орфографическими особенностями. Авторами писем были Адыл Элахунув, Шакир Махмедов, Садырбаев, Солдатов и др. В письмах авторы называют А. В. Бурдукова «дорогим старшим братом», «отцом», «дядей», «учителем», «глубокоуважаемым Елском». В письмах содержится информация о конфискации имущества, продразверстке, бедственном положении сарт-калмыков, распределении выпускников курса национальных меньшинств Советского Востока на работу и др.

Число дел о сарт-калмыках в НА КалмНЦ РАН можно дополнить еще одним делом, хранящемся в фонде № 5 [19]. Это машинописный вариант сарт-калмыцкого «Джангара», оригинал которого хранится в Архиве востоковедов ИВР РАН. «Сарт-калмыцкий текст героического эпоса «Джангар», записанный А. В. Бурдуковым, является «осколком» традиционных песен Джангариады. Песнь состоит в основном из фрагментов если не трех самостоятельных песен, то двух, не имеющих зачина. В композиционном плане, если не учитывать отсутствие общего пролога и прозаическую форму изложения, исследуемая песнь имеет сходство с главами синьцзян-ойратской (Хар Тевгт хаани бөлг «Песнь о хане Хан Тевгту») и монгольской версий эпоса «Джангар». Сюжеты песен посвящены описанию борьбы героев с врагами-мангасами» [20].

Таким образом, разрозненный личный фонд А. В. Бурдукова, хранящийся в МАЭ РАН, Архиве востоковедов ИВР РАН и НА КалмНЦ РАН, представляет собой ценный источник по изучению истории, культуры, языка и фольклора монгольских народов, в том числе сарт-калмыков Киргизии. Дальнейшее изучение личного фонда А. В. Бурдукова поможет расширить научные знания в монголоведении в целом. На-

деемся, что личный фонд А. В. Бурдукова пополнится ещё новыми документами (рукописями), рассказывающими о сарт-калмыках Киргизии, так как некоторые из рукописей все еще хранятся в личных архивах исследователей России и Киргизии и не введены в научный оборот.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Даревская Е. М. Алексей Васильевич Бурдуков (О роли русских поселенцев в изучении Монголии) // *Очерки по истории русского востоковедения*. Сб. VI. М.: Вост. лит., 1963. С. 187–217.
2. Бурдуков А. В. Каракольские калмыки (сарт-калмаки) // *Советская этнография*. 1935. № 6. С. 47–79.
3. Личное дело А. В. Бурдукова // НА МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 402. Л. 17–20.
4. Бурдуков А. В. *В старой и новой Монголии*. Воспоминания. Письма. М.: «Наука», 1969. — 419 с.
5. Бурдуков А. В. Забытые страницы / Публикация и вступление Т. А. Бурдуковой // *Страны и народы Востока*. Вып. XI. Страны и народы Центральной, Восточной и Юго-Восточной Азии. География, этнография, история. М.: «Наука», ГРВЛ, 1971. С. 316–325.
6. Нармаев Б. М. Т. А. Бурдукова: биографические материалы // *Mongolica-XI*. Сб. науч. статей по монголоведению. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. С. 11–14.
7. Кульганек И. В. А. В. Бурдуков, монголовед трудной и интересной судьбы // *Mongolica-XI*. Сб. науч. статей по монголоведению. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. С. 6–10.
8. Сабрукова С. С. Научная деятельность Т. А. Бурдуковой (1912–1987) (по материалам АВ ИВР РАН) // *Mongolica-XX*. Сб. науч. статей по монголоведению. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018. С. 62–66.
9. Сабрукова С. С. Российские монголоведы А. В. и Т. А. Бурдуковы (обзор фонда из Архива востоковедов ИВР РАН) // *Письменные памятники Востока*, 2020. Т. 17, № 1 (вып. 40). С. 119–134.
10. Сабрукова С. С. Обзор документов архива А. В. Бурдукова // *Монголоведение в Санкт-Петербурге: ретроспектива и современность*.

- менность*. Программа. Тезисы. Международный Круглый стол (10 июня 2019 г. Санкт-Петербург). СПб.: 2019. С. 28–29.
11. Бурдуков А. В. Калмыки и сарт-калмыки // *АВ ИВР РАН*. Ф. 165. Оп. 1. Д. 2. — 4 л.
 12. Комментарии А. В. Бурдукова // *НА КалмНЦ РАН*. Ф. 21. Оп. 1. Д. 1. — 100 л.
 13. Письма А. В. Бурдукова Б.Я Владимирцову о научной командировке к каракольцам и сарт-калмыкам от 08.1929 г. // *НА КалмНЦ РАН*. Ф. 21. Оп. 1. Д. 21.
 14. Бурдуков А. В. Каракольские калмыки (имеются фотоиллюстрации и карта «Кашгар») // *НА КалмНЦ РАН*. Ф. 21. Оп. 1. Д. 60. — 265 л.
 15. Письма бывших слушателей курсов нацмен Советского Востока (сарт-калмыки) 1929–1940 гг. // *НА КалмНЦ РАН*. Ф. 21. Оп. 1. Д. 62.
 16. Фото группы сарт-калмыков — слушателей курсов Национальных меньшинств Советского Востока. 1934 г. // *НА КалмНЦ РАН*. Ф. 21. Оп. 1. Д. 153.
 17. Эрендженов К. Э. Сарт-хальмгин фольклор // *Берегущий огонь*. Народный поэт Калмыкии К. Э. Эрендженов. Элиста: изд-во КалмГУ, 2013. С. 239–251.
 18. Белгин Ц. Түхийн домог (Исторические предания) // *Моңһл күрә шээнә моңһл үндстнә сойл-түүкин материал*. II (Материалы по истории и культуре монголов уезда Монгол курээ). Үрмч: Шинжэңгин ардын кевллин хора, 2014. С. 21.
 19. Сарт-калмыцкая и байтская версия «Джангара» // *НА КалмНЦ РАН*. Ф. 5. Оп. 2. Д. 6. 6 л.
 20. Меняев Б.В., Борлыкова Б. Х. Из истории записи сарт-калмыцкой версии эпоса «Джангар» // *Mongolica-XXIV*. Сб. науч. статей по монголоведению. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2021. С. 85–93.

* * *

«Портрет» мамлюкского султана Инала (1453–1461) в арабских источниках XV–XVI вв.

М. Ю. Илюшина

Аннотация. Большой частью сведений о мамлюкских султанах, правивших в Египте и Сирии с 1250 по 1517 г., исследователи обязаны сочинениям историографов XIII–XVI вв., чаще всего *улемов* — знатоков арабского языка, мусульманской догматики и права, реже — потомков мамлюков, которые отказались от военной карьеры и посвятили себя вполне мирным занятиям, в том числе составлению исторических хроник и биографических словарей. Эти сочинения нередко содержат более или менее пространные характеристики правителей — описание внешности, отличительных черт характера, увлечений, пристрастий, талантов, наконец, «хорошего» и «плохого» в деяниях и поступках султана. Такие «портреты», несмотря на их очевидную субъективность, представляют и значительный интерес, и большую ценность для исследователя, поскольку в них чаще всего достаточно отчетливо проявляется отношение автора источника к герою его повествования.

Изучение и сопоставление сообщений средневековых хронистов об Инале позволяет, во-первых, выявить наиболее достоверные штрихи в «портрете» султана, во-вторых, приблизиться к более адекватному пониманию самих источников в целом.

Ключевые слова: Султанат Мамлюков; источниковедение; Инал; Ибн Тагри Бирди; Ибн Ийас; ал-Бика‘и; ас-Сахави

"Portrait" of the Mamlūk Sulṭān Īnāl (1453–1461) in Arabic sources of the XV–XVI centuries

Milana Yu. Iliushina

ABSTRACT. Chronicles and biographical dictionaries of 13th – 15th centuries are the main source of material for the study of Mamlūk Sultanate (1250–1517) and its rulers. Most authors of these chronicles and biographical dictionaries were Islamic religious scholars – *‘ulamā*, some others were Mamlūk descendants, who abandoned military career and chose a civilian occupation. Quite often their works contain more or less extensive characteristics of rulers, including a description of appearance, distinctive character traits, hobbies, passions, talents, and finally, what was “good” and “bad” in the deeds of a sultan. Such “portraits”, despite of their obvious subjectivity, are of considerable interest and great value for a researcher, as they could indicate the chronist’s attitude to a particular person in his story.

The most detailed Sulṭān Īnāl’s “portrait” is presented in the works of following writers of the Mamlūk Circassian period (1382–1517): Jamāl al-Dīn Abū-l-Maḥāsīn Yūsuf Ibn Taḡrī Birdī (1409–1470) – the son of a high-ranking Mamlūk amīr and a well-known historian; Muḥammad b. Aḥmad Ibn Iyās al-Ḥanafī (1448–1524) – the descendant of a Mamlūk amīr, Ibn Iyās completed his chronicle in the beginning of the 16th century; Burhān al-Dīn Ibrāhīm al-Biqā’ī (1406–1480) – a scholar-in-residence to the Mamlūk sulṭān Īnāl; Şams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Saḥāwī (1427–1497) – a famous Egyptian historian and biographer of the 15th century. The examination of their reports may help to explore the impact of the personal position of the chronicler, which will allow a modern researcher to revisit and reevaluate the historical source under consideration.

KEYWORDS: Mamlūk Sultanate; Īnāl; Ibn Taḡrī Birdī; Ibn Iyās; al-Biqā’ī; al-Saḥāwī

Ал-Ашраф Инал был четырнадцатым правителем Султаната Мамлюков *Бурджи* (1382–1517). Он пришел к власти в Каире в 1453 г. после свержения ал-Мансура ‘Усмана (01.02–16.03.1453), сына султана аз-Захира Джакмака (1438–1453). Переворот был хорошо подготовлен: подавляющее большинство высшего офицерского состава выступило на стороне Инала, в его резиденции находился халиф со всеми своими родственниками. Уже на пятый день вооруженного противостояния ‘Усман, занимавший трон около полутора месяцев, был официально низложен, а еще через два дня арестован. После прихода к власти ал-Ашраф Инал, как и большинство его предшественников, осуществил целый ряд перестановок в военной и административной системе, заменив значительную часть эмиров и чиновников Джакмака на тех, в чьей лояльности он был более уверен [1, р. 414–416, 419–420, 436].

Период правления ал-Ашрафа Инала нашел отражение в нескольких хрониках и биографических словарях, составленных в Египте и Сирии в XV–XVI вв. Современником Инала и автором многотомного сочинения по истории мамлюков под названием «[Книга, подобная] блестящим звездам, о владыках Египта и Каира» (*Al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*) был Абу ал-Махасин Йусуф ибн Тагри Бирди (ум. в 1469 г.), сын высокопоставленного мамлюкского эмира. Ибн Тагри Бирди рано потерял отца, прошел курс военной подготовки, получил хорошее образование, причем историю изучал у ал-Макризи (ум. в 1442 г.) и ал-‘Айни (ум. в 1451 г.), был лично знаком с султанами ал-Му’аййадом Шайхом (1412–1421), ал-Ашрафом Барсбаем (1422–1438), аз-Захиром Джакмаком (1438–1453), аз-Захиром Хушкадамом (1461–1467) и, будучи уже умудренным опытом старцем, стал доверенным советником ал-Ашрафа Каитбая (1468–1496). Тесные связи с мамлюкской военной элитой, доступ к самому широкому кругу информации, общение в выдающимися представителями египетской историографической школы позволили Ибн Тагри Бирди наполнить

написанную им хронику оригинальным и ценным в научном отношении материалом. Ибн Тагри Бирди выступает как проницательный автор, способный к трезвому суждению, ясным характеристикам и точным оценкам. В первую очередь его интересуют события внутренней и внешней политики, запутанные интриги в среде мамлюкских эмиров. На страницах своих сочинений Ибн Тагри Бирди нередко вступает в полемику с другими авторами, чаще всего с ал-Макризи, указывает на несоответствие некоторых сведений, которые он приводит, реальному ходу событий, но оправдывает своего учителя незнанием тюркского языка, а также тем, что в свое время он отошел от государственных дел и получал информацию о мамлюках не из первых рук [2, vol. 14, p. 38]. Сам Ибн Тагри Бирди помимо тюркского и арабского владел персидским языком, разбирался в музыке и астрономии, был сведущ в других областях знаний, а также считался знатоком мамлюкского военного искусства — *фурусийи* [3, vol. 6, p. 415; 4, s. 5]. Очень редко Ибн Тагри Бирди позволяет себе резкие замечания относительно сведений, представленных в трудах других авторов, допуская такие высказывания как «об этом не следовало упоминать», «лучше промолчать, чем написать такие отвратительные, безобразные слова» [2, vol. 14, p. 8].

В тех случаях, когда сведения Ибн Тагри Бирди расходятся с тем, что содержится в трудах его старших современников, историк подробно рассказывает, как ему стали известны те или иные факты, и почему он считает их достоверными. Чаще всего он ссылается на беседы с мамлюками, которые были очевидцами тех событий, о которых идет речь. Многие из этих воинов служили отцу Ибн Тагри Бирди или были его товарищами. Нередко информантами становились сыновья мамлюков — *авлад ан-нас* — сверстники и друзья хрониста [2, vol. 14, p. 80].

«Яркие звезды...» были написаны для одного из сыновей аз-Захира Джакмака. Наиболее подробно представлены годы властвования султанов — современников Ибн Та-

гри Бирди. В трудах Ибн Тагри Бирди, как и в сочинениях ал-Макризи, похвалы заслуживает тот султан, который следует «заветам» наиболее выдающихся своих предшественников. Преемственность культурно-политической традиции рассматривается как необходимое условие успешного правления, мира и стабильности.

Особняком среди хроник *бурджитского* периода стоит наполненная живыми историями из жизни египетского общества и мало внимания уделяющая событиям при дворе работа Бурхан ад-дина Ибрахима б. ‘Умара ал-Бика’и (ум. в 1480 г.) под названием «Вечернее разъяснение тайн современников» (*Izhār al-‘Aṣr li-Asrār Ahl al-‘Aṣr*). Работа охватывает события десяти лет: с 1451 по 1461 г., причем оценки и суждения ал-Бика’и часто расходятся с мнением Ибн Тагри Бирди [5]. Сам ал-Бика’и был разносторонним ученым, выдающимся теологом, учился у Ибн Хаджара ал-‘Аскалани (ум. в 1449 г.), был знаком с Ибн Кади Шухбой (ум. в 1448 г.), ас-Сахави (ум. в 1448 г.), ас-Суйути (ум. в 1505 г.), служил в мамлюкской администрации, участвовал в нескольких военных кампаниях (в одной из них он сопровождал ал-Ашрафа Инала, когда тот был еще эмиром). При султанах аз-Захире Джакмаке и ал-Ашрафе Инале ал-Бика’и был официальным чтецом «Сахиha» ал-Бухари при дворе. Аудиенции ал-Ашрафа Каитбая ему было запрещено посещать с 1470 г., после того как он потерпел поражение в обширной и очень напряженной дискуссии, пытаясь добиться осуждения суфийского поэта Ибн ал-Фарида (ум. в 1235 г.) за некоторые противоречащие исламу, по мнению ал-Бика’и, высказывания (речь, в частности, шла о хулул — «воплощении») [6, р. 159–161; 7].

Сообщения об ал-Ашрафе Инале содержит огромный (около двенадцати тысяч жизнеописаний выдающихся деятелей девятого века хиджры) биографический словарь ‘Абд ар-Рахмана ас-Сахави [8]. Ас-Сахави родился в 1427 г. в Каире, здесь же он учился у выдающихся *улемов* своего времени, в том числе, у Ибн Хаджара ал-‘Аскалани. Возможно, имен-

но общение с Ибн Хаджаром пробудило у ас-Сахави интерес к истории. Помимо большого биографического словаря, он написал продолжение истории аз-Захаби (ум. в 1347 г.), охватывающее события 1345–1493 гг. — «Законченное дополнение к “Странам ислама”» (*al-Dhayl al-Tām ‘alá Duwal al-Islām li-l-Dhahabī*), известное также под названием «Краткая речь в дополнение «Стран ислама»» (*Wajīz al-Kalām fi al-Dhayl ‘alá Duwal al-Islām*) [9].

Основополагающим источником для изучения заключительного этапа истории мамлюкских султанов считается хроника «Редкие цветы среди событий эпохи» (*Badā’i‘ al-Zuhūr fi Waqā’i‘ al-Duhūr*). Ее автор, Мухаммад ибн Ахмад ибн Ийас ал-Ханафи (ум. в 1524 г.) был выходцем из семьи черкесских мамлюков. Дед его, Ийас ал-Фахри, принадлежал основателю Султаната *Бурджи* аз-Захиру Баркуку (1382–1389, 1390–1399), служил ан-Насиру Фараджу (1399–1405), и оставил своим наследникам большие земельные владения, имевшие статус *икта*. Отец Ибн Ийаса, Ахмад, скончался в 1503 г. в возрасте восьмидесяти четырех лет. Он был состоятельным человеком, пользовался известностью среди *авлад ан-нас* (потомков мамлюков) и был вхож в круг военной элиты и высокопоставленных чиновников султаната [10, vol. 4, p. 47]. Сам Ибн Ийас имел возможность не служить ни в военном, ни в гражданском ведомстве и заниматься только научной работой. [11, с. 17; 12, с. 488; 13, p. 7].

Все перечисленные выше источники мамлюкского периода содержат более или менее пространственные характеристики правителей — описание отличительных черт характера и внешности, увлечений, пристрастий, талантов, наконец, «хорошего» и «плохого» в деяниях и поступках султанов, в том числе и султана ал-Ашрафа Инала.

В хронике Ибн Тагри Бирди «Яркие звезды ...» ал-Ашраф Инал предстает высоким человеком, с длинными ногами и коротким туловищем, с кожей зеленоватого оттенка, близкой к смуглой, мягкими, тонкими чертами лица, худыми руками, жидкой седой бородой. Речь его была вялой, выговор

изнеженный, словно у женщины — с очевидной неприязнью продолжает Ибн Тагри Бирди. Вид его в черном облачении султана не вызывал ни восторга, ни одобрения, поскольку, во-первых, сам он был смуглым, а во-вторых, потому что люди помнили прекрасный облик ал-Мансура ‘Усмана, столь разительно отличавшийся от того, как выглядел ал-Ашраф Инал. Ал-Мансуру не исполнилось и двадцати лет, он был красив и хорош собою, а ал-Ашрафу Иналу было за семьдесят.

К числу похвальных качеств ал-Ашрафа Инала Ибн Тагри Бирди относит то, что султан был разумным политиком, терпеливым и не злым, был сведущ и в делах мирных, и в войнах, отличался храбростью и отвагой, имел большой опыт в сражениях, в поступках был благоразумен, тверд в движениях, обладал всей полнотой знаний о провинциях своей державы, и о своих наместниках, и о правителях соседних государств, владел всеми видами военного искусства, не любил двигать то, что было неподвижно, и возбуждать смуту. Со времени вступления на престол он казнил только тех эмиров или воинов, которых должно было казнить по религиозному или политическому закону. Отправляя в тюрьму или ссылку он немногих — признает Ибн Тагри Бирди. В целом, время его правления было бы спокойным, если бы не бесчинства его личных мамлюков, из-за гадких поступков которых стали плохи дела в Египте. Если бы Всевышний не проявил свою милость, ниспослав смерть ал-Ашрафу Иналу, воистину земли египетские подверглись бы разрушению и уничтожению. Так Ибн Тагри Бирди завершает перечисление «хорошего» и плавно подводит читателя к «плохому» [2, vol. 16, p. 133–134].

Ал-Ашраф Инал был скуп, пишет хронист, скаречничал даже в отношении себя самого. Он был совершенно лишен знаний и умений, связанных с добродетелями; был безграмотен, не умел читать и писать, даже не мог как следует поставить свою резолюцию под приказами и распоряжениями: секретарь намечал ее точками, а Инал проводил по точкам каламом, а ведь он долгие годы занимал руководящие по-

сты, а потом стал султаном! И так и не нашел способа научиться писать хотя бы немного. Это свидетельствует о неразвитости его ума и косности мышления. Пожалуй, не мог он хорошенько прочитать и *Фатиху*, да и ничего из Корана, я полагаю, — продолжает Ибн Тагри Бирди. Молился он странно: Бог не обратит внимание на такую молитву. Не любил долгие проповеди и, может быть, даже запрещал их. Он не был добродетелен в отношении женщин, а некоторые обвиняли его и в любви к прелестным юношам, правда, он воздерживался от употребления спиртного и запрещенного [2, vol. 16, p. 135].

Большинство его деяний и решений противоречило шариату, особенно в том, что касалось его личных мамлюков, утверждает Ибн Тагри Бирди. Эти молодчики буквально наизнанку выворачивали законы шариата, а султан потакал им в этом. А ведь он мог остановить их. Ежели кто говорит обратное, то вот ему ответ: что же это за власть, если она не может дать отпор кучке негодяев, которых все ненавидят?! А еще Инал потакал действиям своих эмиров, которые не одобрил бы ни один мусульманин. В этом главный грех султана. Поэтому и натерпелись от него люди зла, поэтому и ненавидели его, и желали окончания его владычества, а еще потому что тяжел был гнет со стороны его сына, его жены и его зятя. Но от этих последних, считает Ибн Тагри Бирди, вреда было меньше, поскольку терпели зло от них лишь те, кто к ним обращался, например, чиновники, желавшие получить какую-нибудь должность — не плачут по тем, кто погубил себя своими руками. Завершая перечисление «плохого», Ибн Тагри Бирди отмечает то, что дороги и в столице, и в деревнях перестали быть безопасными, а дополнительных поборов за «защиту»¹ было больше, чем раньше [2, vol. 16, p. 135–136].

¹ «Плату за покровительство» (*ḥimāyah*) получали эмиры или крупные чиновники из Каира, представители центрального аппарата государственного управления, за «защиту» жителей провинций и местных держателей *икта*^с от «притеснений» со стороны провинциальных властей [14 p. 202–205].

Автор следующей хроники, ал-Бика'и, пишет, что ал-Ашраф Инал был терпеливым и незлобивым, прощал ошибки, да вот только это привело к тому, что его мамлюки стали делать, все что им заблагорассудится. И все-таки, рассуждает ал-Бика'и, зла в том, кто потакает злодеяниям меньше, чем в том, кто творит их по велению собственного сердца. Ал-Ашраф Инал был человеком редкого ума, одним из героев мусульман — не многих более мужественных, чем ал-Ашраф Инал, доводилось видеть ал-Бика'и. Вместе с тем, ал-Ашраф Инал никогда не кичился своей смелостью, никогда не выступал против власти и не был среди заговорщиков. По мнению ал-Бика'и, ал-Ашраф Инал был человеком доблестным, немногословным, совершенно чуждым беспутству и непристойности.

Однако, признает ал-Бика'и, он не был знаменит почином людей ученых и добродетельных, потому что не знал их. Также не был султан озабочен тем, чтобы установить светоч религиозного закона в своих владениях. Он во всем следовал советам своей жены. Она влияла на его решения «изнутри», а его мамлюки «снаружи». Это все портило и привело к тому, что люди были разгневаны правлением ал-Ашрафа Инала и проклинали его самого. А более всего ненавидели люди его зятя, эмира Бурдабека (ум. в 1464 г.) [5, р. 215–216].

«Портрет» султана, написанный ас-Сахави, местами дословно повторяет характеристику, данную ал-Ашрафу Иналу Ибн Тагри Бирди: ал-Ашраф Инал был умным, хорошим политиком, терпеливым, сдержанным, отважным и смелым, избегал сквернословия, смуты, был сведущ в войнах и конфликтах, а также во всех видах военного искусства, стремился избегать кровопролития и арестов и часто проявлял мягкость, когда речь шла о назначении наказаний. Возможно, это и привело, по мнению ас-Сахави, к разорению страны и было проявлением недостаточного мужества со стороны султана. Более того, эта мягкость довела до того, что мамлюки стали бросать камни (в буквальном смысле) в султана, да

и не только в него, причиняли вред и совершали серьезные преступления против его подданных, а он, ал-Ашраф Инал, все это покрывал, прославился тем, что все им прощал [9, vol. 3, p. 737]. А тому, кто упрекал его за то, что он давал пощаду виновному, ал-Ашраф Инал отвечал: разумение эмира — не есть разумение султана. Соглашаясь с мнением Ибн Тагри Бирди, ас-Сахави отмечает крайнюю скаредность султана и добавляет, что его любовь к деньгам, откуда бы они не приходили, стала причиной невиданного ранее распространения взяточничества. Так же, как и его предшественники, ас-Сахави указывает на то, что ал-Ашраф Инал во всех делах руководствовался мнением своей жены. Бед и вреда от всего этого становилось все больше — особенно для бедняков.

Ас-Сахави упоминает и о том, что ал-Ашрафа Инала обвиняли в отсутствии стремления к набожности, добродетели и благочестию, но тут же замечает, что султан был полной противоположностью такого нелестного «портрета»: он основал прекрасный религиозный комплекс с медресе и гробницей, расширил улицу Байна-л-Касрайн в Каире, выстроил две бани, дом, крытый рынок и многое другое. В целом, заключает ас-Сахави, в нем было много хорошего [8, vol. 2, p. 329].

Ибн Ийас, завершивший свой исторический труд уже в начале XVI в. (его хроника доведена до 1522 г.), также как и Ибн Тагри Бирди начинает свое заключительное слово об ал-Ашрафе Инале с описания внешности. Он отмечает, что султан был высоким человеком с кожей пыльного цвета, редкой растительностью на щеках, из-за чего его звали «безбородый». Единственная жена ал-Ашрафа Инала была матерью всех его детей (в отличие от других султанов, чьи дети были рождены и женами, и многочисленными наложницами). Султан имел легкий характер, был правителем мягким, причинял мало зла и, если бы не притеснения со стороны его мамлюков, он, воистину, был бы самым лучшим из черкесских султанов.

Ал-Ашраф Инал казнил фальшивомонетчиков, продолжает Ибн Ийас, упорядочил систему денежного обращения, меньше других султанов занимался конфискацией имущества чиновников, дни его были заполнены весельем и удовольствиями. Вместе с тем, ал-Ашраф Инал был безграмотен, не читал и не писал, и начальник канцелярии намечал ему резолюцию на указе, а ал-Ашраф Инал обводил ее каламом. Ал-Ашраф Инал был разумным политиком, терпеливым, сведущим в делах государства, умел для каждого найти подходящее ему место, избегал кровопролития, о нем даже говорили, что он осуществлял наказания не иначе как согласно шариату, а это большая редкость. Но был он скуп и прижимист, чужд знания, не читал Коран и, может быть, даже не мог хорошенько прочесть Фатиху, в его речи преобладал не арабский язык, не отличался он и благочестием в делах веры.

К числу похвальных деяний ал-Ашрафа Инала Ибн Ийас относит то, что султан увеличил дотацию на одежду для войска до трех тысяч дирхамов, еще раз повторяет, что султан провел реформу обращения серебряных денег: она была необходима, поскольку фальшивки распространились в большом количестве. В целом, отмечает Ибн Ийас, ал-Ашраф Инал твердо следовал древним традициям и законам. Подытоживая собственные рассуждения, Ибн Ийас уже без оговорок называет ал-Ашрафа Инала лучшим из черкесских султанов — мягким, терпеливым, незлобным: в нем не было высокомерия, он не стремился проявлять могущество, в нем преобладала кротость — не сила [10, vol. 2, p. 368–369].

Итак, перед нами четыре характеристики султана: от откровенно негативной до, практически, хвалебной. Нетрудно выделить черты, повторяющиеся в каждом из представленных здесь «портретов»: ал-Ашраф Инал был высоким, смуглым человеком, терпеливым, не злобным и не жестоким, сдержанным, разумным политиком, доблестным воином, не проявлявшим интереса к изучению арабского языка, Корана и прочих религиозных наук, прислушивался к мнe-

нию жены и потакал собственным мамлюкам, которые безнаказанно преступали закон и причинили немало вреда. Вероятнее всего, эти черты и были присущи султану ал-Ашрафу Иналу, по крайней мере, такая характеристика не противоречит сообщениям упомянутых выше авторов о событиях, имевших место в период его правления, и находит подтверждение в других источниках. Но и эти штрихи «портрета» мамлюкские историографы рисуют в разных тонах. Так, в контрастном, окрашенном очевидной личной неприязнью образе ал-Ашрафа Инала, который создает Ибн Тагри Бирди, бесчинства султанских мамлюков приобретают масштаб катастрофы, которая привела Египет на грань разорения и разрушения, а бездействие султана в отношении этих молодчиков оценивается как грубое нарушение шариата. У Ибн Ййаса, перед глазами которого прошли годы правления преемников ал-Ашрафа Инала, наполненные еще более жестокими смутами и конфликтами, кровопролитными и крупномасштабными военными действиями, упоминание о беспорядках, чинимых султанскими мамлюками, носит вполне нейтральный характер, а приверженность ал-Ашрафа Инала религиозному закону вызывает едва ли не удивление и восхищение. Еще больше обусловлены личным отношением авторов, обстоятельствами и временем создания памятников, другие детали в «портрете» Инала, особенно такие, как приверженность вере или полное отсутствие благочестия, добродетельное или, напротив, аморальное поведение.

Очевидно, что использование отдельных элементов характеристики султана, данной тем или другим средневековым историком, вырванных из контекста, не прошедших тщательного источниковедческого анализа и критики, в работах современных авторов может привести, как минимум, к смещению акцентов или даже полному искажению исторической действительности. В таком случае правомерен вопрос: если для изучения периода правления султана первоочередное значение имеют свидетельства о событи-

ях и деяниях, стоит ли вообще обращать внимание на эти эмоционально окрашенные, так называемые «портреты»?

В первую очередь, характеристики, которые дают правителю хронисты и биографы, несмотря на их очевидную субъективность, представляют и значительный интерес, и большую ценность, поскольку это — превосходный материал для выявления отношения автора источника к герою его повествования, а значит и для интерпретации и анализа памятника в целом, критики тех самых свидетельств о событиях и деяниях, которые так важны для исследователя.

Разумеется, косвенные сведения об отношении автора источника к тому или иному историческому лицу дает биография самого автора, исторические условия и обстоятельства создания памятника. И первое, и второе, и третье — неотъемлемые элементы любого источниковедческого исследования. К примеру, известно, что Ибн Тагри Бирди был очень дружен с Мухаммадом, сыном предшественника ал-Ашрафа Инала, султана аз-Захира Джакмака, и даже посвятил ему свою хронику «Яркие звезды...». Дочь сводной сестры Ибн Тагри Бирди вышла замуж за Мухаммада ибн Джакмака, который должен был унаследовать трон, но судьба распорядилась иначе: Мухаммад умер раньше своего отца. При дворе аз-Захира Джакмака Ибн Тагри Бирди оказывали самый теплый прием. С ал-Ашрафом Иналом же Ибн Тагри Бирди встречался лично всего один или два раза, более того ал-Ашраф Инал во время очередной ревизии сократил жалование Ибн Тагри Бирди, которое тот получал как сын мамлюкского эмира. Правда, очень скоро прежний размер выплат был восстановлен благодаря связям, которые у Ибн Тагри Бирди имелись при дворе. Собственно, помог ему в этом управляющий армейским имуществом, против которого и были направлены, по большей части, выступления султанских мамлюков [1, р. 102; 2, vol. 1, р. 13]. Такая информация позволит исследователю предположить, что Ибн Тагри Бирди с большей симпатией относился к аз-Захиру Джакмаку, чем к ал-Ашрафу Иналу, но ее не достаточно, что-

бы делать уверенные выводы. А вот характерные черты в «портрете» султана, написанном Ибн Тагри Бирди, служат весьма убедительным свидетельством личной неприязни и предвзятого отношения этого историка к ал-Ашрафу Иналу. В описании внешности присутствует неуместное сравнение старого султана с его юным предшественником, смерть ал-Ашрафа Инала Ибн Тагри Бирди называет не иначе как проявлением милости Всевышнего, которая спасла страну от разорения, неумение султана читать и писать по-арабски расценивается как неразвитость ума и косность мышления, внимание к слухам об аморальном поведении султана, независимо от того, насколько эти слухи соответствовали действительности, свидетельствует об отношении Ибн Тагри Бирди к ал-Ашрафу Иналу гораздо больше, чем о пристрастиях самого ал-Ашрафа Инала, и так далее.

Исследователь, таким образом, получает подобие «лакмусовой бумаги» для выявления субъективного элемента в материале источника и для интерпретации источника в целом. Действительно, значительная часть хроники Ибн Тагри Бирди за период правления ал-Ашрафа Инала наполнена расписанными во всех красках и мрачных деталях сообщениями о бесчинствах султанских мамлюков и бездействии самого султана. Если не принимать во внимание эмоционально окрашенной оценки значения этих мамлюкских бунтов, которую дает Ибн Тагри Бирди, велика вероятность не заметить за этими пространными сообщениями других важных событий или прийти к ошибочному выводу о том, что беспорядки, чинимые мамлюками, которым потакал безвольный султан, стали главной причиной разорения и всех бед, постигших Египет.

В сдержанной и взвешенной характеристике, данной ал-Ашрафу Иналу ал-Бика'и, подчеркнуты достоинства султана и, вместе с тем, упомянуто о значительном влиянии его жены и зятя, о мамлюкских бунтах, и о том, что султан не интересовался обществом ученых и богословов и не заботился о соблюдении шариата. Ал-Бика'и стремится оправдать

бездействие ал-Ашрафа Инала в отношении мамлюков, но не пытается нарисовать образ однозначно положительного героя. Обращает на себя внимание и то, что это немногословный, лишенный деталей «портрет». В этом — своеобразный «ключ» к прочтению сообщений этого автора о периоде правления ал-Ашрафа Инала: ал-Бика'и избегает чрезмерного восхваления или осуждения султана, а его хроника лишь отчасти отражает политическую историю Султаната мамлюков. Гораздо больше внимания этот автор уделяет событиям своей собственной жизни и карьеры, перипетиям личных и профессиональных отношений между улемами, делает пространные отступления, посвященные обсуждению и трактовке различных вопросов богословия.

«Портреты» султана в более поздних памятниках — исторических сочинениях ас-Сахави и Ибн Ийаса, помимо выявления отношения этих авторов к ал-Ашрафу Иналу, дают представление о методе их работы и об их источниках, которыми они пользовались. И ас-Сахави, и Ибн Ийас буквально цитируют Ибн Тагри Бирди, но не полностью, а выборочно, при этом ас-Сахави отчасти соглашается с мнением Ибн Тагри Бирди, а отчасти спорит с ним. И в первом, и во втором случае он аргументирует свою позицию, подкрепляет ее дополнительным материалом. Ибн Ийас, в отличие от всех остальных упомянутых здесь авторов, значительное внимание уделяет финансовым реформам Инала. Помимо этого, он также дословно цитирует Ибн Тагри Бирди, в частности о том, что султан не мог самостоятельно поставить подпись на собственных указах и не умел как следует прочесть даже первую суру Корана, не снабжает эти цитаты никакими комментариями, но приходит к прямо противоположному выводу и называет Инала лучшим из черкесских султанов.

Выводы

Характеристика правителя, включающая, как правило, описание внешности, отличительных черт характера, увлече-

ний, пристрастий, талантов, «хорошего» и «плохого» в деяниях и поступках, как традиционный элемент исторических сочинений раннего и позднего Средневековья, занимает устойчивое место в хрониках и биографических словарях мамлюкского периода.

Такие характеристики имеют, нередко весьма заметный, ярко выраженный отпечаток личной позиции автора памятника по отношению к тому или иному историческому лицу. В связи с этим, во-первых, выявление наиболее достоверных штрихов в «портрете» исторического лица на основе этого материала требует самого тщательного источниковедческого анализа, строгой научной критики, привлечения других источников; во-вторых, благодаря тому, что эти структурные элементы исторического сочинения, как правило вполне отчетливо отражают отношение автора памятника к герою повествования и его деяниям, раскрывают систему ценностей автора и даже в какой-то мере его мировоззрение, они представляют собой сжатый и вместе с тем информативный, удобный в использовании материал, позволяющий исследователю эффективно решать задачу интерпретации источника, т. е. преодолевать культурную отдаленность, дистанцию, приблизиться к пониманию замысла автора, и на основе этого понимания перейти к следующему этапу источниковедческого исследования — анализу источника.

Сравнение этих, как правило не очень больших по объему «портретов», которые нетрудно локализовать и выделить в различных исторических сочинениях, позволяет получить, разумеется, не полное, но хотя бы первоначальное, причем весьма наглядное представление о методах, которыми пользовался автор того или иного произведения и источниках, к которым он обращался, что бывает важно, если исследователь работает с несколькими обширными письменными памятниками одновременно.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Ibn Taghrī Birdī, Jamāl al-Dīn. *Hawāidith al-Duhūr fī Madā al-Ayyām wa-l-Shuhūr*. Beirut: Ālam al-kutub, 1990. — 613 с. (араб. яз.).
2. Ibn Taghrī Bardī, Jamāl al-Dīn. *Al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya, 1992. 16 vols. (араб. яз.).
3. Al-Malaṭī, ‘Abd al-Bāsiṭ ibn Khalīl ibn Shāhīn. *Nayl al-Amal fī Dhayl al-Duwal*. Beirut and Ṣayda: al-Maktaba al-‘Asriyah, 2002. 9 vols. (араб. яз.).
4. Sievert H. Der Herrscherwechsel im Mamlukensultanat. *Historische und historiographische Untersuchungen zu Abū Ḥāmid al-Qudsī und Ibn Taḡrībīrdī*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2003. — 184 S.
5. Al-Biqā‘ī, Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn ‘Umar. *Iḡhār al-‘Aṣr li-Asrār Ahl al-‘Aṣr Ta`rīkh al-Biqā‘ī*. Riyadh: Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, 1992–1993. 3 vols. (араб. яз.).
6. Ibn al-Ḥimṣī, Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Umar al-Anṣarī. *Ḥawāidith al-Zamān wa-Wafayāt al-Shuyūkh wa-al-Aqrān*. Beirut: Dar al-Nafa‘is, 2000. — 664 с. (араб. яз.).
7. Saleh W. al-Biqā‘ī. *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Ed. by: K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, E. Rowson. — URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-biqai-COM_23717 (accessed 28.03.2019).
8. Al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Ḍaw’ al-Lāmi‘ l-Ahl al-Qarn al-Tāsi‘*. Beirut: Dar al-Jil, 1992. 12 vols. (араб. яз.).
9. Al-Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. *Wajīz al-Kalām fī al-Dhayl ‘alá Duwal al-Islām*. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1995. 4 vols. (араб. яз.).
10. Ibn Iyās. *Badā’i‘ al-Zuhūr fī Waqā’i‘ al-Duhūr*. Leipzig, Istanbul and Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1931–1975. 6 vols. (араб. яз.).
11. Семенова Л. А. *Салах ад-Дин и мамлюки в Египте*. М.: «Наука», 1966. — 217 с.
12. Крачковский И. Ю. *Арабская географическая литература*. М.: ВЛ, 2004. — 919 с.
13. Petry C. F. *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt’s Waning as a Great Power*. Albany: State University of New York Press, 1994. — 280 pp.

14. Meloy J. L. The Privatization of Protection: Extortion and the State in the Circassian Mamluk Period. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 2004. Vol. 47, No. 2. P. 195–212. — DOI: <https://doi.org/10.1163/1568520041262279>

* * *

Крепкое тело и бодрый дух или удар мечом: чего пожелать высокородному адресату? (на материале писем из *Шах-наме* Абулкасима Фирдоуси)

С. В. Лахути

Аннотация. Пожелание адресату встречается во многих культурах с древних времен как в устной коммуникации, так и в письменной, и нередко становится важной частью ритуального обмена либо в роли самостоятельной единицы, либо же внутри большей единицы — например, приветственной речи или письма. В статье внимание сосредоточено на пожеланиях в устных и письменных посланиях в поэме *Шах-наме* Абулкасима Фирдоуси (X–XI вв.). Наличие в письмах благопожеланий характерно и для доисламской иранской традиции до VII, и для более поздней арабо-персидской, во многом ставшей ее наследницей, и эта традиция отражается и в поэме, хотя и не оказывается ее полным повторением.

Целью статьи является, с одной стороны, рассмотреть специфику благопожеланий в *Шах-наме* с точки зрения характера «желаемых благ», с другой, соотнести их с иранской традицией разных временных периодов, встраивая тем самым этот аспект поэмы в историческую реальность.

В статье представлены основные характеристики благопожеланий в *Шах-наме* в целом: расположение в послании, внутренняя структура, грамматические особенности. Выявленные пожелания разделяются на 18 лексико-семантических групп, каждая из которых рассматривается и как таковая, и в соотношении с исторической традицией — доисламской иранской, т. е. относящейся к периоду, описываемому в *Шах-наме*, и более поздней — арабо-персидской, к которой принадлежал сам автор поэмы. Отдельно рассматриваются некоторые вопросы корреляции типов благопожеланий с соотношением статусом отправителя и получателя.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: эпистолярная коммуникация; опосредованная коммуникация; благопожелания; Фирдоуси; *Шах-наме*

A healthy body and a lively spirit, or a stab from a sword: what to wish a highborn addressee (based on the letters from *Shah-nameh* by Abulqasim Ferdowsi)

Sofia V. Lahuti

АБСТРАКТ. Since ancient times, many cultures have featured well-wishing in oral, as well as written, communication, and this often becomes an important part of ritualised communication. It may stand alone or be part of a bigger text, such as a speech of greeting or a letter, for example. This paper focuses on wishes from oral communication and written letters in Abulqasim Ferdowsi's poem *Shah-nameh* (10–11 c.). Wishes constitute an integral part of pre-Islamic Persian tradition and of the later Arab Persian, which in many ways continued the former tradition. Those traditions are also reflected in the poem.

The paper discusses types of wishes in *Shah-nameh* with regard to the things that are being wished for. It also presents a comparison of those wishes with those from historical letters and letter-writing manuals from different time periods, thus comparing this aspect of the poem to the historical reality.

The main characteristics of the wishes in *Shah-nameh* are presented, such as the place of wishes within letters the internal structure of the wish and its grammatical features. The detected epistolary wishes found in *Shah-nameh* are divided into 18 lexical-semantic groups. Each group is analysed alone and in comparison with tradition — the pre-Islamic tradition which is described in *Shah-nameh*, and the Arab Persian one that the poem's author belonged to. Also, some correlations between the types of wishes and the comparative status of the communicants are considered.

KEYWORDS: epistolary communication; mediated communication; well-wishing letters; Ferdowsi; *Shah-nameh*

В персидских письмах — и доисламских, и более позднего периода — благопожелание составляет, наряду с восхвалением Бога, восхвалением адресата и др., одну из частей формальной рамки письма¹. Формальная рамка обрамляет письмо, т. е. расположена как перед началом основного текста письма, так и после него, причем прощальная часть традиционно повторяет начальную или представляет собой ее сокращенную версию [1, с. 235]. В посланиях из поэмы пожелание, как правило, можно видеть в начальной части, значительно реже — в конечной, и есть лишь девять примеров писем, обрамленных пожеланиями.

Пожелания маркируются наличием глагола либо в желательном наклонении, напр., *bād* (да будет!), *dihād* (да даст!), либо в повелительном, также выражающем пожелание, — напр., *bāš*, *bādī* (будь!), *zī* (живи!), *bimānād* (да пребудет), *tabādā!* (да не будет!) в нескольких примерах в той же функции используется глагол в прошедшем времени.

В статье сначала кратко представлена специфика благопожеланий в посланиях из *Шах-наме*, далее будет предложен их анализ с точки зрения субъектов благопожеланий и характерной для них ключевой лексики, включающий сопоставление с некоторыми сохранившимися образцами доисламской сасанидской и арабо-персидской исламской традиции, далее будет рассмотрена корреляция семантики благопожеланий со статусом коммуникантов.

При анализе использовались толково-энциклопедический словарь персидского языка «Лугат-нама» ‘Али Акбара Диххуда [2] и словарь языка *Шах-наме* Ф. Вольфа [3]. Также привлекались сасанидский письмовник [4] (про него больше в конце статьи), литература, посвященная персидской эпистолографии (напр., [5], [6]) и результаты анализа других частей формальной рамки ([7], [8]).

¹ Формальная рамка, то есть формализованная часть послания, предваряющая или обрамляющая основной текст, помимо благопожелания включает и другие, отчасти формульные, части — приветствие, восхваление Бога и др.

Далее словом «благопожелание» будет обозначаться структурная часть формальной рамки послания, а словом «пожелание» — перечисленные в ней «желаемые блага».

ПОЖЕЛАНИЕ В *ШАХ-НАМЕ*

Благопожелание как часть формальной рамки можно видеть в 66 посланиях. При этом в одном благопожелании может содержаться несколько «желаемых благ». Например, в благопожелании «Да будет [богатырь] **процветающ телом** и **светел духом**» [9, с. 169]² соединены два «желаемых блага», одно из которых относится к физическому состоянию адресата, другое — к духовному. В целом «желаемые блага» встречаются в формальной рамке посланий более ста раз. Их можно разделить на лексико-семантические группы в зависимости от характера желаемого блага.

При разделении на группы учитывалось не только семантическое сходство, но и корреляция выделенных групп с реально существовавшими источниками разных временных периодов, а также с эпитетами и характеристиками коммуникантов, выделенными при анализе других частей формальной рамки посланий в *Шах-наме*.

Это, с одной стороны, позволяло проверить соотношение благопожеланий в *Шах-наме* с исторической традицией, во-вторых, помогало при выделении групп с малым количеством «желаемых благ».

Так, было встречено всего одно пожелание, связанное с «продолжением рода», оно перекликается с аналогичным пожеланием в сасанидском письмовнике, показав, что и здесь это пожелание — не случайность.

Названия групп условны, но в целом они передают направленность пожеланий.

В общей сложности было выделено 18 групп.

² Здесь и далее переводы автора статьи, если не указано иное.

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ ГРУППЫ ПОЖЕЛАНИЙ

«Благословение»

«Благословение» — самый частотный вариант пожелания. Оно встречается в 26 посланиях из 66 (в некоторых письмах при этом содержится более одного благословения)³.

Ключевые слова в нем —

durūd: благословение, приветствие, хвала.

āfarīn: благословение, хвала.

Словарь языка *Шах-наме* Ф. Вольфа [3, сл. ст. *durūd*, *āfarīn*] в статье «*āfarīn*» разделяет эти значения на разные пункты, а в статье «*durūd*» не разделяет, хотя оба слова используются в практически идентичных (часто полностью идентичных) контекстах.

Словарь Диххуда предлагает следующее определение для первого слова: «Значение слова *durūd* — благословение, милость от Бога Всевышнего, а от ангелов — мольба об отпущении грехов [человека], а от человека — хвала и молитва» [2, сл. сл. «*durūd*»].

Тот же словарь предлагает 27 значений для слова *āfarīn*, из которых к *Шах-наме* относит: 1. Одобрительное восклицание 'браво!', 'славно!' 2. Молитвенное пожелание блага и счастья, антонимичное проклятию; 3. Молитвенное поминание Бога; 4. Похвала 5. Молитва-благодарение. В качестве синонима предлагается *barakat* (благословение) и *durūd* [ibid, сл. ст. «*āfarīn*»].

Таким образом, общей стратегией перевода стало выбирать значение «благословение» в контекстах, когда его источником является Йаздан⁴: так, в варианте «тебе от меня *durūd*» слово интерпретировалось как «приветствие», тогда

³ Из-за разночтений в рукописях точные цифры дать трудно (это относится ко всем группам пожеланий).

⁴ *Йаздан* — в мусульманском Иране — одно из имен Бога; в ср.-перс. — мн. ч. от *Īzad* («достойный почитания») — благие божества зороастрийского пантеона.

как в варианте «Да будет тебе от Йаздана *durūd*» оно понималось как «благословение», аналогичным образом интерпретировалось и второе ключевое слово (см. группу 'хвала').

В половине случаев контексты, в которых встречается та или другая из этих лексем, в пределах бейта дословно совпадают или же очень близки (см. примеры 1 и 2). Других настолько повторяющихся пожеланий — или взаимозаменяемых в схожих контекстах — в тексте не встречается. Таким образом «благословение» — и самый частотный, и самый структурно и лексически единообразный вид благопожелания.

Пожелание благословения часто следует за восхвалением Бога, в таких случаях местоимение, антецедентом которого является Йаздан, пишется с заглавной буквы:

- (1) [Хвала] Владыке просвещения, воздержания и веры.
От Него да будет шаху Рума благословение⁵.

Az ū bād bar šāh-i Rūm āfarīn

[10, с. 94].

- (2) <...> От Него да будет Саму сыну Найрама благословение

Az ū bād bar Sām-i Nayram durūd

[9, с. 177]

Имеются также и отдельные пожелания благословения, уже сами называющие Йаздана как источник благословения и не связанные с «восхвалением Творца» средствами межфразовой связи:

- (3) Да будет на тебе благословение Создателя мира

Durūd-i jahān-āfarīn bar tu bād

[14, с. 205]

- (4) Благословение Господина венца и силы,
На того, кто не ищет раздора при помощи
несправедливости.

⁵ Все переводы выполнены автором статьи, если не указано иное.

Примеры 1 и 2 (по той же модели построены еще 16 примеров) практически идентичны. В большинстве остальных различаются, в основном, имена и титулы и, наконец, имеется несколько построенных более оригинально (см. пример 4).

Хотя сама формулировка «да даруют тебе боги» — или «они», подразумевая их же, — повторяется в большинстве примеров из упоминавшегося ранее пехлевийского письмовника, именно «благословения» в чистом виде там не встречаются. Этот тип благопожелания, по всей видимости, специфичен для арабо-персидской культуры, но не является наследием сасанидской — благословение как таковое не встречается в вышеупомянутом письмовнике или в описаниях традиции. Невозможно с уверенностью утверждать, что они не существовали совсем, однако даже если они где-то встречаются, сама необходимость в их поиске (самые частотные варианты встречаются сразу) говорит, что в благопожеланиях пехлевийской традиции столь же важной роли, как в *Шах-наме*, они играть не могли. Что же касается арабо-персидской традиции, то призыв божественного благословения на адресата встречается в формулах, нацеленных на адресатов разного статуса в разные временные периоды, начиная с первых веков ислама (см., напр. [12] или [13, с. 139]).

«Божественная помощь»

С пожеланием «благословения» связана еще одна категория пожеланий — это пожелания божественной помощи и защиты. В общей сложности в эту группу можно включить семь пожеланий. В четырех из них встречается слово *yār* — помощник, друг. Для именованя Бога в той группе используются эпитеты со значением «Создатель мира» — дважды *jahān-āfarīn*, *kirdigār-i jahān*, а также *parvardagār* (Питатель),

jahāndār (Миродержец), *dāvar-i dādgar* (Судья справедливый), *dādgar yak-e khudāi* (справедливый единый Господь).

Любопытно, что пять из семи пожеланий этой группы сконцентрированы в исторической части поэмы: восьмом и девятом томах московского издания *Шах-наме*.

(4) Тебе да будет помощником Создатель мира

tu-rā yār bādā jahān-āfarīn

[11, с. 169].

(5) Ему Судья справедливый да будет помощником!

u-rā dāwar-i dādgar yār bād

[14, с. 169].

(6) Нашим хранителем да будет Питатель!

nigahbān-i mā bād parwvrdagār

[14, с. 349].

Вариации подобных пожеланий встречаются неоднократно и в пехлевийском письмовнике, например: «да будут боги всегда твоими избавителями» [4, 96, 100]⁶.

«Судьба»

Творец определяет участь человека, так что призывы к судьбе также связаны с общей тематикой помощи Творца. Имеется шесть пожеланий, которые можно объединить в эту группу. Три из них включают многозначную лексему *baxt* — здесь она использована в значении ‘счастье’, ‘судьба’, ‘удача’ (ср. напр. [15, сл. ст. СЧАСТЬЕ]: ‘со-частье, доля, пай, ср. рок, судьба, часть и участь, доля’), поскольку речь идет именно о благой судьбе. Дурная судьба (*bad-baxt*) у Фирдоуси также встречается, но не в пожеланиях.

Кроме того, имеется еще три пожелания, вписывающееся в эту же категорию, но слова *baxt* не использующих.

⁶ Первая страница отсылает к оригинальному тексту письмовника, вторая — к переводу Р. Ч. Зенера.

Пример, содержащий ключевое слово *baxt*:

(7) [Благая] судьба и разум да будут твоим путеводителем!

ki baxt-u xirad rahnamūn-i tu bād

[11, с. 182].

И пример, структурно напоминающий примеры из группы «Божественная помощь» (два пожелания упоминают небосвод, которым определяется судьба):

(8) Вращающийся небосвод да будет тебе помощником!

sipih-r-i garāyanda yār-i tū bād

[10, с. 366].

При этом пожеланий именно благой судьбы в пехлевийском письмовнике не имеется, однако такие примеры встречаются в более поздней традиции. Например, в письме халифу: «Да остаются его дворы местами, которых не изничтожить превратностям судьбы» [13, с. 168].

«Защита от бед»

Эта группа в чем-то перекликается с пожеланиями, говорящими о судьбе человека: пожелания относятся к защите от дурного, будь то по вине врагов или судьбы. «Защита от бед» — частотный вид благопожелания и в сасанидском письмовнике.

В эту группу входит семь пожеланий: — пять пожеланий блага и два — зла (два последних из одного письма).

Часть напрямую говорит о пожелании отсутствия боли и вреда:

(9) От страдания и беды [да будет] свободно сердце!

zi dard-u balā gašta āzād dil

[16, с. 46]

Часть — чтобы вреда не принесла судьба.

(10) Вы [да будете] без вреда от зла жизни!

Да не будет вреда от высокого небосвода!

*šumā bī gazand az bad-i rūzgār
mabādā gazand-i sipīhr-i buland*

[14, с. 349–350].

И, наконец, чтобы вреда не принесли враги:

(11) От врага тело твое [да будет] далеко и далеко от вреда!

zi dušman tan-at dūr-u dūr az gazand

[10, с. 8]⁷.

Ср. пример из сасанидского письмовника, где также предметом пожелания оказывается защита от бед, но защитниками эксплицитно называются боги: «Да сохранят они (боги) тебя невредимым и в безопасности от всех невзгод» [4, с. 94, 98]. И без упоминания участия богов: «Да будут все противники далеко от тебя» [ibid, 95, 98].

Пожелание зла предполагает, что все неприятности с адресатом должны, напротив, случиться.

(12) [Да будет] твой язык отрезан злым мечом,
Тело твое [да будет] сожжено огнем хирбада.

*burīda zavān-at ba šamšīr-i bad
tan-at sūxta zi ātaš-i hīrbad*

[11, с. 232]

«Будущая жизнь»

Отдельно можно говорить о пожеланиях, связанных с посмертной судьбой, — тип пожеланий характерных и для вышеупомянутого сасанидского письмовника.

Имеются два пожелания, обрамляющих послание (относятся, — правда, редкий случай — к судьбе предка царя, а не к нему самому):

(13) В раю да будет Лухрасп помянут.

<...>

⁷ Добавлено по рукописям I, IV в примечании 26 после процитированного бейта.

Земля да будет цветником шаха Лухраспа.

ba mīnū hama yād-i luhrāsp bād

<...>

zamīn gulšan-i šāh luhrāsp bād

[17, с. 210].

И одно пожелание, нацеленное непосредственно на адресата: *muzd-i nīkān* означает именно «награду за благое дело, которую дают в ином мире» [2, сл. ст. *muzd*]:

(14) Мол, Йаздан тебе награду благих да пошлет.

ki Yazdān tu-rā muzd-i nīkān dihād

[10, с. 7].

Наиболее пространные пожелания благополучия в будущей жизни в пехлевийском письмовнике относятся к письмам соболезнования (см. [4, с. 95, 98–99]). Пожелания из *Шахнаме*, хоть и не предполагают соболезнования, однако также относятся к покойному царю. Также имеется несколько пожеланий, чтобы боги даровали «рай душе адресата» [ibid, с. 96, 100].

«Долгая (вечная) жизнь»

Теперь переходим к пожеланиям, связанным с благополучием человека в этой жизни. Первым будет рассмотрено пожелание долгой — или вечной — жизни. Оно встречается десять раз, а в арабо-персидской традиции является, пожалуй, одним из самых частотных, будь то эпистолярные тексты или другие жанры.

Это глубоко укорененное в традиции благопожелание оказывается, например, самым частотным пожеланием в концовке панегирической касыды — «молитва об увековечивании» [18, с. 141]⁸.

⁸ О сходстве письма и панегирической касыды см. также, например, [19, с. 95].

В сасанидском письмовнике пожелания долгой жизни или продления жизни также неоднократно встречаются: «да будешь ты жить долго» [4, с. 95, 99]. В XX в. это пожелание также выделяется как подобающее царям (см., напр., [12]).

В *Шах-наме* в этой группе выделяются ключевые слова *jāvīd* (вечный) в формуле ‘живи вечно’, *dāyim* (здесь в том же значении) в сочетании с глаголами *būdan* ‘быть’ и *zīstan* ‘жить’.

(15) Шахиншах да живет вечно
[букв. вечно да пребудет живым].

šahanšāh tā jāvidān zinda bād

[10, с. 445].

(16) Мол, да пребудет вечно Фаридун-богатырь.

ki jāvid bād āfarīdūn-i gurd

[9, с. 111].

(17) Мол, вечно живи, шах горделивый.

ki dāyim bizī šāh-i gardanfarāz

[10, с. 75].

Кроме того, дважды встречается конструкция, не включающая упомянутых ключевых слов:

(18) Времена да не будут о тебе памятью
(иными словами, адресат должен оставаться живым, а не в памяти времен).

zatāna tabādā zi tū yādgar

[16, с. 136].

«Радость»

«Радость» — группа пожеланий, которая встречается и в письмовнике. В нее входит восемнадцать пожеланий, которые распадаются на несколько подгрупп. Для первой

характерно общее ключевое слово *šād* 'радость' и однокоренные слова. Один раз встречается *xurram*, усиливающее употребленное в том же послании *šād*. Из сходных пожеланий выделяются четыре «чтобы сердце было радостным», семь прямых пожеланий быть радостным.

(19) Шах мира вечно да будет радостен.

Ki šāh-i jahān jāwidān šād bād

[11, с. 394].

(20) Мол, вечно живи довольный и радостный.

Ki jāvid zī xurram-u šādkām

[9, с. 92].

(21) У тебя вечно радостным да будет сердце.

tu-rā jāvidān šādmān bād dil

[16, с. 46].

Кроме этого, имеется семь пожеланий, чтобы «дух был светлым», то есть, как объясняет словарь Диххуда, чтобы сердце было чистым и радостным.

(22) Пребудь вечно и [будь] светел духом

ki jāvid bādī-yu rawšan-ravān

[20, с. 142]

Пехлевийский письмовник также неоднократно предлагает пожелания радости: «Из обильной сокровищницы богов да будут твое счастливое тело и нежная душа наслаждаться <...> непреходящей радостью» [4, с. 93, 97].

«Благополучие»

Это еще одна группа пожеланий, глубоко укорененных в персидской традиции, хотя характер получаемого «блага» не всегда можно точно определить, оно может быть и материальным, и нематериальным. Эта группа посвящена именно получению благ, а не благополучному состоянию в целом.

В общей сложности сюда можно включить одиннадцать пожеланий. Здесь выделяются подгруппы, посвященные исполнению желаний (в т. ч. благому завершению дел), а также получению и доступности разнообразных благ.

(23) Да завершатся все твои дела благом

hama nīkūi bād farjām-i kār

[16, с. 45].

(24) По твоему желанию да вращается высокий небосвод

bi-kām-i tu gardād čarx-i buland

[10, с. 8]⁹.

И пример зложелания, т. е. пожелание отсутствия какого-либо блага:

(25) Мол, да будешь ты всегда искать средств

[избавления от ч.-л.]

Ki hargiz mabādī juz az čāra-jūy

[11, с. 232].

Пехлевийский письменник также полон пожеланий благополучия: «да будешь ты все более наслаждаться <...> материальным благополучием в сочетании с умственной радостью и всеми хорошими вещами» [4, с. 95–96, 99].

«Наказание врагов»

Также пожелание может быть нацелено на наказание врагов, т. е. тех, кто угрожает благополучию адресата. Имеется два таких пожелания.

(26) Сердце его зложелателей да будет изранено

dil-i badsigālān-i ū xasta bād

[20, с. 286].

⁹ Добавлено по рукописям I, IV в примеч. 26 после цитируемого бейта.

(27) Зломысленным боль [от удара] копья [Йаздан]
да пошлет

badandīš-rā dard-i paykān dihād

[10, с. 7].

Эта группа в чистом виде не находит аналогов ни в письмовнике, ни в упоминавшихся статьях, посвященных иранской эпистолографии. Самое близкое, что можно найти в письмовнике, — это пожелание, чтобы «всепобедительный М., сын Н. отгонял несчастье и сокрушал неприятности» в письме, написанном человеку, которого затронуло несчастье, письме сочувствия уважаемым людям [4, с. 95, 98]. Возможно, эту группу стоило бы включить в другую — группу «благополучие» или же «защита от бед», однако ее специфика делает предпочтительным выделение в отдельную группу.

«Благие качества»

Пожелания также могут быть направлены на моральные и физические аспекты адресата. В группу «благие качества» объединены пожелания, связанные с «благими» делами и свойствами самого адресата (встречаются в восьми посланиях). Часть этих свойств относятся к его личности, одно — к его действиям как официального лица. Так, большинство пожеланий связано с чистотой и воздержанностью: лексема *tan* 'тело' в сочетании с *puršarm* 'скромный' и *pākīza* 'чистый', а также *jān* 'душа' в сочетании с *puršarm* 'скромный' и *durust* 'здоровый'. Сочетание, буквально означающее 'чистый телом', переводится обычно как 'невинный', 'благопристойный' и т. п., 'чистый душой' — 'невинный, незапятнанный, чистый'. Такие пожелания нередко идут парами, как в этих двух примерах:

(28) Мудры будьте и чисты телом

Xiradmand bāšīd-u pākīza-tan

[9, с. 131]10.

¹⁰ Бейт добавлен по рукописи I в примеч. 14, в [9, с. 131] после бейта 858.

(29) Всегда твои тело и душа да будут скромными

hamiša tan-u jān-at puršarm bād

[11, с. 177].

Кроме пожеланий, связанных с душой и телом, в эту группу можно включить еще два.

(30) Все дела его да будут дарением и справедливостью

hama kār-i ū baxšiš-u dād bād

[11, с. 394].

(31) А также справедливость и воздержание да будут твоим делом

hamān dād-ū parhīz kār-i tū bād

[10, с. 366].

Справедливость тут — не просто личное свойство, а обязательная характеристика царя, умеющего правильно рассудить. И подобное пожелание не означает, что адресат не ведет себя подобным образом на данный момент, но лишь то, что так должно быть и в будущем, поскольку это принесет благо и адресату, и стране.

И последний в этой группе пример несколько отличается от предыдущих:

(32) Тебе дух Масиха (=Мессии) [да будет] четою

ki bā tū ravān-i masih-ast juft

[10, с. 96].

Этот пример хорошо иллюстрирует трудности подсчета и классификации благопожеланий, поскольку в рукописи IV (примеч. 5) дан вариант, в котором «дух Масиха» заменен на «высокий небосвод», что переносит его в группу «Величие». При этом автором письма является *Искандар* — Александр Македонский, уроженец Рума, то есть «стран Запада», для Фирдоуси по определению христианин, невзирая на очевидный анахронизм, что подчеркивает уместность такого пожелания: для румийца *Масих* — самое чистое, высшее, что

только существует, и он желает этого *фагфуру*, правителю Чина. А «высокий небосвод» переписчик мог вставить как подходящее по размеру и более для него понятное и допустимое, поскольку встречалось в пожеланиях, не разобравшись толком в смысле пожелания.

Пожелания, связанные с благими качествами адресата, весьма характерны для письмовника, кроме того, в пожеланиях и других частях формальной рамки содержатся подобные эпитеты. Например: «да сохранят тебя [боги] во всей чести, возрастающим в праведности» [4, с. 94, 98].

«Мудрость»

Эта группа объединяет пожелания, связанные с мудростью, разумом — свойством, крайне важным для персидской культурной традиции и для *Шах-наме* в особенности (с похвалы Разума начинается вся поэма — после восхваления Бога).

В этой группе встречаются разные формулы благопожеланий. Дословных повторов среди них мало, тем не менее, содержательно они сводятся к тому, чтобы человек обладал мудростью и знаниями или же руководствовался ими в своих действиях. В общей сложности имеется 13 таких пожеланий.

В пожеланиях «мудрости» можно выделить ключевое слово *xirad* ‘разум’, которое с учетом однокоренных слов встречается в пяти пожеланиях из тринадцати.

(Повторено: 28)

Мудры будьте и чисты телом
Xiradmand bāšīd-u pākīza-tan

[9, с. 131].

До пожелания, чтобы разум человека не увядал (повторяется дважды с изменением только лица)»:

(33) Всегда сердце и разум да будут в здравии

Hamīša dil-u hūš-aš ābād bād

[21, с. 6].

(Повторено: 7)

[Благая] судьба и разум да будут твоим путеводителем
ki baxt-u xirad rahnamūn-i tu bād

[11, с. 182].

И упомянутое пожелание «недремлющего», или «бодрого», сердца:

(34) Будь бодр сердцем и светел духом

Ki bīdār-dil bāš-u rawšan-ravān

[21, с. 194].

Пехлевийский письмовник также упоминает мудрость в числе пожеланий, равно как и в числе эпитетов: «да хранят тебя вечно боги <...> совершенным в мудрости» [4, с. 93, 97].

«Физическое состояние»

Пожелания, связанные с физическим состоянием тела, неоднократно встречаются в письмовнике: например, «да даруют тебе вечно боги здоровье тела» [4, с. 96, 100], «да преуспевают твоё счастливое тело <...>» [4, с. 95, 99]. Более того, это один из примеров, когда ключевое слово у Фирдоуси возводится этимологически к использованному в письмовнике: «*druvist-tan*» — «здоровье тела». У Фирдоуси таких пожеланий всего шесть. Пять из шести включают корень *tan* 'тело', в том числе в композитах: три пожелания, чтобы тело было здоровым, а также пожелания, чтобы тело было *farxunda* 'процветающим' и *arjumand* 'достойным'.

(35) У тебя, о юноша, здоровье [букв. 'здоровье тела']
и благая судьба всегда да будут <...>

Tu-rā ay javān tandurustī-yu baxt hamīša bimānād <...>

[16, с. 64].

(36) Да будет процветающ телом и светел душой!

ki farxunda-tan bād-u rawšan-ravān

[9, с. 270].

«Величие»

И, наконец, последним будет рассмотрен кластер пожеланий, связанных в первую очередь с общественным положением адресата. В группе «величие» объединены восемнадцать пожеланий с общей семантикой величия, пышности, великолепия. Имеется семь благопожеланий, где «величие» называется эксплицитно. В них используются три ситуативных синонима — *buzurgī*, *mihī*, *farrahī*, так что эти пожелания объединяет в основном общая семантика, а не лексика.

(37) Его величие постоянно [крепким] как гора да будет
buzurgī-[ya]š bā kūh payvasta bād

[20, с. 286]

Глагол в следующем примере стоит в форме прошедшего времени, но использовано оно все в том же «повелительно-пожелательном» значении.

(38) Все величие Изад ему да вручит
hama farrahī Īzad ū-rā sipurd

[9, с. 111].

Один же пример включает все три синонима сразу¹¹:

(39) [Да будешь] всегда победоносным и великим,
с короной величия₂ и венцом величия₃.

*hamīša ba pīrūzī-yu farrahī
kulāh-i buzurgī-yu tāj-i mihī*

[16, с. 46].

Либо величие утверждается в сравнении:

(40) Все знатные да будут твоими рабами!
hama mihtarān pīš-i tu banda bād

[10, с. 246].

Есть и пожелания, которые апеллируют к величию метафорически:

¹¹ Индексом в примере обозначены одинаковые переводы разных слов в оригинале. Оригинальные лексемы выделены подчеркиванием.

(41) Вершина вертящегося свода да будет твоей землей
sar-i čarx-i gardān zamīn-i tu bād [22, с. 263].

В пехлевийском письмовнике величие обычно связано с именем человека или его делами: чтобы боги даровали «великое имя, сияющее далеко» [4, с. 93, 97].

Ср. пожелание из пехлевийского письмовника: «Да сохранят тебя [боги] успешным в зените великолепия» [4, с. 94, 98].

«Продолжение рода»

В *Шах-наме* имеется лишь одно пожелание, связанное с продолжением рода:

(42) От отца к отцу, от сына к сыну
Да не придет к концу этот род.
Pidar bar pidar-u pisar bar pisar
Mabādā ki īn gawhar āyad ba sar [14, с. 202].

Это пожелание напрямую перекликается с письмовником, где в первом же содержательном пункте адресату предлагается пожелать «благой судьбы с бесконечным продолжением рода» [4, с. 93, 97].

«Власть»

Большинство посланий в *Шах-наме* написаны правителями — области или всей страны, Ирана и других стран, и в поэме имеется семь пожеланий с общей семантикой власти. Четыре пожелания связаны с отношениями адресата и власти, а именно долгому (вечному) правлению (по аналогии с долгой жизнью), еще два — скорее с «качеством» правления.

Пожелания, что относятся к долгому правлению, построены очень сходно: чтобы адресат вечно сохранял атрибуты власти — *tāj* или *kulāh* 'венец' и/или *taxt* 'престол'.

(43) Да будет всегда вершина престола твоим местом
hamiša sar-i taxt jāy-i tu bād

[20, с. 343].

(44) Да будет вечно твой венец постоянным,
все знатные да будут твоими рабами!

ki jāvid tāj-i tu pāyanda bād
hama mihtarān piš-i tū banda bād

[10, с. 246].

Оба пожелания относительно «качества» правления включают слова *rawšan* ‘светлый’ и *tāj* ‘венец’), однако одно пожелание предлагает, чтобы Создатель мира сохранил светлыми венец и печать (еще один важный атрибут правителя), а другое — чтобы небо было светлым от венца правителя.

(45) Тебе да будет помощником Создатель мира,
сохранит светлыми венец и печать!»

tu-rā yār bādā jahān-āfarīn
bimānād rawšan kulāh-u nigīn

[11, с. 169].

И, наконец, имеются прямые пожелания, чтобы адресат был правителем.

В пехлевийском письмовнике нет пожеланий такого типа, но власть и правление упоминаются среди возможных эпитетов адресата: «Тому, кто [является] добрым во власти, мудрым в хорошем правлении, сочувствующим и безупречным в руководстве» [4, с. 95, 99]. Между тем для более поздних арабо-персидских пожеланий это вполне характерно, например: «Да сделает Бог его царствование [бытие царем] могучим», «Да сделает Бог его правление вечным» [12].

«Победоносность»

Есть только три пожелания «победоносности». Можно было бы не выделять это пожелание в отдельную категорию, однако повторение этого свойства в качестве характеристики отправителя и получателя в других частях формальной рамки говорит в пользу необходимости его выделить. Все три пожелания включают корень *pīrūz* ‘победоносный, победительный’.

(46) [Да будешь] всегда победоносным и великим.

hamiša ba pīrūzī-yu farrahī

[16, с. 46].

В пехлевийском письмовнике пожелание быть «победительным» (*pērōžkar*) упоминается всего дважды среди пожеланий — например, «да сохраняют они [боги] тебя вечно процветающим, святым и победительным» — и столько же среди эпитетов [4, с. 96, 100]. Для более поздних арабоперсидских пожеланий, адресованных царям, такое пожелание допустимо и даже рекомендуется: «да сделает Бог его знамя победительным» [12].

«Поддержка от сторонников»

Также имеется одно пожелание поддержки от сторонников:

(47) [Да будет] твое сердце радостным,
а твоя спина от нас да будет горяча

dil-at šād u pušt-at ba mā garm bād

[11, с. 177].

В письмовнике имеется пожелание «благоприятной дружбы» [4, с. 94, 98], которое можно проинтерпретировать и как пожелание поддержки, хотя непосредственно поддержки так и не обещается.

«Хвала»

И, наконец, последняя группа — «хвала» — включает семь пожеланий. Это пожелания с ключевыми словами *āfarīn* и *durūd*, которые рассматривались в группе «благословения». Как уже было сказано в описании первой группы («благословения»), в контекстах, где они предлагались от лица человека, а не Творца, эти слова рассматривались в значении «хвала», а не благословение.

(48) Языки да будут полны хвалы тебе

zabānhā pur az āfarīn-i tu bād

[22, с. 263].

Следующий пример как раз демонстрирует использование обоих ключевых слов: в первой строке можно видеть призыв благословения Творца, во второй — хвалу людей.

(49) Да будет на тебе благословение Создателя мира,

А также хвала страны пусть на тебе будет.

Durūd-i jahān-āfarīn bar tu bād

hamān āfarīn-i zamīn bar tu bād

[14, с. 205]

Это перекликается с использованием слова *durūd* (пехл. *drōd/drōt/drūt*) в сасанидском письмовнике: как в значении «приветствия»: «От М. к Н. много **приветствий**» [4, с. 95, 99], так и «хвалы»: «Да будут **хвала**, радость и святость вечно увеличиваться у тебя» [4, с. 97, 100]. То же и со словом *āfarīn* (пехл. *āfirīn*) — например, «быстро приходящая безграничная **хвала**» [4, с. 93, 97].

* * *

Письма пишут люди разного социального статуса — в первую очередь, высшая знать, — из разных стран и находящиеся в разных отношениях. Содержание формальной рамки послания исторических писем во многом зависит от этих аспектов контекста коммуникативного акта. В некоторых

из групп пожеланий в *Шах-наме* также наблюдаются подобные тенденции (ряд групп, как можно было видеть, содержит слишком мало примеров, чтобы можно было говорить о каких-то тенденциях).

Так, в группе «благословение» 9 из 27 писем отправлены низшим по статусу высшему, 12 — равному, но все — в другие страны, и лишь 6 встретились в письмах высшего к низшему, причем два из них в одном письме. 2 из этих 6 написаны царями иных стран, чем Иран, 4 отправлены большой группе адресатов (в т. ч. от «инострannого» царя), и, наконец, 2 относятся к особой коммуникативной ситуации (опять же, группы пересекаются). Таким образом, внутрииранской нормой, как она показана в *Шах-наме*, представляется высказывание благословения в такой форме к адресату, высшему по статусу, или равному, но не низшему.

«Величия», «радости» и «благополучия» могут пожелать коммуниканты разного статуса, но пожелания мудрости исходят от царей к низшим или равным по статусу. Единственное своего рода исключение можно найти в письме особого рода — письмо от двух сыновей, убивших из зависти своего брата. Строго говоря, они являются царями двух стран, соседствующих с Ираном, однако царства им были вручены отцом, до того момента правившим всей землей. Призыв «божественной помощи» оказывается характерен исключительно для царей: 5 писем отправлены низшим по статусу адресатам, 2 — равным из других стран. Аналогично выглядят и призывы к «судьбе»: 6 писем от царей к адресатам, низшим по статусу, 2 — к равным из других стран.

Пожелание «долгой жизни» характернее для коммуникантов из разных стран: 6 из 10. При этом соотношение статусов делится примерно поровну — по 3–4 на категорию.

Как уже было сказано, в процессе выделения групп проводились сопоставления с исторической традицией. Одним из главных источников в этом отношении стал упоминавшийся выше среднеперсидский письмовник VI в. *Nātak-nipēsišnih*, который был транслитерирован и переведен на

английский Роберт Чарльзом Зенером [4]. В нем предлагаются варианты начал и завершений писем, адресованных «особам высокого положения». Например: «Во всяческом возвышении всего великолепия, в умножении славы, в блаженстве обоих миров да даруют тебе помощь боги», «да сохранят они [боги] тебя на долгое время со здоровым телом, честно благополучным с избытком чести, вечно способствующим святости: да сохранят они тебя невредимым и в безопасности от несчастий», «да сохранят тебя боги долгоживущим, здоровым, удачливо бесстрашным, успешным во власти» [4, с. 97–100]. Из 45 строк письмовника (в издании строки пронумерованы) благопожелания содержатся в 23 — при этом самих пожеланий больше сотни, поскольку, как правило, одно письмо включает несколько пожеланий. Кроме того, там имеются примеры обращений к адресату с многочисленными эпитетами, варианты реакции на письмо. Уже по приведенным в статье примерам можно видеть самые частотные из встречающихся в письмовнике пожеланий — здоровье, богатство, успех, благая судьба, благополучие и др. (можно выделить более двадцати семантических групп с точки зрения характера желаемого), и оказывается, что большинство из них находит свое отражение в пожеланиях из *Шах-наме*. Конечно, пожелания в арабо-персидской культуре первых веков ислама на арабском и новоперсидском языках во многом сходны с доисламскими на среднеперсидском языке, так что не всегда легко провести четкую черту между первыми и вторыми. Легко видеть, как проявляется сходство семантики пожеланий, а нередко и лексики. И позже они, в свою очередь, продолжают жизнь в поэзии; хорошим примером тут оказывается подобное благопожелание из знаменитой касыды ‘Унсури, написанной, по всей видимости, где-то после 1017 г.: «Да продлится жизнь шаха, и почет, и мощь, сердце его [да будет] в веселии, рука — за вином и чашей» [23, с. 79].

Со временем арабо-персидские эпистолярные пожелания становились все более формульными, более жестко закре-

плялись способы обращения к получателям разного статуса, хотя конкретная реализация со временем менялась. В *Шах-наме* же можно наблюдать смешение разных типов пожеланий: более формализованных и повторяющихся (напр., группа «благословения»), более разнообразных с точки зрения синтаксиса и лексики, но при этом во многом сходных с доисламской традицией. Это может быть обусловлено как спецификой произведения — Фирдоуси рассказывает о прошлом, но практические знания об устройстве мира дополняет современной ему информацией. Однако, как показывает сопоставление благопожеланий с содержанием посланий, другим фактором является степень важности последних.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Weber, D. *Berliner Pahlavi-Dokumente: Zeugnisse spätsassanidischer Brief- und Rechtskultur aus frühislamischer Zeit*, Iranica. Wiesbaden, Germany, 2008 (15). (На нем.)
2. Dihxudā, A. A. *Luḡat-nāma* (čāp-i avval az dawra-yi jadīd). Jild-i 1–14 [Encyclopaedic dictionary (1st ed. of the new version). Vol. 1–14]. Tihran University Publications, 1372/1993. (Дата обращения: 20.05.2022). Available from www.parsi.wiki (перс. яз.)
3. Wolff, F. *Glossar zu Firdosis Schahname*. Hildesheim: G. Olms, 1965. (нем. и перс. яз.)
4. Zaehner, R.C. “Nāmak-nipēsišnīh” // *BSOAS*. Vol. IX, 1. London, 1937. Pp. 93–109. (англ. и ср.-перс. яз.)
5. Tafażzolī A. Correspondence i. In *Preislamic Persia // EIO*. — URL: <https://iranicaonline.org/articles/correspondence-i> (дата обращения: 19.05.2022).
6. Mojtabā’ī F.-A. Correspondence ii. In *Islamic Persia // Encyclopedia Iranica*. (Дата обращения: 19.05.2022). Available from <http://www.iranicaonline.org/articles/correspondence-ii>
7. Лахути С. В. Содержание и функции унвана в структуре писем в «Шах-наме» А. Фирдоуси // *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология*. 2019 (7). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/soderzhanie-i-funktsii-unvana>

- v-strukture-pisem-v-shah-name-a-firdousi (дата обращения: 20.07.2022).
8. Лахути С. В. Доброе слово и падишаху приятно: эпистолярные приветствия в «Шах-наме» Абулькасима Фирдоуси // *Многообразие коммуникации и традиции отечественной лингвистики*. Материалы конференции. РГГУ, Центр теории текста и лингвистического обеспечения коммуникации. М.: РГГУ, 2019. С. 85–96.
 9. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст / Под ред. Е. Э. Бертельса. АН СССР Институт народов Азии. М.: «Наука», 1960 (1). (перс. яз.)
 10. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст / Сост. текста М.-Н.О. Османов. АН СССР Институт народов Азии. М.: «Наука», 1968 (7). (перс. яз.)
 11. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст / Сост. текста Р. М. Алиев. АН СССР Институт востоковедения. М.: «Наука», 1970 (8). (перс. яз.)
 12. Rajabzadeh, H. Correspondence iii. Forms of opening and closing, address, and signature // *Encyclopedia Iranica*. Available from <http://www.iranicaonline.org/articles/correspondence-iii> (Дата обращения: 19.05.2022)
 13. Gully, A. *The Culture of Letter-Writing in Pre-Modern Islamic Society*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2008.
 14. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст / Сост. текста А. Е. Бертельс. АН СССР Институт востоковедения. М.: «Наука», 1971 (9). (перс. яз.)
 15. Даль. В. *Толковый словарь живаго великорусскаго языка*. М., 1866. URL: <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003833542?page=1&rotate=0&theme=white> (дата обращения: 15.04.2022)
 16. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст / Сост. текста О. И. Смирнова, под ред. А. Нушина. АН СССР Институт народов Азии. М.: «Наука», 1965 (3). (перс. яз.)
 17. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст / Сост. текста М.-Н.О. Османов. АН СССР Институт народов Азии. М.: «Наука», 1967 (6). (перс. яз.)
 18. Рейснер М. Л., Ардашникова А. Н. *Персидская литература IX–XVIII веков*: В 2 т. М.: Садра, 2019. (Персидская литература).

19. Hanaway W. L. *Secretaries, Poets, and the Literary Language. Literacy in the Persianate World. Writing and the Social Order*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2012. P. 95–142.
20. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст / Сост. текста Р. М. Алиев. АН СССР Институт народов Азии. М.: «Наука», 1967 (5). (перс. яз.)
21. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст / Сост. текста Е. Э. Бертельс и др. АН СССР Институт народов Азии. М.: «Наука», 1962 (2). (перс. яз.)
22. Фирдоуси. *Шах-наме*. Критический текст / Сост. текста Р. М. Алиев, А. Е. Бертельс, М. Н. О. Османов. АН СССР Институт народов Азии. М.: «Наука», 1965 (4). (перс. яз.)
23. Бертельс Е. Э. *Избранные труды. История литературы и культуры Ирана*. М.: «Наука», ВЛ, 1988. (перс. яз.)

* * *

Ранняя индуистская обрядность в *грихья-паришиштах*

Н. Р. Лидова

Аннотация. В статье рассматривается ранний период формирования индуистской обрядности, получивший отражение в текстах поздневедийского и переходного (от ведийского к раннеиндуистскому) периода. Особое внимание будет уделено так называемым *грихья-паришиштам*, имеющим статус приложений или дополнений к *грихья-сутрам* и составляющим малоисследованный и при этом чрезвычайно важный для изучения ритуала кластер древнеиндийской литературы. Как будет показано в работе, именно эти сочинения сохранили свидетельства о принципиальном изменении ритуальной парадигмы, в результате которой древний ведийский ритуал под названием *яджна* был вначале дополнен, а затем и вытеснен новым ритуалом *пуджи*, ставшим основной жертвенной практикой в индуизме, буддизме и джайнизме. Формирование обрядности *пуджи* в контексте еще сохраняющего свою актуальность ритуализма *яджны* будет проанализировано на материале *БAUDХАЯНА-ГРИХЬЯ-ШЕША-СУТРЫ*, являющейся составной частью *БAUDХАЯНА-ГРИХЬЯ-ПАРИБХАША-СУТРЫ*, которая в свою очередь является приложением, или *паришиштой* *БAUDХАЯНА-ГРИХЬЯ-СУТРЫ*. Особое внимание будет уделено вопросу организации ритуального пространства, в котором само сочетание ведических (алтарь) и неведических (*мандала*) элементов с одной стороны свидетельствует о его переходном характере, а с другой — обнаруживает формирование той новой типологической схемы сакрального пространства, которое, в конце концов, становится доминирующей в индуизме.

Ключевые слова: *пуджа*; ритуал; индуизм; *паришишты*; *грихья-сутры*; *яджна*; *БAUDХАЯНА-ГРИХЬЯ-ШЕША-СУТРА*; *БAUDХАЯНА-ГРИХЬЯ-СУТРА*

The Early Hindu ritualism in the *gr̥hya-pariśiṣṭas*

Natalia R. Lidova

ABSTRACT. The paper deals with the early period of the formation of Hindu ritualism, which was reflected in the texts of the late Vedic and transitional (from Vedic to early Hindu) period. Particular attention will be paid to the so-called *gr̥hya-pariśiṣṭas*, which have the status of appendices or additions to the *gr̥hya-sūtras* and constitute a little studied cluster of ancient Indian literature, which is extremely important for the study of the ritual. As will be shown in the work, it is these works that have preserved evidence of a fundamental change in the ritual paradigm, as a result of which the ancient Vedic ritual called *yajña* was first supplemented and then supplanted by the new Hindu ritual of *pūjā*. The formation of the main features of *pūjā* ritualism in the context of *yajña* ritualism will be analyzed on the basis of the *Baudhāyana-gr̥hya-ṣeṣa-sūtra*, which is an integral part of the *Baudhāyana-gr̥hya-paribhāṣā-sūtra*, which in turn is an appendix or *pariśiṣṭa* of the *Baudhāyana-gr̥hya-sūtra*. Particular attention will be paid to the organization of the ritual space, in which the very combination of Vedic (altar) and non-Vedic (*maṇḍala*) elements, on the one hand, reveals its transitional nature, and on the other hand, indicates the formation of that new typological scheme, which will become dominant in Hinduism.

Keywords: *pūjā*; ritual; Hinduism; *pariśiṣṭa*; *gr̥hya-sūtras*; *yajña*; *Baudhāyana-gr̥hya-ṣeṣa-sūtra*; *Baudhāyana-gr̥hya-sūtra*

Грихья-паришишты, тексты, посвященные вопросам обрядности, крайне неравномерно распределены по различным ведийским школам. К примеру, в школах Ригведы, главной ведийской *самхиты*, в каком-то смысле репрезентирующей всю ведийскую традицию, было создано только одно сочинение такого рода, а именно *Ашвалаяна-грихья-паришишта*. Позднюю ритуальную практику Черной Яджурведы представляют всего три текста типа *паришишта* — *Анастамба*

хаутра-паришишта, Вараха-шраута-сутра-паришишта и *Катьяяна-шраута-сутра-паришишта*, в то время как в традиции Белой Яджурведы их гораздо больше, а именно 24, причем все они приписываются одному ритуальному учителю Катьяяне. Только две *паришишты* — *Гобхила-грихья-паришишта* и *Чхандогья-паришишта* относятся к школе Самаведы, и, наконец, наибольшее число *паришишт*, а именно 72 (фактически 79) были созданы в традиции *Атхарваведы*.

Паришишты не принадлежат к числу хорошо изученных древнеиндийских текстов. За редкими исключениями, они не переведены ни на один из европейских языков, а существующие санскритские издания несовершенны и нуждаются в ревизии¹. Однако главная проблема изучения *паришишт* связана даже не с несовершенством сохранившихся источников, а с тем, что все эти тексты очень плохо и неопределенно датированы. Последнее во многом связано с тем, что их непросто встроить в давно сложившуюся систему представлений о периодизации ведийской литературы, в которой самый поздний этап представлен именно *грихья-сутрами*. С одной стороны, *паришишты* как дополнения к *грихья-сутрам* по своему содержанию и мировоззрению продолжают эту традицию, с другой, они оказываются порубежными, что создает дополнительные сложности для их датирования. Кроме того, создание *паришишт* продолжалось на протяжении какого-то времени, за счет чего в самих этих сочинениях сформировались более ранние и поздние пласты.

Обсуждение различных подходов к датировке приложений к *грихья-сутрам* относится к началу XX в. Важнейшим этапом стала публикация санскритских текстов АВПар, осуществленная в 1909–1910 гг. американским филологом-классиком Джорджем Мелвиллом Боллингом и немецким

¹ Обзор изданий, переводов и исследований текстов *паришишт* см. [1, р. 316–17]; см. также: [2, р. 1–46].

ученым Юлиусом фон Негеляйном [3]. Отмечая всю важность осуществленной работы и значимость впервые представленных научному сообществу сочинений, выдающийся английский исследователь А. Б. Кейт, в своей рецензии на это издание счел, не менее, нужным специально подчеркнуть, что «ценность *паришишт*, к сожалению, серьезно снижается из-за полной неопределенности их датировки» [4, р. 756].

В следующем десятилетии проблему датировки *паришишт* подробно обсуждал датский исследователь Питер Николаас Уббо Хартинг, докторская диссертация которого была посвящена *паришиштам Баудхаяна-сутры*, созданными в школе Тайттирия Черной Яджурведы. Основу диссертации составляла подготовка и редактирование санскритского текста, а также перевод на английский язык 19 глав из БГШСу, являющейся составной частью БГПСу, которая в свою очередь представляет собой приложение (*паришишту*) к БГСу. В предисловии к своей книге Хартинг писал: «Цель этого издания — привлечь внимание к некоторым до сих пор игнорировавшимся материалам для изучения периода религиозной истории Индии, о котором известно сравнительно мало, а именно периода перехода от брахманизма к индуизму. Для познания философских аспектов брахманизма и индуизма тексты, которые здесь отредактированы и переведены, имеют мало или вообще никакой ценности, но они помогают нам лучше понять развитие литургии <...> раннего индуизма», поскольку «в текстах Баудхаяны мы находим сочетание старого брахманизма и нового индуизма» [5, р. II–III].

Выдвигая действительно важное предположение о том, что в содержании Баудхаяна-грихья-шеша-сутры получил отражение переход от брахманизма к индуизму, Хартинг не мог избежать обсуждения вопроса о датировке исследуемого им текста. Однако, как и в других случаях изучения *паришишт*, именно с датировкой и была связана главная трудность. Если исследуемый текст действительно демон-

стрирует развитие богослужебной практики (в терминологии Хартинга — литургии) раннего индуизма, то датировка должна была быть очень ранней, вплоть до середины сер. I тыс. до н. э., когда, как указывает Хартинг со ссылкой на авторитетного индийского исследователя Р. Дж. Бхандаркара, уже существовал культ бога Васудевы, который «должен быть таким же древним, как Панини <...> и может относиться к тому же периоду, что и буддизм и джайнизм» [5, р. IV].

Речь, таким образом, идет об эпохе сер. I тыс. до н. э., когда индийское общество, по всей видимости, переживало эпоху глобальных религиозных трансформаций, наследием и одним из прямых следствий которых стало возникновение буддизма и джайнизма. Однако для аргументации столь ранней датировки исследуемых им текстов у Хартинга не нашлось достаточных оснований. Во-первых, он считал, что «сама пуджа может быть не очень старой», во-вторых, что ритуал, «описанный в Баудхьяне, практически такой же, как тот, который используется в пуранах». И хотя Хартинг вовсе не отрицал возможности того, что «этот способ поклонения мог существовать задолго до того, как он был включен в Пураны» [5, р. XXVI], подытоживая обсуждение вопроса о датировке исследуемых им *паришишт*, он, тем не менее, предпочел ни на чем не настаивать. По его мнению, «насколько нам известно, пуджа и используемые в ней мантры вполне могут быть дохристианскими. С другой стороны, если кто-то захочет утверждать, что эти главы относятся к VII в. или даже позже, я не смогу этого опровергнуть. В этих обстоятельствах я считаю невозможным сформулировать какое-либо мнение о возрасте грихья-паришишта-сутры» [5, р. XXV].

Сопоставимой была и позиция индийского ученого Б. Р. Модака, написавшего единственное в своем роде обзорное исследование по *паришиштам* традиции *Атхарваведы* [6]. Проводя многочисленные сопоставления с другими поздневедийскими памятниками и анализируя с этой целью содержание многих *паришишт*, Модак также более, чем неопределенно высказывался по поводу времени их возник-

новения. Более того, датировать каким-то одним временем весь корпус, по его мнению, вообще не представляется возможным, поскольку он «очевидно является составным текстом, представляющим собой собрание трактатов, предположительно принадлежащих к разным хронологическим периодам» [6, р. 473]. При этом, по мнению Модака, эти периоды охватывают не менее семи столетий, поскольку «время составления паришишт Атхарваведы находится где-то между вторым веком до нашей эры... и пятым веком нашей эры» [6, р. 473]. При этом в других контекстах Модак указывал, что «можно быть недалеким от истины, если отнести паришишты Атхарваведы к периоду где-то около начала христианской эры» [6, р. 474], одновременно допуская, что, по крайней мере, часть текстов АВПар могла принадлежать к гораздо более раннему периоду, вплоть до 3 или 4 века до н. э. [6, р. 482, note 141]. Предполагая, что жанр *паришишт* мог возникнуть в III–IV вв. до н. э., т. е. в ту переходную эпоху, которая была еще очень близка к поздневедийской и, при этом датируя часть корпуса намного позднее, Модак таким образом допускал, что эти дополнения к грихья-сутрам не просто сохранили свою значимость в период зрелого индуизма, но и с какой-то целью продолжали создаваться вплоть до V в. н. э., т. е. на протяжении еще почти целого тысячелетия.

Несмотря на то, что с момента начала дискуссии о датировке *паришишт* прошло более столетия, ситуация с отнесением их к какому-то определенному историческому периоду не стала принципиально яснее. Обобщающего исследования по *паришиштам* различных ведийских школ так и не появилось, а изучение отдельных текстов не может быть настолько репрезентативным, чтобы полностью поменять восприятие общей картины.

При этом за последние несколько лет появилось еще несколько предположений о датировании *паришишт*. Одно из них принадлежало американскому исследователю Тимоти Любину, посвятившему несколько статей изучению

текста и традиции БГСу и поднимавшему в этой связи вопрос о датировании дополняющих ее сочинений, в частности, БГШСу. В статье, написанной «По поводу нового издания Баудхаяна-грихья-сутры», обобщая текущее состояние исследований этого текста, Любин заметил: «ряд наблюдений о форме и содержании сутры может быть приведен в поддержку мнения о том, что даже если бы Баудхаяна-грихья-сутра была одной из первых составленных *грихья-сутр*, форма, в которой она засвидетельствована сегодня, показывает довольно много признаков ее относительно позднего появления» [7, р. 318].

Исходя из этого заключения, Любин в этой статье высказался и по поводу датировки двух *паришишт*, ранее исследовавшихся Хартингом, а именно БГПСу и входящей в нее БГШСу. По мнению Любина, оба эти «очень интересные приложения к Баудхаяна-грихья-сутре сами по себе заслуживают гораздо более глубокого изучения. Хотя в строгом смысле датировать их нельзя, содержание Баудхаяна-грихья-парибхаша-сутры и Баудхаяна-грихья-шеша-сутры (последняя включает более половины материала *грихьи*), несомненно, относится к разному времени, в большинстве, хотя и не во всех случаях, они являются более поздними, чем сама Баудхаяна-грихья-сутра» [7, р. 321]. Далее он добавляет — оба эти текста «расширяют и предоставляют более подробные предписания для обрядов, представленных в Баудхаяна-грихья-сутре, и предлагают предписания для многих других обрядов, таких как культовое почитание изображений Рудры и Вишну» [7, р. 321].

При этом в другой статье, опубликованной в том же году, Любин датировал БГШСу гораздо более определенно. Он писал: «Баудхаяна-грихья-сутра (с ее длинными позднейшими дополнениями) все еще недостаточно изучена. Этот корпус, хотя и более разнородный и громоздкий, чем каноны других ведических школ, более ясно раскрывает шаги, с помо-

щью которых ведические ритуалисты приступили к формированию гибкой, широкой религии, сохранившей ощутимую связь со старым ведическим культом. *Грихья-сутра* школы БAUDХАЯНЫ — самая длинная в этом жанре, особенно если мы включим ее более поздние расширения, *парибхаша-сутру* и *шешу* или *паришишта-сутру*. Подобно приложениям к другим *грихья-сутрам*, различные главы *шешу*, вероятно, были добавлены в середине первого тысячелетия нашей эры» [8, р. 592].

Предложение Любина датировать *паришишты* серединой I тыс. н. э. не является уникальным и, как было показано ранее, неоднократно встречалось в работах более ранних исследователей. Иное дело, что в большинстве случаев при этом обсуждалась не единственная в своем роде и не наиболее вероятная, а самая поздняя дата из возможных, при условии, что многие ученые, включая Модака и Хартинга, допускали возможность отнесения *паришишт* к гораздо более раннему времени. При этом в современной науке датирование *паришишт* серединой I тыс. н. э. становится своего рода традицией. В частности, именно так датируют АВПар 40 Питер Бишоп и Арло Гриффитс, указывая в предваряющих их перевод заметках, что этот текст вполне может «относиться ко второй половине I тыс. н. э.» [1, р. 324].

Поскольку *паришишты* в самом деле очень плохо исследованы, а их культурный и исторический контекст не всегда ясен, то датировка середины I тыс. н. э., предложенная известными и авторитетными учеными, имеет все шансы закрепиться в науке. Если это произойдет, то *паришишты* станут уверенно относить к эпохе Гуптов или даже к более позднему времени. Не исключено, что для отдельных действительно поздних *паришишт* это может оказаться справедливым, однако датировать серединой I тыс. н. э. весь корпус этих текстов, все-таки еще очень тесно связанных с ведийской традицией, не кажется полностью обоснованным и верным. Как справедливо отмечал Хартинг, наибольшая ценность *паришишт* связана с тем, что это одни из пер-

вых текстов, в которых появляется описание культа *пуджи*, который хотя и не был известен в ведийское время, но зафиксирован в индийской культуре достаточно рано. Подтверждением последнего являются многочисленные упоминания *пуджи* у Яски, отдельные отсылки к ритуальной практике типа *пуджи* в *Аштадхьяи* Панини, а также в ряде эдиктов Ашоки и многих других текстах, подтверждающих, что этот ритуал был актуален для индийской культуры, начиная в середине I тыс. до н. э., т. е. существовал уже как минимум тысячу лет до эпохи Гуптов. Трудно себе представить, что этот огромный временной период не нашел никакого отражения в этих древнеиндийских текстах и, прежде всего, тех *паришиштах*, которые содержат самые первые по времени подробные описания ритуала *пуджи*. Дополнительным аргументом могут быть свидетельства текстов, не относящихся к *паришиштам*, но также важных для изучения формирования постведийской обрядности.

Одним из них является *Натьяшастра* — энциклопедическое сочинение по индийскому театру, традиция которого также прослеживается со времени Панини, упомянувшего в своем сочинении по грамматике некие *Натасутры*, тексты для актеров и пантомимистов, не дошедшие до нас или, возможно, просто растворившиеся в тексте *Натьяшастры*. Как бы ни была ненадежно датирована сама *Натьяшастра*, считается все же, что самый поздний период ее формирования предшествует драмам Гуптской эпохи и в том виде, в котором он до нас дошел, он был создан за несколько столетий до нее, предположительно между II в. до н. э. и II в. н. э. Сохранившееся в *Натьяшастре* подробное описание ритуалов *пуджи*, несомненно, относится к наиболее древней части содержания этого трактата, при этом, как было показано автором данной статьи, один из этих ритуалов имеет настолько большое сходство с обрядом *Брахмаяга* (*Brahmayāga*), описанным в АВPar XIXb, что существует возможность не только их типологического подобия, но и прямых генетических взаимосвязей [10].

Таким образом, на современном этапе, когда традиция *паршишит* еще недостаточно изучена, более верным кажется некий срединный подход, позволяющий избегать широких обобщений и предлагать единую датировку для всего корпуса этих текстов. Скорее всего, *паршишиты*, как, впрочем, и другие сочинения, содержащие описание *пуджи*, были созданы разными авторами и в разные периоды. Вследствие этого время их создания сильно разнится, что делает необходимым обсуждать в каждом конкретном случае не только дату создания и фиксации текста, но и ту эпоху, в которую могли сформироваться отраженные в этих текстах представления. При этом, как кажется, для изучения культа *пуджи* будет существенно важным, если взгляд исследователя будет устремлен не только на ту устойчивую почву, когда *пуджа* стала широко распространенным ритуалом, полностью оформился корпус пуран и повсюду в Индии стали строиться храмы и создаваться изображения богов, но и ретроспективно, к той переломной эпохе середины I тыс. до н. э., когда *пуджа*, уже известная Яски (V в. до н. э.) и Панини (IV в. до н. э.) и несколько позднее упоминаемая в эдиктах Ашоки (III в. до н. э.) стала неотъемлемой частью религиозной жизни древнеиндийского общества, утвердившись в качестве основного ритуала сразу трех постведийских религий — индуизма, буддизма и джайнизма.

Ранняя традиция *пуджи* в БГШСу

Утверждая, что «главы Баудхаяны замечательны в первую очередь не потому, что они показывают пуранический способ поклонения, а потому, что они показывают этот способ поклонения смешанным и привитым к старому брахманическому ритуалу, подробное объяснение которого мы находим в «Грихьясутре» Баудхаяны» [5, р. XVIII], Хартинг имел в виду описание следующих обрядов:

«II, 13. Освящение образа Вишну с подробным описанием ритуала.

- II, 14. Ритуал поклонения Махапуруше, форме Вишну.
- II, 15. Церемония омовения Вишну.
- II, 16. Освящение образа Рудра-Шивы <...>
- II, 17. Поклонение Махадеве, форме Рудра-Шивы <...>
- II, 18. Церемония омовения Рудры.
- II, 19. Второе освящение образа, совершаемое в случае, если его поклонение не осуществлялось в течение определенного времени.
- II, 21. Церемония омовения Дэвы, формы Рудра-Шивы <...>
- II, 22. Общие наставления относительно *пуджи* Вишну и Рудра-Шивы, лиц, которым разрешено принимать в ней участие, а также где и когда ее следует совершать.
- III, 3. Дурга
- III, 4. Упашрути
- III, 5. Шри
- III, 6. Сарасвати
- III, 7. Вишну
- III, 8. Рави
- III, 9. Джйештха
- III, 10. Винаяка
- III, 15. Рудра

В последней главе IV.2 представлена церемония подношения *бали* Дхурте (Сканде или Карттикее)» [5, р. XIX].

Хартинг выдвинул предположение о том, что эти разделы *БГШСу* представляют собой одно из самых ранних подробных описаний *пуджи*. Его мнение поддержал Ян Гонда [11, р. 186, note 196], а позднее приняла Гудрун Бюнеманн, написавшая обобщающее исследование по обрядности *пуджи* [12, р. 12]. Бюнеманн разделяла мнение Хартинга о том, что это «важное приложение к Баудхаяна-грихья-сутре показывает индуистский ритуал на ранней стадии, смешанной с ведическим ритуалом» [12, р. 11].

При этом, подобно самому Хартингу, Бюнеманн оставила без обсуждения вопрос о том, какие именно элементы ведийской религии имеются в виду в данном случае. Одна-

ко, поскольку вопрос о соотношении ведийских и неведийских элементов в раннем культе *пуджи* является принципиальным как с точки зрения генезиса и первоначального статуса этого ритуала, так и с точки зрения его типологии, и главное — взаимоотношения с культом ведийской *яджны*, проанализируем описанные в *паришиштах* БГСу ритуалы с целью установить, какие именно элементы действительно могли быть унаследованными от ведийской религии, а какие следует считать уникальными чертами этого нового, постведийского культа.

Паришишта под названием *БAUDХАЯНА-ГРИХЬЯ-ШЕША-СУТРА* представляет ритуальную систему, которая в целом характерна для индуистской традиции *смарта*. В ней описывается совершение ритуалов как для Рудры, так и для Вишну, а также для композитного божества Рудра-Шивы, Рави (солнца), божеств Джьештхи, Винаяки и Дхурты, а также богинь Шри, Сарасвати, Дурги и Упашрути. Не имея возможности охарактеризовать все посвященные различным божествам ритуалы *БГШСу*, рассмотрим в качестве примера самый подробный из них, а именно, ритуал под названием *Вишну-прайтиштха-кална* (*Viṣṇu-pratiṣṭhā-kalpa*), охарактеризованный в разделе 2.13 *БГШСу*.

РИТУАЛ ОСВЯЩЕНИЯ ОБРАЗА ВИШНУ В БГШСУ

Как следует из названия, данный ритуал был связан с установлением и последующим освящением образа Вишну, который здесь определяется понятием *праतिकрими* (двойник, замена), а также *праима* (подобие или модель). Согласно *БГШСу*, ритуал следовало проводить под созвездием Шравана в одиннадцатый или двенадцатый день соответствующего месяца. Накануне исполнителю ритуала предписывалось угостить едой четное число брахманов, после чего получить их благословение. Затем, с наступлением темноты, совершающий ритуал человек должен был сделать изображение Вишну. Согласно *БГШСу*, основой при этом служи-

ло золото, а сам образ создавался с помощью *панчагавьи*, или смеси из пяти продуктов, полученных от бурой коровы², золота, ячменя, стеблей травы *дурва*, а также листьев нескольких священных деревьев. Затем, повторяя предписанные ведические стихи, исполнитель ритуала должен был окропить получившееся изображение водой и, произнося специальные мантры, положить к его ногам ячмень и траву *дурва* вместе с цветами, фруктами и неочищенным зерном.

На следующем этапе, продолжая повторять молитвы, жрец должен был обвязать руку изображения веревкой, покрыть образ Вишну новым нестиранным одеянием, увенчать его венком из травы *куша* и оставить на ночь в одном из благоприятных, связанных с водой мест, которыми, согласно БГШСу, могла быть река, водоем, водопад, пруд или специальное, используемое для омовения, священное место.

На следующее утро четыре брахмана, омывшись в воде и надев новую, нестирannую одежду, должны были провести ритуал воздвижения или установления образа Вишну. Читая предписанные ведические стихи, они как бы пересоздавали и оживляли изображение Вишну, в результате чего рукотворный образ превращался во вместилище божественной энергии. После того, как эта продолжительная церемония оканчивалась, заказчик ритуала получал возможность установить полностью подготовленный образ в выбранном достойном месте с целью его последующего почитания.

В БГШСу подробно описан и сам ритуал поклонения вновь созданному и освященному изображению Вишну. Приступая к нему, совершающий обряд человек должен был взять пять продуктов коровы, а затем, произнося мантру *га-ятри* и сопровождая свои действия другими предписанными заклинаниями из ведийских текстов, смешать их, приготовив таким образом *панчагавью*. Разбавив получившуюся болтушку отваром травы *куша*, он начинал омыwać изобра-

² Для создания *панчагавьи* традиционно использовалось молоко, простокваша, топленое масло, моча и навоз.

жение, сопровождая свои действия рецитированием стихов из *Тайттирия-самхиты*³. Затем, произнося другие ведические мантры, он дополнительно окроплял изображение из нескольких, заготовленных заранее, сосудов. Первый из них был наполнен отваром коры одиннадцати священных деревьев, традиционно используемых в ведических жертвоприношениях, второй — священной водой с погруженным в нее жемчугом, драгоценными камнями, серебром, и медью и т. д. По окончании омовений проводилась еще одна важная церемония. Повторяя предписанные ведические мантры, жрец острым, сделанным из золота, ножом открывал глаза изображения, наделяя его способностью видеть.

Затем, непрестанно повторяя заклинания, жрец совершал ритуал *хомы*, состоявший в сжигании жертвенной пищи на ритуальном огне. Сам ритуал был прост: отделяя небольшие части приготовленной пищи, жрец бросал их в огонь до тех пор, пока от еды ничего не оставалось. Затем, произнося знаменитый гимн *Пуруша-сукта* из *Ригведы* (10.90), он совершал подношение топленого масла и касался обеих стоп статуи. Совершая второе подношение, жрец касался пупка Вишну, а при третьем — почтительно прикасался к его голове. Повторяя гимн Пуруше еще раз, жрец должен был сделать еще ряд подношений, прикасаясь при этом к различным частям тела Вишну. В конце жертвоприношения предписывалось установить образ в том месте, где он будет почитаться постоянно. С этой целью жрец переносил изображение Вишну в его постоянное жилище (*девалая*) и, произнося еще один гимн из *Ригведы* (II. 42), клал на предназначенный для него пьедестал различные драгоценные камни, жемчуг, кораллы, золото и серебро, после чего, читая мантры, размещал на нем образ Вишну.

Установив вновь освященное изображение бога, жрец совершал в его честь ритуал *пуджи*. Представляя в своем во-

³ В данном месте предписывалось читать стихи из *Тайттирия-самхиты* I.3.14b-i.

ображении эфирный образ (*ākāśa-mukha*) божества, жрец предлагал ему ароматы и цветы, воскурял благовония, подносил горящую масляную лампу и т. д. Обращаясь затем к божеству со слогом «Ом», отдельно и с другими священными восклицаниями, жрец несколько раз призывал Пурушу. Вызвав таким образом дух божества, он окроплял изображение Вишну из кувшина, наполненного водой и жемчугом. Затем, читая молитвы, он предлагал божеству траву *куша* в качестве сиденья, а используя воду из сосуда, содержащего траву *дурва*, листья лотоса и другие священные растения, он совершал *падью* (*pādya*), или ритуал омовения ног статуи.

Используя кувшин, в котором вода была смешана с кардамоном, гвоздикой, камфарой и рядом других благовоний и трав, он предлагал божеству воду для *ачаманы* (*ācamana*), или обряда полоскания рта. Другую ароматическую смесь, в которую, помимо освященной воды, входило молоко, верхние части травы *куша*, неочищенные ячменные зерна и семена белой горчицы, он предлагал божеству в качестве *аргхьи* (*arghya*), или обряда омовения, после чего последовательно жертвовал ему ароматы (*gandha*), цветы (*puspa*), гирлянды (*māla*), воскурения (*dhūpa*), горящие лампы (*dīpa*) и т. д.

Затем, произнося двенадцать имен Вишну, жрец снова и снова почитал изображение цветами, после чего, рецитируя ведические стихи, предлагал божеству пищу в виде вареного риса с семенами кунжута, рисовой каши с патокой, риса с куркумой и изготовленного из риса молока. Завершающим было подношение рисовой каши, смешанной с теплым маслом и семенами кунжута.

Согласно БГШСу 2.13, эта основная часть церемонии почитания образа Вишну, обладавшая всеми признаками ведийской обрядности, должна была начинаться с жертвоприношения Агни *Свиштакрты* (*Sviṣṭakṛt*) и заканчиваться дарованием коровы в качестве *дакшины*, или жертвенной платы. Однако сам ритуал на этом не заканчивался и имел продолжение в виде новых, не актуальных для ведийского

времени, форм поклонения. В данном случае также совершалось жертвоприношение, однако, в отличие от ведийского, жертвуемые богу субстанции не сжигались в огне, а складывались в непосредственной близости от изображения. Это почитание бога с помощью физически осязаемых форм пищи и напитков, называвшееся *бали*, сопровождалось рецитацией уже не ведических, а иных заклинаний и мантр. Совершив таким образом символическое кормление божества и прославив несколько раз образ Вишну, совершающий ритуал человек должен был положить остатки жертвоприношения перед огнем на листья дерева *ашваттха*, четное число раз (два или четыре) обойти вокруг огня, совершив так называемые *прадакшины* (*pradakṣiṇa*), а затем, в ознаменование успешного завершения ритуала, накормить вареным рисом с куркумой 12 брахманов.

Данный ритуал является одним из самых подробных среди сделанной Хартингом подборки. Нетрудно видеть, что он действительно представляет собой сочетание ведийских и неведийских элементов, первые из которых характерны для культа ведийской *яджны*, а вторые — для индуистского культа *пуджи*. Однако, на мой взгляд, простое выделение признаков, относящихся к каждому из этих ритуалов, не является в полной мере показательным и информативным. Как это уже обсуждалось в другой моей работе [10], сравнение ритуалов может быть успешным и репрезентативным только в том случае, если оно исходит из особого методологического подхода, позволяющего сравнивать не внешние аспекты обрядности, а лежащие в их основе ритуальные принципы.

В этом случае наиболее существенные черты ритуала определяются его базовыми характеристиками, определяющими своего рода архетип, составляющий основу ритуала и определяемый тремя составными частями, которые для наглядности можно обозначить с помощью трех вопросов. Первый вопрос — «Где?» относится к организации ритуального пространства; второй — «Как?», «Каким об-

разом?» характеризует тип и приемы принесения жертвы, и третий — «Для чего?» определяет ритуальные цели поклонения (подробнее см. [10]). Используем эту схему для того, чтобы проанализировать соотношение ведийских и неведийских элементов в ритуальной практике БГШСу на примере построения ритуального пространства в обряде освящения образа Вишну и ряде других, показательных в этом смысле ритуалов.

ТИПОЛОГИЯ ОРГАНИЗАЦИИ ОБРЯДОВОГО ПРОСТРАНСТВА В РИТУАЛАХ БГШСУ

В обряде БГШСу 2.13 тип организации ритуального пространства воспроизводит стандартную парадигму подготовки жертвенного места, типичную для ведийских обрядов типа *грхья* (*grhya*) и не раз воспроизводимую в БГСу. Как хорошо известно, в отличие от торжественных обрядов типа *шраута* (*śrauta*) в менее значимых, нередко совершаемых самим домохозяином, ритуалах *грхья* использовались не три, а один ритуальный огонь, к которому в текстах круга *Баудхаяны* обращаются как к Агни *Свиштакриту*. Согласно этим текстам, жертвенное место должно было быть создано на ровной площадке, расположенной на востоке или севере от дома или постоянного места пребывания (БГСу 3.7; 4.2), или в самом жилище достойного человека (БГСу 3.7, ср. 3.9). В Баудхаяна-грхья-сутре 4.2 также упоминается берег реки как чистое и подходящее для совершения жертвоприношения место. В этих местах должен был быть построен ведийский алтарь (*vedikā*) величиной с рост человека или, при невозможности сделать это, любого произвольного размера. На восточной стороне алтаря обычно располагалась так называемая *стхандила* (*sthaṇḍila*), возвышенность с очагом для разведения огня, имевшая круглую или квадратную форму, обмазанную коровьим навозом и украшенную большой бычьей шкурой (БГСу 3.2; 3.5; 3.8).

Ни в одном из выделенных Хартинггом ритуалах нет описания *мандалы* (*maṇḍala*) — большой окружности, использовавшейся на раннем этапе развития культа *пуджи* для организации ритуального пространства. При этом связанная с *мандалой* схема, предполагавшая выделение сакрального центра и расположенных около него, ориентированных по сторонам света четырех или восьми координат, была хорошо известна создателям БГШСу и, более того, как следует из главы 2.15, уже использовалась в ритуальной практике. В отличие от других, в основном прозаических разделов БГШСу, глава 2.15 написана в стихах в размере *ануштубх* (*anuṣṭubh śloka*), что позволяет предположить если не более позднюю, то несколько иную ритуальную традицию, нежели та, что отражена в других разделах второй книги *шеша-сутры*.

Описываемый в 2.15 ритуал посвящен ритуалу омовения — *снапана* (*snāpana*) образа Вишну, которое, как правило, проводилось за пределами основного места расположения и почитания божества. Для ритуала создавали специальный павильон под названием *мандапа* (*maṇḍapa*), использовавшийся для купания божества, в центре которого возводили ведийский алтарь типа *ведика* (БГШСу 2.15: 1–2). В непосредственной близости от алтаря, в предназначенных для них местах, устанавливали девять небольших сосудов, называемых *калаша* (*kalaśa*). Восемь кувшинов при этом располагали по основным и промежуточным сторонам света, а девятый точно в центре между ними. Размещение сосудов следовало начинать с выделения центра, затем перемещаясь на восток и заканчивая круг на северо-востоке. Все эти действия имели не техническое, а ритуальное предназначение, подтверждением чему служило непрерывное произнесение священнодействующим человеком слога *ом*.

Согласно предписаниям, все кувшины следовало поставить на пучки травы *куша*, которые, в свою очередь, должны лежать на слое ровно уложенного риса или любого другого культивируемого зерна. Затем все восемь кувшинов следо-

вало очень аккуратно наполнить кристально чистой водой, а в *калашу*, расположенную в центре, налить *панчагавью*, или смесь из пяти, полученных от коровы продуктов. Сделав это, исполнитель ритуала должен был положить на все кувшины пучки травы *куша*, закрыть их все блюдами и наполнить последние нешлифованным рисом (БГШСу 2.15. 7–8). На следующем этапе совершалась ритуал *пуджи*. Следуя правилам, жрец в надлежащем порядке совершал почитание — *арча* (*arca*) всех кувшинов, жертвуя им благовоения, цветы, воду, воскурения и др. (БГШСу 2.15. 10а).

Согласно разделу 2.15 *Баудхаяна-грихья-шеша-сутры* данный ритуал имел вспомогательный характер и предварял главное жертвоприношение, совершаемое в честь Вишну в образе Высшего Атмана (*Paramātman*). Призвав в нужный момент невидимого глазу бога в ритуальное пространство с помощью предписанных ведических мантр, совершающий ритуал человек должен был поклониться ему со всех сторон и принести в дар неочищенное зерно. После этого он должен был пригласить божество к алтарю и расположить его там, в пространстве, размеченном с помощью коровьего навоза и насыпанных вокруг различных зерен. При этом, читая восхваления, следовало сделать так, чтобы божество расположилось на алтаре лицом на восток.

Призвав божество, священнодействующий человек совершал в его честь ритуал *пуджи*. Начав с описанного выше обряда дарования места — *асана* (*āsana*), он последовательно жертвовал Вишну воду для полоскания рта — *ачамана* (*ācatana*), различные виды благовонной воды — *аргхья* (*arghya*) и многие другие дары в предписанном *шеша-сутрой* порядке. Как и во всех других случаях, когда Вишну почитался как верховное божество, в качестве главной мантры многократно рецитировался гимн Пуруше (БГШСу 2.15. 14). Повторяя его вновь и вновь, жрец совершал серию из девяти омовений, для первого из которых он брал кувшин, установленный им ранее в центре. Совершив, таким образом, главное омовение с помощью *панчагавьи*, он затем восемь

раз обливал Вишну-Пурушу чистойшей священной водой из других сосудов. После этого божество следовало накормить, дав ему молоко и другую пищу, а затем, произнося соответствующие мантры, завершить церемонии, предписанные для ритуала омовения бога с помощью жидкостей из девяти кувшинов (БГШСу 2.15. 17–18).

Таким образом, ритуальное пространство в этом обряде создавалось уже не только с помощью ведийского алтаря, но и с помощью никогда не использовавшейся в ведийской традиции *мандалы*, которая в данном случае, правда, не изображалась на земле с помощью цветов, зерен или очищенного коровьего навоза, а обозначалась сугубо символически. Ее образ возникал в результате движений жреца, устанавливающего вначале главную *калашу* в центре, а затем, обходя ее по кругу и размечая основные и промежуточные стороны света с помощью еще восьми *калаш*. Начинал он при этом с сакрально наиболее важного для ведийской традиции востока и заканчивал на северо-востоке.

Следует отметить, что создание такого рода пространственных *мандал* было, видимо, неотъемлемой частью раннего культа *пуджи*. Подобная же техника использовалась в описанном в *Натьяшастре* ритуале *пурваранги*, по ходу которого жрец-*сутрадхара* с помощью определенного числа шагов создает на сцене подобную же символическую *мандалу*. Вначале он с помощью охапки белых цветов выделяет центр *мандалы*, а затем, обходя пространство по кругу, также цветами размечает четыре основные направления света (НШ 5.92–97)⁴.

⁴ В данном контексте кажется важным упомянуть об еще одной церемонии, описанной в Баудхаяна-грихья-шеша-сутре. Данная церемония была частью рассмотренного нами ритуала освящения изображения Вишну (БГШСу 2.13) и проводилась уже после завершения основного обряда, когда образ переносили туда, где он должен был находиться постоянно. Хотя в данной церемонии использовались всего три *калаши*, нельзя исключить возможность, что это число сосудов также соотносилось с пространственной организацией мироздания, только в ее ведийском варианте, которая была вертикальной, а не горизонтальной, как в обрядах *пуджи*, и в которой выделялось всего

На раннем этапе развития культа *пуджи мандалы* не только размечали пространственно с помощью шагов и тех или иных ритуальных предметов, но и рисовали или вычерчивали на специально подготовленной площадке. Создание таких *мандал* с целью установления в них богов, описано в главе третьей *Натьяшастры* (З. 21–23), а также в целом ряде АВПар, в том числе, в АВПар 19b, обряд которой, как это было показано в другой работе, является близким аналогом, если не вариантом одного из ритуалов *Натьяшастры* [10].

При этом, в отличие от *Натьяшастры*, текст АВПар 19b сообщает целый ряд технических подробностей создания такой *мандалы*. Согласно этой *паришиште*, после того, как строительство ритуального павильона или *мандалы* (*maṇḍara*) было закончено, следовало вымазать все пространство пола очищенным коровьим навозом, а затем окропить *панчагавьей* или, как вариант, прозрачной освященной водой. После серии подношений даров, называемых *бали*, жрец приносил в павильон светильники, доверху наполненные маслом, после чего приступал к изображению в центре постройки божественной *мандалы*, которая в данном случае могла иметь круглую или квадратную форму. Вычертив со всей возможной тщательностью круг или квадрат, брахман, используя белый порошок (обычно рисовую пудру), изображал в центре *мандалы* прекрасный цветок лотоса, в который затем, произнося предписанные ведические мантры, в основном заимствованные из *Атхарваведы* (IV.1.1; V.6.1), призывал спуститься верховное божество — Брахму Парамешвара. После этого ему предписывалось в южной или западной части жертвенного павильона устроить алтарь и развести на нем огонь, в пламя которого жрец выливал различные жертвенные субстанции, совершая характерное для ведийской обрядности *яджны* возлияние-хому (АВПар 19b. 2.1–3.3).

три мира, упоминания о которых характерны для ведических молитвословий, произнесение которых предписывалось *Баудхаяна-грхьяшеша-сутрой*. Подробнее см. [5, р. 29–31].

Полностью совпадая по структуре и символике⁵ с *мандалами*, описанными в ритуальных главах *Натьяшастры*⁶ и многих *Атхарваведа-паришиштах*, мандала в БГШСу 2.15, отличается от них в одном принципиальном моменте. Она служит местом проведения не основного, как в *Натьяшастре* или *Атхарваведа-паришиштах*, а вспомогательного ритуала, в то время как основное жертвоприношение, как и в ведийское время, совершается на огненном алтаре. Там же располагается и божество, устанавливаемое на небольшой, вымазанной коровьим навозом, площадке, так, чтобы его лицо было обращено на восток. Таким образом, хотя в организации сакрального пространства в ранних ритуалах *пуджи* ведийский алтарь использовался наряду с постведийской *мандалой*, статус их был неодинаков и лишь одно из них — алтарь или *мандала* являлось местом присутствия бога и совершения основного ритуала.

Естественно задать вопрос, почему оформленное с помощью *мандалы* жертвенное пространство не является актуальным для других ритуалов БГШСу? Означает ли это, что этот текст представляет более раннюю, нежели *Натьяшастра* и АВПар, традицию, когда *мандала* еще не стала рассматриваться как главный способ организации сакрального пространства и эта роль почти исключительно принадлежала ведийскому алтарю? Не исключая такой возможности, кажется важным, тем не менее, выдвинуть одно предположение. Дело в том, что все три привлекавшиеся к сравнению ритуала, а именно, обряды, описанные в *Натьяшастре*, АВПар 19b и БГШСу 2.15 совершались в *мандале*, или, иначе говоря, временном сакральном павильоне. Не исключено,

⁵ О символике *мандалы* см. [10].

⁶ В ритуалах *Натьяшастры* центр *мандалы* мог выделяться не только с помощью цветов, как в обряде *пурваранги*, но и с помощью наполненного священной водой сакрального сосуда, как в ритуале освящения вновь построенного театрального здания, что типологически полностью совпадает с практикой создания *мандалы* в обрядах БГШСу.

что сочетание ведийского алтаря и *мандалы* первоначально было характерно именно для временно используемого ритуального пространства. Вначале символические или создаваемые с помощью цветов, очищенного коровьего навоза и других подручных материалов *мандалы* были менее значимы, чем ведийский алтарь. Позднее ситуация диаметрально изменилась, и уже *мандала*, создававшаяся перед каждым совершением ритуала, стала считаться более важной, нежели ведийский алтарь. На определенном этапе развития традиции появились и постоянно действующие ритуальные *мандалы*⁷ со стационарными *мандалами* внутри, а затем и, по всей видимости, унаследовавшие эту традицию постоянно действующие храмы. Важно, что они унаследовали сакральное содержание *мандалы* как образа Вселенной, что определило их отличие от ведийского алтаря не только архитектурно, но и семантически⁸.

Данное предположение тем более вероятно, что в БГШСу неоднократно обсуждается различие в организации и проведении ритуала в постоянном и временном сакральном пространстве. В частности, говорится, что в постоянном святилище или обители бога — *девяятане* (*devāyatana*), где постоянно присутствует его изображение, сооружать ведийский алтарь не следует⁹. Различалась в этом случае и практика жертвоприношения, поскольку для ритуалов, совершаемых во временном пространстве, призывание и освобождение невидимого духа бога были обязательными, в то время как там, где зримый образ или символ божества находился постоянно, произнесение соответствующих этим действиям молитв уже не требовалось.

⁷ Подробное описание стационарной *мандалы* см. в АВПаp 21.3.5–6.6. Внутреннее пространство этой *мандалы* также организовывалось с помощью девяти одинаковых внутренних пространств (*nava-koṣṭham samam*). См. также АВПаp 21.4.5.

⁸ Подробнее об этом см. [10].

⁹ *acala-pratiṣṭho yatra devas tatra na vedikā* (БГШСу 2.15. 2b)

Сохранившиеся в БГШСу свидетельства показывают, что исходным было правило, сформулированное для временного места проведения ритуала, которое каждый раз организовывалось заново¹⁰, а затем, так же, как и алтари в практике ведийской *яджны*, уничтожалось по завершению церемонии. Одна из таких практик описана в разделе 2.14 БГШСу, где говорится о правилах ежедневного поклонения Вишну в форме Махапуруши (*Mahāpuruṣa*). Согласно предписанию, для ритуала почитания Махапуруши следовало выбрать чистое и достойное место, которое надлежало вымазать очищенным коровьим навозом, сделать на этой основе изображение бога и затем поклониться ему, используя неочищенный рис, цветы и благовонную воду. После этого совершающий ритуал человек должен был призвать Махапурушу с помощью произнесения предписанных мантр и соорудить для него сиденье из травы *куша* со словами: «Да приидет сюда Господь, великий Пуруша» (БГШСу 2.14: 4.4–6). Совершив затем серию поклонений и прославив божество многими молитвами, следовало завершить ритуал, отпустив дух Махапуруши со словами: «Да уйдет Господь, великий Пуруша» (БГШСу 2.14: 5.1–4; см. также: [5, р. 34]).

Согласно БГШСу, так следовало совершать ритуал во временном сакральном пространстве, где изображение бога каждый раз создавалось заново. В том же месте, где статуя, символ или иной образ божества устанавливался постоянно, основная часть ритуала оставалась той же, в то время как открывающие обряд молитвы со словами призвания божества, так же, как и заключительные мантры с его отпусканьем, предписывалось отбрасывать¹¹.

¹⁰ По мнению одного из авторитетов БГШСу, учителя Шалики (*Śālikī*) наиболее благоприятными местами для совершения *пуджи* является территория около воды, около *стхандилы* или божественных изображений — *пратима* (*pratimā*). При отсутствии подходящего места следует совершить церемонию в общественном месте — *дешабхава* (*deśabhāva*) или почтить бога мысленно (БГШСу 2.22: 14: 11–13).

¹¹ *pratimā-stāneṣv avāhanotsarjana-varjaṃ sarvaṃ samānaṃ*, БГШСу 2.14: 5.4–5; см. также. 2.17; 2.18 и др.

Данное правило не являлось специфическим признаком почитания Вишну, но было общим для всех богов, чьи изображения устанавливались в стационарных местах поклонения. То же самое, в частности, предписывалось для ритуала ежедневного почитания Шивы Махадевы. Молитвословия со словами призывания и отпускания божества являлись неотъемлемой частью ритуала, если *лингам*, являвшийся наиболее часто используемым символом Шивы, устанавливался или изображался временно, и не совершались в том случае, если ритуал происходил там, где *лингам* находился постоянно (БГШСу 2.17: 10.23–24; ср. БГШСу 2.18).

Вполне возможно, что предписания для проведения ритуалов в стационарном и временном пространстве отражают не только типологические, но и стадиальные различия в трансформации постведийской ритуальной системы. Как известно, ведийская традиция не знала не только постоянно действующих места поклонения, но и каких-либо ассоциируемых с конкретной географической местностью сакральных пространств. Сакральной считалась вся земля. Следовало лишь выбрать подходящее место и построить там ведийский алтарь, который начинал символически репрезентировать собой всю землю, рассматриваясь как ее средоточие или своего рода пуп. Именно из этого пупа в процессе совершения ритуала восстанавливался тот вертикальный канал, который обеспечивал единство вселенной, мистически объединяя все три нависавших один над другим пространственных мира.

Постведийская же культура, неотъемлемой частью которой стали постоянно действующие места совершения ритуала в форме святилищ и храмов, опиралась на совсем другую религиозно-пространственную парадигму. В ее основе лежало представление о сети географически и символически взаимосвязанных между собою священных мест и паломнических объектов, посещение которых рассматривалась как религиозная заслуга и считалось обязательным для адептов. В древнейшей традиции эти священные места,

как правило, маркировались деревом, источником, пещерой, а также, нередко, каменным алтарем. Позднее в непосредственной близости от этих уже прославленных и доказавших свою сакральную значимость мест поклонения были возведены постоянно действующие святилища, а позднее, и храмы. Принципиальным отличием сакрального пространства, организованного посредством святилища или храма, было не только то, что в отличие от ведийского, оно стало не временным, а постоянным, но и то, что оно олицетворяло собой не пуп земли, как ведийский алтарь, а все мироздание в целом, унаследовав тем самым наиболее важный признак ритуальной символики *мандалы*.

Таким образом, нет никаких сомнений в том, что типология временных мест поклонения, характерная для ведийской ритуальной культуры, предшествовала концепции постоянно действующего священного места. В этом смысле неудивительно, что ритуальные предписания БГШСу были сформулированы именно для временного ритуального пространства и позднее были лишь уточнены, выверены и сокращены для совершения ритуала в храме или святилище. Смысл внесенных изменений хорошо понятен. Пространство, создаваемое на время и для нужд конкретного ритуала, являлось своего рода временным пристанищем бога. Его следовало пригласить туда, ублажить с помощью приношений и восхвалить с помощью гимнов, а затем обязательно попросить удалиться, что было напрямую связано с необходимостью разрушить это временное сакральное пространство во избежание неконтролируемых воздействий на мироздание.

Что касается стационарного места совершения ритуала, то оно стало считаться священным само по себе и освящало значительную местность в округе, становясь, таким образом, центром гигантской пространственной *мандалы* и составной частью еще более общей сакральной топографии. Единжды освященное, оно сохраняло свою ритуальную значимость на протяжении всего времени использова-

ния, и потому возводимые там постройки не разрушались, а изображения, статуи и символы богов не удалялись. Призвав бога в это священное место и «вселив» его в подготовленное по всем правилам изображение, можно было уже не просить божество удалиться, а, следовательно, и не призывать его каждый раз, приступая к очередному, совершаемому в его честь, ритуалу. При этом храм стал мыслиться как место пребывания многих богов, расположение которых в храмовом пространстве позволило выстроить наглядную сакральную иерархию, отражающую статус и значимость божества в самом мироздании.

По всей видимости, еще одной причиной, по которой во временном ритуальном пространстве использовались молитвы со словами призывания и отпускания богов, были особенности создания сакральных изображений в ранний период формирования культа *пуджи*. Не затрагивая здесь важнейшую проблему неиконизма ведийского культа и появление богослужебных изображений богов в постведийский период, заметим лишь, что для практики *пуджи*, в которой дар приносился без посреднической роли огня, зримое, физически воспринимаемое присутствие бога являлось по настоящему важным. Тем не менее, в переходный период смешанных ритуалов, объединявших элементы ведийской *яджны* и индуистской *пуджи* и получивших отражение во многих *паришиштах*, в том числе в БГШСу, боги в соответствии с прежней, более древней традицией, еще продолжали мыслиться как невидимые субстанции. Эти незримые духовные сущности призывали, предлагая расположиться на своего рода пьедестале, подготовленном с помощью очищенного коровьего навоза на алтаре, или, как в более древней ведийской традиции, — занять свое место на подстилке из священной травы *куша*.

На следующей стадии перехода от неиконического к иконическому для целей представления божеств стали использовать те или иные рукотворные ритуальные предметы и символы (чаще всего, наполненный священной водой или

драгоценной жидкостью и воспроизводящий утробу глиняный горшок), или самопорожденные — *сваямбхува* (*svayambhūva*) и самопроявившиеся — *сваямвьякта* (*svayamvyakta*) природные объекты (в большинстве случаев, камни необычной формы). И, наконец, на том продвинутом этапе, когда не только полностью сформировалась идея антропоморфного образа бога, но и сложились соответствующие ему иконографические признаки, с помощью таких подручных материалов, как мука, рисовая пудра, зерна, листья, драгоценные металлы, камни и т. д. стали создавать временные изображения богов¹². Эти неустойчивые к внешним воздействиям образы использовались только для нужд конкретного ритуала¹³. Они не предполагали не только длительного хранения, но и постоянного присутствия в них бога.

И лишь гораздо позднее, в полностью сформировавшихся и хорошо известных паломникам и адептам постоянных местах поклонения, в возведенных тут же святилищах и храмах, стационарным стало и изображение бога, изготавливаемое из однородного и достаточно прочного матери-

¹² Именно такое изображение создавалось в ритуале, описанном в БГШСу 2.13, где говорится, что «в сумерках [накануне дня ритуала следует создать] изображение [Вишну] с пятью продуктами бурой [коровы], с золотом, ячменем, травой *дурва*, листьями [деревьев] *ашваттха* и *палаша*, покоящееся на золоте» (*samāgatāyām niśāyām kapilā-paiśagavyena sahirāṇya-yava-dūrvāṅkurāśvattha-palāśa-parṇena suvarṇopadhānām pratikṛtiṃ*, БГШСу 2.13:1. 4–6). В БГШСу 4.2 описывается изображение бога Дхурты (*Dhūrta*), изготовленное из травы *дурва*, которое после его создания следует расположить на западе от дерева *удумбара*. Далее следовало надеть на руку изображения браслет и соединить его с ветвью дерева таким образом, чтобы изображение удерживалось в вертикальном положении (подробнее см БГШСу 4.2: 23.23–24).

¹³ Из временных материалов создавались не только изображения богов, но и целые ритуальные инсталляции. К примеру, в *АВПар* 10 описана изготовленная из золота модель Земли размером с коровью шкуру. Она украшалась разнообразными драгоценностями, ее реки и океаны наполняли драгоценными жидкостями, устанавливали горы, холмы, деревья и т. д. (*АВПар* 10. 1.8–18).

ала, прежде всего, дерева и таких часто упоминаемых в *паршишитах* металлов, как золото или медь (см., к примеру, БГШСу 3.7: 18.6; АВПар 10. 1.8–18 и др.). Эти статуи гораздо лучше соответствовали обрядности постведийского ритуала *пуджи* и таким обязательным для него сакральным манипуляциям, как омовение, одевание, украшение, кормление, развлечение и укладывание на ночь божества. Кроме того, эти стационарные статуи и символы было достаточно легко перемещать во время получивших широкое распространение в индуизме празднеств и фестивалей, когда изображения богов регулярно переносились и устанавливались в другом постоянном или временном сакральном пространстве.

Следует отметить, что создателям БГШСу были известны все три охарактеризованные выше типа представления божества, причем отдельные нюансы предписаний создают впечатление, что при незыблемости ядра ритуальных правил многие моменты уточнялись и пересматривались не раз, приспособляясь к нуждам достаточно кардинально меняющейся ритуальной практики.

Поскольку в древнеиндийской традиции ритуальное пространство всегда коррелировалось со временем, создавая своего рода пространственно-временной континуум, в заключение несколько слов следует сказать о времени проведения описанных в БГШСу ритуалов. В этом памятнике еще нет ставшей общепринятой в позднем, полностью сформировавшемся культе *пуджи*, деления ритуалов на постоянные — *нитья* (*nitya*), проводимые по специальным случаям — *наймиттика* (*naimittika*), и заказываемым по желанию — *камья* (*kāmya*). При этом описание практически всех ритуалов начинается с обозначения времени их совершения, что может быть рассмотрено как предтеча этой сформировавшейся позднее временной системы. В БГШСу, в частности, говорится, что богиню Дургу следовало почитать каждый месяц в полдень того дня, когда луна находится в созвездии Криттика (БГШСу 3.3: 14.1–2), в то

время как поклонение Сарасвати должно было совершаться на тринадцатый день светлой половины месяца Пхалгуна (БГШСу 3.6: 17.7–8). При этом в *Бaudхаяна-грихья-шеша-сутре* существуют упоминания о ритуалах, совершаемых по потребности или по желанию и позднее попавших в категорию *камья*. К примеру, Вишну следует почитать на двенадцатый день светлой половины месяцев Ашадха, Карттика или Пхалгуна, или же когда у человека возникает потребность в жертвоприношении (БГШСу 3.7: 18.1–2). И, наконец, в *Бaudхаяна-грихья-шеша-сутре* упоминаются ежедневные ритуалы, которые надлежит совершать в честь двух главных богов, а именно, Вишну Махапуруши (БГШСу 2.14) и Шивы Махадевы (БГШСу 2.17). Таким образом, пространственно-временная организация ритуалов, охарактеризованных в БГШСу, содержит предпосылки для оформления той ритуальной системы, которая, в конце концов, стала общепринятой в индуизме.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Bisschop P., Griffiths A. The Pāśupata Observance (Atharvavedapariśiṣṭa 40) // *Indo-Iranian Journal*. 2003 [published 2004]. Vol. 46. P. 315–348.
2. Bisschop P., Griffiths A. The Practice Involving the Ucchuṣmas (Atharvavedapariśiṣṭa 36) // *Studien zur Indologie und Iranistik*. Vol. 24. 2008. P. 1–46.
3. Bolling G. M., von Negelein J. (eds.). *The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda*. Vol. I, in three parts: Text and Critical Apparatus. Leipzig. 1909–10.
4. Keith, A. B. Review on "The Pariśiṣṭas of the Atharvaveda. Edited by George Melville Bolling and Julius von Negelein. Vol. I, in three parts: Text and Critical Apparatus. Leipzig. 1909–10 // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland (New Series)*, 1912. Vol. 44. P. 755–776.
5. Harting P.N.U. *Selections from the Baudhāyana-Gṛhyapariśiṣṭasūtra*. Utrecht: Amersfoort: J. Valkhoff & Co. 1922.

6. Modak B. R. *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda. A Study with Special Reference to the Pariśiṣṭas*. New Delhi: Rashtriya Veda Vidya Pratishthan, Munshiram Manoharlal Publishers. 1993.
7. Lubin T. Towards a New Edition of the Baudhāyanagrhyasūtra // Parpola A., Koskikallio P. (eds.). *Vedic Investigations. Papers of the 12th World Sanskrit Conference*. New Delhi: Motilal Banarsidass. 2016. P. 317–340.
8. Lubin T. Baudhāyanīya contributions to Smārta Hinduism // Houben J. E.M., Rotaru J., Witzel M. (eds.). *Vedic Śākhās: Past, Present, Future*. Proceedings of the Fifth International Vedic Workshop. Cambridge, Mass.: Harvard University. 2016. P. 591–606.
9. Lubin T. The Vedic Homa and the Standardization of Hindu Pūjā // Payne R. K., Witzel M. (eds.). *Homa Variations: The Study of Ritual Change across the Longue Durée*. New York: Oxford University Press. 2015. P. 143–166.
10. Lidova N. The Changes of Indian Ritualism: Yajña versus Pūjā' // Ray H. P. (ed.). *Archaeology and Text: The Temple in South Asia*. New Delhi: Oxford University Press. 2009. P. 205–231.
11. Gonda J. *The Ṛgvidhāna: English Translation with an Introduction and Note*. Utrecht: N.V. A. Oosthoek's Uitgevers Mij. 1951.
12. Bühnemann G. *Pūjā: A Study in Smārta Ritual*. Vienna: Institut für Indologie der Universität Wien: Sammlung De Nobili. 1988.

* * *

Первая мировая война в Южном Йемене
в изображении историка и поэта Ахмада
Фадла б. ‘Али Мухсина ал-‘Абдали
(1881–1943)

(по материалам *Хадиййат аз-заман фи ахбар
мулук Лахдж ва ‘Адан*)

Д. В. Микульский

Аннотация. Ахмад Фадл б. ‘Али Мухсин ал-‘Абдали (1881–1943) — видная персона в южно-йеменской культуре конца XIX — первой половины XX в. Одна из сфер деятельности, на которых он прославился, — история. Свидетельством тому служит сочинение *Хадиййат аз-заман фи ахбар мулук Лахдж ва ‘Адан* («Дар времени касательно известий о царях Лахджа и Адена»), опубликованное в 1351 г. х (1932–33). Ходу Первой мировой войны в Южном Йемене и, в особенности, на территории родного султаната Лахдж, Ахмад Фадл ал-‘Абдали посвящает главы XVI–XVIII своего исторического труда — они составляют 26% общего объема памятника. Повествуя о превратностях войны, южно-йеменский литератор следует традиционному стилю, характерному для арабских исторических сочинений. Текст исследуемого отрывка составляют отрезки, относящиеся к повествовательным жанрам (сжатые сообщения, беллетризованные исторические повествования и анекдоты), «чужие» тексты (послания, стихотворения, изложение содержания одной газетной статьи), редакционные «маркеры» (авторские ремарки, изложения содержания глав и их заглавия). В основе своей сегменты, образующие текстуальную структуру исследуемого пассажа, носят традиционный характер. Исключение, безусловно, составляют краткие изложения содержания глав. Помимо того, бесспорным элементом модернизации является изложение содержания газетной статьи. Из проведенного исследования явствует, что повествование ал-‘Абдали о ходе Первой миро-

вой войны в Южном Йемене — это яркое свидетельство очевидца, человека, обладающего традиционной ученостью, работавшего в двадцатом столетии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: арабская историография; йеменская историография; ал-‘Абдали; Южный Йемен; Лахдж; Первая мировая война; *Хадийят аз-заман фи ахбар мулук Лахдж ва ‘Адан*; структура арабского исторического текста

The First World War in South Yemen as depicted by the historian and poet Ahmad Fadl b. ‘Ali Muhsin al-‘Abdali (1881–1943) (on the basis of *Hadiyyat al-zaman fi akhbar muluk Lahj wa ‘Adan*)

Dmitriy V. Mikulsky

АБСТРАКТ. Ahmad Fadl ‘Ali al-‘Abdali (1881–1943) is a remarkable person in the South-Yemeni culture of the late 19th century — 1st half of the 20th century. One of the spheres of activities where he acquired fame, was history-writing. The evidence to that is his work *Hadiyyat al-zaman fi akhbar muluk Lahj wa ‘Adan* (“The Gift of the Times concerning the Pieces of Intelligence on the Kings of Lahj and Aden”) published in 1351th Hijri year (1932–33). In his book Ahmad Fadl al-‘Abdali dedicated chapters 16–18 to the developments of World War I in Southern Yemen, and specifically in his native Lahj Sultanate. These chapters comprise 26% of the overall text-volume of the book. While narrating the story of the war vicissitudes the South-Yemeni man of letters follows the traditional style, characteristic of the Arabic works on history. The text of his book is composed of narrative units belonging to different genres (brief pieces of information, historical fiction narratives and anecdotes), other authors’ texts (letters, poetical pieces and a synopsis of a newspaper article), editorial “markers” (author’s remarks, exposition of the content of the chapters, chapters’ headings). Most of the narratives making part of the text under study

bear traditional character, except for brief summaries of the chapters' content. Moreover, the summary of a newspaper article should be considered as an undisputable element of modernization. The study presented in this paper shows that al-'Abdali's narration on the events of World War I in South Yemen is a vivid evidence, made by an eyewitness, a person with a traditional educational background working in the 20th century.

KEYWORDS: Arabic History-writing; Yemeni History-writing; South Yemen; Lahj; World War I; *Hadiyyat al-zaman fi akhbar muluk Lahj wa 'Adan*; structure of the Arabic History text.

Ахмад Фадл б. 'Али Мухсин ал-'Абдали — видный деятель южнoйеменской культуры конца XIX — первой половины XX в.¹ Среди его многочисленных деяний — организация воинских формирований в султанате Лахдж², обученных по английскому образцу (Ахмад Фадл ал-'Абдали приходился родственником султанской династии, правившей в этой исторической области Южного Йемена). Британская армия была выбрана в качестве образца для лахджийских вооруженных сил, так как султанат Лахдж находился под протекторатом Великобритании. Во время вторжения османских регулярных сил и их союзников, ополчений северо-йеменских арабских племен, на территорию султаната Лахдж летом 1915 г., войска султаната, а также формирования британской армии, подошедшие к ним на выручку, потерпели поражение. Лахдж был оставлен, а его защитники и многие мирные жители нашли убежище в столице Британского Южного Йемена, Адене. Считается, что причина неудачи британцев заключалась в том, что им впервые на границах собственных колониальных владений до-

¹ Жизнеописание Ахмада Фадла ал-'Абдали см. [1]. Автору этих строк уже довелось посвятить Ахмаду Фадлу ал-'Абдали ряд публикаций: [2; 3; 4; 5].

² Об истории Лахджа см. [6].

велось столкнуться с армией, обученной в соответствии с европейскими принципами военного строительства. Другая причина коренится в тяжелом климате Южного Йемена: британские войска, переброшенные туда, оказались не приспособлены к ведению военных действий в таких условиях. Отмечается также и ненадежность арабских союзников. Эти обстоятельства вынудили британское командование в Южном Йемене перейти к активной обороне. Лахдж был освобожден только после полной эвакуации османов в ноябре 1919 г. (сдаваться же османские формирования начали еще в декабре 1917 г.)³.

События, связанные с падением и освобождением Лахджа, Ахмад Фадл ал-‘Абдали описывает в XVI–XVIII главах своего исторического труда по истории родного султаната *Хадиййат аз-заман фи ахбар мулук Лахдж ва ‘Адан* (далее — *Хадиййат аз-заман*) [8⁴, с. 206–260]. Фрагмент текста, посвященный этому, весьма велик: он занимает более 26% общего объема текста сочинения.

Излагая события, очевидцем которых он был, Ахмад Фадл ал-‘Абдали, пишет так, как полагается традиционному арабскому историку. Это проявляется, среди прочего, в подборе традиционных элементов, которые образуют текст сочинения: как повествовательных, так и неповествовательных.

Основой текста *Хадиййат аз-заман* выступают сжатые сообщения. Это самый частотный жанр повествовательных элементов.

Какие же основные темы затрагиваются в них?

Прежде всего, это изложение хода военных действий между вооруженными силами султаната Лахдж и приданными им британскими регулярными формированиями с од-

³ См. историю военных действий в Южном Йемене во время Первой мировой войны [7].

⁴ Далее в ссылках на *Хадиййат аз-заман* мы опускаем цифру 8 (порядковый номер в списке литературы) и указываем только страницы.

ной стороны, и турецкой регулярной армией, а также ее союзниками, арабскими йеменскими ополченцами, с другой. Характерно, что сражение за столицу Лахджа, г. ал-Хауту, ал-‘Абдали именуется в манере, характерной для традиционной арабской историографии, *Йаум Лахдж* «День Лахджа» [с. 214]. Таких сообщений нами зафиксировано 14, а общий их объем составляет 83 строки.

Ал-‘Абдали сообщает об отправке ополченцев и регулярных британских войск навстречу туркам [с. 217]. Подкрепления из Адена вовремя не подошли к населенному пункту ад-Дахим, и это послужило причиной поражения лахджийских воинов [с. 215]. Разведывательный рейд лахджийского конного отряда с целью выяснить степень готовности турок к наступлению [с. 215–216]. Достоверные сведения о том, что турки перешли границу Лахджа [с. 216]. Нападение превосходящих сил противника в составе турецких регулярных формирований и йеменских ополченцев [с. 216–217]. Начало сражения за лахджийскую столицу ал-Хауту [с. 217]. Обстрел столицы из орудий. После — разграбление ее в течение трех дней. Захват турками большой добычи [с. 218]. Ал-Хаута превратилась в развалины, а ее жители испытали голод [с. 218]. Лахджийские военачальники, отличившиеся в боях с врагом. Уход лахджийского султана и его приближенных в Аден, под защиту британских властей [с. 220]. Уход британского гарнизона из города аш-Шайх ‘Осман. Грабежи, совершенные местными жителями и йеменцами из соседних селений. Прибывший отряд турецких солдат кладет грабежам предел [с. 220]. Прибытие в Аден из Суэца генерала Дж. Дж. Янгхазбенда (1859–1944) со свежими силами [7, с. 78]. Освобождение аш-Шайх ‘Османа. Другие успешные бои с турками. Убедившись в том, что турки не способны осуществить наступление на Аден, генерал возвращается в Суэц, оставив в Адене достаточно сил для обороны города [с. 221]. Бои местного значения в Лахдже [с. 229]. Рейды бедуинов, союзников Османской империи, под Аденом [с. 221]. Распространение в Адене известия о заключении переми-

рия между Великобританией и Османской империей 25 зул-хиджжа 1336 г. х. (31 сентября 1918 г.) [с. 241].

Как верноподданный и близкий родственник правящей фамилии, ал-‘Абдали уделяет довольно много внимания действиям самого лахджийского султана *сэра* ‘Али б. Ахмада б. ‘Али (1914–1915) и его преемника ‘Абд ал-Карима Фадла ‘Али (1915–1947). Характерно, что и в средневековых арабских исторических сочинениях значительная доля материалов посвящена деяниям халифов и иных государей⁵. Таких сообщений нами зафиксировано 9, а общий их объем составляет 49 строк.

Лахджийский государь возмущается приготовлениями турок к войне и хранит верность Британскому государству [с. 207]. Он надеется на то, что британцы сдержат свое обещание — сохранить в неприкосновенности мусульманские священные города [с. 208]. Султан, посредством своих представителей, ведет переговоры с северо-йеменскими арабами, подданными Османской империи, стремясь к тому, «чтобы они избежали войны, в которой не было для них блага», однако переговоры заканчиваются безрезультатно [с. 208]. Государь самолично прибывает в Аден для ведения переговоров с британскими властями о предоставлении защиты его стране в соответствии с действующими договорами [с. 213]. Узнав о прибытии османских войск и арабских ополченцев из Северного Йемена к границам его государства, султан отражает против них одного из своих военачальников, Мухаммада б. Са‘да Салима, во главе с воинством, состоявшим из ополченцев, подданных Лахджийского султаната [с. 213]. Во время сражения в западной части столицы Лахджа ал-Хауты султан ‘Али б. Ахмад ‘Али получил смертельное ранение (его ошибочно обстреляли военнослужащие индийских формирований британских вооруженных сил) и автомобилем он был эвакуирован в Аден [с. 217]. Скончавшемуся государю наследовал его племянник ‘Абд ал-Карим

⁵ См. [9], рубрика «Деяния главы мусульманской общины».

Фадл б. ‘Али [с. 221]. В месяце *джумада-ал-ула* 1336 г. х. (февраль–март 1918 г.) султан, в сопровождении значительной свиты, отправился в Египет, где был принят одним из членов британского королевского дома. Лахджийский государь и ряд его приближенных были удостоены наград Британской империи [с. 239–240]. Во время встреч с британскими высокопоставленными лицами его султанское величество выразил стремление к объединению северной и южной частей Йемена под властью независимого правителя. «Да объединит Аллах всех и да уничтожит разногласия!» — завершает ал-‘Абдали это сообщение [с. 240]. Затем султан ‘Абд ал-Карим и его свита вернулись в Аден [с. 240].

Еще одна тема, занимающая эмира Ахмада Фадла ал-‘Абдали, — это деяния подданных лахджийского султана во время бедствий, охвативших их отечество. Этой теме посвящается 5 сообщений общим объемом 27,5 строк.

Рассказывая о том, как вели себя подданные султана, ал-‘Абдали подчеркивает, что вместе с султаном Лахдж покинуло около четырех тысяч человек: султанские вельможи и некоторые племенные вожди. Они бросили на произвол судьбы свои дома и прочие владения, а наиболее ценные вещи оставили на хранение своим сородичам и подданным. Те же подверглись притеснениям со стороны турок, вынуждавших простых лахджийцев выдать им оставленное на их попечение добро [с. 228].

Резким контрастом верности подданных султана, оставшихся под властью турок, выглядит поступок одного из племенных вождей, ал-Фадла б. ‘Абдаллаха ал-‘Акраби, взамен на обещание *амана* («пощады», гарантированной безопасности [10]) ему самому и его соплеменникам он распорядился поднять над своим домом османский флаг. Предательство, в конечном счете, не спасло шейха от долгого заключения в турецкой темнице. Зато новый султан Лахджа проявил великодушие и простил изменника [с. 228]. Столь же недостойно повел себя *ас-саййид* (т. е., потомок пророка Мухаммада [11]) Мухаммад ‘Али Зайн из селения ал-Вахт. По

его примеру часть тамошних жителей «покаялась в любви к туркам», изменив правилам собственных предков. Однако, продолжает ал-‘Абдали, Аллах покарал изменников, Он «рассеял их, [отдал] родичей их на поругание туркам, а жилища их [предал] разорению от рук турок» [с. 231].

Одно из селений султаната Лахдж, Бир Ахмад, отмечает историк, «оставалось пристанищем турецких соглядатаев». Губернатор (*вали*) Адена (на самом деле — Политический Резидент⁶) призвал тамошних жителей переселиться в Аден и другие населенные пункты собственно британских владений и «пребывать в гостях у [Британского] Государства». После этого Бир Ахмад был разрушен [с. 228]. На призыв британского *вали*, продолжает эмир Ахмад Фадл, откликнулся, вместе со своими соплеменниками *ал-‘акариб*, шейх ‘Али б. Хайдар Махди Абу-н-Нуб. Возглавляемое им племенное сообщество переселилось в Аден, аш-Шайх ‘Осман и ал-Ма‘ли. Среди беженцев был старый стихотворец ас-Саджини. Он сочинил стихи, в которых осуждал тех, кто остался под властью турок. *Ал-‘акариб* остались на территории британских владений и после войны. Стихотворец ас-Саджини скончался в ал-Ма‘ли, не переставая сочинять стихи, в которых выражал тоску по покинутой родине. (устойчивый мотив средневековой арабской поэзии — *Д.М.*)⁷. Что до шейха ‘Али б. Хайдара ал-‘Акраби, то к нему кончина пришла в Адене — он умер, тоскуя по воде из родного колодца [с. 228].

Что же до прочих йеменских арабов, сообщает ал-‘Абдали, то многие из них первоначально встали на сторону турок, а затем стали склоняться к союзу с лахджийским султаном и британцами. Их неблагоприятным деяниям эмир посвящает 9 сообщений общим объемом 70,0 строк.

⁶ См. о характере этой должности: [7, р. 66].

⁷ В традиционных арабских сочинениях довольно частотны стихотворные цитаты, приводимые в качестве образца творчества какого-либо человека, упоминаемого в таком сочинении [12, с. 89]. О теме тоски по родным местам в средневековой арабской поэзии см. [13, с. 75–76].

Становится известным, что трое йеменских шейхов договорились с османами о том, что станут нести пограничную службу (дабы османская армия не заняла их земли), и потребовали у турецкого главнокомандующего оружия для своих воинов [с. 207]. Северо-йеменский Имамат⁸ занимал лицемерную, выжидательную позицию, надеясь извлечь выгоду из грядущей войны [с. 208]. Британское руководство Адена осознало, что турки смогли бы захватить этот город-порт только в том случае, если бы они получили существенную помощь от йеменских арабов [с. 213]. Узнав об этом, султан государства ал-Хаушаби⁹ отправил к туркам одного из своих приближенных, чтобы тот выразил им покорность своего государя и договорился с ними [с. 213]. Султан государства ал-Хаушаби получил от аденских британцев некоторое количество винтовок и патронов к ним, а после решил замирииться с турками и подчиниться им [с. 214]. На стороне турок сражалось до 6000 йеменских арабов, из которых, по словам ал-‘Абдали, были сформированы по племенному принципу семь значительных по численности отрядов [с. 218]. У турецких военнослужащих вызвало недовольство то обстоятельство, что арабские ополченцы, воюющие вместе с ними, получают слишком большие пайки. По этой причине турецкий главнокомандующий распорядился, чтобы в праздничные дни арабы возвращались восвояси [с. 219–

⁸ Имеется в виду государство зайдитских имамов (руководителей одного из направлений шиизма), образовавшееся в Йемене в 860 г. Оно просуществовало до йеменской революции 1962 г., когда образовалась Йеменская Арабская Республика. В описываемый период Зайдитский имамат находился в оппозиции к османской администрации в Северном Йемене [14, с. 75–78]; [15].

⁹ Ал-Хаушаби — султанат, образованный племенем *хаушаби* в XVIII в. Территория бывшего султаната находится к северу от Адена. Султанат был упразднен в 1967 г. Султан, который имеется в виду в данном пассаже, — ‘Али б. Мани‘ (1904–1922). Он перешел на сторону турок, но в 1919 г. получил прощение от британских властей Адена [16].

220]. Арабские шейхи, пошедшие служить туркам, испытали многие невзгоды и унижения [с. 221–222]. Когда ситуация в Южном Йемене стала складываться не в пользу турецких войск, лахджийский султан ‘Абд ал-Карим стал получать послания от шейхов племен с предложениями оказать помощь в деле изгнания турок из Лахджа [с. 232].

Неизгладимый след в памяти лахджийского народа оставили грабежи, учиненные турками и их арабскими союзниками на захваченной территории родного султаната. Этой теме Ахмад Фадл ал-‘Абдали посвящает три сообщения общим объемом в 23 строки.

Арабы, служившие туркам, захватили у лахджийцев великое множество дорогих одеяний, ковров, книг и прочей утвари, вплоть до светильников и покрывал из мечетей. «Йеменские мужланы (*аджлаф*), — пишет он, — расхаживали по базарам в расшитых золотом рубашках лахджийских женщин». Велики были и потери сугубо культурного характера, так как арабы-грабители уничтожили многие редкостные книги из собраний султаната Лахдж. Правда, признает ал-‘Абдали, враждебным арабским воинам не пришло в голову увести в полон никого из лахджийских отроков и девушек, чтобы продать их на невольничьих рынках, — в то время как в Судане в конце девятнадцатого столетия сторонники знаменитого ал-Махди именно так и поступали [с. 220]¹⁰.

Турки, само собой разумеется, разграбили добро, принадлежавшее беженцам, ушедшим вместе с султаном. Помимо того, они стали вынуждать прочих подданных государя, «оставшихся на их милость», отдавать им свое имущество и деньги. Османь организывали в газете *Сан‘а*¹¹ публикации о том, что такой-то житель Лахджа *добровольно* пожертвовал свое имущество и накопления на военные нуж-

¹⁰ О рабстве в Махдистском государстве (1881–1898) см. [17, с. 225].

¹¹ Эта газета, официальный орган османской администрации в Йемене, выходила в 1877–1918 гг. еженедельно на двух языках, турецком и арабском [18, р. 468–469].

ды. [с. 227]. Узнав о том, что йеменские *факихи*-правоведы осуждают разграбление имущества мусульман и, желая придать своим действиям видимость законности, турецкое командование добилось от Шайх ал-ислама¹² в Астане (Константинополе), издания особой фетвы: грабеж имущества лахджийских беженцев дозволителен, так как они покинули «Страну ислама» ради «Страны христиан» [с. 227–228].

Политическим деяниям англичан, «господ», покровителей и союзников Лахджийского султаната, в изучаемом памятнике посвящено всего три сжатых сообщения общим объемом 13,5 строк.

В месяце зу-л-ка‘да 1332 г. х. (сентябрь 1914 г.) *вали* Адена с сожалением сообщил лахджийскому султану, что Великобритания оказалась в состоянии войны с Османским государством. Вскоре Правительство Адена издало манифест, в котором пообещало арабам сохранить неприкосновенность и свободу мусульманских Священных областей [с. 227]. *Вали* Адена полковник Джейкобс по непонятной причине после войны излишне льстил туркам и их арабским союзникам. Однажды в 1335 г. х. (1916–17) его видели в оккупированном османами Лахдже в турецком одеянии¹³. Если бы британцы в Адене проявили бóльшую осмотрительность и продемонстрировали готовность к отражению турецкого нападения, турки, скорее всего, даже не осмелились бы войти на территорию Протектората [с. 232]. В 1334 г. х. (1915–16) англичане начали прокладывать железную дорогу к Лахджу [с. 232]¹⁴.

¹² *Шайх ал-ислам* (шейх-уль-ислам) — изначально муфтий Константинополя (Стамбула), впоследствии глава улемов Османского государства, второй по рангу сановник в государстве; затем глава религиозного ведомства и член совета министров. Должность *шайх ал-ислама* было упразднена в начале 1920-х гг. [19, с. 289–290].

¹³ Подполковник Джейкобс занимал пост Политического Резидента Адена до ноября 1914 г. [7, р. 70].

¹⁴ Об этом же сообщается в статье английского исследователя М. Коннелли. «Дорога была доведена, — пишет он, — до населенного

Таким образом, деяния англичан, отраженные в приведенных пассажах, касаются лишь пропагандистской и военно-инженерной сторон их активности.

Гораздо подробнее Ахмад Фадл ал-‘Абдали описывает деяния своих противников, турок. Им посвящается 17 сжатых сообщений общим объемом 134 строки.

Необычное оживление в Северном Йемене, у границ Лахджа. Прибытие в Северный Йемен османских офицеров, в том числе и штабных. Разведывательные действия у границ Султаната [с. 207]. Переброска турецкой артиллерии к границам Лахджа. Турки пытаются переманить лахджийского султана на свою сторону [с. 208]. Турецкие уполномоченные вновь пытаются привлечь лахджийского султана на свою сторону (*джумада-л-ахира* 1333 г. х. (апрель–май 1915) [с. 209–210]. Встречи, которые брат автора-составителя *Хадийат аз-заман* Мухсин ал-‘Абдали, один из приближенных султана, провел с турецкими военачальниками и йеменскими факихами, позволили выяснить, что факихи склоняются к миру, а турки хотели бы захватить Лахдж в надежде овладеть богатыми запасами продовольствия, хранившимися на его территории, чтобы прокормить своих солдат и в, особенно, офицеров и их семьи [с. 210–211]. Впоследствии турки награбили в Лахдже и других областях Йемена обильные припасы продовольствия, а также многие другие богатства. Несмотря на это они пребывали в великой нужде и постоянно ссорились из-за распределения этих припасов [с. 211]. Турки сумели добиться от зайдитского правителя Северного Йемена имама Йахьи (1904–1948)¹⁵, чтобы он не выступал против войны [с. 211]. Турки стали нарушать границы Аденского протектората и вторгаться на земли арабских эмиров. Они изо всех сил старались вовлечь имама Йахью в военные действия, однако он продолжал придерживаться нейтраль-

пункта аш-Шайх ‘Усман для переброски туда войск и военных грузов» [7, р. 81].

¹⁵ См. о нем: [20].

ной позиции [с. 211]. Все же туркам удалось привлечь имама Йахйу на свою сторону. Он стал уполномоченным османского султана-халифа в Йемене. Им удалось занять у имама значительное количество зерна и большую денежную сумму. Однако тем самым они «все равно что приютили [у себя] гиену»¹⁶ [с. 211–212]. Турки изгнали одного из своих арабских союзников, эмира Насра, из его земель [с. 212]. Отрезанные в Йемене от своего государства, турки стали распространять ложные слухи, будто бы они захватили Суэцкий канал, всю Страну Египетскую и Баб ал-Мандаб¹⁷, а также осадили Аден. Целью распространения такой лжи было привлечение арабов на сторону османских войск. Однако лахджийский султан ‘Али б. Ахмад разоблачил их замыслы и отговорил своих друзей от подчинения туркам [с. 212–213]. Когда стало ясно, что турки не в состоянии совершить серьезного нападения на Аден, они изменили тональность своих речей — мол, они пришли в Йемен, чтобы оберегать его священную землю от христиан [с. 221]. Захватив Ладжд, османский командующий сначала запретил отправлять караваны в Аден. После он отменил это решение, обложив товары, отправляемые в столицу Протектората, непомерными пошлинами. Напротив, британцы поощряли отправку из

¹⁶ Рассказ дидактического характера, ставший основой для данной пословицы, приводится крупным ливанским лексикографом, издателем и литератором Л. [ал-]Ма’луфом (1867–1947): [21, с. 940]. Экземпляр словаря *ал-Мунджид*, находящийся в нашем распоряжении, принадлежал основательнице московской школы арабско-русского синхронного перевода, старшему преподавателю кафедры арабской филологии ИСАА МГУ Э. П. Бобылевой (1931–2017). Приложение, содержащее арабские пословицы и речения, было включено автором словаря в 1927 г. при подготовке его 5-го издания [22, с. 6]. Теоретически автор-составитель исследуемого памятника мог заимствовать приводимую пословицу из *Фара’ид ал-адаб...* [21]. Однако, в силу той основательной филологической культуры, которой обладал Ахмад Фадл ал-‘Абдали, источник пословицы мог быть и другим. О Л. Ма’луфе см. [23].

¹⁷ Имеется в виду пролив Баб-эль-Мандеб, который соединяет Красное море с Аденским заливом и Аравийским морем [24].

Адена в Лахдж различных товаров, в том числе и продуктов питания. Таким способом англичане стремились удержать соседние с Лахджем области от измены Адену. Часть этих грузов попадала в руки турок [с. 231]. Османский командующий осознал, что Германию и ее союзников ждет бесславный конец. Поэтому он согласился с планом вывода турецких войск из Лахджа [с. 243]. Ряд османских военачальников стал распространять слухи о том, что известия о перемирии между Османской империей и Великобританией — ложь [с. 245]. Османского командующего уговаривают не сдаваться англичанам — слухи о перемирии специально распространяются Высокой Портой, чтобы устроить британцам западню [с. 250–251]. Командующий османским корпусом объявил, что он более не находится в состоянии войны с англичанами и что его миссия в Йемене завершена. Настоял на капитуляции подчиненных ему сил [с. 251]. Османский командующий заявил, что йеменским арабам не следует рассчитывать на какую-либо помощь со стороны Османского государства, но опираться на собственные силы и самим решать свою судьбу [с. 255–256]. Переговоры между османами и британцами завершились тем, что из Йемена была удалена османская *царская* (султанская) администрация, а османские вооруженные силы стали выводиться. Османский командующий в месяце *раби' ал-аввал* 1337 г. х. (декабрь 1918 — январь 1919 г.) передал себя самого, своих воинов, оружие и прочее воинское снаряжение в руки *вали* Адена. Он продал все зерно, в свое время собранное с полей Лахджа и хранившееся в армейских амбарах. Турецкие офицеры распродали по самой низкой цене свое личное оружие и все пожитки. Даже османская армейская сабля стоила не более пяти египетских *киршей*¹⁸. Английский командующий принял Лахдж и встал лагерем у населенного пункта Умм ал-Кана' [с. 260].

¹⁸ Согласно сведениям, любезно предоставленным кандидатом исторических наук В. Н. Настичем, египетский *кирш* (пиастр) того времени соответствовал примерно 8 российским «дореволюционным» копейкам серебром. Таким образом, турецкие офицерские армейские сабли продавались по цене, эквивалентной 40 копейкам серебром.

Таким образом, деяния турок, отраженные в изучаемом памятнике, носили характер военно-организационный, дипломатический, разведывательный, пропагандистский и организационно-хозяйственный.

Представление о том, какие тематические блоки составляют корпус сжатых сообщений, дает *Таблица 1*.

Таблица 1 показывает, каковы приоритетные темы сжатых сообщений в исследуемом памятнике. Оказалось, что более всего внимания уделяется деяниям турок, противников Лахджа, его султана и подданных (134 строки). Напротив, доля текста, посвященная покровителям и союзникам лахджийцев, англичанам, находится по объему на последнем месте (13,5 строк). Само собой разумеется, повествование о ходе военных действий занимает существенную долю текста (83 строки).

Таблица 1

Тематические блоки, составляющие корпус сжатых сообщений (по порядку убывания объемов)

№ п/п	Тематический блок	Кол-во сообщений, относящихся к данному тематическому блоку	%	Объем сообщений (с точностью до 0,5 строки)	%
1.	Деяния турок	17	30,9	134,0	36,1
2.	Ход военных действий	14	25,5	83,0	22,1
3.	Деяния йеменских арабов	9	16,3	70,0	19,2
4.	Деяния султана Лахджа	9	16,3	49,0	13,1
5.	Грабеж имущества жителей Лахджа	3	5,5	23,0	6,2
6.	Деяния англичан	3	5,5	13,5	3,3
Итого		55	100,0	359,0	100,0

Несколько меньший, но все же значительный объем посвящен деяниям йеменских арабов (70 строк). Оно и понятно: йеменские арабы этнически близки лахджийцам; наверное, их «предательство» (участие в войне на стороне Османской империи против «своих») нанесло согражданам Ахмада Фадла ал-‘Абдали серьезную психологическую травму, которую он и отразил в *Хадийат аз-заман*. Разумеется, рассказы о грабежах и бесчинствах как турок, так и в особенности йеменских арабов, занимают и в количественном отношении не самое большое, но довольно существенное место.

* * *

Факты, приводимые в сжатых сообщениях, иллюстрируются сообщениями другого повествовательного жанра — беллетризованными историческими повествованиями. В них читатель обнаруживает диалоги между персонажами, а также речи, сказанные ими в официальной обстановке. Всего в тексте рассматриваемого нами фрагмента *Хадийат аз-заман* было зафиксировано 7 сообщений этого жанра общим объемом 169 строк.

Первоначально приближенные лахджийского султана надеялись на мирный исход дела. Некий *ас-саййид* ‘Али б. Мухаммад ал-Джафри рассказал эмиру Ахмаду Фадлу ал-‘Абдали, что несколько лахджийских вельмож устроили совещание. Они решили, что следует через султана уговорить англичан объявить Южный Йемен нейтральной территорией, организовать переговоры между султаном и османским командующим и договориться с племенными шейхами, чтобы те всячески умиротворяли турок [с. 209] (8,5 строк). Это сообщение принадлежит тематическому блоку деяний поданных лахджийского султана.

Напротив, сами турки и их йеменские союзники были настроены куда более воинственно. Брат автора-составителя, один из советников лахджийского султана Мухсин ал-‘Абдали подробно пересказал Ахмаду Фадлу речи турецких

военачальников и северо-йеменских факихов, с которыми он вел переговоры: одержав победу над англичанами, турки передадут Аден Лахджу; германский флот атакует Аден, а турки одновременно предпримут нападение с суши; германские самолеты превратят Аден в пепел; огромные турецкие орудия, установленные в селении аш-Шайх Са'ид, сожгут снарядами аденские бастионы [с. 210] (8,5 строк). Тематически это сообщение повествует о деяниях турок и их союзников.

Предваряя сообщения о бедствиях войны, которые постигнут Лахдж и его жителей, автор-составитель *Хадийат аз-заман* приводит рассказ о том, как некие караванщики, проезжавшие мимо подданных лахджийского султана, строивших укрепления, попытались уговорить работников оставить порученное им дело и скорее спастись: турки наступают в великой силе, и спасения от них не будет [с. 214–215] (11,5 строк). В этом сообщении речь идет в деяниях подданных султана Лахджа.

Наиболее яркое сообщение о том, что довелось пережить жителям Лахджа во время войны, — рассказ некоего шейха 'Абд ал-'Алима Банафи' о его злоключениях под властью турок. Этот рассказ был предоставлен шейхом автору-составителю *Хадийат аз-заман* в письменном виде. 'Абд ал-'Алим повествует о том, как он, пытаясь вместе с семьей бежать из оккупированного Лахджа, попал все же в руки к туркам, лишился всех личных вещей, оказался в тюрьме, претерпел холод и голод, подвергался допросам и издевательствам со стороны османских офицеров (шейх особо отмечает, что один из этих офицеров был чернокожим) и даже пашей (генералов) — они вымогали у 'Абд ал-'Алима деньги, которые принадлежали его родственникам и место нахождения которых знатный пленник якобы должен был знать. Видел шейх и расстрелы мирных жителей. В конце концов 'Абд ал-'Алиму удалось освободиться из турецкой неволи, дав значительную взятку [с. 223–227] (92,5 строки).

Думается, что в пересказанном пассаже весьма ярко показан трагизм положения, в котором оказались подданные лахджийского султана, которые сохраняли верность своему государю.

В связи с этим примечателен рассказ самого автора-составителя изучаемого памятника, Ахмада Фадла ал-‘Абдали, о встрече с шейхом-изменником Фадлом б. ‘Абдаллахом ал-‘Абдали (о нем см. выше). Он прибыл в Аден, чтобы встретиться с султаном ‘Абд ал-Каримом. Эмир-историк отмечает растерянность шейха. Он признается, что недавние времена были для него великим испытанием [с. 228] (5,5 строк).

Когда же, как пишет Ахмад Фадл ал-‘Абдали, «стали поступать известия о повсеместном поражении Германии и ее союзников», турецкий командующий поделился с неким своим другом опасениями о том, что в таких условиях Германия окажется не в состоянии оказать помощь его войскам в Южном Йемене [с. 231] (5,0 строк).

Высоко ценя преданность лахджийского султана Британскому государству, как сообщает Ахмад Фадл ал-‘Абдали, 21 зу-л-ка‘да 1335 г. х. (8 сентября 1917 г.) *вали* Адена устроил тожественную церемонию в честь вручения лахджийскому султану ‘Абд ал-Кариму почетного меча (возможно шпаги — Д.М.), который был прислан в Аден генерал-губернатором (*вали-л-вулат*) Бомбея. На это торжество были приглашены многие армейские и гвардейские офицеры (*дуббат ал-‘аскариййа ва-л-малакиййа*), иностранные консулы и знатные аденцы (*а‘йан ‘Адан*). Когда зала заполнилась знатными людьми (*а‘йан*), сначала произнес речь *вали*, а затем султан ‘Абд ал-Карим *торжественно и нараспев* ответил британскому устройителю торжества [с. 237–239] (37,5 строк).

Темы, затронутые в беллетризованных сообщениях — это предвестия войны, бедствия ее и, наконец, предвестия мира (в том числе, и торжественная церемония). В иной плоскости в сообщениях этого жанра идет речь о деяниях

турок и их союзников, деяниях подданных султана Лахджа и деяниях британцев. Структурно-количественные отношения между тематическими блоками, к которым принадлежат беллетризованные сообщения, представлены в *Таблице 2*.

Таким образом, наиболее разработанным тематическим блоком оказался блок «Деяния подданных Лахджийского султана». Значительное внимание уделяется и деяниям англичан. Тематический блок «Деяний турок» оказался представленным в гораздо меньшей степени, однако и он играет довольно значительную в количественном отношении роль.

Таблица 2

Тематические блоки, составляющие корпус беллетризованных сообщений

№ п/п	Тематический блок	Кол-во сообщений	%	Объем (с точностью до 0,5 строки)	%
1.	Деяния подданных султана и прочих йеменских арабов	4	57,1	118,0	69,8
2.	Деяния британцев	1	14,3	37,5	22,3
3.	Деяния турок и их союзников	2	28,6	13,5	7,9
Итого		7	100,0	169,0	100,0

Наконец, последним в перечне повествовательных жанров, зафиксированных в исследуемом отрывке текста *Хадийат аз-заман*, назовем анекдоты (т. е. краткие сообщения о некоем контакте между персонажами повествования; в таких сообщениях доминирующим элементом является прямая

речь). Нами отмечены три сообщения-анекдота общим объемом 11 строк.

В первом из них некий ополченец из султаната Абйан¹⁹, прибывший вместе со своими соплеменниками на подмогу лахджийцам, рассказывает одному из информантов автора-составителя памятника, приближенному лахджийского султана ‘Акилу Са‘иду ал-Галиси, о наставлении своего государя, данным выступившим на войну воинам: «Не обращайтесь с *ал-‘абадила* (сочленами главенствующего племени *‘абдали* в султанате Лахдж — Д.М.) опрометчиво. Прежде они нападали на Абйан и помогали против нас англичанам... Если увидите, что они одолевают, то сделайте вид, будто помогаете им. Если же нет — не препятствуйте Аллаху взыскать с [*ал-‘абадила*] рукою турок» [с. 215] (4,5 строки). О втором случае, ставшем основой анекдота, рассказывает сам Ахмад Фадл ал-‘Абдали. Как ему стало известно, некий турецкий военачальник достоверно узнал о том, что в бою за ал-Хауту со стороны британцев участвовало от 350 до 400 военнослужащих. Тогда он сказал: «Если это верно, то явили они поразительное из поразительного. [Клянусь] Аллахом, полагал я, что их многократно более, нежели назвали мне» [с. 217] (4,0 строки). В третьем случае Ахмад Фадл ал-‘Абдали также, сославшись на себя самого, рассказывает следующее. Некий лахджиец спросил турка: «Когда вы захватите Аден?» Тот немедленно ответил: «Когда эта моя мулица взберется на ту высокую пальму» [с. 221] (2,5 строки). Так анекдоты, приводимые автором-составителем, наглядно иллюстрируют ситуации, описываемые им посредством текстовых сегментов других жанров.

Тематические блоки, к которым принадлежат анекдоты, представлены в *Таблице 3*.

¹⁹ *Абйан* — историческая область, основа одноименного султаната, располагающаяся к востоку от Адена. Столица Абйана — г. Зинджибар [25].

Таблица 3

Тематические блоки, составляющие корпус сообщений анекдотического жанра

№ п/п	Тематический блок	Кол-во сообщений	%	Объем сообщений (с точностью до 0,5 строки)	%
1.	Деяния турок	2	66,7	6,5	59,1
2.	Деяния йеменских арабов	1	33,3	4,5	40,9
Итого		3	100,0	11,0	100,0

Теперь наглядно представим взаимоотношения между количеством и объемами сообщений повествовательных жанров, зафиксированных в исследуемом отрывке текста *Хадийят аз-заман* (Таблица 4).

Таблица 4

Количество и объемы сообщений повествовательных жанров

№ п/п	Жанр	Кол-во сообщений	%	Объем сообщений (с точностью до 0,5 строки)	%
1.	Сжатые сообщения	55	84,6	238,5	57,0
2.	Беллетризованные сообщения	7	10,8	169,0	40,4
3.	Сообщения-анекдоты	3	4,6	11,0	2,6
Итого		65	100,0	418,5	100,0

Таблица 4 демонстрирует доминирование сжатых сообщений в текстуальной структуре повествования о ходе Первой мировой войны в Южном Йемене, содержащемся в *Хадийят аз-заман*. Роль беллетризованных сообщений, хотя и имеет подчиненный характер, однако также весьма значительна. Сообщения-анекдоты в количественном отноше-

нии и отношении объема весьма редки, однако это обстоятельство не мешает им быть яркими иллюстративными свидетельствами.

* * *

Следующая совокупность сообщений, составляющих текстуальную ткань повествования о ходе Первой мировой войны в Южном Йемене, это такие пассажи, в которых передаются «чужие» тексты.

Еще авторы-составители средневековых арабских исторических сочинений включали в них тексты посланий, которыми обменивались участники исторических событий (такие тексты могли быть реальными или вымышленными) [12, с. 39]. Ахмад Фадл ал-‘Абдали следует этой традиции: в изучаемом отрезке текста *Хадиййат аз-заман* нами было зафиксировано 19 посланий, общий объем которых достигает 332,0 строк. Чаще всего послания приводятся дословно, а порой пересказываются. Наиболее многочисленные из этих посланий относятся к переписке, которую вели турецкие военачальники (15) [с. 214, 241–245, 247–249; 251–260]. Показательно, что 14 посланий зафиксированы в главе XVIII памятника, где повествуется об окончании военного противостояния в Южном Йемене. Прочие послания отражают переписку султана Лахджа: с его подданными (2) [с. 212; 213]; между лахджийским государем и монархом другого султаната (Фадли), Хусайном б. Ахмадом ал-Фадли (1904–1924)²⁰ [с. 213–214]; между султаном Лахджа и британским *вали* Адена [с. 241].

²⁰ *Фадли* — одно из государств Южной Аравии. Его территория располагалась к северо-востоку от Адена. Государи (изначально — племенные вожди) Фадли и их подданные занимали относительно британского владычества в Южном Йемене гораздо более непримиримую позицию, нежели султаны Лахджа [26]. Позволю себе процитировать то место *Хадиййат аз-заман...*, где приводится изложение этого послания, перемежающееся с цитатами из него: «... Он (султан Хусайн б. Ахмад ал-Фадли — *Д.М.*) узнал из гадания на песке, что “против захвата турками и йеменцами Лахджа, страны вашей, ничем не поможешь. Уйдете вы оттуда побежденными”. Рассчитывает он (видимо, автор

Другой случай включения в *Хадиййат аз-заман* «чужого текста» — это пересказ статьи из *Daily Times*, опубликованной 25 и 26 июля 1917 г., где излагалась британское видение ситуации в Адене и его округе [с. 229–230]. Объем этого пассажа 26,5 строк. Изложение статьи западной газеты в арабском историческом сочинении безусловно свидетельствует о тенденции модернизации практики написания трудов такого рода.

Куда более традиционной формой «чужого» текста, включаемого в текст *Хадиййат аз-заман*, представляются стихотворения, сочиненные участниками описываемых событий в связи тем или иным их поворотом²¹. В изучаемом отрезке памятника зафиксировано два подобных случая. В первом автор-составитель труда сообщает, что в месяце зу-л-хиджжа 1334 г. х. (сентябрь–октябрь 1917 г.) лахджийский султан ‘Абд ал-Карим Фадл получил стихотворное послание от султана государства Нижний Йафи‘ ‘Абдаллаха б. ‘Али ал-Йафи‘и (по другим данным, этого правителя звали ‘Абдаллах б. Мухсин ал-Йафи‘и (1899–1916)²², где государь соседнего султаната поздравляет лахджийского собрата с одолением врагов. На стихотворение султана ‘Абдалаха б. ‘Али также стихотворением отвечает один из приближен-

письма — Д.М.) прибыть туда и править там хоть один день. “После вернетесь вы в страну вашу торжествующими». Приведенный пассаж — единственный в исследуемом отрывке текста памятника, где фигурирует вера в предсказания и упоминается практика гаданий.

²¹ Следует отметить, что в арабских традиционных исторических сочинениях практика включения в текст подобного труда некоего стихотворения или отрывка из него, сочиненного по тому или иному общественно-значимому поводу, весьма частотна [12, с. 89].

²² *Йафи‘* — племенное объединение в Южном Йемене (видимо, сохранившееся до сих пор), которое обитает к северу и северо-востоку от Адена. Образовало два султаната — Верхний Йафи‘ и Нижний Йафи‘. С последним британцам удалось в начале XX в. установить мирные отношения. Впоследствии территория Йафи‘ вошла в состав Демократического Йемена, а позднее — Йеменской Арабской Республики [27]. О современной социокультурной ситуации в Йафи‘ см. [28].

ных султана ‘Абд ал-Карима Фадла — эмир Салих б. Са‘д б. Салим [с. 232–237]. Объем этого сообщения — 90 строк. Вскоре после заключения перемирия сам автор-составитель *Хадийят аз-заман* по этому радостному поводу сочинил стихи [с. 238] объемом в 10 строк. Таким образом, общий объем сообщений, в которых приводятся общественно значимые (политические) стихотворения, — 100 строк.

Соотношение объемов пассажей, в которых переданы «чужие» тексты, представлено в *Таблице 5*.

Таблица 5

«Чужие» тексты, их количество и объемы

№ п/п	Жанр	Кол-во пассажей	%	Объем сообщений (с точностью до 0,5 строки)	%
1.	Послания	19	86,5	332,0	72,4
2.	Стихотворения	2	9,0	100,0	21,8
3.	Газетные статьи	1	4,5	26,5	2,8
Итого		22	100,0	458,5	100,0

Из Таблицы 5 явствует, что доминирующими разновидностями «чужого», цитируемого, текста являются традиционные для арабских исторических сочинений жанры — послания и стихотворения. Изложение содержания газетной статьи, хотя в количественном отношении и единично, однако довольно велико под объемом. Приведение такого пассажа — свидетельство модернизации и самого текста исторического сочинения, и той реальности, которую он отражает.

Личное присутствие Ахмада Фадла ал-‘Абдали в тексте его книги проявляется не только благодаря сочиненному им стихотворению, но и благодаря пассажиам, в которых он так или иначе выражает собственное отношение к происходящему (в авторских ремарках), а также маркирует текст. В изучаемом отрывке *Хадийят аз-заман* нами были зафиксированы четыре пассажа подобного рода.

Первый из них, собственно говоря, открывает повествование о ходе Первой мировой войны [с. 206]. В этой довольно обширной авторской ремарке (24 строки) Ахмад Фадл ал-‘Абдали информирует читателя о начале всемирной катастрофы и выражает свое отношение к ней (в духе весьма традиционном): «... загремели громы Мировой войны. Земля сотряслась. Явились ужасы [этого бедствия] после злосчастного происшествия в Сараево в Боснии. Поразил Рок род человеческий. Испустила война искры, поразившие большинство стран земных. Полагали мы, что нет мусульманам до этой войны дела, [что], по милости Аллаха, соединятся арабы единой избранной общиной (*умма*; т. е., нацией — *Д. М.*); пошлет им [Господь возможность] избежать бедствий, [исходящих] от искр этого пламени. Однако деяния младотурок (*фитйан ал-джун турк*), да не простит их Аллах, происходили от их невежества и неопытности... ..устремили они корабль истощенного Османского государства по волнам Великой войны. Погубили они родные земли, прогневили Всемилостивого и удовольствовались германцев».

Другой пассаж этого жанра, напротив, завершает повествование о ходе Второй мировой войны в Южном Йемене [с. 231], гораздо менее объёмный: 4,5 строки. По своему характеру он также весьма традиционен: автор-составитель памятника рассказывает о бедствиях, поразивших османских воинов в результате их пребывания на его родной земле, и выражает собственное отношение к событию. Затрагивает он и другую тему — верности *ал-‘абадила* своему государю в годину испытаний: «Наслал Аллах на солдат паши (главнокомандующего экспедиционного корпуса. — *Д. М.*) болезни и змей. Нанесли они [туркам] великий урон и погубили из них великое множество. Оказались тесны для них лахджийские кладбища, и образовали они многие [новые] кладбища по окраинам страны. Так слава Терпеливому, Преревностному! Все племена *ал-‘абадила* остались всецело верны своему султану. Если бы имелось у них простран-

ство для исхода, то [все равно] остались бы в Лахдже лишь немногие. Продолжало сообщество из них сражаться с турками до окончания войны. Было местопребывание их в ал-‘Имаде».

При помощи еще одной авторской ремарки Ахмад Фадл ал-‘Абдали вводит в текст сочинения повествование шейха ‘Абд ал-‘Алима б. Мухаммада Банафи‘ (см. о нем выше) о пережитых им злоключениях под властью турок [с. 223] (объем этого пассажа — 3,5 строки): «Приведем из этого повести шейха ‘Абд ал-‘Алима б. Мухаммада Банафи‘ в качестве примера прочих [историй]. Если же проследили бы мы деяния турок и известия о них в Лахдже, то не хватило бы на это и огромного тома. Возможно, сподобит Аллах неких *ал-‘абдила* написать об этом. Попросил я шейха ‘Абд ал-‘Алима б. Мухаммада Банафи‘ записать *каلامом*²³ собственным повесть свою, и написал он следующее...». После окончания рассказа шейха автор-составитель памятника пишет: «Завершилось то, что написал шейх ‘Абд ал-‘Алим *каلامом* своим» [с. 2] (объем — 0,5 строки). Таким образом, два таких пассажа обрамляют «чужой» текст, введенный в *Хадийят аз-заман*, — повествование непосредственного участника и свидетеля событий, делящегося собственным непростым житейским опытом.

Общий же объем авторских ремарок пассажей, маркирующих текст — 32,5 строки.

Теперь рассмотрим такие элементы текста исследуемого памятника, которые «внешне» оформляют его структуру. Это заглавия глав и их краткие изложения — элементы текста, которые маркируют начало той или иной главы *Хадийят аз-заман*. Применительно к исследуемому нами отрывку памятника, это заглавия глав XVI (*ал-Фасл ас-садис ‘ашар* [с. 206], XVII (*ал-Фасл ас-саби‘ ‘ашар* [с. 221] и восем-

²³ *Калам* — тростниковое перо для письма, употреблявшееся в арабо-мусульманском мире. Скорее всего, появилось в городах Аравии еще в доисламскую эпоху [29].

надцатой XVIII (*ал-Фасл ас-самин ‘ашар* [с. 241]. Условно будем считать, что объем текста, занимаемый тремя заглавиями, равняется 1 строке.

За названием главы, в котором обозначается ее номер, следует краткое изложение ее содержания; по всей видимости, такой элемент текстового оформления был заимствован Ахмадом Фадлом ал-‘Абдали из современного западноевропейского (английского) книжного обихода. Применительно к исследуемому отрезку текста *Хадийят аз-заман* это краткие изложения глав XVI [с. 206] (4,5 строки), XVII [с. 221] (5,0 строк) и XVIII [с. 241] (2,5 строки). Таким образом, общий объем пассажей, в которых приводится краткое содержание упомянутых глав, равняется 12 строкам. Общий же объем элементов, исполняющих функцию «внешнего» оформления текста рассматриваемого отрезка *Хадийят аз-заман*, составляет 13 строк.

Полагаю, что авторские ремарки и элементы, «внешне» оформляющие текст, вполне допустимо объединить в одну группу композиционных редакционных «маркеров». Соотношение между их количеством и объемами представлены в *Таблице 6*.

Таблица 6

Количество и объемы редакционных «маркеров»

№ п/п	Название «маркера»	Кол-во	%	Объем сообщений (с точностью до 0,5 строки)	%
1.	Авторские ремарки	3	27,3	32,5	71,4
2.	Изложения содержания главы	5	45,4	12,0	26,4
3.	Заглавия	3	27,3	1,0	2,2
Итого		11	100,0	45,5	100,0

Подводя итог исследованию, приведем в *Таблице 7* данные о количестве и объемах повествовательных и повествова-

тельных элементов, составляющих текст исследуемого отрывка памятника, а также редакционных «маркеров»

Таблица 7

Количество и объемы сегментов, образующих текст повествования *Хадийят аз-заман* о ходе Первой мировой войны в Южном Йемене

№ п/п	Сегмент	Кол-во	%	Объем (с точностью до 0,5 стро- ки)	%
1.	«Чужие» тексты	22	22,4	458,5	49,7
2.	Повествовательные жанры	65	66,4	418,5	45,4
3.	Редакционные «маркеры»	11	11,2	45,5	4,9
Итого		98	100,0	922,5	100,0

Из *Таблицы 7* следует, что самым объемным элементом текстуальной структуры оказались «чужие» тексты, в то время как сегменты, относящиеся к повествовательным жанрам, занимают, в плане объема, всего лишь второе место. Вместе с тем, в количественном отношении «чужие» тексты значительно уступают сообщениям повествовательных жанров. Это явление объясняется тем обстоятельством, что в среднем объем «чужого» текста значительно выше, нежели сообщения повествовательного жанра (20,8 строк против 6,4). Редакционные «маркеры» малочисленны и невелики по объему, что предопределяется той вспомогательной ролью, которую они играют в структуре исследуемого текста.

Таким образом, повествование ал-‘Абдали о бедствиях, пережитых родным краем во время Первой мировой войны, — это яркое свидетельство очевидца, человека, обладающего традиционной ученостью, который работал в двадцатом столетии. Опираясь на навыки сочинения исторических трудов в той манере, какая была присуща его предшественникам, он поведал о том, чему был свидетелем. Рассказ обле-

чен в характерные для арабской историографии повествовательные формы, с некоторыми чертами модернизации. Традиционность/нетрадиционность повествования выражена жанровым составом тех сегментов, которые образуют структуру исследованного текста.

Источники и литература

1. Ахмад Фадл ал-Кумандан // *Викибидийа*. Ал-Мавсу‘а ал-Хурра.
2. Миккульский Д. В. Хадиййат аз-заман фи ахбар мулук Лахдж ва ‘Адан Ахмада Фадла ал-‘Абдали (XX в.) — от традиционной хроники к современному историческому сочинению // *X Международная проблемно-методологическая конференция «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации»*. 12–14 октября 2020 г. Тезисы и конспекты докладов. М.: ИВ РАН, 2020. С. 40–41.
3. Рассказы (новеллы) в структуре текста Хадиййат аз-заман фи ахбар мулук Лахдж ва-л-Йаман ал-‘Абдали (первая половина XX в.) // *XXXI Международный конгресс по источниковедению и историографии стран Азии и Африки: Россия и Восток*. К 100-летию политических и культурных связей новейшего времени. 23–25 июня 2021 г.: Материалы конгресса. СПб.: Изд-во Студия «НП-Принт», 2021. Т. 1. С. 66–67.
4. Южноеме́нский историк и поэт Ахмад Фадл б. ‘Али Мухсин ал-‘Абдали (1881–1943) о ходе Первой мировой войны на территории Южного Йемена // *XI Международная проблемно-методологическая конференция «Текстология и источниковедение Востока»*. 11–13 октября 2021 г. Тезисы и конспекты докладов. М.: ИВ РАН, 2021. С. 41–42.
5. Миккульский Д. В. Южноеме́нский историк Ахмад Фадл ал-‘Абдали (1881–1943) о родной стране (по материалам исторического сочинения *Хадиййат аз-заман фи ахбар мулук Лахдж ва ‘Адан*). // *Восточный курьер*. М., 2021, № 3–4. С. 139–145.
6. Smith G. R. Lahij // *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition (далее — *EI2*). Vol. V. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 601–602.

7. Connelly M. The British campaign in Aden, 1914–1918 // *Journal of the Centre for First World War Studies*. London, 2005. Vol. 2, No 1. P. 65–96.
8. *Хадийат аз-заман фи ахбар мулук Лахдж ва ‘Адан*. Та’лиф Ахмад Фадл б. ‘Али Мухсин ал-‘Абдали. Ат-Таб‘а ал-ула 1351 [1932–33]. Ат-Таб‘а ас-санийа 1400 г. х (1980). Бейрут: Дар ал-‘ауда; [1980]. — 319 с.
9. Миккульский Д. В. *База данных тем и сюжетов арабо-мусульманских династийных хроник IX–X вв.* — Режим доступа: <https://book.ivran.ru/f/mikulskij-dv-baza-dannyh-tem-i-syuzhetov-arabomusulmanskih-dinastijnyh-hronik> — ixh-vv-fevral-2016co.pdf
10. Schacht J. Aman // *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 429–430.
11. Резван Е. А. Саййид // *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: «Наука», ГРВЛ, 1991. С. 203–204.
12. Миккульский Д. В. *Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас‘уди «Золотые копи и россыпи самоцветов»* («Мурудж аз-захаб ва ма‘адин ал-джаухар»). X век. М.: ВЛ, 2006. — 176 с.
13. Фильштинский И. М. *История арабской литературы*. X–XVIII века. М.: «Наука», ГРВЛ, 1991. — 728 с.
14. Лэн-Пуль С. *Мусульманские династии*. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями. Пер. с англ. с примеч. и дополн. В. В. Бартольда. М.: ВЛ — издат. группа «Муравей», 2004. — 311 с.
15. Smith G. R. The second Turkish occupation of Yemen, 1972–1918. Al-Yaman // *EI2*. Vol. XI. Leiden. Brill, 2002, p. 273–274.
16. Rentz G. Hawshabi // *EI2*. Vol. III. Leiden — London: E. J. Brill — LU-ZAC & C^o., 1986. P. 293–294.
17. Луцкий В. Б. *Новая история арабских стран* / 2-е изд. М.: «Наука», ГРВЛ, 1966. 372 с.
18. Djarida. i. Arabic language press. A. Middle East // *EI2*. Vol. II. 4th impression. Leiden: E. J. Brill, 1991. P. 466–469.
19. Халидов А. Б. Шайх ал-Ислам. В: *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: «Наука», ГРВЛ, 1991. С. 289–290.
20. Rouad A. Yahya b. Muhammad // *EI2*. Vol. XI. Leiden: Brill, 1997. P. 247–248.

21. Ма'луф Л. Фара'ид ал-адаб фи-л-амсал ва-л-аквал ас-са'ира 'инда-л-'араб // Ма'луф Л. *Ал-Мунджид фи-л-луга ва-л-адаб ва-л-'улум*. Ат-Таб'а ал-джадида. Бейрут: Ал-Матба'а ал-касуликиййа, 1956. С. 931–976.
22. Ма'луф Л. Мукаддимат ат-таб'а ал-хамиса // Ма'луф Л. *Ал-Мунджид ...* С. [6].
23. Nijland C. Al-Ma'luf. 2. Luwis al-Ma'luf // *EI2*. Vol. VI. Leiden: E. J. Brill, 1991. P. 303–304.
24. Баб-эль-Мандебский пролив // Большая Советская энциклопедия / 3-е изд. 2. М.: СЭ, 1970. С. 507, ст. 1509.
25. Lögren O. Abyan // *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986. P. 169.
26. Ghul M. A. Fadli // *EI2*. Vol. II. 4th Impression. Leiden: E. J. Brill, 1991. P. 737.
27. Smith G. R. Yafi' // *EI2*. Vol. XI. Leiden: Brill, 2002. P. 235–236.
28. Суворов М. Н. *Аль-Урр и Самар чествуют гостей. Праздничная поэзия из Йафи' (Йемен)*. СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет. Восточный факультет, 2003. — 244 с.
29. Huart Cl., Grohmann A. Kalam // *EI2*. Vol. IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill, 1997. P. 471.

* * *

Арабские Давид и Голиаф

Д. Е. Мишин

Аннотация. Статья посвящена анализу арабских сказаний о том, как во время переселения племени *ṭayyi'* в область гор Салмā и Аджа' один из *ṭayyi'* точным выстрелом из лука поразил своего противника — вооружённого железным оружием человека огромного роста и могучего телосложения из древнего народа *джадīs*. Эти сказания напоминают библейский рассказ о победе Давида над Голиафом и, возможно, представляют собой плоды переработки исходного сюжета с включением в него арабских реалий.

Ключевые слова: арабы; доисламская Аравия; *ṭayyi'*; Давид; Голиаф

Arab David and Goliath

Dmitry E. Mishin

АБСТРАКТ. The article presents an analysis of Arab legends in which, during the *ṭayyi'* tribe's migration to the region of mountain chains Salmā and Adja', a *ṭayyi'* man, by a well-aimed shot of arrow from a bow, killed an enemy warrior of high stature and mighty complexion from the ancient nation of Djadīs, armed with iron weapons. These legends, resembling the Biblical story of David's victory over Goliath, may well have appeared as a result of reworking of the original narrative by way of filling it with Arabian realities.

KEYWORDS: Arabs; pre-Islamic Arabia; *ṭayyi'*; David; Goliath

Настоящая статья представляет собой попытку внести посильный вклад в то важное и нужное науке начинание, которым занимается, в частности, Отдел памятников

письменности истории народов Востока ИВ РАН — сбор распространённых сюжетов, встречающихся в арабо-мусульманской литературе Средневековья. Эта работа становится ещё более интересной, когда мы можем провести параллели между арабо-мусульманской и другими культурами. Недавно автор этих строк имел возможность указать на одну из таких параллелей — мотив неотвратимости предначертанной судьбой кончины, который в русской культуре встречается в рассказе о смерти Олега Вещего [1, с. 458–463]. Здесь предполагается рассмотреть другую, не менее интересную, параллель, которая обнаруживается между арабскими сказаниями и Библией.

Как и многие другие народы, арабские племена хранили память о том, как они пришли в те места в Аравии, которые впоследствии считали своей исторической родиной. В исламское время многие племенные сказания были записаны; знаменитый средневековый знаток арабских и персидских древностей Хишām ал-Калбī (738–819 или 821) составил не дошедший, к сожалению, до нас и потому известный под условным названием трактат «Разделение [арабов]» (*Ифтирāќ*); выдержки из этой книги сохранились в географических энциклопедиях Абū ‘Убайда ал-Бакрī (ум. 1094) и Йāқўта (1179–1229)¹. Эти выдержки содержат, в частности, пересказ историй о переселении племени *таййи* (или *тайй*) с юга Аравии в область горных цепей Салмā и Аджа’ на плато Шаммар в северной части полуострова. В Средние века эта область прочно ассоциировалась с таййитами; Салмā и Аджа’ называются в источниках «двумя горами таййи» (*джабалā таййи*). В доисламское время *таййи* считались славным племенем; к ним принадлежали, например, поэт Хāтим ат-Тā’й, известный своей вошедшей в поговорку щедростью, а также Ийās б. Қабйса, который в начале VII в.

¹ Издание, в котором собраны и систематизированы сохранившиеся фрагменты этого труда, опубликовано недавно в Объединённых Арабских Эмиратах [2].

(правда, в течение очень короткого времени) был правителем Хиры. После принятия ислама таййиты отнюдь не потерялись и в мусульманском обществе. Таким образом, неудивительно, что племенные сказания таййитов, вынесенные из доисламского прошлого, сохранялись и в более позднее время, когда они были записаны.

Сказание о приходе таййитов в область гор Салмā и Аджа', как можно заметить при чтении источников — составное, оно складывается из двух историй. Одна из них представляет собой рассказ о том, как таййиты пришли к «двум горам», следуя за диким верблюдом, который время от времени прибывался к их стадам, затем уходил, а потом вновь возвращался, причём довольно откормившимся. Эта история, которая, заметим, сама по себе весьма интересна, так как по ней можно судить о том, как в древности выбирали путь люди, переселявшиеся на новые места, в том или ином виде присутствует во всех версиях сказания, приводимых в источниках. Здесь, однако, следует сосредоточиться на её продолжении — рассказе о том, что произошло после того, как таййиты достигли области «двух гор». По одному рассказу, далее произошло следующее:

«Таййи»² двинулся в путь со своими верблюдами и детьми и встал у «двух гор», увидев, что это — земля стоящая. Он заметил там одного огромного, дородного и высокого ростом старика, подобного по телосложению 'адитам³. С [этим стариком] пребывала женщина такого же телосложения; её звали Салмā, и она была его женой. Прежде они (старик и его жена. — *Д. М.*) разделили между собой горы пополам, так что Аджа' оказалась в одной половине, а Салмā — в другой. Таййи' спросил, кто они, и как живут.

² Имеется в виду родоначальник племени.

³ В этом фрагменте, как и в приведённых ниже, нашли отражение представления об 'адитах, т. е. о людях, принадлежавших к древнему, вымершему народу 'ад, как о великанах. Например, ал-Мас'уди (ум. 956) полагал, что 'адиты были ростом с финиковую пальму [3, с. 153].

Старик сказал: “Мы — те, кто остался от [племени] *сух̣ār*. Мы веками жили у этих двух гор, но удары судьбы погубили нас”. Тогда Ғаййи’ сказал ему: “Как вам, если я поселюсь здесь и стану вам другом?” Старик сказал: “Моё мнение — поселяйся. Место это широкое, на деревьях спелые плоды, вода чистая, трава нетронутая”. И Ғаййи’ со своими верблюдами и детьми остался у “двух гор”. Вскоре старик и старуха умерли, и место освободилось для Ғаййи’. Потомки его там и поныне» [4, с. 97].

В этом рассказе отношения между пришлыми Ғаййитами и местным населением развиваются мирно. Однако в большинстве источников между ними происходит конфликт, который заканчивается гибелью выступившего против Ғаййитов аборигена. Этот рассказ приведён ниже по самым подробным версиям, которые мы находим у Абӯ Муҳаммада ал-А’рāбӣ (писал в I половине XI в.), в трактате о родословных арабов ал-‘Аутабӣ ас-Суҳārӣ (жил между началом X и началом XIII вв.), а также в географии Йāқұта [5, с. 290–292; 6, с. 55–57; 4, с. 97–98 (передача текста ал-А’рāбӣ), 4, с. 99 (версия, которую Йāқұт считает наиболее достоверной)]. В сокращённом виде (но с той же линией повествования) он обнаруживается у б. ал-Асйра (1160–1233) и б. Ғалдұна (1332–1406); последний приводит его со ссылкой на Абӯ-л-Фараджа ал-Исфāхāнӣ (897–967) [7, с. 273; 8, с. 45–47]. Таким образом, одинаковое начало истории о приходе Ғаййитов в область Салмā и Аджā имеет два сильно отличающихся друг от друга продолжения; это определённо свидетельствует в пользу того, что в ней соединились или, вернее, были сведены воедино разные сообщения.

Итак, мы вправе рассматривать приводимый ниже рассказ как отдельное произведение. Его наиболее интересная черта состоит в том, что по развитию сюжета он очень напоминает библейскую историю о Давиде и Голиафе. К этому наблюдению легко прийти, если читать названные источники параллельно.

Таблица

ал-А'раби	ал-‘Аутаби ас-Сухари	Йақут	1-я Царств, 17
1. Вводная часть рассказа			
	Таййи' выступил со своими сыновьями и расположился у «двух гор».	Все таййиты отправились к «двум горам» [...]. Таййиты передвигались на многочисленных верховых животных и набросились на финиковые пальмы в горных проходах.	[1] Филистимляне собрали войска свои для войны и собрались в Сокофе, что в Иудее, и расположились станом между Сокофом и Азеком в Ефес-Даммиме. [2] А Саул и Израильтяне собрались и расположились станом в долине дуба и приготовились к войне против Филистимлян.
2. Появление мощного противника. Огромные размеры его тела, устрашающий внешний вид			
Сказал нам Абū-н-Надā под запись: «Однажды, когда Таййи сидел вместе со своими сыновьями, явился явился муж из потомков Джадйса, очень высокий, телосложением подобный ‘адитам ⁴ и такого большого роста, что закрывал собой вид вдаль; он превосходил их силой. То был ал-Асвад б. ‘Аффār ⁵ б. ас-Сабур ал-Джадйси; он бежал от Хассāна тубба'-а ⁶ в день Йемамы и явился к “двум горам”.	И однажды, когда Таййи' сидел вместе с сыновьями, явился муж из потомков Джадйса, сына ‘Амира, сына Сима, сына Ноя, очень высокого роста; он едва не закрывал собой вид вдаль. Его звали ал-Асвад б. Гифār.	Внезапно они натолкнулись в одном из этих ущелий на человека по имени ал-Асвад б. Гифār. Его исполненное телосложение ужаснуло их,	[3] И стали Филистимляне на горе с одной стороны, и Израильтяне на горе с другой стороны, а между ними была долина. [4] И выступил из стана Филистимского единоборец, по имени Голиаф, из Гефа; ростом он — шести локтей и пяди. [5] Медный шлем на голове его; и одет он был в чешуйчатую броню, и вес брони его — пять тысяч сиклей меди; [6] медные наколенники на ногах его, и медный щит за плечами его; [7] и древко копья его, как навой у ткачей; а самое копьё его в шестьсот сиклей железа, и пред ним шёл оруженосец.

⁴ ‘Адй ал-Джибилла. Йақут, цитируя этот фрагмент, пишет ‘арй ал-джибилла ('обнажённый') [4, с. 97]. О смысле аналогии с ‘адитами см. прим. 3.

⁵ У Йақута — Гифār [4, с. 97].

⁶ Слово тубба' здесь означает правителя Йемена. Ал-А'раби имеет в виду Хассāна Йуха'мина, сына царя объединённой державы Химьяра и Сабы (Йемен) Абкариба Ас'ада, правившего в середине V в. Мусульманские историки приписывают Хассāну поход на северо-восток Аравии и разгром джадйситов (именно поэтому в тексте ал-Асвад спасается от него бегством). Нетрудно понять, что упоминание о Хассāне в данном фрагменте представляет собой очевидный анахронизм.

ал-А'рабй	ал-‘Аутабй ас-Суҳарй	Йақўт	1-я Царств, 17
3. Словесные угрозы противника			
Он сказал Таййи': "Кто привёл вас в мою страну, доставшуюся мне от предков? Уходите из неё, а не то я сделаю с вами то-то и то-то". Таййи' сказал: "Эта страна — наша, она принадлежит нам, и мы ей владеем. А ты притязаяешь на неё так, как будто нашёл её пустой". Тогда ал-Асвад сказал: "Назначь нам и себе время, и мы тогда сразимся; тот, кто победит, будет по праву [владеть] этой страной". И они назначили время.	Он сказал Таййи': «Кто привёл вас в мою страну и родину, доставшуюся мне в наследство от предков? Уходите из моей страны, а не то я сделаю с вами то-то и то-то». Таййи' сказал: «Эта страна — наша; мы пришли в неё, и в ней никого не было. А ты притязаяешь на неё и утверждаешь, что она — твоя». [Ал-Асвад] сказал: «Уходите из неё, а не то я разделаюсь с вами всякими способами». Тогда Таййи' сказал: «Назначь нам срок». Исполн так и сделал и удалился.		[8] И стал он и кричал к полкам Израильским, говоря им: зачем вышли вы воевать? Не Филистимлянин ли я, а вы рабы Сауловы? Выберите у себя человека, и пусть сойдёт ко мне; [9] если он может сразиться со мною и убьёт меня, то мы будем вашими рабами; если же я одолею его и убью его, то вы будете нашими рабами и будете служить нам. [10] И сказал Филистимлянин: сегодня я посрамлю полки Израильские; дайте мне человека, и мы сразимся вдвоем.
4. Страх перед поединком с противником			
Таййи' сказал [человеку по имени] Джундаб б. Хәриджа б. Са'д б. Футра б. Таййи' — а матерью его была Джадйла, дочь Субай'а б. 'Амра б. Химйара ⁷ , по имени которой называются Джадйлат Таййи'; [Таййи'] любил её пуще остальных: "Сразись за честь свою." Тогда мать Джундаба сказала: "Клянусь Аллахом, ты оставляешь своих детей, а моего сына отправляешь	Тогда Таййи' сказал [человеку по имени] Джундаб б. Хәриджа б. Са'д б. Футра б. Таййи' — а матерью его была Джадйла, дочь Шуфай'а из Химйара или, по словам других, Джадйла, дочь Йасла'а из Хадрамаута, а по словам третьих — Джадйла, дочь Анмәра и сестра Баджйлы; к ней возводят свою родословную [потомки] Футры б. Таййи'; [Таййи'] жаловал Джундаба	и они испугались его. Тогда они остановились в одном месте и тщательно осмотрели его, но никого кроме [этого человека] не увидели.	[11] И услышали Саул и все Израильтяне эти слова Филистимлянина, и очень испугались и ужаснулись.

⁷ У Йақўта — дочь Субай'а б. 'Амра б. Химйара [4, с. 98].

ал-А‘рабй	ал-‘Аутабй ас-Суҳарй	Йақут	1-я Царств, 17
на смерть”. Таййи’ сказал: “Несчастливая! Я же удостоил его [такой чести]”. Но она отказалась [отпустить сына на бой].	благоденствиями и любил прежде остальных: «[Давай,] сынок, сразись за честь свою». А мать [Джундаба] сказала [Таййи’]: «[Заклинаю] Аллахом, не отправляй сына моего на смерть, оставив собственных сыновей; клянусь Аллахом, не делают так». Он сказал: «Несчастливая! Я же удостоил его [такой чести]». А Таййи’ любил Джундаба больше, чем своих сыновей, и припрятывал для него кушанье <i>хайс</i> , пищу и благоволия.		
5. Единоборцем становится случайный человек, а не опытный воин			
Тогда Таййи’ сказал ‘Амру б. ал-‘Аусу б. Таййи’: “Тебе, о ‘Амр, сражаться с этим человеком”. ‘Амр сказал: “Не стану я этого делать”. [Следует стих, сказанный ‘Амром одному из присутствовавших.] Таййи’ сказал: “Это — самая лучшая обитель у арабов”. ‘Амр сказал: “Не стану я этого делать, если только не будет поставлено условием, что у потомков Джадйлы не будет удела в [области] “дух гор”. Таййи’	Когда же мать [Джундаба] непустила его сразиться с ‘адитом по велению Таййи’ и поспорила с Таййи’, не желая отдавать сына, Таййи’ сказал ‘Амру б. ал-‘Аусу б. Таййи’: «О ‘Амр! Этот человек (противник — <i>Д.М.</i>) — твой!» [Следует стих, сказанный ‘Амром одному из присутствовавших.] Таййи’ сказал ‘Амру б. ал-‘Аусу б. Таййи’: «Это — самая лучшая обитель на земле». [‘Амр] сказал: «Я не сделаю этого, если только сыновья мои	Тогда Усама б. Лу‘айй ⁸ сказал своему сыну по имени ал-‘Аус: «Сынок, твои соплеменники знают силу и доблесть твою, а также твоё искусство лучника. Избавь нас от этого человека! Если ты избавишь нас от него, будем вождем (сайидом) племени до скончания века; ты будешь также [считаться] тем, кто поселил нас в этой стране».	[32] И сказал Давид Саулу: пусть никто не падает духом из-за него; раб твой пойдёт и сразится с этим Филистимлянином. [33] И сказал Саул Давиду: не можешь ты идти против этого Филистимлянина, чтобы сразиться с ним, ибо ты ещё юноша, а он воин от юности своей. [34] И сказал Давид Саулу: раб твой пас овец у отца своего, и когда, бывало, приходил лев или медведь и уносил овцу из стада, [35] то я гнался за ним и нападал на него и отнимал из пасти его; а если он бросался на меня, то я брал его за космы и поражал его и умерщвлял его; [36] и льва и медведя убивал раб твой, и с этим Филистимлянином

⁸ В данном рассказе этот человек (а не Таййи’) выступает как предводитель таййитов.

ал-А'рāбй	ал-‘Аутабй ас-Суҳāрй	Йāкўт	1-я Царств, 17
сказал: “Будет тебе то, что ты поставил условием” [...]	не получат право на них», то есть на «две горы». [Таййи’ сказал]: «Ты получил это».		необрезанным будет то же, что с ними, потому что так поносит воинство Бога живого. [37] И сказал Давид: Господь, Который избавлял меня от льва и медведя, избавит меня и от руки этого Филлистимлянина. И сказал Саул Давиду: иди, и да будет Господь с тобою. [38] И одел Саул Давида в свои одежды, и возложил на голову его медный шлем, и надел на него броню. [39] И опоясался Давид мечом его сверх одежды и начал ходить, ибо не привык к такому вооружению; потом сказал Давид Саулу: я не могу ходить в этом, я не привык. И снял Давид все это с себя. [40] И взял посох свой в руку свою, и выбрал себе пять гладких камней из ручья, и положил их в пастушескую сумку, которая была с ним; и с сумкою и с пращею в руке своей выступил против Филлистимлянина.
6. Перед началом боя противники обмениваются репликами			
Итак, ал-Асвад б. Гифār выступил к условленному месту; при нём был лук из железа и стрелы, тоже из железа. Он сказал “О ‘Амр! Если хочешь, я буду бороться с тобой, если хочешь — буду состязаться с тобой в стрельбе, а если нет — сражусь с тобой на мечах” ⁹ .	И ‘Амр б. ал-Гаус отправился искать ‘адита и нашёл его. [‘Адит] собирал спелые финики, приговаривая: «Сбрасывай их вниз, а я буду сидя подбирать то, что ты сорвал Вот, вижу я как ноша твоя увеличивается в размерах и делается более высокой». Увидев ‘Амра, ‘адит	И ал-Гаус отправился в путь, явился к этому человеку и задал ему вопрос. Ал-Асвад удивился тому, сколь мал телом ал-Гаус. Он спросил: «Откуда вы прибыли?» [Ал-Гаус] сказал: «Из Йемена» — и рассказал ему о верблюде	[41] Выступил и Филлистимлянин, идя и приближаясь к Давиду, и оруженосец шёл впереди его. [42] И взглянул Филлистимлянин и, увидев Давида, с презрением посмотрел на него, ибо он был молод, белокур и красив лицом. [43] И сказал Филлистимлянин Давиду: что ты идешь на меня с палкою? разве я собака? И проклял Филлистимлянин Давида своими богами. [44]

⁹ Перевод «сражусь с тобой на мечах» дан по тексту Йāкўта (*сāйафту-ка*) [4, с. 98]. Он очевидно предпочтительнее текста издания труда ал-А'рāбй (*сāбақту-ка*, т. е. «потягаюсь с тобой в скорости»).

ал-А'раби	ал-'Аутаби ас-Суҳари	Йақут	1-я Царств, 17
Амр сказал: "Мне лучше бороться. Сломай свой лук, я сломаю свой, и мы поборемся".	сказал: «О тот, кто охотится на газель! Ты напал на след её Если не сделаешь ты эту охоту безопасной [для себя] — обойдётся один лучник с другим как следует, если тот предупредит его». Ал-Хайсам б. 'Ади' ¹⁰ сказал: "Я не встречал этого стиха у рассказчиков из Ирака". Он (автор рассказа. — Д.М.) сказал: "И 'адит двинулся вперёд; у него были железный лук и железные стрелы с огромными железными же наконечниками, называемые гиф'арийа. Он сказал 'Амру: "Хочешь — я буду бороться с тобой, хочешь — буду стреляться с тобой из луков, а хочешь — буду сражаться с тобой на мечах". 'Амр сказал: "Мне лучше бороться". Он (ал-Асвад. — Д.М.) сказал: "Я вижу у тебя лук". [Амр] сказал: "Я сломаю его".	и о том, как они прибыли вместе с ним (верблюдом. — Д.М.). [Он также сказал, что] они испугались, видя, что он (ал-Асвад. — Д.М.) сложен как исполин, а они малы по сравнению с ним. А он (ал-Асвад. — Д.М.) сказал ему свои имя и родословную.	И сказал Филистимлянин Давиду: подойди ко мне, и я отдам тело твоё птицам небесным и зверям полевым. [45] А Давид отвечал Филистимлянину: ты идешь против меня с мечом и копьем и щитом, а я иду против тебя во имя Господа Саваофа, Бога воинств Израильских, которые ты поносил; [46] ныне предаст тебя Господь в руку мою, и я убью тебя, и сниму с тебя голову твою, и отдам трупы войска Филистимского птицам небесным и зверям земным, и узнает вся земля, что есть Бог в Израиле; [47] и узнает весь этот сонм, что не мечом и копьем спасает Господь, ибо это война Господа, и Он предаст вас в руки наши.
7. Единоборец неожиданно поражает противника до сближения с ним с помощью метательного оружия			
А у 'Амра б. ал-Гауса б. Таййи' был лук из колец, и он когда хотел прикреплял их, а когда хотел —	А лук 'Амра был таков, что он, когда хотел, разбирал его, а когда хотел — вновь собирал.	Затем ал-Гаус начал единоборство, пустил в него стрелу и убил.	[48] Когда Филистимлянин поднялся и стал подходить и приближаться навстречу Давиду, Давид поспешно побежал к строю навстречу

¹⁰ Ранний мусульманский историк (род. ок. 738 г., ум. в 20-е гг. IX в.).

ал-А'рāбй	ал-‘Аутабй ас-Сухāрй	Йāкўт	1-я Царств, 17
снимал. И ‘Амр бросил лук, и плечи отделились от него. И ал-Асвад двинулся и сломал свой лук и стрелы. Тогда ‘Амр, увидев это, взял свой лук, составил его, надел на него тетиву и крикнул ему: “О Асвад! Бери свой лук, мне лучше стреляться! Ал-Асвад сказал: “Ты перехитрил меня”. ‘Амр же сказал: “Война — это кто кого перехитрит”. Это выражение стало крылатым. И ‘Амр выстрелил в него и поразил его в сердце».	И [‘Амр] бросил лук к подножию горы. А он (ал-Асвад, — Д.М.) подумал, что [‘Амр] сломал его, двинулся к горе со своими луком и стрелами и сломал их. Видя это, ‘Амр схватил свой лук, надел тетиву и сказал: «Возьми свой лук, мне лучше метать стрелы». Тогда ал-Асвад вспомнил о том, как применил уловку против тасм ¹¹ , и сказал: «Если кто добьётся успеха в один день, против него добьются успеха в другой»; это выражение стало крылатым. И ‘Амр пустил стрелу и поразил его в сердце.		Филистимлянину. [49] И опустил Давид руку свою в сумку и взял оттуда камень, и бросил из пращи и поразил Филистимлянина в лоб, так что камень вонзился в лоб его, и он упал лицом на землю. [50] Так одолел Давид Филистимлянина працею и камнем, и поразил Филистимлянина и убил его; меча же не было в руках Давида. [51] Тогда Давид подбежал и, наступив на Филистимлянина, взял меч его и вынул его из ножен, ударил его и отсек им голову его; Филистимляне, увидев, что силач их умер, побежали ¹² .

Кроме схожести сюжета обращает на себя внимание упоминание о железных луке и стрелах ал-Асвада, которые мы видим в рассказах ал-А'рāбй и ал-‘Аутабй ас-Сухāрй. Трудно представить себе лук, сделанный из железа; упоминание о нём ещё Йāкўт охарактеризовал как немислимое [4, с. 98]. Однако оба наблюдения хорошо поддаются объяснению, если учесть, что арабские известия почти наверняка

¹¹ Древний народ, который, согласно средневековым мусульманским историкам, джадйситы истребили, позвав на пир и затем внезапно напав. Именно эта уловка имеется в виду в тексте источника.

¹² Русский перевод приводится по изданию: [9, с. 273–275]. Мы основываемся на нём с той оговоркой, что *адмōнй* библейского текста в основном истолковывается как «румяный» или «рыжий», а не как «белокурый».

являются более поздними по сравнению с библейским рассказом. Можно предположить, что история юноши, который, точно направив метательный снаряд, убил рослого воина, защищённого доспехами, имела хождение на Ближнем Востоке и быстро попала к арабам. Те, сохранив сюжет в целом, наполнили его близкими им реалиями, однако некоторые подробности прежних рассказов всё же остались. К таковым, видимо, можно отнести слова о железном луке ал-Асвада, которые напоминают описание вооружения Голиафа; в обоих случаях рассказчики подчёркивают, что противник имел металлическое оружие. При желании можно видеть параллель и в том, что арабские сказители считали ал-Асвада представителем древнего, вымершего народа джадйс; он был аналогом филистимлян.

Выдвигая сделанное в настоящей работе предположение, мы, разумеется, понимаем, как много требуется ещё сделать для того, чтобы установить, есть ли в данном случае связь между арабскими повествованиями и библейским сказанием. Собственно говоря, трудно даже однозначно приписывать убийство Голиафа Давиду: ведь во 2-й книге Царств есть следующий фрагмент:

«Было и другое сражение в Гобе; тогда убил Елханан, сын Ягаре-Оргима Вифлеемского, Голиафа Гефянина, у которого древко копья было как навоу у ткачей» (2 Царств, 21, 19) [9, с. 312]¹³.

Тем не менее, автор этих строк надеется, что дальнейший сбор и сравнительный анализ сообщений источников — то есть работа, маленьким вкладом в которую, как хотелось бы верить, является настоящая статья — помогут нам приблизиться к правильному пониманию восточных сказаний.

¹³ В оригинале после «в Гобе» стоит «с филистимлянами».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Мишин Д. Е. Ещё одна восточная параллель к «Повести временных лет»: легенда о смерти поэта Уфнуна ат-Таглиби и летописное известие о гибели Олега Вещего // *Древнейшие государства Восточной Европы*. 2021 год: Восточная Европа и мир ислама. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2021.
2. *Ифтирāқ вулд Ма‘адд* ли Хишām б. Муҳаммад ал-Калбӣ. Изд. А.М. ‘Убайд. Абу Даби: Хай‘ат Абӯ Ҷабӣ ли-с-сақāфа ва-т-турās, Дār ал-кутуб ал-ватанийя, 2010. — 149 с.
3. ал-Мас‘удӣ. *Мурӯдж аз-захаб ва ма‘āдин ал-джаухар*. Изд. Ch. Pellat. Ч. 2. Бейрут: ал-Джāми‘а ал-лубнāнийя, 1966. — 420 с.
4. *Му‘джам ал-булдāн* ли <...> Йāқўт. Т. 1. Бейрут: Дār Сāдир, Дār Бейрут, 1955. — 540 с.
5. *ал-Ансāб* ли <...> ал-‘Аутабӣ ас-Сухāрӣ. Изд. М. Ихсāн ан-насс. Маскат: Визāрат ат-турās ал-қаумӣ ва-с-сақāфа, 2006. — 993 с.
6. *Китāб фурҳат ал-адӣб* ли Абӣ Муҳаммад ал-А‘рāбӣ ал-мулаққаб би ал-Асвад ал-Ғундиджāнӣ. Изд. М.‘А. Султāнӣ. Дамаск: Матба‘ат Дār ал-китāб, 1981. — 279 с.
7. *ал-Кāмил фӣ-т-тārӣх* ли <...> б. ал-Асӣр. Изд. А.‘А. ал-Қāдӣ. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-‘илмийя, 1987. Т. 1. — 626 с.
8. *Тārӣх* <...> б. Ҳалдўн. Каир: Дār ал-китāб ал-мисрӣ, Бейрут: Дār ал-китāб ал-лубнāнӣ, 1999. Т. 3. — 720 с.
9. *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*. М.: Российское Библейское общество, 2004. — 1380 с.

* * *

Концепция любви и желания в философии Икбала и Руми

Н. И. Пригарина

Аннотация. В этой статье я хочу обсудить проблемы поэтической и философской терминологии Икбала в связи с философией Любви у Руми, поставив целью выяснение истоков некоторых фундаментальных понятий поэтической философии Икбала и ответ на следующий вопрос: в какой степени аутентичны одни и те же термины и понятия в философии обоих авторов? Другими словами, можем ли мы сказать, что термины, присутствующие у Руми и используемые Икбалом, суть прямые заимствования поэта, в которых сохранены семантика и терминологические коннотации образа. Напомним, что Икбал, живший в Индии XX в., писал на урду и персидском языках, Руми, большую часть своей жизни проживший в Малой Азии XIII в. (современная Турция) — на персидском.

Ключевые слова: Икбал; Руми; *Маснави*; поэтическая терминология; желание; мечта

The concept of love and desire in the philosophy of Iqbal and Rumi

Natalia I. Prigarina

АБСТРАКТ. In this paper I'd like to discuss some questions of Iqbal's poetic and philosophical terminology in its connection with Rumi's philosophy of Love. The purpose is to study some fundamental notions of the poetic philosophy of Iqbal and answer the following question: to which extent are *authentic* the same terms and notions used by both authors? In other words, can we say that the notions used by both poets are borrowed straightforwardly by Iqbal from Rumi while keeping the semantics and terminological connotations of the original. Mean-

while we should remember that Iqbal lived in so-called British India of the 20th century and wrote his poetry in Urdu and Persian; as for Rumi, he had spent the most of his life in Asia Minor (nowadays Turkey) and wrote in Persian.

KEYWORDS: Rumi; Iqbal; *Mathnawi*; poetic terminology; desire; dream

Проблема влияния Джалал ад-Дина Руми (1207–1273) на творчество Мухаммада Икбала (1877–1938) со времен Р. Николсона кажется достаточно ясной для большинства ученых, занимающихся творчеством Икбала как поэта и философа. Общепризнано, что Икбалу, как никому другому в XX веке, удалось показать величие Руми и его важность для духовной жизни людей как Востока, так и Запада. Имя Руми является одним из хорошо известных имен восточных мудрецов в цивилизованном мире. «Однако изобретательное (*ingenious*) толкование Руми Икбалом остается непревзойденным», как говорит А. Шиммель [1, с. 387].

Следует учитывать, что в своей преданности Руми Икбал был готов приписать Учителю многие важные достижения современной мысли, которые, возможно, не были присущи Руми. И, без всякого сомнения, он всегда был готов признать, что все его собственные идеи — не более чем «производные» от советов мудрого старца.

Общеизвестно, что Мухаммад Икбал считал себя последователем Джалал ад-Дина Руми в его основных философских концепциях Личности и Любви. У Икбала это, соответственно — *худи*¹ (*xudī*) личность, самость, эго и Любовь. Концепция личности (*xudī*) человеческой и Божественной и связанная с ней концепция «мусульманской нации» (*bī-xudī, millat*) впервые представлены в двух поэмах (*маснави*) Икбала, написанных на персидском языке, — *Asrār-i xudī* «Таинства личности» (1915) [3, с. 3–78] и *Rumūz-i bī-*

¹ *Худу́* — субстантивированное местоимение от персидского خود 'сам'. Современные иранцы предпочитают другое словообразование — خودگی *ходегу*.

xudī «Иносказания о самоотречении» (1918) [3, с. 79–179]. Во «Введении» (*Tamhīd*) к «Таинствам личности» Икбал заявляет, что Руми был его духовным наставником, спасшим от разочарования и безнадежности и давшим веру в творческую силу человека. Идеи Мауланы Руми, по признанию Икбала, возродили его к новой жизни и позволили создать философию, которая отвечала на запросы индийских мусульман его времени. Концепция Совершенного человека Икбала также обязана Руми некоторыми важными идеями.

Икбал упоминает Руми в своих поэтических произведениях по-разному. Руми является персонажем стихотворений (*naẓm*), глав *маснави*, проводником в путешествии по небесным сферам в поэме «Джавид-наме» [3, с. 591–796 / 1–208]. Икбал цитирует строки Руми и перефразирует их, он ссылается на его высказывания или приводит целую газель. Он следует Руми в стилизованных названиях, которые дает главам в своих *маснави*.

Интересно привести небольшую статистику. Дело в том, что другой величайший персидский лирик XIV в. — Хафиз также сыграл большую, хотя и не декларируемую Икбалом роль в его творчестве. Однако его имя ни разу не упоминается в поэзии Икбала на персидском языке, хотя сами газели Хафиза цитируются более 50 раз, как непосредственно, так и в аллюзиях и подражаниях, и как поэтическое обозрение (*nāẓir*), заимствование (*tazmīn*), поэтический ответ (*javāb*) и т. п. По имени же он упоминается всего 4 раза в сборниках на урду. Между тем, имя *Руми* появляется в персидских поэмах и стихотворениях Икбала около 70 раз — на втором месте после пророка Мухаммада, и 23 раза в собрании поэзии урду [4].

Картина довольно впечатляющая, и, похоже, имеет смысл уточнить лишь некоторые детали. А. Шimmel писала о влиянии произведений Руми на концепции Икбала: «Что касается влияния Дивана, его нельзя проследить так же легко, как влияние “Маснави”» [2, с. 358.]. Итак, если влияние

*Маснави*² [5] кажется очевидным, есть еще некоторые сомнения, касающиеся «Дивана Шамса» и прозы Руми. Поэтому, если отправной точкой считать *Маснави* Руми, можно проследить, до какой степени сохранными доходят идеи XIII века в XX век, другими словами, какая информация теряется, какая сохраняется, когда поэт-философ декларирует верность определенному учению или учителю. Коль скоро проблема терминологии рассматривается на основе источников, подчиняющихся законам поэзии — в классической персидской литературе весьма строгих — следует обратиться к анализу интертекстуальных связей и механизмов взаимодействия поэтических систем Руми и Икбала.

Формирование собственной философской терминологии в поэзии Икбала происходило в несколько этапов. Поэт начинает с того, что эксплицитно вводит в названные *маснави* на персидском языке определенные концепты, придавая им терминологическое значение³. В дальнейшем он использует эти термины в качестве поэтических *мотивов*, уже не меняя их значения ни на урду, ни на персидском языке, хотя иногда меняя к ним отношение. Благодаря разнообразным контекстам, в которых выступает мотив в стихотворении, набор его коннотаций может расширяться, но

² Более полное название *Маснави* Руми — *Maṣnavī-yi ta'navī* «Поэма о скрытом смысле».

³ Речь идет не только о терминах, вводимых поэтом, но и обо всем корпусе терминологии в поэзии, будь то поэтической или религиозно-философской. Примером может служить отношение к концепции «следования [по стопам предшественников]» — *taqlīd*. Несмотря на то, что это общемусульманский термин и исходное значение его абсолютно устойчиво — «следование [по стопам предков]», Икбал в ранней поэзии призывал «следовать» примеру предшественников, приводя в пример Байазиды Бистами, который не ел дыни, потому что не был уверен, ел ли их пророк Мухаммад [3, с. 22], тогда как впоследствии перешел к яркой критике этой традиции с коннотацией «[слепое] следование», например, *taqlīd-i farang* «[слепое] следование Европе».

значение остается устойчивым⁴. Для аналогии можно напомнить о становлении языка суфийской поэзии в которой философские понятия суфизма (*istilahāt al-ṣufiyya*) облекались в поэтическую терминологию (*istilahāt al-ṣu‘arā*), значение которых (*istilahāt* — букв. ‘выражения’) в разные эпохи и у разных поэтов насыщалось новыми коннотациями при сохранении исходного терминологического значения.

Что касается Икбала, он был верен своей терминологии как в патриотической, философской, так и в лирической и религиозно-мистической поэзии, будь то на урду или фарси. Хотя для своей страны он прежде всего был поэтом урду, но основные термины и понятия формировались им в поэзии на персидском. Иногда он считал необходимым объяснить значение определенного термина и делал это в письмах, речах или статьях на урду или английском языке. Арабский же — священный язык Корана и хадисов — выступает в его поэзии в виде цитат из Корана и хадисов. Так, в силу разгоревшейся полемики по поводу *маснави* «Таинства личности», в последовавшем за ним *маснави* «Иносказания о самоотречении» цитирование на арабском использовано с такой интенсивностью, что создает своего рода метатекст — «третий язык» поэзии Икбала.

В *Маснави* Руми цитаты из Корана и хадисов составляют важную часть дискурса и также создают метатекст, с которым можно сравнить метатекст, имеющийся в *маснави* Икбала. Это один из первых очень важных механизмов взаимосвязи между обоими авторами. Индийский ученый Вазир ал-Хасан Абиди упомянул в своей статье, что из 119 цитат Корана, использованных Икбалом, 98 совпадают с цитатами, к которым обращается Руми в *Маснави* [7, с. 63]. Други-

⁴ Примером может служить важный для Икбала концепт революции, прошедший в его поэзии три стадии насыщения коннотациями — от понятия «переворот» до социальной революции и революции как духовного переворота. См. об этом [6].

ми словами, метатекст обоих авторов может рассматриваться как важная связующая нить их творчества.

Одним из наиболее значимых понятий, используемых Икбалом в качестве термина в его философии Любви и Совершенного человека, является слово *ār(e)zū*. Словарное значение в современном персидском языке у этого слова — 1) 'желание; стремление'; 2) 'мечта; грёзы' [8, сл. ст. ЁкіЕ; между тем в словаре Дехходы, дающем значения слов в классическом поэтическом языке, первое и основное значение этого слова — *šahvat* 'вожделение, похоть, чувственность' [9, сл. ст. ЁкіЕ, причем это последнее значение иллюстрируется примером из *Маснави* [5.1:3969⁵]; значение 'желание' как намерение иллюстрируется также бейтом из *Маснави* [5.6:4003]⁶.

Однако у Икбала это слово становится термином философии любви и внутренней силы, страстного устремления, что коррелирует, скорее, со словом *himmat* (перс.) в том же значении⁷. Другими словами, Икбал придает этому слову радикально иной оттенок⁸.

В поэзии многое зависит от контекста, в котором встречается слово, а также от других факторов, в том числе и от времени создания стихотворения. Поэтому рассмотрим контексты слова *ārzū* у обоих авторов, чтобы установить, в какой мере их значения близки или отличаются друг от друга.

⁵ При цитировании *Маснави* Руми после порядкового номера приводится номер тома (*дафтар*) и после двоеточия — номер бейта. Цитаты часто приводятся с небольшими изменениями, продиктованными стремлением к большей понятности для читателей статьи.

⁶ Мы приводим оба бейта ниже, при рассмотрении *Маснави* Руми.

⁷ И.Р. Насыров переводит слово *himmā* (араб.) как 'духовная энергия' [10, с. 550]. В своих замечаниях к английскому переводу Николсона Икбал заменяет слово *wish* на *desire* [11, р. 14].

⁸ Это отмечали в разговоре со мной некоторые иранские коллеги.

Начнем с Икбала. В «Полном собрании поэзии на урду» (*Куллиййат* урду) мотив *ārzū* упоминается 40 раз [4]. «Полное собрание поэзии на персидском языке» (*Куллиййат* фарси) содержит более 160 вхождений этого слова [3]!

Ранняя поэзия Икбала на языке урду (1900–1908 гг.) включена в состав сборника *Bang-e Darā* «Звук караванного колокольчика» (впервые опубликован в 1924 г. [4, с. 3–292⁹]). Слово *ārzū* в этот период используется около 20 раз. В некоторых случаях оно обозначает просто выражение желания (например, «я хочу», «мне хочется», «я желаю»), т. е. оно лишено эмоциональной коннотации. В других случаях речь идет о горячем желании, мечте; такая семантика подкрепляется сочинительными и изафетными словосочетаниями типа *sōz-o sāz-e ārzū* ‘жжение и пыл желания’, *tēg-e ārzū* ‘меч желания’, *dāg-e ārzū* ‘ожог желания’ и т. д., и относится к выражению чувств любви, страдания в разлуке, а также при выражении мечты о политической свободе; напомним, что это была еще Британская Индия!

Поскольку имя Руми не упоминается в стихах этого периода, нет никаких очевидных причин для того, чтобы напрямую связать употребление этого понятия с влиянием Руми. Кажется, это верно по крайней мере до 1910 года, когда имя Руми и слово *ārzū* впервые появляются в контексте, который, возможно, предвещает все будущее отношение Икбала к этой теме. В «Случайных заметках» от 1910 года Икбал писал:

«Великолепный Руми, возродившийся в мусульманском мире в то время, когда энергичные образы жизни и мышле-

⁹ В полных собраниях сочинений на урду и фарси, которыми мы пользуемся, каждый сборник включен с двумя пагинациями — общей для всего *Куллиййата* и отдельной для каждого сборника. Поэтому при ссылках на конкретные цитаты из разных сборников наряду с общей пагинацией мы при необходимости будем использовать пагинацию конкретного сборника. В данном случае эта пагинация совпадает.

ния и внешне красивая, но внутренне лишенная живого содержания литература почти полностью высосали кровь мусульманской Азии и вымостили путь к легкой победе над ней, для татарина¹⁰ был не менее остро жив, чем Ницше, для [выражения] нищеты жизни, некомпетентности, неадекватности и разложения общества, неотъемлемой частью которого он являлся. Посмотрите, с каким безошибочным пониманием Руми описывает разьедающую болезнь своего общества и предлагает идеальный тип мусульманского мужества:

*Dī: šaix bā čirāğ hamī gašt gird-i šahr
Kaz dām-u dad malūlam-u insānam ārzū st.*

*Zin hamrahān-i sust-anāsir dilam girift
Šīr-i xudā-vū Rustam-i dastānam ārzū st!*

*Guftam ki yāft mī-našavad justā-īm mā
Guft ān ki yāft mī-našavad ānam ārzū st.*

Вчера шейх со светильником бродил по городу,
Говоря: «Устал я от травоядных и хищных, человека я хочу
(*insān-am ārzū-st*).

От этих вялых спутников устало мое сердце,
Льва Господня и Рустама Дастана я хочу
(*man-am ārzū-st*)».

Я сказал: «Не найти, уже искали мы!»
Ответил: «Тот, кого не найти, того я хочу!»
(*ān-am ārzū-st*)»

[12, с. 154].

С тех пор, как Икбал обнаружил идеальный объект подражания для мусульманского общества, он не переставал сле-

¹⁰ Икбал называл татарами обобщенно тюркские народы; здесь, возможно, имеются в виду турки, для которых Руми был «своим» святым, большую часть жизни проведшим в Конье и там похороненным.

довать идее, изложенной в этих словах, — вернее сказать, пафосу, с каким это выражено¹¹. Отметим, что в цитированном пассаже Руми и Ницше упоминаются в едином контексте [12, с. 153–154].

Приведенный выше отрывок из газели используется Икбалом в качестве эпиграфа к первому персидскому *маснави* «Таинства личности», к созданию которого он приступил уже в 1912 году. Термин *ārzū* — здесь мы можем определенно истолковать его как термин — обсуждается во второй главе под названием *Dar bayān-i īn ki ḥayāt-i xudī az taxliq va tawlīd-i maqāsīd ast* «В пояснение того, что жизнь *худи* состоит из формирования и порождения целей» [3, с. 15–17].

Маснави было переведено на английский язык Р. Николсоном в 1920 г. [14]. На одном из экземпляров перевода Икбал сделал свои примечания и исправления к переводу, которые были обнаружены и изданы А. Арберри [11]. В предисловии к своей публикации А. Арберри пишет: «После смерти профессора Николсона в 1945 г. его библиотека была продана известному кембриджскому книготорговцу. Поскольку я просматривал книги, предназначенные для продажи, мне случайно попала копия перевода «Таинств личности» (*Asrar-i Khudī*) в первом издании (Лондон 1920) и немедленно привлекла мое внимание, поскольку в этот экземпляр было внесено множество исправлений и замечаний другой рукой, нежели переводчика. Изучив характер замечаний, я определенно убедился, что эти заметки, равно как и исправления, принадлежали никому иному, как сэру Мухаммаду Икбалу лично» [11, р. v]. Арберри отмечает, что эти замечания представляли большую ценность, и «поскольку они освеща-

¹¹ «Наиболее примечательно цитирование одной из самых знаменитых газелей с редифом *-m ārzū-st*, — “это мое желание”, — пишет А. Шиммель, — которая полностью включена в “Джавид-наме” и служит там своего рода магическим заклинанием, она цитируется также в ряде других случаев и трансформирована в “Послании Востока”. Она, с ее сильным выражением желания и стремления, наиболее отвечает идеалам Икбала» [2, с. 358–359].

ли наиболее важные аспекты его (Икбала — Н.П.) философии, иллюстрировали его поэтическое мастерство, собрать и издать их представилось важной задачей» [11, р. vi]. Арберри не преминул отметить: «Всякий, кто имел дело с переводами Икбала, может почувствовать некоторое смущение, когда он поймет, сколько раз внутренний смысл поэзии ускользал от профессора Николсона при всей глубине и тщательности его подхода» [11, р. vii]. Это также показывает, какое значение поэт придавал точности перевода своих терминов, на которых строится важная часть его философской концепции. Не воспроизводя всех исправлений Икбала, воспользуемся его «подсказками» при переводе на русский в тех случаях, когда это прояснит смысл коннотации термина.

В указанной главе, состоящей из 28 бейтов, слово *ārzū* употреблено 10 раз и 3 раза слово *tamannā*, которое также в этом контексте сохраняет значение *ārzū* [9, сл. ст. *tamannā*].

Приведем бейты, в которых даются характеристики желанию:

б. 2. В поиске сокрыта жизнь, //суть ее сокрыта в желании.

б. 3. Храни живым желание в своем сердце, // чтобы горсть твоего праха не стала [твоей] могилой.

б. 4. Желание — душа многоцветного мира, // натура каждой вещи — хранилище желаний. (Такой вариант предлагает сам Икбал: *The nature of every thing is despository (sic!) (amīn-e ārezūst) of desire*).

б. 5. От желания (*tamannā*) — танцует сердце в груди, // от его сияния грудь [подобна] зеркалу.

б. 6. Сердце живо благодаря огню желания, // все умирает, кроме Истины, когда оно обретает жизнь.

б. 7. Как только желание (*tamannā*) отказалось появиться, // сломалось его маховое перо и оно утратило полет.

б. 8. Желание поднимает беспокойство в личности [*худи*], // оно —беспокойная волна в море личности [*худи*].

б. 9. Желание — ловушка в охоте на цели, // оно — скрепа книги деяний. (Икбал делает пояснение: «то есть вносит упорядоченность в хаос человеческой деятельности»).

б. 10. Живого отказ от желания сделал мертвым, // для огня недостаток жара [ведет] к угасанию. (Икбал: Even as absence of heat extinguishes the flame).

б. 15. Жизнь обогащается желанием, // разум — порождение ее чрева.

(Бейт 17 сложен для перевода. Здесь помогает контекст главы. В предыдущем, 16-м бейте поставлен вопрос:)

б. 16. Что есть организация народа, устав и обычай? // В чем тайна новизны в науках?

(Ниже, в б. 17, приводится ответ на этот вопрос, смысл которого можно передать так: все эти институты организации общества и знаний формируются с помощью реализации желаний).

б. 17. Желание, которое удовлетворилось (*šikast*) собственной силой, // вышло из сердца наружу и создало форму. (Икбал дает такой вариант: Желание, которое реализует себя своими силами, // вырвалось из сердца и обрело форму).

Последний бейт главы — 27-й:

б. 27. Мы живы тем, что ставим перед собой цели, // мы светимся благодаря огню желания.

(Текст *Mā zi takhlīq-i maqāsid zinda-īm*, который Николсон перевел как “We live by forming ideals”, Икбал поправляет: *takhlīq-i maqāsid — objects*, т. е. «создание целей — объектов»).

Концепции *ārzū* отведено важное место в сборнике персидских стихов *Payām-i Mašriq* «Послание Востока» (1923) [3, с. 173–392/3–222]. В этой книге Икбал дает поэтическое воплощение теме любви в своем понимании. Любовь в философской системе Икбала воплощает все самые пылкие и позитивные чувства, ведущие к счастью не только одной личности, будь то сам Совершенный человек¹². Это двига-

¹² «Для Икбала Любовь значила намного больше, чем носитель чисто индивидуальной радости. Для него Любовь — животворящий дух Вселенной, дух, который должен разрубить Гордиев узел всех затруднений человечества и обеспечить противоядие для всех людских пороков» [13, р. 33]. Икбал писал профессору Николсону: «Это слово употребляется в очень широком смысле и означает желание ассими-

тель устремлений человечества к установлению социальной справедливости в обществе. Она включает в себя решение проблем угнетения и колониализма. Она также содержит проблему свободной воли и значения зла в создании объектов и целей с помощью желания. Тема «Сатана / Иблис» в «Послании Востока» показывает роль зла как силы, инициирующей желание Адама покорить мир; в сборнике поэзии урду *Bāl-e Jibrīl* «Крыло Джабраила» (1935) [4, с. 335–500/1–172] Сатана буквально насмехается над благодушием Джабраила:

Это благодаря моей отваге в горсти праха
(т. е. в Адаме — Н.П.)

возникло желание проявить себя.

Ты [Джабраил] наблюдал только с берега битву добра и зла,
а кто боролся с тайфуном, ты или я?

Хизр беспомощен, Ильяс¹³ беспомощен,
а моя буря — океан за океаном, море за морем, река за рекой!

При случае спроси у Аллаха,
цветом чьей крови окрасилась повесть Адама?

Я вонзился в сердце Бога подобно колючке,
а ты только и знаешь «Господи, помилуй! Господи помилуй!»

[4, с. 144/436]¹⁴.

лизовать, принять в себя. Его высшая форма состоит в создании ценностей и идеалов и стремление их реализовать» [14, р. xviii].

¹³ *Хизр* в традиции — проводник Искандера (Александра Македонского) к источнику живой воды, *Ильяс* — Илья-пророк.

¹⁴ Алам Хандмири пишет: «Творческая деятельность человека проистекает из того, что его существование в мире отличается от существования других обитателей мира. Его существование в мире есть соединение божественных и анти-божественных вызовов; последние представлены у Икбала фигурой Иблиса. Икбал высказывает смелую поэтическую идею о том, что земное существование не было бы творческим и ярким без человека, искушаемого безбожным Иблисом. В поэме “Рождение Адама” Икбал показывает, что “прорыв” произошел в мироздании, и в этом старинном “куполе” открылась дверца. Этот

В свете традиционной точки зрения о влиянии философии Руми на Икбала можно предположить, что те же понятия должны обладать теми же или близкими терминологическими употреблениями в текстах обоих поэтов. Однако имеет смысл взглянуть в эту проблему более пристально. Вопрос состоит в том, что именно концепция желания (*ārzū*) Икбала заимствовала у Руми? И если заимствовала, то каковы источники этого заимствования? Каковы идеи Руми на этот счет?

Следуя путем Икбала в его способах формирования терминологии, мы должны обратиться прежде всего к *Маснави* Руми, отталкиваясь от слов А. Шimmel, приведенных в начале статьи, о том, что «с влиянием *Маснави* “все ясно”», чтобы найти там слово *ārzū* и его контексты.

В *Маснави* слово *ārzū* встречается около 32 раз, включая заголовки и примечания. Прежде всего следует упомянуть, что это слово многозначно, в отличие от словоупотребления Икбала, у которого, как мы показали это выше, становясь термином, слово сохраняет ровно одну и ту же, всегда позитивную коннотацию: ‘страстное желание’, синонимичное духовной энергии (*himma*). Как мы увидим, у Руми его семантика меняется в зависимости от контекста бейта, или, шире, от самой истории, в которой слово появляется.

Иногда у Руми оно выступает в значении ‘сильное желание’ или ‘мечта’: «Ночью из-за боли в спине и муках голода в животе // я постоянно мечтаю умереть» [5.5:2373], рассказ об осле продавца хвороста, который увидел, как содержат арабских коней, и жалуется на свою участь; «Есть у меня дочь утонченная и возвышенная, // была у нее меч-

“прорыв” ведет к конфликту между универсальным законом природы, подчиняющимся божественной воле, и “желанию”, порожденному вмешательством виталистского импульса, представленного Иблисом. Икбал сделал очень важный психологический акцент, заключающийся в том, что “желание” есть первая стадия в процессе самопознания. Человек осознаёт себя другим, чем остальное мироздание, ибо он имеет “желание”, а это урок, полученный им от Иблиса» [15, с. 70]).

та статья истинно верующей» [5.5:3374], рассказ о том, как некая девушка-язычница хотела стать мусульманкой, но из-за противного голоса муэдзина отказалась от этого желания; «Сто тысяч раз, о Садр единственный, // от мечты о твоих ушах мой разум улетучивался» [5.3:4698], рассказ о влюбленном, который очень хотел, чтобы возлюбленный выслушал его излияния.

Иногда коннотация 'сильное желание' достигает накала икбаловского *ārzū*. Рассказ связан с повествованием Дакуки о его мистических чудесах: «После чего они сказали: у нас есть страстное желание (*ārzū*) // следовать под твоим водительством, О святой Друг!» [5.3:2064]. В данном случае эти слова принадлежат семи деревьям, которые захотели стать семью мужчинами и с помощью святого стали ими.

Однако в некоторых контекстах желание рассматривается как путь благочестивого персонажа к достижению объекта желания с Божьей помощью: «Ты одариваешь чужаков, // получает исполнение мечты (*ārzū*) от Тебя каждый страстно желающий» [5.6:2221] — слова из обращения ангелов к Господу со своими нуждами. «Терпение исполняет желание (*ārzū*), а не спешка. // Потерпи же, ведь Аллах — Наизнающий в благе!» [5.6:4003] — сентенция, завершающая том 1 *Маснави*, а также серия рассказов об имаме 'Али; «Если ты так хочешь — так хочет Бог, // исполняет Истинный желания набожных» — Вступление к 4-му дафтару, обращение к Зийя ал-Хакку Хусам ад-Дину [5.4:6].

Но это практически все примеры нейтрального или позитивного употребления слова *ārzū* в *Маснави*. Основной корпус примеров (23 из 32) дает другие оттенки семантики слова в *Маснави*. Оно выступает в значении обладания, часто неразумного, неумеренного или безответственного: «... сладости — желание (*ārzū*) ребятишек» [5.1:1601]; «жертвовать жизнью из-за незрелой мечты», букв. «отдать душу из-за желания (*ārzū*) наполовину незрелого винограда»; «почувствовал желание (*ārzū*) дать ему затрещину» [5.6:1330]; «если желанию (*ārzū*) я не уступлю, чтобы оно прошло ...» [5.6:1332] —

желание дать затрещину суфию, поедаящему салат на глазах рассказчика; «Желание (*ārzū*) глины у того, кто ест глину» [5.3:3285]. Следование желанию часто ведет к необдуманному поступкам: «Твой ум расплылся на сотню неотложных дел, // на тысячи желаний (*ārzū*), на большое и малое»; последние слова — перифраз арабской пословицы, служащей метафорой противоречивых побуждений и желаний¹⁵ [5.4:3288]. Желание может быть порочным: «А если бы изъян того желания (*ārzū*) был явлен, // душа твоя сама убежала бы от этого искания» [5.6:1350]; ведет к ненужной опасности: «Мечтая о тени (*zi ārzū-yi sāya*), они готовы были расстаться с жизнью» [5.3:2010, также 5.3:2030]; может таить в себе скрытую опасность: «Точно так же всякое желание (*ārzū*), которым ты тешишься, — // его изъян скрыт от тебя завесой» [5.4:1349]. Таким образом, желание — фактически одна из опасных сторон жизни: «Сей мир — силки, а приманка (букв. зерно — *Н.П.*) в нем — желание (*ārzū*), // беги от силков, спеши [к Богу] скорей» [5.6:278]; также «Желания оставь, чтобы милость низошла Его ...» [5.6:381].

Появляются и более определенные признаки опасности, семантика слова 'желание' обретает негативную коннотацию, когда она указывает на плотские, чувственные желания: «полжизни в вожделии (*ārzū*) к красавицам» [5.6:460]; «из-за похоти (*ārzū*) к верблюдице // у него (верблюда — *Н.П.*) тысяча нужд» [5.3:2352]; «Со страстью и вожделием (*ārzū*) пусть меньше будет дружба, // так как «она сведет тебя с пути Аллаха»»¹⁶ [5.1:2957], а также «Если твое желание (*ārzū*) стало [чувственной] страстью (*sūd*), // желание (*ārzū*) принять смерть лучше» [5.1:2969]; также «Ветер (*havā*) среди людей — это страсть (*havā*) и желание (*ārzū*), // как только справился со страстью — [получишь] послание от Него» [5.1:1101]. К соблазнению человека плот-

¹⁵ См. *Маснави-йи ма'нави*, дафтар 4, с. 281, примеч. 6.

¹⁶ Она — страсть, Коран, 38:25 (26). «... и не следуй за страстью, а то она сведет тебя с пути Аллаха».

скими желаниями приложил свои старания Иблис: «Люди опьянены желанием и похотью (*ārzū-vu-havā*), // поэтому они поддаются твоим (т. е. Иблиса — Н.П.) уловкам» [5.2:2743].

Однако понимание целей желания затрудняется отсутствием способа выражения этого желания. Классический пример, благодаря Руми вошедший, кажется, во все литературу мира, притча о путниках, передравшихся из-за того, что каждый выражал желаемое на языке, неизвестном другим: ссора из-за того, что перс, араб, грек и тюрк хотели винограда, но каждый называл его на своем языке. Успокоил их дервиш, который «Сказал тогда, что я за один дирхем // исполню желание (*ārzū*) всех вас» [5.2:3688].

Мирские желания таят в себе опасность. Руми ссылается на кораническое обращение к евреям [Коран, 2:80 (94)]: «... Для правдивых сокровища и выгоды подобны смерти. // Когда есть желание (*ārzū*) выгоды, // желание (*ārzū*) смерти лучше того» [5.1:3975–76]. Страх перед Богом связывает руки желанию: «Хоть у меня сотня желаний (*ārzū*) и похотей (*šahvat*), // руки мои связаны страхом и ужасом» [5.5:3067]¹⁷.

Духовные помыслы должны быть выше, чем мирские желания: «Идти на поводу желания — то же, что избегать [Бога], // перед его справедливостью проливать кровь благочестия» [5.6:377]; «Оставь желание, чтобы пришла его милость, // постигни, что такое [отречение] нужно ему» [5.6:381]. Однако и помыслы о Боге не всегда мотивированы истинной верой, и помехой могут оказаться недостаточно благочестивые помыслы: «Потому путь его к встрече с Другом далек, // что не ищет он тайн, а помышляет (*ārzū*) о главенстве» [5.5:3528] — речь об аскете, которому «не пришло вдохновение».

¹⁷ Этим бейтом Деххода [9] иллюстрирует значение слова *ārzū* как похоть *šahvat*.

Более того в трактате Руми *Fihi ma fihi* «В нем то, что в нем есть» есть разъяснение того, что в самом деле представляет собой желание (*ārzū*): «Мы сказали: У него желание (*ārzū*) увидеть Вас. Он твердит: “Хочу видеть Творца”. Сказано, что Творца в это время увидеть воистину невозможно, потому что то желание, которое у него, — видеть Творца — это завеса Творца. Он не увидит сейчас Творца без завесы. И таким образом все желания (*ārzūhā*), и все любви, и обожания и привязанности, которые люди испытывают к таким вещам, как отец, мать, небо, земля, сады, дворцы, дела и кушанья и вина — все они желания (*ārzū*) Истинного. И все эти вещи — завеса. Когда он (т. е. взыскующий творца. — Н.П.) покинет этот мир и увидит того Шаха без завесы, он поймёт, что всё это было завесами и покрывалами, а целью их на самом деле было только Одно» [16, с. 30].

Арберри в комментарии к этому тексту говорит: «Сообщение, что некоторый человек хочет видеть Руми, приводит к обсуждению истинной природы желания, заключающейся в том, что все людские страстные желания вытекают из всеохватывающего желания видеть Бога. Мирские желания — это завесы красоты Бога, служащие для того, чтобы спасти от исчезновения/аннигиляции, которая последует за открытой Божественной епифанией [17, с. 251].

Здесь очевидна разница между пониманием желания в *Маснави* и у Икбала: если Икбал считает желание неотъемлемой частью божественной и человеческой любви, то Руми рассматривает желание как завесу, скрывающую Божественную сущность и создающую фантомы в жизни человека.

Следующий шаг — возвращение к началу нашего обсуждения, к строкам газели, процитированной выше, и таким образом к «Дивану Шамса».

Начнем с того, что в Диване имеются три газели с риффом *ārzū-st*: (номера согласно Ганджурю [18]) с первыми строками (*matlaʿ*): “*Binmāy rux ki bāg-u-gulistānam ārzū-st / Bigšāy lab ki qand-i faravānam ārzū-st*” (№ 441, 23 бейта.),

“*Sāqi-vu sardahī zi lab-i yāram ārzū-st / Badmastīi zi nargis-i xummāram ārzū-st*” (№ 452, 18 бейтов), “*Ay chang pardiha-yi sipāhānam ārzū-st / V-ay nāy nāla-yi khush-i sūzānam ārzū-st*” (№ 457, 9 бейтов).

Только в этих трех газелях слово *ārzū* в редифе повторяется 53 раза! И если сосредоточиться лишь на этих газелях, мы найдем то, что искали. Пламенное стремление увидеть лицо Возлюбленного Друга, выраженное с несравненной поэтической силой, было достаточно для того, чтобы отождествить с этим желанием романтический поиск Совершенного человека как цели творения, присущий Икбалу.

Интересно отметить, что слово *ārzū* не рассматривается в корпусе поэтической терминологии (*istilahāt al-šu‘arā*) в словаре к «Дивану Руми» в издании Фурузанфара [19].

Несомненно права Аннемари Шиммель, заметившая, что разговор об Икбале как о «Руми своей эпохи», нужно приправить «крупницей соли», «поскольку у Икбала не было яркого всеохватного опыта любви, подобного тому, который превратил Джалал ад-Дина в поэта» [2, с. 359].

Можно добавить, что, даже говоря о любви и желании в своей поэзии, Икбал прибегает к строгой классификации в духе средневековой традиции: все термины помещены в строгие оппозиции — такие, как «любовь — разум», «Запад — Восток», «Джабраил — Шайтан» и т. д. Употребление термина никогда не меняет знака — *ārzū* постоянно сочетается со словами *sūz-u-sāz*¹⁸, *justujū*, *dard-u-dāg* — ‘жжение и горение’, ‘поиски’, ‘боль и страдание’, создавая позитивный и однозначный контекст. Но Икбал, тем не менее, был страстным человеком, хотя чувства его отличались от чувств Руми и определялась вызовами своего времени.

Хотелось бы привести мнение Алама Хандмири, на мой взгляд, одного из наиболее глубоких знатоков философии

¹⁸ Транслитерация этих *таркибов* и слов может в нашей статье меняться от того, цитируется ли урду или персидский текст. В данном случае дана традиционная транслитерация для персидских текстов.

Икбала: «То, что для Руми было *страстным томлением*, в мировоззрении Икбала выступало как очередная ступень эволюции человечества», и он был согласен с современными революционными гуманистами, что «новый порядок общества требует нового человека» [15, с. 66].

Однако следует отметить, что понимание Икбалом природы Истинно любящего, или Совершенного человека, совпадает с тем, как понимает его Руми: в главе 9 сочинения «В нем то, что в нем есть» об *ārzū* говорится так: «Итак, Истинный человек — это тот, кому не чужд союз и кто вращается вокруг прекрасного света Истинного, беспокойно и трепетно, кто неустанно восстает, а Истинный — это тот, кто [и] возжигает человека, [и] делает его ничтожным, будучи понятым без причины» [16, с. 31].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Schimmel, Annemarie. *The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. NY.: State University of New York Press, 1993. — 513 pp.
2. Schimmel, Annemarie. *Gabriel's Wing. A Study into Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*. Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, 2000. — 428 pp.
3. Iqbal, Muhammad. *Kulliyat-e Iqbal. Farsi*. Tabeʿ Dr. Javid Iqbal. Lahore–Haydarabad–Karachi: Ghulam Ali Publishers, 1973. — 1056 с. (перс. яз.)
4. Iqbal, Muhammad. *Kulliyat-e Iqbal. Urdu*. Tabeʿ Dr. Javid Iqbal. Lahore–Haydarabad–Karachi: Ghulam Ali Publishers, 1979. — 710 с. (урду яз.)
- 5.1. Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. *Маснави-йи маʿнави («Поэма о скрытом смысле»)*. Первый дафтар (байты 1–4003) / пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесьяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой. *Общ. и науч. ред., указат. А. А. Хисматулина*. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2007. — 448 с.
- 5.2. Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. *Маснави-йи маʿнави («Поэма о скрытом смысле»)*. Второй дафтар (байты 1–3810) / пер.

- с перс. М.-Н.О. Османова. Общ. ред., коммент. и указат. О. М. Ястребовой. — СПб.: «Петербургское востоковедение», 2009.— 376 с.
- 5.3. Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. *Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»)*. Третий дафтар (байты 1–4810) / пер. с перс. примеч. и указ. О. М. Ястребовой / под ред. А. А. Хисматулина. — СПб.: «Петербургское востоковедение», 2010.— 480 с.
 - 5.4. Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. *Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»)*. Четвертый дафтар (бейты 1–3885) / пер. с перс. Л. Г. Лахути, Н. И. Пригариной, М. А. Русанова, Н. Ю. Чалисовой; координатор проекта Н. И. Пригарина; науч. ред. Я. Эшотс, указат. Л. Г. Лахути. — СПб.: «Петербургское востоковедение», 2010. — 496 с.
 - 5.5. Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. *Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»)*. Пятый дафтар (бейты 1–4238) / пер. с перс. О. М. Ястребова. Под ред. А. А. Хисматулина. — СПб.: «Петербургское востоковедение», 2006.— 448 с.
 - 5.6. Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад. *Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»)*. Шестой дафтар (бейты 1–4916) / пер. с перс. А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой, под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2012. — 480 с.
 6. Пригарина Н.И., Васильева Л. А. Революция в философии и поэзии Мухаммада Иқбала (опыт когнитивно-дискурсивного анализа) // *Революция и эволюция в исламской мысли и истории: сборник статей* / отв. ред. Ю. Е. Федорова. М.: ООО «Садра», 2020. С. 175–210.
 7. Abidi, Said Vazir al-Hasan. *Manba'e moshtarak-e Hazrat-e Mavlana va 'Allama Iqbal dar ayat-e mubarak-e Qur'ani va ahadis-e muqaddas-e nabavi*. Armughan-e daneshgah. Panjab University, Lahore (s. a.). Pp. 40–112 (перс. яз.)
 8. *Персидско-русский словарь в двух томах* / Под ред. Ю. А. Рубинчика. С прилож. грамMAT. очерка перс. яз. М.: СЭ, Редакция словарей на восточных языках, 1970. Т. 1–2.
 9. ' Ali Akbar Dehrodā. *Luġat-nāteh*. Ćār-e avval az doure-ye jadīd. Jeld 1–14. Tehrān, 1372/1993.
 10. Насыров И. Р. *Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция)*. М.: Языки славянских культур, 2009. — 552 с.

11. *Notes on Iqbal's Asrar-i Khudi (The Secret of the Self)*. Ed. by A. Arberry. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, Kashmir Bazar, 1977. — 48 pp.
12. Iqbal, Muhammad. *Stray reflections. A note book of Allama Iqbal* / Ed. by Javid Iqbal. Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, 1992. — 252 pp.
13. Wahid, Syed Abdul. *Iqbal, His Art and Thought*. London: John Murrey, 1959. — 254 pp.
14. Iqbal M. *The Secrets of the Self (Asrar-i Khudi)* / Transl. from the Original Persian with Introduction and Notes by Reynold A. Nicholson. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, Kashmir Bazar, 1960 (1st ed. — 1920, Macmillan). — xxxi, 148 pp.
15. Khundmiri, Alam S. Dr. *Some Aspects of the Iqbal's Poetic Philosophy*. Srinagar: University of Kashmir, 1980. — 75 pp.
16. *Fihi ma fihi, Maulānā Jalāl al-dīn Muḥammad Balxī*. Muqaddima, taṣḥīḥ va ta'liqāt doktor Bahman Nazahat (Dānešgāh-e Urmie). Tehrān: Soxan, 2016. — 465 s. (перс. яз.)
17. Arberry A. J. *Discourses of Rumi*. London: John Murray, 1975. — 276 pp.
18. Руми. Диван Шамса / *Ganjoor*. — Код доступа: <https://ganjoor.net/moulavi.divan-e-Shams> (перс. яз.)
19. Farhang-e navadir-e lughat va ta'birat va mustalahat ba jam' va tadvin-e Badi' az-Zaman Furuzanfar / *Kulliyat-i Šams ya Divan-e Kabir az guftār-e Mawlana Jalal ad-din Muhammad mašhur ba Mawlawi*. Jild-e haftum ba tašbihat va havaši-ye Badi' az-Zaman Furuzanfar ustad-e danišgah-e Tehran. Tehran: Intišar-e Danešgah-e Tehran, 1345. S. 181–428 (перс. яз.)

* * *

Лексико-стилистический анализ перевода Нагорной проповеди в Четвероевангелии на башкирском языке 1902 года издания¹

Ю. А. Саитбатталова

Аннотация. Литературный башкирский язык, выросший из сложного синтеза письменного литературного языка тюрки, диалектов и говоров башкирского разговорного (народного) языка и языка башкирского фольклора, отразил в себе все те неоднозначные исторические и социальные процессы, что происходили на рубеже XIX и XX веков. Именно в этот период появляются первые письменные памятники на формирующемся башкирском литературном языке в кириллической графике. Особо примечательна т. н. миссионерская литература, одним из образцов которой является Четвероевангелие на башкирском языке, изданное в 1902 году. В данной статье проводится лексико-стилистический анализ отрывка из этой книги, известного как Нагорная проповедь. В ходе изучения обозначенного отрывка из дореволюционного текста на башкирском языке мы сопоставляем его с текстом из Евангелия на русском языке, а также с современным переводом на башкирский язык, анализируем особенности лексики и необычные переводческие решения. У некоторых слов и понятий не было аналогов в башкирском языке того времени. Переводчики текста привнесли в него определенное количество новшеств, неизвестных в языке ранее, а также новые смыслы для слов из сферы бытового общения, ставших заменой лексике высокого стиля исходного текста. Анализируя отрывок, мы приходим к выводу, что текст представляет собой достаточно точный адаптирован-

¹ Работа выполнена в рамках проекта МК-5052.2021.2 – Совет по грантам Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых и по государственной поддержке ведущих научных школ Российской Федерации.

ный перевод религиозного текста на язык, доступный широким слоям башкироязычного населения того времени.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: перевод; башкирский язык; Четвероевангелие; история языка; перевод Библии.

Lexical-stylistic analysis of the translation of the Sermon on the Mount in the Four Gospels in the Bashkir language of 1902 edition

Iuliia A. Saitbattalova

АБСТРАКТ. The literary Bashkir language, grown out of a complex synthesis of the written literary Turki language, dialects of the Bashkir spoken (folk) language and the language of Bashkir folklore, reflected all those ambiguous historical and social processes that took place at the turn of the 19th and 20th centuries. It was during this period that the first written monuments appeared in the emerging Bashkir literary language in the Cyrillic script. Particularly noteworthy is the so-called missionary literature, one of the samples of which is the four Gospels in the Bashkir language, published in 1902. This article provides a lexical and stylistic analysis of an excerpt from these four Gospels, known as the Sermon on the Mount. Studying this excerpt from the pre-revolutionary text in the Bashkir language, we compare it with the text from the Gospel in Russian, as well as with the modern translation into the Bashkir language, analyze the peculiarities of the vocabulary and unusual translation solutions. Some words and concepts had no analogues in the Bashkir language of that time. The translators of the text introduced a certain number of innovations that were previously unknown in the language, as well as new meanings for words from the sphere of everyday communication, which became a replacement for the high-style vocabulary of the original text. Analyzing the excerpt, we conclude that the text is a fairly accurate adapted translation of a religious text into a language that was accessible to a wide range of the Bashkir-speaking population of that time.

KEYWORDS: translation; Bashkir language; Four Gospels; history of the language; translation of the Bible.

ВВЕДЕНИЕ

Проблематику, связанную с переводом сакральных текстов, в частности текстов Библии, принято относить к кругу традиционных тем в области исследований межкультурной, межъязыковой коммуникации и переводоведения. Научный интерес к подобного рода текстам сохраняется по сей день в том числе потому, что в книгах Ветхого и Нового Заветов можно найти большое количество обладающих ярко выраженной культурной спецификой единиц, относящихся к различным областям деятельности человека. Их корректная передача, бесспорно, важна для достижения адекватности перевода, кроме того, значение ряда лексем по-прежнему считается не окончательно установленным, а изучение их репрезентации в различных вариантах, в тех или иных версиях представляет интерес и в практическом, и в теоретическом плане. Также нельзя не отметить статус одного из наиболее значимых литературных памятников человечества и роль Библии как Священного Писания для верующих — осуществлявшим деятельность по переводу приходилось постоянно балансировать между информативной, прагматической и эстетической функциями текста в поисках оптимального соотношения, что, как отмечает Г. Т. Хухуни и его соавторы, «нередко предопределяло выбор самого метода передачи, причем на него могли существенным образом влиять и факты экстралингвистического характера» [1]. Еще одной важной сферой исследований в этой области является влияние деятельности по переводу библейских текстов на формирование и развитие литературных языков, в том числе тюркских. Таким образом, разностороннее изучение переводов сакральных текстов и их влияния на принимающие языки способствует дальнейшему развитию науки о переводе и лингвистики в целом.

Башкирский язык, относящийся к тюркской семье, прошел длительный путь исторического развития и, по-видимому, претерпел на этом пути ряд трансформаций: первое упоминание о языке башкир встречается в знаменитом словаре Махмуда Кашгари, составленном около 1074 года [2, с. 70]. Демонстрирующий в настоящее время типично кыпчакские черты в лексике и грамматике, башкирский язык предположительно принадлежал изначально к огузской группе [3, с. 259]. Наиболее яркие в сравнении с близкородственными языками чертами башкирский демонстрирует в фонетике и лексике. Разговорный башкирский язык включает три диалекта — восточный, южный и северо-западный.

Принято считать, что до образования Башкирской АССР (1919 год) письменная культура башкир функционировала на базе языка тюрки, и лишь в 20–30-е годы письменный башкирский был заново сформирован на основе восточного и южного диалектов. До 1929 года письменность башкир существовала на базе арабского алфавита, с 1929 года — латинского (*яналиф*), и только с 1939 года — на базе русского алфавита с включением знаков *ғ, ҙ, ҡ, ң, ө, ә, ҫ, һ*, для обозначения специфических фонем башкирского языка. Башкирские тексты на кириллице, однако, публиковались, начиная с 90-х годов XIX века. Исследуемый в настоящей работе перевод Четвероевангелия 1902 года издания [4] — наиболее объёмный из них.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

На рубеже XIX и XX веков отмечается начало ключевого этапа в истории становления башкирского литературного языка. Нельзя не отметить, что упомянутый период заметно отличается от предшествовавших количеством и разнообразием письменных источников, интересных для исследователей истории языка и переводоведов. Заметно растет во второй половине XIX века и количество публикаций, посвященных башкирскому языку. Цели изучения и создания этих

работ были различны: исследователи-миссионеры прежде всего ставили перед собой задачу вовлечь башкирский народ в процесс христианизации и просвещения, а представители национальной интеллигенции тем временем стремились усовершенствовать родной язык, возвести его на уровень литературного и приобщить к мировой культуре. Однако несмотря на то, что на тот момент подлинно научный интерес к башкирскому языку еще не был сформирован, по подсчетам Л. М. Хусаиновой, в обозначенный период было создано не менее пяти азбук, букварей и словарей башкирского языка [5].

По мнению многих современных исследователей, именно в конце XIX — начале XX века начал формироваться новый тип литературного языка, уже обособленного от языка тюрки, а также появляются первые письменные памятники на формирующемся башкирском литературном языке в кириллической графике — своего рода предвестники будущего. Одним из таких памятников стало Четвероевангелие, являющееся коллективным переводом на башкирский язык синодального перевода Четвероевангелия. Книга была издана в Казани в 1902 году в типографии В. М. Ключникова и интересна исследователям по ряду причин.

Как было отмечено ранее, опыты перевода литературы религиозного характера на национальные языки сами по себе представляют колоритный факт культуры, а также подробно иллюстрируют развитие этих языков и служат отражением многих явлений разговорной и диалектной речи, особенно при передаче культуроспецифических элементов. Идея употребления так называемого «живого народного разговорного языка» на письме с целью просвещения нерусских народов Российской Империи и публикации соответствующих текстов активно продвигалась еще в 60-е годы XIX века Н. И. Ильминским. Перевод богослужебных и вероучительных книг на родные языки был одним из важнейших элементов выстроенной им системы христианского просвещения народов Поволжья — так называемой «системы Ильминского». Сам этот деятель не только был

миссионером и педагогом-практиком, но и уделял большое внимание истории и теории библейского перевода [6]. Можно сказать, переводы разных книг Библии на башкирский, казахский и другие языки, выполненные в последней трети XIX века являлись практической реализацией идей Н. И. Ильминского. Аудитория книг подобного толка, адресованных народам с уже сложившейся письменной культурой, была весьма неопределенной, они не пользовались особой популярностью среди населения, однако сейчас представляют большой интерес для исследователей.

Как пишет Р. М. Латыпова, тексты Ветхого и Нового Заветов содержат в себе великое множество оформленной грамматически общеупотребительной лексики самого разного характера: предметного, признакового, действенного [7, с. 12]. Для любого языка принятие такого текста служит своего рода проверкой на гибкость, потенциал и продуктивность возможностей — как семантико-словообразовательных, так и синтаксико-стилистических.

В рамках нашей работы для контрастивного лексико-стилистического и переводоведческого анализа из рассматриваемого «Евангелия» на башкирском языке был выбран отрывок «Нагорная проповедь» [Матф. 5:1–7:29], текст иллюстративный и в высшей степени прецедентный. Вторым объектом контрастивного исследования является выполненный под эгидой Российского библейского общества перевод Нового завета на современный башкирский язык [8].

Даже при беглом просмотре дореволюционный текст в целом существенно отличается от образцов на современном литературном башкирском, как в отношении используемой графики, так и в лексико-стилистическом плане. При обсуждении его языкового оформления используется тот же вариант кириллицы с диакритикой, который применялся при его публикации. Приводимые на современном литературном башкирском языке примеры оформлены соответствии с действующими правилами орфографии. Для слов на других языках используется латинская транскрипция.

Переводы примеров на русский язык приводятся в марровских кавычках.

ИССЛЕДОВАНИЕ

Четвероевангелие 1902 года издания в целом по-своему уникально в плане письменного воплощения: перевод напечатан на башкирском языке посредством кириллицы, а для передачи специфических звуков башкирского языка здесь использованы диакритические знаки: *ä* (совр. орф. *э*), *ž* (совр. орф. *h*), *ž* (совр. орф. *з*), *н* (совр. орф. *н*), *ö* (совр. орф. *ө*), *č* (совр. орф. *ç*), *ŷ* (совр. орф. *ү*). Йотированные гласные используются только в заимствованиях. Буквы, соответствующие современным *к* и *ғ*, не используются: *тоž кöсөн йугалтža, аны ней белән тоžžo итәžen?* 'Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь её соленою?' (совр. пер. *Әгәр тоž үзенең тамен юғалтһа, уны нисек кабат тозландырырһығыз?*)

Орфография памятника строится на фонетическом принципе и приближена к разговорной речи (*донъя* 'мир' вместо *донъя*, *ней* 'что' вместо *ни*, *тейем* 'я говорю' вместо *тим*, *Тәңере* 'Бог' вместо *Тәңре*). Заимствования из русского языка даются в соответствии с правилами русской дореформенной орфографии: *Иусуь, законь, фарисей*.

Неизвестные переводчики выбрали в качестве диалектной основы памятника восточный диалект. Этот диалект является одним из двух опорных для современного литературного языка, однако противопоставляется ему по ряду фонетических и морфологических признаков. По этой причине, с точки зрения современного читателя, авторы перевода активно используют различные диалектизмы — фонетические, морфологические, лексические. К фонетическим диалектизмам в исследуемом фрагменте относятся такие слова, как *йынак* 'щека' (совр. лит. *яңак*), *тыуган* 'брат' (совр. лит. *туған*), *эшәнеүсе* 'верующий' (совр. лит. *ышаныусы*). Аффиксы словообразования имен существительных, прилагатель-

ных, глаголов, наречий, а также аффиксы множественного числа в переводном тексте последовательно используются по образцу восточного диалекта: *таштамагыз* (совр. лит. *ташламагыз*) «не бросайте», *теректек* (совр. лит. *тереклек*) «существование», *акылды* «умный» (совр. лит. *акыллы*) и т. д. Лексических диалектизмов в рассматриваемом тексте немного: *бәрлек* «ударить» (совр. лит. *барел*), *кыстау* «узкий» (совр. лит. *тар*), *тббөрзәт* «стучать» (совр. лит. *шак*).

Интересен и сам перевод, так как он представляет собой попытку насколько возможно точно передать содержание текста, созданного в высоком стиле литературного русского языка (перевод осуществлялся с русского Синодального перевода), изобилующего специфическими реалиями, на языке с совершенно иным по составу и характеру арсеналом стилистических, а зачастую и лексических средств. Переводчики, по-видимому, стремились, с одной стороны, к максимальной точной, насколько это позволяет несоответствие грамматического строя башкирского и русского языков, передаче содержания и формы оригинала, с другой стороны, старательно отдаляли свой текст от литературного стандарта тюрки, неразрывно связанного с мусульманской культурой.

Как уже было отмечено, в исследуемом переводном отрывке хорошо просматриваются фонетические черты, характерные для башкирского разговорного языка и игнорируемые в тюрки. Что также симптоматично, основная лексика переводного текста представлена исконно башкирскими словами несмотря на то, что использование заимствований могло существенно упростить задачу переводчика и помочь в передаче слов и конструкций высокого стиля. Однако заимствования из русского языка здесь носят почти исключительно терминологический характер: *престоль*, *священникъ*, *мытарь*, *законъ*, *фарисей* и т. д. Они были необходимы для передачи безэквивалентной лексики.

Отношение переводчиков к арабским и персидским заимствованиям противоречиво. Заимствования, относящиеся

к религиозной лексике, используются сравнительно редко и только в тех случаях, когда они прошли полную фонетическую и грамматическую адаптацию: *саџака* 'милостыня' (араб. *ṣadaqa*), *џауан* 'награда' (араб. *tawāb*), *ураџа* 'пост' (перс. *rūza*), *Хоџай* 'Господь' (перс. *ḥudā*). Общеупотребительные в башкирском языке арабские и персидские заимствования, представленные в памятнике, зачастую опознаваемы с трудом, напр.: *усиндәнерзәр* 'наречены будут' (совр. лит. *исемләнерзәр*, от араб. *'ism* 'имя'), *уахым* (совр. лит. *вакыт*, от араб. *waqt*), *йәџәндәм* 'геенна' (совр. лит. *йәһәннәм*, от араб. *jahannam*). Понятия молитвы и жертвы, обозначаемые в башкирском языке фарсизмом *корбан* (перс. *qurbān*) и арабизмом *доџа* (араб. *du'ā*) переведены соответственно как *џый* 'угощение' (совр. лит. *һый*) и *теләк* 'пожелание' (совр. лит. *теләк*; этим словом обозначаются также обряды вызывания дождя, имеющие доисламское происхождение). Такое придание общеупотребительным словам новых значений свидетельствует о нетривиальности стоявшей перед переводчиками задачи и творческом, экспериментаторском характере их работы.

Особого внимания заслуживают попытки сделать текст понятным для простого народа, соответствующим реалиям местной жизни, и один из показательных примеров — использование слова *аракы* 'водка' (совр. лит. *аракы*) в эпизодах, где упоминается вино (совр. лит. *шаран*) или *бер тин* 'копейка' как перевод слова «кодрант». Интересно, что ругательство арамейского происхождения «рака», обозначающее ничтожность и сохранившееся в русскоязычном синодальном переводе [Матф. 5:22], в рассматриваемом тексте на башкирском языке было переведено как *йүнһез* 'бестолковый' (совр. лит. *йүнһез*).

Однако интересно, что несмотря на стремление коллектива авторов максимально адаптировать текст для башкирорязычного населения, имена персонажей религиозной мифологии в данном тексте не переведены, они приводятся как кальки с оригинала. Параллелей с исламскими текста-

ми также не проводится, тогда как в современном переводе, выполненном Институтом перевода Библии, присутствует очевидная адаптация к мусульманской традиции именования библейских персонажей. Так, например, в современном переводе Иисус назван *Ғайса* (араб. *ʿĪsā*), Авраам — *Ибраһим* (араб. *ʿIbrāhīm*), в качестве наименования Бога используется слово *Алла* (араб. *Allah*), тогда как в Евангелии 1902 года употребляются *Хоҙай* и *Тәһере*.

Переводчики, помимо прочего, привнесли в текст некоторое количество неологизмов, не бытовавших в языке. Это, например, слова *ныктандырыу* ‘укрепление’ (совр. лит. *нығытыу*), *котолоусылык* ‘спасение’ (совр. лит. *котолоу*), *алым* ‘прием’ в значении ‘взятка’, *таныксы* в значении ‘свидетель’ и т. д. Возникновение ряда неологизмов связано со стремлением передать ключевые лексемы оригинала одним словом или устойчивым сочетанием: *алдык-йөзөһәләр* ‘лицемеры’, *алдык-байғәмбәрҙәр* ‘лжепророки’, *йалған-динделәр* ‘язычники’, *әҙ-эшәнеүселәр* ‘малoverы’.

Синтаксис и пунктуация при всем этом от норм современного башкирского языка практически не отличаются. В ряде случаев, когда переводчики стремились передать фразы оригинала в их изначальном звучании, наблюдаются инверсии: придаточные предложения причины оказываются в конце предложения, а не перед главным, дополнения — после сказуемого: *кинәнерҙәр илаусылар, анын өсөн алар тыныстанырҙар* ‘Блаженны плачущие, ибо они утешатся’ (совр. пер. *хәсрәтлеләр бәхетле, сөнки уларҙы йыуатырҙар*), *ғеҙ ишеткәнғеғеҙ: күзгә каршы күз; тешкә каршы теш, тигәнде* ‘Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб’ (совр. пер. «*күзгә — күз*» һәм «*тешкә — теш*» *тигәнде һез ишеттеғеҙ*).

Выводы

Перевод Четвероевангелия на башкирский язык 1902 года издания является интереснейшим письменным памятником

ком. С одной стороны, он представляет собой надёжную фиксацию того состояния, в котором находился в конце XIX века восточный диалект башкирского языка. Установление конкретного говора, положенного в основу перевода, — лингвистическая задача, которая может быть решена в недалёком будущем. С другой стороны, этот текст является практическим воплощением взглядов на перевод христианских сакральных текстов на языки народов России, выработанных православными миссионерами — последователями и учениками Н. И. Ильминского. Наконец, рассмотренный текст демонстрирует выразительные возможности башкирского народно-разговорного языка в условиях нестандартной и не нормированной коммуникации.

В сущности, сопоставлять отрывки с Нагорной проповедью из Четвероевангелия 1902 года и современного перевода затруднительно, так как дореволюционная версия является переводом Синодального текста [9], а текст Института перевода Библии опирается на современный русскоязычный перевод Библии. Тем не менее интересно наблюдать, насколько сильно они различаются и по лексике, и по стилистике, пересекаясь лишь в общей канве повествования. Четвероевангелие 1902 года издания отражает в себе наиболее характерные и распространённые особенности диалектов башкирского языка, в особенности восточного, колорит разговорной речи, при этом удивительным образом представляя собой довольно точный перевод исходного русскоязычного текста.

Источники и литература

1. Хухуни Г. Т., Валуйцева И. И., Осипова А. А. Интерпретация реалий при переводе сакрального текста: языковой и экстралингвистический аспекты // *Вестник РУДН. Серия: Лингвистика*. 2019. № 2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/interpretatsiya-realiy-pri-perevode-sakralnogo-teksta-yazykovoy-i-ekstralingvisticheskiy-aspekty> (дата обращения: 05.10.2021).

2. Махмуд ал-Кашгари. *Диван лугат ат-Турк* / Пер., пред. и комм. З.-А. М. Ауэзовой. Алматы: Дайк-Пресс, 2005. — 1288 с.
3. *Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков* / отв. ред. Э. Р. Тенишев. М.: «Наука», 2002. — 767 с.
4. *Святое Евангелие* (на башкирском языке). Казань: Типография В. М. Ключникова, 1902. — 314 с. (репринт — Восточный библейский институт, 1975 г.)
5. Хусаинова Л. М. Алфавиты башкирского языка в XIX — начале XX веков // *Вестник ОГУ*. 2017. № 3 (203). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/alfavity-bashkirskogo-yazyka-v-hih-nachale-hh-vekov> (дата обращения: 10.10.2021).
6. Ильминский Н. И. *О системе просвещения инородцев и о Казанской Центральной Крещено-татарской школе*. Казань, 1913. № XXXV. — 135 с.
7. Латыпова Р. М. *Письменные источники конца XIX — начала XX веков и их влияние на формирование башкирского литературного языка (на основе русской и латинской график)*: Автореф. дисс. <...> канд. филол. наук. Уфа, 2005. — 24 с.
8. *Инжил башкорт теле* (Новый Завет на башкирском языке) // Институт перевода Библии. URL: <https://pravbiblioteka.ru/reader/?bid=523712> (дата обращения: 05.10.2021).
9. *Евангелие от Матфея*. Библия. Синодальный перевод // Библиотека. URL: <https://bible-teka.com/synodal/40/5/> (дата обращения: 05.10.2021).

* * *

Джахан-наме «Книга о мире»
Мухаммада б. Наджиба Бакрана
как источник по истории хазар

Д. М. Тимохин

Аннотация. Исследование посвящено анализу сведений по истории хазар, которые были включены в состав такого географического сочинения начала XIII в. как *Джахан-наме* «Книга о мире» Мухаммада б. Наджиба Бакрана. Несмотря на то, что этот памятник был опубликован в России сравнительно давно, исследователи редко использовали сведения из него при реконструкции истории хазар и сопредельных с ними народов. Как нам хотелось бы особенно подчеркнуть в этом исследовании, несмотря на зависимость нарратива *Джахан-наме* от более ранних мусульманских исторических и географических текстов, включенные в него сведения могут быть, тем не менее, полезны специалистам. Кроме того, вопрос о компиляции из более ранних текстов в отношении сочинения Мухаммада б. Наджиба Бакрана до сих пор оставляет отдельные вопросы, несмотря на классическое исследование этого текста, которое было осуществлено Е. Ю. Борщевским. Надеемся, что нам удастся снять подобные вопросы хотя бы в отношении той части *Джахан-наме*, где речь идет о хазарах и об их государстве. Таким образом, представленное исследование может оказаться полезным как специалистам по домонгольской мусульманской географической литературе, так и исследователям истории Хазарского государства.

Ключевые слова: *Джахан-наме*; Мухаммад б. Наджиб Бакран; хазары; Итиль; Хамлах; мусульманские источники

Jahān-nāmeḥ “The Book of the World” by Muhammad ibn Najib Bakran as a source on the history of the Khazars

Dmitry M. Timokhin

ABSTRACT. The study is devoted to the analysis of information on the history of the Khazars, which were included in such a geographical composition of the beginning of the XIII century, as *Jahān-nāmeḥ* «The Book of the World» Muhammad ibn Najib Bakran. Despite the fact that this monument was published in Russia relatively long ago, researchers rarely used information from it in reconstructing the history of the Khazars and neighboring peoples. As we would like to emphasize in this study, despite the dependence of the narrative *Jahān-nāmeḥ* on earlier Muslim historical and geographical texts, the information included in it can nevertheless be useful to specialists. In addition, the question of compiling from earlier texts in relation to the work of Muhammad ibn Najib Bakran still leaves separate questions, despite the classical study of this text, which was carried out by E. Y. Borshchevsky. We hope that we will be able to remove such questions at least in relation to the part of *Jahān-nāmeḥ* where we are talking about the Khazars and their state. Thus, the presented research may be useful both to specialists in pre-Mongolian Muslim geographical literature and to researchers of the history of the Khazar state.

KEYWORDS: *Jahān-nāmeḥ*; Muhammad ibn Najib Bakran; Khazar; Itil; Khamlakh; Muslim sources

Представленная статья посвящена одному из памятников персидской географической литературы – сочинению *Джахан-наме* «Книга о мире», принадлежащему перу хорезмийского придворного и ученого Мухаммада б. Наджиба Бакрана [1]. Этот памятник был посвящен хорезмшаху ‘Ала ад-дину Мухаммаду б. Текешу, и представлял собой карту, которую автор дополнил необходимыми пояснениями, составившими в совокупности порядка 20 глав. Несмотря на

то, что текст этого источника был опубликован Ю. Е. Борщевским еще в 1960 г., к нему редко обращались специалисты по истории Хазарского каганата и сопредельных с ним держав и регионов. В частности, А. П. Новосельцев в своем классическом исследовании объяснил это тем, что «сведения о хазарах в нем краткие и в целом известные» [2, с. 21]. Однако, несмотря на это замечание в отношении *Джахан-наме* и ценности содержащихся в нем сведений, хотелось бы еще раз обратить внимание специалистов на информационный потенциал данного сочинения применительно к реконструкции истории хазар и созданного ими государства, а также выделить связи между *Джахан-наме* и более ранними историческими и географическими мусульманскими памятниками. Надеемся, что наше исследование окажется полезным как специалистам по истории Хазарского каганата, так и тем, кто интересуется мусульманскими памятниками начала XIII в. и более ранними историческими и географическими текстами.

Ранее мы уже вкратце обращали внимание на особенности формирования авторского нарратива в составе *Джахан-наме*, а также особенности его структуры и связей с отдельными более ранними памятниками применительно к той части текста, которая касается описания Кавказа [3, с. 778–795]. В связи с этим обратим внимание на иные сюжеты и скажем несколько слов об авторе этого сочинения. Уже Ю. Е. Борщевский отмечает скудость сведений о Мухаммаде б. Наджибе Бакране и тот факт, что большая часть из них взята из самого текста *Джахан-наме*: «Сведения о Мухаммаде б. Наджибе Бакране ограничиваются данными, которые можно извлечь из его сочинения. Дата составления им карты мира — 605/1208–09 г. (л. 2б, 6) является единственной известной нам датой из его жизни. Нет сомнения в том, что автор жил в Хорасане, скорее всего, в округе или городе Тус. В пользу такого предположения говорят некоторые места текста. Описав особенности нрава жителей Мерва, Серахса, Нишапура, Балха и Герата, Мухаммад б.

Наджиб Бакран ограничивается следующей фразой о населении Туса: «а жители Туса известны» (л. 18а, 11) [1, с. 10]. Из самого текста *Джахан-наме* можно сделать выводы о том, что автор черпал свои сведения не из собственных наблюдений, а из более ранних исторических и географических сочинений; по крайней мере на этом осторожно настаивает и Ю. Е. Борщевский [1, с. 10–11]. Впрочем, сам Мухаммад б. Наджиб Бакран был высокого мнения и о своем сочинении, и о собственных знаниях, предполагая при этом заработать на написании *Джахан-наме*, с. «Желание «сравняться с другими учеными» (л.1б, 8) и надежда на материальное вознаграждение (л.1б, 16) побудили Мухаммада б. Наджиба Бакрана составить для хорезмшаха ‘Ала ад-дина Мухаммада б. Текеша (596–617/1200–1220) карту мира. Довольно интересно сообщение автора о том, что никто другой не смог справиться с такой задачей и что большинство ученых были уверены в том, что его труд будет оставлен без всякого внимания (л. 1б, 10–11)» [1, с. 11].

О том, что Мухаммад б. Наджиб Бакран был, как отмечал Ю. Е. Борщевский, «кабинетным ученым» [1, с. 10], говорит краткий обзор источников его сочинения, приведенный нами в более раннем исследовании [3, с. 778–795]. Здесь обозначим лишь наиболее важные для нас сюжеты. Прежде всего, личные наблюдения автора включены в текст только в двух или трех случаях, рассказы же очевидцев представлены более широко: «автор 14 раз приводит различные сообщения с прямым указанием, что они были им услышаны» [1, с. 1]. Впрочем, обращение к письменным историческим и географическим сочинениям в тексте *Джахан-наме* представлено неизмеримо чаще, и, что крайне важно для исследователя, Мухаммад б. Наджиб Бакран зачастую сам называет автора и принадлежащий ему текст. Это позволяет выделить некоторые мусульманские источники, которые использовал автор *Джахан-наме*, но до нас они не дошли: в качестве примера Е. Ю. Борщевский приводит, в частности, утраченное сочинение, то ли принадлежащее перу Ша-

раф ад-дина Туси, то ли украденное и дополненное им; сам Мухаммад б. Наджиб Бакран использовал его при написании листов 2а и 2б. «Перечислив источники, Мухаммад б. Наджиб Бакран сообщает, что «впоследствии среди черновиков имама Шараф ад-дина Туси (да смилостивится над ним Аллах), вернувшегося из Рума, я нашел написанную его рукой часть [рукописи]», в которой были обозначены долготы и широты городов и морских берегов, с указанием расстояний в фарсангах и т. д. По словам Мухаммада б. Наджиба Бакрана, Шараф ад-дин Туси хитростью добыл эту рукопись в одной из библиотек Константинополя. Рукопись эта, продолжает автор, представляет собой не что иное, как книгу о мире, составленную основателем Константинополя «падишахом» Константином с помощью различных ученых. Автор добавляет, что эта рукопись оказала ему большую помощь в работе (л. 26₅)» [1, с. 14]. Среди известных исследователям мусульманских исторических и географических сочинений, чьи сведения были использованы при составлении *Джаханнаме*, для нашего исследования наибольшее значение имеет неоднократное обращение Мухаммада б. Наджиба Бакрана к тексту *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* б. Хордадбеха [1, с. 12; 4] и *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* ал-Истахри [1, с. 12; 5, с. 1–73; 6]. По-видимому, именно последний памятник станет главной основой для рассказа о хазарах в *Джаханнаме*, хотя Ю. Е. Борщевский об этом и не упоминает: «Известное сочинение Абу-Исхака Ибрахима б. Мухаммада ал-Фариси ал-Истахри, (X в.) не названо в тексте *Джаханнаме*, но было использовано Бакраном. К Истахри восходят сведения о Тунисе (л. 46_{13–14}), о Кух-и Килал (л. 106_{14–16}), о морском животном, появляющемся у берегов испанского города «Шантарии» (л. 21а_{15–19}), и некоторые другие» [1, с. 12].

Со своей стороны, прежде всего, хотелось бы отметить тот факт, что само понятие خزر *хазар* встречается в тексте *Джаханнаме* в двух значениях — как этноним и как топоним. Впрочем, далеко не всегда можно четко понимать раз-

деление этого термина на две указанные составляющие самим Мухаммадом б. Наджибом Бакраном: так, например, на листе 4а он приводит расстояние между Бардой (بردعه *Барда‘а*), Дербентом (باب الابواب *Баб ал-Абваб*) и «хазар», и здесь последнее можно понимать и как «область расселения» хазар, и как их государство [1, с. 4а]. К сожалению, тут отсутствуют дополнительные маркеры, которые могли бы прояснить точнее, какой смысл в данном конкретном случае автор вкладывает в понятие «хазары». Впрочем, такого рода примеров в тексте *Джахан-наме* довольно немного. Если же пытаться выделить относительно подробное описание хазар или хотя бы места в тексте Мухаммада б. Наджиба Бакрана, где этот термин используется чаще всего, то в представленном памятнике к таковым можно отнести лишь два фрагмента, и оба они включены в последние листы комментариев к карте мира, которую составил этот автор. Первый такой фрагмент, несомненно, был взят — тут необходимо согласиться с мнением Ю. Е. Борщевского — из *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* б. Хордадбеха [1:12]. Речь идет о хорошо известном исследователям рассказе последнего о путешествии Саллама ат-Тарджумана в «страну йаджудж и маджудж» [4, с. 129–133], который помещен им в раздел «Описание стены йаджудж и маджудж» [4, с. 129]. Впрочем, в *Джахан-наме* для этого рассказа не выделено никакого специального раздела, а сам он помещен на листах 25б и 26а, где об этом путешествии сообщается весьма специфическим образом. В качестве примера приведем небольшой отрывок из труда б. Хордадбеха, где он описывает упомянутое путешествие Саллама ат-Тарджумана в «страну йаджудж и маджудж»: «Сказал [Саллам]: «Вызвал меня ал-Васик и сказал: «Я хочу, чтобы ты отправился к этой стене, увидел ее воочию и доставил мне сведения о ней». Ал-Васик собрал для меня человек 50, молодых и сильных, дал мне 5 000 динаров, а также выплатил мне 10 000 дирхемов как «цену крови». Он приказал наградить каждого из пятидесяти человек тысячью дирхемами и жалованьем на

год. Он также приказал изготовить для людей войлочные шапки, покрытые кожей, а также изготовить для них накидки из меха и деревянные стремена. Он дал мне двести мулов для перевозки провианта и воды. Мы покинули Сурра ман ра'а с письмом от ал-Васика биллаха к Исаху б. Исма'илу, правителю (*сахиб*) Арминийи, находящемуся в Тифлисе, чтобы он нас принял. Исхак написал о нас владетелю ас-Сарира, а владетель ас-Сарира написал о нас владыке (*малик*) Аллана, владыка Аллана написал о нас Филан-шаху, тот написал о нас Тархану — владыке Хазар» [4, с. 129–130]. У поздних компиляторов *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* б. Хордадбеха зачастую именно этот рассказ приводится с минимальными сокращениями, как это видно на примере анонимного персидское сочинения 1126 г., известного как *Муджмал ат-таварих ва-л-кисас* [7, с. 490], как это уже было нами отмечено в специальном исследовании [8, с. 43–60]. Однако с *Джахан-наме* дело обстоит иначе: Мухаммад б. Наджиб Бакран не просто представляет краткий пересказ начала этого путешествия, а опускает большинство имен собственных, предысторию начала сбора экспедиции и многое другое [1, с. 26б]. Более того, рассказ персидского историка частично «искажает» нарратив б. Хордадбеха: у последнего Исхак б. Исма'ил и другие локальные правители отправляют сопроводительные письма, которые должны были облегчить путешествие Саллама ат-Тарджумана и его спутников, а в *Джахан-наме* вместо локальных правителей указаны лишь топонимы, связанные с путем следования экспедиции [1, л. 26а]. Впрочем, в этой части текста *Джахан-наме* они упомянуты в следующем порядке: *ارمينيه* Арминийа, *سرير* Сарир, *اللان* ал-Лан, *خزر* Хазар и *فلان* Филан [1, л. 26а].

В связи с этим повествование о хазарах в сочинении Мухаммада б. Наджиба Бакрана вряд ли следует считать полностью зависимым от сообщений из *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* б. Хордадбеха, и следующий пример проиллюстрирует это наилучшим образом. Речь идет о большом рассказе, повествующем об областях Хазар и Сарир, которые

были помещены в рукописи *Джахан-наме* на листе 26б. Несмотря на то, что перевод части этого отрывка, касающегося Сарира, был опубликован нами ранее, мы хотели бы привести здесь полный перевод всего этого отрывка из текста Мухаммада б. Наджиба Бакрана, поскольку, с нашей точки зрения, он содержит важные детали, касающиеся истории хазар, и их анализ позволяет выделить связь *Джахан-наме* с более ранними текстами: «Хазар — это название обширного региона, но их город¹ называется Хамлах, а другая половина² называется Итилем. А сырой Итиль — это название водного потока, который протекает через эти земли и впадает в озеро Абескун. И об этом мы однажды упоминали. А хазар существует два племени: первое из них — белокожие и благообразные хазары, а другое племя [хазар] — смуглоликие³, похожие на индусов, и именно их называют кара-хазарами. Народ руссов точно также состоит из двух племен — внешние и внутренние, но все они белокожие. Рядом с хазарами есть область, которую там называют Сариром. Столицу той области называют Сахев Сарир, а область эту также называют ал-Сарир. Сарир — в переводе с арабского означает престол, и ту местность по этой причине называют Сариром, поскольку в древние времена один из персидских правителей эту область завоевал, а это был Падишах могучий и выдающийся правитель, грозный и великий. И там трон золотой соорудил, и восседал на нем, когда тот правитель воссоединился с милостью Божией, народ той области престол почитал и никакой другой правитель на нем более не восседал, и по этой причине он почитался самими правителями [Сарира]. Некоторые рассказыва-

¹ Вероятно, можно было бы перевести и как 'столица', но с учетом дискуссии, о которой будет сказано ниже, это было бы, пожалуй, слишком смело. — Д. Т.

² Из контекста сложно определить, о половине чего именно идет речь — города или региона. — Д. Т.

³ Здесь автор использует слово *سياه* *сийах*. — Д. Т.

ют, что престол тот остается в том месте и до сего дня» [1, л. 26б].

Прежде всего, стоит обратить внимание на тот факт, что рассказ о разделении хазар на две категории — «белых» и «черных» хазар (*кара-хазар*) очевидно связывает сочинение Мухаммада б. Наджиба Бакрана с более ранним и гораздо лучше известным исследователям памятником — *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* ал-Истахри, который уже Е. Ю. Борщевский отметил как один из источников, на основании которого был сформирован текст *Джахан-наме* [1, с. 12]. В этом сочинении, в разделе, повествующем о хазарах, можно найти следующие важные сведения: «хазары не похожи на тюрок; они черноволосы и их два вида: одни называются «кара-хазары»; они смуглые, даже почти черные, подобно индийцам; другой класс — белый, видный по красоте и наружным качествам. Все, что попадает к нам из рабов хазар, принадлежат к язычникам, разрешающим продажу своих детей и порабощение друг друга, а находящиеся среди них иудеи и христиане, подобно мусульманам, не допускают по своим религиозным воззрениям рабства друг друга» [5, с. 49]. Если предположить, что Мухаммад б. Наджиб Бакран заимствовал сведения о кара-хазарах именно у ал-Истахри, то следует признать, что в своем *Джахан-наме* он существенно переработал текст более раннего автора. В частности, у него отсутствует сравнение хазар и тюркских народов, а кара-хазары маркируются им тюркским термином *قرا* *кара*, но также и персидским *سیاه* *сийах* ‘черный’, что никак не отмечено в арабском тексте *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик*, который привел в своем издании Н. А. Караулов [5, с. 48]. Справедливости ради стоит отметить, что вокруг понятия «кара-хазары», который впервые встречается у ал-Истахри, существует обширная историография и самые разные суждения о том, что же данный маркер мог на самом деле обозначать [2, с. 112; 9, с. 400; 10, с. 83–84; 11, с. 21–37; 12, с. 45–46; 13, с. 142–143]. Со своей стороны, мы постараемся сформулировать собственную точку зрения по данному

поводу в рамках отдельного исследования, которого данная проблематика, безусловно, заслуживает. Здесь же отметим, что использование понятия *кара-хазар* авторами первой половины XIII в. не следует считать уникальным явлением, которое можно отметить лишь у Мухаммада б. Наджиба Бакрана: в частности, у Фахр-и Модаббира в его известном сочинении начала XIII в. *Шаджара-йе ансаб-е Мобаракшахи* (иначе *Бахр ал-ансаб*), в списке тюркских племен после *хазар* сразу упоминаются и *кара-хазары* (قرا خزر) [14, с. 47; 15, с. 115].

Если принять версию, что приведенное выше сообщение Мухаммада б. Наджиба Бакрана о хазарах было заимствовано им у ал-Истахри, то весьма логичным выглядит вывод о том, что в состав этой части *Джахан-наме* вошла информация из разных частей *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик*. В арабском тексте, приведенном в упомянутом нами издании Н. А. Караулова, описание «кара-хазар» и в целом рассказ о том, что хазары разделены на две части, располагается на л. 223 рукописного текста, но в то же время на л. 220 мы находим следующее любопытное для нас сообщение: «Хазар — это имя страны, столица ее Итиль; равным образом Итиль — имя реки, текущей к городу из страны руссов и болгар. Город Итиль делится на две части: одна часть — на западном берегу реки, по имени *Итиль*, и это бóльшая часть, а другая — на восточном берегу. Царь живет в западной части и на их языке называется *бек*, а также называют его *бак*» [5, с. 41]. В *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* Абу-л-Касима б. Хаукаля — несколько более позднего продолжателя ал-Истахри, также говорится: «что касается хазар, то это название климата, а ее столица называется Итиль, и Итиль — название реки, которая течет к ним от русов и болгар и впадает в море Хазар. Говорят, что эта река выходит из [области] Мраков, никто не знает ее начала и никто не достигал ее истоков» [16, с. 388; 17, с. 220; 18, с. 94]. Как видно из двух этих примеров, перед нами относительно устойчивая историографическая традиция описания Хазар как области или региона,

которая лишь отчасти была заимствована Мухаммадом б. Наджибом Бакраном, поскольку он пишет так: «Хазар — это название обширного региона, но их [главный] город называется Хамлах, а другая половина — называется Итилем. А сырой Итиль — это название водного потока, который протекает через эти земли и впадает в озеро Абескун» [1, с. 266]. Наш автор вслед за своими ранними информаторами также подчеркивает разницу между названием региона *Хазар* и ее главным городом, однако в *Джахан-наме*, помимо хорошо известного Итиля, в качестве главного города хазар фигурирует также и Хамлах⁴. В обоих более ранних текстах данный город в качестве столицы Хазарского государства, да и в целом как топоним не упоминается, что требует обратиться к другим источникам, на которых базировал свой рассказ Мухаммад б. Наджиб Бакран.

В одном месте *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* б. Хордадбега, из которого, как было отмечено выше, взято существенное количество сведений, включенных в *Джахан-наме*, автор рассказывает о «дороге между Джурджаном и городом хазар — Хамлиджем» и пишет, в частности, следующее: «Это северный город, и поэтому я упомянул о нем в этой части [книги]. От Джурджана до Хамлиджа, расположенного в конце [устья] реки, которая течет из страны славян (*ас-сакалиба*) и впадает в море Джурджан, по морю при попутном ветре 8 дней [пути]. Города хазар: Хамлидж, Баланджар, ал-Байда. Ал-Бухтури сказал: «Уважение в ал-‘Ираке возросло к тому, кто заключил договор (*‘ахд*) в Хамлидже или в Баланджаре». За пределами ал-Баба [идут земли] владык сувар, лакзов, аланов, Филана, ал-Маската, владельца (*сахиб*) ас-Сарира и город Самандар» [4, с. 109]. Об этом городе хазар б. Хордадбех упоминает также при описании маршрутов торговых караванов купцов ар-Рус — в той части, где описывает их путешествия по суше: «по этому пути

⁴ В тексте рукописи, изданной Ю. Е. Борщевским, это может быть прочтено и как *Хамладж*. — Д. Т.

отправляется тот из них, кто следует из ал-Андалуса или из Фиранджи; он переправляется в ас-Сус Дальний и оттуда отправляется в Танджу, далее в Ифрикийю, затем в Миср, ар-Рамлу, Дамаск, ал-Куфу, Багдад, ал-Басру, ал-Ахваз, Фарс, Кирман, ас-Синд, ал-Хинд и ас-Син. Иногда они держат путь по ту сторону (севернее) Румийи, в страну славян, затем в Хамлидж — главный город хазар, далее по морю Джурджан, затем в Балх и Мавараннахр, затем в Урт (Йурт?) тугузгуз, затем в ас-Син» [4:124] Следует отметить, что название хазарского города *Хамлах/Хамладж* встречается и в анонимном сочинении 982 г. *Худуд ал-‘Алам* в списке других городов этого государства, «обнесенных высокими стенами» [19, с. 162]. Далее анонимный автор добавляет, что «благополучие (*ni‘mat*) и богатство царя (*m.l.k: ‘malik’* от ‘*mulk’?*) Хазар в основном зависит от морской торговли (*biiz-i daryii*)⁵» [19, с. 162]. Со своей стороны, В. Ф. Минорский в своих комментариях к классическому переводу текста *Худуд ал-‘Алам* лишь дважды упоминает *Хамлах/Хамладж*: в первом случае применительно к тем же сухопутным маршрутам торговли русов, а во второй раз — при описании самих хазарских городов; однако в обоих случаях полезных для нашего исследования сведений он не приводит [19, с. 429, 452]. Еще раз В. Ф. Минорский возвращается к *Хамлаху/Хамладжу* при попытке этимологизировать название города, выстраивая по этому поводу интересную объяснительную модель [19, с. 454] (которая, впрочем, в контексте нашей работы неважна).

В связи с этим необходимо обратиться к классическому исследованию по истории хазар, написанному Питером Голденом, где автор, в частности, приводит много сведений о *Хамлахе/Хамладже*. «Хамлах — это название хазарского города (столицы?) в авторитетных мусульманских источниках. б. Хордадбех предоставляет нам самые подробные сведения об этом городе. Он сообщает, что он лежит на

⁵ Очевидно, *bay‘-i daryayi*. — Прим. ред.

реке⁶, текущей из страны Сакалиба в «Море Джурджан» (Каспий). В его споре относительно маршрута торговцев русов, он также отмечает: «Если они пожелают, они идут по реке Сакалиба и доходят до Хамлаха, города Хазар (مَدِينَةُ خَمْلَخِ الخزر), правитель которого берет десятину со всего, что у них есть». «Река Сакалиба» (شش и т. п.) в *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* б. Хордадбеха (выше Атиль/Итиль) является несомненно Доном (تنيس *Танаис*), который купцы русов пересекали, чтобы добраться до Волги, и спускались по ней вниз до Атиля/Итиля — Хамлаха/Хамладжа. Маркварт предположил, что Хамлах является восточной частью Атиля/Итиля. Левицкий и Зайончковский поддержали это мнение. Минорский прокомментировал это: «То, что этот город стоял на восточном берегу Волги, можно косвенно заключить из того факта, что б. Хордадбех (р. 124) упоминает его как конечную точку пути из Джурджана, то есть вдоль восточного побережья Каспийского моря». Заходер выдвинул гипотезу о том, что Баланджар, Хамлах, Варачан и Самандер являлись различными названиями «до-итильской» столицы хазар, но этой точке зрения не хватает существенной доказательной базы. Заключение Минорского, как это часто оказывалось правдой и ранее, выглядит достаточно корректным. Хамлах, по всей вероятности, должен был быть локализован где-то в низовьях Волги. Однако нигде прямо не указано, что это один и тот же город Атиль/Итиль; действительно, сообщения Мукаддаси⁷ кажутся исключениями» [13, с. 230].

Как видно из этой обширной цитаты, вокруг топонима *Хамлах/Хамладж* до сих пор существует дискуссия, которая касается не только этимологии самого этого названия, но и возможной локализации данного города и его соотносе-

⁶ Здесь в издании *Khazar Studies* [13] неразборчиво — вероятно, شش. — Д. Т.

⁷ Этот автор действительно ставит Хамлах/Хамладж в один ряд с Баланджаром, и, вероятно, считает это одним и тем же городом [20, с. 51]. — Д. Т.

ния с хорошо известным исследователям Итилем — столицей хазарского государства. Здесь стоит отдельно отметить обстоятельное классическое исследование о столице Хазарского каганата, которое было сделано Т. М. Калининой, где была, в частности, приведена подборка сведений из всех ранних мусульманских источников по этому поводу [11, с. 52–87]. Хотелось бы отметить здесь несколько, с нашей точки зрения, важных моментов, с. первый из них касается того факта, что упомянутый нами раздел *Джахан-наме*, посвященный хазарам, на проверку оказывается смесью сведений сразу двух более ранних авторов — ал-Истахри и б. Хордадбеха. При этом у первого Мухаммад б. Наджиб Бакран заимствовал сведения о том, что хазары состоят из двух разных этнических групп или племен (корректность такого понимания этнонима «кара-хазары» будет рассмотрена нами в отдельной работе), а у б. Хордадбеха — сведения о Хамлахе/Хамладже как об одном из хазарских городов. Впрочем, стоит отметить и то, что данные, которые приводит Мухаммад б. Наджиб Бакран, свидетельствуют скорее в пользу точки зрения выдающегося востоковеда Йозефа Маркварта, который, как отмечал Питер Голден, считал Хамлах/Хамладж восточной частью Итиля, то есть столицы Хазарского государства [13, с. 230]. Здесь, вероятно, стоит еще раз вернуться к соответствующей части *Джахан-наме*, перевод которой мы привели выше, чтобы еще раз обозначить эти важные элементы в рассказе Мухаммада б. Наджиба Бакрана. Итак, этот историк вначале сообщает: «Хазар — это название обширного региона, но их город называется Хамлах, а другая половина называется Итилем» [1, л. 26б]. Далее мы видим необходимое уточнение о том, что и река, которая протекает в землях Хазарии, также носит название *Итиль*, и сделано это, по-видимому, для того, чтобы читатель не запутался: «А сырой Итиль — это название водного потока, который протекает через эти земли и впадает в озеро Абескун» [1, л. 26б]. Здесь, безусловно, наиболее важное предложение приведено нами в начале: согласно тексту *Джахан-наме*, несмо-

тря на то, что регион носит название *Хазар*, его город называется *Хамлах/Хамладж*. В данном случае автор употребил для обозначения города не термин شهر *шахр*, а слово قصبه *касаба* [1, с. 266], что, если следовать смыслу написанного, вероятно, можно было бы перевести и как 'столица' в данном конкретном случае. Действительно, выглядит достаточно логично: автор сначала указывает название региона, а затем уточняет, что столица или главный город его носит все-таки иное название — в данном случае *Хамлах/Хамладж*. Это же заключение заставляет интерпретировать вторую половину данной фразы из *Джахан-наме* таким образом: вторая половина этого города/столицы носит название *Итиль*. А далее уже следует уточнение Мухаммада б. Наджиба Бакрана о том, что город (точнее, часть города) носит такое же название, что и река, которая течет в этих землях и впадает в Каспийское море (*Абескун*).

Такого рода интерпретация сведений из *Джахан-наме* позволяет сформулировать некий компромиссный вариант между точкой зрения по данной научной проблеме Йозефа Маркварта, с одной стороны, и В. Ф. Минорского и Питера Голдена, с другой. Столица Хазарии была разделена на две части, которые, вероятно, находились по разным берегам реки: одна часть этого города носила название *Итиль*, другая — *Хамлах/Хамладж*. Вероятно, такое понимание данной проблемы позволило бы увязать между собой некоторые другие дискуссионные сюжеты, которыми изобилует историография истории хазар. Впрочем, мы прекрасно отдаем себе отчет в том, что это всего лишь интерпретация относительно позднего и к тому же очевидно компилятивного текста, каковым является *Джахан-наме* Мухаммада б. Наджиба Бакрана, а это не позволяет нам делать основательных выводов и лишь предполагать вероятность того, что проблема могла быть решена именно таким образом. Несомненно, новый интерес исследователей к истории хазар, данные, которыми располагает современная археология, а также внимательный анализ имеющихся у нас исторических источников

могли бы подтвердить или опровергнуть эту интерпретацию, что в любом случае оказалось бы полезным опытом в данном направлении востоковедной науки.

Подводя итоги, хотелось бы еще раз подчеркнуть несколько важных, с нашей точки зрения, сюжетов. Несмотря на то, что само по себе сочинение Мухаммада б. Наджиба Бакрана *Джахан-наме* известно исследователям относительно давно, прежде всего благодаря публикации Е. Ю. Борщевского, определенные вопросы относительно его содержания и связи с более ранними мусульманскими сочинениями остаются. Мы обратили внимание на то, что, помимо заимствования сведений из труда *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* б. Хордадбеха, в тексте *Джахан-наме* присутствует очевидная связь и с памятником ал-Истахри. В частности, это подтверждает трансляция сведений о кара-хазарах, о которых ничего не сообщает б. Хордадбех, но рассказывают ал-Истахри и его продолжатели. При этом Мухаммад б. Наджиб Бакран, упоминая кара-хазар, опускает целый ряд важных подробностей, которые есть в *Китаб ал-масалик ва-л-мамалик* ал-Истахри, однако очевидно следует его линии, выделяя внутри хазар эту группу и противопоставляя ее «белым» хазарам. Несомненно и то, что в этой части *Джахан-наме* сведены воедино сообщения об их упомянутых нами выше ранних мусульманских авторов: Мухаммад б. Наджиб Бакран в одном и том же разделе, где говорится о кара-хазарах, приводит и сведения, которые отсутствуют у ал-Истахри, например о Хамлахе/Хамладже, о котором, напротив, много пишет б. Хордадбех. Последний топоним описан в *Джахан-наме* весьма любопытным образом, заставляющим предполагать, что автор имел в виду наличие в хазарском государстве столицы, одна часть которой называлась Итиль, а другая, соответственно, Хамлах/Хамладж. К сожалению, мы не ставили перед собой задачи окончательно снять все вопросы относительно данного топонима, да и специфика нарратива, сформированного Мухаммадом б. Наджибом Бакраном, вряд ли позволила

бы это сделать. Однако само по себе возобновление научной дискуссии вокруг описания мусульманскими авторами разного времени городов Хазарского государства видится весьма перспективной научной задачей, решение которой зависит от дальнейших работ в этом направлении российских и зарубежных ученых. Надеемся, что наша статья хотя бы немного стимулирует интерес ученых как к указанной научной проблематике, так и в целом к средневековой мусульманской историографии, содержащей сведения по истории хазар, их государства и сопредельных с ним регионов.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Мухаммад б. Наджиб Бакрэн. *Джахән-нәмэ* (Книга о мире) / Издание текста, введение и указатели Ю. Е. Борщевского. М.: «Наука», ГРВЛ, 1960.
2. Новосельцев А. П. *Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа*. М.: «Наука», 1990.
3. Тимохин Д. М. Дагестан в арабо-персидских географических сочинениях первой половины XIII в. // *История, археология и этнография Кавказа*. Махачкала, 2021. Т. 17. № 4. С. 778–795.
4. б. Хордадбех. *Книга путей и стран* / Пер. Н. Велихановой. Баку: Элм, 1986.
5. Караулов Н. А. Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Х. о Кавказе, Армении и Азербайджане // *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. XXIX. Тифлис: Упр. Кавказского учебного окр., 1901. С. 1–73.
6. *Bibliotheca geographorum Arabicorum* by M. J. de Goeje. Vol. I. *Viae Regnorum. Descriptio dittonis moslemicae* auctore Abu Ishak al-Farice al-Istakhri. Lugduni Batavorum Leiden: Brill, 1870.
7. *Mujmal al-tawārīḥ wa'l-qīṣaṣ*. Tehran: Chaphaney-e Havar Tehran, 1318.
8. Тимохин Д. М. Сведения по истории Дагестана в анонимном персидском сочинении 1126 г. // *История, археология и этнография Кавказа*. Махачкала, 2021. Т. 17. № 1. С. 43–60.

9. Артамонов М. И. *История хазар*. Л.: изд-во Государственного Эрмитажа, 1962.
10. Глашев А. А. Слово *кара/хара* и его значения в хазарском языке // *Российская тюркология*. 2013 № 1 (8). С. 82–88.
11. Калинина Т. М. *Проблемы истории Хазарии (по данным восточных источников)*. М.: Университет Дмитрия Пожарского, 2015.
12. Плетнева С. А. *Хазары*. М.: «Наука», 1976.
13. Golden P. B. *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*. Budapest: Akadémiai Kiadó (Budapest), 1980. V. 1. P. 228–234.
14. *Ta'ríkh-i Fakhru'd-Dín Mubárahsháh*, Being the Historical Introduction to the Book of Genealogies of Fakhru'd-Dín Mubárahsháh Marvar-rúdí. Completed in A.D. 1206 / Ed. by E. Denison Ross. London: Royal Asiatic Society, 1927.
15. Умняков И. История Фахреддина Мубаракшаха // *Вестник древней истории*. 1938, № 1. С. 108–115.
16. *Bibliotheca geographorum Arabicorum* by M. J. de Goeje. Vol. II. *Viae et regna. Descriptio ditonis moslemicae* auctore Abu'l-Kasim Ibn Haukal. Lugduni Batavorum Leiden: Brill, 1872.
17. Гаркави А. Я. *Сказания мусульманских писателей о Славянах и Русских (с половины VII в. до конца X в. по Р. X.)*. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1870.
18. *Древняя Русь в свете зарубежных источников: хрестоматия*. Том III: Восточные источники / Под ред. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коноваловой, А. В. Подосиновой. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009.
19. *Hudūd al-Ālam: "The Regions of the World"*, A Persian Geography 372 A.H. — 982 A.D. 2nd ed., with the preface by V. V. Barthold translated from the Russian and with additional material by the late Professor Minorsky, ed. by C. E. Bosworth. London: Luzac & Co, 1970.
20. *Bibliotheca geographorum Arabicorum* by M. J. de Goeje. Vol. III. *Descriptio imperii Moslemici* auctore al-Mokaddasi. Lugduni Batavorum Leiden: Brill, 1879.

Трактовка сюжета «путешествие на острова» (*сима ватару*) в книге «Туман весеннего утра повсюду или Асахина» (*Касуми-но кума хару Асахина, 1792*)

М. В. Торопыгина

Аннотация. В статье анализируется японская книга «Туман весеннего утра повсюду или Асахина» (*Касуми-но кума хару Асахина*), изданная в 1792 году. Это сочинение жанра *кибё:си* (желтая обложка), характеризующегося неразрывной связью между текстом и иллюстрациями и комическим содержанием. Автором текста книги является Санто Кё:дэн (1761–1816), художником — Китао Сигэмаса (1739–1820). Произведение использует сюжет «путешествия на острова» (*сима ватару*), ранее представленный в целом ряде литературных произведений. Сюжет предполагает путешествие некоего героя на удивительные острова за пределами Японии, которые населены необычными людьми. Знания о подобных землях были почерпнуты из китайских и японских географических (псевдогеографических) сочинений и справочников. Авторы книги *Касуми-но кума хару Асахина* «переворачивают» известный сюжет, рассказывая о приключениях в Японии людей с удивительных островов. При построении сюжета авторы используют как отсылки к бытующим легендам о жителях необыкновенных земель, так и приметы современности, как, например, любовь читающей публики к театру Кабуки и всякого рода зрелищам (*мисэмоно*). Анализ произведения в контексте других литературных произведений, использующих сюжет «путешествия на острова», дает возможность прийти к выводу о том, что в развлекательной литературе эпохи Токугава авторы используют небольшой устоявшийся набор персонажей, связанных с фантастическими землями.

Ключевые слова: японская литература; эпоха Токугава; история книги; ксилографическое книгопечатание; *кибё:си*; *сима ватару*; Санто Кё:дэн; Китао Сигэмаса

Interpretation of the “island-hopping” (*shima watari*) plot in the book “Mist of spring morning everywhere or Asahina” (*Kasumi no kuma haru asahina*, 1792)

Maria V. Toropygina

ABSTRACT. The article analyzes the Japanese book “*Mist of spring morning everywhere or Asahina*” (*Kasumi no kuma haru asahina*) published in 1792. It is a work in the *kibyōshi* (yellow cover) genre, characterized by the inseparable connection between text and illustrations, and comic content. The author of the text is Santo Kyōden (1761–1816), and the artist is Kitao Shigemasa (1739–1820). The book uses the plot of “island-hopping” (*shima watari*) previously presented in several literary works. The plot involves the journey of a certain hero to the amazing islands outside of Japan, inhabited by strange people. Knowledge about such lands was taken from Chinese and Japanese geographical (pseudo-geographical) writings and reference books. The authors of *Kasumi no kuma haru asahina* “reverse” the well-known story, telling about the adventures of people from amazing islands in Japan. When constructing the plot, the authors use both references to existing legends about the inhabitants of extraordinary lands, and signs of modernity, such as, for example, the love of the reading public for the Kabuki theater and all kinds of the show (*misemono*). An analysis of the publication in the context of other literary texts using the plot of “island-hopping” makes it possible to conclude that in the entertainment literature of the Tokugawa era, the authors use a small established set of characters associated with fantastic lands.

KEYWORDS: Japanese literature; Tokugawa period; book history; woodblock printing; *kibyōshi*; *shima watari*; Santo Kyōden; Kitao Shigemasa

Книга «Туман весеннего утра повсюду или Асахина» (霞之隅春朝日奈, 霞之隅春朝日名 *Касуми-но кума хару Асахина*)

была выпущена в 1792 г. Книга повествует о приключениях в Японии семи необычных людей, выходцев с семи удивительных островов: один из этих героев очень большой, другой — очень маленький, третий — длинноногий, четвертый — длиннорукий, еще у одного сквозная круглая дыра в груди, с ними женщина с Острова, на котором живут только женщины, и женщина с черным цветом кожи.

Основной задачей публикации является проанализировать сюжет данной книги в контексте других сочинений, рассказывающих о людях удивительных стран-островов за пределами Японии.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ УДИВИТЕЛЬНЫХ ЗЕМЛЯХ

Истории о путешествиях нередки как в японской литературе эпохи Токугава (XVII — первая половина XIX в.), так и в более ранних сочинениях. Часто герои оказываются в подводном царстве, на небе, в раю, в аду. Эти путешествия всегда воспринимаются как путешествие в «иной мир». Путешествуют литературные герои и в реально существующие за пределами Японии страны, чаще всего в Китай, однако и Китай нередко выглядит похожим на сказочное «тридевятое царство». Японцы никогда не были большими путешественниками, свои представления об окружающем мире они черпали из книг, а книги давали подчас удивительную картину окружающей реальности, смешивая факты с фантазией.

С XVII в., когда в Японии распространилось книгопечатание, одной из его особенностей стало большое количество иллюстрированных изданий (считается, что именно возможность вырезать текст и иллюстрацию на одной доске, явилась одной из причин того, что книгопечатание в Японии стало ксилографическим), так что японцы могли не только читать описания заморских земель, но и видеть их изображения. Из самых ранних сочинений, откуда японцы могли черпать географические (и псевдогеографиче-

ские) сведения, был китайский *Шань хай цзин* (山海經, яп. *Сэнгайкё*: «Каталог гор и морей») [1], памятник, который датируется концом III — началом II века до н. э. и традиционно считается произведением, в котором объединены разновременные пласты географических знаний. В эпоху Токугава в Японии издавались и переиздавались, пользуясь большой популярностью, и более современные сочинения, появившиеся в Китае в эпоху Мин (1368–1644), среди них наибольшей известностью пользовалась энциклопедия *Сань цай ту хуй* (三才圖會, яп. *Сансай дзуэ* «Собрание иллюстраций трех основ», 1609), составленная Ван Ци (1530–1615). Б. Л. Рифтин пишет об этой энциклопедии, в частности, следующее: «Интересен и раздел о различных государствах и народах, среди которых много мифических, вроде страны трехтелых, страны людей с глазами на затылке, страны женщин. Каждое краткое описание сопровождается картинка, по которой можно узнать, как художники того времени представляли себе жителей разных стран. Заметим, что среди множества народов нет европейцев» [2, с. 291].

Японская энциклопедия *Ва-кан сансай дзуэ* (和漢三才圖會 «Японо-китайское собрание иллюстраций трех основ») была выпущена в 1712 г., ее автором был врач Тэрадзима Рё:ан (1654–?). Удивительные страны появляются в этой работе, когда речь идет о «внешних варварах». Роланд Тоби отмечает последовательную преемственность от *Шань хай цзин* к *Сань цай ту хуй* и далее к *Ва-кан сансай дзуэ*: энциклопедия описывает многие реальные страны за пределами Японии, но многие не попадают на ее страницы, а заменяются «людьми» из «Сань цай ту хуй», а они, в свою очередь, обязаны своим существованием «Шань хай цзин»: «длиннорукие» и «длинноногие» (тэнага; асинага) и (мои любимые) «с дырой в груди» (сэнкё:), чьих аристократов несут на шестах, продетых через дыру в груди, носильщики» [3, р. 101].

Материал *Сань цай ту хуй* был использован в сочинении *Икоку моногатари* «Рассказ о других странах», изданном в 1658 г., где коротко рассказывается о разных странах (описания похожи на словарные справки), и каждый небольшой текст снабжен рисунком. Удивительные земли можно было найти также и на географических картах [4].

СЮЖЕТ О ПУТЕШЕСТВИИ НА ОСТРОВА В *Ондзо:си сима ватару* И ДРУГИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

Происхождение литературного сюжета *сима ватару* («путешествие на острова») исследователи связывают с легендами об одном из самых известных персонажей японской литературы — Ёсицунэ, в основе образа которого — исторический герой, Минамото-но Ёсицунэ (1159–1189), младший единокровный брат первого японского сёгуна Минамото-но Ёритомо (1147–1199). Среди многочисленных легенд и большого количества литературных произведений о нем, написанных в самых разных жанрах, есть рассказ, созданный, вероятно, в конце эпохи Муромати (XIV–XVI вв.) под названием *Ондзо:си сима ватару* (御曹司島渡, в русском переводе «Путешествие Ондзоси на острова» [5]). Слово *ондзо:си* — это наименование юного представителя аристократической семьи, с ростом популярности легенд о Ёсицунэ оно стало восприниматься как одно из его имен.

Рассказ повествует о том, как юный Ондзо:си отправляется добыть книгу воинских секретов, которой обладает государь-демон страны *Тисима* (Тысяча островов). История двухчастная. Вторая часть рассказывает о пребывании Ондзо:си в столице страны Тисима и о том, как ему удается получить текст книги, а первая часть — это путешествие Ондзо:си, во время которого он посещает разные удивительные острова.

В начале путешествия острова только называются, Ондзо:си проплывает мимо Острова печей, Острова сосен, Острова человекобыков, Острова шлемов, Острова бамбука, Острова луков, Острова чертей, Острова пиявок. Никаких сведений об этих островах мы не получаем, однако дальше следует описание нескольких островов.

Через семьдесят пять дней после отплытия Ондзо:си оказывается на острове лошадей-людей. У жителей острова верхняя часть тела — как у лошади, а нижняя — как у человека, при этом они трехметрового роста. У каждого жителя к поясу привязан большой барабан, они так высоки, что когда кто-то из них падает, не может сам подняться, и, чтобы позвать на помощь, бьет в барабан.

Дальше Ондзо:си побывал на Острове голых. Жители этого острова не знали одежды. При помощи волшебства Ондзо:си делает так, чтобы на остров приплыли семьдесят или восемьдесят судов с тканями.

Следующим островом оказывается Остров женщин. На этом острове нет мужчин, но женщины могут продолжать род. К югу находится страна, которая называется Южной страной, оттуда дует ветер, который называется Южным ветром, вдыхая его, женщины зачинают, а рождаются на этом острове исключительно девочки. Женщины хотят убить Ондзо:си, чтобы он стал духом-хранителем острова. Спасает его сначала игра на флейте, которая очень нравится женщинам, а потом обман — Ондзо:си говорит, что для умирения Монголии из Японии отплыли корабли со ста тысячами воинов, так что женщины смогут их захватить, и каждая сможет выбрать себе мужа.

Дальше Ондзо:си оказывается на острове, у которого два названия: Остров карликов и Остров бодхисаттв. Люди, населяющие этот остров, очень маленького роста, высотой с веер, поэтому это место называют Островом карликов. А Островом бодхисаттв он зовется потому, что три раза ночью и три раза днем из Южного рая появляются двадцать

пять бодхисаттв, раздаются звуки духовых и струнных инструментов, благоухают ароматы, с неба падают цветы, плывут фиолетовые облака и наступает блаженство. Жизнь людей на этом острове длится восемьсот лет.

На Острове *эдзо* Ондзо:си снова хотят убить, его обитатели держат наготове отравленные стрелы, но он опять играет на флейте, и островитяне не только не убивают его, но и уговаривают остаться. Однако Ондзо:си, отдохнув на этом острове дней десять, снова пускается в путь.

Среди островов, которые посещает герой, только одно название — Остров *эдзо*, т. е. айнов, указывает на реальный географический объект. Путешествие Ондзо:си на острова, как замечает Реджин Джонсон, не имеет целью дать некое представление о северных морях, а полностью укладывается в сказочную стихию жанра малой и средней прозы эпохи Муромати *отоги-дзо:си*, об этом свидетельствуют и произвольно-длительные отрезки времени, необходимые для преодоления расстояния между островами, что также говорит о том, что таким образом герой проникает в «иной» мир [6, p. 17].

Это произведение задает основные параметры сюжета о посещении удивительных островов: герой оказывается на некоем острове, населенном удивительными людьми, где его ждут разного рода приключения. В эпоху Токугава история о путешествии юного Ондзо:си оказалась, как показывает Симадзу Хисамото, в сфере детской литературы [7, с. 247–250]. В первой половине XVIII в. сюжет воплотился в книжке-картинке жанра *акахон* (красная обложка) *Ёсичунэ сима мэгури* (義経島めぐり «Путешествие Ёсичунэ по островам») художника Нисимура Сигэнага (1697–1756) [8]. В этой книжке-картинке лишь некоторые острова, посещаемые Ёсичунэ, совпадают с теми, где он побывал в *Ондзо:си сима ватару* (Остров женщин, Остров маленьких людей), но появляются такие, которых не было в *Ондзо:си сима ватару* (Остров длинноногих, Остров длинноруких, Остров людей с дырой в груди).

Этот «новый» набор (хотя и с некоторыми отличиями) повторяется в более позднем произведении — книге с цветными иллюстрациями *Эхон Ёсицунэ сима мэгури* (絵本義経島巡り «Путешествие Ёсицунэ на острова: книга иллюстраций»), художника Накамура Нагахидэ (1805?–1842?), изданной уже в XIX в. [9].

Одновременно или чуть позже, чем Ёсицунэ, в японской литературе появился еще один герой, которому также было суждено совершать путешествия на удивительные острова, — это Асахина (или Асаина). В эпоху Токугава его популярность и узнаваемость была не меньшей, а может быть, и большей, чем Ёсицунэ. В основе этого образа, как и в случае Ёсицунэ, угадывается историческая личность, воин начала XIII в. Вада Сабуро (Вада Ёсихидэ, ?–1213?), известный как Асахина Сабуро, а также как Кобаяси-но Асахина. О Ёсихидэ сохранился целый ряд исторических сведений, которые, впрочем, довольно быстро были вытеснены из текстов легендарным материалом. Видимо, первая легенда об этом герое появляется еще в хронике *Адзума кагами* (吾妻鏡 «Зерцало Востока», XIII в.). Эпизод говорит о том, что Асахина и будущий сёгун Минамото-но Ёриэ (1182–1204) были хорошими друзьями и, зная, что Асахина замечательный пловец, Ёриэ попросил друга продемонстрировать свое умение. Асахина нырнул под воду, и вскоре появился, держа в каждой руке по акуле. Асахина (как второстепенный персонаж) участвует в легендах о братьях Сога, которые были так же популярны, как и рассказы о Ёсицунэ. Путешествие на острова — лишь один из многочисленных сюжетов, связанных с этим героем, и не единственный, где Асахина является как бы двойником Ёсицунэ (к подобным сюжетам можно отнести путешествие в ад [10, с. 129–130]) и одновременно его верного вассала силача Бэнкэя (Асахина тоже большой и сильный, словно божество). Видимо, еще в XVI в. появляется *дзё:рури* (либретто кукольной пьесы) под названием *Асахина сима ватари*, а в 1776 г. художник Томикава

Фусанобу (Томикава Гинсэцу, годы жизни неизвестны) выпускает книгу *Асахина сима ватару* (朝比奈嶋渡 «Путешествие Асахина на острова» [11], несомненно сделанную на основе *Ёсицунэ сима мэгури*.

Кроме таких небольших книжек-картинок, появляются и длинные повествовательные произведения, где сюжет частично построен на путешествии на острова, эти произведения дают возможность авторам подробно рассказать о приключениях героев в разных землях.

Одним из самых известных произведений, где герой путешествует в удивительные земли, является повесть Хирага Гэннай (1728–1780) *Фурю: Сидо:кэн дэн* (風流志道軒伝, 1763; в русском переводе — «Похождения весельчака Сидокэна»). А. М. Кабанов, выполнивший перевод произведения на русский язык, предполагает, что история Ёсицунэ могла послужить прототипом сочинения Хирага Гэннай [12, с. 34–35], в то же время в той части книги, в которой герой путешествует по островам, его зовут Асаносин, что скорее отсылает к имени Асахина, чем Ондзоси/Ёсицунэ. Для того, чтобы совершать путешествия в разные земли, герой повести Асаносин использует веер. Асаносин путешествует как в сказочные земли, так и в реальные. О приключениях героя в некоторых из этих земель читателю рассказано детально, другие только названы. Так, подробно рассказывается о путешествии героя в страны Великанов, Карликов, Длинноногих, Длинноруких (эти две страны находятся рядом и Длиннорукие с Длинноногими действуют вместе в приключениях Асаносина), Дырявых грудей, Женщин, а также в Китай. Кроме этого называется множество других островов/стран, это географические объекты, например, Суматра, Борнео, Персия, Московия и т. д., и фантастические земли, как страны Глупых Врачей, Обманщиков, Азартных Игр и др.

После бестселлера Хирага Гэннай появилось еще несколько повествовательных сочинений с путешествиями

по фантастическим островам, исследователи в частности называют сочинение 1774 г. *Васобё:э* (*Васобё:э икоку кидан* 和莊兵衛異国奇談 «Странные рассказы Васобё:э о диковинных странах») автора по имени Юокуси, *Мусо:бё:о котё: моногатири* (夢想兵衛胡蝶物語 «Повесть о Мотыльке-Мечтателе», 1809–1810) знаменитого Кёкутэй Бакин (1767–1848) [12, с. 35–39; 13, с. 172].

КАСУМИ-НО КУМА ХАРУ АСАХИНА
КАК КНИГА ЖАНРА *КИБЁ:СИ*

Книга *Касуми-но кума хару Асахина* опубликована на нескольких сайтах в Интернете. Книга, опубликованная Парламентской библиотекой [14], и книга, опубликованная библиотекой университета Васэда [15], несколько отличаются по объему текста. Вероятнее всего, оба издания были сделаны с одних и тех же досок, однако уже после выпуска части тиража на пустые места на досках был добавлен текст. На сайте издательства «Дзаймокудза» опубликована расшифровка текста (учтены оба варианта книги), а также дается ее перевод на современный японский язык [16].

По принятой на сегодняшний день системе описания литературных жанров эпохи Токугава книга относится к жанру *кибё:си* (в западном японоведении этот жанр наиболее полно описан в исследованиях Адама Керна [17] и Майкла Эммериха [18]).

Слово *кибё:си* 黄表紙 буквально означает «желтая обложка». Появление жанра связано не только с собственно текстом литературного произведения, но также и с физическим обликом книги: в плане содержания, «внутреннего наполнения», книги были очень разнообразны, но их внешний вид был заранее определен. *Кибё:си* — книги, напечатанные с досок, т. е. ксилографические издания, каждое может состоять из одного (редко) или нескольких (чаще всего — трех) тоненьких «томов» или «тетрадей». Каждая

тетрадь состоит из пяти листов, согнутых пополам и сшитых с «открытой» стороны, такой способ брошюровки называется «мешком». Формат — «средний», это означает, что размер книги 8×14 см. Каждая страница заполнена иллюстрацией и текстом, причем часто возникающий вопрос о том, что первично, дополняет ли иллюстрация текст или текст иллюстрацию, обычно не может иметь однозначного ответа, хотя исследователи считают, что часто именно текст подчинен иллюстрации, выполняя роль своеобразной «подсказки» для понимания изображения. Во многих случаях автором текста и художником был один и тот же человек. *Кибё:си* выпускались к новому году и использовались в качестве новогодних подарков. Годом рождения этого жанра считается 1775, а первой книгой — *Кинкин-сэнсэй эйга-но юмэ* (金々先生栄花夢 «Мечта Кинкин-сэнсэй о славе») художника Коикава Харумати (1744–1789). Авторы книг *кибё:си* часто писали в предисловиях, что их целевая аудитория — женщины и дети (мужчины в то время должны были читать преимущественно по-китайски). В пользу того, что *кибё:си* были адресованы не самым «высоколобым» читателям, говорит то, что текст книг содержит мало иероглифики, а если иероглифы и употребляются, то обычно подписывается их чтение. Текст, как правило, состоит из собственно истории и реплик персонажей, для удобства понимания реплики записываются рядом с говорящим их персонажем. *Кибё:си* — литература развлекательная, это всегда юмористические сочинения, часто их можно считать пародийными, а порой это пародии на уже существующие пародии. Эти книги бывали настоящими бестселлерами. Адам Керн замечает: «Ясно только то, что *кибё:си* пользовались большой популярностью. Из всех многочисленных жанров массовой печатной литературы жанр *кибё:си*, возможно, был самым читаемым в свое время. Считается, что бестселлеры могли быть выпущены тиражом в тысячи копий» [17, р. 37].

У книги *Касуми-но кума хару Асахина* два автора: автором текста является Санто Кё:дэн (1761–1816), художником — Китао Сигэмаса (1739–1820). В книге обозначено только имя автора текста — *Кё:дэн*, имени художника в книге нет (в это время многие издания не давали полной информации об авторах).

Санто Кё:дэн был не только писателем, но и художником, и на этом поприще Китао Сигэмаса был его учителем. Как художник Санто Кё:дэн носил имя Китао Масанобу, дебютировав в этой своей ипостаси в 1778 г. Его дебют в качестве писателя состоялся в 1782 г. Кё:дэн — автор произведений в разных жанрах. Среди самых знаменитых его *кибё:си* — *Годзондзи-но сё:бай моно* (御存商売物 «Известные вам товары», 1782 г.), *Эдо умарэ уваки-но кобаяки* (江戸生艶気樺焼 «Похождения ветреника из Эдо»). Кроме того, Кё:дэн еще писал шуточные стихи и рекламу для своей лавки, Дональд Кин назвал его «типичным сыном Эдо» [19, с. 282]. Кё:дэн участвовал в создании порядка 200 *кибё:си*, в некоторых случаях он является и автором иллюстраций, и автором текста (в этих книгах он может быть обозначен двумя разными именами: автор текста — Санто Кё:дэн, художник — Китао Масанобу), также Кё:дэн часто работал в сотрудничестве с Китао Сигэмаса, с Китао Масаёси (1764–1810), также учеником Китао Сигэмаса.

Китао Сигэмаса — основатель школы Китао, он специализировался на изображении красавиц, находился под большим влиянием Судзуки Харунобу (1724–1779). Иллюстрирование книг было самой важной частью его работы. Считается, что он сделал иллюстрации более чем к 250 книгам [20, р. 66]. Однако, несмотря на длинную и успешную карьеру, как замечает Джулия Дэвис, как и для многих других художников *укиё-э*, воссоздать сколько-то полную биографию Сигэмаса по имеющимся источникам не удается [21, с. 72].

КАСУМИ-НО КУМА ХАРУ АСАХИНА: СОДЕРЖАНИЕ



Иллюстрация. Книга Касуми-но кума хару Асахина

1.* Кобаяси-но Асахина, человек, уже побывавший на разных удивительных островах, теперь хочет еще раз совершить путешествие, чтобы привезти с собой аборигенов, показывать их публике и на этом подзаработать.

* Отсылка к номеру разворота на иллюстрации.

2. Он действительно совершает такое путешествие и теперь возвращается в Японию с уроженцами этих островов. «Эти люди были жителями таких стран: Страны больших людей, Острова маленьких людей, Острова высоких, Острова длинноруких, Острова женщин, — еще Черная женщина. Страна дыркогрудых — это страна людей, у которых в груди дыра». Они прибывают в Нагасаки и дальше отправляются в Камакура.

3. Дальше Асахина начинает придумывать, как можно показывать этих удивительных людей. Решение находится для Дыркогрудого. Его можно использовать как бочку для сакэ. Дыркогрудого раздевают, заворачивают в рогожу, чтобы он был похож на бочонок, заливают в рот сакэ, дырку затыкают. Если затычку вытащить, то из дырки польется сакэ.

4. Тем временем Малыш осматривает окрестности, но его подхватывает сильный ветер, и он падает в колодец. Асахина боится, что Малыш погибнет, но сделать ничего не может. На помощь приходит Длиннорукий, он сует длинную руку в колодец и вытаскивает Малыша.

5 (правая половина разворота). Асахина не мог ничего придумать для Черной женщины. Но все меняется, когда Черная женщина моется голландским средством, о котором там и сям стали появляться объявления. Черная женщина отмывается добела и оказывается настоящей красавицей.

5 (левая половина разворота). Однажды, когда Асахина отсутствовал, а Дыркогрудый (превращенный в человека-бочку) спал, любитель сакэ Длиннорукий протянул свою длинную руку, нащупал затычку и решил наполнить чарку сакэ. Однако Дыркогрудый проснулся, закрыл рукой дырку, а в чарку помочился. Длиннорукий выпил, ничего не заподозрил, опьянел и остался вполне доволен.

6. Женщина с Острова женщин разговаривает с Асахиной, но в это время дует южный ветер и женщина возбуждается, пытаясь завлечь Асахину.

7. По соседству с домом Асахины жил наследник богатой купеческой семьи. Длиннорукий запускает туда длинную

руку, чтобы что-нибудь стащить, однако хозяева проснулись, и были очень напуганы, воровство не удалось.

8. Узнав, что Длиннорукий — вор, Асахина хочет отправить его восвояси, однако путь тому предстоит долгий, поэтому Асахине приходится дать ему денег на дорогу.

9. В следующей части текста Длиннорукий и Высокий сливаются воедино (возможно, это опечатка, но, возможно, что специальная путаница). Сказано, что Длиннорукий не может встать, когда падает (это должно относиться к Высокому). То ли Длиннорукий, то ли Высокий крадет в соседнем храме колокол. Монахи из храма приходят жаловаться. Монахи думают, что колокол украл Высокий, но Асахина уверяет, что, скорее всего, это был Длиннорукий. В этой сцене Высокому на голову надевают корзинку, ведь тогда он не будет больше расти.

10. Получилось, что вместо того, чтобы заработать, Асахина все время сталкивается с новыми расходами. Его выручает Малыш. Он устраивает представление: пишет каллиграфию на заказ. «Тонкой линией он писал: на рисовом зернышке “откровения трех храмов”; на просянном зернышке шесть знаков — *наму амида буцу* (О! Будда Амида); на горошине китайские четверостишия со строками в пять знаков; на квадратике бумаги в один сун — сто стихотворений ста поэтов». Каллиграфию продавали и хорошо заработали. Так Малыш помог покрыть расходы.

11. После успеха Малыша Асахина предложил Большому человеку устроить зрелище с написанием большого иероглифа. На огромном листе бумаги Большой человек пишет иероглиф «изящество» 雅 (*ga*), как в слове «утонченность» 風雅 (*фу:ga*). На представление продают билеты. Этот план, как и предыдущий, тоже оказался удачным.

12. Таким образом, ущерб был восполнен. В конце концов, Высокий стал приказчиком, Дыркогрудый его помощником. Малыша стали использовать как мальчика-посыльного. Для Большого человека работы не нашлось, к тому же все для

него было проблемой — и жилье, и одежда — так что ему дали денег и отправили домой. А обе женщины стали женами Асахины. На последней иллюстрации они подправляют пинцетами знаменитые бакенбарды Асахины.

ОСОБЕННОСТИ СЮЖЕТА И ТРАКТОВКА ОБРАЗОВ ПЕРСОНАЖЕЙ

Поскольку книги *кибё:си* сводятся к остроумному рисунку и короткому тексту, выбор героев ограничен, для каждого придумано (или взято из бытующих представлений) нечто смешное. Авторы книги находят возможность «перевернуть» уже ставший обычным сюжет «путешествия на острова». Классический сюжет предполагает путешествие героя, выходца из Японии, на некие удивительные острова, и, соответственно, приключения героя в этих невиданных землях. Здесь же перед нами приключения жителей островов в Японии.

Авторы представляют свою книгу как продолжение сюжета о приключениях Асахины на островах. Имеется в виду, вероятно, прежде всего книга *Асахина сима ватару*. Действительно, набор островов (за небольшими исключениями) оказывается тем же самым.

Ко времени появления книги образ Асахины (в первую очередь, речь о графическом образе, основанном на образе театрального) уже сформировался (он также оставался очень популярным и в XIX веке, что можно видеть и в книжной иллюстрации, и на отдельных листах *укиё-э*). Можно говорить о целом ряде атрибутов персонажа, которые все вместе или частично используются художниками и писателями. Это герой огромного роста и силы, на его лице — театральный грим, называемый «обезьяньим» (иногда он прямо называется гримом Асахины), бакенбарды в форме серпа, на голове бумажная лента, обозначающая в театре Кабуки силача, на одежде один или два герба, один — *цуру-но мару* 鶴の丸 (журавль, складывающий крылья в круг), другой — *ми-*

цубукирё: 三つ引き紋 (три линии в круге), во рту, в руке, или где-то рядом всегда курительная трубка.

Образ Асахины обрел популярность в связи с пьесами театра Кабуки о братьях Сога. Видимо, Асахина особенно запомнился зрителям в исполнении актера Накамура Дэнкуро: I (?–1714). Исследователи находят связь ставшего впоследствии традиционным образа Асахины с этим актером и в плане одежды, и в плане грима. Рут Шавер, автор книги *Kabuki costume*, пишет: «Сценический характер Асахины, человека огромной силы и преданного друга братьев Сога, впервые появился с реальным гербом Асахины, *мицубукирё*: (*мицу* – три; *хики* – линия; *рё*: – круг): три горизонтальных одинаковой ширины линии в круге, очерченном такой же ширины линией. Для роли, тем не менее, Накамура Дэнкуро: I предпочитал свой собственный герб *цуру-но мару* (*цуру* – журавль; *мару* – круг): выразительный журавль с крыльями, сложенными над головой в форме круга» [22, ebook]. С именем того же актера исследователи связывают и появление «обезьяньего» грима. В статье «Саругума – Обезьяний грим» в справочнике *Historical Dictionary of Japanese Traditional Theatre* Самуэля Лейтера дается такая справка: «Утрированный грим Кабуки, изобретенный Накамура Дэнкуро: I в 1690 году, считается старейшим из сохранившихся кумадори. Он создал этот «обезьяний» грим для роли Асахины в спектакле о братьях Сога, поэтому его еще называют гримом Асахины. Состоит из трех линий, проведенных горизонтально через лоб, от внешних кончиков бровей линии спускаются мимо глаз к щекам, а затем загибаются наружу к ушам» [23, с. 335].

У Асахины на иллюстрациях в книге *Касуми-но кума хару Асахина* из всех вышеперечисленных атрибутов образа отсутствует лишь грим, однако он упоминается в тексте, причем с отсылкой на совсем недавнее литературное произведение. «Так вот, в прошлые годы Садзибэй обходил Сикоку и стал обезьяной, Кобаяси-но Асахина объехал другие страны и прогремел на весь мир своим “обезьяньим” гримом».

Здесь содержится отсылка к легенде о том, как охотник превратился в обезьяну. Эта легенда приводится в произведении Хирага Гэннай, включенном в изданную в 1780 г. книгу *Фу:рай рокубусю*: (風来六部集 «Собрание Фурай в шести частях») [24].

Асахина, несомненно, главный герой произведения, он появляется на всех без исключения иллюстрациях книги. Вторая иллюстрация книги показывает шествие всех героев книги, включая и самого Асахину. Герои отправляются из Нагасаки в Камакура. Жители удивительных земель обозначаются в тексте не как «человек откуда-то», а как «остров» или «страна», и только для Черной женщины не указана «страна» или «остров».

Никто из героев книги не был выдуман ее авторами, жители всех этих земель появлялись в текстах до того, как оказались героями Санто Кё:дэна и Китао Сигэмаса, однако нельзя сказать, что все они одинаково популярны в культуре.

Наверное, самым популярным из появляющихся в книге островов в эпоху Токугава был Остров женщин (女護島 *нёго-носима*), туда стремятся ищущие сексуальных утех герои эдоских произведений. Именно туда отправляется в конце своей истории герой одного из самых знаменитых произведений Ихара Сайкаку (1642–1693) *Ко:сёку итидай отоко* (好色一代男, в русском переводе — «Любовные похождения одинокого мужчины» [25]), Хирага Гэннай очень подробно описывает пребывание героя на Острове женщин [12, с. 165–173]. Поскольку на Острове женщин наличие мужчин не предусмотрено, встает вопрос о том, откуда на острове берется потомство. Один из ответов дает, например, китайская династийная хроника *Хоу хань шу* (後漢書, яп. *Гокансё* «Книга Поздней Хань») написанная Фань Е (398–445), где поясняется, что женщина может забеременеть, посмотрев в колодец. В *Ондзо:си сима ватару* использована другая легенда — о южном ветре.

История *Касуми-но кума хару Асахина* обыгрывает и колодец, и южный ветер. В сцене, когда Малыш попадает в ко-

лодец, Асахина не подпускает к колодцу Женщину, спрашивая, неужели она хочет забеременеть без мужа, а южному ветру посвящена отдельная сцена, где Женщина пытается соблазнить героя, как только начинает дуть южный ветер.

В литературе периода Токугава большой популярностью также пользуются истории об Острове маленьких людей (小人島 *кобитодзима*). Маленькие герои вообще востребованы в японском фольклоре и литературе. «Маленькое», как правило, ассоциируется с добрым, божественным (как маленькие люди в *Ондзо:си сима ватару*). Основной мотив, связанный с маленькими людьми, реализованный и в китайских, и в японских энциклопедиях, а потом и во многих литературных произведениях, — это вера в то, что маленьких людей уносят журавли (или другие птицы) и поэтому им приходится ходить, взявшись за руки (на иллюстрациях часто изображается несколько маленьких человечков, держащихся за руки). В книге *Касуми-но кума хару Асахина* Маленький человек один, но и здесь есть отсылка к этому популярному мотиву: Маленького человека уносит не птица, а ветер, после чего он оказывается в колодце. Доброта Маленького человека проявляется в том, что он хочет выручить Асахину, это ему удается: его каллиграфия хорошо продается.

Жизнь маленьких людей показана и в других произведениях жанра *кибё:си*. В 1793 г. те же авторы — Санто Кё:дэн и Китао Сигэмаса — выпустили книгу под названием *Кобитодзима когомэдзакура* «Мелкая сакура в стране маленьких людей», а в 1794 г. появилась книга *Кобитодзима на насато фу:ки* «Всеобщее процветание Острова маленьких людей», иллюстрации и текст Кацусика Хокусай, (1760–1849), обе книги полностью посвящены жизни Страны маленьких людей.

В отличие от маленьких, большие герои не так популярны в японской литературе. Энциклопедия *Ва-кан сансай дзуэ* рассказывает, что люди Страны больших людей (大人国 *дайджинкоку*) любят стрелять из лука, раскрашивают лица и убивают всех, кто оказывается в их края. Хирага Гэн-

най подробно описывает приключения Асаносина в Стране Больших людей, героя там не собираются убивать, но показывают как диковинку. В *Асахина сима ватару* Страна больших людей не представлена.

На иллюстрациях *Касуми-но кума хару Асахина* Большой человек появляется всего дважды: там, где показаны все герои, он оттеняет маленького, малость которого можно оценить только в сравнении с этим огромным человеком, при этом в книге дана такая ремарка: «Маленький человек говорит: “Большой человек, иди, пожалуйста чуть подальше от меня! Я кажусь таким маленьким!”», — хоть он и говорит громко, но Большой человек его слов не слышит, будто это комар пищит».

Второй раз Большой человек в присутствии публики, купившей билеты на это представление, пишет огромный иероглиф. Шутка здесь состоит в несоответствии величины самого человека, огромности его кисти, площади листа бумаги и значения иероглифа, который он пишет: «изящество».

Отсутствие каких-то связанных с этим героем легенд, вероятно, и приводит к тому, что в конце книги Большому человеку не удается найти дело и его отправляют восвояси.

Остров высоких (背高島 *сэйтакадзима*) в других текстах также называется Островом (или страной) длинноногих. Длинноногие часто выступают «в паре» с Длиннорукими. Так, в *Ва-кан сансай дзуэ* Длинноногие и Длиннорукие, страны которых находятся рядом, действуют вместе. «Страна Длинноногих находится к востоку от Красной реки. По соседству с ней находится страна Длинноруких. Ее жители обычно сажают Длинноруких себе на плечи, заходят в море и ловят там рыбу. Хотя тело у Длиннорукого такое же, как у среднего человека, но длина рук достигает двух дзё» (Перевод А. М. Кабанова, цит. по [12, с. 139]).

Длиннорукие и Длинноногие довольно рано объективированы в японской литературе. В *Макура-но со:си* (枕草子, в русском переводе — «Записки у изголовья») Сэй Сёнагон (966?–1025?) есть такое описание: «В северо-восточном углу

дворца Сэйрёдэн на скользящей двери, ведущей из бокового зала в северную галерею, изображено бурное море и люди страшного вида: одни с непомерно длинными руками, другие с невероятно длинными ногами. Когда дверь в покои императрицы оставалась отворенной, картина с длиннорукими уродами была хорошо видна» (Перевод В. Марковой [26, с. 38]).

Изображения, как сказано, страшные, но у зрителей (вернее, зрительниц) они вызывают смех: «Однажды придворные дамы, собравшись в глубине покоев, со смехом глядели на нее и говорили, как она ужасна и отвратительна!» [26, с. 38].

В *Ондзо:си сима ватари* нет Острова высоких или длинноногих, но есть Остров Лошадей-людей, высокий рост которых роднит их с Длинноногими, и представление о том, что они не могут подняться без посторонней помощи, относится и к Длинноногим тоже. У Хирага Гэннай сказано: «Поскольку же длинноногие, упав, самостоятельно неспособны подняться, то на поясе у них всегда имеется барабанчик, в который ударяют в случае падения» [12, с. 142]. Высокий человек в *Касуми-но кума хару Асахина* изображен с барабанчиком на боку. Однако авторы используют и еще одну легенду. История Высокого человека отсылает к известной легенде о том, как Бэнкэй украл колокол храма Миидэра: «Поскольку и в древности высокий человек украл храмовый колокол, есть такой пример, то это наверняка деяние Высокого, который проживает сейчас в доме Асахины», — говорит текст.

На образе Высокого высмеивается народное поверье о том, что если надеть ребенку на голову корзину, то он не вырастит. Именно так поступает Асахина, чтобы Высокий не вымахал еще выше.

К Острову длинноруких (*手長島 тэнагадзима*) автор *Ва-кан сансай дзуэ* подходит с кажущейся вполне практической точкой зрения, усомнившись в возможной длине их рук. «Страна Длинноруких находится к востоку от Страны

Карликов. С запада она омывается морем. Когда руки у ее обитателей свешиваются, то достают до земли... Хотя и утверждают, что руки у них длиной в два-три дзё¹, но в это трудно поверить. Вероятно, их длина не превышает одного дзё» (Перевод А. М. Кабанова, цит. по [12, с. 139–140]).

Основной мотив, связанный с этим персонажем, — народное поверье о том, что Длиннорукий человек всегда становится вором. Именно поведение Длиннорукого чуть не приводит к краху всего плана Асахины, который вынужден собирать деньги, чтобы отправить его домой.

История о том, что человека из Страны дыркогрудых (穿胸国 *сэнкё:коку*) превращают в бочку сакэ, видимо, не имеет связи с какими-то более ранними легендами. Ни в одной из проанализированных книг такого мотива не найдено. При этом люди с дырой в груди неизменно присутствуют в книгах, использующих сюжет «путешествия на острова». Хирага Гэннай в связи с этим Островом пишет целый рассказ, в котором его герой может стать правителем страны, однако именно отсутствие дыры в груди оказывается препятствием, поскольку он «другой».

Черная женщина (くろん坊女 *куронбо:дзё*) — необычный персонаж для сюжета «путешествия на острова». Черные люди *куронбо*: появляются и в более ранних книгах, они есть в *Ёсицунэ сима мэгури*, в *Асахина сима ватар*, и показаны в этих произведениях ныряльщиками за кораллами. Черные люди, обычно слуги или матросы, встречаются также на изображениях о появлении и жизни европейцев в Японии.

История о том, что некое снадобье может отмыть черную кожу, превратив ее в белую, — пародия на рекламу. В том же 1792 году, когда вышла книга *Касуми-но кума хару Асахина* Санто Кё:дэн в содружестве с Китао Масаёси выпустил рекламную книгу для магазина Тамая. Книга называлась *Онна Масакадо ситинин кэсё*: («Косметические средства для семи женщин-Масакадо» 女將門七人化粧) [27]. Одна из

¹ Дзё: приблизительно равен 3 м.

сцен в этом произведении (ее обсуждает в своей книге Адам Керн), показывает, как черная женщина, к большому удивлению ее черного мужа, отмывается добела, став «белее снега» [17, р. 86].

В книге имеется также несколько побочных персонажей: пара, живущая по соседству с Асахиной, Длиннорукий хотел их ограбить; монахи соседнего храма, у которых герои украли колокол; толпа жителей Камакуры, люди идут посмотреть на Маленького человека, сидят на шоу Большого человека. Эти персонажи — обыкновенные люди, которые своей обычностью оттеняют экстравагантность жителей островов.

Выводы

История *Касуми-но кума хару Асахина* использует сюжет «сима ватари» (путешествие на острова), однако переворачивает его, рассказывая не о приключениях японца в других сказочных странах, а наоборот, помещая жителей разных островов в Японию. Все герои произведения известны по более ранним текстам, и авторы используют многие известные мотивы, находя в них смешную сторону. Поскольку текста в книге мало (что связано с особенностями жанра), все эпизоды отличаются краткостью, тем не менее, в тексте присутствуют отсылки к литературе, поэзии, народным верованиям. В книге использованы такие приметы времени, как увлечение театром Кабуки (в первую очередь в графическом представлении главного героя — Асахины), любовь к различного рода зрелищам *мисэмоно* (перед нами проходят два каллиграфических шоу: одно в исполнении Маленького, второе — Большого человека). История оказывается связанной как с традиционными воззрениями, так и с современной жизнью.

Понимание того, что за пределами Японии можно найти множество необычных земель, основано на древних и средневековых китайских представлениях, которые нашли от-

ражение в том числе в энциклопедиях, как китайских, так и японских, в обилии издававшихся в период Токугава. Несмотря на то, что справочная литература приводит сведения о многочисленных землях, в литературе к этому времени произошел определенный отбор, и за исключением немногих расхождений, сюжет «путешествия на острова» использует небольшой однотипный набор стран-островов, что характерно и для книги *Касуми-но кума хару Асахина*.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Каталог гор и морей* (Шань хай цзин) / Предисл., пер. и коммент. Э. М. Яншиной. М.: «Наука», ГРВЛ, 1977. — 233 с.
2. Рифтин Б.Л. О синологических словарях и справочниках, старых и новых // В. М. Алексеев. *Рабочая библиография китаиста. Книга руководств для изучающих язык и культуру Китая*. СПб.: БАН, 2010. С. 278–371.
3. Toby, Roland P. *Engaging the Other: 'Japan' and Its Alter-Egos, 1550–1850*. Leiden, Boston: Brill, [2019]. — 393 p.
4. Киктева М. М. Карта Японии из энциклопедии «Токай сэцү: хяккацу:» («Энциклопедия для горожан»), Осака, 1801 г. // *История и культура Японии*. Вып.12. М.: Издательский дом НИУ ВШЭ, 2020. С. 297–307.
5. Путешествие Ондзоси на острова // *Месть Акимити*. Средневековые японские рассказы / перевод М. Торопыгиной. СПб.: Гиперион, 2007. С. 70–81.
6. Johnson, Regine Diane. *Fantastic Voyage: Refractions of the Real, Re-Visions of the Imagined in Hiraga Gennai's Furu Shidōken den*. Ph.D. thesis. 1989. — 157 pp.
7. Симадзу Хисамото. *Ёсицунэ дэнсэцу то бунгаку* (Легенды о Ёсицунэ и литература). Токио: Мэйдзи сёин, 1935. — 804 с.
8. Ёсицунэ сима мэгури // *Кинсэй кодомо-но эхон сю: Кинсэй хэн*. Токио: Иванами сётэн, 1985. С. 92–100.
9. *Эхон Ёсицунэ сима мэгури*. Т. 2 / Художник Накамура Нагахидэ. Киото: Тангоя Ивадзиро, [вторая половина XIX в.?]. — URL: <https://pulverer.si.edu/node/721/title/2>

10. *Отоги-дзоси дзитэн* (Словарь отоги-дзоси) / Ред. Токуда Кадзуо. Токио: То:кё:то: сьуппан, 2002. — 560 с.
11. *Асахина сима ватару* / Художник Томикава Гинсэцу. Эдо: Нисимурая, 1776. — URL: <https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100061697/>
12. Хирага Гэннай. *Похождения весельчака Сидокэна (Фурю Сидокэн-дэн)* / Вступ. ст., пер. и комм. А. М. Кабанова. СПб.: «Петербургское востоковедение», 1998. — 189 с.
13. Кавадзэ Ю:. *Эдо-но мисэмоно* (Эдоские зрелища). Токио: Иванами сётэн, 2000. — 246 с.
14. *Касуми-но кума хару Асахина*. 2 т. / Текст Санто Кё:дэн. Цуруякиэмон, [1792]. — URL: <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/9892730>
15. *Касуми-но кума хару Асахина* / Текст Санто Кё:дэн, иллюстрации Китао Сигэмаса. Эдо: Цуруякиэмон, б.г. — URL: https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13_02946_0039/index.html
16. *Касуми-но кума хару Асахина*. — URL: <https://zaimokuza-shobo.jp/oedo/asahina/>
17. Kern, Adam. *Manga from the Floating World: Comicbook Culture and the Kibyōshi of Edo Japan*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Asia Center, 2019 (1-е изд.: 2006).
18. Emmerich, Michael. Picture books: From Akahon to Kibyōshi and Gōkan // *The Cambridge History of Japanese Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 510–22.
19. Кин, Дональд. *Японская литература XVII–XIX столетий* / Пер. с англ. А. Долина, И. Львовой, Т. Редько. М.: «Наука», 1978. — 431 с.
20. Marks, Andreas. *Japanese Woodblock Prints: artists, publishers, and masterworks, 1680–1900*. Tokyo, Rutland, Vermont, Singapore: Tuttle Publishing, 2010. — 336 p.
21. Davis, Julie Nelson. *Partners in Print: artistic collaboration and the ukiyo-e market*. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2015. — 242 p.
22. Shaver, Ruth. *Kabuki costume*. Rutland, Vermont, Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1990 (1st ed.: 1966). *E-book*.

23. Leiter, Samuel L. *Historical Dictionary of Japanese Traditional Theatre*. Lanham, Maryland, Toronto, Oxford: The Scarecrow Press, 2006. — 558 p.
24. *Фу:рай рокубусю*: / Текст Хирага Гэннай. Эдо: Тайкандо:, [1780]. — URL: https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/bunko31/bunko31_e0374/index.html
25. Ихара Сайкаку. *Любовные похождения одинокого мужчины* / Пер., предисл. и комм. И. В. Мельниковой. СПб.: ИД «Гиперион», 2020. — 383 с.
26. Сэй-Сёнагон. *Записки у изголовья* / Пер., предисл. и комм. В. Марковой. М.: «Художественная литература», 1975. — 365 с.
27. *Онна Масакадо ситинин кэсё*: / Текст Санто Кё:дэн, иллюстрации Китао Масаёси. Эдо: Цуруякиэмон, 1792. — URL: https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/html/he13/he13_01961_0045/index.html

* * *

Особенности представления о времени в пуранах

Е. В. Тюлина

Аннотация. В статье показано, что особенности *пуран* как жанра во многом связаны с иным по сравнению с предшествующей литературой восприятием времени и истории. Считается, что тематику этих произведений определяют тексты, соответствующие так называемым «пяти признакам» (*pañcalakṣana*): творение — *сарга* (*sarga*), гибель и новое творение — *праписарга* (*pratisarga*), генеалогии — *вамша* (*vaṁśa*), периоды мира, каждый из которых имеет своего прародителя Ману, — *манвантары* (*manvantara*) и история Солнечной и Лунной царских династий — *вамша-анучарита* (*vaṁśānucarita*). Все эти темы посвящены возникновению и истории вселенной и демонстрируют своеобразные представления о времени. Если в древности они были связаны с годовым циклом, объединяющим космические, природные и общественные, выраженные в ритуале, циклы, то в пуранах наблюдаются попытки «распрямления» времени, подобно тому как делается в европейских раннеисторических описаниях. Однако индийские «истории мира» можно называть так весьма условно — в них история в современном понимании этого слова подменяется мифологической историей. Творение, превратившееся в цепь творений, генеалогии богов и мудрецов, царские списки — всё так или иначе связывается с историей перевоплощений Верховного бога и бесчисленных проявлений его энергий, с историей появления его многочисленных потомков и последователей.

Ключевые слова: пураны; древняя и средневековая Индия; представления о времени и истории

Features of the concept of time in the Puranas

Elena V. Tyulina

ABSTRACT. The article shows that the features of the Puranas as a genre are largely associated with a different perception of time and history compared to the previous literature. It is believed that the subjects of these works are determined by texts corresponding to the so-called "five signs" (*pañcalakṣana*): creation — *sarga*, death and new creation — *pratisarga*, genealogies — *vaṁśa*, periods of the world, each of which has its progenitor Manu — *manvantara* and the history of the Solar and Lunar royal dynasties — *vaṁśānucarita*. All these topics are devoted to the origin and history of the universe and demonstrate peculiar ideas about time. In ancient times they were associated with an annual cycle combining cosmic, natural and social cycles expressed in ritual. But in the puranas there are attempts to "straighten" time, just as is done in European early historical descriptions. However, Indian "histories of the world" can be called so very conditionally — in them, history in the modern sense of the word is replaced by mythological history. The creation that has turned into a chain of creations, genealogies of gods and sages, royal lists — everything is connected with the history of reincarnations of the Supreme God and countless manifestations of his energies, with the history of the appearance of his numerous descendants and followers.

KEYWORDS: Puranas; ancient and medieval India; concepts of time and history

Всех исследователей, занимавшихся изучением пуран, волновал вопрос, в чем заключается своеобразие этих текстов как особого класса произведений. Одной из отличительных черт пуран является невероятный охват материала: они могут включать в свой состав любую тематику — от мифологических и ритуальных текстов до трактатов по различным отраслям знания. Поэтому их условно называют энциклопе-

диями индуизма. Однако при определении особенностей их как жанра в научной литературе выделяются другие черты. Уже в XIX веке и в начале XX-го появились интереснейшие труды, посвященные пуранам. Они связаны с именами четырех исследователей — это Г. Уилсон [1], Ф. Е. Паргитер [2; 3], и В. Кирфель [4; 5]. В своих исследованиях они пытались хотя бы приблизительно датировать пураны и найти в их разнообразном содержании то, что их объединяет и дает представление о первоначальном их содержании. Эти ученые провели скрупулёзный текстологический анализ и пришли к выводу, что изначальное ядро составляли тексты, соответствующие так называемым «пяти признакам», или *панча-лакшана* (*pañcalakṣana*): творение — *сарга* (*sarga*); гибель и новое творение — *прамасарга* (*pratisarga*); генеалогии богов и мудрецов — *вамша* (*vaṁśa*); периоды мира, каждый из которых имеет своего прародителя Ману, — *манвантары* (*manvantara*); история Солнечной и Лунной царских династий — *вамша-анучарита* (*vaṁśānucarita*). Тексты, посвященные этим темам, лежат в основе пуран, но и кроме этого, по нашему мнению, именно пристальное внимание к такой тематике и ее разработка свидетельствуют об изменении мировоззрения.

Все пять тем так или иначе связаны с историей мира и демонстрируют иное по сравнению с предшествующей литературой восприятие времени. В посвященных им текстах, кроме описания существующей вселенной и некоего единовременного акта ее творения, присутствует идея о саморазвитии, изменении, протяженном во времени.

Обращает на себя внимание, что в пуранах есть даже «теоретическое» обоснование, почему в них должно говорить о времени. Пураны как священные тексты должны были демонстрировать то, что все в мире является проявлением Верховного бога и универсальных законов. Именно поэтому повествование пуран охватывает такое обилие явлений и тем. И мифологические циклы, и научные трактаты, и тексты, связанные с ремеслами и строительством, преоб-

разовывались в пуранах в религиозный, сакральный текст. Это касается и текстов по истории мира. Чтобы они превратились в священные произведения, необходимо было сакрализовать саму идею о развитии и дать обоснование, почему же она так важна для пуран. В *Гаруда-пуране*, например, непосредственно перед изложением истории творений и генеалогиями дается следующее объяснение — Верховный бог (в *Гаруда-пуране* это Вишну) принимает форму Брахмы, творящего мир. Он проявляется не только как Пуруша, то есть некое антропоморфное существо, из которого произошла вселенная, но и как Кала (*kāla*), то есть время (ГП I. 4. 5)¹. В других пуранах даются однотипные объяснения: «Он (Вишну) — все, его исконный образ — явленная и неявленная (первичная материя), он пребывает в образе Пуруши и в образе Калы» (ВП I. 2. 14)². Представление о Пуруше так или иначе связано с пространственными проявлениями бога. Особенно ярко это видно в текстах по вастувидье, отрасли знания, посвященной архитектуре, строительству и изобразительному искусству. В *Агни-пуране* есть знаменитый отрывок, описывающий храм, прообраз пространства, где он предстает как некое антропоморфное существо с ногами, плечами, головой [10, с. 34–35]. Связь представлений о храме с Пурушей нашла свое отражение даже в архитектурной терминологии.

Если представления о пространстве в пуранах несомненно связаны с Пурушей, то категория времени описывается в них как воплощение Верховного божества в образе Калы. Так называемые исторические главы пураны призваны демонстрировать раскрытие этого тезиса: «Безначален божественный Кала, <...> и конец его неизвестен, от него [происходят] непрерывные творения, существования и предбытия мира (ВП I. 2. 26). Описание времени Калы, приводящего в движение «вечный и невечный (мир)»,

¹ Цитируется по изданию [6]. Перевод на англ. яз. [7].

² Цитируется по изданию [8]. Перевод на рус. яз. [9].

в *Вишну-пуране* так же, как и в *Гаруда-пуране*, предшествует описанию первичных и вторичных творений, а также изложению других типично пуранических тем. Это мы наблюдаем и в других пуранах.

В процитированном определении Калы самым важным для понимания особенностей представлений о времени является то, что именно от Калы (Времени) происходят беспрерывные творения. Творение обозначается словом *sarga*, одним из значений которого является 'движение, ход', от глагола *sarj*. Этот глагол имеет много значений, но все они связаны с созданием некоего импульса для движения: 'отпускать', 'испускать', 'выдавливать', 'распространять', 'подгонять (коня)', 'изливать', 'создавать'. Даже в этом названии присутствует идея, что под творением подразумевается не единовременное творение вселенной, которая будет существовать вечно, а идея приведения мира в движение. В пуранах это всячески обыгрывается, можно сказать, даже несколько спекулятивно: в них даже сотворение мира превращается из единого акта в цепь творений (в пуранах их описывается девять — три первичных, пять вторичных и еще девятое, считавшееся одновременно и первичным, и вторичным).

Творения представлены в тексте как последовательное возникновение тел бога в форме Брахмы. В первом теле преобладает качество *тамаса* (качество темноты, лености, апатии), и оно порождает якш, демонов и ночь; в другом — *саттва* (качество святости и чистоты), и оно порождает богов, питаров и день; в третьем — *раджас* (качество активности, страстности), и оно порождает людей, лунный свет и сумерки. В результате цепи творений возникают и материальный мир, и животные, и боги, и люди, и законы, по которым вселенная существует. Так проявляется время — некая творящая сила, приводящая в движение первичную материю. В пуранах творения описываются весьма подробно, им посвящены целые главы. Последующее описание истории мира предстает в тексте уже в виде генеалогических спи-

сков: это генеалогии богов и мудрецов, которые берут начало с сыновей Верховного бога, являющихся прародителями.

В пуранах творение, вторичное творение и генеалогии часто соседствуют с обрядовой частью, описывающей способы почитания наиболее важных божеств. Благодаря этому, обряды в пуралическом тексте приобретают дополнительный смысл: их действия служат для напоминания истории творения мира и возникновения богов. То есть «исторические» темы пуран так или иначе связаны с почитанием Верховного божества в его различных воплощениях, причем другие боги также приравниваются к его формам. После генеалогий богов и мудрецов следуют генеалогии царей Солнечной и Лунной династий. В конце списков также присутствует утверждение, что «все эти цари, демоны и боги являются формами бога *Хари*³...» (ГП I. 6. 65).

Генеалогии типичны для древности и средневековья во всем мире. Их появление знаменует собой рождение истории, что совпадает с переломным моментом, когда одна концепция времени заменяется другой. В. Н. Топоров, основываясь на огромном материале по ранним генеалогиям Востока и Запада, проанализировал некоторые особенности этого процесса в статье «О космологических источниках раннеисторических описаний» [11]. По его мнению, раннеисторические описания появляются, когда время начинает утрачивать свой циклический характер. Именно «в составлении списков, упорядоченность элементов которых так или иначе соотносилась с хронологией», Топоров усматривает попытку хотя бы на каком-то отрезке распрямить цикл времени [11, с. 173]. В своей статье он показал, что, хотя раннеисторические описания приходят на смену космологическим и соответствуют иной мировоззренческой модели, все же «история в своем начале связана с космологией; более того, история — преемница космологии (ее вариант) в определенную эпоху» [11, с. 182]. Добавим, что особенно это касается

³ *Хари* (*hari*) — эпитет Вишну.

Индии, где от истории почти ничего не остается, но эта идея «распрямления времени» присутствует.

Конечно же, говорить о «попытке распрямления времени» можно только условно. Пурана — это прежде всего религиозный кодекс, и целенаправленной в ней является деятельность по описанию всех зримых и незримых проявлений жизни (в том числе и генеалогий) таким образом, чтобы всё было зримым свидетельством универсальных законов. Вполне возможно использование в пуранах древних генеалогических списков, содержащих имена исторически существовавших правителей. Но, к сожалению, составители пураны отнюдь не волнует историческая достоверность, им важно другое: как представить отраженный в них временной отрезок чередой воплощений, проявлений Верховного бога и тем самым включить его в Священную историю.

Генеалогические линии Солнечной и Лунной династий обе берут начало от прародителя мира Брахмы, в свою очередь родившегося из лотоса и выросшего из пупа Вишну. Кончается список «пророчеством»: перечисляются «будущие цари» и классифицируются различные варианты гибели мира. Итогом всего является полное растворение мироздания в лоне Божества. Весь временной отрезок от возникновения до гибели мира оказывается «заселенным» разными царями. Здесь важно подчеркнуть, что в пуранах любое рассуждение о том, что условно можно назвать историческим временем, направлено не только в прошлое, но и в будущее, так как без будущего нет полного понимания, что такое Кала, что такое время. Присутствие этого будущего времени перечеркивает идею о развитии. В концепции времени пуран и прошлое, и настоящее, и будущее будто бы сосуществуют одновременно. Время называется безначальным и бесконечным, но имеет начало и конец, вернее, целую цепь таких начал и концов, циклов жизни и смерти, творения и разрушения. Таким образом, это не совсем «прямолинейное» время — это череда сменяющихся друг друга жизненных циклов, конец которых предрешен. Кроме того, в тексте

даются предсказания событий, то есть будущее в общем-то известно.

Важнейшей чертой времени в пуранах является связь временных описаний с пространственными. Если говорить о генеалогиях, то они имеют параллели с мироописанием: в главах, посвященных географии, описание континентов оказалось совмещенным с информацией о том, где какой царь правил. Пространство предстает в виде мандалы, где каждый участок земли охраняется правителем — защитником подвластной ему территории. Описание же временного цикла напоминает описание такой мандалы, но развернутой не в пространстве, а во времени. У каждого отрезка времени есть свой защитник — каждому поколению соответствует царь, ответственный за сохранение и исполнение *дхармы*. В тексте такие описания однотипны: и то, и другое превращается в некий список, развернутый в тексте.

Параллели с пространственными представлениями касаются не только человеческой истории, но и истории творения всех существ — и живых, и мифологических. Это история воспроизводится в пространстве ритуала *пуджи*. В *пудже* раскладываются подношения огромного набора жертвенных веществ, и это сопровождается т. н. *адживасаной* (то есть вселением). В этом обряде в определенном порядке по сторонам света мысленно размещаются различные группы существ, которым предназначаются подношения. Такое «вселение» воссоздает в ритуале цепь творений и в результате всех этих действий появляется некий образ новой вселенной. Расположение живых существ тоже напоминает некую мандалу, которая сводит все девять творений в единую схему. В тексте же ритуальные действия и местонахождение существ можно представить лишь в определенной последовательности.

Видимость прямолинейности на самом деле циклического времени, несомненно, связана с особенностями текста, имеющего линейный характер. В нем описание последовательности событий превращается в список, длина которо-

го прямо пропорциональна величине временного цикла. Вероятно, процесс «распрямления» времени идет параллельно с развитием текстовой деятельности и формированием на ее основе логического мышления. Список должен «занимать» существенное место в тексте, а при пересказе, в устной форме — большой отрезок времени. Истоки подобного «удлинения», иногда искусственного, С. Ю. Неклюдов видит в том, что в древних обществах длительность исполнения некого текста была обусловлена его магическим характером [12, с. 152]. Это переносится вообще на все представления о времени: что длиннее, то лучше, что короче — хуже.

Это касается не только текста. Представления о времени тесно связаны также с представлениями о продолжительности жизни: естественно, долгая жизнь всегда предпочтительнее краткой. В средневековых спекуляциях по поводу длительности жизни короткий жизненный срок считался негативным, так как он не позволял выполнить свое предназначение на земле.

В пуранах время, благодаря связи с жизненным циклом, приобрело этический характер. Это проявляется и в том, что сокращение дарованного человеку жизненного срока не только негативно, но и связывается с невыполнением *дхармы*. В качестве примера приведем отрывок из *Гаруда-пураны*, в которой интересующие нас моменты изложены достаточно кратко. Это типичное для пуран объяснение, почему в Кали-югу сокращается продолжительность жизни у людей: «В ведах сказано, что человек в давние времена жил сто лет. Но, совершая неверные действия, он умирает преждевременно. Если человек не изучает веды, не следует обычаям [своего] рода ... совершает дурные поступки», то все это сокращает его жизнь. Преждевременно умирают «брахман неверующий, бесчестный, не произносящий *джану*, бросивший жену, пьющий *суру* <...> царь, не оказывающий покровительства [подданным], постоянно отступающий от *дхармы*, жестокий, порочный, глупый, пренебрегающий указаниями вед, притесняющий [свой] народ,

мучитель». Далее описываются причины сокращения жизненного срока и у представителей других *варн* (ГП II. 13. 5–12). Мы видим, что время жизни из-за несправедности как бы сжимается: циклы жизни становятся все короче. Таким образом, перед нами описание не развития, а скорее регресса.

Процитированный отрывок касается жизни отдельного человека. Но если мы обратимся к описанию более длительного отрезка времени, то увидим, что и он осмысливается как некий жизненный цикл и подчиняется тем же законам — его протяженность зависит от правильного и неправильного поведения. Особенно ярко это проявляется в генеалогических списках. Их завершение проецируется на далекое будущее и представляется результатом нарушения дхармы. Предсказывается, что последние цари будут шудрами и поступки их будут неблагочестивы (ГП I. 141. 12). После этого начинается процесс разрушения, завершающийся полным исчезновением элементов мира: земля растворяется в воде, вода — в тепле (*теджасе*), тепло — в воздухе, воздух — в Аханкаре (в собственном «Я»), Аханкара — в Махане (великом принципе), который, в свою очередь, растворяется в Дживе, Джива — в Авьякте (в непроявленном), Авьякта — в Атмане. А Атман объявляется самим Вишну, Нараяной, Нарой (ГП I. 141. 13–15). Кончаются генеалогические главы морализаторским выводом: «Уничтожены были все цари. Поэтому избегайте несправедных поступков» (ГП I. 141. 16). Этическая наполненность средневекового понимания времени так или иначе проявляется во всех главах, посвященных истории мира.

Время в *Гаруда-пуране* — это прежде всего проявление Вишну, верховного хранителя дхармы, и любое описание времени сопровождается рассуждениями о его воплощениях. Так, непосредственно после генеалогий следует глава, посвященная истории перерождений Вишну, поэтому, с одной стороны, возникают необходимые ассоциации с генеалогиями царей, а с другой — подчеркивается и усиливается их авторитетность и связь с дхармой, так как появле-

ние всех аватар Вишну вызвано необходимостью навести порядок в мире, спасти добродетель и уничтожить неpravедный образ жизни.

И конечно же, «рекорд» по числу нравоучений принадлежит главам, посвященным гибели мира и так называемой юга-дхарме (*yugadharmā*). Четыре юги (Сатья- или Крита-юга, Трета-юга, Двапара-юга и Кали-юга) являются циклами, каждый последующий из них становится все короче, так как в каждой из юг уменьшаются нравственность. В Крита-югу «дхарма стоит на четырех ногах» (это «правда, даяние, *tapas* и милосердие»); в Трета-югу — на трех ногах («правда, даяние и милосердие»); в Двапара-югу дхарма стоит на двух, а в Кали-югу — на одной ноге (ГП 1. 215. 5–23). Это приводит к тому, что люди становятся злобными, бесчестными, с извращенным умом. Описание юг начинается с пышного восхваления способов почитания Вишну и сопровождается краткой историей деяний Вишну. В Крита-юге он защищал дхарму, в Трета-юге воплотился в виде Бхимаратхи из варны кшатриев и сражался с ракшасами, в Двапара-юге его перерождением был Вьяса, принесший на землю учение вед. В этой связи в тексте приводится интересное для нас описание религиозных кодексов, в том числе классификация восемнадцати пуран и их отличительных черт (*панча-лакшана*), причем сообщается, что знающий все эти пураны сам может стать воплощением Вишну (Хари). Иными словами, авторы кодексов именно пураны считали носителями сущности Вишну, в том числе и в виде Калы — времени.

Воплощение Вишну в виде Кришны возникает на рубеже между Двапара-югой и Кали-югой. И наконец, гибель вселенной наступает тогда, когда верховный бог (в форме Рудры) уничтожает материальный мир во всех его проявлениях. Описание конца вселенной почти дословно соответствует аналогичным пророчествам в конце генеалогий, где все мироздание последовательно разлагается на элементы, что завершается превращением всего в Верховное божество

(ГП I. 215. 1–23). В главах о югах и гибели мира все подчиняется суточному циклу (бодрствование и сон) и жизненному циклу (жизнь и смерть). В этих главах, посвященных изложению сути «исторического» процесса, в сжатой форме повторяется содержание пуран. Это подтверждает, что весь изложенный в ней материал, в том числе и очень далекий от истории, по мнению составителей пураны, имел к ней самое непосредственное отношение.

Кроме этой всепроникающей цикличности важно отметить, что в пуранах и творение, превратившееся в цепь творений, и генеалогии богов и мудрецов, и царские списки — всё так или иначе связывается с историей перевоплощений Верховного бога и бесчисленных проявлений его энергий, с историей появления его многочисленных потомков и последователей, что соответствует представлению о времени как воплощению Вишну в виде Калы (времени). Такое отношение к историческому времени оказалось в Индии очень живучим. Здесь сформировалось весьма своеобразное историческое сознание, когда история в нашем понимании этого слова подменяется мифологической историей. В древних и средневековых произведениях трудно найти какие-либо исторические факты, их тексты можно датировать лишь условно и весьма приблизительно.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Viṣṇupurāṇam. A System of Hindu mythology and tradition / Transl. from the original Sanskrit and illustrated by notes derived chiefly from other puranas by H. H. Wilson.* London: Published by John Murray, 1840. — 704 p.
2. Pargiter F. E. *The Purāṇa text of the dynasties of the Kali Age.* London; New York: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1913. — 97 p.
3. Pargiter F. E. *Ancient Indian historical tradition.* London, New York: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1922. — 368 p.
4. Kirfel W. *Die kosmographie der Inder.* Bonn, Leipzig: Kurt Schroeder, 1920. — 402 S.

5. Kirfel W. *Das Purāṇa pañcalakṣaṇa*. Versuch einer Textgeschichte. Boon: Kurt Schroeder, 1927. — 598 S.
6. *Garuḍapurāṇa*. Varanasi: Chaukhamba Vidyabhavan, 2014. — 408 p.
7. *The Garuḍa Purāṇa*. Pt. I, II, III / Transl. and annot. by a board of scholars. Delhi: Motilal Banarasidass, 1978–1980 (Ancient Indian tradition and mythology, No. 12–14). — 1163 p.
8. *Vishnu Purana with the commentary of Shridhara Swami* (Set of 2 Volumes). Delhi: Parimal Publication, 2011. — 903 p.
9. *Вишну-пурана* / Пер. с санскр., коммент. Т. К. Посовой. СПб.: Изд-во ОВК, 1995. — 256 с.
10. Тюлина Е. В. *Храм, мир, текст: вастувидья в традиции пуран*. М.: ВЛ, 2010. — 255 с.
11. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний // Топоров В. Н. *Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы*. Том 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 161–205.
12. Неклюдов С. Ю. Заметки об эпической временной системе // *Труды по знаковым системам*, VI [Ученые записки Тартуского государственного университета, № 308]. Тарту, 1973. С. 151–165.

* * *

«Пехлевийские песни» в персидской классической поэзии

Н. Ю. Чалисова

Аннотация. Статья построена как развернутый комментарий к одному стихотворению Хафиза (ум. 1390); вначале в ней обсуждается использование метафор *gulbāng-i pahlavī* «пехлевийская трель» и *ġazal-i pahlavī* «пехлевийская газель», обозначающих сладостную и проникновенную песню, в газели Хафиза и в стихах его предшественников; далее сделана попытка ответить на вопрос, служат ли «пехлевийские трели» лишь канонизированным напоминанием об утерянных среднеперсидских стихах или включают одновременно аллюзию к живой традиции *фахлавийат* (*fahlavīyāt*, также *ūrāmanān*) — поэзии на диалектах, сосуществующей с поэзией на классическом персидском языке и генетически связанной с творчеством парфянских сказителей-*госанов*.

Ключевые слова: Барбад; классическая персидская поэзия; Хафиз

“Pahlavi songs” in Persian classical poetry

Natalia Yu. Chalisova

АБСТРАКТ. The article is structured as a detailed commentary on a poem by Hafiz (d. 1390); it first discusses the use of the metaphors *gulbāng-i pahlavī* ‘pahlavi trill’ and *ġazal-i pahlavī* ‘pahlavi ghazal’, denoting a sweet and soulful song, in Hafiz’s ghazal and in the poems of his predecessors; further, an attempt is made to answer the question whether those metaphors serve only as a canonized reminder of the lost Middle Persian verses or include at the same time an allusion to the thriving tradition of *fahlavīyāt* (also *ūrāmanān*), i. e. poetry in dia-

lects, coexisting with poetry in classical Persian and genetically related to the minstrel songs of Parthian gōsans.

KEYWORDS: Barbad; classical Persian poetry; Hafiz

Начало письменной истории персидской поэзии датируется рубежом VIII–IX вв., и это уже стихи на новоперсидском языке (дари), слагавшиеся по правилам метрики *‘аруза*. О среднеперсидской поэзии достоверно известны лишь два факта — что она существовала и процветала при дворах сасанидских правителей (отмечено во многих источниках) и что она полностью исчезла (тексты не записывались и не сохранились). Хорошо известно также, что эта музыкально-песенная традиция оказала мощное влияние как на становление «нового стиля» арабской поэзии и арабской музыки, так и на формирование образного строя персидской классической поэзии. Единственным способом хотя бы частичной реконструкции топики и мотивики сасанидских песен в условиях отсутствия текстов остается обращение к памяти культуры, выявление и исследование стихов раннеклассического времени, в которых поэты эксплицитно связывают ту или иную тему с иранской стариной. В разных жанровых формах ранней (домонгольской) классики встречаются имена прославленных сасанидских певцов и музыкантов, названия мелодий и песен, а также коррелирующие с ними мотивные комплексы и образы. В работе о генезисе персидской лирики [1] мы с М. Л. Рейснер рассмотрели сохранившиеся в поэзии названия песен Барбада (*Bārbad, Fahlābad, Pahlābad*, имя связано по корню с *Пахлав* — Парфией), придворного музыканта сасанидского царя Хусрава II Парвиза (570–628, правил с 591 по 628), мастера игры на барбате (руде), и выдвинули предварительные гипотезы о содержании некоторых из них. В рамках настоящей статьи я собираюсь продолжить начатую совместно с М. Л. Рейснер работу (на которую буду многократно ссылаться) и рассмотреть контексты употребления еще одного повторяющегося поэтического «воспоминания о прошлом», а именно топоса «пехлевийской»

(*pahlavī*) или в арабизированной форме «фахлавийской» (*fahlavī*) песни, упоминаний в стихах о некой музыкально-песенной структуре, обозначаемой как *ġazal-i pahlavī* «пехлевийская газель», *gulbāng-i pahlavī* «пехлевийская трель», *sorūd-i fahlavī* «пехлевийская песнь» или *lahn-i fahlavī* «пехлевийская мелодия». Статья построена как развернутый комментарий к одному стихотворению Хафиза (ум. 1390); вначале в ней обсуждается использование этой распространенной метафоры, указывающей на сладостную и проникновенную песню на пиру, в газели Хафиза и стихах его предшественников; далее сделана попытка ответить на вопрос, служат ли «пехлевийские трели» лишь канонизированным напоминанием об утерянных стихах или включают одновременно и аллюзию к живой традиции *фахлавийат* — поэзии на диалектах, сосуществующей с поэзией на классическом персидском языке и генетически связанной с творчеством парфянских сказителей-*госанов*.

Стартовой точкой нам послужит газель Хафиза, в которой определение *pahlavī* употреблено дважды. Это газель № 486 в редакции Казвини–Гани [2, с. 662–664] или № 477 в редакции Ханлари. Она написана вариантом восьмистопного метра *музари*¹ (*muẓārī‘-i muṭaman-i axrab-i makfūf-i maḥẓūf*)¹

Вот ее текст и перевод.

بلبل ز شاخ سرو بگلبانگ پهلو	Соловей с ветки кипариса пехлевийской трелью (<i>gulbāng-i pahlavī</i>)
میخواند دوش درس مقامات معنوی	Давал прошлой ночью урок духовных стоянок (<i>maqāmāt-i ma‘navī</i>).
یعنی بیا که آتش موسی نمود گل	Мол, давай [взгляни] — роза явила огонь Мусы,
تا از درخت نکته توحید بشنوی	Чтобы ты услышал от куста мудрость (<i>nukta</i>) о единстве Бога.

¹ Схема метра: [- ˘ - | ˘ - - ˘ | ˘ - ˘ - | ˘ - -] ←.

مرغان باغ قافیه سنجند و بذله گوی	Птицы в саду отмеряют рифмы и сыплют шутки,
تا خواجه می خورد بغزل‌های پهلوی	Чтобы господин пил вино под пехлевийские газели (<i>ğazalhā-yi pahlavī</i>).
جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد	Джамшид унес из этого мира лишь повесть о чаше,
ز نهار دل میند بر اسباب دنیوی	Берегись, не льни сердцем к мирскому скарбу.
این قصهٔ عجب شنو از بخت و ازگون	Послушай этот странный рассказ о счастье навыворот:
ما را بکشت یار بانفاس عیسوی	Нас убил друг [животворным] дыханием 'Исы.
خوش وقت بوریا و گدایی و خواب امن	Славно время циновки, нищеты и беспечного сна,
کاین عیش نیست درخور اورنگ خسروی	Такие радости не годны для трона Хусрава/повелителя.
چشمت بغمزه خانه مردم خراب کرد	Твой глаз взглядом разрушил жильё народа/зрочка,
مخموریت مباد که خوش مست میروی	Да не будет тебе похмелья, ведь идешь ты в сильном хмелю.
دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر	Как хорошо сказал сыну старый дихкан:
کای نور چشم من بجز از کشته ندروی	«О свет моих очей, что посеешь, то и пожнешь!»
ساقی مگر وظیفهٔ حافظ زیاده داد	Видно, виночерпий дал Хафизу больше положенного —
کاشفته گشت طرهٔ دستار مولوی	Растрепался конец достопочтенной чалмы.

Эта газель в оригинале необычайно остроумна. Она принадлежит к числу «рассыпанных» (*parākanda, parīṣān*): первые три бейта образуют «весенний зачин» с пением соловья, остальные строки принадлежат разным лирическим голосам (мудрецу-наставнику, поэту-влюбленному, старику-дихкану) и отсылают ценителей поэзии к разным «эпизодам» газельного метасюжета². В стихотворении искусно сплетены мусульманские и «персидские» образы, а его основной message звучит, как во многих стихах Хафиза, неоднозначно: с одной стороны, птицы в весеннем саду, как в весенних «птичьих» насибах мистических касыд³, славят единство Бога и красоту сотворенного мироздания, а с другой — питье вина и пехлевийские песни, т. е. старинные иранские обычаи, наносят урон «достопочтенной чалме» лирического персонажа, крепости его веры.

К числу подчеркнуто коранических образов можно отнести уподобление розы неопалимой купине. Роза расцвела так, что явила огонь Мусы, и своим алыми лепестками рассказала о *tawhīd* — единственности и единстве Бога; в образе использована аллюзия к коранической версии истории о пророке Мусе (Моисее), который заметил «у стороны горы огонь», и «был к нему зов с правой стороны долины в благословенной роще из кустарника: «О Муса, Я — Аллах, Господь миров!» [Коран, 28:29–30, пер. И. Ю. Крачковского]. Далее, жестокий возлюбленный друг наделен «дыханием 'Исы», это распространенное в поэзии выражение также основано на кораническом рассказе о пророке 'Исе (Иисусе), которого Бог наделил способностью исцелять больных, воскрешать мертвых и вдыхать жизнь в глинянных птиц [Коран, 5:110].

Кроме того, газель помещена в явную суфийскую рамку, которую образует двойная отсылка к знаменитой по-

² О метасюжете персидской газели эпохи Хафиза см. [3, с. 57–60].

³ О «птичьих» мотивах в весенних «новогодних» насибах касыд Насира Хусрава, Хакани и Санаи, птичьим хоре, славящем Господа и вписывании старинных иранских календарных мотивов в мусульманскую картину мира см. информативную статью М. Л. Рейснер [4].

эме Джалал ад-Дина Балхи (Руми). В зачине соловей дает уроки *maqāmāt-i maʿnavī* — «духовных стоянок» или «духовных ладов»; слово *maqāmāt* (макамы, стоянки) содержит намек и на макамы — музыкальные лады традиционной музыки, и на литературные макамы — плутовские новеллы, и на стоянки на пути суфия, а определение *maʿnavī* «духовные» — это аллюзия к *Maṭnavī-yi maʿnavī* («Духовное Маснави» или «Поэма о скрытом смысле»), суфийской дидактической поэме Руми. В концовке газели упомянута *dastār-i mavlavī* «достопочтенная чалма», также — чалма суфия из ордена *мавлави*. Возможно, само слово *dastār* «чалма» отсылает к знаменитому «Рассказу о факихе в большой чалме (*dastār-i buzurg*)» из четвертого дафтара поэмы [5, с. 154, бб. 1578–1591, перевод Л. Г. Лахути]. Факих набил свою чалму лохмотьями, «чтобы она стала пышной и он выглядел бы почтенным» (б. 1579) и направился в Кабу. По дороге вор сорвал с него чалму в надежде найти там деньги (чалма порой служила кошельком) и размотал ее, но «от той пышной, [но] недостойной чалмы // остался один гяз ветоши в его руках» (б. 1590). Вслед за рассказом приведено его толкование [5, с. 155–158], в котором Руми устами самого факиха объясняет, что «пышная чалма» — это метафора дольного мира, который, хоть и цветет прекрасно, но потом сам вынужденно признается в своей обманчивости, поскольку все, что возникает, обречено на исчезновение в этом мире «становления и гибели». С учетом этой аллюзии, «растрепавшаяся чалма» не только указывает, как во многих газелях, на двойной статус лирического персонажа Хафиза (правоверного, «хранящего в памяти Коран», и вольнолюбивого ринда), но и скрыто поддерживает тему «обманчивости мира», которая представлена в газели среди прочих образов, отсылающих к темам доисламской персидской лирики.

Первая отсылка содержится в зачине стихотворения: в бейте 1 пение соловья на ветке кипариса названо *gulbāng-i pahlavī* «пехлевийской трелью» (слово *gulbāng* «трель» букв.

означает «воззвание к розе»). Ситуация «соловей в ветвях, поющий пехлевийскую песню» напоминает об обстоятельствах первой встречи великого музыканта Барбада (*Пахлабада*) с сасанидским шахом Хусравом Парвизом. Согласно *Шах-наме* Фирдоуси⁴, Барбад прибег к хитрости, подкупил садовника, охранявшего сад, где Хусрав любил гулять и пить вино, и проник туда. В день, когда Хусрав появился в саду (а это происходило во время празднования Ноуруза), Барбад, облачившись в зеленые одежды и взяв с собой руд (*барбат*) зеленого цвета, спрятался в листве на верхушке кипариса близ места пиროванья. Когда шах поднял чашу, врученную периликим виночерпием,

Исполнитель там, на кипарисе взял руд,
Заиграл пехлевийскую песнь (*pahlavānī surūd*)⁵

[6, с. 822].

Исполнив песню, которая, по словам Фирдоуси, известна как *Dād āfarīd* «Сотворил Справедливый [Господь]» и, несмотря на поиски, оставшись необнаруженным, Барбад под вторую чашу шаха запел «Битву героя» (*Paykar-i gurd*). По приказу шаха сад вновь обыскали, но при свете ламп увидели лишь фазанов, гуляющих меж роз. Под третью чашу полилась песня *Sabz dar sabz* «Зеленый в зеленом», в названии которой был скрыт намек на местонахождение музыканта. Она так подействовала на Хусрава Парвиза, что:

Так молвил он: «Будь это ангел,
Будь он создан из мускуса и амбры,
Будь то див — не слагал никто такой песни
И не знал такой игры на руде».

[6, с. 922]

⁴ См. в дастане о царствовании Хусрава Парвиза [6, с. 226–229], в русском переводе Ц. Бану-Лахути и В. Берзнева раздел получил название «Сказ о Барбеде-певце и царе Хосрове Парвизе» [7, с. 481–485].

⁵ Слово *pahlavānī* синонимично *pahlavī* «пахлавский, пехлевийский»; в производном значении — «богатырский».

Услышав высочайшую похвалу, Барбад спустился с кипариса, предстал перед царем и стал с тех пор «шахом музыкантов» (*šāh-i rāmišgarān*).

Далее, в бейте 3 птицы названы *qāfiya-sanj*; этот композит буквально означает «отмеряющие рифмы», но также передает смысл «ценители стихов». Здесь тоже, очевидно, скрыт намек на трели, подобные напевам Барбада. Ведь птицы поют *ǧazalhā-yi pahlavī* «пехлевийские газели» (арабский термин соединен у Хафиза с персидским определением), а поэтическое клише, связывающее пение птиц с сасанидскими мелодиями, появилось уже в домонгольской касыде. Газнавидские поэты (Манучихри, Мас'уд Са'д) нередко упоминали о сасанидских певцах или песнях в контексте перечисления птиц, распевающих эти песни и славящих приход весны. Вот, например, строки из «весеннего» зачина касыды Манучихри [8, с. 19, касыда 11, бб. 9–11], где, наряду с Барбадом, упомянут и его менее известный коллега Бамшад:

Птица стала радующей сердце, ветер стал рассыпающим жасмин,
Соловей стал бодрствующим в ночи, куропатка открыла горло
(закурлыкала).

Садовый соловей в саду вчера ночью завел песню
Прекрасней, чем Барбад, нежнее, чем Бамшад».

На рассвете жаворонок хорошо играет в ладу «такав»
Чуток — «Коровий клад», чуток — «Клад, [принесенный] ветром»⁶

В бейте 3 газели Хафиза речь идет о том, что под птичьи пехлевийские газели государь пьет вино — с намеком на продолжение истории Барбада, услаждавшего Хусрава на многочисленных пирах.

Далее, в бейте 4 упомянуты Джамшид и его судьба. Среди сохранившихся названий песен Барбада есть и *āyīn-i Jamšīd*

⁶ «Коровий клад» (*ganj-i gāv*) и «Клад, [принесенный] ветром» (*ganj-i bād*) — названия песен Барбада, связанные с легендами о кладах царя Хусрава Парвиза, частично пересказанными в *Шах-наме*.

«Устав Джамшида»⁷, но здесь имя упомянуто в иной связи. Джамшид или Джам (авест. *Йима хшаета*, «Сиятельный Йима») — это легендарный царь Ирана, в правление которого наступил золотой век и был установлен обычай празднования Ноуруза как «обновления мира», нового творения. В классической поэзии вокруг его имени сложился мотивный комплекс «зенита процветания» и «бренности красоты и благополучия», «неизбежности ухода»⁸. Разработке этой темы отдал дань и Хафиз, ср. его знаменитый бейт:

Говорят, на пиру Джамшида пели такую песню:
«Неси чашу с вином, ибо и Джама не останется!»

[2, газель 179, б. 5]⁹.

Напоминание о судьбе Джамшида в обсуждаемом бейте, вслед за образом пирующего «господина» (*хвāја*, возможно — придворного министра, адресата газели) в предыдущем, следует той же поэтической логике — не стоит доверять миру, счастье скоротечно, ведь и великий Джамшид покинул этот мир с пустыми руками; дольний мир обманчив, мирское благополучие бrenно, а всевидящая чаша¹⁰

⁷ О предполагаемом содержании песни, связанном с распределением монарших дней по дням недели или с новогодним ритуалом, см. [1, с. 193–194].

⁸ О сцеплении в теме Джамшида мотивов Ноуруза, весны и бrenности земного существования см. [1, с. 202–205], о литературном образе Джамшида и классификации сопряженных с ним поэтических мотивов см. [9].

⁹ О круге мотивов Джамшида как аллегорий бrenности земной власти, а также о контаминации Джамшида и Сулаймана в газелях Хафиза см. [10, Введение].

¹⁰ Волшебная чаша (*jām*) описана в *Шах-наме*, в ней, как в зеркале, видна была вся вселенная: небосвод с его светилами, семь частей (*иклимов*) обитаемой четверти земли и все омывающие их воды. Однако, согласно Фирдоуси, волшебной чашей владел потомок Джамшида из династии Кайанидов — Кай-Хусрав [11, с. 147]. Предания о Джамшиде, установившем обычай питья вина, а также созвучие слов *jām* «чаша» и *jam* «Джам» способствовали появлению поэтического мотива *jām-i jam* «чаша Джама».

показывает, как поколения сменяют друг друга. Поэтому в бейте 6 «трон Хусрава»¹¹ и занимающий его владыка противопоставлены счастливым, не обремененным земными богатствами.

Завершает список аллюзий к иранской старине наставление сыну, вложенное в бейте 8 в уста «старого дихкана»: *bi-juz az kišta nadarvī* (букв. «кроме посеянного, не пожнешь»), каждый получит по делам своим, поэтому следует творить благо. В Шах-наме слово *dihqān* («землевладелец, помещик», совр. «крестьянин») многократно употребляется с коннотацией «сказитель», хранитель и передатчик древних иранских преданий. А сходное наставление дает юному Искандару, только взошедшему на трон в Руме после смерти Филкуса, мудрец Арсталис (Аристотель) в дастане о Дара, сыне Дараба (дастанам о Дарабе и Дара также предшествует ссылка на рассказ старого дихкана [12, с. 373]). Арсталис призывает молодого правителя заботиться о чести трона и внимать советам мудрых наставников; все люди смертны, а нетленно лишь доброе имя, потому следует творить добрые дела,

А если творишь зло, не пожнешь (*nadarvī*) ничего, кроме зла,
Ни одной ночи в мире не проспишь в радости.

[12, с. 383]¹².

¹¹ «Трон Хусрава» (*awrang-i xusravī*) — метафора царской власти, также — аллюзия к знаменитому «сводчатому» трону (*taxt-i ṭāqdīs*) Хусрава Парвиза, описанному в *Шах-наме* [7, с. 478–481] и упоминаемому многими поэтами, см. о нем [1, с. 208]. Его считали одной из диковин, принадлежащих Парвизу; как отмечает Л. Г. Лахути в примечаниях к русскому переводу *Шах-наме*, «Описание этого трона, представлявшего своего рода планетарий, сохранилось у византийского историка Кедрина (вторая половина VIII в.): «Над этим тронном был высокий купол наподобие небосвода, на котором были изображены солнце и звезды» [7, с. 634]. В *Шах-наме* раздел о создании трона (в русском переводе ему дано название «Сказ о возведении Хосровом Такдиса») непосредственно предшествует разделу о встрече Барбада с Хусравом.

¹² Русский перевод всего фрагмента см. [13, с. 374].

Очевидно, что слово *pahlavī* дважды использовано в 9-ти бейтах газели Хафиза не случайно. Перечисленные намеки, а также репертуар тем и мотивов, по которым, как по клавиатуре, прошелся поэт, указывают на то, что он опирался на некое общераспространенное представление-воспоминание о признаках и тематике «пехлевийской песни». Лирический сюжет, если собрать рассыпанные бейты и высвободить его из метафорических пут, таков: соловей дает духовное наставление на пехлевийский лад. Он поет, что роза явила красоту, птицы щебечут, и надо пить вино под их пение, умирать от взгляда любимых и творить добро, ведь жизнь скоротечна, даже Джемшиды умирают, ничего не взяв собой. Все переисленные темы использованы в этой виртуозной газели с хафизовскими обертонами, но их детальное толкование не входит в задачи статьи. Важно отметить, что с «пехлевийскими трелями» и «пехлевийскими газелями» коррелирует сцепление поэтических идей, характерное для весенних, новогодних вступлений к касыдам и лирических фрагментов начиная с Рудаки: жизнь скоротечна, лови мгновения счастья, пей вино и страдай от любви, счастье не в мирских благах, а в необремененности ими.

Воспоминание о пехлевийских песнях или песнях Барбада хранилось в памяти классической поэзии и передавалось от поколения к поколению поэтов как литературная тема со своим набором взаимосвязанных мотивов. «Пехлевийская песнь» (*pahlavānī surūd*), исполняемая музыкантом (*rāmišgar*), упоминается в ранней классике как неременный атрибут пира в контекстах, схожих с таким бейтом из *Шах-наме*:

Хурмазд (*отец Хусрава II Парвиза*) сказал музыканту (*rāmišgar*):

сегодня руд

Украшь пехлевийской песней.

[14, с. 417, б. 1683].

Однако самый репрезентативный текст домонгольской персидской поэзии, в котором не только упомянута, но и при-

ведена песня, обозначенная как *pahlavī*, это поэма Низами «Хусрав и Ширин» (1181), основной персидский источник, сохранивший названия песен Барбада. Образец *суруда*, который Низами включил в свою поэму, в полной мере демонстрирует комплекс мотивов, закрепившихся в традиции за темой «пехлевийской песни». В главе 29 «Пир Хусрава и возвращение Шапура» сначала дано описание атрибутов зимнего пира, вероятно, в ночь Саде, зимнего зороастрийского праздника огня; приведено пространное описание огня, упомянуты другие атрибуты пира, а затем Барбад поет *surūd-i pahlavī*, в которой прославление вина и пира соединено с гномическими мотивами [15, с. 179]:

1. Пехлевийская песнь (*surūd-i pahlavī*) под стоны чанга
Зажгла жаркий огонь в сердце камня.
2. Кеманча [жалобно] вздыхала, как Муса,
Певец шел путем мусикара¹³.
3. Запел газель музыкант, играющий на руде:
Привет, о радость, и привет, веселие!
4. Сколь прекрасным садом был бы сад жизни,
Если бы он был защищен от осеннего ветра!
5. Сколь веселым чертогом был бы чертог времени,
Если бы у него было вечное основание!
6. Оттого хладен этот милый чертог,
Что чуть нагреешь место — он говорит тебе: “Поднимайся!”
7. Поскольку этот бранный монастырь — с непрочным
фундаментом,
Его надлежит под [чашу] вина скорей предать ветрам!

¹³ Чанг (*čang*, струнный щипковый инструмент, иранская арфа), кеманча (*katānča*, струнный смычковый инструмент с длинной шейкой, напоминающий лютню), мусикар (*mūsīqār*, деревянная свирель) — в первых двух бейтах перечислены инструменты, участвующие в ансамблевом сопровождении пения солиста, который аккомпанирует себе на руде (*барбате*). Уподобление звучания кеманчи вздохам Мусы — аллюзия к эпизоду коранического рассказа о Мусе, который обратился к Богу с мольбой, чтобы тот дал ему узреть себя [Коран, 7:143].

8. Ни у кого нет и следа от завтра и вчера,
Ибо это исчезло, а того еще нет.
9. Из дней одно лишь сегодня у нас в наличии,
Да и на него нельзя положиться до самого вечера!
10. Давай же будем улыбаться во весь рот,
Оживлять вином душу и мир!
11. Ночью этой должно распрощаться со сном,
Ведь под землей придется много спать».
12. Пьян был владыка, а виночерпий — с вином в руке,
Звуки чанга свивались [друг с другом].

Музыкант поет о том, что красота мира, подобного цветущему саду, обманчива и брэнна, и поэтому надо ловить миг счастья и славить его вином. Такое *memento mori*, напоминание пирующим о смерти, призыв предаваться радости и веселью, непременно осознавая их мимолетность, и ассоциировалось с «пехлевийской песней». В этом пиршественном *суруде* представлен тот же набор тем, что и в приведенной ранее газели Хафиза. Можно предположить, что бейт 3 его газели, где речь идет о господине, пьющем вино под пехлевийские газели, отсылает искушенных знатоков поэзии, наряду с прочим, как раз к этому фрагменту поэмы Низами; в Диване Хафиза немало отсылок к поэмам «Пятерицы», см., например, отмеченные в комментариях к первым ста газелям Дивана [3, с. 121, 361, 420, 427, 461, 521].

Отметим, что Низами предваряет сам текст песни характеристикой ее необычайно сильного воздействия на слушателей: она способна зажечь огонь даже в сердце камня. Придворный музыкант Барбад назван, как и у Фирдоуси, персидским термином *rāmišgar*, он аккомпанирует себе, играя на руде (барбате), а песня (как, разумеется, и вся поэма) сложена метром *hazaj-i musaddas-i maḥzūf*, т. е. шести-стопным хазаджем с усечением в последней стопе (все это важно для дальнейшего обсуждения).

Хорошо известно, что Низами, приступая к поэме о любви «в персидском вкусе», во многом опирался на творческие достижения Фахр ад-Дина Гургани (XI в.), позаимствовав, по мнению Д. Дэвиса, большинство сюжетных ходов у Фирдоуси, но «основы риторики» — из поэмы Гургани «Вис и Рамин» [16]. Парфянское происхождение этой поэмы доказано в серии статей В. Минорского [17], по мнению которого она восходит через посредство среднеперсидской версии, созданной в раннеисламское время, к устному парфянскому произведению. Если у Низами Барбад и другие придворные менестрели (Саркаш, Накиса), поющие на пирах о вине, любви и славе государя, принадлежат к числу второстепенных действующих лиц, то в поэме Гургани *рамишгаром* (*rāmišgar*) — музыкантом является и один из протагонистов, сам Рамин, принц и брат царя Мубада (на связь с музицированием указывает и само его имя *Rāmīn*). Он неоднократно играет и поет *суруды* о своих любовных страданиях, хотя аккомпанирует себе на *чанге*, а не на *руде/барбате*. Но во многих контекстах поэмы пиршества именуется порой «вина и руда» или «кубки и руда». Кроме того, есть в поэме и такое действующее лицо, как профессиональный музыкант, который, как Барбад и Накиса у Низами, перелагает по заказу Мубада происходящее в песенную форму. Интересно не только то, о чем он поет, но и сам термин, которым он обозначен. Это парфянское слово *gōsān*, сохранившееся в считанном количестве источников. Ему посвящена классическая статья М. Бойс о парфянской менестрельской традиции [18], ее же статья «Gōsān» в *Encyclopaedia Iranica* [19], обсуждался он и в ряде лингвистических работ.

Установлено, что это парфянское, т. е. пехлевийское в первоначальном смысле, «пахлавское» слово, означающее «поэт-музыкант», «сказитель-музыкант», менестрель. Слово широко распространилось, было заимствовано в армянском и грузинском, а в персидском классическом засвидетельствовано как раз у Гургани. Поскольку в рукописях «к» и «г» писались одной графемой, первые европейские исследова-

тели поэмы читали слово как собственное имя музыканта *Кусан* (подобно имени *Барбад*). Однако, еще в конце XIX в. российский востоковед и арменист К. П. Патканов предположил, что это слово означает 'музыкант', сопоставив с армянским заимствованным *gōsān*, а Р. Фон Штакельберг вслед за ним предложил сопоставление с грузинским *mgōsāni* [20]. Доказано (в частности, по найденным манихейским отрывкам), что существовала богатая устная парфянская менестрельская традиция. Она не получила письменной фиксации, поскольку, как пишет М. Бойс, «уже в IV в. н. э. Сасаниды постановили, что из иранских языков, распространенных в их империи, только их собственный среднеперсидский может быть письменным, при этом, вероятно, всячески поощрялось использование разговорного среднеперсидского языка» [19]. Несколько парфянских госанских текстов все же было записано (их сохранилось всего пять, важнейшие среди них — *Ayādgār i Zarērān* «Поминание Зарера» and *Draxt i āsurig* «Ассирийское дерево») [Там же], но это уже были не столько записи, сколько переводы на среднеперсидский язык. Все сказанное относится, по-видимому, и к придворной музыкальной традиции. Музыканты могли использовать в качестве текстов песен переводы с парфянского на средне-персидский, сохраняя при этом госанские мелодии. Тот факт, что Гургани сохранил в одной из глав слово *gōsān*, представленное отдельно и в сочетаниях *gōsān-i navāgar*, *gōsān-i rāmišgar* «госан-музыкант» (в других главах использовано, например, синонимичное арабское слово *muṭrib*), доказывает, что его читателям и слушателям в середине XI в. оно было еще знакомо.

Госан появляется в поэме Гургани в главе 69 «Устройство Мубадам пира в саду и пение музыканта-госана», см. [21, с. 219–221]. Во дворце старого царя Мубада снова мир и веселье. Красавица Вис, которую царь запер в ее покоях, сумела сбежать, а потом уверить ревнивого мужа, что это ангел божий перенес ее из опочивальни в сад. Мубад, снова поверив ей, прощает ее и Рамина, щедро одаряет кормилицу

и устраивает пир. Глава открывается роскошным описанием весеннего преображения мира, когда земля убранством подобна райскому саду, а весь мир подобен разукрашенной невесте. В весеннем саду за чашами вина сидят Мубад, Вис, богатыри и царский брат Рамин, а напротив него — госан-музыкант (*gōsān-i navāgar*). И вот госан запеваёт *суруд*, в котором любовный треугольник в царской семье описан аллегорически, в образах тенистого дерева, источника, окруженного цветами, и пасущегося быка:

Запел *суруд* прекрасный *госан*,
В нем он скрыл положение Вис и Рамина.
Если хорошенько подумаешь, то поймешь,
Какой в нем спрятан смысл.

[21, с. 220].

Далее приведен сам *суруд*, в издании М. Махджуба [21] он озаглавлен как *maṭal zadan-i gōsān-i rāmišgar* «Приведение примера (аналогии, притчи) госаном-музыкантом»¹⁴:

1. Видел я зеленое дерево на вершине горы,
Которое очищает сердца от ржавчины печали.
2. Дерево возвысило вершину до Кейвана (Сатурна),
Падает его тень на весь мир.
3. Красотой оно подобно солнцу,
Мир уповает на его крону и плоды.
4. Под ним — источник воды, необычайно прозрачный,
Вода в нем хороша, а галька — жемчуг чистой воды.
5. Цветут по сторонам (*rixān, также «щекам»*)
его тюльпаны и розы,
Растут фиалки, левкой и гиацинты.
6. Пасется возле него гилианский бык,
То его воды отведаёт, то его весенних цветов.

¹⁴ В издании поэмы [22, с. 300] заглавие отсутствует.

7. Да пребудет [всегда] это дерево, простирающее тень,
Да будет его сень благодатней, чем сень небосвода!
8. Да будет всегда струиться вода этого источника,
Да будет пастись подле него бык!

Далее следует фрагмент, который сохранился не во всех рукописях и включен (в квадратных скобах) в издание А. Гвахарии и М. Тодуа [22, с. 301–302]. Мубад очень хвалит песню и требует спеть про козни Рамина; Вис также предлагает госану снять покров тайны с их любви, раз уж таков приказ. Музыкант вновь ударяет по струнам и поет толкование притчи: плодоносное дерево — это шах шахов Мубад, родник — Вис, на щечках у нее — тюльпаны и розы, а бык — это Рамин, который то пьет ее воду, то срывает цветы. Согласно тексту по изданию [21], Мубад понимает намек, содержащийся в *суруде*, без толкования, согласно тексту [22] — выслушав толкование, после чего (далее тексты совпадают), кидается на Рамина, желая его убить¹⁵. Здесь представлен уже образец любовного *суруда*-аллегии, рассказана история с двойным смыслом¹⁶.

Наличие преемственной связи между парфянскими менестрелями-госанами и поэтами-певцами при дворах Сасанидов отчасти объясняет, почему *суруды*, исполняемые последними, получили (или сохранили) в классической поэзии мусульманского времени название «пехлевийских»

¹⁵ Как отмечает М. Бойс, Мубад, уловив намек, скрытый в песне, обратил свой гнев не против дерзкого музыканта, а против самого Рамина, что может косвенно свидетельствовать о высоком социальном статусе госана в придворной среде [19].

¹⁶ Тот же прием использован в парфянской поэме *Draxt i āsurig* «Ассирийское дерево», сохранившейся в среднеперсидском переводе: поэма представляет собой состязание между козой и пальмой, которые спорят о том, кто полезнее для человека, но в этом споре скрыта полемика между скотоводами и земледельцами, а возможно, и между зороастрийскими жрецами и хранителями языческих вавилонских культов.

(парфянских). Тот же «парфянский след» прослеживается и в названии, и в генезисе *фахлавийат* — поэзии на иранских диалектах.

Вернемся к стихотворению Хафиза, которое приведено в начале статьи, и упоминаниям в нем о «пехлевийских газелях». Как было показано, поэт мог употреблять это выражение в конвенциональном значении «стихов, красотой подобных былой поэзии». Но, согласно современным иранским комментаторам Дивана Хафиза, под «пехлевийскими трелями» (бейт 1) и «пехлевийскими газелями» (бейт 3), могут иметься в виду и песни *фахлавийат* (*fahlavīyāt*) [2, с. 664; 23, с. 1229], то есть песни-стихи на местных диалектах и говорах региона Пахлав, обозначаемых обобщающим термином *pahlavī* (или *zabān-i pahlavī*); они пользовались большой популярностью среди городских жителей, но не были допущены в «высокий канон» поэзии. О них и пойдет речь дальше.

Поэма «Вис и Рамин», как и поэма «Хусрав и Ширин», написана шестистопным хазаджем с усечением в последней стопе (*hazaj-i musaddas-i mahzūf*), то есть метром, характерным для большинства сохранившихся образцов *фахлавийат*, а их авторы, Гургани и Низами, жили как раз в области, которую старые арабские географы называли Пахлав: это область Центрального и Западного Ирана, включавшая города Исфахан, Рей, Хамадан, Нахаванд, и часть Азербайджана. Именно там, по мнению Ж. Лазара, образовались центры определенной литературной активности на местном языке и стали появляться такие поэты, как Бундар или Пиндар из Рея (ум. 1010), которые писали стихи на городском диалекте, или такие, как Баба Тахир из Хамадана (XI в.), использовавшие персидский с вкраплениями диалекта [24, с. 610]. Вполне возможно, продолжает исследователь, что с помощью этих стихов «традиция великолепной парфянской поэзии (пехлеви в истинном и первоначальном смысле этого слова) была продолжена сквозь века» [24, с. 610].

Фахлавийат получили распространение в областях Центрального и Западного Ирана не позднее, чем начиная с IX в.,

но существовали, повторим, в музыкально-поэтической вселенной, параллельной классическому канону. К ним, согласно описанию А. Тафаззоли, относят стихи-песни, созданные на диалектах Западного, Центрального и Северного Ирана, и наделенные многими характеристиками устной поэзии, такими как «простота и живость содержания, анонимность поэтов, повторы и обращения к одним и тем же темам» [25]. Некоторое количество текстов сохранилось в письменных источниках, встречаются и стихи с атрибуциями, но к указаниям на имена авторов, как считает А. Тафаззоли, следует относиться с осторожностью¹⁷.

Преимущественно устный характер *фахлавийат*, опора на диалекты, а также географический фактор (области их распространения были далеки от Большого Хорасана, где возникла и расцвела поэзия на классическом персидском) во многом обусловили невнимание к ним со стороны первого кодификатора и творца канона домонгольской поэзии — Мухаммада ‘Ауфи, автора биографического свода поэтов «Сердцевина сердецин» (*Lubāb al-albāb*, 1221 г.). Он разделил персидских поэтов на поколения, дал о них краткие справки и включил в свою антологию образцы их стихов. Однако для современных ему *фахлавийат* в его компендиуме места не нашлось. Он упомянул лишь о песнях Барбада: «Есть множество «хусравских песен» (*navā-yi xusravānī*) времен [Хусрава] Парвиза, которые исполнял Барбад, но нет в них ни метра, ни рифмы, ни их соблюдения, так что мы не станем докучать их изложением [26, с. 67]. Мы с М. Рейснер процитировали этот пассаж в [1, с. 190], добавив, что «филолог не стал обсуждать эти песни в своей книге, поскольку они были лишены формальных признаков ‘арузного стиха, но тем не менее отметил их реальное бытование в свое

¹⁷ Общий обзор *фахлавийат*, детальный список источников, в которых сохранены тексты стихов и имена поэтов, а также литературу по исследованиям *фахлавийат*, проводимых в основном иранскими филологами, см. в [25].

время — очевидно, в устной форме». Но возможна и иная интерпретация: Ауфи имел в виду под «хусравскими песнями» именно *фахлавийат* (тот же термин фигурирует в примерах на *фахлавийат* во фрагменте из трактата Шамс-и Кайса, приведенном далее). Но, будучи «человеком с Востока» (он жил в Самарканде, Хорасане, Систане, а после начала монгольского нашествия эмигрировал в Индию), он не понимал западных диалектов и, даже если слышал или видел какие-то образцы *фахлавийат*, не смог распознать в них ни рифмы, ни метра ‘аруза.

Поэты, сочинявшие *фахлавийат*, продолжали, по мнению ряда иранских филологов, в частности, А. Тафаззоли [25], устную традицию парфянских и наследовавших им сасанидских менестрелей и какое-то время после арабского завоевания еще придерживались среднеперсидской просодии, сочетавшей, как предполагается, элементы силлабики и тоники. Но со временем, когда на рубеже VIII–IX вв. персидская классическая поэзия восприняла арабскую квантитативную метрику (и/или приспособила к стопам ‘аруза метрические схемы сасанидских песен), песни-*фахлавийат* также постепенно подчинились правилам арабской метрики. В качестве музыкального инструмента, сопровождающего их вокальное исполнение, в стихах наиболее часто упоминается *руд*¹⁸, а метром ‘аруза, соответствовавшим их мелодической структуре, оказался усеченный вариант шестистопного *хазаджа*¹⁹. Нестрогое его соблюдение в неко-

¹⁸ О *руде* (*барбате*, *уде*) см. статью Т. Джани-Заде «Типология “лютен” в культурах ислама» [27], в частности, о манере игры на нем с помощью плектра, что позволяет «выделять отдельные мелодические тоны и воспроизводить ясно слышимую высоту тона в самый первый момент атаки по струне — более ярко и жестко, чем удар пальцем» [Там же, с. 238].

¹⁹ *Хазадж* редко используется в ранней арабской поэзии, возможно, само его появление и включение в номенклатуру метров в «кругах Халила» связано с персидским песенным влиянием при аббасидских дворах. Идея о том, что основная мелодия некоего типа персидских

торых *фахлавийат* вызвало суровую критику знаменитого филолога Шамс-и Кайса Рази (XIII в.), который, будучи современником Мухаммада ‘Ауфи, не только не пренебрег их цитированием, но счел эти стихи достойными пристального внимания.

Шамс-и Кайс Рази, как и ‘Ауфи, первую половину жизни провел на Востоке, в Средней Азии, но родом он был из пахлавского Рея; после начала монгольского нашествия филолог сначала эмигрировал в Багдад, а потом осел в Ширазе. В своем трактате «Свод правил персидской поэзии» (*Al-tu‘jam fī ma‘āyir aš‘ār al-‘ajam*) [28], в первой части, посвященной описанию правил ‘аруза²⁰, он уделил *фахлавийат* немало внимания и объяснил, почему. Автор «Му‘джам» обращается к этим стихам-песням дважды — в описании популярного в персидской поэзии *хазаджа* [28, с. 131–135] и довольно редко используемого метра *мушакил* (*tušākil*) [Там же, с. 193–197]. Небольшой фрагмент рассуждений Шамс-и Кайса, в котором он дает высокую оценку «пехлевийским песням», не раз привлекал внимание специалистов²¹. У ученого нет никаких сомнений в том, что *фахлавийат* сочиня-

песен соответствует усеченному хазаджу, могла появиться в IX, в аббасидском Багдаде, где персидская музыкальная традиция пользовалась почетом и популярностью, см. [27, с. 243–244]. Как рассказал ал-Джахиз в *Ṭabaqāt al-muǧannīn* («Классы музыкантов»), знаменитый певец и музыкант Исхак ал-Маусили (772–850), бывший также мастером игры на ‘уде (барбате), стал использовать разработанные Халилом б. Ахмадом метры ‘аруза для описания мелодий. Он ввел новую практику музыки или пения (*alḥān*, мн. ч. чт *laḥn*) — «музыкального исполнения ‘арузной метрики» [Там же], т.е. выстроил систему соответствий между стихотворными метрами и музыкальными ритмоформулами; при этом Исхак проявлял необычайное мастерство в „ударях“ (*žarb*) плектром (перс. *zaxma*, араб. *mižrāb*) по ‘уду, акцентируя ими ритмы музыкальных форм [Там же].

²⁰ В русском переводе издана только вторая часть этого трактата, посвященная рифмам и поэтическим фигурам, см. [29].

²¹ На него ссылаются, например, Ж. Лазар [24, с. 610] и А. Тафаззоли [25], последний частично приводит фрагмент в английском переводе.

ют уже в метрике ‘аруза, он хорошо знает стихи, о которых пишет, цитирует хамаданца Баба Тахира и выходца из Рея Бундара Рази. А беспокоит его в основном то, что авторы *фахлавийат* путают стопы двух разных размеров — *хазаджа* и *мушакила* — и не признают этого. В указанных разделах содержится немало интересной информации о статусе и степени распространения диалектных стихов, поэтому далее я привожу пересказ со вставками переводов наиболее значимых пассажей.

В разделе о метре *хазадж* Шамс-и Кайс описывает, в частности, вариант *хазаджа*, который называется *hazaj-i musaddas-i maḥzūf*, состоящий из стоп *mafā‘ilun mafā‘ilun fa‘ūlun*²² (отметим, что это в пересчете на слоги 11-сложник; такие 10- и 11-сложные короткие метры вообще характерны для ранних персидских поэм-*маснави*; в частности, *мутакариб Шах-наме* тоже 11-сложный).

Бейт на [*hazaj-i*] *musaddas-i maḥzūf*:

ṣabā vu abr-i marvārīd-gustar // tu pandārī ki naqqāš-and-u zargar

Ветерок и туча, роняющая жемчуг — // Словно бы художник
и ювелир»

Это размер (*vazn*) [поэм] «Хусрав и Ширин» Низами, «Вис и Рамин» Фахри Гургани (как мы сказали ранее в [описании] метра *вафир*)²³ и наилучший из размеров *фахлавийат*, песни на [слова] которых (*malḥūnāt-i ān*) называют *ūrāmanān*.

У меня глаза, в которых нет сна в этом мире,
У меня сердце, в котором бремя терпения в этом мире.

²² Схема метра: [— — ∪ | — — — ∪ | — — — ∪] ←.

²³ См. [28, с. 111], где Шамс-и Кайс поясняет, что разновидность метра *вафир*, именуемая *vāfir-i ma‘šūb*, совпадает по размеру с разновидностью *хазаджа* — *hazaj-i maḥzūf*, и также упоминает о поэмах Низами и Гургани, написанных в *хазадже*.

Словно к богачу, от каждой любви, что терзает людей,
Вода [слез] ко мне течет в этом мире»²⁴.

Согласно фархангу *Burhān-i qāṭi*^с (XVII в.), *ūrāman* — это вид пения и сочинения, присущий персам (*fārsīyān*), а стихи там — на языке пехлеви (автор словаря употребляет *zabān-i pahlavī* «язык пехлеви» в значении совокупности местных диалектов западного Ирана). Это и название деревни, известной как Урама (*Urāma*)²⁵, и раз этот вид [так] называют, видимо, кто-то из музыкантов (*xunyāgarān*) этой деревни положил ему начало, потому они стали известны как *ураман* [31, с. 182, сл. ст. *ūrāman*]²⁶.

²⁴ См. [28, с. 131–132]. Пример *фахлавийат* написан в форме *дубай-ти*, широко представленной в этих стихах; по рифмовке и количеству строк эта форма похожа на руба'и, но отличается метрически (в руба'и используются другие варианты хазаджа). В трактате все примеры на употребление метров в диалектных стихах снабжены разметкой стоп в афа'илах; я ограничилась здесь переводами стихов (они, конечно, не дают представления о метрике), чтобы продемонстрировать только их тематику. Переводы этого и следующих стихов-*фахлавийат* даны в первом приближении и выполнены с опорой на статью Адиба Туси [30], где *фахлавийат* из *Му'джам* разобраны, частично реконструированы по имеющимся рукописям и пересказаны на современном персидском, а также сопровождаются лексическим комментарием; также я использую комментарии С. Шамисы к изданию *Му'джам* в [28, с. 563–564; 576–579].

²⁵ Село (совр. Ураман-тахт в южной части иранской провинции Курдистан) известно своими ступенчатыми рядами домов, где крыша каждого здания образует двор верхнего. В окрестностях селения — руины древнего зороастрийского храма. В литературе и музыке этого района наблюдаются ярко выраженные курдские черты. Обычаи местного населения в виду труднодоступности этого района остались почти нетронутыми и считаются одним из наследий древнего Ирана.

²⁶ В курдской традиции пение ураманов сохранилось до наших дней как устное искусство, передаваемое от отца к сыну (курдский — это иранский язык, который развился из мидийско-парфянских диалектов). По поводу термина А. Мохаммадпур сообщает: *hūrāmī* — пехлевийское слово, происходящее от авестийского *urāmin* «أرامن» или

Не заставляй его убежать и мое сбежавшее счастье верни (позови)!

4. От такой слепоты моей судьбы даруй мне прозрение,
Про то оцепеневшее спящее [счастье] проснись и вспомни!

5. Мы из твоего ухода и удаленности извлекли урок,
Погляди на пришедших с миром и отступись от гордыни (*nāz*)!²⁹

Удивительно, сетует далее Шамс-и Кайс, что талантливые мастера, авторы блестящих касыд и изящных рубаи, не отступающие от строгих правил аруза и позволяющие себе критиковать за метрические вольности самого Анвари [следует пространное описание нападков «одного из поэтов Ирака» на бейты Анвари], когда дело касается *фахлавийат*, одобряют столь некрасивые отступления и глубокие заблуждения.

Далее, уже в описании метра *мушакил* [28, с. 193–197] сказано следующее:

Мушакил (*mušākil*) — из новосозданных [персидских метров], его называют позднейшим (*axīr*). Некоторые любители ухищрений (*mutakallifān*) в этом метре сложили несколько арабских бейтов. Стихов *фахлави* в этом метре больше, чем стихов на парси. < ... > Некоторые правильные [метрически] *фахлавийат* (*fahlavīyāt-i šahīh*) сочинены в этом метре, например, сказано:

От тебя — чинить зло, а терпеть зло — от меня,
От тебя — причинять страдание, страдать — от меня.
Если зарыдаю, ты не слушай моих рыданий,
Ибо от тебя меч хорош, шея — от меня³⁰.

²⁹ Перевод приблизительный, поскольку текст сильно различается в разных рукописях и приведен в издании [28, с. 133–134] со множеством разночтений.

³⁰ Адиб Туси отметил [30, с. 473], что это *дубайти* написано на лурском диалекте и принадлежит Баба Тахиру Урйану. С. Шамиса обратил внимание на сходство конструкции «От тебя ... от меня» и ее лексико-грамматического оформления в стихе со строками из «Ассирийского дерева и козы» (*Diraxt-i āsūrīk*), см. подробнее [28, с. 577, прим. к с. 194].

Вслед за тем филолог счел нужным пояснить, зачем вообще ему понадобилось упоминать о редком метре, в котором слагают только *фахлавийат*, и приводит знаменательную причину (это и есть пассаж, на который не раз обращали внимание исследователи):

«Я обнаружил, что все в Ираке³¹ — и ученые люди и обычные, и знатные, и простые — обожают сочинять и декламировать (*inšā va inšād*) бейты *фахлавийат*, и увидел, что они желают внимать им и слушать песни на их слова (*malḥūnāt-i ān*). Возможно, никакой приятный напев (*laḥn-i laṭīf*) или славанное сочинение (*ta'lif-i šarīf*) в манере арабских или персидских газелей, никакие чудесные песни (*tarāna*) и волнующие дастаны не вызывают у них такой привязанности и не приводят в такой трепет их сердца и натуры, как:

Напев (*laḥn*) ураман и бейт на пехлеви,
Удар по [струнам] руда и хусравская песнь³²».

Автор продолжает, переходя к критическим замечаниям, что, хотя «большинство *фахлавийат* уснащены необычными образами (*ma'ānī-yi ġarīb*) и украшены нежными мелодиями музыканта», в них встречаются метрические ошибки в виде соединения полустушия в *хазадже* с полустушием в мушакиле, и призывает «сообщество ученых мужей и племя поэтов» не допускать их по небрежности или от беспечности», сопровождая этот призыв несколькими примерами, в частности, из стихов Бундара Рази³³.

³¹ Ж. Лазар в пересказе этого пассажа [28, с. 610] уточняет: «в (персидском) Ираке», т. е. предполагает, что речь идет о *'irāq-i 'ajam* (также *jibāl* «Джибал»), географической области на западе современного Ирана, соответствующей древней Мидии, столицей которой был город Экбатана, в дальнейшем — Хамадан.

³² «Хусравская песнь» — *samā'-i xusravī*; С. Шамиса считает [28, с. 577, прим. к с. 194], что это название мелодии, а также отмечает, что этот бейт в фарханге Джухангири приписан Бундару (или Пиндару) Рази.

³³ С. Шамиса отмечает, что «Диван Бундара был знаменит в VI/XIII в.; совершенно ясно, что Шамс-и Кайс имел в руках диван своего земляка (*ham-šahrī*) и внимательно прочел его» [28, с. 578, прим. к с. 196].

Количество метрических отступлений в *ураманах* кажется филологу странным:

«Удивительно, что в персидских (*pārsī*) стихах ни у кого не случается той ошибки, и Низами, и Фахри Гургани, которые сложили в этом размере «Хосров и Ширин» и «Вис и Рамин», ни в одном месте не поставили *fā'ilātun* вместо *mafā'īlun*».

Возможно, дело тут не только в несерьезном отношении авторов песен к строгостям 'аруза, но и в недостаточном знакомстве ученого филолога, знатока арабской и персидской классики, с грамматикой диалектов. Согласно комментариям С. Шамисы, Шамс-и Кайс порой отмечает ошибку, потому что неверно скандирует использованные диалектные формы, см., например, [28, с. 578, прим. к с. 195].

В завершение описания метра *мушакил* Шамс-и Кайс приводит анекдот в популярном в поэтологических трактатах жанре «наставления невеждам», включающий описание практики домашних ученых диспутов. Когда он дошел в описании метров 'аруза до этого раздела, сообщает филолог, ученые мужи и поэты Фарса и (персидского) Ирака единодушно принялись его опровергать и настаивать на своем заблуждении.

«Никакими аргументами поэзии и доводами 'аруза не вместить было в их натуры обоснование изъяна в этом размере, и его отступление (*zahf*) [от правильного] не проявлялось в их умах. [Так продолжалось] до того дня, когда толика лучших из того сообщества < ... > пожаловали навестить [меня]. Мы немалое время вели разнообразные обсуждения и на какое-то время отвлеклись ради суфийского *samā*³⁴. Один друг из числа одаренных людей (*ahl-i ṭab*'), наделенный мастерством в сочинении стихов и прозы и < ... > красивым голосом (*āvāz-i xvaš*), увидев, что в со-

³⁴ Суфийское *samā*' — *samā*'-i *ṣūfiyāna*; *samā*' (букв. «слушание, восприятие на слух») — суфийский ритуал, собрание суфиев с музыкой, пением и рецитацией мистических стихов.

брании нет посторонних, а собравшиеся украшены единством, пропел несколько бейтов из «Хусрава и Ширин» Низами под приятную мелодию (*ba laħn-ī xvaš*) и пленительным голосом (*āvāz-ī dilkaš*), и с большим изяществом легонько отбивал ритм (*žarb-i xafif bar-mīzad*). Я сказал: «Точно так же и с *фахлавийат* — те, что [сложены] этим размером [хазадж], можно прочесть в соответствии с той же мелодией и отнести к тому же ритму (*žarb*)». Все они согласились, что все *фахлавийат* — в том же размере, и все *урамань*³⁵ — на этой основе (*ašl*). Тогда я попросил их [прочесть] несколько бейтов *фахлави* в размере [хазаджа] *mafā'īlun mafā'īlun fa'ūlun* и [читал] вместе с ними таким же образом, то предводительствуя, то идя вровень, дабы их натуры (*tab*) укрепились в той мелодии (*laħn*), а их руки освоились с тем ритмом (*žarb*). Неожиданно я предложил им другие бейты, с разнобоем в составе [стоп] (*muxtalif tarkib*) бейт, притворившись, что не знаю о разнобое. Три полустишия они прочли с привычным ритмом (*žarb*) и звучанием (*šawt*), а в начале четвертого полустишия дошли до [стопы] *fā'īlātun* [вместо *mafā'īlun*]. Руки их перестали отбивать ритм, а звуки мелодии смолкли. Они сочли разнобой в мелодии (*laħn*) и ритме (*žarb*) доказательством разнобоя в метре (*baħr*) и размере (*vazn*) и признали изъян в некоторых из размеров *фахлавийат*³⁶.

Из этого рассказа мы узнаем не только о том, что ученые-филологи XIII в. в качестве отдыха устраивали домашнее суфийское *сама*^с, но и том, что в таких собраниях

³⁵ Здесь в тексте приведена форма *ūrāmīyān* (мн.ч. от *ūrāmī*) [28, с. 197].

³⁶ С. Шамиса отмечает, что история о том, как с помощью музыки поэта извещают об оплошности в его стихах, имеет предысторию в арабской адабной традиции; он приводит рассказ из вступления к «Книге о поэзии и поэтах» (*Kitāb aš-šī'r va-š-šu'arā*) Ибн Кутайбы: доисламский поэт Набига (ум. ок. 604) допустил в строке расхождение в конечных огласовках созвучных отрезков стиха и признал это, лишь когда рабыне было приказано их пропеть [28, с. 579, прим. к с. 197].

пели *фахлавийат*. Это не так уж удивительно, ведь, например, почти все сохранившиеся стихи суфийского поэта Баба Тахира написаны в форме *дубайти*, в метре *hazaj-i musaddas-i taḥzūf*, и со множеством диалектных форм, т. е. полностью отвечают определению *фахлавийат* или ураманов). Как отметил А. Тафаззоли, со ссылкой на наблюдения М. Шафи‘и Кадкани в статье «Рудаки и руба‘и», есть основания предполагать, что какие-то популярные лирические четверостишия пелись персидскими суфиями Багдада в III/IX в. во время их религиозных музыкальных действий (*сама*). Эти четверостишия вряд ли могли быть на арабском языке, но, по всей вероятности, были на местных иранских диалектах» [25].

Итак, из описания в трактате Шамс-и Кайса следует, что позиции песен-*фахлавийат* или ураманов в номенклатуре музыкально-поэтических увеселений на западе Ирана были очень высоки и что бейты на диалектах «языка пехлеви», исполняемые по аккомпанемент руда, наполняли восторгом и трепетом сердца слушателей. Такова была ситуация в персидском Ираке в XIII в., но и веком позже эти стихи продолжали пользоваться популярностью. К примеру, Шараф ад-Дин Рами, поэт и филолог XIV в., связанный с литературными кругами Табриза и Джалаиридского Багдада, в ряде глав своего трактата об описаниях красоты «Собеседника влюбленных» привел не только арабские и персидские (*pārsī*) названия для каждого феномена красоты, но присовокупил к ним и «пехлевийское» (*pahlavī*), и даже процитировал два бейта на пехлеви (глава 6 «Об описаниях лица») [33, с. 180], что свидетельствует как о живой традиции *фахлавийат* в XIV в., так и о том, что *pahlavī* служил в то время общепонятным термином, обозначающим группу или любой из северо-западных диалектов, используемых в этих стихах. *Фахлавийат* создавали и поэты круга Хафиза, некоторые образцы даже включены в их диваны, например, сохранились три газели Аухади Марагаи (ум. 1338) на исфаханском диалекте, несколько четверостиший ‘Убайда Зака-

ни (ум. 1368–69), два четверостишия Бухака (ум. 1427)³⁷, а многие другие, вероятно, остались незаписанными.

Что касается вопроса о стихотворении Хафиза и о смысловом наполнении метафор «пехлевийские трели» и «пехлевийские газели», поставленного в начале статьи, теперь можно ответить на него с большой долей уверенности: эти метафоры отсылают в бейтах Хафиза одновременно и к пехлевийским (т. е. среднеперсидским) песням Барбада, память о красоте которых хранится в поэтической традиции, и к волнующим сердца, проникновенным песням на разговорных диалектах (языке пехлеви), звучащих на пирушках в кругу друзей.

Изложенный материал доказывает необходимость продолжать исследования текстов сохранившихся *фахлавийат* и источников, включающих информацию о связанных с ними музыкально-поэтических практиках. Кроме того, необходимо исследовать «семантический ореол» варианта метра хазадж, специфичного для *фахлавийат*, но широко представленного также в газелях, кыт'а и четверостишиях *дубайти* ведущих авторов XIII–XIV вв. (Са'ди, Аухади, Хафиз и др.), ведь такие стихи (особенно *дубайти*) могли представлять собой «переводы» *фахлавийат* на классический персидский и рецитироваться, благодаря метру, под мелодии ураманов. Подобные исследования позволили бы пополнить устоявшийся академический нарратив истории персидской поэзии, в котором стихам *фахлавийат* пока почти нет места.

Термин *ураман*, в отличие от *фахлавийат*, очень редко встречается в классической поэзии, но его все-таки употребил поэт Каани (ум. 1854), принадлежавший к литературному направлению *базгаит* («возвращение»). В касыде, восхваляющей Мухаммад-шаха Каджара, он написал (возможно, «возвращаясь» к фразе Шамс-и Кайса):

От боя барабанов он [шах] приходит в волнение так,
Как разум персов от песни-урамана (*surūd-i ūrāman*)³⁸.

³⁷ См. отсылки к текстам в [25].

³⁸ См. *Ganjoor*, Каани, касыда 255, б. 12, URL: <https://ganjoor.net/gaani/ghasidegh/sh255>

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Персидская классическая лирика: к проблеме генезиса // *Лирика. Генезис и эволюция*. Сост. И. Г. Матюшина, С. Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2007. С. 175–231.
2. *Dīvān-i ġazaliyāt-i Mawlānā Šams al-Dīn Muḥammad Xvāja Ḥāfiẓ-i Šīrāzī*. Ed. by X. X. Rahbar. Tih-rān: Intišārāt-i Šafī 'Alī-šāh, 1373/1994. — 733 p. (*перс. яз.*).
3. Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. *Хафиз: газели в филологическом переводе*. Ч. 1. *Orientalia et Classica*. Вып. XLII. М.: РГГУ, 2012. — 609 с.
4. Рейснер М. Л. Истолкование доисламских календарных праздников в персидской классической лирике X–XII вв. (на примере Ноуруза) // *Фольклор и мифология Востока*. М.: Наследие, 1999. С. 258–277.
5. Руми, Джалал ад-дин. *Маснави-йи ма'нави* («Поэма о скрытом смысле»). Четвертый дафтар (бейты 1–3855). Пер. с перс. Л. Г. Лахути, Н. И. Пригариной, М. А. Русанова, Н. Ю. Чалисовой; Координатор проекта Н. И. Пригарина; науч. ред. Я. Эшотс, указ. Л. Г. Лахути. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2010. — 496 с.
6. Фирдоуси. *Шāх-нāме*. Критический текст. Т. 9. Под ред. А. Нушина; сост. А. Е. Бертельс. М.: «Наука», ГРВЛ, 1971. — 400 с.
7. Фирдоуси. *Шахнаме*. Т. 6. От начала царствования Йездгерда, сына Бахрама Гура, до конца книги. Перевод Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева. М.: «Наука», 1989. — 655 с.
8. Manučihrī-yi Dāmġānī. *Dīvān*. Ed. M. Dabīrsiyāqī. Tih-rān: Sipih-r, 1338/1959 (2d ed.). — 440 p. (*перс. яз.*).
9. Рейснер М. Л. Царь Йима — Джам — Джамшид: от мифологического героя к литературному образу // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Востоковедение и африканистика. 2020. 12 (3). С. 348–367.
10. Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. *Хафиз: газели в филологическом переводе*. Ч. 2. *Orientalia et Classica*. М.: Издат. дом ВШЭ, 2022 (*в печати*).
11. Фирдоуси. *Шахнаме*. Т. 3. Перевод Ц. Б. Бану-Лахути, коммент. А. Азера и Ц. Б. Бану-Лахути. М.: Ладомир, 1994. — 591 с.

12. Фирдоуси. *Шāх-нāме*. Критический текст. Т. 6 / Сост. текста М.-Н. О. Османов. Под ред. А. Нушина. М.: «Наука», ГРВЛ, 1967. — 406 с.
13. Фирдоуси. *Шахнаме*. Т. 4. Перевод Ц. Б. Бану-Лахути, коммент. В. Г. Луконина. Редактор текста А. Азер. М.: Научно-издательский центр «Ладомир» — «Наука», 1994. — 458 с.
14. Фирдоуси. *Шāх-нāме*. Критический текст. Т. 8 / Сост. текста Р. М. Алиев. Под ред. А. Азера. М.: «Наука», ГРВЛ, 1970. — 435 с.
15. Nizāmī Ganjavī. *Kulliyāt. Muṭābiq-i nusxa-yi Vaḥīd Dastgirdī*. Ed. by P. Bābāyī. Vol. 1. Tihṙān: Muassasa-yi Intišārāt-i Niḡāh, 1372/1993. — 786 p. (*перс. яз.*).
16. Davis D. Vis o Rāmin // *EIO*. — URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/vis-o-ramin-COM_1263?s.num=3&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-iranica-online&s.q=%09Dick+Davis.
17. Minorsky V. Vis u Ramin: A Parthian Romance // *BSOAS*. Vol. XI, 1943–1946. Pp. 741–763; Vol. XII, 1947–1948. Pp. 20–35; Vol. XVI, 1954. Pp. 91–92.
18. Boyce M. The Parthian *gōsān* and Iranian Minstrel Tradition // *JRAS*, 1957. P. 10–45.
19. Boyce M. Gōsān // *EIO*. — URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/gosan-COM_2371?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-iranica-online&s.q=Mary+Boyce+Gosan.
20. von Stackelberg R. Lexicalisches aus ‘Wis ō Rāmīn’ // *ZDMG*. 48. 1894. S. 490–497.
21. Faxr ad-Dīn Gurgānī. *Vīs-u Rāmīn*. Ed. by M. J. Maḡjūb. Tihṙān: Bungāh-i Našr-i Andīša, 1337/Jan.1959. 502 p. (*перс. яз.*).
22. Faxr ad-Dīn Gurgānī. *Vīs-u Rāmīn*. Ed. by M. Todua and A. Gwakharia. Tihṙān: Intišārāt-i Bunyād-i farhang-i Īrān, 1349/1970. 557 p. (*перс. яз.*).
23. Xurramšāhī B. *Hāfiz-nāma*. Šarḡ-i alfāz, a‘lām, mafāhim-i kalidī va abyāt-i dušvār-i Ḥāfiz. Baxš-i avval va duvvum. Tihṙān: Širkat-i Intišārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 1378/1999. 1540 p. (*перс. яз.*).
24. Lazard G. The Rise of the New Persian Language // *The Cambridge History of Iran*. Vol. 4. From The Arab invasion to the Saljuqs. Cambridge: Cambridge University Press, 1975. 697 p. P. 595–632.

25. Tafazzoli A. Fahlavīyāt // *EIO*. — URL: https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-iranica-online/fahlaviyat-COM_9427?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-iranica-online&s.q=fahlaviyat
26. ‘Awfī, Muḥammad. *Lubāb al-albāb*. Ed. by E. G. Browne, with an Introduction by M. Qazwini and additional notes and corrections by S. Nafisi. Tih-rān: Intišārāt-i Hirmis, 2010. 1082 p. (*перс. яз.*).
27. Джани-Заде Т. Типология «лютен» в культуре Исламской цивилизации // *Антропология культуры*, 4. М.: Институт мировой культуры МГУ, 2010. С. 231–276.
28. Šams-i Qays ar-Rāzī. *Al-mu‘jam fī ma‘āyīr aš‘ār al-‘ajam*. Ed. By Duk-tur Sīrūs Šamīsā. Tih-rān: ‘Ilm, 1388/2009. 638 p. (*перс. яз.*).
29. Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази. *Свод правил персидской поэзии (Ал-Му‘джам фī ма‘āyūr аш‘ār ал-‘аджам)*. Пер. с перс., исслед., коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: ВЛ, 1997. 470 с.
30. Adīb Ṭūsī M. Fahlavīyāt-i al-mu‘jam // *Zabān va adab-i fārsī*. 32. 1333/1954. P. 471–478. (*перс. яз.*).
31. Muḥammad Ḥusayn b. Xalaf Tabrīzī. *Burhān-i qāṭī‘*. Ed. M. Mu‘īn. Vol. 1. Tih-rān: Vazārat-i Farhang, 1342/1963. 550 p. (*перс. яз.*).
32. Muḥammadpūr, ‘Ādil. *Ṭarḥ: Jarayān-šināsī-yi šī‘r-i kurdī-yii hūrāmī az ibtīā tā bi imrūz*. [Б.м.]: Ihsān, 1392/2013. (*перс. яз.*).
33. Чалисова Н. Ю. *Красота по-персидски. «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами*. [Orientalia et Classica, III (LXXIV)]. М.: издат. дом ВШЭ, 2021. — 431 с.

* * *

Принятые сокращения

- АВ — Архив востоковедов.
АВПар — *Атхарваведа-паришишта*.
АН РТ — Академия наук Республики Татарстан.
АН РУз — Академия наук Республики Узбекистан.
БашГУ — Башкирский государственный университет.
БГПСу — *Баудхаяна-грихья-парибхаша-сутра*.
БГСу — *Баудхаяна-грихья-сутра*.
БГШСу — *Баудхаяна-грихья-шеша-сутра*.
ВЛ — [издат. фирма] «Восточная литература» РАН.
ВП — *Вишну-пурана*.
ВШЭ — см. НИУ ВШЭ.
ГИИ — Государственный институт искусствознания [МК РФ].
ГП — *Гаруда-пурана*.
ГРВЛ — Главная редакция восточной литературы.
ГЭ — Государственный Эрмитаж.
ИВ — Институт востоковедения.
ИВР — Институт восточных рукописей.
ИГУ — Иркутский государственный университет.
ИИ — Институт истории.
ИИАЭ ДФИЦ — Институт истории, археологии и этнографии
Дагестанского федерального исследовательского центра
ИКВиА — Институт классического Востока и античности.
ИЛ — Институт лингвистики.
ИМЛИ — Институт мировой литературы [РАН].
ИМЭМО — Институт мировой экономики и международных
отношений [РАН].
ИРГО — см. РГО.
ИРИ — Институт российской истории
ИСАА — Институт стран Азии и Африки.
ИФ — Институт философии.
ИЯз — Институт языкознания.
КалмГУ — Калмыцкий государственный университет.
КалмНЦ — Калмыцкий научный центр.

КИГИ — Калмыцкий институт гуманитарных исследований.
Матф. — Евангелие от Матфея.
МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.
МГЛУ — Московский государственный лингвистический университет.
МПГУ — Московский педагогический государственный университет.
МГУ — Московский государственный университет.
НА — Научный архив.
НИВЦ — Научно-исследовательский вычислительный центр.
НИУ ВШЭ — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
ППНВ — [Отдел] памятников письменности народов Востока.
РАН — Российская Академия наук.
РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет.
[И]РГО — [Императорское] Русское географическое общество.
РУДН — Российский университет дружбы народов.
РФФИ — Российский фонд фундаментальных исследований.
СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет.
СЭ — Советская энциклопедия.
BSOAS — *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.
CASIS UTM — Centre of Advanced Studies on Islam, Science and Civilization, University Technology Malaysia.
ЕИО — *Encyclopaedia Iranica Online*.
IOM RAS — Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences.
IOS RAS — Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.
JRAS — *Journal of the Royal Asiatic Society*.
URL — Uniform Resource Locator (единый указатель [электронных] ресурсов).
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Наши авторы и редакторы

Аверьянов Юрий Анатольевич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7898-8619>

E-mail: avanta_yuriy@mail.ru

Борлыкова Босха Халгаевна – научный сотрудник КалМГУ им. Б. Б. Городовикова (Элиста, Республика Калмыкия).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9264-3430>

E-mail: borlboskha@mail.ru

Горяева Любовь Витальевна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4744-6005>

E-mail: goriaeva@mail.ru; l.goriaeva@yandex.ru

Илюшина Милана Юрьевна – кандидат исторических наук, профессор Департамента востоковедения и африканистики НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5901-961X>

E-mail: miliushina@hse.ru

Лажути София Валерьевна – младший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0119-1414>

E-mail: shurbe@gmail.com

Лидова Наталья Ростиславовна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник ИМЛИ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3983-303X>

E-mail: nlidova@gmail.com

Меняев Бадма Викторович – научный сотрудник Научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Ев-

разийском пространстве» КалмГУ им. Б. Б. Городовикова (Элиста, Калмыкия).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9205-4537>

E-mail: bmenyaev@mail.ru

Микульский Дмитрий Валентинович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, зав. сектором исторического источниковедения, член Учёного совета ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>

E-mail: dmitrimikulski@mail.ru

Мишин Дмитрий Евгеньевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7716-1281>

E-mail: mde@mts.ru

Настич Владимир Нилович — кандидат исторических наук, заведующий Отделом памятников письменности народов Востока ИВ РАН, член Учёного совета ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3519-8734>

E-mail: vnn@bk.ru; vladimir@nastich.net

Пригарина Наталья Ильинична — доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, зав. сектором текстологии и литературных памятников, член Учёного совета ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>

E-mail: prigarina@gmail.ru

Сайтбатгалова Юлия Аликовна — кандидат филологических наук, Уфимский университет науки и технологий (Уфа, Башкортостан).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1758-6573>

E-mail: j.gimranova@gmail.com

Тимохин Дмитрий Михайлович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9093-5269>

E-mail: horezm83@mail.ru

Торопыгина Мария Владимировна — старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-3214-5610>

E-mail: mtoropygina@hse.ru

Тюлина Елена Валерьевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1758-8990>

E-mail: tyulina57@mail.ru

Чалисова Наталья Юрьевна — доктор филологических наук, главный научный сотрудник ИКВиА ВШЭ.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>

E-mail: chalisova@hotmail.com

* * *

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН

Выпуск 33

ТЕКСТОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ ВОСТОКА

Проблемы перевода и интерпретации
Избранные доклады. Том V.

Компьютерный набор, форматирование, корректура,
мониторинг восточных шрифтов — В. Н. Настич

Верстка — Н. А. Кильдишевой

Подписано в печать 27.12.2022. Формат 60×90/16.

Усл. печ. л. 21. Уч.-изд. л. 13,44. Тираж 500 экз. Зак. № 9502

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН).
Научно-издательский центр, заведующий *А. О. Захаров*
107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12

Архив-каталог книг ФГБУН ИВ РАН – на сайте <https://book.ivran.ru>



Сообщения об опечатках, ошибках и неточностях, обнаруженных в книгах,
изданных ФГБУН ИВ РАН, отправлять на адрес электронной почты izd@ivran.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в типографии издательства «ПРОБЕЛ-2000»

Адрес: 109544, г. Москва, ул. Рабочая, д. 91, стр. 4
Тел.: (495) 287-06-19; e-mail: probel-2000@mail.ru